
Vincent Goossaert

Stephan Peter Bumbacher, *The Fragments of the Daoxue zhuan*

Francfort, Peter Lang, 2000, XV+609 p. (bibliogr.,
index, tabl., cartes) (coll. « European University
Studies », « Asian and African Studies »)

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Vincent Goossaert, « Stephan Peter Bumbacher, *The Fragments of the Daoxue zhuan* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 118 | avril - juin 2002, document 118.13, mis en ligne le 14 novembre 2005. URL : <http://assr.revues.org/1623>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://assr.revues.org/1623>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

n'a jamais renié, recyclant et renouvelant régulièrement l'arsenal symbolique du « combat » contre le péché, contre Satan, contre le Mal, sur la base d'une certaine lecture de la Bible (où ces thèmes sont présents). En revanche, les chapitres consacrés au rôle des femmes et au témoignage « évangélique » en milieu séculier sont passionnants. Le témoignage apparaît sous le sceau de l'affectif, du slogan mimétique, plus que sur celui de la rationalisation, de l'argumentation. Les étudiants apparaissent peu portés à la réflexion sur leur foi. Les dimensions relationnelles, affectives, morales de leur engagement chrétien priment. Le récit du voyage d'évangélisation entrepris par les étudiants IVCF en Lituanie est très révélateur à ce point de vue. Confrontés à des Litvaniens sceptiques, les jeunes évangéliques canadiens s'avèrent incapables d'argumenter. À une question posée sur les crimes du christianisme, la réponse est la suivante : « je ne pense pas que ce soit notre rôle de juger les autres peuples ».... De multiples exemples similaires sont donnés, dessinant le portrait d'une jeunesse protestante évangélique en grande difficulté lorsqu'il s'agit d'articuler foi et raison.

Le chapitre sans doute le plus original est celui consacré aux femmes (chap. 5). Elles constituent la majorité des effectifs de l'IVCF, et y semblent très intégrées. Il n'y a rien d'étonnant à cela, souligne l'A.. Le *Fellowship* propose aux femmes un lieu de sociabilité chaleureux, attractif et « sûr », et des responsabilités qu'elles auraient du mal à obtenir dans les assemblées évangéliques classiques. L'A. nuance cependant cette dimension en montrant, exemples à l'appui, que la très grande majorité des jeunes femmes rencontrées défendent une conception « non-égalitaire » de l'homme et de la femme sur le terrain de la prédication et du pastorat (p. 91). Un autre facteur d'explication trouvé par l'A. à cette militance féminine significative dans l'IVCF est la liturgie des moments de culte et de « louange ». Le style de piété, où l'affectif revêt une place importante, apparaît très attractif pour le public féminin. Plusieurs chants expriment un « amour quasi érotique pour Jésus » (p. 97), tandis que d'autres paroles (de chants ou de la Bible) mettent en avant un imaginaire féminin attractif pour les jeunes-filles. L'accent sur « l'amour de Jésus », le « désir du cœur » tendu vers le Fils de Dieu, permettraient de compenser, chez les jeunes femmes, la frustration subie en raison de l'interdit de la sexualité pré-maritale (p. 97). En présentant le Christ comme « celui qui les aime jusqu'au bout », la piété de l'IVCF offrirait aux femmes une analogie et une alternative « autorisée » aux relations amoureuses séculières interdites.

En conclusion, P.A.B. réfute aussi bien les hypothèses d'un Wuthnow (sur l'irrésistible effritement du « religieux militant » dans la sphère universitaire) que celles d'un Hunter (valorisant le « choc » des cultures, les évangéliques se battant à partir d'un ghetto fortifié). Il privilégie l'idée d'interaction, entre les polarités de la « forteresse » et du « pont » : les étudiants évangéliques s'imprègnent de leur Bible, prient et se retrouvent, mais ils regardent également avec plaisir la série télévisée *Friends* (aux valeurs peu conformes à la « morale évangélique »). Ce que l'A. interprète moins dans le registre d'une certaine schizophrénie que dans celui d'un contrat implicite, sujet à de multiples négociations et échanges, entre deux univers convictionnels différents. Ce faisant, l'A. termine son ouvrage sur l'idée que ces étudiants IVCF apparaissent souvent « contents de vivre avec la tension » d'être des enfants de Dieu dans une institution sans Dieu » (p. 150). En définitive, en dépit de certaines limites (manque de cadrage historique) et de développements un peu « courts » parfois (la substance du livre tient en seulement 150 pages, abstraction faite des notes), P.A.B. nous offre, sur le terrain universitaire canadien, une piste intéressante pour analyser ce que peut être, en Amérique du Nord, l'expérience et les tensions de ce que certains auteurs appelleraient, en France, une « laïcité ouverte ».

Sébastien Fath.

118.13 BUMBACHER (Stephan Peter).

The Fragments of the Daoxue zhuan. Francfort, Peter Lang, 2000, XV+609 p. (bibliogr., index, tabl., cartes) (coll. « European University Studies », « Asian and African Studies »).

Le *Daoxue zhuan*, « biographies des étudiants du Dao », est un recueil de biographies de taoïstes éminents compilé entre 569 et 618, sans doute par un certain Ma Shu (522-581). L'ouvrage est perdu, comme la grande majorité de la littérature médiévale, mais il en subsiste un nombre important de citations dans des sources taoïstes ou des encyclopédies un peu plus récentes. Dans la mesure où le *Daoxue zhuan* constitue une source importante pour l'histoire du taoïsme à cette période, le grand taoïsant Chen Guofu en avait déjà publié en 1940 un *refacimento* en annexe d'une étude classique (le *Daozang yuanliu kao*). S.P.B. reprend ici ce travail, de manière plus systématique. Il s'attaque en effet au puzzle du texte avec toute les exigences de l'école allemande de critique textuelle, et force est de reconnaître qu'on a du mal à imaginer ce que l'on aurait pu faire de

plus que lui. Il a rassemblé 252 fragments, sûrs ou douteux, les a comparés entre eux, a évalué la fiabilité des attributions et des citations de chacune des sources utilisées, et a épuisé toutes les manières possibles de reconstituer la structure et l'histoire du texte. Le corps de son travail est formé d'une édition critique de l'ensemble de ces fragments, avec texte chinois, traduction et annotations. Il paraît désormais exclu de citer sérieusement le *Daoxue zhuan* sans se référer à son édition.

L'ouvrage est la thèse de doctorat de l'auteur, soutenue à Heidelberg en 1996, et présente donc les caractéristiques des thèses publiées en l'état (puisque c'est une exigence du système universitaire allemand), avec énormément de répétitions, un appareil critique surabondant et un luxe de détails philologiques, pas toujours nécessaires à la compréhension du texte, et que l'on enlèverait dans un livre de type *university press* anglo-saxonne. Mais on ne saurait tenir rigueur à l'A. d'en faire trop. Les notes se fondent sur une utilisation de l'ensemble de la bibliographie existante, si bien que pour le chercheur travaillant sur le taoïsme médiéval, l'ouvrage de S.P.B. sera souvent un outil de travail fiable et pratique.

Puisqu'il n'y a rien à dire sur la méthode, il convient surtout de s'interroger sur l'apport d'un tel travail. La reconstitution et l'étude du *Daoxue zhuan* permet d'explorer deux questions distinctes : le genre hagiographique et l'histoire sociale et institutionnelle du taoïsme médiéval. Le texte lu comme récit hagiographique est pour tout dire un peu décevant. Cela tient à la nature fragmentaire du texte conservé : rares sont les passages dépassant les quelques lignes. De ce fait, il est difficile d'y apprécier le talent de conteur de l'auteur présumé. De ce point de vue, le *Daoxue zhuan* ne saurait se comparer au *Shenxian zhuan*, un recueil antérieur de deux siècles, lui aussi perdu et reconstitué, mais dont il subsiste des biographies plus longues – signalons qu'une édition critique, traduction et étude de ce texte due à Robert Company devrait paraître bientôt. S.P.B., cependant, montre bien la place originale que tient l'ouvrage dans la tradition hagiographique taoïste et le rapproche plutôt de recueils biographiques contemporains bouddhistes et confucianistes, notamment les vies des nonnes bouddhiques (*Biqiuni zhuan*). Le *Daoxue zhuan* apparaît comme une entreprise originale dans la mesure où elle n'est pas consacrée aux immortels (ceux qui ont « réussi », et sont donc l'objet d'un culte) mais constitue un choix éclectique et sans parti pris « sectaire » d'exemples des différents modes de vie qui étaient alors représentés au sein du taoïsme. Si la montagne sainte du Maoshan et

le courant Shangqing qui s'y est développé sont largement représentés, reflétant manifestement les penchants personnels de l'A., ils n'éclipsent pas les autres lieux et courants du taoïsme médiéval en Chine du sud.

C'est cette démarche quasi documentaire qui justifie tout l'intérêt du *Daoxue zhuan* pour l'historien. Les informations sont de fait fragmentaires, et tiennent en peu de mots, mais peuvent être recoupées entre elles et avec des sources plus normatives. Ce qui y apparaît le plus nettement est la variété des façons « d'apprendre le Dao ». On y trouve dépeints aussi bien des prêtres de l'ancienne Église des maîtres célestes pratiquant guérisons et célébrations communautaires que des dignitaires des grands temples du courant élitiste Shangqing et des ascètes et chercheurs d'immortalité (Stephen Eskildsen a largement utilisé le *Daoxue zhuan* dans la perspective de l'étude de l'ascétisme : cf. *Arch.*, 108.40). Plus marquant encore, ces différentes approches sont manifestement conçues comme compatibles, voire cumulables. Sur différents points (mariage et vie sexuelle, utilisation de drogues, pratique de la divination), différentes biographies proposent des idéaux contradictoires et montrent comment le taoïsme médiéval, très éclaté, ne saurait être présenté de façon monolithique.

Dans une partie analytique, S.P.B. propose d'utiliser le *Daoxue zhuan* comme source pour l'étude de deux aspects du taoïsme médiéval : le monachisme et le clergé féminin. Son étude des femmes taoïstes est un panorama intéressant qui offre des parallèles avec les nonnes bouddhiques. Les historiens retiendront d'ailleurs du travail de S.P.B. son histoire du monachisme taoïste, centrée autour du Maoshan, qui se développerait à partir de trois éléments : 1) les oratoires individuels des maîtres, attestés depuis le second siècle, et qui furent institutionnalisés et agrandis au sein des paroisses de l'Église du Maître céleste. Les oratoires des plus grands maîtres, notamment ceux du Shangqing, attirèrent des communautés de disciples et d'adeptes (avec leurs familles) se regroupant et fondant des bâtiments conventuels ; 2) la reconnaissance officielle (et le contrôle) par la cour, à partir du V^e siècle, des communautés se formant autour de maîtres eux-mêmes distingués par la cour ; 3) l'influence bouddhique assez tardive. Une telle histoire, qui précise plus qu'elle ne contredit les principales hypothèses de l'historiographie existante, a le mérite de l'inscrire, grâce au *Daoxue zhuan*, dans une chronologie précise autour des premiers monastères officiels au V^e siècle. Elle insiste en revanche peut-être trop sur une supposée éclipse des commu-

nautés institutionnalisées dans la période précédente (de 315 à environ 450).

Vincent Goossaert.

118.14

DAVIS (Edward L.).

Society and the Supernatural in Song China. Honolulu, University of Hawai'i Press, 2001, XI+355 p. (bibliogr., annexes, glossaire, index).

La culture chinoise a toujours pratiqué sous diverses formes la possession, ce qui a conduit certains auteurs à parler du « substrat chamanique » de la religion chinoise. E.L.D. se propose de montrer à quel point la possession fut effectivement importante, mais réfute toute référence au chamanisme. Ce dont il parle n'est pas la transe contrôlée du chamane qui lui permet de voyager dans l'au-delà, mais la possession par une divinité du corps d'un individu, généralement un garçon ou un adolescent : tant qu'il est possédé, le médium n'a plus aucune volonté et n'est que le support de la divinité qui parle et agit par lui ; après le départ de la divinité, le médium n'a aucun souvenir de ce qui s'est passé.

La possession est par excellence la spécialité des médiums servant les cultes des villages, autour de divinités de la nature ou de profil démoniaque. Classiquement, ces médiums travaillent seuls. Or à l'époque des Song (960-1279), le monde des médiums entre en interaction avec la religion élitiste des prêtres taoïstes et bouddhistes pour donner naissance à un ensemble de rituels exorcistes. Dans ces rituels, un maître fait usage d'un ou plusieurs médiums, en provoquant leur possession par une divinité tutélaire propre au maître et qu'il guide dans le processus exorciste. La divinité tutélaire mène l'enquête et l'interrogatoire qui permet d'identifier l'esprit coupable de la souffrance du patient ; parfois cet esprit est aussi forcé de posséder le médium pour être interrogé par le maître exorciste. C'est précisément les liturgies impliquant la possession contrôlée et le couple prêtre-médium que ce livre explore, en insistant sur leur contexte social. Le sujet n'avait jamais été traité sinon par de brèves allusions, et le présent livre occupe donc une place importante dans l'histoire du rituel et l'histoire sociale de la religion chinoise.

E.L.D. suggère à plusieurs reprises, et on ne peut que le suivre, que les traditions des médiums de village et les traditions élitistes des bouddhistes et des taoïstes ont toujours été en influence réciproque, et qu'on ne peut donc quasiment jamais trouver chacune d'elles à

l'état pur. Ceci dit, il insiste très nettement sur la nouveauté de cette rencontre et de cette alliance entre prêtres et médiums à l'époque Song ; ce faisant, il semble insister sur leur différence et leur isolement aux périodes précédentes. L'image qu'il donne du clergé taoïste jusque sous les Song, une élite préservant un savoir ésotérique et cantonnée dans les institutions officielles, n'est pas tout à fait convaincante, du moins nécessiterait-elle une description plus complexe. Mais il remarque très justement que cette élite cléricale se définit notamment par une relation complexe avec la religion de village et ses médiums, à la fois hostile et cooptative. Le conflit apparaît plus facilement, mais en fin de compte, c'est sans doute la coopération qui constitue le phénomène le plus fondamental.

E.L.D. consacre une partie de son introduction à cette question de conflit et cooptation et, comme beaucoup d'auteurs publiant un premier livre, il se sent obligé d'essayer de détruire l'œuvre des grands anciens pour affirmer son apport — comme tous ces auteurs, il n'est guère convaincant dans cet exercice. Il propose en effet de définir deux approches du taoïsme, qu'il définit comme celle de Kristofer Schipper et de Michel Strickmann, le premier considérant le taoïsme comme l'émanation écrite de la religion populaire chinoise, et le second la définissant au contraire comme son ennemi irréductible. Il voit dans ces deux attitudes un excès dû à un usage excessif d'un type spécifique de source (Schipper et son terrain à Taïwan ; Strickmann et les textes révélés du IV^e siècle). En réalité, ces querelles d'école n'existent pas (E.L.D. a appris auprès de Strickmann qui a appris auprès de Schipper) et tous les trois ont raison. La relation taoïsme — religion populaire — a toujours été faite d'emprunts et de méfiance, mais, sur la longue durée, le rapprochement est de plus en plus fort. L'un des moments clés de ce rapprochement est précisément la mutation de la liturgie sous les Song qui intègre alors les divinités exorcistes.

Quoi qu'il en soit, E.L.D. est totalement convaincant quand il démontre que c'est bien sous les Song que se forment les rituels auxquels on assiste encore aujourd'hui dans les temples de village en Chine, et où les maîtres du taoïsme « vernaculaire » dirigent les médiums. Il rassemble au passage des matériaux montrant que les lignées (comme le Lüshan) de ce taoïsme vernaculaire connu par les travaux des anthropologues se forment aussi à ce moment. Plus généralement, son argument vient contribuer de manière très appréciable à un ensemble croissant mais encore limité de travaux qui mettent en évidence le passage pro-