
Vincent Goossaert

Robert Hymes, *Way and Byway. Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*

Berkeley, University of California Press, 2002, xvii + 364 p. (cartes, index, glossaire)

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, « Robert Hymes, *Way and Byway. Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 120 | octobre - décembre 2002, document 120.20, mis en ligne le 17 octobre 2005. URL : <http://assr.revues.org/603>

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/603>

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

© Archives de sciences sociales des religions

c'est la célèbre phrase : « Je suis homme, rien de ce qui est humain ne m'est étranger ». Il y revient sans cesse : « les Juifs sont des hommes comme ceux des autres peuples ».

La Révolution a vite fait de donner à l'auteur de ces thèses l'occasion de les confronter à la réalité, car cette réédition a aussi le mérite de rappeler à l'attention un milieu qui, dès l'été 1789, a fait entendre une voix spécifique en menant une lutte longue et tactique pour la conquête des droits civils et politiques. Non seulement les juifs parisiens n'envisagent l'émancipation que comme une réforme d'ensemble s'adressant à tous les juifs sans distinction de leur communauté d'origine, mais, délaissant les traditionnels réseaux d'influence corporatistes, ils s'engagent résolument dans les nouvelles structures politiques inaugurées par la Révolution, pour mettre en œuvre ce que Michael Löwy et Eleni Varikas définissent très justement comme un « universalisme intransigeant ». Et Hourwitz, qui écrit dans la presse révolutionnaire pour défendre aussi les droits des Noirs, en est un des principaux hérauts.

Mais, alors que le personnage et son œuvre n'avaient retenu jusque-là que l'attention des seuls historiens, Michael Löwy et Eleni Varikas se penchent en philosophes sur le contenu de cet universalisme. En une page et demie de l'introduction qu'ils ont intitulée « humanisme juif et philosophie des Lumières en France », ils résumant la tension essentielle, ce qui fait à leurs yeux le dilemme de l'humanisme des Lumières : le caractère abstrait d'un moment qui a été certes nécessaire dans la constitution de l'idée inclusive d'humanité. Mais un tel moment, écrivent-ils, doit être dialectiquement dépassé par l'universalité concrète qui, loin de nier les particularités, découvre dans celles-ci, dans ce qu'elles partagent, tout autant que dans leur diversité, la figure de leur commune humanité. Le dilemme en revanche est inscrit dans l'histoire et le concept moderne d'émancipation, qui exige de l'individu un choix impossible entre sa participation à l'universalité humaine et sa particularité, qu'elle soit religieuse, nationale ou autre. Pourtant, lorsque Hourwitz prend la parole « en homme » et signe « juif polonais », son universalisme n'implique nullement l'absorption des particularités.

Ce qu'une telle façon de voir a d'extraordinairement fécond prend un relief particulièrement frappant dans la confrontation avec le projet de l'abbé Grégoire. Michael Löwy et Eleni Varikas nous font toucher du doigt comment « des prémisses communes de la philosophie des Lumières donnent lieu à des perceptions

divergentes et parfois opposées de l'universalisme. » Alors que Grégoire ne perçoit l'unité que comme homogénéité, c'est précisément dans la diversité des points de vue, des religions, des cultures, qu'Hourwitz trouve l'universel. L'écart a d'ailleurs été souligné de longue date. Clermont-Tonnerre, en 1789, estimait que « l'abbé Grégoire avait parlé en ecclésiastique ; l'avocat en Juif... et le Juif polonais seul avait parlé en philosophe ». On peut aussi y voir une éclatante illustration des analyses d'Arendt sur les Lumières dans ses *Origines du totalitarisme*, mais avec, dans la personne et dans l'œuvre d'Hourwitz, une alternative vivante, en actes. Ainsi, même si la position de ce juif polonais qui écrivait si bien le français a certes été tout à fait rare en son temps, il était important de faire entendre sa voix, tout autant d'un point de vue d'éthique intellectuelle, pour un aussi bel exemple d'autonomie de la pensée dans un contexte pourtant écrasant, que comme une précieuse contribution à l'évaluation des contenus dont la philosophie des Lumières était porteuse et des choix qui ont présidé à leur mise en œuvre.

Rita Hermon-Belot.

120.20

HYMES (Robert).

Way and Byway. Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China. Berkeley, University of California Press, 2002, xvii + 364 p. (cartes, index, glossaire).

Fait rare, R.H. est un historien de la société et de la politique chinoise venu à l'histoire religieuse. Dans un travail antérieur concernant les élites de la préfecture de Fuzhou (actuelle province du Jiangxi) sous la dynastie des Song (960-1279), il avait discerné une rupture majeure entre les Song du Nord et du Sud (en 1126) : les élites qui précédemment ne songeaient qu'aux examens, aux carrières nationales, se mariant au loin et s'installant très volontiers à la capitale, deviennent sous les Song du Sud « localistes ». C'est-à-dire que, plus méfiantes envers la politique nationale et constatant les taux toujours décroissants de réussite aux examens, elles se replient sur leur pays, et consacrent une bonne partie de leurs ressources à acquérir localement un capital foncier et symbolique, s'investissant dans les projets et les bonnes œuvres locales, et ne cherchant pas à partir. Il avait alors constaté que l'un des signes de cette stratégie sociale était le soutien que ces élites apportaient, assez soudainement, à des cultes locaux, et en particulier, dans le cas de Fuzhou, à celui des trois saints du mont Huagai :

les immortels Wang et Guo et leur maître Fuqiu.

Le présent livre est consacré à l'étude de ce culte et à certaines questions théoriques qu'il soulève. Wang et Guo sont décrits comme des gentilshommes en quête d'immortalité qui, de passage dans la région, s'installent sur le Huagai shan, qu'ils reconnaissent comme un lieu saint propice à leur ascèse ; forts des instructions de leur maître Fuqiu, ils parviennent à l'immortalité. Après leur apothéose, ils continuent à aider les habitants de la région, accédant à leurs prières. Le culte est attesté dès le VI^e siècle, mais jusqu'au début du XII^e, reste limité à la montagne elle-même. Puis, assez soudainement, le culte essaime : on trouve les trois saints dans des sanctuaires sur diverses montagnes et dans les villes et villages de toute la préfecture (mais dans la préfecture seulement : le culte ne deviendra jamais pan-chinois, comme d'autres qui pourtant lui ressemblent à tous égards). Des textes hagiographiques sont alors rédigés, et seront rassemblés dans une compilation du XIV^e siècle qui est préservée dans le canon taoïste ; cet ouvrage est analysé en grand détail et forme le socle de la documentation de R.H. Les raisons de ce succès semblent liées à l'adoption du culte au XII^e siècle par des élites locales devenues soucieuses de leur identité et fierté locales. Les trois immortels, comme les lettrés qui les vénèrent, sont des personnages d'élite : ils partagent les mêmes valeurs.

Cependant, R.H. distingue un paradoxe dans cette histoire de culte local comme il en existe tant d'autres. Les fidèles traitent les trois immortels comme des dieux proches, avec qui ils entretiennent des rapports immédiats et personnels ; ils les prient, et les trois leur répondent. Le culte n'est pas inscrit dans un panthéon ou une conception bureaucratique des rapports entre hommes et dieux. Cependant, pour les remercier, les fidèles offrent fréquemment aux trois immortels un rituel taoïste d'offrande (*jiao*), qui est la plus haute expression de la conception bureaucratique de l'au-delà dans la culture chinoise. Dans le *jiao*, les immortels et dieux locaux tels que Wang, Guo et Fuqiu n'occupent qu'une place tout à fait subalterne et n'ont aucun rôle propre : le *jiao* s'adresse uniquement aux divinités pures du Dao. Ceci est vrai du *jiao* à toutes époques et, d'une certaine façon, vrai de beaucoup de rituels des diverses grandes traditions religieuses écrites (on peut dire une messe pour une intention particulière, mais la liturgie de la messe n'a rien à voir avec une intention particulière, ni avec un culte de saint). Cela dit, la façon dont les fidèles des cultes locaux s'entendent avec les prêtres taoïstes et placent leurs

saints dans l'organisation générale du *jiao* varie quelque peu en chaque circonstance. On ne sait pas comment cela se passait au Huagai shan au XII^e siècle, mais R.H. cite quelques descriptions ethnographiques contemporaines pour en suggérer les différentes possibilités (Il serait tout aussi instructif d'aller voir sur le terrain à Fuzhou aujourd'hui).

Le « paradoxe » entre culte direct et méditation exprimée dans le *jiao* n'est jamais exprimé dans les textes ; R.H. le crée à partir des silences et des non-dits des sources ; le point fort de son écriture consiste précisément à disséquer les sous-entendus des textes. C'est sur cette base qu'il construit sa théorie des « deux modèles » qui est l'objet de son livre. Il existe, selon lui, dans la culture chinoise (au moins) deux modèles permettant de concevoir les dieux et les rapports avec eux : l'un, « bureaucratique », voit l'au-delà comme un ensemble hiérarchisé, où tout se fait sur ordre et délégation suivant des rapports verticaux et nécessitant une médiation (celle du prêtre taoïste, car R.H. montre bien que la conception bureaucratique est avant tout celle du clergé taoïste et non celle de l'État) ; et l'autre personnelle selon laquelle le dieu tient son pouvoir/autorité de sa seule vertu ou force, en rapport avec sa résidence sur un lieu saint, lui aussi singulier dans son pouvoir spirituel ; il entretient des rapports d'alliance avec des fidèles choisis, sans la médiation d'un clergé. Ces deux modèles sont contradictoires, mais, selon R.H., ils font partie d'un répertoire dans lequel les Chinois choisissent selon l'occasion la façon dont ils pensent et s'expriment au sujet des dieux. Cela veut dire qu'un fidèle peut penser aux trois immortels comme des fonctionnaires subalternes d'un panthéon pendant un *jiao*, et comme ses dieux protecteurs propres et exclusifs en temps ordinaire.

Cet ouvrage comporte donc deux volets entremêlés : l'un est l'apport théorique des « deux modèles » et l'autre est une contribution à l'histoire sociale de la religion chinoise sous les Song, notamment de l'interaction alors grandissante entre les cultes locaux et le taoïsme. L'apport théorique est convaincant, en ceci qu'il rend compte de la pluralité des conceptions du religieux en Chine, même si les « deux modèles » sont loin d'épuiser la gamme des conceptions chinoises sur la divinité. Le second volet est une étude de cas bienvenue, car très bien documentée et analysée. Cependant, on ne peut s'empêcher d'être frappé par le contraste entre la portée très générale de la théorie des « deux modèles » et l'attention exclusive portée au cas du Huagai shan. Certes, du point de vue de R.H., il est logique que les livres prenant la question des rapports entre

taoïsme et cultes locaux dans la perspective taoïste adoptent le « modèle bureaucratique », c'est-à-dire ne prêtent pas attention à la spécificité des lieux et des saints locaux (par exemple le livre de Davis sur les exorcistes taoïstes, cf. *Arch.* 118.14), mais brossent un portrait d'ensemble ; et il est donc aussi logique qu'inversement le propre travail de R.H. partant de la perspective du culte local ne s'intéresse qu'à cet unique culte local. Mais le lecteur ne peut s'empêcher de ressentir le besoin de comparaisons : le culte du Huagai shan est-il représentatif, comment se place-t-il dans le vaste ensemble des cultes de la religion chinoise sous les Song ? Comment se joue le rapport aux *jiao* et au clergé taoïste dans d'autres cultes contemporains ? Quelles sont les implications et les modalités de l'emploi de prêtres taoïstes comme desservants du culte au Huagai shan ? Comment se passent les choses quand le culte est animé plutôt par le clergé bouddhique ? Et les cultes sans rapport aux institutions cléricales ? Autant de pistes, on l'espère, pour de prochains travaux.

Vincent Goossaert.

120.21

INGLIS (Tom),
MACH (Zdzislaw),
MAZANEK (Rafal), eds.

Religion and Politics. East-West Contrasts from Contemporary Europe. Dublin, University College, Dublin Press, 2000, 198 p., (bibliogr., cartes, index).

Depuis la fin du communisme, la dimension politique de la religion revient au centre des intérêts des sciences sociales. En s'inscrivant dans cette tendance, l'ouvrage propose de croiser les regards anglais, irlandais et polonais afin de montrer les différentes formes de présence du religieux dans l'espace public. Comme le titre l'indique, il s'agit pour les auteurs de mettre en évidence les contrastes en la matière et les différentes contributions peuvent être regroupées en celles où domine l'impression d'un conflit voire d'une opposition fondamentale entre la religion et la démocratie et celles qui, inspirées de l'héritage intellectuel de Tocqueville, voient en la religion une des sources des valeurs sur lesquelles reposent les sociétés démocratiques.

Bien qu'elle tienne non seulement au choix du terrain mais aussi à la sensibilité des A.A., dont certains cachent mal l'arrière-fond normatif de leurs analyses, cette différence dans l'appréciation du rôle public du religieux reflète surtout la thèse de José Casanova – discutée par Grace Davie dans un chapitre d'intro-

duction – selon laquelle l'avenir des religions publiques dépend de la capacité des acteurs religieux de se repositionner au sein de la société, en abandonnant la stratégie de la « conquête de l'État » pour devenir un membre de plein droit de la société civile. L'engagement public des acteurs religieux ne saurait certes se réduire à une volonté de se servir de l'État pour imposer à la société des normes religieuses. Néanmoins, la question levée par Casanova est pertinente pour analyser l'évolution des Églises majoritaires, jouant encore d'une proximité symbolique et réelle à l'État, souvent profondément enracinées dans les symboles de l'identité nationale, parfois revêtant le rôle de porte-parole des nationalismes ou des régionalismes. Dans ces cas (et ils sont nombreux en Europe) la question est de savoir si les anciennes Églises « nationales » sont capables de s'adapter au pluralisme contemporain, dont la première victime est justement la nation.

Les A.A. semblent divisés sur ce point. Les sceptiques s'attachent à montrer les difficultés des Églises d'accepter la dé-monopolisation de l'espace symbolique et la pluralisation des narrations identitaires. Cette approche se montre particulièrement pertinente dans les cas polonais et irlandais : T.I. montre comment l'emprise du modèle catholique sur la société irlandaise commence à s'affaiblir à partir des années 1970, en raison notamment du pouvoir croissant des médias dans la vie publique. Les difficultés des hiérarques catholiques à s'adapter aux règles du jeu des médias l'amènent à postuler une « contradiction fondamentale entre l'ethos et la structure de l'Église catholique d'une part et le débat et la discussion en tant que base de l'action communicative orientée vers compréhension et consensus normatif d'autre part. » (p. 64) Pourquoi « fondamentale » ? La raison en réside, semble-t-il, dans sa définition sous-jacente de la religion comme une vérité absolue, de la sorte que le rapport religion-politique devient pour lui un conflit opposant la transcendance du droit divin à l'immanence de la souveraineté du peuple. Autrement dit, le lecteur retrouve une grille d'analyse des plus classiques, dont il faudrait se demander si elle a gardé la pertinence qui était la sienne aux temps de la Révolution française.

Dans le même esprit, Z.M. voit en l'Église catholique un obstacle sur le chemin de la transition démocratique, dont témoignent selon lui les grands débats des années 1990 sur l'enseignement religieux à l'école, la nouvelle constitution et la pénalisation de l'avortement. Selon l'auteur, l'Église catholique privilégie souvent ses réseaux d'influence au débat démocratique et, quand elle se lance dans le débat public, elle