Rituels, divinités et société locale : une étude sur la tradition des maîtres rituels du Lingying-tang à l'ouest du Fujian

Nengchang Wu

▶ **To cite this version:**

Nengchang Wu. Rituels, divinités et société locale : une étude sur la tradition des maîtres rituels du Lingying-tang à l'ouest du Fujian. Religions. École pratique des hautes études - EPHE PARIS, 2015. Français. NNT : 2015EPHE5035 . tel-02099624

HAL Id: tel-02099624
https://theses.hal.science/tel-02099624

Submitted on 15 Apr 2019

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.

École Pratique des Hautes Études

Mention « Religions et systèmes de pensée »

École doctorale de l'École Pratique des Hautes Études

Centre de Recherche sur les Civilisations de l'Asie Orientale (UMR8155)

RITUELS, DIVINITÉS ET SOCIÉTÉ LOCALE

Une étude sur la tradition des maîtres rituels du Lingying-tang à l'ouest du Fujian

Par M. Nengchang WU

Thèse de doctorat d'Études de l'Extrême-Orient

Sous la direction de M. John Lagerwey, directeur d'études

Soutenue le 6 juillet 2015

Devant un jury composé de :

M. Alain Arrault, Maître de conférences HDR (EFEO, UMR Chine Corée Japon EHESS, rapporteur)

Mme Brigitte Baptandier, Directeur de recherche émérite (CNRS, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, rapporteur)

M. Vincent Goossaert, Directeur d'études (EPHE)

M. John Lagerwey, Directeur d'études émérite (EPHE, directeur de thèse)

Except where otherwise noted, this work is licensed under
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/

Remerciements

Je tiens d'abord à exprimer mon immense gratitude au professeur John Lagerwey qui m'a ouvert la voie. Il a su démêler les intentions et les intérêts encore confus que portait un étudiant chinois fraîchement débarqué à Paris à l'égard des religions chinoises. Mme Brigitte Baptandier, directeur de recherche au CNRS, m'a guidé par son savoir sur la tradition des maîtres rituels. Elle a organisé régulièrement l'Atelier Chine, ce qui m'a beaucoup aidé, qu'elle en soit ici chaleureusement remerciée.

Je suis très reconnaissant aussi envers les maîtres taoïstes du Lingying-tang, dont Maître Dingling (Chen Guanbao, 1929-2013), Maître Dachuan (Chen Chengxiang, 1962-2012), Maître Wen Renwen, Maître Darong (Huang Taobiao), Maître Cao Rongzhen et Maître Chen Dejun. Maître Dingling m'a fait partager tout son savoir, ainsi que son expérience. Il est mon maître dans le domaine des rituels taoïstes contemporains et du taoïsme local. J'ai donc envers lui une gratitude toute particulière. Je remercie aussi tous les autres informateurs, dont les spécialistes de rituels et les villageois que j'ai rencontrés pendant mon travail de terrain à l'ouest du Fujian.

Je remercie ici très chaleureusement M. Marc Ricard qui m'a beaucoup aidé. Lecteur avisé et patient, M. Ricard a accepté de relire cette thèse aux différentes étapes de son élaboration et à en corriger le français.

Nombreux sont les chercheurs et amis qui m'ont, à un moment ou un autre de cette longue entreprise, soutenu et aidé. Parmi ceux-ci, je voudrais citer et remercier: Kristofer Schipper, Vincent Goossaert, Alain Arrault, Liu Yonghua, Ji Zhe, Adeline Herrou, Fang Ling, Lu Xiqi, Huang Yongfeng, Lin Chen-yuan, Pan Junliang, Zhu Zhongfei, Chen Guiming, Shum Wing-fong, Zhang Huiming, Shih Pin-chu, Kimberly Powers, Liu Qinghua, Li Jun, Georges Favraud, Ko Peiyi, Huang Jianxing, Luo Dan, Liu Jingyu, Xie Bo, Wilfrid Guérard, Chien Hsia-lan, ainsi que

tous mes collègues de l'Atelier Chine et de l'Equipe « *shifu*, vieux maîtres ».

Je veux encore dire ma reconnaissance à ma famille en Chine, dont mon grand-père, Wu Zhitang, et mon épouse, Liu Xiaolan, qui m'ont soutenu fermement pendant toutes ces années pendant lesquelles j'étais loin d'eux pour mes études.

Table des matières

Introduction 1

PREMIÈRE PARTIE: LINGYING-TANG À L'OUEST DU FUJIAN

Chapitre 1 - Les spécialistes de rituels à l'ouest du Fujian: histoire et présent 13

1. 1 Les *wu* et *shiwu* : exorcistes/médiums et maîtres-exorcistes 13

1. 2 Les taoïstes 25

1. 3 Les moines bouddhiques 37

1. 4 D'autres spécialistes de rituels 45

1. 5 Remarques finales 53

Chapitre 2 - Lingying-tang et ses maîtres 55

2. 1 Le fondateur et l'autel des maîtres ancestraux 56

2. 2 La formation des maîtres de la deuxième génération et leur vie avant les années 1950 64

2. 3 Retrait hors du taoïsme et changements de métier 71

2. 4 Retour au taoïsme et la recomposition 76

2. 5 Rédactions des rituels et des textes taoïstes 90

2. 6 Le taoïsme du point de vue de Maître Dingling 107

DEUXIÈME PARTIE: RITUELS ET PANTHÉON

Chapitre 3 - Les rituels de la tradition du Sang 119

3. 1 Conjuration des esprits maléfiques par des prières 121

3. 2 Réchauffage du vase d'enfermement pour cacher les âmes 144

3. 3 Rappel des âmes [du malade] et tournoiement du bambou.....152
3. 4 D'autres rituels.....160
3. 5 Remarques finales 167

Chapitre 4 - Le panthéon de la tradition du Sang.....169
4. 1 Les peintures des trois autels.....169
4. 2 Le panthéon de la tradition du Sang au Lingying-tang.....175
4. 3 Les Trois Autels.....178
4. 4 Le Treizième Maître Zhao Hou et les Rites du Sud.....181
4. 5 La Dame Chen et ses méthodes rituelles.....186
4. 6 Les Cinq Furies.....192
4. 7 Les maîtres célestes.....199

TROISIÈME PARTIE: DIVINITÉS, RITUELS ET SOCIÉTÉ LOCALE

Chapitre 5 - Les cultes des comtes-sires, dieux du Sol et des ducs-rois à l'ouest du Fujian.....201
5. 1 Modèles de culte et le culte des divinités territoriales à l'ouest du Fujian 202
5. 2 Les dieux du Sol: leur culte et les rituels *jiao* qui leur sont dédiés.....206
5. 3 Les ducs-rois: leur culte et les rituels *jiao* qui leur sont dédiés.....212
5. 4 Les dieux du Sol qui mangent des hommes.....217
5. 5 Remarques finales 221

Chapitre 6 - Le culte des Trois Maîtres Immortels Huang et Xing 223
6. 1 Inscription sur une stèle et légendes orales.....224
6. 2 Une brève excursion historique 229
6. 3 Les Trois Maîtres Immortels qui sauvegardent la nation 231
6. 4 Des textes canoniques dédiés aux maîtres immortels.....237
6. 5 Remarques finales 248

Chapitre 7 - Les femmes dans la tradition des maîtres rituels en Chine du Sud: une étude axée sur

le culte de la Reine-mère.....251
7. 1 La Fille Merveilleuse: une maître rituelle d'exorcisme bouddhique sous les Tang.....252
7. 2 Xue la Deuxième Dame: une maître rituelle qui servait le Roi du Ciel d'Or.....256
7. 3 Chen Jinggu: fille et disciple d'une immortelle.....259
7. 4 Les femmes maîtres rituelles depuis la dynastie des Song.....263
7. 5 Le culte de la Reine-mère chez les maîtres rituels contemporains.....268
7. 6 La Reine-mère dans les rituels d'ordination en faveur des femmes.....274
7. 7 Remarques finales.....281

Chapitre 8 - Vase d'enfermement: une pratique de la tradition des maîtres rituels.....283
8 .1 Rites et textes contemporains.....283
8. 2 Les *gonggai fa* depuis la dynastie des Song.....288
8. 3 Les méthodes servant à emprisonner les êtres malfaisants.....292
8. 4 Les divinités principales dans la pratique du vase d'enfermement.....296
8. 5 La pratique du vase d'enfermement contemporaine dans un village de Shanghang.....301
8. 6 Remarques finales.....306

Conclusion.....308

Bibliographie.....314
Table des illustrations.....347
Table des matières.....348
Résumé.....351
Abstract.....351

Introduction

En mars 2007, je me suis rendu au district de Shanghang à l'ouest du Fujian, au sud-est de la Chine, pour entreprendre mon travail de terrain sur le culte des Trois Maîtres Immortels Huang et Xing 黃倖三仙師. Il s'agit d'un culte local pratiqué principalement à Shanghang et dans ses environs. J'ai trouvé beaucoup de temples dédiés à ce culte, dont celui situé à l'ouest du chef-lieu du district qui constitue en fait le pendant du temple des Trois Dames à l'est du chef-lieu, celui situé au Mont Zijin au nord du chef-lieu qui est le temple ancestral du culte, ainsi que de ceux dans les villages. Je fus informé, à maintes reprises, par les habitants que les maîtres immortels étaient les divinités les plus puissantes à Shanghang. Les habitants me racontèrent aussi des légendes diverses concernant les miracles dont ils avaient été témoins, ainsi que leurs méthodes rituelles 法術. Ainsi, les maîtres taoïstes, dont les méthodes sont liées au culte de Chen Jinggu, prennent les maîtres immortels comme maîtres ancestraux. En fait, les maîtres immortels sont déjà mentionnés dans le *Linting zhi* 臨汀志 qui date de 1259. Mais ils ne sont pas enregistrés dans la section « Immortels et bouddhas », ni dans la section « Taoïstes et moines bouddhiques ». Dans le même texte se trouvent « Trois Immortels 三仙 », mais ce sont trois autres personnages, que la plupart des habitants d'aujourd'hui ne connaît pas du tout. Est-ce que les compilateurs de ce texte préféraient parler des pratiques plus « lettrées » quand il s'agissait du taoïsme? Pour mieux comprendre la vitalité du culte des maîtres immortels qui sont devenus les « Trois Immortels » renommés et la disparition des anciens « Trois Immortels » aux yeux du peuple, il faut connaître la réalité du taoïsme local. C'est ce que le présent travail cherchera à faire. Ce travail étudiera un groupe de maîtres rituels taoïstes, à l'ouest du Fujian, ainsi que leurs pratiques. Examinons d'abord les recherches de référence, après quoi seront présentés le terrain et les thèmes principaux de l'étude.

Découverte des maîtres rituels

Les recherches sur les maîtres rituels tirent leur origine de l'attention académique portée sur les relations entre taoïsme et religion populaire. Elle remonte à J. J. M. de Groot (1854-1921), qui a trouvé, dans les années 1880, les *shigong* 師公 que l'on appelait aussi *fashi* 法師, « maître rituel », à Xiamen dans la province du Fujian. Ces *shigong* se qualifiaient de taoïstes. Ils étaient maîtres *huoju* 火居, n'empruntant pas leur dignité ou fonction à aucune autorité ou hiérarchie ecclésiastique. Leur savoir-faire était transmis de génération en génération. A la fin de son apprentissage, un disciple devait prendre un deuxième maître appelé « maître de l'enseignement 教主 ». Il fallait « se mettre à l'enfermement » (*rujin* 入禁) pour sept ou dix jours pendant lesquels le disciple pratiquait l'abstinence et son savoir-faire. Après quoi, on célébrait, dans un temple, un rituel *jiao* 醮 dont le maître dirigeant était le maître de l'enseignement. Pendant ce *jiao*, le maître interrogeait le disciple pour savoir si le rite d'enfermement s'était bien passé, après quoi le disciple montait, pieds nus, une échelle de couteaux 刀梯 pour prouver une réponse affirmative. Enfin, le maître proclamait que ce disciple avait obtenu la dignité de maître. Les *shigong* pouvaient conjurer les influences maléfiques au moyen de substituts. Pour traiter les maladies, ils célébraient le rite pour « apaiser le sol » 安土, ou le rite pour « apaiser le fœtus » 安胎, celui pour « purifier par de l'huile » 淨油, etc. Parmi leurs instruments rituels se trouvait le fouet rituel 法索, nommé aussi « fouet puissant » 靈鞭. Par ailleurs, il y avait une corporation parmi les *shigong*, nommée « Association du Vieux Seigneur » 老君會. Selon de Groot, ces *shigong*, ou maîtres rituels, dérivaient des *wu* de la Chine antique[1].

Henri Maspero (1883-1945) indique, en traduisant le terme « *shi* 師 » par instructeur, que les *shigong* à Xiamen doivent prendre leur source dans les « Maîtres ou Instructeurs *shi* » qui servirent de chef de communauté de culte taoïste au temps des Six Dynasties et sous les Tang[2]. Kristofer Schipper partage l'avis de Maspero, car les rituels des *shigong* contemporains ont été transmis, de génération en génération, sous forme de manuscrits, et ils appartiennent à la tradition des textes canoniques comme ceux conservés dans le *Canon Taoïste*[3]. Pour Liu Chih-wan, les maîtres rituels à

[1] De Groot 1892-1921, pp. 1243–1968. En ce qui concerne le terme « *shigong* 師公 », Kenneth Dean (Dean et Zheng Zhenman 2010, 155-158) a trouvé dans la région de Jiangkou à Putian (Fujian) des taoïstes contemporains liés à une *shigong hui* 師公會, « Association des maîtres taoïstes ». Ces taoïstes jouent un rôle prédominant dans les principaux rituels célébrés dans les temples villageois pendant la fête des lanternes, ainsi que pendant les anniversaires des divinités. Ils pratiquent aussi les rituels *tanban* 壇班, *shoujing* 收驚, *guoguan* 過關, *lujiao* 魯醮, *yuanxi* 愿戲, *gongde* 功德, etc.

[2] Maspero 1971, 42.

[3] Schipper 1985c, 24.

Taiwan sont des « *wuxi* 巫覡, magiciens[4] ». Ils se différencient des taoïstes qui sont « *jiaoshi* 教士, prêtres », des *tongji* 童乩 qui sont « *saman* 薩滿, chamans » et des *angyi* 尪姨 qui sont « *lingmei* 靈媒, médiums »[5].

Pourtant, en examinant le terme « *fashi* 法師 » dans un contexte taoïste, il est possible d'appréhender de manière plus exacte les antécédents historiques des *shigong* contemporains. Ce terme fit son apparition au Ve siècle dans un texte taoïste pour designer les taoïstes, il a été probablement emprunté au vocabulaire bouddhique « Maître du Dharma » ou « Patriarche de la loi ». A noter qu'au début de son utilisation dans les textes taoïstes, ce terme désignait précisément les précepteurs qui récitaient et expliquaient des écrits sacrés. Avant la dynastie des Tang (618-907), le terme évolua progressivement pour nommer de façon plus précise les taoïstes qui détenaient la connaissance et surtout la maîtrise de textes transmis. Sous la dynastie des Song (960-1279), « *fashi* » fut employé pour désigner une classe de pratiquants taoïstes séculiers, ou plutôt un groupe d'exorcistes qui ressemblaient aux taoïstes[6]. Ceci a valu à ce terme d'être utilisé dans le sens « maître des rituels » ou « maître rituel » pour désigner les pratiquants d'une certaine technique rituelle, comprenant des taoïstes mais aussi des exorcistes séculiers. Donc, dans ce contexte d'exorcisme, « *fashi* » désigne les maîtres rituels.

S'appuyant sur son travail de terrain à Taiwan, Schipper a examiné les maîtres (rituels) aux pieds nus, ainsi que les médiums et les maîtres taoïstes, trouvant qu'il y a une hiérarchie entre ces trois genres de pratiquants. Plus précisément, les maîtres taoïstes sont les plus élevés, alors que les maîtres rituels sont légèrement inférieurs aux maîtres taoïstes, et que les médiums sont les plus bas. Il a noté aussi que les maîtres rituels et les maîtres taoïstes sont comme les membres d'une même famille dont les orientations, la culture, ainsi que le statut social seraient très différents[7]. Selon lui, les maîtres taoïstes et les maîtres rituels appartiennent respectivement aux deux traditions du taoïsme, lettrée 文 et martiale 武[8]. John Lagerwey a développé ce point de vue concernant la distinction entre les rituels lettrés et les rituels martiaux. En la considérant dans le contexte général des religions chinoises, Lagerwey trouve que cette distinction est doublée et croisée avec la distinction entre les rituels dits « rouges » 紅事 et les rituels dits « blancs » 白事, et que cette seconde distinction est la plus importante. Par exemple, la distinction entre maîtres rituels et maîtres taoïstes, ou entre « tête rouge » et « tête noire », à Taiwan est moins importante

4 Traduction de Liu Chih-wan.

5 Liu Chih-wan 1974, 207.

6 Davis 2001, 32–34, 45–66.

7 Schipper 1982, 65–86.

8 Schipper 1985c.

que la distinction entre les spécialistes de rituels « propices » 吉祥 et ceux de rituels « impropices » 不吉祥[9].

En ce qui concerne les catégories lettrée et martiale du taoïsme, Lagerwey a classé les maîtres rituels dans le taoïsme populaire 民間道教 qui préconise les pratiques dites « martiales ». D'après lui, tout comme le taoïsme favorisé par les élites 精英道教 qui préconise les pratiques qualifiées de « lettrées », le taoïsme martial remonte à l'époque des Royaumes Combattants, même si ses liens au Tao n'étaient pas éclatants à cette époque-là. Le taoïsme populaire a pu expliquer non seulement son attrait pour la société locale, mais aussi les influences taoïstes sur la littérature populaire[10]. Edward Davis a révélé que l'exorcisme et les rites martiaux dans le taoïsme en sont venus à prendre, sous les Song, dramatiquement, une position centrale dans le taoïsme. Cela coïncide avec l'apparition des méthodes du tonnerre et des maîtres rituels[11].

Quant aux influences taoïstes sur la littérature populaire, il suffit de mentionner les cas du *Linshui pingyao* 臨水平妖 et du *Fengshen yanyi* 封神演義, deux romans vernaculaires populaires depuis l'époque Ming-Qing. En analysant le *Linshui pingyao*, Brigitte Baptandier a examiné son contexte religieux qui est lié étroitement à l'Ecole du Mont Lü et aux pratiques médiumniques axées sur le culte de Chen Jinggu, ainsi que son contexte social qui révèle la signification d'être une femme dans la société chinoise[12]. Mark Meulenbeld a jeté un pont entre le *Fengshen yanyi* et son contexte rituel taoïste. Il a décrit l'histoire du continuum qui se trouve entre le roman vernaculaire et les rituels vernaculaires, dont les rituels de sublimation 鍊度, pour le déploiement des esprits martiaux. Il indique que c'est un continuum dans lequel le roman représente clairement un projet taoïste pour subsumer les divinités de ces rituels locaux sous l'autorité unifiée d'une liturgie nationale[13].

Maîtres rituels et processus socio-culturel régional

En analysant les documents religieux trouvés chez les Yao au nord-ouest de la Thaïlande, dont le lieu d'origine des ancêstres est la Chine, Michel Strickmann (1942-1994) indique que le taoïsme a joué un rôle important dans le processus socio-culturel en Chine du Sud. Il a proposé l'hypothèse selon laquelle la sinisation des groupes ethniques indigènes en Chine du Sud est, en

9 Lagerwey 1999, 173-179.

10 Lagerwey 2013a, ce qui est basé sur Meulenbeld 2007 et 2014.

11 Davis 2001; Lagerwey 2013a, 468.

12 Baptandier 2008.

13 Meulenbeld 2015. Pour la discussion sur les rituels de sublimation, voir aussi Meulenbeld 2007.

fait, le résultat de la pénétration du taoïsme dans cette région. Ce processus remonte au XIIIe siècle, sous la dynastie des Song. Il est lié surtout aux pratiques des maîtres itinérants de « méthodes correctes du cœur du ciel » 天心正法. Il s'est déroulé principalement dans le cadre de rituels pour ordonner, à grande échelle, les membres d'une communauté et pour leur conférer des nom d'ordination 法名[14]. Cette hypothèse a eu une grande influence dans le domaine académique. Par exemple, Jacques Lemoine l'a acceptée quand il étudie le taoïsme chez les Yao. De plus, il a proposé que l'ordination collective chez les Yao tire, sans doute, son origine dans les pratiques taoïstes populaires chez les Han aux Ve et VIe siècles[15]. Eli Alberts estime, lui aussi, que le taoïsme a joué un rôle important dans la formation des Yao en tant que groupe ethnique. Pourtant, selon lui, le taoïsme n'était pas une religion étrangère pour les Yao sous les Song, car l'Ecole du Maître Céleste avait déjà pénétré, sous la dynastie des Han, chez les « barbares » du Sud qui ont précédé les Yao[16].

Chan Wing-hoi a examiné les noms d'ordination dont les *langming* 郎名 et les *faming* 法名 enregistrés dans les registres généalogiques des Hakka, de la province du Guangdong, depuis l'époque Song-Yuan. Pour lui, ces noms d'ordination sont liés à l'Ecole du Mont Lü, l'école des maîtres rituels la plus populaire au sud-est de la Chine. Ils disparurent vers la fin des Ming et au début des Qing. Chan propose que cette pratique représente des éléments de lignage avant que la compilation des registres généalogiques ne devienne populaire. Le déclin de cette pratique est attribuée à la préférence des Hakka pour une tradition plus lettrée et « orthodoxe »[17].

Alain Arrault a étudié les statuettes divines domestiques au centre de la province du Hunan. Il s'agit de la fabrication de statuettes de parents et de maîtres, une pratique qui est présente surtout au Hunan. Après une analyse des instruments liturgiques et des certificats de consécration associés à ces statuettes, Arrault pose une question intéressante: Ces traditions reflètent-elles l'existence précédente d'un ordre religieux qui se soumettait initialement au taoïsme en adaptant ses rituels, instruments et divinités, mais conservait aussi sa propre cohorte constituée de saints et de soldats, ainsi que ses pratiques religieuses?[18] Arrault propose que nous ayons avec le Hunan l'image d'une société locale ouverte, polymorphe et multipolaire, avant que les institutions, l'idéologie, les discours politiques et académiques ne l'uniformisent[19]. En réfléchissant sur la question que propose Arrault, nous pouvons évaluer comment les processus socio-culturel de

[14] Strickmann 1982.

[15] Lemoine 1982, 21–33.

[16] Alberts 2006.

[17] Chan Wing-hoi 1995.

[18] Arrault 2008.

[19] Arrault 2012.

l'histoire du Hunan ont formé la pratique de la statuaire et les particularités des traditions rituelles locales.

Yang Yanjie, John Lagerwey et Liu Yonghua ont étudié les maîtres rituels divinisés nommés « ancêtre-dieu » 祖神 par Yang[20], vénérés comme ancêtres par leur descendance à l'ouest du Fujian où habitent massivement les Hakka. Ces ancêtres-dieux sont aussi des personnages principaux dans les légendes concernant les batailles au moyen de méthodes rituelles 鬥法. Lagerwey les a comparés avec ceux de Zhao'an au sud-est du Fujian qui sont surtout des héros militaires, ainsi qu'avec ceux de la région du Huizhou qui sont particulièrement des lettrés, indiquant qu'ils correspondent respectivement au processus historique de chaque région. Dans le cas de l'ouest du Fujian, ce sont les derniers éléments tenaces des populations « ethniques » qui ont engendré les maîtres rituels divinisés en tant qu'ancêtres-dieux[21]. Liu a examiné Maître/Sire Zou 鄒公, ancêtre-dieu des Zou et divinité de villageois d'autres patronymes à Sibao. Depuis l'époque Song-Ming, le statut de cette divinité a été transformé de maître rituel en *zhuangyuan* 狀元 (premier lauréat aux examens impériaux). D'après Liu, ces deux statuts reflètent respectivement deux processus de l'histoire culturelle: la pénétration du taoïsme dans la Chine du Sud et celle de l'enseignement des rites confucéens dans la région rurale. Le changement de statut et la coexistence de différents statuts représenteraient la convergence de la tradition taoïste, de la culture des lettrés et d'autres traditions culturelles locales[22].

Recherches sur les rituels, le panthéon et les cultes des maîtres rituels

Liu Chih-wan a étudié minutieusement les rituels pour récupérer les âmes humaines, dans l'Ecole du Mont Lü à Taiwan, afin de conjurer les maladies. Il a non seulement décrit tous les détails rituels, mais aussi expliqué les idées concernées qui circulent dans la littérature historique et parmi les habitants[23]. Schipper a recherché l'emploi de substituts ou « *tishen* 替身, corps de remplacement » dans les rituels taoïstes. Basé sur des documents historiques, il a écrit des gloses de fond concernant cette pratique[24]. A partir du rituel du *tishen*, Baptandier a examiné les particularismes chinois en analysant les concepts « *benming*, destin originel », « *tishen* », « *benshen*, corps originel », etc.[25] Baptandier a révélé aussi les liens entre l'Ecole du Mont Lü et le tantrisme. Selon elle, certains éléments rituels de cette école ne manquent pas d'évoquer les trois phases de

[20] Yang Yanjie 2000.

[21] Lagerwey 2011a.

[22] Liu Yonghua 2007; Liu Yonghua 2013, 228–238.

[23] Liu Chih-wan 1974.

[24] Schipper 1985a; Schipper 1985b.

[25] Baptandier 1997.

l'initiation tantrique dont on sait qu'elle implique la manipulation de la parole dans son rapport au corps, *nyāsa*, le fait d'adorer son propre corps identifié à Śiva et le rite de s'identifier au maṇḍala des trois déesses[26].

Lagerwey a examiné le rituel *fachang* 法場, un rituel exorciste au nord de Taiwan. Il a analysé la représentation des idées concernant le cosmos dans ce rituel. Selon lui, le rôle joué dans l'exorcisme par le Vieux Seigneur et la Reine-mère confirmerait, non pas l'antiquité de ce rituel, mais son caractère archaïque[27]. Sur le même rituel, Hsu Li-ling en a étudié les représentations du temps, de l'espace, des divinités rituelles et du « *yun* 運, destin »[28]. Lin Chen-yuan a analysé le rite pour présenter la requête 奏狀 qui fait partie du rituel *fachang*, trouvant qu'il ressemble bien à ses homologues à Raoping (Guangdong) et à Zhao'an (Fujian)[29]. La plupart des petits rituels taoïstes quotidiens à Taiwan, examinés aussi par Lin, est liée à la tradition des maîtres rituels[30].

Lagerwey et Ye Mingsheng ont trouvé, chez les maîtres rituels de l'Ecole du Mont Lü à Jianyang au nord du Fujian, les rituels *gongde* 功德道場 dédiés aux victimes de la malemort. Ces rituels ont pour but de conjurer les influences maléfiques et les esprits malfaisants qui ont causé la malemort, ainsi que de transformer, au moyen d'un rite de sublimation, les âmes des victimes en « âmes rituelles », nommées aussi « âmes immortelles ». A l'aide de ces rituels, les victimes masculines deviennent « agents chargés de mémoires 表官 », alors que les victimes féminines deviennent « Reines-mères 王母 ». Elles serviront de divinités rituelles et, avec leurs noms inscrits sur des peintures liturgiques, accompagneront alors les maîtres rituels pour sauver le bon peuple[31]. Malgré le fait qu'ils soient dédiés aux morts et nommés « *gongde* », ces rituels ont pour premier but la conjuration des influences maléfiques ou des êtres malfaisants, ainsi que la formation des divinités rituelles afin d'assurer la sécurité des vivants.

Hsu Li-ling a étudié le panthéon lié au rituel *fachang* en divisant les divinités en deux catégories, féminines et masculines. Pour les divinités féminines dites « *yin* 陰 », elle étudie principalement la Reine-mère, Chen Jinggu qui mourut en fausse couche et la mort prématurée des autres divinités. Quant aux divinités masculines, Hsu étudie le Seigneur du Mont Lü et son union avec la Reine-mère, Zhang Zhao Hou 張趙侯 et les Cinq Féroces 五猖 (traduit comme « Cinq Furies » *infra*)[32]. D'un point de vue ethnologique, l'analyse de Hsu est merveilleuse. Mais

26 Baptandier 2015.

27 Lagerwey 1987.

28 Hsu Li-ling 2001; Hsu Li-ling 1997.

29 Lin Chen-yuan 2014, 89–94.

30 Lin Chen-yuan 2008; Lin Chen-yuan 2014, 94–122.

31 Lagerwey 1993, 46–68; Ye Mingsheng 1999b; Ye Mingsheng et Lagerwey 2007, 150–155.

32 Hsu Li-ling 2001, 302–324.

on n'y voit pas clairement le développement historique des cultes concernés. Ye Mingsheng a étudié les influences des cultes des immortels dans la région du Min-Yue 閩越 sur l'Ecole du Mont Lü. Cela concerne beaucoup de divinités dont la Reine-mère, Xu Jia 徐甲, Zhang Zhao le Deuxième Maître 張趙二郎[33]. Ye a examiné aussi les relations entre l'Ecole du Mont Lü et l'Ecole du Mont Mei en étudiant le culte de Zhang le Cinquième Maître[34]. Enfin, il faut mentionner l'article de Lagerwey sur le culte des Cinq Furies dans le contexte d'exorcisme et le contexte social. Il a indiqué l'origine historique de ce culte et ses différentes formes en Chine du Sud[35].

Il y a de nombreuse recherches sur le culte des maîtres rituels divinisés dont Chen Jinggu[36], le Seigneur Saint Zhang 張聖君[37] et Maître Zou[38]. Selon Huang Jianxing, il y a trois formes de culte des maîtres rituels sous lesquelles ils sont vénérés respectivement comme maîtres ancestraux dans les autels taoïstes, comme divinités protectrices dans les temples et comme ancêtres-dieux. Ces trois formes correspondent aux trois étapes du culte des maîtres rituels[39].

Enfin, il faut noter que les informations les plus riches concernant les pratiques des maîtres rituels contemporains se trouvent dans la *Collection sur la société traditionnelle Hakka* 客家傳統社會叢書 dirigée par Lagerwey[40], la *Collection des textes rituels traditionnels chinois* 中國傳統科儀本彙編[41]et la *Collection sur les rituels, théâtres et le folklore en Chine* 民俗曲藝叢書[42] dirigées par Wang Chiu-kuei, ainsi que par les rapports publiés dans le *Journal sur les rituels, théâtres et le folklore en Chine* 民俗曲藝. Ces œuvres sont basées sur les investigations ethnographiques à travers la région des Hakka où se trouve le terrain du présent travail, ainsi qu'à travers toute la Chine du Sud où les maîtres rituels ou leurs homologues sont très actifs. Elles fournissent des détails concernant non seulement les pratiques des maîtres rituels, mais aussi les contextes sociaux de ces pratiques. La présente étude doit beaucoup aux travaux de tous nos prédécesseurs.

---

33 Ye Mingsheng 2004.

34 Ye Mingsheng 2013.

35 Lagerwey 2013b.

36 Par exemple, Zhan Shichuang 1997; Kang Shih-yu 2006; Baptandier 2008; Ye Mingsheng 2010.

37 Par exemple, Yu Liyuan 2004; Ye Mingsheng 2008.

38 Liu Yonghua 2007.

39 Huang Jianxing 2013, 286–300.

40 Lagerwey 1996–2006.

41 Pour le travail présent, les volumes les plus employés sont Ye Mingsheng 1996; Li Huaisun 2001; Ye Mingsheng et Lagerwey 2007.

42 Wang Chiu-kuei 1993–2008. Les volumes les plus employés inclus dans cette colletion sont Xu Hongtu 1995; Ye Mingsheng 1995a; Ye Mingsheng et Yuan Hongliang 1996; Yang Lan et Liu Feng 1996; Ye Mingsheng et Liu Yuan 1997; Ye Mingsheng 2000a; Ma Chaokai 1997.

Terrain et thèmes principaux

La présente étude a pour terrain principal le district de Shanghang qui était attaché à la préfecture de Tingzhou 汀州 avant l'époque républicaine. Les documents historiques de Shanghang et de ses environs nous fournissent des informations assez riches concernant les maîtres rituels depuis la dynastie des Song, l'époque importante pour le développement de leur tradition. Il y a quelques textes clés dont le *Linting zhi* daté de 1259, le *Kangxi Shanghang xianzhi* 康熙上杭縣志 daté de 1687 et le *Yuanfenglou zaji* 愿豐樓雜記 de Qiu Fu (1874-1950), natif de Shanghang. Ces textes mentionnent, non sans détails, les maîtres rituels à leurs époques de compilation. Dans le cas du *Linting zhi*, cette monographie locale mentionne les trois maîtres immortels, ainsi que Huang Sheng, natif de Changting et un des anciens « Trois Immortels », qui fut aussi maître rituel. Ce dernier pratiquait non seulement des techniques taoïstes favorisées par les lettrés, mais aussi la méthode de convocation en vue d'un interrogatoire 考召法[43], une méthode d'exorcisme populaire chez les maîtres rituels sous la dynastie des Song et qu'examine Edward Davis. En outre, la *Collection sur la société traditionnelle Hakka* contient dix volumes dédiés à la région de Tingzhou, et la *Collection sur les rituels, théâtres et le folklore en Chine* présente plusieurs volumes dédiés au théâtre de marionnettes, de Shanghang, qui met en scène l'*Histoire de la Dame (Chen Jinggu)* 夫人傳.

D'un point de vue ethnographique, il y a encore des maîtres rituels très actifs au nord de Shanghang, alors que les cultes des maîtres rituels sont populaires dans tout Shanghang. Le culte des Trois Maîtres Immortels remonte au début du XIe siècle. Quant aux Trois Dames, à Shanghang se trouvent deux temples anciens qui leur sont dédiés spécialement. L'un fut construit par un fonctionnaire-lettré, entre 1371 et 1373, pour payer de retour la protection des Trois Dames[44]. L'autre fut construit par des habitants en 1415, avant quoi les Trois Dames furent vénérées chez un Wu Jifu 伍吉甫[45]. Il y eut aussi beaucoup d'associations 會 pour ces cultes. Actuellement, ces divinités sont les divinités dominantes des rituels *jiao* dans beaucoup de villages à Shanghang. En général, les habitants invitent des maîtres rituels pour célébrer ces *jiao*. Les maîtres rituels sont invités aussi chez les fidèles pour conjurer les influences maléfiques et les mauvais esprits. Ainsi, la tradition des maîtres rituels est très vivante à Shanghang.

Pendant mon travail de terrain en 2007, j'ai rencontré de temps en temps des taoïstes. Je les ai consulté principalement sur le culte des maîtres immortels. Au début 2008, je décidais de choisir un autel taoïste pour l'examiner. Les deux maîtres les plus vieux à Shanghang, Maître

[43] Voir chapitre 1, p. 26.

[44] Li Kunshu 2010.

[45] *Kangxi Shanghang xianzhi (Monographie du district de Shanghang compilée sous l'ère Kangxi)*, juan 2, 23b.

Honglin 宏淋 (1911-) du Fuying-tang 福應堂 et Maître Dingling 鼎靈 (1929-2013) du Lingying-tang 靈應堂, sont tous deux natifs du bourg de Nanyang, dont je suis aussi originaire. J'ai visité d'abord Maître Honglin quelques fois. Il était si vieux qu'il ne sortait guère célébrer des rituels, mais restait essentiellement chez lui. En ce qui concerne ses activités « taoïstes », il récitait régulièrement des textes taoïstes devant son autel des maîtres ancestraux et pour les habitants, il calculait le destin et choisissait les jours fastes. Je lui ai demandé la permission de lire ses textes taoïstes et de regarder ses instruments rituels. Il m'en a montré quelques-uns. Après, il m'a dit que les autres étaient conservés chez ses disciples, car il ne sortait plus exécuter de rituels. Il m'a dit que je ferais mieux de visiter le Maître Dingling, ce que je fis plus tard. Maître Dingling était loquace. Il prenait plaisir à parler avec autrui, particulièrement avec les personnes « cultivés » 有文化的人. Selon lui, les taoïstes étaient aussi des gens cultivés. Surtout, il pratiquait encore. Pendant notre première rencontre, il mentionna qu'il était un camarade d'école primaire de mon grand-père dans la deuxième moitié des années 1930. Il m'invita à regarder un rituel *jiao* de deux jours présidé par lui dans un village monolignagé, dont un jour dédié à Guanyin et l'autre aux Trois Maîtres Immortels. Depuis lors, j'ai suivi Maître Dingling pendant plusieurs années, jusqu'à sa mort soudaine en novembre 2013. Petit à petit, j'ai compris que les maîtres du Lingying-tang étaient les taoïstes les plus habiles de Shanghang, que le fondateur de cet autel avait été grand maître et que son savoir-faire avait été bien transmis de génération en génération. En outre, les rituels du Lingying-tang se divisent en deux catégories, ceux du Tao 做道 et ceux du Sang 做覌 (prononciation « *sàng* »)[46], nommés aussi « les deux enseignements lettré et martial 文武二教 ». On se qualifie « maître taoïste 道士 » quand on pratique des rituels du Tao, alors que l'on se qualifie plutôt « maître rituel 法師 » quand on pratique des rituels du Sang. Les rituels du Sang, ou enseignement martial, appartiennent donc à la tradition des maîtres rituels.

La présente étude est basée sur mon travail de terrain depuis 2007. Elle est constituée de trois parties: la première partie (chapitres 1 et 2) présente le Lingying-tang dans le contexte religieux de l'ouest du Fujian. La deuxième partie (chapitres 3 et 4) offre une description complète des rituels, ainsi qu'une analyse approfondie du panthéon de la tradition des maîtres rituels du Lingying-tang. La troisième partie (chapitres 5-8) examine quatre aspects de la tradition des maîtres rituels. Elle explore surtout les liens entre divinités, rituels et société locale. On révélera ainsi le rôle joué par la tradition des maîtres rituels dans la société locale de Shanghang.

Le chapitre 5 examine les cultes des comtes-sires 伯公, dieux du Sol 社公 et des ducs-rois

[46] En général, le mot *sang* n'est pas représenté par le caractètre « 覌 », mais par un mot de dialecte qui peut s'écrire de manière « secrète », comme un caractère tabou. Pourtant, il y a aussi des taoïstes qui écrivent ce mot comme « 覌 ». Cf. chapitre 1, pp. 16, 19, 30-31.

公王, trois genres de divinités territoriales vénérées universellement à l'ouest du Fujian. Pour les deux derniers, il y a des rituels *jiao* qui leur sont dédiés spécialement. En général, les *jiao* pour les dieux du Sol sont présidés par les maîtres du Sang, alors que ceux pour les ducs-rois le sont par les maîtres du Tao. Ce chapitre discute les origines historiques et ethnographiques de cette distinction, après quoi vient une analyse sur les légendes concernant les batailles au moyen de méthodes rituelles entre les maîtres rituels et les dieux du Sol qui mangent des hommes. En ce qui concerne ces légendes, nous suggérerons qu'il s'agit peut-être de la transposition d'une légende Lüshan dans le contexte des conflits ethniques caractéristiques de l'ouest du Fujian avant leur sinisation complète.

Le chapitre 6 explore l'histoire du culte des Trois Maîtres Immortels Huang et Xing, les maîtres rituels divinisés les plus influents à l'ouest du Fujian. L'analyse met l'accent sur les manières suivant lesquelles les différents groupes sociaux ont construit la légitimité de ce culte. Il s'agit des différentes compréhensions de « légitimité » de ces groupes. On observe aussi, au cours de l'analyse, que les éléments de ce culte sont apparus graduellement. C'est un développement stratifié qui a crée le culte des maîtres immortels d'aujourd'hui.

Le chapitre 7 est une étude sur les femmes, dont les divinités et les fidèles féminines, dans la tradition des maîtres rituels en Chine du Sud. On examine d'abord la Reine-mère de l'Ouest mentionnée dans un texte qui date de la dynastie des Tang, une femme maître qui vécut à la même époque, une légende de Chen Jinggu dans laquelle elle a pris une immortelle pour mère et maître, révélant les liens internes entre le culte de la Reine-mère ancien et celui des maîtres rituels contemporains. Puis, cette étude se concentre sur la Reine-mère dans les rituels d'ordination en faveur des femmes. Ces rituels servent à transformer les fidèles après leur mort en immortelles, ainsi qu'à transformer les mauvais esprits en divinités rituelles. Ils sont, en fait, un genre de rite de vie pour les fidèles et un rite de sublimation pour les mauvais esprits.

Le chapitre 8 examine la pratique du vase d'enfermement dans la tradition des maîtres rituels. A notre époque, cette pratique sert à enfermer les âmes humaines pour les protéger. Elle remonte à la dynastie des Song. En fait, elle a pris sa source dans la pratique du vase d'enfermement servant à enfermer les êtres malfaisants. Cette dernière est beaucoup plus ancienne. Il y a même des liens étroits entre elle et la pratique des méthodes d'exorcisme *jin* 禁 sous la dynastie des Han postérieurs. Après avoir étudié le développement historique de cette pratique, on se tourne vers sa mise en scène contemporaine dans un village à l'ouest du Fujian. On trouve que cette pratique y constitue non seulement une protection divine pour les fidèles, mais aussi une occasion pour activer leur réseau de relations humaines.

Carte: Lingying-tang à l'ouest du Fujian

PREMIÈRE PARTIE: LINGYING-TANG À L'OUEST DU FUJIAN

Chapitre 1

Les spécialistes de rituels à l'ouest du Fujian: histoire et présent

Consacré aux spécialistes de rituels, ce chapitre a pour but de décrire le paysage religieux à l'ouest du Fujian. Ainsi, on pourra mieux connaître la place occupée par chaque groupe de pratiquants. En ce qui concerne les religions chinoises, on les synthétise souvent par le terme « *ru shi dao* 儒釋道 », ou « *ru shi dao wu* 儒釋道巫 (Confucianisme, Bouddhisme, Taoïsme, et la religion des *wu*) ». Pourtant, on pourrait mieux présenter les spécialistes de rituels à l'ouest du Fujian comme « *wu*, *dao*, *shi*, *ru* », si l'on prend leurs activités en considération. Comme « *wu* » est un terme dont la signification reste très vague dans le contexte chinois, nous ne préciserons son sens que dans un contexte concret.

1. 1 Les *wu* et *shiwu* : exorcistes/médiums et maîtres-exorcistes

1. 1. 1 Les *wu* à l'époque Song-Yuan et leurs influences

Le *Yudi jisheng* 輿地紀勝 compilé par Wang Xiangzhi (1163-1230) et le *Linting zhi* 臨汀志 en 1259 sont les deux documents les plus anciens à évoquer les *wu* à l'ouest du Fujian. Tous les deux mentionnent un temple consacré à un culte des « *wu* 巫/*wuxi* 巫覡 » :

> Le temple du Maître Immortel Huang 黃仙師廟 est situé au sud du district de Ninghua. Des esprits de la montagne et des monstres des rochers 山精石妖 causaient des torts immenses aux habitants. Huang le Septième Sieur 黃七公, un *wu*, élimina ces esprits et ces monstres au moyen de rituels avec des talismans 符法. Il se cacha ensuite dans les rochers. Seule une silhouette apparaissait vaguement sur le mur de roche. Quand on la

regardait, elle ressemblait tout à fait à la figure du Maître Immortel.[47]

Le temple des Maîtres Immortels Huang était situé dans une gorge rocheuse au sud de Zhongliaochang 鐘寮場, l'ancien chef-lieu du district de Shanghang. Entre deux montagnes très proches l'une de l'autre, se trouvait un défilé dont la longueur était d'environ un demi-*li*. Jadis, le bruit courrait qu'il y avait eu des monstres, des démons, des tigres et des loups nuisibles pour les habitants et ceci avant l'établissement du chef-lieu du district (à Zhongliaochang). Huang le Septième Vieillard 黃七翁 et ses deux fils, tous *xi* 覡, allèrent alors les détruire, et se dissimulèrent ensuite dans les rochers. Les monstres furent donc réprimés. Quand il y avait du vent et qu'il pleuvait, on pouvait entendre vaguement des bruits de gongs et de tambours dans les rochers. Les habitants avaient une peur révérencieuse des trois *xi*, ils établirent alors un petit temple pour eux, au-dessous de la Roche de l'Encensoir 立祠香爐石下. De plus, chacun dessinait un portrait des trois *xi* pour vénérer à la maison 家繪其像以奉之. Peu après le transfert du chef-lieu du district, ils construisirent un temple annexe à l'ouest du nouveau chef-lieu.[48]

Une comparaison entre ces deux textes permet de confirmer que le temple des Maîtres Immortels enregistré dans le *Yudi jisheng* est le même que celui du *Linting zhi*. Il se situait dans le district de Shanghang.[49] Le *Yudi jisheng* a été rédigé principalement suivant des extraits de centaines de monographies locales et de manuels illustrés. La note consignant le temple y est basée probablement sur un texte plus ancien. Dans le *Yudi jisheng*, l'emplacement du temple, « au sud du district de Ninghua », reste un peu vague; la divinité y est « Huang le Septième Sieur qui est *wu* ». Brièvement, le *Yudi jisheng* consigne les miracles de Huang le Septième Sieur. On peut confirmer son statut de maître rituel, car il éliminait des esprits et des monstres au moyen de rituels avec talismans. Par comparaison avec le *Yudi jisheng*, le *Linting zhi* précise mieux l'emplacement et la date de fondation du temple. Le rôle principal a été changé de « Huang le Septième Sieur qui est *wu* » en « Huang le Septième Vieillard et ses deux fils, qui tous les trois étaient *xi* ». Selon la phrase « avant l'établissement du chef-lieu du district (à Zhongliaochang) », les Huang vécurent au début du XIe siècle au plus tard.[50] A l'époque, les formes principales du

47 *Yudi jisheng*, 3781.

48 *Linting zhi (Monographie de la préfecture de Linting)*, 65.

49 Le district de Shanghang se situe au sud du district de Ninghua.

50 La date de l'établissement du chef-lieu du district de Shanghang à Zhongliaochang est la cinquième année de l'ère Tiansheng

culte des Maîtres Immortels consistaient en l'établissement d'un temple au lieu où ils avaient réprimé des monstres, et dans la vénération de leurs portraits dans les maisons des habitants. L'établissement d'un temple annexe au nouveau chef-lieu prouve que le culte des Maîtres Immortels était devenu important au plus tard au milieu du XIIe siècle.

Une autre note dans le *Linting zhi* mentionne que les habitants comptaient sur les *wu* pour la guérison des maladies.

> Chen Ye 陳曄, Rihua comme surnom, un natif de Changle 長樂, descendant du Sieur Guling, assumait la charge de chef de la préfecture (de Linting, plus tard Tingzhou 汀州) en la deuxième année de l'ère Qingyuan 慶元 (1196) … Les habitants vénéraient les esprits et se fiaient aux *wu* 尚鬼信巫…Quand on était malade, on n'allait pas chez le médecin mais on demandait aux *wu* de guérir la maladie. Cela provoquait souvent une mort prématurée. Chen Ye recherchait alors les techniques démoniaques, les doctrines fausses 妖怪左道之術, confisquait les statuettes ou portraits divins et les talismans d'incantation, il les brûlait et punissait sévèrement les *wu*, il interdisait strictement leurs activités. Les mœurs ont alors été considérablement changées.[51]

Chen Ye quittait son poste de préfet de Linting au huitième mois de la quatrième année de l'ère Qingyuan (1198).[52] Donc, cette note reflète des renseignements sur Tingzhou à la fin du XIIe siècle. En ce temps-là, les habitants de Tingzhou préféraient inviter les *wu* à guérir leurs maladies. Ces *wu* avaient des instruments rituels comme des statuettes ou des portraits divins, des talismans d'incantation, etc. Leurs rituels étaient considérés comme des techniques démoniaques et des doctrines fausses par les fonctionnaires. Leurs activités étaient donc punies et interdites par le gouvernement.

Le *Registre généalogique des Li* à Changtan du district de Yongding, compilé en 1982 et basé sur un registre généalogique conservé par des Li de la province du Jiangxi 江西, mentionne les *shiwu* 師巫 sous la dynastie des Yuan à l'occasion de l'examen des *langming* 郎名 de leurs ancêtres:

> Les ancêtres ci-dessus vécurent tous à l'époque des Yuan. Les gens d'alors se fiaient aux *shiwu*, et prenaient tous un *langming* comme prénom. Il est difficile de les distinguer par leur

---

天聖 sous la dynastie des Song (1027).

51 *Linting zhi (Monographie de la préfecture de Linting*), 143.

52 *Ibid.*, 119.

langming, comme les *langming* se confondent souvent. Ainsi, les descendants veulent vénérer leurs ancêtres (en ligne directe), mais ils ne peuvent pas les reconnaître. Quel dommage! Le Sieur Jiyu 積玉公 avait eu la chance de vivre sous le règne de l'Empereur Hongwu 洪武 de la dynastie des Ming, il possédait alors un prénom qui était facile à suivre. (Nos ancêtres) quittaient alors le groupe des barbares et s'attachaient au groupe des Han 出夷歸華. Que les mérites de l'Empereur Hongwu sont grands![53]

Le compilateur attribue les *langming* de ses ancêtres à leur croyance aux *shiwu*. On a su ainsi que les *shiwu* avaient joué un rôle important dans la vie des gens d'alors. Les *shiwu* devaient prendre eux-mêmes un *langming*, ainsi les *langming* trouvent-ils leurs origines chez les *shiwu*. C'est le même cas que les *langming* et autres noms d'ordination examinés par Chan Wing-hoi[54].

1. 1. 2 L'apparition des *sanggong* et leurs rituels

Au plus tard au milieu de la dynastie des Ming, un genre de spécialistes de rituels qui ont des rapports étroits avec le taoïsme commença à apparaître à l'ouest du Fujian. Leur tradition a été transmise de génération en génération jusqu'à maintenant. A notre époque, ces spécialistes de rituels se considèrent et sont considérés comme taoïstes. On les appelle généralement « 廳公 » ou « 師公 ». On écrit le caractère « 廳 » aussi « 𪓐 » ou « 𪓐 ». La prononciation du caractère est « *sàng* » au nord du district de Shanghang et au sud du district de Changting. Il y a aussi des *sanggong* qui écrivent le caractère comme « 覡 ».

Selon les rapports d'enquête de ces dernières années, les *sanggong* de l'Ecole des Dames 夫人教 au centre et au nord de Changting croient que leur école provient de Shaowu 邵武, au nord de la province du Fujian. Les habitants locaux les appellent « 師公 », « 獅公 », ou « 道士 ». Ils s'appellent eux-mêmes « Taoïstes de l'Ecole du Yin et du Yang du Très-haut Vieux Seigneur » 太上老君陰陽教道士. Parmi eux, la tradition des *sanggong* portant le nom Zeng à Cewu 策武 apparaissait aux environs du milieu des Ming ou vers la fin des Ming. Les ancêtres des *sanggong* portant le nom Huang à Xinqiao 新橋 avaient immigré de Shaowu depuis la fin de la dynastie des Ming et au début des Qing, et leur tradition rituelle a été transmise pendant 14 générations. Les divinités principales sont le Très-haut Vieux Seigneur, la Vieille Dame Immortelle Wang 王

[53] *Lishi zupu (Le registre généalogique des Li)*, cf. Lagerwey 1996, 118-119, 149, 162; Yang Yanjie 1996, 6.

[54] Chan Wing-hoi 1995.

姥仙娘, le Neuvième Maître des Trois Fonctionnaires du Mont Lü 閭山三官九郎, les Trois Dames Chen, Lin et Li 陳林李三奶, etc. Si ces *sanggong* appellent leur école « Taoïsme du Yin et du Yang », c'est parce qu'ils pratiquent des « rituels rouges » 紅事, ainsi que des « rituels blancs » 白事. Pourtant, ils appellent plutôt leurs activités rituelles « faire de l'encens et des chandelles longues » 作香火, un terme populaire depuis toujours, qu'ils nomment aussi « faire l'aire rituelle du Tao » 作道場. Les rituels rouges/du Yang incluent principalement les rituels *jiao* consacrés aux dieux, les rituels pour protéger la vie et les prières pour la longévité. On appelle les premiers aussi « rituels *jiao* du Yang » 陽醮. Le rituel *jiao* du Yang le plus caractéristique est celui qui honore les dieux du Sol 社公. Quant aux derniers qui servent à protéger la vie, leur objet est la famille: le « Remerciement aux Dames » 謝夫人 comme prière votive pour avoir des héritiers; « cacher les âmes d'un enfant dans un vase de terre cuite à large panse et ouverture étroite » 藏盎, « chauffer le vase cachant les âmes d'un enfant » 暖盎, « couper les passes » 斬關 pour éluder les passes maléfiques; « rattraper les âmes d'un malade » 追魂, « cacher les âmes effarouchées » 藏驚 pour protéger les enfants; « fouiller la maison » 搜房, « guérir la maladie » 整病 pour rattraper les âmes et chasser les esprits malfaisants 煞; « accueillir les divinités astrales et adresser une prière au Boisseau du Nord » pour la longévité des hommes âgés, etc. Les rituels blancs/du Yin désignent les rituels funéraires. On les appelle aussi « rituels *jiao* du Yin » 陰醮 ou « rituels *jiao* du jeûne » 齋醮.[55]

Il y a aussi les rites inclus dans les rituels du Yin et du Yang. Parmi eux se trouvent « gravir le mont du couteau » 上刀山, « traverser la fosse de feu » 過火坑, « grimper sur le bambou du drapeau » 翻旛竹, « danser comme Haiqing » 跳海青, les danses « pratiquer des pas astraux » 打行罡, etc. Pour les danses « pratiquer des pas astraux », il y a « sortir les Wulang » 出五郎, « jouer des cinq armes » 打五色家伙, « danser avec des cornes en étain » 錫角舞, « danser comme un crapaud » 蛤蟆舞, « jouer avec des bols de feu » 打碗花, « jouer avec la natte de feu » 打席花, etc.[56]

Pourtant, il semble que seulement les rituels *jiao* consacrés aux dieux du Sol, les rituels pour protéger la vie ou obtenir la longévité, et les rituels funéraires pour les victimes de malemort ont

[55] Liu Yuan 2000, 268–271.

[56] Liu Yuan 2000, 276; Lai Jian 2002, 441–467.

été la spécialité des *sanggong* depuis toujours.[57] C'est pourquoi les *sanggong* n'utilisent les peintures divines des Trois Autels 三壇神圖 et la statuette du Très-haut Vieux Seigneur, deux éléments cardinaux de la tradition des *sanggong*, que dans les rituels du Yang.[58] Dans les rituels *jiao* consacrés aux dieux du Sol, « faire descendre la divinité » 做伏落神 est l'un des numéros rituels les plus importants. La divinité est Toutuo 頭陀, une divinité protectrice de l'Ecole du Mont Lü mais d'origine bouddhique. Un spécialiste sera possédé par cette divinité pour chasser les démons et réprimer les esprits malfaisants. C'est un numéro martial. On peut le remplacer par l'exercice plus civilisé « couper les arrières » 斷後. En ce cas, le *sanggong* commande les Wuchang wulang 五猖五郎 et leurs troupes de chasser ou d'emprisonner les esprits malfaisants.[59]

La tradition du Sang de l'autel taoïste Fuqing-tang 福清堂 à Guanzhuang du district de Shanghang a commencé avec Faxian le Grand-père aîné 法顯大伯公, un ancêtre de la quatorzième génération des Zhong. Selon une légende locale concernant Faxian, l'époque où il vécut se situe à la fin des Ming et au début des Qing. Un taoïste du Fuqing-tang me disait, à l'occasion d'une rencontre pendant un rituel *jiao* en 2009, que « Célébrer des rituels du Sang, c'est une pratique de l'Ecole des rituels (*fajiao* 法教) qui appartient au Bureau des rituels exorcistes 驅邪法院; c'est le taoïsme appliqué à l'exorcisme par le pouvoir rituel ». Les principaux rituels du Fuqing-tang sont les rituels du Sang pour « la paix » 平安覜, ceux pour « faire un contrat d'adoption (avec les Trois Dames) et donner un nom rituel » 投契安名覜, ceux pour « ajouter des céréales (dans le vase où se cachent les âmes des enfants) et chauffer le vase » 添糧煖禁覜, et ceux pour « traiter et guérir rapidement la maladie » 急救治病覜. Les rites fondamentaux sont: « animer l'autel et inviter des divinités » 頭壇請神, « consacrer les talismans » 敕符, « établir les défenses pour les enfants en cachant leurs âmes dans un vase » 藏魂立禁, « chauffer le vase où se cachent les âmes de l'enfant » 煖禁, « racheter les âmes et tourner le bambou (pour reconnaître les âmes authentiques) » 贖魂轉竹, « entrer dans la chambre et traiter la maladie » 入間治病, « envoyer les généraux divins et leurs troupes en mission » 差兵上將, « fabriquer un épouvantail de chaume et éloigner les esprits malfaisants » 扎茅人送煞子, « reconduire les divinités » 送神.

[57] Zhang Chunrong 2002, 213–214.

[58] Liu Yuan 2000, 271–272.

[59] Liu Yuan 2000, 275; Lai Jian 2002, 449; Liu Jinfeng 2002, 884–885.

Il semble, d'après les dires des Xu au village de Zhuxie 朱斜 de Shanghang, que leur premier ancêtre Bixian 必顯 était un maître des rituels du Sang. Selon le *Registre généalogique des Xu* compilé en 1995, Bixian naquit en la sixième année de l'ère Tianshun 天順 sous la dynastie des Ming (1462).[60] Son apprentissage des rituels se situe donc dans la deuxième moitié du XVe siècle.

La tradition des rituels du Sang de l'autel taoïste chez les Rao à Yueyang 悦洋 du district de Wuping a aussi été transmise de génération en génération par leurs ancêtres. D'après le *Registre généalogique des Rao* compilé en 1997, le premier ancêtre des Rao qui possédait un nom rituel 法名 est Yuanchu (1608-1659) de la seizième génération. Son nom rituel est « Xuan le quatrième maître » 玄四郎.[61] La tradition du Sang y débutait au milieu du XVIIe siècle à la fin des Ming au plus tard. Actuellement, il y a encore quelques taoïstes chez les Rao à Yueyang. Mais ils ne pratiquent guère les rituels du Sang. Pourtant, ils conservent encore un manuscrit intitulé « Cacher les âmes, chauffer le vase et célébrer des rituels du Sang » 藏魂煖禁調鑾. Ce texte enregistre principalement le programme et la procédure concrète du « Grand rituel » 大番法事. Ce rituel est constituée d'une dizaine de rites. Vous avez successivement: « inviter les divinités », « se mettre en habit de rituel » 裝身, « marcher sur les astres » 行罡, « inviter les divinités à boire » 勸酒, « adresser un mémoire aux divinités » 奏狀, « sacrifier aux généraux » 祭將, « enterrer les esprits malfaisants » 埋邪, « tourner le bambou (pour reconnaître les âmes de la malade) » 轉竹, « bâtir un pont au-dessus (des passes maléfiques) » 造橋, « cacher les âmes » 藏魂, « reconduire les divinités », etc. La plupart de ces exercices sont des rituels exorcistes typiques. Ce grand rituel est probablement le même que le « 做大翻 » mentionnée dans la *Monographie du district de Shanghang* compilée sous l'ère Kangxi 康熙:

> Les mœurs à la préfecture de Tingzhou sont connues pour la vénération des esprits 鬼 depuis toujours. A Shanghang, les *wuxi* 巫覡 se déguisent en esprits malins 裝魔, établissent un autel dans un endroit désert et procèdent à des rituels *jiao*. On appelle cette pratique le « grand rituel » 做大翻. Ce rituel dure trois jours et trois nuits. Des hommes et des femmes y vont en bande, et il y a du tapage. Les femmes qui souffrent de stérilité sont trompées par de fausses explications (des *wuxi*). Elles ôtent alors leur vêtement qui couvre les

[60] *Xushi zupu (Registre généalogique des Xu)*, 88.

[61] *Raoshi zupu (Registre généalogique des Rao)*, 109–110.

épaules et les aisselles, et le donnent aux *wu* pour qu'ils en « coupent les esprits maléfiques » 斬煞, croyant qu'elles pourront concevoir après la disparition de ces esprits maléfiques. En la vingt-deuxième année de l'ère Kangxi (1683), le magistrat du district Jiang Tingquan 蔣廷銓 alla à l'aire rituelle arrêter quelques meneurs de cette affaire, et les punit sévèrement. La mode de cette pratique s'est éteinte depuis lors.[62]

Cette note montre bien que les rituels du Sang étaient très populaires dès le début des Qing.

Par ailleurs, la *Monographie du district de Yongding*, compilée sous l'ère Daoguang 道光, mentionne que les familles en deuil invitaient des *wu* à chasser les esprits maléfiques 用巫出煞.[63] Selon la *Monographie du district de Wuping* compilée à l'époque républicaine, il y avait des *wu* masculins qui dansaient en jouant de la flûte à l'occasion des rituels *jiao* pendant la fête dédiée aux dieux du Sol 社日, et qui présidaient eux-mêmes aussi ces rituels *jiao*.[64] Tous ces *wu* doivent être *sanggong* comme ceux à Changting et à Shanghang.

1. 1. 3 Les *sanggong* à l'époque républicaine chez Qiu Fu

Le *Yuanfenglou zaji* 愿豐樓雜記 de Qiu Fu 丘復 (1874-1950), grand érudit connu et natif de Shanghang[65], mentionne trois fois les « 覡工/覡士 » à l'ouest du Fujian, ceux-ci chassent les esprits qui entrent en possession de l'homme. On trouve d'abord dans ce texte une histoire qui eut lieu au bourg de Lanxi 藍溪, pays natal de Qiu Fu:

> Le feu frère aîné de mon père, Lisheng, m'a raconté qu'il y avait une fois des esprits nuisants 鬼物為祟 chez Zhangqi. Dame Li, de la famille de Zhangqi, tomba malade. On employa un spécialiste 工 pour conjurer ce malheur. Assise dans le hall de la maison, Dame Li prit la parole sous l'entreprise des esprits 作鬼語 qui lui demandaient des objects de valeur. Quand on brûla du papier monnaie, Dame Li eut l'air de se battre. Enfin, elle dit: « Il faut inviter Shousong, le deuxième frère du père 壽松小伯. » Shousong était un membre qui jouissait d'un grand prestige au sein du lignage, il était déjà mort en ce temps-là…Shousong a été convoqué en un instant…Dame Li parlait sous l'influence de

[62] *Kangxi Shanghang xianzhi (Monographie du district de Shanghang compilée sous l'ère Kangxi)*, Fu: Suoyan bielu, 3.

[63] *Daoguang Yongding xianzhi (Monographie du district de Yongding compilée sous l'ère Daoguang)*, juan 16, 4.

[64] *Minguo Wuping xianzhi (Monographie du district de Wuping compilée à l'époque républicaine)*, 416–417.

[65] Qiu Fu était aussi membre de l'Association de la littérature du Sud 南社, une association de littérature très animée pendant la période de la Révolution en l'année *xinhai* 辛亥革命. Cette association fut fondée en 1909 à Suzhou par trois membres de l'Association d'alliance 同盟會. Elle se désagrégea en 1923.

Shousong: « Il faut que tout le monde soit affable. Pourquoi se disputer? » (Dame Li possédée par Shousong) distribua alors une certaine somme de papier monnaie à chaque esprit…Dans une note concernant les *wuxi* 巫覡 par Zheng (Xuan 鄭[玄]) dans le *Zhouli ·Shenshi* 周禮·神仕, on dit que: « Jadis, si les divinités descendaient sur les hommes, c'est parce que leurs âmes ne portaient qu'une divinité, et ils étaient sérieux et honnêtes. 古者民之精爽不攜貳者, 而又能齊肅中正, 故神明降之. » Comme les *wuxi* d'aujourd'hui ont détourné cette signification, ce n'est plus les divinités orthodoxes qui descendent, mais des divinités immorales qui convoitent monnaies et nourriture. Cela fait tort aux hommes ainsi qu'aux divinités. Ces *wuxi* sont encore plus cupides que les divinités immorales![66]

A cause d'esprits malfaisants, Dame Li, de la famille de Zhangqi, était tombée donc malade. On avait invité alors un spécialiste, identifié comme *sang* 覡 par Qiu Fu, pour la traiter. Le spécialiste avait fait que Dame Li soit possédée par des esprits. Ces esprits avaient exprimé leur demande par l'intermédiaire de Dame Li en la possédant. Comme les esprits s'étaient disputé alors que du papier monnaie leur avait été consacrés, l'esprit d'un grand personnage déjà mort fut invité pour posséder Dame Li, pour s'entremettre dans la dispute et distribuer du papier monnaie. D'après la note de Qiu Fu, la prononciation locale du caractère « 覡 » est le quatrième ton du caractère « 生 ». La prononciation locale de « 生 » est alors « sang » au premier ton, « sāng ». La prononciation de « 覡 » est exactement « sàng », identique à celle de « 嬨 » dans l'appellation « 嬨公 ».

Li Buqing 李步青 (1878-1956), natif de Xinquan 新泉 (Liancheng) et fonctionnaire de district, raconte une autre histoire:

Il y avait un Yang Meiqing dans le village de Buqing. Son frère cadet était mort prématurément, et sa femme mourut peu après. Leurs deux enfants dont un propre fils et une fille adoptive étaient devenus orphelins. Meiqing écarta le fils, mais retint la fille pour la faire travailler. Le fils fut hébergé dans la famille de parenté maternelle. Comme sa grand-mère maternelle était vielle et veuve, le fils fut employé comme vacher pendant quelques années (pour vivre). Lors d'une fête du Qingming 清明, le fils acheta du riz, du porc, de l'encens, du papier monnaie etc., et retourna dans son village pour balayer les tombes de ses parents (et sacrifier à ses parents). Il rentra après dans sa propre maison, et

[66] *Yuanfenglou zaji (Notes diverses de la Tour Yuanfeng)*, 5–6.

donna une moitié du porc à son oncle paternel. La femme de Meiqing l'accepta, mais n'offrit pas même un repas à son neveu. Soudain, elle prit la parole sous l'entreprise de l'esprit 鬼語, celui de sa belle-sœur. Elle dit: « Vous occupez mes propriétés mais expulsez mon fils. Mon fils m'offre un sacrifice, et partage la viande d'offrande avec vous. Mais vous allez jusqu'à ne pas lui offrir même un repas. Vous laissez un enfant d'une dizaine d'année souffrir de la faim et d'autres peines pendant une marche d'une dizaine de *li*, et vous le regardez avec indifférence. Même les gens ayant une conscience des plus légères ne se comportent pas comme vous. Je vais vous priver de votre vie et détruire votre maison à coup sûr. » La maison n'a plus été paisible depuis lors. Des petits enfants pouvaient souvent grimper sur le toit en portant des sabots. La personne que l'esprit décidait de posséder n'était pas déterminée 寄魂無定. Elle pouvait être n'importe quel membre de la famille. On invita alors un spécialiste de techniques 術士 à conjurer ce malheur. Le spécialiste dit qu'il pouvait attraper l'esprit et le jeter dans un chaudron d'huile 捉鬼落油鑊. Il captura une grenouille et la jeta dans la chaudière d'huile. La maison devint petit à petit paisible. On crut alors que l'esprit avait été éliminé, et on remercia le spécialiste par une récompense remarquable. Pourtant, la parole de l'esprit se déchaîna de nouveau, bientôt à haute voix: « Vous croyez que les *sangshi* 覡士 peuvent m'expulser? Tout cela n'est que mon mauvais tour pour vous. Si je vous ai quitté temporairement, c'est pour vous faire payer le spécialiste pour rien, et vous faire perdre vos biens familiaux. A coup sûr, je vais inquiéter votre famille pour décharger ma colère. » [67]

Maltraitant les enfants de feu leur frère cadet, Meiqing et sa femme souffraient de la vengeance de leur belle-sœur. Pour se venger, l'esprit de la belle-sœur posséda d'abord la femme, et puis d'autres familles de Meiqing. Le spécialiste invité pratiquait la méthode rituelle de la chaudière d'huile. Cette méthode rituelle est la même que celle des *sanggong* à Changting, Shanghang, et à Wuping.

Une troisième histoire est racontée par Liu Xiangting 劉香亭 (?-1950), notable local à Yanqian 巖前 de Wuping et fonctionnaire du parlement provincial. Selon Liu Xiangting, il y avait un M. Zhu, natif de Dongliu 東留 de Wuping, qui avait assassiné son collaborateur en affaires pour s'emparer de ses biens. Quelques années après, l'esprit de son collaborateur arriva chez Zhu pour se venger:

[67] *Ibid.*, 146.

Les maléfices causés par l'esprit se produisaient avec force 鬼祟大作 depuis ce moment…On alla au chef-lieu du district inviter des *wusang* 巫覡 pour de l'aide. Pour arriver chez Zhu, il faillait traverser une petite rivière, à la sortie du village, en marchant sur des pierres. On ne pouvait passer que un par un. Quand le *sanggong* 覡工 arriva au bord de la rivière, il y avait déjà une personne qui se tenait, debout, sur les pierres. Cette personne demanda au *sanggong*: « Est-ce que vous allez chez Zhu? » Le *sanggong* répondit: « Oui. » La personne continua: « Ce sont des rancunes, et il est impossible de les conjurer 此為積冤, 無可解禳. Donc, vous n'avez pas besoin d'y aller. » Le *sanggong* dit: « Il me faut y aller, comme je gagne l'argent pour alimenter ma famille au moyen des méthodes rituelles 托術糊口. Comment faire alors? » La personne répondit: « Je vais m'esquiver provisoirement pour que vous puissiez encore gagner votre vie. Il est possible que je ne revienne qu'après que vous ayez reçu une rémunération admirable. » Le spécialiste de techniques 術士 remercia la personne et la personne disparut subitement. Le *sanggong* arriva chez Zhu et célébra des rituels 做法事. L'esprit resta silencieux et immobile. Zhu remercia le *sanggong* grandement. Dès que le *sanggong* quitta la maison de Zhu, l'esprit fit du tapage comme avant. La famille de Zhu fut presque ruinée. Enfin, quelqu'un servit de médiateur et demanda à Zhu d'établir une tablette de l'esprit pour le vénérer 立牌位奉祀. Ce grand malheur ne cessa qu'à ce moment-là.[68]

On appelle ici le spécialiste qui pratiquait l'exorcisme « 巫覡 », « 覡工 » ou « 術士 ». Ce qui est le plus intéressant, c'est que l'exorcisme ne fonctionnait pas à cause de rancunes. Peut-être, est-ce la même cause de l'échec de l'exorcisme chez Zhangqi tel que mentionné *supra*: le malheur chez Zhangqi avait été également amené par des rancunes.

1. 1. 4 Les *wu* comme médiums

Les *sanggong* à Lanxi, mentionnés dans le recueil de Qiu Fu, pouvaient faire que des esprits possèdent l'homme. On sait qu'il y avait alors des relations indirectes entre les « *sang* 覡 » et la possession. Pourtant, le cas le plus fréquent est que les « *sang* » soient médiums eux-mêmes. Les activités « se renseigner auprès des *sang* » 問覡 donnent un bon exemple de ce cas. La majorité écrasante des pratiquants de ces activités est constituée de femmes. Certains les appellent

[68] *Ibid.*, 416.

« femmes *wu* » 巫婆. Pour exécuter une telle activité, une femme *wu* demande d'abord à la fidèle d'allumer et de tenir un bâtonnet d'encens. La *wu* met ses mains et sa tête sur une table, comme pour dormir. Une fois en transe, les mains de la *wu* vibrent violemment, et la *wu* récite alors une série de noms jusqu'au nom du mort que la fidèle veut interroger. A ce moment-là, celle-ci peut se renseigner sur les conditions du mort dans l'autre monde. Le mort répond aux questions par l'intermédiaire de la *wu*.[69] Dans ce cas, « se renseigner auprès des *sang* » est un moyen par lequel on peut communiquer avec l'esprit du mort. Les *sang*, que l'on appelle aussi *wu*, sont médiums.

Il y a des activités similaires à « se renseigner auprès des *sang* » à Shanghang. On y trouve celles qui consistent à « se renseigner auprès des immortels » 問仙, à « se pencher sur la table pour faire descendre les trois déesses » 伏三姑. Cette dernière activité a lieu dans la nuit de la fête de la lune. Pour ce faire, il faut inviter des déesses dont la Fille-Pourpre 紫姑, etc. On installe une table d'encens en plein air. Les femmes qui se penchent alors sur la table peuvent évoquer l'esprit du mort, et décrire les affaires de l'autre monde. Si l'on veut connaître les conditions du séjour de certains défunts de la famille, on se renseigne par ce moyen.[70]

Les *wuxian* 巫仙, appelés aussi « *wushi* » 巫師 ou « *wupo* » 巫婆, à Wuping peuvent faire communiquer les gens avec l'esprit du mort, ainsi qu'avec les divinités. On désigne ces communications par l'expression « perdre connaissance et devenir médium » 昏曈.[71]

A Peitian 培田, du district de Liancheng, « *sang* » désigne les possessions par les divinités. Le *Registre généalogique des Wu à Peitian*, compilé sous l'ère Tongzhi 同治, mentionne les *sang* de cette façon:

> Au début, on avait nuit au dragon de [notre] lignage 宗龍, à Datian 大田. Les distinctions, accordées au mérite, aux membres du lignage, étaient toutes enlevées, et des fourmilières apparaissaient dans tous les foyers. Un jour, un certain membre de notre lignage rentra tard. Il entendit un certain Xie révéler son action néfaste. Pendant des années de procès avec Xie, beaucoup d'argent avait été dépensé. Pour le punir et apaiser cette affaire, on l'obligea à inviter une troupe de théâtre pour jouer des pièces. Mais le désastre continuait comme auparavant. Une fois, un petit pâtre se coucha sur un versant en herbe. Il se leva

[69] Wang Yuanzhen 2002, 955.

[70] *Yuanfenglou zaji (Notes diverses de la Tour Yuanfeng)*, 188.

[71] Ke Xing 2007, 120.

subitement et dit: « Je suis les Trois Dames 三夫人. Je vous informe que l'on a nuit à votre dragon avant de nuire au dragon de Wujiafang 吳家坊, et je suis venue pour le sauver trois fois. » On sacrifia aux Trois Dames, dans leur temple, quand le désastre fut résolu. Cette affaire avait lieu entre l'année *guihai* 癸亥 (1863) et l'année *gengwu* 庚午 (1870) de l'ère Tongzhi. Je ne le croyais pas au premier abord. Plus tard, les membres de la branche basse du lignage fit descendre plusieurs fois (des divinités sur) les médiums-*sang* 童覡. Les médiums-*sang* disaient tous: « Le problème de maladie est peu important. Le problème avec le dragon [de lignage] est plus grave… » C'est juste à ce moment-là que je commençais à avoir peur. Au printemps de l'année *renshen* 壬申 (1872)…on invita des divinités pour une divination et on se renseigna auprès des médiums 請乩問童. Les divinités de l'intérieur (de la maison) soupiraient ou pleuraient de désespoir, clamant: « C'est irrémédiable! » Quant aux divinités à l'extérieur, les unes nous firent conjurer ce malheur au hall ancestral avec des talismans et des prières, mais ce ne fut qu'un effort inutile; les autres nous apprirent des méthodes rituelles pour couper les dragons d'autrui, mais nous ne pouvions pas supporter de suivre un mauvais exemple. J'étais en plein désarroi. Il n'y avait rien que l'on puisse faire, sinon de brûler de l'encens jour et nuit pour prier le ciel de remédier à cette situation.[72]

Cette note a été écrite par Wu Taijun 吳泰均 (1806-1886), membre du lignage des Wu à Wujiafang, versé en géomancie. Elle mentionne trois fois des possessions par des divinités. En premier, les Trois Dames étaient descendues sans être invitées pour posséder le petit pâtre. Les Trois Dames avaient conseillé aux Wu de régler le problème avec leur dragon ancestral et avaient mentionné que l'on irait nuire aussi au dragon des Wu à Wujiafang. Deuxièmement, les médiums-*sang* étaient possédés par des divinités pour traiter la maladie. Pourtant, ces divinités indiquaient aussi un grave problème avec le dragon de lignage des Wu. Enfin, on avait fait descendre des divinités pour se renseigner sur la solution du problème. Les divinités possédaient cette fois encore les médiums.

1. 2 Les taoïstes

D'après le *Linting zhi*, les taoïstes les plus connus à l'ouest du Fujian, sous la dynastie des

[72] *Liancheng Peitian Wushi zupu (Registre généalogique des Wu à Peitian, Liancheng), juan shou.*

Song, étaient Wang Jie 王捷, Liang Yeren 梁野人, Huang Sheng 黄升, Cao Daoweng 曹道翁 et Zhang Daocheng 張道成. Ils étaient tous natifs de Changting sauf Cao Daoweng. Parmi eux, les trois premiers sont figurés dans la section « Immortels et bouddhas » 仙佛, les deux derniers dans la section « Taoïstes et bouddhistes » 道釋.[73] Wang Jie avait appris des techniques taoïstes auprès d'un taoïste qu'il avait rencontré à Nankang 南康, aujourd'hui Ganzhou de la province du Jiangxi; les techniques taoïstes de Liang Yeren avaient été transmises par un « homme en or » 金人 dans un rêve. Le maître de Huang Sheng était un taoïste venant du Sichuan. Quant à Cao Daoweng, le *Linting zhi* ne consigne pas son lieu de naissance. Zhang Daocheng avait appris les techniques de Huang-Lao 黄老之術 au Mont Jinjing 金精山 au sud de la province du Jiangxi. On voit que le taoïsme d'alors, à l'ouest du Fujian, prenait principalement sa source de l'extérieur. Les techniques taoïstes que ces taoïstes pratiquaient sont l'alchimie 鍊金術, « faire venir de l'argent par appel » 呼錢, « asservir des esprits au moyen de Méthode de convocation en vue d'un interrogatoire » 考召法役鬼神, « s'abstenir de céréales » 辟穀, « délivrer le cadavre » 尸解, etc. Toutes sont des techniques taoïstes traditionnelles. Parmi elles, la troisième est la plus importante. D'après le *Taishang zhuguo jiumin zongzhen miyao* 太上助國救民總真秘要 compilé à l'époque Song, « Le rituel pour convoquer et interroger (les esprits) provient du taoïsme de l'Un-Orthodoxe. C'est pourquoi il y a un registre du rituel d'évocation et d'interrogatoire des Trois et des Cinq 三五考召之籙…Selon le *Jinsuo liuzhu* 金鎖流珠, pour être maître dans ce rituel, il faut que le disciple reçoive des écrits saints et des registres auprès d'un grand maître 作考召法師, 須于明師受經籙. »[74] C'est probablement le cas pour Huang Sheng. C'est après avoir lu les écrits transmis par son maître qu'il était devenu un maître de ce rituel. En l'année *wuyin* 戊寅 de l'ère Shaosheng 紹聖 (1098), Huang Sheng transmettait ses talismans et registres 符籙 à son fils, juste avant sa mort. Comme les autres maîtres rituels à l'époque, Huang Sheng a pratiqué des rituels dans un contexte thérapeutique, « guérissant beaucoup de malades 治病全活者眾. »[75] Huang Sheng pratiquait ainsi comme un maître rituel. S'il est classé comme taoïste dans le *Linting zhi*, c'est parce qu'il pratiquait aussi de l'alchimie extérieure, une pratique favorisée par les lettrés. Par ailleurs, certaines techniques se rencontraient parmi les lettrés-fonctionaires 士大

[73] *Linting zhi (Monographie de la préfecture de Linting)*, 163–164, 169–170.

[74] *Taishang zhuguo jiumin zongzhen miyao* (DZ1227), juan 7, 90.

[75] *Linting zhi (Monographie de la préfecture de Linting)*, 164. Sur les pratiques du rituel *kaozhao* dans un contexte thérapeutique, voir Davis 2001, 87–114.

夫 d'alors. Un M. Ye, natif de Changting, « est apte à pratiquer des techniques taoïstes. Il dissimule son prénom, fréquente des mandarins, et ne discute que les affaires hors du monde 方外事 avec eux. »[76] Pourtant, ce n'est pas les taoïstes s'intéressant aux affaires hors du monde qui ont exercé des influences durables, mais les maîtres rituels comme Huang Sheng. La plupart de ces maîtres rituels n'étaient pas considérés comme taoïstes, à l'époque. On trouve le Septième Vieillard Huang 黄七翁 déjà présenté *supra*, et Maître Zou 鄒公 à Liancheng, etc.[77] Ils ont été vénérés comme divinités dans beaucoup d'endroits depuis lors, et il y a des rapports étroits entre eux et les traditions rituelles subséquentes.

On trouve d'abord des notes sur les taoïstes après la dynastie des Song dans la *Monographie de la préfecture de Tingzhou* compilée sous l'ère Jiajing 嘉靖. Selon cette monographie, il y avait un taoïste qui construisait une chaumière taoïste au mont Lengyang 冷洋山, à l'est de Shanghang[78]. Il y avait aussi des taoïstes qui habitaient dans le temple du Dieu de la Ville 城隍廟, ainsi que dans le Hall de loyauté et de fraternité 忠愛祠, à Changting. Un taoïste, Xu Lixuan 徐立軒, rassemblait des habitants pour reconstruire le Temple des Immortels Dissimulés 仙隱觀 en la quinzième année de l'ère Chenghua 成化 (1479). Quant aux bureaux administratifs des affaires taoïstes institués depuis le début de la dynastie des Ming, suivant le système bureaucratique fixé par l'Etat, le bureau préfectoral 道紀司 était constitué d'un chef et de son assistant. Le premier était au neuvième grade de la hiérarchie administrative de l'Etat, alors que le dernier ne possédait pas de grade. Les bureaux de district 道會司 étaient constitués tous d'une seule personne. Tous les bureaux à Tingzhou possédaient un sceau, et étaient installés pour la plupart dans des temples.[79] Il y a un Bingchang 秉璋 qui avait été nommé chef du bureau préfectoral en la neuvième année de l'ère Zhengtong 正統 (1444) et un Huitun 惠焞 en 1479 à Tingzhou. Pour les préposés des bureaux des districts, on note qu' « ils ne sont pas nommés par examen, mais sont tous taoïstes 無保舉而以道士署. »[80]

Pourtant, cette *Monographie de la préfecture de Tingzhou* ne mentionne pas deux aspects importants du développement du taoïsme à l'époque Yuan-Ming. Le premier est l'apparition des

---

[76] *Ibid.*, 160.

[77] Sur Maître Zou, voir Liu Yonghua 2007.

[78] *Jiajing Tingzhou fuzhi (Monographie de la préfecture de Tingzhou compilée sous l'ère Jiajing)*, juan 2, 12a.

[79] *Linting zhi (Monographie de la préfecture de Linting)*, juan 6, 13b, 21b, 28a.

[80] *Ibid.*, juan 11, 56a, 60b, 69b, 76b.

sanggong déjà discutée *supra*. Le deuxième est la pénétration du taoïsme de l'Un-Orthodoxe (*Zhengyi*). Les taoïstes *Zhengyi* d'aujourd'hui à Liancheng vénèrent Chen Daoxie 陳道協 comme maître ancestral. Selon Wei Deyu 魏德毓, Chen était devenu taoïste probablement en recevant un registre au Mont du Dragon et du Tigre 龍虎山 sous la dynastie des Yuan, ou en recevant un registre conféré par des fonctionnaires taoïstes 法員 nommés par le Maître Céleste et actifs en différents endroits.[81] La *Monographie du district de Yongding* compilée en 1994 note que l'Ecole de l'Un-Orthodoxe avait pénétré à Yongding, sous l'ère Zhengde 正德 (1506-1520), et le premier maître taoïste a été Wang Gui le Premier Maître 王貴一郎. Wang fonda un autel à Wangwu 王屋, et vénéra Laozi 老子 comme son maître ancestral en l'appelant « Très-haut Vieux Seigneur. »[82] Sous l'ère Wanli 萬曆 (1573-1619), un Zhang Taifeng 張泰峰 à Wudi 吳地 (Shanghang) établit le Hall de la Vertu Accumulée 積善堂 après son pèlerinage au Mont Wudang 武當山, et invita des moines bouddhiques et des taoïstes à célébrer un rituel de quarante-neuf jours.[83] Mais on ne sait pas si les taoïstes invités par Zhang furent des taoïstes *Zhengyi*.

Quant aux taoïstes sous la dynastie des Qing, Lin Baoshu 林寶樹 (1673-1734) mentionne, dans son *Yinian shiyong zazi* 一年使用雜字, les taoïstes qui étaient actifs à Yuanshe 袁畬 (Wuping), son pays natal. Les villageois y invitaient des taoïstes à présider les « Assemblées des Trois Agents » 三官會 à l'occasion des fêtes des Trois Principes, et à exécuter les rituels pendant la fête dédiée aux Trois Maîtres Immortels à un certain moment en été. Pour les rituels pendant la fête des maîtres immortels, des taoïstes portaient un chapeau et une robe taoïste, et adressaient un rapport écrit aux bureaux célestes 天曹.[84]

Comme on l'a vu, les écrits des lettrés fournissent beaucoup de renseignements sur le taoïsme à l'ouest du Fujian, mais ils sont loin d'être suffisants pour une étude plus poussée. Les enquêtes sur le terrain sont donc intéressantes, car elles nous font entrer en contact direct avec les taoïstes, leurs propres écrits et discours, ainsi qu'avec les gens qui les fréquentent. Dans ce domaine, John Lagerwey doit être le premier à avoir exécuté systématiquement des enquêtes de terrain sur les religions à l'ouest du Fujian. Grâce à lui et le projet de recherche « La structure et la

[81] Wei Deyu 2006a, 32–33; Wei Deyu 2006b, 154.

[82] *Yongding xianzhi (Monographie du district de Yongding, 1994)*, 930.

[83] *Minhang Zhangshi zupu (Registre généalogique des Zhang à Shanghang, Fujian)*, juan shou, 1.

[84] *Yinian shiyong zazi (Caractères usuels pendant une année groupés de façon à former des vers)*, 883.

dynamique de la société rurale Chinoise » qu'il a dirigé, nos connaissances sur la société traditionnelle, y compris la religion, à l'ouest du Fujian ont été bien élargies. Les fruits de ce projet ont été publiés principalement dans la « Collection sur la société traditionnelle Hakka » 客家傳統社會叢書. Pourtant, quelques aspects importants du taoïsme à l'ouest du Fujian restent encore un peu flous. J'ai tiré profit de la liste des autels taoïstes consignée dans un texte rituel conservé au Lingying-tang du Juezhen-guan 覺真觀靈應堂, un autel taoïste situé au bourg de Nanyang 南陽 (Shanghang)[85], et j'ai visité dix-sept autres autels taoïstes à Shanghang et dans ses environs en 2006 et 2011. Plus précisément, ces autels taoïstes sont le Fuying-tang du Juyun-guan 聚云觀福應堂 et le Fuchun-tang du Juyun-guan 聚雲觀福春堂 à Nanyang; le Defu-tang 德福堂 au Mont Yuantong à Caixi 才溪圓通山; le Jifu-tang du Juezhen-guan 覺真觀集福堂, le Fuqing-tang du Cuiyun-guan 翠雲觀福清堂, le Wanfu-tang du Cuiyun-guan 翠雲觀萬福堂 à Guanzhuang 官莊; le Luxi-tang 祿溪堂, celui chez les Zeng 曾姓道壇, le Weiling-tan 威靈壇 à Jiuxian 舊縣; le Zhenhua-tang 鎮華堂 à Jiaoyang 蛟洋; celui chez les Zhang 張 à Lincheng 臨城; celui chez les Li 李 à Gutian 古田; le Temple du Maître Céleste 天師宮 qui était originellement un autel taoïste chez les Li 李, et celui chez les Qiu 邱 à Xiangdian 湘店 (Wuping); celui chez les Rao 饒 à Yueyang (Wuping); le Deling-tang du Cuiyun-guan 翠雲觀德靈堂 à Yanggu 羊牯 (Changting); et le Huaixin-tang 槐心堂 à Xinquan (Liancheng).

En général, on appelle, à l'ouest du Fujian, un autel taoïste « autel du tonnerre » 雷壇. Certains, que j'ai visités, ne possèdent pas un nom en propre. Pourtant, la plupart de ces autels taoïstes portent un nom contenant le caractère « *tang* » 堂. Le *tang* désigne généralement le hall où se trouvent ces autels taoïstes. Six d'entre eux portent un nom contenant à la fois le caractère « *tang* » et le caractère « *guan* » 觀. Le *guan* désigne originellement un temple taoïste. Sur les *guan* de ces autels taoïstes, Maître Hongling 宏淋, du Fuying-tang, m'a mentionné qu' « il y a eu trente-six *guan* qui ont tous été nommés par la Résidence des Maîtres Célestes. Chaque *guan* détient une série de textes taoïstes. Il y a donc trente-six séries différentes au total. Jadis, les différents *guan* participaient périodiquement à un tournoi des techniques taoïstes qui avait lieu au Mont du Dragon et du Tigre. » Ce récit implique des rapports directs entre les *guan* et la tradition de l'Un-Orthodoxe. Mais on ne peut trouver le nom de ces *guan* dans les monographies consacrées au Mont du Dragon et du Tigre, ni dans les monographies locales. Il est probable que

[85] Pour les autels taoïstes suivants situant aussi au district de Shanghang, on n'indique que leurs bourgs.

le *guan* n'y désigne pas un vrai temple taoïste. Pourtant, le *guan* est encore important pour les autels taoïstes. Il reflète des relations de transmission, car le nom de l'autel taoïste d'un disciple porte généralement le même *guan* que celui de son maître. Par exemple, le Lingying-tang porte le même *guan* que le Jifu-tang, parce que le fondateur du Lingying-tang avait appris d'abord le Tao au Jifu-tang.

La plupart de ces autels taoïstes considèrent que leur tradition rituelle se divise en deux parties. Les dénominations de ces deux parties sont variées. On y trouve comme ci-dessous:

1. a Tableau des dénominations concernant les traditions rituelles chez les taoïstes

Autels taoïstes	Leurs deux traditions rituelles	
靈應堂, 福應堂, 福清堂, 饒姓道壇, 邱姓道壇	道 Tao	鬞/鬞 Sang
福清堂, 邱姓道壇	道 Tao	覗 Sang
靈應堂, 福應堂	道 Tao	巫 *wu*
福清堂	道 Tao	法 *fa*, méthode rituelle
鎮華堂、槐心堂	道 Tao	衰[86] *sei,* malchance
靈應堂	文 lettré	武 martial
福應堂	正一教 l'Ecole de l'Un-Orthodoxe	王姥教 l'Ecole de Wangmu
福應堂、德靈堂	天師教 l'Ecole du Maître Céleste	老君教 l'Ecole du Vieux Seigneur
靈應堂、邱姓道壇	天師教 l'Ecole du Maître Céleste	夫人教 l'Ecole des Trois Dames
福清堂	清微法院 la Cour rituelle de Pureté-Légèreté	驅邪法院 la Cour des rituels d'exorcisme
槐心堂	天心正教 l'Ecole Orthodoxe du Cœur du Ciel	
福應堂		紅頭教 l'Ecole des maîtres à « tête-rouge »
靈應堂	黑頭教 l'Ecole des Maîtres à	紅頭教 l'Ecole des maîtres à

[86] « *Sei* » est la prononciation dialectale du caractère « 衰 ».

	« tête-noire »	« tête-rouge »

Parmi ces conceptions, les plus populaires sont la « Tao/Sang 道/[illegible] » et la « Tao/Sang 道/覡 ». Selon Maître Dingling 鼎靈 du Lingying-tang, la formule secrète pour écrire le caractère « [illegible] » est: « 一點一橫長, 樓梯探上梁, 兩邊絲紐絲, 中間一個馬大王. 左一長, 右一長, 一必打倒海龍王. » L'écriture et la formule du caractère « Sang » dans l'autel taoïste chez les Rao, à Zhongbao, et dans l'autel chez les Zhang, au bourg de Lincheng, est un peu différente. On écrit le caractère comme « [illegible] ». La formule correspondante est: « 一點一橫長, 兩點口來張. 右紐絲, 左紐絲. 中間一個馬大王, 一必海龍王, 舉起關刀斬蔡陽. » La prononciation du « [illegible]/[illegible] » est identique à celle du « 覡 ». Par ailleurs, les taoïstes du Fuqing-tang à Guanzhuang et ceux de l'autel chez les Qiu, à Xiangdian, considèrent que le caractère « 覡 » est, en fait, la forme simplifiée du caractère « [illegible]/[illegible] ».

Quant à la dénomination « Tao/*wu* 道/巫 », on trouve dans *Les origines des trois religions* 三教源流, un texte circulant parmi les taoïstes au nord de Shanghang, une phrase qui dit: « On appelle les hommes taoïstes '覡', et les femmes taoïstes '巫'. 男道士稱覡, 女道士稱巫. » Et les taoïstes du Lingying-tang et ceux du Fuying-tang considèrent la tradition des rituels Sang comme une tradition des *wu*. Donc, la dénomination « 道/巫 » est en fait homogène avec « 道/[illegible] » et « 道/覡 ». Pourtant, Maître Dingling souligne que « leur '*wu*' désigne 'l'Ecole Orthodoxe des *wu* de l'est' 東巫正教. C'est bien différent de 'l'Ecole Hétérodoxe des *wu* de l'ouest' 西巫邪教 des médiums qui n'ont pas une tradition de transmission de maître à disciple. Ces *wu* de l'ouest ne constituent même pas une école, puisque toutes leurs pratiques sont autogènes. »

On trouve la dénomination « Tao/*sei* 道/衰 » au Zhenhua-tang et au Huaixin-tang. Le caractère « 衰 » désigne la malchance. Selon l'explication de Maître Yang Fuzhen 楊福楨 du Huaixin-tang, si on utilise ce caractère, c'est parce que les rituels *sei* ont pour but spécifique de chasser la malchance. Ceux qui ont besoin d'inviter des taoïstes à célébrer les rituels *sei* souffrent tous de malchance, soit portent des influences maléfiques 關煞 dans leur destin représenté généralement par leurs huit-caractères de naissance 八字, soit tombent malade à cause des esprits malfaisants 邪煞. Par ailleurs, Maître Dingling du Lingying-tang mentionne qu'une des prononciations dialectales du caractère « 師 » est identique à celle de « 衰, *sei* ». Donc, quand on appelle les maîtres taoïstes qui pratiquent l'exorcisme « *shigong*/*shiya* 師公/師爺 », on prononce

comme « *seigong/seiya* 衰公/衰爺 ». Et comme « *sei* » désigne des choses ennuyeuses, beaucoup de taoïstes détestent l'appellation « 師公/師爺 » prononcée « *seigong/seiya* ». Il arriva même une fois qu'un taoïste battait quelqu'un pour l'avoir appelé ainsi, tout simplement parce que l'appellation « *seigong/seiya* » lui avait déplu.

Les dénominations « 正一教 », « 天師教 », « 清微法院 » décrivent des rapports directs entres les taoïstes et le Mont du Dragon et du Tigre. Comme on l'a indiqué, le Temple du Maître Céleste à Xiangdian était originellement un autel taoïste. En plus, celui-ci a été pris pour l'autel le plus ancien par les taoïstes aux frontières des districts Wuping, Shanghang et Changting. Après une comparaison des listes des maîtres ancestraux de ces autels taoïstes, on peut confirmer que la tradition du Tao des autels Wanfu-tang, Fuqing-tang, Deling-tang, Lingying-tang, Fuying-tang, et de l'autel chez les Qiu a été transmise, directement ou indirectement, par l'autel taoïste chez les Li. Des maîtres de ces autels plus tardifs allaient aussi au Mont du Dragon et du Tigre pour obtenir un registre 籙. Ils obtenaient en même temps un nom taoïste, généralement selon le lignage des caractères de génération établi avec du sang des trois monts 三山滴血字輩. Beaucoup de ces maîtres donnaient eux-mêmes plus tard à leurs disciples un nom taoïste selon le même lignage des caractères. La liste des maîtres ancestraux du Fuying-tang mentionne le Maître Céleste de la cinquante-cinquième et celui de la cinquante-sixième génération. Par ailleurs, les maîtres du Luxi-tang se qualifient, selon le *Texte liturgique mystérieux d'invitation des saints au début (des rituels) du Joyau Spirituel* 靈寶開啟請聖玄科 datant de la dix-neuvième année de l'ère Daoguang 道光 (1839), copié par un Li Zongzheng 李宗正, comme « Moi, Li, qui a adressé une demande au Maître Céleste et a reçu alors le Registre des Cinq Tonnerres de la Pureté Suprême 天師門下奏授上清五雷經籙凡昧臣李. »

Les dénominations « 王姥教 », « 老君教 », « 夫人教 » dérivent des maîtres ancestraux de la tradition exorciste, et la dénomination « 驅邪法院 » dérive de leur fonction. Le terme « 法 » désigne spécialement les méthodes rituelles d'exorcisme. Si le terme « 武 » désigne aussi cette tradition, c'est parce que ces rituels sont beaucoup plus martiaux que ceux de la tradition du Tao désignée souvent par le terme « 文 ».

On trouve le terme « 天心正教 » dans l'*Ecrit liturgique pour envoyer les mémoires* 發表科文 conservé au Huaixin-tang. La couverture de ce manuscrit date de la vingtième année de l'ère Guangxu 光緒 (1894), alors que la partie principale, au sein du texte, date de la vingt-quatrième

année de l'ère Daoguang 道光 (1844). Yang Faqing 楊法慶, un des copistes du texte, a noté que: « Je, soussigné le disciple Yang Faqing, transmets maintenant un texte rituel pour envoyer les mémoires consacré aux rituels *jiao* de l'Ecole Orthodoxe du Cœur du Ciel. Ce texte a été transmis en secret par les maîtres des générations précédentes. Je l'ai copié après avoir brûlé de l'encens. Il faut que l'on exécute tous les rituels conformément aux textes rituels. L'encens et le feu de chandelles longues de notre autel ont survécu pendant dix générations. Il faut que l'on transmette ce texte sans révéler les secrets du ciel. Sinon, son pouvoir rituel souffrira d'inefficacité 俊今弟子楊法慶傳授天心正教法事香火建醮奏申一部, 前代宗師秘傳至今, 焚香抄過, 凡事依科書做, 無差無誤, 前行香火至今十代, 曆傳授不必洩露天機, 或法力靈不靈可矣. » Le texte de l'*Ecrit liturgique pour envoyer les mémoires* du Huaixin-tang est à peu près le même que celui des autres autels taoïstes dont on a parlé. Donc, la « 天心正教 » désigne en fait la tradition du Tao.

En ce qui concerne « 紅頭教 » et « 黑頭教 », la première est une expression spécifique pour les taoïstes du Lingying-tang et du Fuying-tang, alors que la deuxième a été introduite par Chen Jinguo 陳進國, chercheur en religions chinoises de l'Académie des sciences sociales de la Chine à Pékin, à l'occasion de ses rencontres avec Maître Dingling pendant son travail de terrain.

On sait maintenant que la tradition du Tao dérive principalement de celle du Mont du Dragon et du Tigre. Quant à la tradition du Sang, on peut s'appuyer sur la liste des maîtres ancestraux. Selon cette liste, on peut inférer que la tradition du Sang de ces autels a des liens étroits avec celle du district de Ningdu 寧都 au sud de la province du Jiangxi 江西, elle avait aussi des relations de transmission avec celles du Pinghe 平和 au sud-est du Fujian, du Raoping 饒平 à l'est du Guangdong 廣東 et du Xingning 興寧 au nord du Guangdong. Un témoignage direct se trouve dans un texte rituel de l'autel chez les Rao. D'après ce texte, le maître se présente dans le rituel « bâtir un pont » 造橋 par cette phrase: « J'habite au bord du puits aux huit angles des trois villages supérieurs du district de Ningdu, préfecture de Ganzhou, Canton du Jiangxi. Mon nom est Liu, et mon prénom est Sieur Liu le Huitième Maître 我在江西道贛州府寧都縣上三鄉八角井邊. 我是姓劉, 名字劉公八郎. »

En ce qui concerne les rituels concrets, on a déjà présenté les rituels de la tradition du Sang au cours de la discussion sur les *shiwu*. La tradition du Tao est constituée principalement des rituels *jiao* 醮 pour offrir des sacrifices aux dieux, ainsi que des rituels funéraires pour délivrer les

âmes des défunts de leurs souffrances. Après une comparaison de la structure et du contenu concret de ces autels taoïstes, on trouve que la liturgie de la tradition du Sang et celle des rituels *jiao* sont presque identiques entre elles. Sur les rituels *jiao*, le programme, pour un jour principal, est comme décrit *infra*:

A la veille du jour principal: la première séance des rituels (du soir) 頭壇 → nettoyer l'aire rituelle 潔壇 (nettoyer le hall et l'autel, inviter les maîtres à présider la liturgie 淨室潔壇, 啟師主行).

Au matin du jour principal: envoyer des mémoires à la cour céleste 發表 (inviter les émissaires divins et envoyer des mémoires 召請功曹, 拜發文表) → aller à l'audience du matin 早朝 (prier en langue parlée, installer le bambou du drapeau et les divinités 祝白, 安旛, 安奉眾神) → réciter des écrits canoniques 誦經/accueillir et vénérer les divinités pendant la procession 接供 → aller à l'audience du midi 午朝.

Dans l'après-midi du jour principal: lâcher les lampes flottantes (pour inviter les esprits errants) 放燈.

Au soir du jour principal: 頭壇 → tenir des bougies et les sacrifier aux divinités 秉燭 → vénérer les divinités avec ferveur 信禮 (pour les rituels *jiao* dédiés aux saints ou bouddhas 圣佛醮) /sceller l'aire rituelle 禁壇 (pour les rituels *jiao* dédiés aux immortels ou ducs-rois 仙醮或公王醮) → inviter les saints 請聖 (inviter les saints et les installer suivant la hiérarchie, se prosterner devant la supplique et l'adresser aux divinités 請聖排位, 拜章進表) → délivrer les esprits errants de leurs souffrances 度孤 (distribuer de la nourriture, enlever le bambou du drapeau 施食度孤, 謝旛) → reconduire les divinités 送神.

Pourtant, il y a des variations considérables sur la liturgie des rituels *duwang* entre ces autels taoïstes. On y trouve au moins huit programmes différents, comme indiqués dans le tableau ci-dessous:

1. b Tableau: Programme liturgique pour les rituels duwang 度亡[87]

	靈應堂 福應堂 福春堂	福清堂	萬福堂	德靈堂	邱姓 道壇	威靈壇	鎮華堂	槐心堂

[87] Dans ce tableau, si une séance rituelle est contenue dans le programme des *duwang* rituels d'un autel taoïste, on marque d'un « × » dans la case correspondante.

招魂	×							
請神	×							
頭壇	×	×	×	×	×			
引魂	×							×
開冥路	×	×		×	×	×		×
發表	×	×						
行橋			×	×	×			
誦經	×	×	×	×		×	×	×
秉燭	×	×						
請聖	×						×	
過十王	×	×	×	×		×	×	×
游錢	×							×
還受生	×	×	×			×		×
送神	×	×	×	×	×	×	×	×
化靈	×				×			
送香火	×	×	×	×		×		×

Notes du tableau:

招魂 *zhaohun*: Rappeler l'âme d'un défunt mort loin de chez lui ou mort accidentellement.

請神 *qingshen*: Inviter des divinités.

頭壇 *toutan*: La première séance des rituels (du soir).

引魂 *yinhun*: Guider l'âme d'un défunt (pour arriver à l'aire rituelle).

開冥路 *kaiminglu*: Ouvrir la route au monde souterrain. Généralement, cette séance contient l'ablution (du défunt) 沐浴, la vénération aux divinités 參拜, les sacrifices aux divinités, l'exhortation au mort 勸亡, etc.

發表 *fabiao*: Envoyer des mémoires aux divinités.

行橋 *xingqiao*: Marcher sur le pont. A cette séance, on chante le cantique « Les gens anciens des douze mois » 十二月古人 (pour un défunt) ou « Grossesse en dix mois » 十月懷胎 (pour une défunte).

誦經 *songjing*: Réciter des écrits canoniques. En cas de la mort d'une femme, la récitation du *Sûtra du basin de sang* 血盆經 est généralement indispensable.

秉燭 *bingzhu*: Tenir des bougies et les sacrifier aux divinités.

請聖 *qingsheng*: Inviter les saints et les installer suivant la hiérarchie.

過十王 *guoshiwang*: Passer aux (enfers des) dix rois souterrains.

游錢 *youqian*: Voyager pour livrer des papiers-monnaies (en les faisant porter par une palanche sur les épaules d'un garçon).

還受生 *huanshousheng*: Rembourser l'argent emprunté à l'occasion de la naissance (pour que le défunt puisse naître encore une fois dans le monde humain).

送神 *songshen*: Reconduire les divinités.

化靈 *hualing*: Brûler la maison en papier consacrée au défunt et les autres décors de deuil sur l'aire rituelle.

送香火 *songxianghuo*: Envoyer l'esprit du défunt au hall ancestral (pour qu'il puisse devenir ancêtre et obtenir alors les sacrifices de ses descendants).

Selon le tableau, les séances les plus pratiquées sont *toutan* 頭壇, *kaiminglu* 開冥路, *songjing* 誦經, *guoshiwang* 過十王, *huanshousheng* 還受生, *songshen* 送神, et *songxianghuo* 送香火. En ce qui concerne les variantes, même les autels taoïstes rattachés à un même *guan*, Fuqing-tang et Wanfu-tang qui sont tous rattachés au Cuiyun-guan par exemple, ont chacun un programme bien différent. Le contenu d'une même séance de ces autels se différencie aussi, particulièrement dans la récitation des écrits canoniques 誦經 et le passage devant les dix rois souterrains 過十王. Par exemple, pour la récitation des écrits canoniques, les taoïstes du Deling-tang récitent le *Livre canonique pour obtenir la naissance* 受生經, le *Livre de pénitence précieux devant les dix rois* 十王寶懺, le *Sûtra du bouddha Amithâba* 阿彌陀佛經 et le *Sûtra du Bodhisattva Dizang ou Ksitigarbha* 地藏經, alors que ceux du Huaixin-tang récitent le *Livre canonique du paiement en retour d'un bienfait* 報恩經, et le *Livre canonique merveilleux des enfers* 地獄妙經. Pour le passage devant les dix rois souterrains, la structure liturgique du Lingying-tang est basée sur le *Livre de pénitence précieux devant les dix rois*, alors que celle du Fuchun-tang est basée sur les *Notes précieuses du calendrier de jade* 玉曆寶鈔, un livre de morale 善書 populaire. Par ailleurs, les rites *fabiao* 發表, *bingzhu* 秉燭 et *qingsheng* 請聖 ont été empruntés aux rituels *jiao*.

A part la tradition de l'Un Orthodoxe et la tradition du Sang, il y avait une autre école taoïste beaucoup moins influente et peu connue à l'ouest de Fujian. C'est l'Ecole du Patriarche Ancestral Lü 呂祖教 qui était agissante au sud de Changting à la fin de la dynastie des Qing et au début de l'époque républicaine. Reflétée déjà par son nom, cette école vénère l'immortel Lü Dongbin 呂洞賓 comme son patriarche ancestral. On nomme cette école aussi « l'Ecole des Trois Yang » 三

陽教, car la plupart de ses rituels ont trois versions dites « Yang vert » 青陽, « Yang rouge » 紅陽 et « Yang blanc » 白陽. Selon un recueil de mémoires existant encore[88], le fondateur de cette école est Chi Jingyuan 池鏡園 (1836-1899), natif du sud de Changting. Ses adeptes étaient tous lettrés et peu nombreux. Il n'y a que vingt-trois disciples enregistrés dans la liste des disciples des générations passées. Au premier rang de leur panthéon se trouvaient les Trois Puretés, l'Empereur de Jade, le Guerrier Véritable et le Maître Ancestral Lü. Cette école pratiquait la divination en invitant des divinités à rendre des oracles en écrivant des caractères 扶乩, ainsi que des rituels *jiao* et des rituels funéraires.

1. 3 Les moines bouddhiques

Par comparaison avec les *shiwu* 師巫 et les taoïstes, les bouddhistes mentionnés dans le *Linting zhi* sont beaucoup plus nombreux. On y trouve onze bonzes qui possèdent une biographie exclusive. Deux d'entre eux sont figurés dans la section « Immortels et bouddhas » 仙佛. Les deux « bouddhas » sont le Maître de Chan qui dompte les tigres Ye Huikuan 伏虎禪師葉惠寬 (?-962) et le Vieux Bouddha à la lumière fixe Zheng Ziyan 定光古佛鄭自嚴 (934-1015).[89] Une légende sur ce dernier, conservée dans la section « sites historiques » 古蹟 du *Linting zhi*, nous fournit des renseignements concernant les pratiques religieuses des bonzes sous la dynastie des Song:

> L'abri de jeûne de Dingguang 定光齋棚 est situé dans le quartier Yinhe 鄞河坊. Le maître [Dingguang] avait des relations étroites avec Deng Zhengji 鄧正己 qui habitait le quartier. Deng appelait le maître « Zheng le Tao » 鄭道. Une fois, Zhengji sortit à l'aube, et rencontra des centaines d'esprits violents 狂魂 qui étaient si nombreux qu'ils couvraient la route. Ils priaient Zhengji de soulager leur douleur. Zhengji leur répondit: « Je vais inviter Zheng le Tao à réciter des sûtras pour vous délivrer des souffrances 誦經拔度. » Zhengji construisit alors une bicoque et en fit une aire sacrée 道場. Zhengji rencontra à nouveau les esprits violents. Ils informèrent alors Zhengji que: « Nous avons été réincarnés. » De plus, le maître écrivit un panonceau qui disait « Aire sacrée servant à accueillir le printemps et à prier

[88] Ce recueil de mémoires a été donné à Maître Hongxing, fondateur du Lingying-tang, par un disciple de cette école qui habita dans le même village.

[89] *Linting zhi (Monographie de la préfecture de Linting)*, 164–167, 170–173.

pour les bénédictions » 迎春祈福道場. Le maître était invité à dévoiler ce panonceau, chaque année, à l'occasion de la bénédiction printanière 春祈. Le temps de bénédiction correspondait à la « pluie glaciale ». Sous l'ère Chunyou 淳祐 (1241-1252), l'abri de jeûne a été reconstruit par le préfet M. Guo Zhengji 郭正己.[90]

Il y a trois points qui méritent notre attention. Premièrement, Deng Zhengji proposa aux esprits violents une récitation des sûtras par le maître bouddhique Zheng le Tao comme une méthode de délivrance. Le terme « esprits violents » doit désigner les âmes orphelines qui sont délaissées par les vivants. Donc, la récitation des sûtras des moines bouddhiques devait être une pratique populaire pour apaiser les âmes errantes en ce temps-là. Deuxièmement, Zheng le Tao pratiquait aussi la bénédiction printanière. Ces faits démontrent que les moines bouddhiques d'alors secouraient non seulement les morts mais aussi les vivants. Troisièmement, on nomme l'aire sacrée « abri de jeûne ». Alors, on peut prendre cette bénédiction printanière pour l'anticipation de celle sous la dynastie des Ming. La *Monographie de la préfecture de Tingzhou*, compilée sous l'ère Jiajing, note que l'on établissait un autel, et pratiquait le jeûne 立壇修齋 à l'occasion de la bénédiction printanière.[91]

L'*Histoire du Temple du Mont Zijin* 紫金山庵史 est un des documents historiques qui fournissent les renseignements les plus détaillés sur le bouddhisme à l'ouest du Fujian, sous la dynastie des Ming. Comme l'indique le titre, ce texte consigne principalement l'histoire du Temple Zijin 紫金庵 situé au pic du milieu du Mont Zijin à Shanghang. Selon ce texte, le fondateur de ce temple est le moine bouddhique Jingu 金穀和尚 (1491-1555). C'est Jingu lui-même qui fit une collecte pour fonder ce temple. Jingu était un natif de Shanghang. Son nom séculier est Zeng 曾. Il entra en Bouddhisme quand il était petit. Il avait appris et transmis les doctrines des sûtras au Mont Yinna 陰那山 à Meizhou 梅州. Il monta sur l'estrade de transmission des préceptes en la troisième année de l'ère Jiajing (1524), et accomplit la transmission en la septième année de la même ère (1528). Il alla ensuite au Mont Qitai 七台山 à Jianning 建寧, et se rendit en audience chez le Maître de Chan Jingji 靜機禪師. Le maître lui donna son manuscrit. Jingu réalisa alors radicalement la Vacuité Authentique, et put voir sa nature dans la clarté du cœur 徹悟真空, 明心見性. En la vingt-huitième année de l'ère Jiajing (1549),

[90] *Ibid.*, 113–114.

[91] *Jiajing Tingzhou fuzhi (Monographie de la préfecture de Tingzhou compilée sous l'ère Jiajing)*, juan 1, 14b.

Jingu commença à faire une collecte pour la fondation du Temple Zijin.

Il y avait beaucoup d'activités rituelles concernant la fondation du temple. En la trente-quatrième année de l'ère Jiajing (1555), le Maître Ancestral 祖師, ou plutôt la statuette du Maître Ancestral, se leva 起身 et prit le siège 登座 dans le nouveau temple. On fit entrer la lumière de consécration des cinq viscères 開光入腹臟 dans la statue dorée de l'Empereur Suprême du Ciel Mystérieux 玄天上帝, ainsi que dans celle du Puissant Agent Wang 王靈官 et celle du Puissant Agent Ma 馬靈官 en la quarante-deuxième année de l'ère Jiajing (1563). Quant à la statuette dorée du bouddha Vairocana 毗盧 et celles des deux Dragons Célestes qui Protègent la Dharma 護法龍天, elles furent consacrées en la quatrième année de l'ère Longqing 隆慶 (1570). En 1563, on récita aussi des litanies 表懺 après la consécration des statuettes. En la sixième année de l'ère Longqing (1572), on récita pour la première fois les quatre sûtras volumineux du grand canon 大藏四大部諸經 que l'on avait assemblés de Nanjing 南京 au cours de l'année précédente, ainsi que des prières de pénitence. En la troisième année de l'ère Wanli 萬曆 (1575), un disciple de Jingu qui s'appelait Daojing 道經 établit une liste de recensement du temple. A part les propriétés foncières, on y notait aussi des statuettes divines, des sûtras et des articles d'usage courant:

> 毗盧金像壹尊 護法聖像貳(?)尊 玄天上帝金像壹尊 王馬靈官貳尊(以上[?]銅像) 《大般若經》壹部(陸拾函計陸百卷) 水陸醮神台壹堂(計拾軸) 《大寶積經》壹部(拾貳函計壹百二十卷) 《楞伽經》壹部(壹函計捌卷) 《涅[槃](盤)尊經》壹部(肆函計肆拾貳卷) 《華嚴經》壹部(壹拾函計捌拾壹卷) 《金剛明經》壹部(壹函計拾卷) 《蓮經》壹部(壹函計柒卷) 《楞嚴經》壹部(壹函計拾卷) 《梁皇懺》貳部(貳函計貳拾卷) 《心地觀經》壹部(壹函計捌卷) 《大阿彌陀經》(壹部計貳卷) 《報恩經》壹部(壹函計柒卷) 《淨土文儀》(壹部計陸卷) 《景德傳燈錄》壹部 《維摩經》壹部(計三卷) 機織繡佛像緞幡肆首 大洪鐘壹口 大鼓三面 餃堂板貳片 銅鑼貳面 銅磬三口 小銬子壹付 雲鑼壹付(三個) 鐃鈸壹付(計肆片) 大錫香爐壹個 大金裝木香爐壹個 麒麟錫香爐壹個 大磁器香爐花瓶壹付三件 描金香兀貳座 五層起腳大水盂壹個 八寸面水盂壹個 大磁器香爐壹個 滿堂紅貳對 鎮東燈貳對

On y trouve six statuettes divines, un jeu de peintures divines pour les rituels *jiao* de l'eau et de la terre 水陸醮, quatorze sûtras, quatre drapeaux de soie, huit sortes d'instruments musicaux, deux bassins d'eau, et une dizaine d'articles utilisés pour brûler de l'encens ou allumer une lampe. Le

jeu de peintures divines indique que les moines du Temple Zijin pratiquaient probablement les rituels *shuilujiao*. Cette pratique étaient liée certainement à la fête bouddhique des rituels de l'eau et de la terre 水陸法會 qui était devenue très populaire depuis la dynastie des Song[92].

Tan Qian 談遷 (1594-1657) mentionne dans son *Zaolin zacu* 棗林雜俎 des moines bouddhiques et taoïstes, à Tingzhou de son époque, qui prenaient femme:

> Tous les moines bouddhiques et taoïstes à Shaowu et Tingzhou prenaient femme. Des centaines de moines bouddhiques habitant aux temples élisaient seulement un des leurs pour qu'il se rase sa tête. Les autres gardaient leurs cheveux comme les laïcs. 邵武, 汀州僧道皆娶妻. 寺僧數百, 推一人削髮, 余如民俗.[93]

Sans aucun doute, ces moines qui habitaient dans le temple et qui prenaient aussi femmes étaient bonzes voués à l'encens et aux fleurs 香花和尚.

Pour la dynastie des Qing, on trouve d'abord dans le *Yinian shiyong zazi* 一年使用雜字 de Lin Baoshu, publié pour sa première fois en la septième année de l'ère Yongzheng (1729), une description des rituels exécutés par les bonzes voués à l'encens et aux fleurs, à Wuping. Premièrement, ce sont des rituels *jiao*:

> Au troisième jour du quatrième mois, on procède à la procession bouddhique pour protéger les jeunes plants de riz. Après avoir récité des litanies pour installer la statuette du Bouddha, c'est l'audience du midi. Le « chef de bénédiction » 福首 et les accompagnateurs avec l'encens se présentent en même temps dans l'aire sacrée. Les gongs et les tambours font entendre un joyeux vacarme. Les bonzes invités portent des robes bouddhiques et célèbrent des rituels *xianghua* 香花 en récitant « Namo ». C'est le chef du premier foyer qui offre les trois repas de jeûne du jour et qui est le surintendant de tous les objets. On accroche les peintures des Trois Joyaux au centre, et celles des bouddhas par groupe et en ordre. On invite d'abord Fuxi, le Cultivateur Divin, l'Empereur Jaune, l'Emissaire qui administre les jeunes plants des céréales, et le Dieu des cinq céréales; ensuite le Seigneur du tonnerre, la Mère de l'éclair, le Comte du vent, le Maître de la pluie; et après les dieux du Sol dont Yang le grand comte-sire. Une par l'année: on invite ensuite de nouveau tous les seigneurs des bénédictions au sein de notre canton. On les prie de protéger les récoltes, de garantir une

[92] Xie Shengbao et Xie Jing 2006, 40; Davis 2001, 171–199.

[93] *Zaolin zacu (Mélanges de la Forêt de Jujubier)*, 302.

récolte abondante, et de secourir le peuple. Le quatrième jour du mois est le jour où l'on rompt l'abstinence, et il faut tuer des cochons. Voilà la grande fête des dieux du Sol. Enfin, on reconduit les divinités à leurs propres temples situés de la source de la rivière jusqu'à sa sortie du village. [四月] 初三扛佛保禾苗, 落佛懺後做午朝. 福首陪香並踐道, 擂鑼擂鼓真嘮嘈. 請來和尚著袈裟, 口念南無做香花. 三餐散班供齋飯, 提點東西是頭家. 三寶掛在當中心, 列班菩薩依序循. 伏羲神農黃帝氏, 掌苗使者五穀神. 又請雷公並電母, 風伯雨師加虔誠. 又有田頭地塈等, 楊大伯公召幾聲. 一年一次又相符, 通鄉福主一切神. 盡是懇求保禾稼, 豐亨大熟救濟民. 初四開齋愛劏豬, 做社過節大規模. 菩薩送還本庵去, 上至坑源下水口.[94]

Au dixième mois, on va au Mont Liangye accueillir le Grand Vieux Bouddha (i. e. Dingguang 定光) pour célébrer un rituel *jiao* de la paix. L'argent d'encens et le riz de siège ne sont pas divisés par des « laïcs » mais ce sont les bonzes qui suivent le Vieux Bouddha pendant la procession, et ces bonzes les ramassent eux-mêmes. On sacrifie aux dieux des pains à la vapeur pendant l'audience du midi. On célèbre des rituels *jiao*, la nuit, mais on envoie des mémoires aux divinités, le matin. [十月] 梁野山中大老佛, 迎來敬打保安醮. 香錢座米無人分, 跟佛和尚自家倒. 午朝上供裹饅頭, 夜間建醮早發表.[95]

Ces bonzes sont certainement des bonzes voués à l'encens et aux fleurs, comme on les désigne dans les rituels *jiao* pour protéger les jeunes plants des céréales « *xianghua* 香花 ». L'accrochage des peintures des Trois Joyaux et des autres divinités par groupe et en ordre, et les rites *zaochao* 早朝, *fabiao* 發表 sont encore pratiqués actuellement. Les rites pour inviter et reconduire les divinités restent identiques de nos jours. La coutume de consacrer l'argent d'encens et le riz de siège aux bonzes, ou plutôt aux spécialistes de rituels reste la même à l'époque républicaine.

Deuxièmement, ce sont des rituels funéraires:

On ouvre la route obscure, et on rembourse l'argent de naissance emprunté. Les trois âmes *hun* et les sept âmes *po* du défunt obtiennent (de nouveau) de l'argent emprunté au Fonctionnaire (du Bureau Céleste). Le rituel est identique pour tout le monde. S'il est question de la mort d'une femme qui a eu des enfants, il faut exécuter le rite du « dessin de sable ». Un bonze porte des sûtras sur l'épaule au moyen d'un bâton en étain. On chante le

94 *Yinian shiyong zazi (Caractères usuels pendant une année groupés de façon à former des vers)*, 882.

95 *Ibid.*, 883.

cantique « Mulian vient sauver sa mère ». Détruire le (dessin de) sable, c'est détruire les enfers à Fengdu. On met le bassin et la petite assiette de sang sur la terre, mais je ne sais pas si cela est véritable et crédible. Si on pratique le jeûne, le rituel est encore plus solennel et on doit inviter le Fils du Ciel Yama. On récite les litanies de l'eau et de la Terre Pure, le jour, et exécute le jeûne après être passé devant les dix rois, le soir. Le rituel de l'offrande des vivres aux bouches de feu, il faut le faire avec plus de sincérité. Le poisson en bois, la cloche, le bol en bronze sonnent clairement et agréablement. Si on veut rembourser l'argent de renaissance emprunté, il faut inviter d'abord les bonzes à réciter le *Livre pour obtenir la naissance*. On fabrique une série complète d'objets funèbres en papier dont le Grand Héros au pied du bambou au drapeau. Il faut écrire beaucoup de caractères avec de l'encre de Chine liquide pour réaliser le texte d'affiche. Le mont d'or et le mont d'argent en papier sont brûlés devant les esprits. On accueille le Bouddha avec des bannières, des drapeaux et le parasol précieux en soie. Et on donne deux petits tas de vêtements, en aumône, aux esprits errants. Après la récitation du *Livre pénitentiel devant les mille bouddhas*, on va lancer les lampes flottantes (au bord de la rivière) avec la musique des Dix Instruments. On récite « Amitabha » en y allant, et on pratique ensuite des rituels bouddhiques au bord de la rivière. Le soir, on s'assoit sur une terrasse rituelle, et distribue des vivres aux esprits affamés dont ceux des quatre grands continents sont prioritaires. Le ciel étincelle de flambeaux au croisement des routes. Tout cela provoque les esprits qui se disputent la priorité. On délivre ainsi le défunt, ainsi que les morts passés de leurs souffrances. Quel grand mérite, quel effet et quelles bénédictions parfaites ! 開冥路, 還受生, 三魂七魄領官錢. 任你富貴官宦家, 貧窮老嫩一般行. 婦娘死, 作沙圖, 僧人錫杖挑經書. 題唱木蓮來救母, 破砂即是破酆都. 血盆碟子放下地, 不知此事果有無. 若做齋, 又更排, 閻羅天子請召來. 日拜水懺並淨土, 十王過去夜修齋. 放焰口, 加誠心, 木魚鐘磬好清音. 若然愛還十二庫, 請僧先念受生經. 全堂紙紮多做盡, 幡竹頭下山大人. 多字墨, 寫榜文, 金山銀山向靈焚. 幢幡寶蓋迎佛祖, 孤衣兩掛施孤魂. 千佛懺, 拜得完, 打起十班放水燈. 口念阿彌陀佛去, 擺起佛法到溪邊. 夜裡坐台放施食, 四大部州列在前. 沖天火把三叉路, 惹得鬼神爭後先. 超度亡人追薦死, 大功大果福周全.[96]

On trouve dans ce texte les rites pour « ouvrir la route obscure », « rembourser l'argent de

[96] *Ibid.*, 884.

renaissance emprunté », « porter des sûtras » sur les épaules de Mulian, « détruire les enfers », « passer devant les dix rois souterrains », « établir le bambou du drapeau », « lancer les lampes flottantes », « offrir des vivres aux bouches de feu », etc. C'est déjà une liturgie relativement régulière. Parmi eux, celui pour « ouvrir la route obscure » et celui pour « rembourser l'argent de renaissance emprunté » font encore partie fondamentale des rituels *duwang* à notre époque.

Zhao Qifang 趙奇芳, adjoint du préfet 同知 de la préfecture de Tingzhou entre la neuvième année et la douzième année de l'ère Yongzheng (1731-1734),[97] nous offre une description générale de la popularité du bouddhisme à Tingzhou dans son article « Sur les services aux bouddhas 事佛論 »:

> Les habitants de la préfecture de Tingzhou invitent des bonzes à réciter des sûtras dans le cas d'un anniversaire de leur famille, de maladie, d'affaires funéraires, ou d'autres affaires similaires. On nommes les affaires consacrées aux vivants « faire des bénédictions » 作福, et celles consacrées aux défunts « éliminer le malheur » 消禍. Selon mon observation, ils sont tous, de leur enfance à leur vieillesse, et jusqu'à leur mort, sous les ordres des bonzes.[98]

Selon cette note, les bonzes jouaient un rôle important dans la vie des habitants à Tingzhou. Par ailleurs, la *Monographie du district de Shanghang compilée à l'ère Kangxi* mentionne que « dans les trois ans après la mort d'un défunt, on invite les moines bouddhiques et taoïstes pour célébrer des rituels afin de gagner les bénédictions pour l'esprit du défunt dans l'autre monde. »[99] La *Monographie du district de Liancheng compilée à l'ère Kangxi* consigne un poème intitulé « Avertissement sur l'emploi populaire des bonzes 警俗用浮屠 ».[100] Ce poème combat les tendances à inviter des bonzes à célébrer les rituels *duwang*. On y trouve la phrase « L'encens, les fleurs et l'eau bénite sont en fait inutiles; le tambour rituel et la cymbale d'or sont toujours oisifs. 香花淨水誠無用, 法鼓金鐃總是閑. » Le terme « 香花 » ici a probablement le même sens que celui dans l'appellation « 香花和尚 ».

D'après la *Monographie du district de Changting* compilée en 1993, l'Ecole du Patriarche Fondateur Luo 羅祖教 s'est propagée au nord et à l'ouest du Fujian depuis la fin de la dynastie

---

97 Pour les renseignements sur le charge de Zhao Qifang à Tingzhou, voir la *Qianlong Tingzhou fuzhi (Monographie de la préfecture de Tingzhou compilée sous l'ère Qianlong)*, juan 18, 4a.

98 *Qianlong Chingting xianzhi (Monographie du district de Changting compilée sous l'ère Qianlong)*, juan 7, 14b–15a.

99 *Kangxi Shanghang xianzhi (Monographie du district de Shanghang compilée sous l'ère Kangxi)*, juan 11, 11a.

100 *Kangxi Liancheng xianzhi (Monographie du district de Liancheng compilée sous l'ère Kangxi)*, 301.

des Ming et au début de la dynastie des Qing. Les adeptes de cette école ne s'appliquent pas à observer la discipline bouddhique et à se cultiver, mais à offrir des services rituels aux habitants pour gagner de l'argent. En plus, ils boivent du vin et mangent de la viande. La population locale les appelle « bonzes voués à l'encens et aux fleurs » 香花和尚 ou « bonzes sauvages » 野和尚.[101] Le Patriarche Fondateur Luo (1442-1527) s'appelle à l'origine Luo Menghong 羅夢鴻. Son nom rituel est Puren 普仁. Il acquit d'abord des connaissances sur le Taoïsme et le Bouddhisme pour se libérer du cycle des vies successives. Ensuite, il s'éduqua et s'éveilla au sens absolu de la vérité, et fonda l'Ecole du Non-agir 無為教. Il a été vénéré comme « Patriarche Fondateur Luo » ou « Fondateur de l'Ecole du Non-agir ». Le *Cinq Sections – Six Volumes* 五部六冊, exposé oralement par le Patriarche Fondateur Luo, rédigé et conservé par ses disciples, est devenu le classique le plus populaire dans la religion populaire et le bouddhisme depuis l'époque Ming-Qing. Sous l'ère Qianlong (1736-1796), les autorités locales examinèrent l'Ecole du Patriarche Fondateur Luo pour la prohiber, et trouvèrent quatorze lieux de réunion de cette école, de l'Ecole du Grand Véhicule 大乘門, et de l'Ecole du Caractère-Unique 一字門, à Changting. Ils trouvèrent également deux lieux de réunion de l'Ecole de Guanyin 觀音教, et de l'Ecole du Grand Véhicule à Liancheng, ainsi que six lieux de réunion de l'Ecole de Guanyin à Wuping.[102] Parmi ces écoles, c'est possible que l'Ecole du Grand Véhicule soit en fait l'Ecole du Patriarche Fondateur Luo.[103]

Avant les années 1930, il y avait des bonzes voués à l'encens et aux fleurs qui habitaient dans le Temple Yuanming 圓明寺 à Nanyang, au sud de Changting (actuellement au nord de Shanghang). Ils pouvaient manger de la viande, mais ne prenaient pas femme. Ils pratiquaient des rituels *jiao*, et des rituels funéraires, etc.[104] Un végétarien local prit un certain bonze de ce temple comme maître et le bonze lui transmit des sûtras et livres rituels dont les *Cinq Sections – Six Volumes*. Malheureusement, le *Cinq Sections – Six Volumes* a été brûlé comme un ouvrage de superstition en 1963. Pourtant, le fils de ce végétarien conserve des manuscrits dont un *Livre rituel d'encens et de fleur* 香花科 et le *Livre de litanies pour payer de retour des bienfaits* 求懺報恩. Ces deux

101 *Changting xianzhi (Monographie du district de Changting, 1993)*, 857.

102 Cf. Chuang Chi-fa 2002, 181.

103 Selon l'enquête de Chen Jinguo à Changting entre 2003 et 2004, le *Dacheng zuoyong kewen* 大乘作用科文, daté en quatrième année de l'ère Tongzhi (1865) et utilisé par des « disciples du bouddhisme 佛門弟子 », était originellement un livre rituel de la « Branche du Grand Véhicule de l'Ecole du Patriarche Fondateur Luo 羅祖教大乘門 ». Cf. Chen Jinguo 2006, 248, 278.

104 Mon interview avec Cao Yongcai, taoïste, le 12/8/2009, chez les Cao à Caowu, bourg de Nanyang, Shanghang.

textes contiennent tous les noms des quatre-vingt-huit bouddhas du *Texte de repentir* 懺悔文. Le premier texte enregistre des rites dont l'envoi des mémoires 發表, l'invitation des divinités 請神, l'audience du midi 午朝, les sacrifices des bougies aux divinités 秉燭, la mise en place des dieux des cinq directions et le scellement des frontières de l'aire sacrée 安方結界, l'invitation des saints et leur installation suivant la hiérarchie 請聖排位. Quant au dernier texte, il contient les rites dont celui du Mont Meng 蒙山, la récitation des litanies pour payer de retour des bienfaits, la prière devant les bouddhas 啟佛, la mise en place du bambou du drapeau 豎旛, l'audience du midi et l'hissage du drapeau 午朝揚旛, le lancement des lampes flottantes (pour inviter les esprits errants) 放燈, les remerciements au drapeau 謝旛, la récitation de l'*Ecrit saint du Dieux Cinq-Céréales* 五穀經, etc.[105]

Chez les bonzes voués à l'encens et aux fleurs se trouve aussi l'Ecole de Pu'an 普庵教. Par exemple, il y a quelques bonzes de cette école à Guanzhang (Shanghang). Ceux-ci ne sont végétariens qu'aux dates particulières. Ils pratiquent principalement les rituels *duwang*, et se considèrent comme bouddhistes.[106] Par ailleurs, les habitants à Changting invitent de temps en temps des bonzes voués à l'encens et aux fleurs du district de Ninghua, un district voisin de Changting au nord-ouest du Fujian où l'Ecole de Pu'an a été très populaire[107], pour célébrer des rituels.

De plus, à part les bonzes voués à l'encens et aux fleurs qui habitent dans un temple, il y a aussi ceux qui prennent femme et ne quittent pas leur famille.[108]

1. 4 D'autres spécialistes de rituels

Les maîtres de cérémonies 禮生[109] qui président principalement les rituels confucéens constituent un quatrième groupe de spécialistes de rituels très populaire à l'ouest du Fujian. Lin Baoshu 林寶樹 (1673-1734) nous offre une description détaillée des sacrifices aux défunts que présidaient les maîtres de cérémonies à Wuping:

---

105 Mes interviews avec Chen Huiyou, fils du végétarien mentionné, le 20/8/2010, au halle ancestral consacré à Dehou, village de Chaxi, bourg de Nanyang, Shanghang ; le 25/8/2010, chez les Chen, village de Chaxi, bourg de Nanyang, Shanghang.

106 Mon interview avec Zhong Qing, taoïste, le 16/8/2009, chez les Zhong à Guanzhuangba, bourg de Guanzhuang, Shanghang.

107 Lagerwey 2001b; Ye Mingsheng 2000b.

108 Pour le cas de Changting, voir Zhang Laihe 2002, 443; Liu Jinfeng 2002, 872 ; pour le cas de Wuping, voir Zhong Desheng 1997, 40 ; pour le cas de Yongding, voir Lagerwey 1997, 230–231 ; pour le cas de Liancheng, voir Lagerwey 1997, 246–247; Wei Deyu 2006a, 74–75.

109 Sur les origines et le développement des maîtres de cérémonies au cours de l'histoire chinoise, voir Liu Yonghua 2004, 62–63.

On sacrifie au défunt après l'accomplissement de condoléances. On étend alors un paillasson en fibres de palmier ou un paillasson de feutre, ou une natte grossière de bambou (sur la terre devant la tablette dédiée à l'esprit du défunt). On tue un cochon et un mouton, et on met leur corps complet sur le paillasson ou la natte. C'est impressionnant que l'on sacrifie respectueusement ainsi des offrandes au défunt. Il faut disposer d'une distinction accordée au mérite pour être maître de cérémonies. En général, ce sont les titulaires du titre de « Talent-distingué » ou d' « Elève du collège impérial » qui donnent les ordres de se prosterner et de se lever. Ils portent une tunique au col rond et une coiffure avec le bouton honorifique. Ils lisent à haute voix l'éloge du sacrifice devant l'esprit du défunt. Les hôtes officiants brûlent d'abord de l'encens, et il faut décider d'abord une liste d'ordre. Ils entrent dans le hall de deuil à gauche, et y sortent petit à petit à droite après leur cérémonie des trois présentations d'offrandes. 開吊完滿有用祭, 棕薦氈毯穀笪攤. 剮豬殺羊原只擺, 祭之以禮也可觀. 做禮生, 要功名, 秀才監生唱拜興. 身牢圓領頭戴頂, 誦讀祭文面向靈. 客主祭, 先上香, 拜跪叩頭要定場. 左邊行上三獻禮, 右邊下來切莫慌.[110]

Une condition nécessaire pour devenir maître de cérémonie est la possession d'une distinction accordée au mérite. En général, ce titre est accordé selon les résultats aux examens officiels. Donc, il faut être assez cultivé. Les maîtres de cérémonies président la cérémonie des trois présentations d'offrandes, se chargeant de guider les hôtes officiants et de lire l'éloge du sacrifice. A l'époque contemporaine, il faut encore être assez cultivé pour devenir maître de cérémonies. Le rôle des maîtres de cérémonies est toujours le même. La cérémonie des trois présentations d'offrandes reste le noyau des sacrifices confucéens. En fait, les maîtres de cérémonies président aussi les sacrifices aux ancêtres dans le hall ancestral ou devant leur tombe, ainsi que les sacrifices aux divinités. Par ailleurs, ils participent à d'autres activités rituelles. Par exemple, les maîtres de cérémonies du village de Sibao (Liancheng) célèbrent les rites de la vie, président la lecture du pacte communautaire, et offrent les sacrifices aux registres généalogiques, aux dieux de dragon, etc. Ils participent également aux rituels servant à chasser les tigres, les insectes nuisibles et la peste. Dans leurs manuscrits se trouvent des éloges de sacrifices, ainsi que des écrits qui ne sont pas originellement confucéens dont des talismans et des incantations originellement bouddhiques

[110] *Yinian shiyong zazi (Caractères usuels pendant une année groupés de façon à former des vers)*, 885.

ou taoïstes.[111]

L'Organisation de la Milice du *Classique de la piété filiale* 孝經團 a été fondée au moyen de rituels religieux à la fin de la dynastie des Qing. Selon l'observation de Qiu Fu:

> Le district de Wuping était sous la menace d'invasion. Les hommes cultivés fondèrent alors l'Organisation de la milice du *Classique de la piété filiale*. Qu'est-ce que le *Classique de la piété filiale*? Ce n'est pas celui prêché par Maître Zeng, mais celui prêché par Wenchang, « Dieu des belles-lettres ». On éduque les gens à l'aide de la Voie des divinités, garantissant que le cœur de l'homme entre dans la vertu et non dans la mauvaise voie. Cinq bureaux de l'organisation furent fondés dans le district: le bureau du milieu situé dans la Tour de Wenchang au chef-lieu, celui de devant à Zhongchi, celui de derrière à Taoxi, celui de gauche à Zuotian, et celui de droite à Huangkeng. Et il y avait une filiale du bureau de son canton dans chaque village. Le nombre des participants variait de quelques dizaines à quelques centaines. Ces participants se fréquentaient le jour et la nuit. On leur enseignait la Voie et on les encourageait à veiller sur leur conduite, à respecter leurs familles, à vivre en bons termes avec leurs voisins, et à être patriotes. On leur transmettait aussi les arts martiaux, et on les ecourageait à entraîner les miliciens quand ils étaient libres. Ils cultivaient les champs sans souci quand tout allait bien, et protégeaient ensemble leur communauté quand la situation devenait instable. C'était vraiment une bonne stratégie avec le souci permanent de garder la paix de la société locale…Sous l'ère Guangxu (1875- 1908), Lin Dounan, bachelier du district, subventionné par l'Etat, composa le *Wenchang xiaojing xiangzhu*, « *Annotations détaillées du Classique de la piété filiale* ». Le directeur provincial de l'instruction publique, Shen Yuanshen, approuva son impression et sa diffusion. Le préfet de la préfecture Hu Tinggan composa une préface pour cette œuvre. Les œuvres de ce genre ne doivent pas être classées dans la catégorie « Bibliographie des arts et des lettres », et on les range dans la catégorie « Mélange des arts ». Mélangées de temps en temps aves la doctrine bouddhique, ces œuvres ont le but d'exhorter les gens à être bienfaisants et à accomplir de bonnes actions. L'Organisation de la milice du *Classique de la piété filiale* du district de Wuping a survécu jusqu'à aujourd'hui. Elle hisse sa propre bannière en dehors du bouddhisme et du taoïsme. Ses participants, eux aussi (comme les bouddhistes et les taoïstes), dessinent (des talismans) et récitent des incantations,

[111] Pour le cas de Sibao, Liancheng, cf. Liu Yonghua 2004, 69–78.

exécutent des rituels *jiao* pour les habitants, et peuvent monter sur le mont de couteaux et l'arbre d'épées. 武邑殷憂, 地方之士於是有孝經團練之舉. 所謂孝經, 非曾子孝經, 乃文昌孝經. 借神道設教, 使人心有所系屬, 不入於邪. 全縣設中、左、右、前、後五局. 中局設城內文昌閣, 左局設左田, 右則黃坑, 前則中赤, 後則桃溪. 各村則設分局, 少者數十人, 多則數百人. 朝夕相聚, 講教以守身、體親、睦鄰、愛國之道, 以其餘閒, 肄習武藝而訓練之. 無事則安耕作, 有事共衛鄉閭. 此亦一種維持地方苦心良法也……光緒中, 邑廩生林斗南有《文昌孝經詳注》一卷, 學政沈源深批准印行, 知府胡庭幹為之序. 此種著述不宜入"藝文志", 故新"藝雜錄"附及之, 大旨勸人為善敦行, 間參以佛氏之說. 武邑至今尚有孝經團, 於釋、道外別樹一幟, 亦畫咒念咒, 為人建醮, 能上刀山劍樹.[112]

Cette note enregistre les fondateurs, la structure interne, les activités quotidiennes, les pratiques rituelles de l'Organisation de la milice du *Classique de la piété filiale*. Les fondateurs étaient des hommes cultivés locaux. Pourtant, la source du dynamisme venait du gouvernement. En la deuxième année de l'ère Xianfeng (1852), soit la deuxième année du Royaume Céleste de la Paix 太平天國 établi par les rebelles dits Taiping, Chen Yingkui 陳應奎 qui était natif de la province du Shandong devint le magistrat de Wuping. Pour se prémunir contre l'armée des rebelles dits Taiping, Chen commença, depuis son arrivé à Wuping, à « refaire les murs et draguer les tranchées drainantes de la ville, à entraîner la milice et la munir d'armes ». Il nomma un titulaire du premier degré académique 諸生 directeur de l'organisation de la milice du district, et requît que toutes les communautés locales se mettent en ordre et constituent une milice.[113] En ce qui concerne leurs activités quotidiennes, celles-ci étaient constituées principalement de l'enseignement de la Voie, et des exercices d'arts martiaux, incluant des pratiques rituelles. Ces activités et les rituels relatifs avaient des liens étroits avec le *Classique de la piété filiale* vénéré par l'Organisation de la milice. Ce texte est probablement une variante d'un livre de morale taoïste qui porte le même titre. Ce livre de morale était déjà populaire, et attirait assez d'attention sous la dynastie des Song du Sud. Originellement nommé « Classique de la piété filiale prêché par le Dieu des Belles-Lettres » 文昌孝經 ou « Classique de la piété filiale prêché par l'Empereur des

[112] *Nanwu zhuitan (Paroles superflues à Nanwu)*, 87–88.

[113] Liu Yinong 1989, 59.

Belles-Lettres » 文帝孝經, ce texte prêche principalement la piété filiale.[114] Pour l'Organisation de la milice, il prônait non seulement la piété filiale, mais aussi la loyauté. Par exemple, on trouve dans son texte ces phrases: « Que les grâces du seigneur des Qing soient nombreuses! Donc, on va encourager la loyauté. Il faut être dévoué à ses responsabilités officielles sans faire faux pas, et être juste quand on fait face à la désertion, ainsi qu'à la rébellion. Et il faut prier pour une longévité de dix mille ans pour sa Majesté le saint seigneur. »[115] Cela doit être la Voie du patriotisme que mentionne Qiu Fu. Composé par le gentilhomme local Lin Dounan, le *Wenchang xiaojing xiangzhu* était soutenu par des fonctionnaires provinciaux et préfectoraux. Dans les bureaux de l'Organisation de la milice, on vénère le Seigneur souverain des Belles-Lettres des neuf cieux qui assume la responsabilité de la civilisation 九天開化文昌帝君, le Vénérable céleste du ciel ouvert Grand Saint Jiang 天開天尊姜大聖人, et le Vénérable céleste Ciel-ouvert Grand Saint Guan qui seconde la dynastie des Han 協漢天尊關大聖人. On les appelle « les Trois saints ».[116] Avant l'entraînement à l'art martial, il faut vénérer ces trois saints et réciter le *Classique de la piété filiale*, en croyant qu'aucun sabre ni qu'aucune lance ne peut pénétrer son corps et qu'on devient invincible sous la protection des trois saints.[117] Par ailleurs, le *Classique de la piété filiale* inclut aussi des incantations. Les participants à l'Organisation de la milice récitaient ces incantations quand ils exécutaient des rituels *jiao*. Par exemple, on récitait l'incantation du Maître ancestral qui a la peau en bronze et les os en fer 銅皮鐵骨祖師 quand on montait au mont du couteau, et on récitait l'incantation du Maître du Mont de la neige 雪山師傅 quand on traversait le fossé de feu.[118] Les méthodes rituelles de « monter au mont de couteaux » et de « traverser le fossé de feu » sont identiques à celles des maîtres Sang à Wuping, Shanghang et à Changting. Il est probable que les fondateurs de l'Organisation de la milice avaient emprunté la tradition rituelle des maîtres Sang à Wuping. Cette organisation a survécu après l'écroulement de la dynastie des Qing. Sa fonction comme organisation de la milice a disparu, alors que sa fonction comme organisation parareligieuse devenait de plus en plus forte. Ses membres participent principalement aux fêtes dédiées aux divinités et y président des rituels *jiao*. La récitation du

114 Cf. *Wendi xiaojing (Classique de la piété filiale prêché par l'Empereur Belles-Lettres).*

115 Lan Daochuan 1984, 52.

116 Lan Daochuan 1984, 52.

117 Liu Yinong 1989, 60–61.

118 Lan Daochuan 1984, 52–53.

Classique de la piété filiale, les méthodes rituelles de « monter le mont de couteaux » et de « traverser le fossé de feu » restent encore des éléments fondamentaux de leurs rituels.[119]

Shanghang a été le siège des théâtres de marionnettes à l'ouest de Fujian. Parmi ces théâtres se trouve le théâtre Gaoqiang 高腔戲. Une caractéristique importante de ce théâtre y est d'entretenir le théâtre de marionnettes et les rituels religieux. Les maîtres de ces théâtres exécutent aussi des petits rituels en dehors du théâtre. Selon Ye Mingsheng, le théâtre entrait probablement à Shanghang au début de la dynastie des Ming. A la différence des autres théâtres, les maîtres du théâtre Gaoqiang pratiquent aussi des activités religieuses, et se considèrent comme disciples de l' « Ecole du Mont Lü » 閭山派. En général, chacun d'eux porte un nom rituel, et leur groupe porte un nom de la même façon que des autels taoïstes. Parmi les programmes théâtraux, l' « Histoire de la Dame (Chen Jinggu) 夫人傳 est le plus remarquable. On y trouve de nombreux éléments taoïstes: la célébration des rites et les chansons rituelles concernées que l'on nomme « chansons expressives » 生歌. Pour ces dernières, on y trouve les « Paroles pour inviter les divinités », les « Paroles pour envoyer des soldats », les « Paroles pour évoquer les âmes », les « Paroles pour inviter les cinq dieux du tonnerre », les « Paroles pour conduire les divinités », les « Paroles pour enterrer les esprits maléfiques », les « Paroles pour brûler des papiers d'offrande », les « Paroles pour sacrifier un coq aux généraux », les « Paroles pour décapiter le Rois de démons », etc. On dit que ces chansons sont originellement des « Paroles agissant de concert avec les pas astraux » 行罡詞 des maîtres Sang. Elles ont été empruntées plus tard dans le théâtre Gaoqiang. Les maîtres de marionnettes désignent alors l'air de ces chansons « air des maîtres rituels » 師爺調. Pour les petits rites exécutés par eux quand ils ne jouent pas le théâtre de marionnettes, on trouve la mise en place des dieux-dragons d'une nouvelle construction, la consécration des statuettes divines, l'exorcisme pour une maison, la fabrication des talismans de la paix, le choix des jours fastes, etc. Par ailleurs, il y a un proverbe qui circule parmi les maîtres de marionnettes eux-mêmes qui dit « On emprunte de la nourriture aux bouddhistes et taoïstes pour nous faire vivre. 向佛道借飯吃. »[120] De toute façon, les influences de la tradition rituelle du Sang y sont frappantes.

Les géomanciens à l'ouest du Fujian pratiquent aussi des rituels dans le cadre de leur métier.

[119] Zhong Desheng 1997, 52, 54; Zhong Desheng 2002, 102.

[120] Ye Mingsheng 1995b, 57–61, 77.

Les rituels les plus fréquents sont la mise en place de la tablette divine du Maître Yang 起楊公, la consécration des tablettes ou des statuettes divines 開光, les sacrifices aux divinités 祭神, la mise en place de la poutre 上梁, la conjuration contre les esprits maléfiques 出煞, l'invitation des dieux-dragons en les appelant 呼龍, la distribution du riz et d'autres céréales 發糧米, etc. Le Xingfu-tang 興福堂 est un autel de géomancie au bourg de Nanyang dont les techniques sont transmises par le Qufu-tang 取福堂 du district de Xingguo de la province du Jiangxi 江西省興國縣. Cet autel de géomancie conserve un manuscrit où l'on trouve des éléments rituels. Par exemple, il y a des talismans, des formules et des incantations du Maître Yang, une formule orale pour dessiner des talismans ou inviter des divinités, des éloges pour installer la poutre, une formule pour évoquer les dragons, et une formule pour distribuer du riz et d'autres céréales. Le Maître Yang est certainement Yang Junsong 楊筠松, un maître ancestral pour les géomanciens. Les talismans, formules et incantations du Maître Yang forment le savoir-faire des géomanciens. Pourtant, on y trouve aussi beaucoup d'éléments taoïstes. Dans une formule servant à inviter des divinités se trouve la phrase qui dit « 此間土地, 神之最靈. 通天達地, 出入幽冥. 為我傳奏, 不得留停. 有功之日, 文書上請. » Cette phrase qui est utilisée pour inviter les dieux du Sol dérive certainement du taoïsme où l'on la nomme « Incantation pour brûler des papiers d'offrande » 化財咒. L'incantation du Maître terrestre 地師咒, celle de l'Empereur de Jade 玉皇咒, et celle du Boisseau du Nord 北斗咒 dérivent également du taoïsme. De plus, dans le rite de « chasser les esprits malfaisants », les divinités qui donnent au géomancien le coq et le couteau sont l'Empereur de Jade, le Guerrier Véritable 真武, Li qui port une canne en fer 鐵拐李, ou Zhang Guolao 張果老. Tous ont des liens étroits avec le taoïsme.

Selon Chen Jinguo, une école dite « Ecole confucéenne » 儒教/儒門 est devenue, pendant les deux dernières décennies, de plus en plus populaire à Changting. On la nomme aussi « Ecole du Patriarche Fondateur Luo » 羅祖教[121]. Les adeptes de cette école se considèrent comme disciples bouddhiques 佛弟子. Cette école est en fait une branche de la Voie conduisant à l'origine 歸根道. Elle pénétra à Changting au début de l'époque républicaine, et a eu beaucoup de liens avec la Voie du Ciel Antérieur 先天道 et la Branche du Grand Véhicule de l'Ecole du

[121] Pourtant, cette secte est bien différente de l'Ecole du Patriarche Fondateur Luo chez les bonzes voués à l'encens et aux fleurs mentionnée ci-dessus. Son identité sectaire et activités sont bien différentes de celles chez les bonzes (On verra). Si on la nomme « Ecole du Patriarche Fondateur Luo », c'est probablement parce que le *Cinq sections – Six volumes* du Patriarche Fondateur Luo sont aussi classiques de cette secte, comme chez les bonzes.

Patriarche Fondateur Luo 羅祖教大乘門, deux écoles populaires depuis la dynastie des Qing. A l'époque républicaine, les activités de cette école étaient divisées en deux parties que l'on nommait « Autel du Yin » 陰壇 et « Autel du Yang » 陽壇, ou « Autel intérieur » 內壇 et « Autel extérieur » 外壇. Les pratiquants de l'autel du Yin avaient pour but de « devenir des personnes de talents et de vertus », et mettaient l'accent sur la culture interne pour obtenir la « perle à trou des neuf virages » 九曲明珠, un fruit de culture qui peut aider à prendre conscience du secret du passage mystérieux et à comprendre exhaustivement la vie et la mort. Les pratiquants de l'autel du Yang avaient pour but de « faire traverser aux dix mille êtres (la mer de souffrances) », incluant les activités rituelles comme « dessiner des talismans », « réciter des incantations », « chasser les esprits malfaisants », « inviter des divinités à rendre des oracles en écrivant des caractères » 扶乩, « prier pour demander des bénédictions », etc. Cette école fut interdite par les autorités locales après 1949, mais revit ces dernières années. Actuellement, les activités principales de l'école sont la récitation des écrits saints, y compris le *Cinq sections – Six volumes* du Patriarche Fondateur Luo comme le texte le plus vénérable pour le remboursement de l'argent emprunté pour une naissance 還受生, pour la longévité 保壽, pour l'amélioration du destin des enfants 暖完童子, pour la bénédiction de toute une famille 闔家, pour l'ouverture de la route obscure 開冥路, et pour la célébration des rituels *jiao*, etc.[122]

Il y a aussi des religieux retirés, voués à l'encens et aux cierges 香火居士, qui sont végétariens et qui récitent des sûtras toute l'année. On les appelle « adeptes religieux du végétarisme » 齋公/齋媽. Ils se proclament disciples de l' « Ecole orthodoxe des trois véhicules » 三乘正教. Ils disposent chacun d'un nom rituel obtenu après les rites d'ordination, et ont un registre généalogique de transmission de la doctrine. Parmi leurs sûtras se trouve le *Sûtra du diamant* 金剛經.[123] Leur école est probablement l' « Ecole des trois véhicules » déjà mentionnée dans la *Monographie du district de Wuping compilée à l'époque républicaine*. On y notait que le Mont Chetong 車通山 était un lieu de réunion 齋堂 de cette école.[124] Ce qui est le plus intéressant, c'est que les adeptes de cette école se présentent, de temps en temps, comme *huntong* 魂童 (médiums) à l'occasion des rituels *jiao* ou des rituels servant à prier pour la pluie. Par

122 Chen Jinguo 2006.

123 Zhong Desheng 1997, 40; Zhong Desheng 2002, 85, 93–94.

124 *Minguo Wuping xianzhi (Monographie du district de Wuping compilée à l'époque républicaine)*, 456.

exemple, une façon de prier pour la pluie est que les habitants se prosternent devant des divinités et adressent leurs prières. Cette pratique est présidée par des bonzes ou des taoïstes. S'il n'y a pas de réponse, on va mettre la statuette du Vieux Bouddha à Lumière Fixe 定光古佛 en plein air, la laissant s'exposer au soleil ardent, et on invite des bonzes ou des taoïstes à exécuter les rituels concernés. Pourtant, il est encore possible qu'il n'y ait pas de réponse. En ce cas, il y aura des adeptes religieux du végétarisme qui se présenteront comme *huntong*. Tout d'un coup, ils se mettent à écumer, à trembler sans arrêt. Ils marmonnent après quelques instants que l'esprit a possédé leur corps. Ils indiquent ensuite la cause de la sécheresse descendue du ciel.[125] Ces végétariens religieux sont donc à la fois pratiquants du bouddhisme populaire et médiums.

1. 5 Remarques finales

Les spécialistes de rituels à l'ouest du Fujian sont variés: les *wu* et *shiwu*, les taoïstes, les bonzes, les maîtres de cérémonies, les adeptes de l'Organisation de la milice du *Classique de la piété filiale*, les maîtres de marionnettes, les géomanciens, les adeptes de la Voie conduisant à l'origine, les religieux végétariens de l'Ecole orthodoxe des trois véhicules, etc. Les quatre premiers groupes peuvent être classés respectivement dans la religion des *wu*, le taoïsme, le bouddhisme et le confucianisme. Parmi eux, les *wu* et *shiwu*, les taoïstes, les bonzes ont tous joué un rôle important dans la société de l'ouest du Fujian depuis la dynastie des Song, alors que les taoïstes du Tao et les maîtres de cérémonies ne le jouent que depuis l'époque Ming-Qing. La religion des *wu* inclut la tradition rituelle la plus polygénique. Corrélativement, les mots désignant les *wu* dans la documentation sont aussi les plus variés. On y trouve « *wu* immoral » 邪巫, « *wuxi* » ou « *wusang* » 巫覡, « *xigong* » ou « *sanggong* » 覡公, « *shigong* » 師公, « *wupo* » 巫婆, etc.

Les maîtres de marionnettes et les géomanciens sont tous spécialistes de rituels para-religieux qui ont des liens étroits avec le taoïsme. Enfin, la Voie conduisant à l'origine et l'Ecole orthodoxe des trois véhicule sont des écoles populaires incluant beaucoup d'éléments bouddhiques et taoïstes, ou encore médiumniques.

Le domaine des rituels de ces spécialistes s'est différencié. Avant la fin de la dynastie des Qing, les *wu* étaient constitués de médiums et de maîtres rituels, ainsi que le révèle le

[125] Zhong Desheng 1997, 48–49; Zhong Desheng 2002, 85, 97.

terme « *shiwu* », littéralement « maîtres-exorcistes », « maîtres des médiums », ou « maîtres et médiums ». Les maîtres rituels parmi les *wu* et les taoïstes de la tradition du Sang excellent en exorcisme. Liée au Mont du dragon et du tigre, les taoïstes de la tradition du Tao, dits « Un-Orthodoxe », pratiquent principalement les rituels *jiao*. Les bonzes appliqués à la culture personnelle 修行和尚 pratiquaient les rituels *jiao* de l'eau et de la terre 水陸醮, et récitaient des sûtras et des litanies. En général, ils n'exécutaient pas des rituels à l'extérieur du temple pour les habitants. Par contre, les bonzes voués à l'encens et aux fleurs célébraient principalement des rituels pour les habitants. Ils exécutaient les rituels *jiao* dédiés aux divinités bouddhiques, ainsi que des rituels funéraires. Les maîtres de cérémonies se spécialisent encore dans les rituels confucéens. Depuis la fin de la dynastie des Qing, les bonzes voués à l'encens et aux fleurs sont tombés en décadence. Les taoïstes des deux traditions du Tao et du Sang ont joué un rôle de plus en plus important dans la célébration des rituels funéraires depuis lors.

Chapitre 2

Lingying-tang et ses maîtres

Qui sont les taoïstes? Maître Chen Dingling 陳鼎靈 (1929-2013), taoïste de la deuxième génération de l'autel taoïste Lingying-tang 靈應堂, citait souvent une explication sur le taoïsme de la dynastie des Tang présenté dans l'*Histoire du taoïsme en Chine* 中國道教史 dirigée par Ren Jiyu: « En général, les personnes non taoïstes ne peuvent devenir des disciples séculiers. On ne devient disciple de pure croyance ou disciple de pure vérité qu'après avoir suivi et vénéré le Taoïsme de l'Un-Orthodoxe. Et on ne peut se proclamer taoïste de l'Un-Orthodoxe que si on l'a été initié officiellement au taoïsme. »[126] Qui sont les taoïstes qualifiés? Maître Dingling avait évidemment son propre avis. Selon lui, « Les conditions pour devenir taoïste de l'Un-Orthodoxe ne sont pas difficiles. On est qualifié à la condition que cinq de ses aptitudes professionnelles soient conformes à la norme. Vous avez le chant 唱, la marche dans l'aire sacrée 做 (行壇), le jeu du tambour 打, la calligraphie 寫, et la récitation des écrits canoniques 念. » Un descendant des taoïstes du Jifu-tang 集福堂 à Guanzhuang mentionnait que l' « on n'est taoïste régulier que si l'on dispose d'un registre. » Mais, il faut être bien versé dans les rituels taoïstes si l'on veut obtenir un registre. Les taoïstes du Deqing-tang 德清堂 à Yanggu estiment que pour être taoïste qualifié, il faut pouvoir exécuter un rituel dans sa totalité. En un mot, c'est la capacité à conduire des rites qui est l'élément primordial pour qualifier un taoïste. En ce qui concerne la moralité, même Maître Dingling, qui mettait toujours l'accent sur la qualité morale, pensait ainsi: « Comme chacun a sa propre moralité, on ne l'inclut pas dans les critères de la qualification taoïste. » Tout cela confirme l'opinion d'Anne Seidel (1938-1991): « Il est difficile, si non inutile, de définir le taoïsme par ses doctrines puisque l'essence de cette religion réside dans ses méthodes, techniques, pratiques et rituels. Le rang d'un prêtre n'est pas décidé par son savoir doctrinal, mais par le

[126] Ren Jiyu 1990, 290.

niveau de son initiation dans la liturgie de sa tradition particulière. »[127] Au nord de Shanghang et au sud de Changting, on nomme habituellement les « méthodes, techniques, pratiques et rituels »: « *gongfu* » 功夫 (maîtrise). En général, on ne transmet le *gongfu* qu'aux fils ou disciples 非子非徒不傳. Donc, il n'y a que deux façons de devenir taoïste, transmission de père en fils ou de maître à disciple. Et c'est la dernière que le fondateur du Lingying-tang a employée.

2. 1 Le fondateur et l'autel des maîtres ancestraux

Lingying-tang, « Hall où l'on vous répond avec efficacité », est devenu un autel taoïste très connu dans son canton et ses environs dès sa fondation au début des années 1920. Situé dans le village de Zhuxie 朱斜 au sud de Changting et au nord de Shanghang, cet autel a été fondé par Chen Lintang 陳林堂 (1894-1959). D'après un registre généalogique des Chen, les Chen de Zhuxie sont une branche du lignage des Chen de Chaxi 茶溪, un village voisin de Zhuxie, où le fondateur du lignage s'installa à la fin de la dynastie des Song. Lintang était un membre de la vingt-sixième génération du lignage. Il était né dans une famille pauvre depuis toujours. C'est justement à cause de cette pauvreté que son grand-père ne prit femme qu'après ses cinquante ans. Et c'est grâce à une tombe avec un bon *fengshui* 風水 (géomancie) qu'il rencontra, enfin, une veuve qui devint plus tard sa femme et donna naissance à Bingsheng 炳盛 qui est le père de Lintang. Bingsheng éleva deux fils dont Lintang, le cadet. C'est pourquoi on appela Lintang « Maître cadet » 細妹先生 quand il devint maître taoïste.

[127] Seidel 1989, 265.

2. a Photo de Maître Hongxing (1894-1959)

La pauvreté de la famille fut la raison principale qui fit que Lintang devint apprenti des techniques taoïstes. Il fut pendant dix mois le guide du maître taoïste Wu Huaiyou 吳懷有 (1866-1952) qui était aveugle. Celui-ci était comme un frère pour le père de Lintang. Par ailleurs, il avait été le fondateur de l'autel taoïste Fuying-tang 福應堂. Il pratiqua principalement la divination et les rituels du Sang, disposant d'un nom rituel du Sang, « Faming » 法明, et d'un nom rituel du Tao, « Daode » 道德. Alors que Lintang était âgé de douze ans, les villageois de Zhuxie invitèrent des taoïstes du Hall du rassemblement des bénédictions rattaché au Temple taoïste de la Perception de la réalité 覺真觀集福堂 chez les Yang, à Guanzhuang, pour célébrer un rituel *jiao*. Un membre du lignage Chen suggéra à Lintang d'apprendre le Tao de l'Un-Orthodoxe auprès de Maître Yang Shuquan 楊書泉, un des taoïstes invités; Lintang suivit ce conseil et reconnut alors Maître Yang pour maître.

Après un apprentissage de trois ans, Lintang commença à avoir un salaire modique, selon les points de travail 工分 qu'il avait acquis. Les points de travail étaient déterminés selon l'habileté rituelle. Un maître maîtrisant bien toutes les cinq aptitudes professionnelles d'alors pouvait gagner dix points de travail, deux points pour chaque aptitude. Un grand maître pouvait gagner quinze points s'il dirigeait des rituels, ou assumait les fonctions de maître clé dans la liturgie de la terrasse

surélevée 臺科, une liturgie compliquée pour le salut universel. Par ailleurs, le maître responsable 承行, celui qui recevait les demandes de rites et qui fournissait tous les instruments rituels nécessaires, gagnait une rémunération de dix points nommée « rétribution pour la responsabilité et la gestion » 承行錢. Ce même maître gagnait aussi le riz dans les bols, les litres, et les boisseaux servant à installer tablettes et statuettes divines, ainsi que les petites enveloppes rouges contenant une petite somme d'argent, données par les fidèles et posées sur les récipients à riz. On nomme cette manière de distribution de revenus « système de responsabilité et de gestion » 承行制.

Deux ans plus tard, Maître Yang mourrait. A ce moment-là, Lintang avait déjà maîtrisé dans l'ensemble les cinq techniques fondamentales. Pourtant, ce n'était pas encore suffisant pour devenir grand maître. A cette époque, les grands maîtres taoïstes jouissaient d'un haut standing parmi leurs confrères ainsi que parmi les habitants. Généralement, si l'on invitait un grand maître à célébrer un grand rituel *jiao*, il fallait louer un palanquin pour ce maître. Devenir grand maître était alors le but de tous les taoïstes. Il y avait ceux qui prenaient un deuxième maître après avoir maîtrisé les techniques rituelles de leur premier maître afin d'améliorer leur savoir-faire. C'est ce qu'on nomme « améliorer son savoir-faire » 進教. Pour Lintang aussi, peu de temps après la mort de son premier maître, il reconnaissait Maître Qiu Gaozhang 邱高章 du Hall de la vertu et de la pureté rattaché au Temple taoïste du rassemblement des nuages 聚云观德清堂, un autel taoïste détenant principalement la tradition du Sang, comme son deuxième maître. Le siège de cet autel taoïste se trouvait à Yanggu 羊牯 au sud de Changting. A ce moment-là, Maître Qiu établissait un autel du tonnerre à Caowu 曹屋, un village rattaché au même bourg que Zhuxie. Lintang y apprit alors les rituels de la tradition du Sang, et améliora ses techniques de la tradition du Tao.

Si Maître Qiu Gaozhang avait établi un autel à Nanyang, c'est surtout parce qu'il n'y avait pas, localement, de taoïstes actifs. Donc, il n'y avait pas de problème concernant la sphère d'influence. Une sphère d'influence était une région où l'exécutation des rituels de la tradition du Tao était réservée à un certain groupe de taoïstes. En général, la sphère d'influence d'un groupe de taoïstes était plus ou moins stable. Les autres taoïstes ne devaient pas l'envahir. Mais on pouvait y inviter d'autres taoïstes pour aider. Pourtant, la sphère d'influence ne concernait pas les rituels de la tradition du Sang. Comme un proverbe chez les taoïstes le dit: « Les rituels du Tao

disposent d'une sphère d'influence, alors que ceux du Sang n'en disposent pas. 做道是有香火的, 做覡是沒有香火的. » Pour Maître Qiu, grâce à l'établissement d'un autel à Nanyang, le bourg de Nanyang était devenu sa sphère d'influence. Et à Tongxian, un bourg voisin de Nanyang, il y avait un village où habitaient des Qiu qui portaient le même nom de famille que Maître Qiu. Les Qiu à Tongxian prirent Maître Qiu pour leur parent proche. Ce village était donc devenu aussi la sphère d'influence de Maître Qiu, avec, peu à peu, les autres villages du bourg. A ce moment-là, un disciple ne pouvait pas accepter l'invitation à présider des rituels dans la sphère d'influence de son maître. S'il l'acceptait, c'est parce qu'il avait obtenu l'accord de son maître et il fallait qu'il prenne son maître comme le chef de ces rituels. Même dans le cas où des gens qui, ayant des griefs contre le maître, ne l'invitaient pas mais invitaient un de ses disciples, le disciple devait informer son maître après avoir accepté et il devait remettre la rétribution pour la responsabilité et la gestion à son maître. L'entrée dans la sphère d'influence des autres taoïstes était un tabou encore plus sérieux. Donc, Lintang ayant enfin trouvé un endroit non inclus dans une sphère d'influence taoïste, le grand village de Xianshuitang 鮮水塘 au disrict de Wuping, il y alla. Il rentra à Nanyang après que Maître Qiu eut quitté le bourg de Nanyang.

A l'âge de vingt-sept ans, Lintang alla au Mont du dragon et du tigre, siège du Taoïsme de l'Un-Orthodoxe, pour obtenir un registre. Il y obtint un « Registre des livres canoniques permettant d'établir une ligue et de transmettre les rituels majestueux de l'Un-Orthodoxe » 正一盟威經籙 conféré par le Maître Céleste Zhang, ainsi que son nom taoïste « Hongxing » 宏興 selon l' « ordre des générations de l'Alliance des trois monts formée avec des gouttes de sang » 三山滴血派. Avec ce registre, Lintang reçut aussi des instruments rituels, par exemple une clochette rituelle, une paire d'épées dont une mâle et une femelle, une épée des sept étoiles, etc. Selon Maître Dingling, fils aîné de Lintang, « Lintang a été nommé fonctionnaire taoïste 道官 du huitième grade de la préfecture de Tingzhou, et a assumé les fonctions de maître du Yin et du Yang 陰陽生. Il avait alors le pouvoir de rectifier les pratiques illicites dans les métiers des 'trois doctrines et des neuf courants' 三教九流. Par ailleurs, Lintang se chargea de percevoir annuellement des cotisations sur les taoïstes dans les vallées du Fleuve Ting 汀江 et de la Rivière de Jiuxian 舊縣河, et de les remettre à la préfecture de Tingzhou. » Pourtant, ce n'est qu'en la dixième année de l'époque républicaine que Lintang reçut le registre au Mont du dragon et du tigre. Alors, la préfecture de Tingzhou n'était plus une unité administrative. Même sous la

dynastie des Qing, les préposés de l'administration officielle des affaires taoïstes au niveau d'une préfecture ne disposaient pas d'un grade officiel[128]. Il est donc probable que Lintang n'a été nommé fonctionnaire taoïste que par la Résidence des Maîtres Célestes 天師府. Il se chargea des affaires taoïstes dans une région qui avait été antérieurement rattachée à la préfecture de Tingzhou. Les cotisations qu'il percevait sur des taoïstes de sa région devaient être remises à un fonctionnaire taoïste assumant une fonction plus haute.

Ayant terminé son apprentissage et ayant reçu un registre taoïste, Lintang était apte à fonder son propre autel taoïste. C'est juste après sa rentrée du Mont du dragon et du tigre dans son pays-natal qu'il fonda son autel, le « Hall où l'on vous répond avec efficacité » rattaché au « Temple taoïste de la perception de la réalité ». Le nom du hall fut fixé par lui-même et le nom de ce « temple taoïste » venait de son premier maître. Comme un symbole très important de la fondation de son autel taoïste, Lintang établit un autel des maîtres 師壇 chez lui. Il y vénérait la statuette du Maître ancestral le Guerrier Véritable 真武祖師, celle de la Dame au-Bord-de-l'Eau 臨水夫人, la tablette divine des patriarches et des maîtres ancestraux passés, etc. Au point du jour après avoir lavé son visage et rincé sa bouche, Lintang allait à l'autel des maîtres laver le brûle-encens, les tasses à thé et à vin, et brûler de l'encens. Au premier et au quinzième jour de la lune, il récitait des écrits canoniques pour célébrer les rites du matin 早課 et du soir 晚課. En général, il récitait le *Livre des trois territoires des Trois Puretés* 三清三境經, le *Livre de la pureté et de la paix* 清靜經, et le *Livre des Trois Agents* 三官經. Lors de l'anniversaire des divinités, Lintang récitait les écrits canoniques dédiés à ces divinités.

A part la récitation des écrits canoniques, les rituels les plus fréquents devant l'autel des maîtres étaient l'invitation aux maîtres ancestraux 起師 et les remerciements à ces maîtres 回師 quand il s'agissait de célébrer des rituels ailleurs. Le premier rite était pratiqué avant le déplacement des taoïstes. On adressait une requête aux divinités et aux maîtres ancestraux suivant lequels pour signifier l'invitation à un tel rituel à un tel endroit, et on leur demandait de bénir les maîtres vivants pour que la mission soit accomplie favorablement. Ce rite avait pour but de protéger les taoïstes. A l'opposé, le deuxième rite était pratiqué après la mission. On le nomme aussi la « (re)mise en place des maîtres ancestraux » 安師. On rapportait de l'aire rituelle de l'encens de cet endroit, des papiers d'offrande, des bougies, des pétards, ou encore une toile

[128] Cf. *Qing shigao (L'histoire des Qing)*, juan 116, 3360.

rouge et des paires de fleurs d'argent. Au retour, on accrochait la toile rouge et les fleurs d'argent à la niche divine de l'autel, et on sacrifiait d'autres offrandes aux maîtres ancestraux, les priant de bénir les fidèles qui les avaient invités pour célébrer les rituels.

Le rite de la « mise en dépôt des sceaux » 封印 était aussi célébré devant l'autel des maîtres. On enveloppait les instruments rituels y compris tous les sceaux rituels avec du papier rouge ou des toiles rouges, à la fin de l'année, plus précisément au vingt-cinquième jour du douzième mois du calendrier lunaire. Le rite antithétique était le déballage des sceaux et d'autres objets rituels 開印 célébré au début de l'année, généralement un jour faste entre le premier et le sixième jour du premier mois. Sa signification ressemble à l'ouverture de la porte principale d'une maison au premier jour de l'année. Il fallait aussi faire éclater de nombreux pétards à cette occasion, ou encore tirer des petites cartouches de feu d'artifice (*chong* 銃). On pouvait procéder également au déballage des sceaux devant l'autel des maîtres. Pourtant, on le faisait généralement chez un fidèle 香信 très pieux. Ce fidèle, appelé aussi « seigneur de l'est » 東君, était ravi et voulait bien être choisi. Il fallait que celui-ci distribue une petite enveloppe rouge contenant une certaine somme d'argent à chaque personne présente. On nommait ces enveloppes rouges « le rouge qui remplit tout le hall » 滿堂紅.

Avant 1949, l'Assemblée annuelle du Maître Céleste 天師會 avait lieu aussi à l'autel des maîtres chez les taoïstes. A cette occasion, les confrères taoïstes se rendaient visite. Ils allaient à l'autel des maîtres de leurs collègues réciter l' « Eloge précieux du Maître Céleste » 天師寶誥 et d'autres écrits canoniques, présentant donc leurs respects au Maître Céleste et aux maîtres ancestraux de cet autel taoïste.

En plus de l'autel des maîtres établi chez lui, Lintang établissait aussi un autel temporaire dédié aux maîtres quand il présidait un grand rituel, par exemple un rituel *jiao* d'une durée de sept jours. On y attachait un rouleau calligraphié sur lequel on écrivait le nom de l'autel ainsi que le portrait en peinture du Maître Céleste Zhang Daoling. On y installait la statuette du Très-haut Vieux Seigneur, la tablette divine des patriarches et des maîtres ancestraux, etc. Sur la table d'autel, on mettait des instruments rituels incluant le sceau du tonnerre 雷印, le bol d'eau 水碗, le morceau de bois servant à frapper la table d'autel 惊尺. Il y avait aussi un « seau représentant le Boisseau du Nord » 斗桶 où on mettait une paire de ciseaux symbolisant le faîte suprême 太極, une règle entourée de douze ou treize fils représentant les mois de l'année, cinq petits fanions de

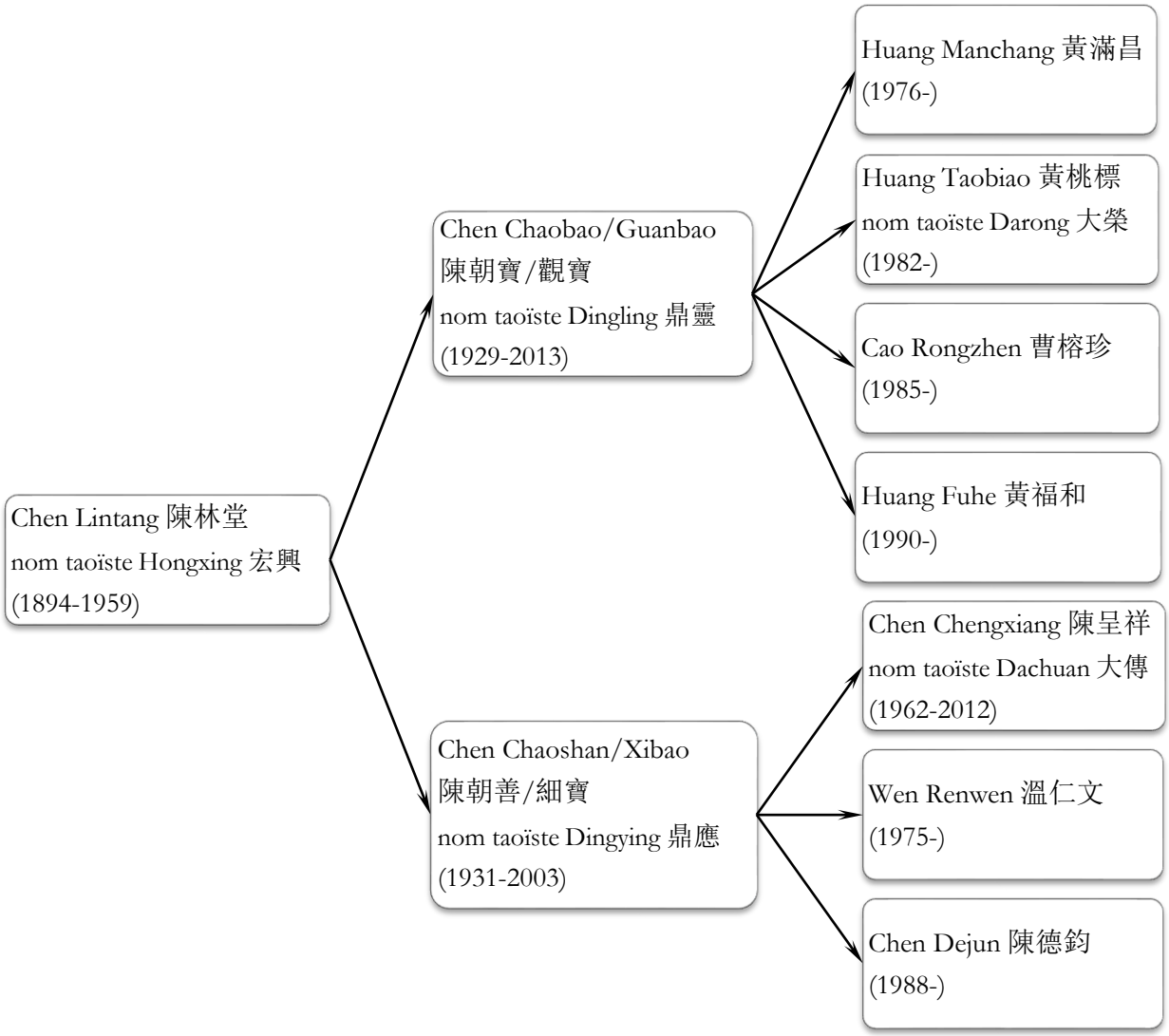
commandement de couleurs différentes représentant les cinq directions, une glace (*jing* 鏡) représentant la paix (*jing* 靜), une paire d'épées rituelles dont une mâle et une femelle, une épée des sept étoiles, etc. Les vêtements taoïstes étaient suspendus auprès de la table d'autel. Par ailleurs, Lintang recommandait aux fidèles voués au *jiao* de mettre un coq à côté de l'autel des maîtres. On nommait ce coq « le coq servant à installer les maîtres ancestraux » 安師雞. On ne pouvait pas le tuer. Il fallait que les taoïstes l'emportent chez eux et continuent de l'élever jusqu'à sa mort naturelle. Plus longtemps le coq était élevé, plus les fidèles recevaient de bénédictions. Parmi les rites célébrés devant l'autel temporaire des maîtres, on trouve l'invitation aux maîtres ancestraux, le rite pour prendre les épées, celui pour commencer la récitation des litanies, etc. Avant la liturgie de la terrasse surélevée, un grand maître couvrait d'un chapeau le taoïste qui allait assumer les fonctions du maître clé de cette liturgie pour la première fois. Il fallait que ce dernier se prosterne alors respectueusement devant les maîtres ancestraux et le maître dirigeant.

Lintang devint bientôt un grand maître connu. On lui donna un sobriquet dit « Grand-oncle de petite taille » 矮伯公. D'après une légende, ce sobriquet appartenait originellement à une grande figure à Hetian 河田 du disrict de Changting. Lintang porta le même sobriquet que ce notable. Cela dénote son habilité rare dans les techniques taoïstes et sa renommée parmi les habitants.

Pour Lintang, son apprentissage auprès de différents grands maîtres et sa diligence furent des conditions nécessaires à son accession au statut de grand maître. Il obtint enfin un registre taoïste, une homologation officielle lui permettant de présider des rituels taoïstes variés, et de tenir le poste de *gaogong* 高功 dans les rituels les plus importants. Tout cela couronnait donc le succès de ses efforts. En comparaison avec Lintang qui reçut son registre taoïste au Mont du dragon et du tigre, obtenir un registre taoïste en assumant les fonctions de maître clé pendant la liturgie de la terrasse surélevée 登臺受箓 était, à l'époque, une façon plus populaire pour les taoïstes au nord de Shanghang et au sud de Changting. Un taoïste ne pouvait recevoir un registre qu'après avoir satisfait à la norme des cinq aptitudes professionnelles fondamentales, et maîtrisé des rites variés, y compris la liturgie de la terrasse surélevée 臺科 qui était compliquée. En général, on recevait un registre pendant un grand rituel *jiao* où la liturgie de la terrasse surélevée était indispensable. Par ailleurs, il fallait inviter un grand maître qui disposait déjà d'un registre et qui jouissait d'un certain prestige à présider ce rituel. Il fallait aussi que les fidèles acceptent le

demandeur de registre comme taoïste clé pendant la liturgie de la terrasse surélevée, car on croyait que la liturgie ne serait efficace que dans le cas où le maître dirigeant et le maître clé étaient tous deux parfaits. Le demandeur de registre recevait un nom taoïste, symbolisant un registre, après l'accomplissement de la liturgie de la terrasse surélevée. Lintang a présidé de nombreux rituels servant à conférer un registre taoïste. Les bénéficiaires incluent Cao Honglin 曹宏淋 (1911-) et Wu Dingtong 吳鼎通 (1926-2009) du Fuying-tang 福應堂, Lan Hongde 藍宏德 (1908-1993) du Defu-tang 德福堂, Ye Peizhong 葉培忠 et Ye Xizhong 葉錫忠 du Fuchun-tang 福春堂, Huang Fachuan 黃法傳 au village de Nankeng au bourg de Nanyang, et bien sûr son propre fils aîné Dingling 鼎靈, ainsi que deux autres taoïstes que Lintang ne reconnut plus puisqu'ils étaient devenus rebelles et le contrariaient. On dit également que Lintang a soutenu ces maîtres pour sortir de la terrasse surélevée 扶出臺.

2. 2 La formation des maîtres de la deuxième génération et leur vie avant les années 1950



2. b Schéma des transmissions généalogiques du Lingying-tang

La deuxième génération du Lingying-tang fut constituée de deux grands maîtres. Tous les deux étaient fils du fondateur de cet autel taoïste, Maître Hongxing dont le nom séculier était Lintang. Lintang se maria assez tard, puisqu'un de ses maîtres avait analysé son destin selon ses huit caractères de naissance 八字, et trouvé qu'il lui fallait mieux prendre femme après ses trente-deux ans. Sa première femme fut Huang Manmei 黃滿妹 (1902-1934), originaire du village de Rixin au même bourg. Ils donnèrent d'abord naissance à une fille. Au dix-neuvième jour du deuxième mois de 1928, Lintang alla au Temple du bien précieux 寶善堂, un temple

bouddhique situé sur une colline au bord de son village, présider un rituel *jiao* annuel pour fêter l'anniversaire de Guanyin 觀音. Avant l'audience du midi 午朝, il pria Guanyin pour avoir un fils. Il obtint probablement une réponse, car son fils aîné naquit à la même heure de la même date de l'année suivante. Selon l'ordre des générations du lignage, son fils était membre de la génération ayant le caractère de prénom « *chao* » 朝. Comme c'était au Temple du bien précieux 寶善堂 où Lintang avait demandé une bénédiction, il appela ce fils « Chaobao » 朝寶. Et comme c'était grâce à la bénédiction de Guanyin que ce fils venait au monde, Lintang l'appela aussi « Guanbao » 觀寶. Le deuxième fils de Lintang naquit en 1931. Lintang lui conféra le nom de « Chaoshan » 朝善 dont l'origine est identique à celui de son fils aîné. Lintang donna à son fils cadet aussi le petit nom « Xibao » 細寶 (*bao* le cadet), contenant le même caractère « bao » 寶 que le petit nom de son fils aîné. Comme le nom de Lintang contenait le caractère « *tang* » 堂, les noms de Lintang et de ses deux fils contenaient donc respectivement un des trois caractères constituant le nom du temple « 寶善堂 ». On disait alors que les trois caractères du nom de ce temple avaient été « consommés » pour donner leurs noms à Lintang et à ses deux fils. C'est peut-être pourquoi Lintang n'a pas eu un troisième fils. Par ailleurs, Lintang avait célébré le rituel pour cacher les âmes 藏魂 de ses deux fils, les faisant fils adoptifs des Trois Dames 三奶. Il leur avait conféré alors chacun un nom adoptif selon le signe divinatoire, « Chen Fusheng » 陳福生 pour l'aîné et « Lin Yangsheng » 林養生 pour le cadet.

Au premier semestre de 1934, Guanbao était emmené pour la première fois par son père pour participer à un rituel. Il n'avait alors que six ans. C'était un rituel funéraire à Tufang 涂坊, un bourg au nord du village des Chen. Le petit Guanbao n'osa pas s'approcher du corps du défunt exposé dans le hall de deuil. Il pleura même parce qu'il voyait que des parents du défunt auprès de lui pleuraient. Son père lui reprocha alors qu'il était « *erbaiwu* 二百五 niais » en réagissant ainsi. Encore petit et comme cette fois-là à Tufang, Guanbao somnolait souvent quand il assistait son père pendant des rituels en pleine nuit. Dans ces cas-là, son père lui donnait un petit peu d'opium pour le maintenir éveillé.

Au deuxième semestre de 1934, la première femme de Lintang mourrait d'un accouchement laborieux. Après avoir traité les affaires funéraires, Lintang emménagea avec ses trois enfants à Tufang où il établit un autel du tonnerre. Deux ans plus tard, la famille déménagea encore une fois et s'installa à Huangkengxu 黃坑墟, un petit marché de campagne au nord du bourg. Au

cours de cette même année, Guanbao fut envoyé, tout seul, célébrer les rites à la veille du jour principal d'un rituel *jiao* à Shenggongkeng 聖公坑 au bourg de Tufang, un village très retiré dans les montagnes. L'aire rituelle se situait devant l'autel d'un duc-roi 公王. Au pied de la même colline de l'aire rituelle, il y avait une fabrique de papier dont les ouvriers étaient rentrés chez eux pendant le rituel *jiao*. Le soir, Guanbao fut hébergé tout seul dans cette fabrique par les fidèles. Il n'y avait pas même de lampe à huile, mais, seulement un petit flambeau. Pourtant, Guanbao s'endormit bientôt profondément comme il était très fatigué. A minuit, il se leva entre veille et sommeil, et chercha un endroit pour uriner. Tout à coup, imprudemment, il tomba dans une fosse et s'éveilla alors complètement. Il fut vraiment effrayé de se trouver tout seul dans une fosse dont les environs étaient si calmes et ténébreux, loin du logement des villageois. Il pleura à grands cris et appela ses parents à forte voix, mais il n'eut pas de réponse. Même pendant les dernières années de sa vie, Guanbao gardait toujours vivace le souvenir de cette pénible expérience.

En 1939, on invita Maître Hongxing à célébrer un rituel funéraire à Tufang afin de traiter solennellement les affaires funéraires d'un parent disparu, car Hongxing était un grand maître taoïste reconnu. Un gendre du défunt était villageois de Zhuxie. Donc, c'était lui qui était venu inviter Maître Hongxing. Occupé, Hongxing envoya ses deux fils en mission. Ceux-ci arrivèrent chez les fidèles vers onze heures. Ces derniers demandèrent au gendre du défunt pourquoi il n'avait pas invité des taoïstes. En désignant les deux frères, le gendre répondit qu'ils étaient justement taoïstes. On demanda encore: « Ils sont si petits. En es-tu sûr? » Le gendre souligna alors qu'ils étaient des taoïstes expérimentés. Pourtant, on ne le croyait pas encore. On appela les deux frères « diablotins » 小鬼子 et on leur demanda d'exécuter d'abord un rite pour les mettre à l'épreuve. On comptait envoyer tout de suite quelqu'un chercher d'autres taoïstes si les frères ne plaisaient pas. Alors, les frères arrangèrent l'aire rituelle, et exécutèrent deux rites dont l'animation de l'aire rituelle 頭壇 et la mise en place de l'esprit du défunt 安靈. Après l'animation de l'aire rituelle, on fut surpris d'entendre que le tambour était bien joué malgré que les frères soient si petits. Quand les frères commencèrent le deuxième rite, on trouva que leur voix aussi était très bonne. Par ailleurs, les frères furent assez souples pour ajouter dans le deuxième rite le cantique passionnant « Exhortations à l'esprit du défunt » 勸亡魂 inclus originellement dans un autre rite. On loua donc leur maîtrise, et on considéra qu'ils étaient meilleurs que d'autres taoïstes. Parmi les spectateurs, il y avait même trois ou quatre maîtres de cérémonies 禮生 qui rencontraient

fréquemment des taoïstes, et qui partagèrent cette opinion. Ce fut seulement alors que l'on en devint pleinement convaincu. On leur servit le thé et on leur présenta des excuses. Et bien sûr, on ne les appela plus « diablotins » mais « petits maîtres » 小先生.

Autour de l'année 1939, Guanbao et Xibao allèrent dans une école élémentaire privée 蒙館 soutenue par un précepteur venant d'un village voisin. Il y avait une vingtaine d'élèves dans cette école. Les frais de scolarité annuels par personne étaient de deux seaux de céréales pesant environ vingt kilos. Les élèves devaient aller à l'école chaque jour sauf les jours fériés. Et comme les deux frères devaient assister leur père avec les rites, ils ne pouvaient pas y aller régulièrement. Donc, on fit une réduction de moitié sur leurs frais de scolarité. Ils y ont appris le *Textes des grandes vertus* 增廣賢文, le *Caractères usuels pendant une année groupés de façon à former des vers* 一年使用雜字, etc. Le précepteur enseignait aux élèves principalement la lecture et la calligraphie au pinceau. En général, un élève devait maîtriser la lecture et l'écriture d'un caractère par jour. Et au premier et au quinzième jour du mois, il y avait un examen. Les élèves devaient réciter de mémoire, devant le précepteur, tous les textes qu'ils avaient appris pendant les derniers quinze jours. Pourtant, le contenu de l'enseignement donné à chaque élève n'était pas unifié. On pouvait inviter le précepteur à enseigner les textes que l'on voulait. Pour les deux frères, les textes taoïstes constituèrent l'essentiel de ce qu'ils apprenaient. Par exemple, Maître Hongxing invitait le précepteur à ponctuer, pour ses deux fils, les textes incluant le *Livre des Trois Agents* 三官經, le *Livre rituel de la présentation du mémoire* 發表科, le *Livre rituel de l'audience du midi* 午朝科, le *Livre rituel pour tenir des bougies* 秉燭科, et à leur enseigner à lire à haute voix. On apprenait un nouveau texte si on pouvait réciter de mémoire le dernier texte déjà enseigné. Guanbao avait une mémoire fidèle. Il pouvait maîtriser un texte en quelques jours. Cependant, les écrits concernant l'invitation aux divinités et aux maîtres ancestraux étaient enseignés par Maître Hongxing lui-même. Il faillait aussi les réciter devant l'autel des maîtres ancestraux, chez eux.

Deux ou trois ans plus tard, les deux frères commencèrent à aller à la nouvelle école élémentaire nationale 國民學校 du village. On y employait des matériaux d'enseignement unifiés. Les élèves y chantaient des chants anti-japonais, car c'était pendant la Guerre anti-japonaise. Il n'y avait que trois classes dont une pour chaque année scolaire. On comptait agrandir et reconstruire l'école comme école élémentaire complète. Mais le projet a échoué, car son soutien le plus important, natif du village et fonctionnaire du Parti Nationaliste 國民黨,

mourut de mort violente. Si on voulait continuer ses études après la troisième année scolaire, il fallait donc aller dans une autre école élémentaire distante de cinq kilomètres du village. Les deux frères ne pouvaient pas le faire comme leurs camarades, puisqu'ils devaient assister leur père dans l'entretien de la famille. Ils s'en affligeaient. Guanbao pleurait même pour ce malheur. Pendant leurs études à l'école nationale du village, les frères allaient encore souvent célébrer des rituels. Le fonctionnaire du Parti Nationaliste mentionné a été tué justement pendant un grand rituel *jiao* de sept jours au Palais de l'Impératrice Céleste 天后宮 quand, par hasard, Guanbao était en train d'exécuter le rite pour « sceller l'aire sacrée » 禁壇. Guanbao avait alors été frappé de terreur.

L'école élémentaire nationale périclita peu après la mort de son soutien clé. Chen Yuyi 陳裕宜 (1875-1962), membre du lignage des Chen de Chaxi, lettré, et qui avait échoué à l'examen officiel à la fin de la dynastie des Qing, y établit une école élémentaire privée traditionnelle. Le contenu de l'enseignement incluait *La quintessence des connaissances enfantines* 幼學瓊林. Les deux frères sont allés à cette école pendant trois ans. Comme auparavant, leur assiduité a été moindre que celle des autres élèves. Mais Guanbao accomplissait souvent avec brio ses devoirs. Il était donc très apprécié du précepteur. Pendant ces trois ans, Guanbao maîtrisa petit à petit la composition des proses parallèles, y compris la poésie. Chen Qingfang 陳慶芳, le fils du précepteur, était aussi élève de cette école. Il devint un ami intime de Guanbao. Ils discutaient de la versification des proses parallèles, par exemple du *Recueil de la versification des poésies* 詩韻集成. Selon Guanbao, les études suivies pendant ces trois ans ont été des plus utiles pour lui.

En ce qui concerne la pratique des rituels, le remariage de Hongxing fut un tournant pour ses deux fils. A peu près vers l'année 1938, Hongxing prit comme deuxième femme Huang Yifeng 黃義鳳 (1904-1991) du village de Nanyang au centre du bourg. Hongxing resta alors beaucoup plus chez lui, y pratiquant le calcul du destin, la divination, le choix des jours fastes, le marouflage, etc. Il envoyait donc beaucoup plus souvent les deux frères en mission, notamment après 1941 quand Guanbao eut douze ans. Il ordonna à son fils aîné de célébrer presque tous les rituels. Même quand on lui demandait un calcul du destin ou une divination, c'était souvent Guanbao qui s'en chargeait. Quand tout était fait, Guanbao adressait un rapport à son père, et son père le présentait au client. Xibao avait appris aussi le calcul du destin et la divination, mais il ne les pratiquait guère. Pour l'apprentissage du calcul du destin, le guide le plus ancien à consulter était le *Livre classique des cent ans* 百年經 publié en lithographie à Shanghai et que Honxing avait

acheté. Pour la divination, un manuscrit intitulé *Divination orthodoxe par la tortue et l'achillée* 卜筮正宗 était consulté. Il n'y eut pas d'apprentissage du dessin pour les deux frères. Leur technique du dessin venait principalement de la pratique. Par exemple, Hongxing ne participait qu'à l'esquisse du dessin d'une peinture divine, et il laissait ensuite ses fils la terminer.

Par ailleurs, Hongxing ordonna à ses fils d'écrire d'abord des prières et des mémoires, puis plus tard des phrases parallèles sur bandes de papier 對聯 et des affiches pour des rituels 榜文, même s'ils n'avaient pas encore bien maîtrisé la calligraphie. En fait, il fallait que les phrases parallèles et les affiches sur les rituels aient été écrites par des grands maîtres, particulièrement dans un endroit où il y avait des familles lettrées. Autour de l'année 1942, les maîtres du Lingying-tang étaient invités à célébrer un rituel *jiao* dans un village au centre du bourg. Ce fut Guanbao qui écrivit les phrases parallèles et l'affiche du rituel. Il avait été invectivé par un grand maître de calligraphie du village pendant au moins une demi-heure, parce que sa calligraphie n'était pas satisfaisante. Comme c'était, par chance, une journée de foire au bourg, il y avait beaucoup de monde. En entendant ces invectives, on pensa qu'un voleur avait été arrêté et on s'approcha donc pour regarder la scène. Le pauvre Guanbao en pleura. Ayant souffert de cet expérience pénible, Guanbao prit la décision d'améliorer sa calligraphie. « Je m'y suis consacré totalement. 我被開到了光. », disait un jour Guanbao quand il racontait cette histoire en 2012. Depuis lors, il avait pris à la fois Yan Zhenqing 顏真卿 et Liu Gongquan 柳公權 comme ses principaux modèles de calligraphie. Pourtant, cela affectait la virtuosité de sa calligraphie, car les styles calligraphiques de Yan et de Liu sont bien différents.

En 1944, Guanbao recevait un nom taoïste en assumant les fonctions du maître clé dans la liturgie de la terrasse surélevée pendant un grand rituel *jiao* présidé par son père à Zhuxie, son village natal. Il obtint son nom taoïste « Dingling » 鼎靈. Il avait seize ans. Maître Hongxing ne sortait guère exécuter des rituels depuis lors. Même quand les rituels présidés par ses deux fils manquaient de personnes, il fallait l'inviter pour les aider. Les frères devaient lui soumettre tous leurs revenus, sauf la petite quantité d'argent contenue dans les petites enveloppes rouges. S'ils avaient besoin d'argent, ils lui redemandaient.

2. c Photo de Guanbao âgé de seize ans (1944)

A vingt ans, Guanbao commença à lire de nombreux romans historiques et légendaires. Il y en avait une quarantaine incluant *La période du Printemps et de l'Automne et la période des Royaumes Combattants* 春秋戰國, *La canonisation des divinités* 封神演義, le *Roman historique des Qin et des Han* 秦漢演義, le *Roman historique des Han Occidentaux* 西漢演義, le *Roman historique des Han Orientaux* 東漢演義, le *Roman historique des Trois Royaumes* 三國演義, le *Roman historique des Sui et des Tang* 隋唐演義, l'*Histoire chronique des Xue* 薛家傳, l'*Histoire chronique des Mei* 梅家傳, *Le voyage en orient* 東遊記, *Le voyage vers le sud* 南遊記, *Le voyage en occident* 西遊記, *Le voyage vers le nord* 北遊記, *Le rêve dans le pavillon rouge* 紅樓夢, *Au bord de l'eau* 水滸傳, etc. A part ces romans, Guanbao s'intéressait aussi à l'histoire du taoïsme. A l'époque, il lut principalement *Les origines des trois doctrines* 三教源流, un manuscrit qui circulait parmi les taoïstes.

Chaque année, au premier semestre, Maître Hongxing et ses deux fils exécutaient des rituels incluant principalement la fête du quinzième jour du premier mois, des rituels *jiao* servant à protéger les jeunes plants de riz, des rituels funéraires, des rituels pour détourner le malheur et dissiper les esprits malfaisants, ainsi que des rituels pour protéger les enfants en cachant leurs âmes. Pendant les deux premiers mois, ils agissaient dans leur propre bourg, et de la dernière décade du deuxième mois au troisième mois, dans les bourgs de Tongxian et de Caixi, et ensuite

du quatrième au cinquième mois au bourg de Tufang. Après, c'était la récolte d'été. Au deuxième semestre de l'année, on célébrait des rituels *jiao* et des rituels funéraires dans les bourgs mentionnés, ainsi que dans les bourgs de Xinquan 新泉 et de Miaoqian 廟前 du district de Liancheng. Parmi ces endroits, Tufang était le plus animé. A partir du septième mois, il y avait vingt-quatre rituels *jiao*, variant en envergure. En automne, il fallait s'occuper aussi de la deuxième récolte de l'année.

A l'époque, la rémunération d'un grand *jiao* de sept jours et huit nuits était de sept ou huit piculs (*dan* 石) de riz non décortiqué, alors que celle d'un rituel funéraire était de deux ou trois piculs de riz non décortiqué, et celle d'un rituel du Sang était de plus d'un picul de riz non décortiqué. A part le riz non décortiqué, le riz décortiqué et les petites enveloppes rouges servant à mettre en place les divinités et les sceaux rituels constituaient aussi une partie des revenus des spécialistes de rituels. On nommait le riz « riz des sièges des divinités » 香座米. Il y en avait environ un picul dont un *dou* (斗, équivalant à dix litres) sur l'autel surélevé, un sur l'autel central, un sur l'autel des maîtres ancestraux, un sur l'autel des divinités célestes, un sur l'autel à l'intérieur et un autre sur l'autel à l'extérieur de la terrasse surélevée. Pendant un rituel funéraire, il y avait trois litres en bambou de riz sur l'autel surélevé, trois sur l'autel central, un sur l'autel en plein air, deux pour le rite du passage devant les dix rois infernaux pour lequel l'on gagnait aussi douze œufs. Si on avait besoin de célébrer le rite pour rappeler les âmes du défunt mourant dans un endroit éloigné, il y avait encore trois litres de riz et sept œufs. Les autres services plus limités apportaient également des recettes. Par exemple, la rétribution pour la divination était d'un litre de riz et une petite enveloppe rouge. De plus, les *jiao* et d'autres services rituels étaient beaucoup plus demandés qu'à l'époque actuelle. Donc, les revenus des pratiques taoïstes étaient assez importants. Les revenus des taoïstes reposaient principalement sur la pratique des rituels, alors que l'agriculture n'était qu'un facteur subsidiaire en cette matière.

2. 3 Retrait hors du taoïsme et changements de métier

Au premier semestre de 1949, le propriétaire du logement des Chen à Huangkengxu ne voulut pas continuer de donner ce logement en location. Donc, les Chen déménagèrent et s'installèrent au centre du bourg sur la proposition du beau-père de Lintang (lui-même de

Nanyang). Peu après leur déménagement, le bourg fut libéré par le Parti Communiste. Après la fondation de la Républicaine Populaire de Chine, Lintang assuma la charge de directeur de l'Association du théâtre des ouvriers et des paysans du canton de Sanping (soit le bourg de Nanyang). Sous sa direction, on créa une troupe de théâtre Han 漢劇團, une troupe de théâtre parlé, et une troupe de marionnettes. En 1950, Guanbao trouva que la situation ne permettait plus la pratique des rituels taoïstes. Donc, il alla au chef-lieu de Shanghang apprendre la photographie, comme il y avait peu de photographes dans les régions rurales en ce temps-là. Après avoir maîtrisé la photographie, Guanbao travailla principalement comme photographe pendant le premier semestre de l'année, et comme maître de marionnettes pendant le deuxième semestre durant lequel les affaires de la photographie étaient languissantes. Il n'avait pas ouvert un studio formel de photographe, et se proclamait seulement « Photographe Guanbao à Nanyang ». En même temps, il pratiquait aussi des rituels taoïstes.

La famille des Chen ne participa pas à la redistribution des champs présidée par le nouveau gouvernement pendant les années 1950. Leur foyer était immatriculé dans une équipe d'habitants 居民小組 au centre du bourg. La famille était enregistrée dans la classe sociale de la « population pauvre » 貧民, ce qui était différent des « paysans pauvres » 貧農. Le statut personnel de Lintang et de ses deux fils était enregistré comme « personnes de profession libérale » 自由職業者. Après l'établissement des centres de distribution de céréales, leur ration fut offerte par l'Etat jusqu'en 1960, époque où l'Etat réduisit le nombre des bénéficiaires.

Autour de l'année 1956, Guanbao n'osa plus guère pratiquer des rituels taoïstes, puisqu'il avait été effrayé deux fois par l'équipe de travail 工作組 qui se chargeait de rectifier les mœurs « superstitieuses » 迷信, et d'autres affaires gouvernementales. La première fois se situe autour de l'année 1953 où Guanbao exécutait un rituel funéraire au village de Guanliankeng. Quant à la deuxième fois, elle survint autour de l'année 1955 où il exécutait un rituel *jiao* à Zhuxie. A chaque fois, il rencontra une équipe de travail, et était alors « éduqué » par ces équipes. En 1958, des statuettes divines dans le bourg étaient amassées et brûlées pour dissiper les superstitions.

2. d Photo: danse avec des bols qui représentent des fleurs de feu par Guanbao et Xibao en 1959

En 1959, Guanbao et Xibao créèrent des représentations littéraires et artistiques basées sur les méthodes rituelles de la tradition du Sang incluant celle des bols qui représentent des fleurs de feu 打碗花, celle de la natte qui représente des fleurs de feu 打席花, celle du bâton qui représente des fleurs de feu 打火棍, celle du râteau de fer 打耙頭, celle du sabre à poignée de Guanyu 打關刀, etc. Ils les présentaient dans des rencontres théâtrales au niveau du district, et également au niveau de la préfecture. Parmi ces représentations, la danse du bol simple et des bols doubles en fleurs de feu fut classée première dans les compétitions. Elle a donc été choisie comme représentation exemplaire de la préfecture. Les deux frères furent envoyés présenter cette représentation dans une rencontre théâtrale littéraire et artistique des milieux ouvriers, paysans, commerciaux et militaires de la province où ils gagnèrent un prix de « Meilleurs acteurs ».

Au cours de l'hiver de la même année, Maître Hongxing mourut. Les deux frères célébrèrent clandestinement avec d'autres confrères le rituel funéraire des lampes 做燈. La mort de son père a été un des deux coups les plus amers dans la vie de Guanbao. Il pensait à son père constamment. Et son père lui est apparu plusieurs fois en rêve. La nuit suivant la mort de son père, celui-ci lui apparut en rêve, et le chargea de servir sa mère avec une grande piété filiale, de perpétuer son patronyme, de pratiquer la bienveillance, et de prendre soin de sa postérité. Au

printemps de l'année suivante, Guanbao rencontra encore une fois son père dans un rêve. Dans ce rêve, il y avait, devant le lit de son père, quelques drapeaux en toile blanche avec des caractères qui disaient « Agis avec une imperturbable bienveillance » 鎮仁行事. Au neuvième jour du huitième mois de la même année, son père apparut à nouveau dans ses rêves et l'empêcha d'aller à Zhuxie participer à la procession du milieu du mois, car il pouvait y avoir des dangers. Après s'être réveillé, Guanbao retourna alors les frais de réservation et déclina l'invitation des villageois sur la base de son rêve.

En 1963, Guanbao ouvrit un studio formel de photographe. Il prit la fonction de directeur de la troupe théâtrale amateur du bourg. En la même année, « trois ans avant la Révolution Culturelle » disait Guanbao, le mouvement d'éducation socialiste s'est développé avec une force « impétueuse ». Poussé par la situation, Guanbao porta avec une palanche des statuettes divines chez le chef de sa commune populaire 公社, et l'invita à traiter ces choses « superstitieuses ». C'était un vieillard qui craignait les divinités, et il ne savait donc pas sur quel pied danser. Enfin, le chef de la commune populaire, embarrassé, demanda à Guanbao de remporter les statuettes. Alors, Guanbao cacha les statuettes divines, les instruments rituels et les textes taoïstes les plus importants après les avoir divisés en lots chez des parents ou amis intimes. En 1965, l'équipe de travail d'éducation socialiste perquisitionna chez Guanbao et trouva de nombreux instruments rituels et textes taoïstes. Il fut décidé de les brûler. Heureusement, le chef d'équipe Yang Xiangchun 楊相春 était un intellectuel. Il pensait que les textes taoïstes contenaient une grande richesse en philosophie, et qu'ils n'appartenaient donc pas aux « quatre vieilleries » 四舊. Alors, toutes les choses confisquées ont été retournées à Guanbao dans la semaine.

Pendant la révolution culturelle, la situation devint plus difficile. On brûlait des statuettes divines partout même dans la rue au centre du bourg. Guanbao eut si peur qu'il brûla secrètement ses propres statuettes divines déjà cachées, y compris une statuette du maître ancestral le Guerrier Véritable, une statuette de la Dame Chen qu'on emportait avec soi quand on allait célébrer le rituel pour « cacher les âmes [des enfants] et réchauffer le vase d'enfermement » 藏魂煖禁, et une statuette du Vénérable Céleste qui délivre de la souffrance 救苦天尊 sculptée par Maître Hongxing.

En 1971, on rendit effectives les mesures consistant à imposer à des citadins de « monter dans les montagnes et [de] descendre dans les campagnes » 上山下鄉. Les familles de Guanbao

et de Xibao habitant au centre du bourg furent transférées respectivement au village de Huangkeng, et au village de Zhuxie. Pendant cette période, Guanbao séjournait principalement encore au centre du bourg pour s'occuper de ses affaires de photographie. En 1976, le gouvernement du bourg, suivant les ordres des échelons supérieurs, décida d'organiser une troupe théâtrale. Guanbao fut invité à se charger de cette affaire. Le gouvernement lui offrait cent quatre-vingt kilos de céréales comme ration alimentaire annuelle. Sa famille s'installa avec lui de nouveau au centre du bourg, alors que la famille de son frère resta à Zhuxie. Pour bien se concentrer sur la troupe, Guanbao n'exerça plus le métier de photographe, laissant à sa famille le soin de s'occuper de son studio. En 1979, Guanbao créa les représentations « La palanche du marchand ambulant » 貨郎擔 et « Que la politique de la Planification des naissances soit bonne. » 計劃生育好 lui faisant gagner respectivement un prix de création et un premier prix au niveau du district. La même année, la troupe de marionnettes de Nanyang était rétablie sous sa direction. En ce qui concerne les activités de cette troupe, elle était surtout invitée entre le septième mois et la fin de l'année. Elle donnait des représentations au nord de Shanghang, au sud de Changting, et dans le disrict de Liancheng. A ce moment-là, les fêtes du temple à Changting et à Liancheng étaient beaucoup plus nombreuses que celles à Shanghang. De plus, on célébrait clandestinement de nombreux rituels communautaires *jiao* à Changting et à Liancheng. En général, on invitait une troupe théâtrale pendant les fêtes du temple ou les rituels *jiao*. Comme les rituels *jiao* étaient clandestins, on interdisait aux personnes inconnues de les voir. Par contre, les représentations des troupes théâtrales étaient publiques, elles n'avaient plus lieu auprès de l'aire rituelle comme auparavant, mais dans un endroit plus éloigné. Comme c'était une activité lettrée et artistique qu'elles tenaient en estime, les autorités locales n'intervenaient pas dans les représentations théâtrales. A ce moment-là, à son arrivée à chaque endroit, la troupe de marionnettes présentait d'abord des pièces modernes pendant une demi-heure. Les sujets des pièces modernes étaient basés sur des gens qui avaient réalisé de bonnes actions, sur d'heureux événements locaux, et sur des tâches centrales gouvernementales, etc. Alors qu'il était maître de marionnettes, Guanbao a créé plus de trois cents pièces de ce genre et de longueurs variées. A part les deux pièces qui lui permirent de gagner des prix en 1979, il y en avait encore quelques autres bien connues dont « Une palanche » qui raconte la vie pénible du passé, la « Chanson des travaux agricoles » 農務曲, les « Quatre Principes Fondamentaux » 四項基本原則, et les

« Trois drapeaux rouges » 三面紅旗.

A peu près vers l'année 1983, la troupe de Guanbao alla à Yong'an 永安 au nord-ouest du Fujian jouer des marionnettes. Guanbao y rencontra un maître de marionnettes, Huang Chenglie 黃承烈. Le père décédé de Huang s'appelait Jingshan 景山. Il avait été grand maître rituel et il avait transmis son savoir à beaucoup de disciples. Il avait même détenu le poste de maître des troupes médiumniques 僮子軍. Huang conservait encore un manuscrit de talismans qui avait survécu à son père, mais il ne savait pas comment l'utiliser. Comme il savait que Guanbao était taoïste, il le lui montra et lui demanda des explications. Guanbao avait déjà entendu parler de la maîtrise de Maître Huang Jingshan. Il copia alors quelques talismans à partir du texte montré par le fils du maître. Parmi ces talismans, un talisman du Maître Tian 田公符 a été inclus plus tard dans les *Formulaires Talismaniques du Lingying-tang* 靈應堂符式 compilé par Guanbao. A côté de ce talisman, Guanbao a noté « redevable à Maître Huang Jingshan à Yong'an pour sa transmission. »

Par ailleurs, c'est aussi à Yong'an que Guanbao rencontra un géomancien qui lui transmit un manuscrit de géomancie, probablement quand il y exerçait le métier de photographe ou jouait des marionnettes.

2. 4 Retour au taoïsme et la recomposition

Au début des années 1980, des taoïstes au nord de Shanghang et au sud de Changting commencèrent à retourner à leur ancien métier, y compris Xibao. Le fils cadet de Xibao, Chen Chengxiang 陳呈祥 (1962-2012) qui venait de terminer ses études au lycée, commença aussi à apprendre le Tao auprès de son père. Pour Guanbao qui s'occupait toujours de sa troupe théâtrale, il ne retourna au taoïsme qu'autour de l'année 1986 quand il présida un rituel *jiao* au village de Huangkeng. D'abord, les villageois de Huangkeng insistèrent pour l'inviter à présider le *jiao* au quinzième jour du septième mois avec une rémunération de 75 *yuan*. Guanbao répondit qu'il pouvait envoyer son frère Xibao en mission. Pourtant, on lui demanda avec insistance qu'il préside lui-même le rituel, et on lui dit que l'on pouvait doubler la rémunération s'il acceptait. Comme ce n'était qu'un *jiao* d'un jour principal et qu'il pouvait être exécuté par seulement deux taoïstes, la rémunération était donc admirable en comparaison avec celle d'une représentation

théâtrale de marionnettes dont la récompense journalière était de 30 *yuan* pour toute une troupe de huit personnes et plus. Alors, Guanbao décida de présider lui-même le rituel, accompagné par son neuveu Chengxiang. La rétribution totale a donc été de 150 *yuan*.

En hiver de l'année 1987, Guanbao et Xibao allèrent au village de Bizhou 璧洲 au sud de Liancheng célébrer un rituel *jiao*. En route, avant leur arrivée, ils rencontrèrent Maître Chen Weihui 陳維惠 de la neuvième génération de l'autel taoïste Chongfu-tang 崇福堂 à Yangdi 洋地 au nord-est de Liancheng. Chen Weihui informa les deux frères que les habitants de Bizhou pouvaient se transformer en enfants-serviteurs des divinités (médiums) 起童, et troubler les rituels taoïstes. En général, ces médiums condamnaient la mauvaise technique des taoïstes en disant qu'ils n'avaient pas invité certaines divinités indispensables, et ils réduisaient la rétribution du rituel sous ce prétexte. Donc, les deux frères restèrent très circonspects pendant le rituel. Guanbao présida le rituel. En même temps, son frère récita des incantations, sans cesse auprès de lui, dans le but de sauvegarder l'exécution du rituel. En fin de compte, les médiums du village ne purent rien faire de leur transe. Ils tombèrent tous à terre de fatigue, essoufflés et écumants. Donc, les villageois dirent enfin que le rituel était bien exécuté. Ils payèrent la rétribution conformément au chiffre convenu.

En 1988, Xibao accepta l'invitation au grand *jiao* au quinzième jour du premier mois à Tufang. Il invita son frère Guanbao à l'aider. Guanbao y écrivit une paire de phrases parallèles sur bandes de papiers qui disaient « On cultive ensemble les fruits du bien. Chacun sauvegarde la prospérité. 同修善果, 各護昌榮. » Après l'avoir affichée dans l'aire rituelle, la calligraphie lui valut une appréciation élogieuse de tous les fidèles. Presque tous les enseignants locaux visitèrent l'aire rituelle pour admirer cette œuvre. Guanbao devint alors très connu à Tufang. C'est pourquoi pendant les années suivantes, si le maître dirigeant d'un *jiao* était Guanbao, on augmentait la rétribution convenue de 50%, et on lui donnait un bonus supplémentaire de 100 *yuan*.

Cependant, Guanbao hésitait encore à reprendre ses activités rituelles de maître taoïste, dans la mesure où il était capable d'entretenir sa famille par le théâtre et la photographie. Alors, il demanda une fiche de divination lors d'un rituel *jiao* dédié aux Ducs-rois Tu et Lai 涂賴公王. Il obtint une fiche sur laquelle était inscrit: « C'est un ancien miroir élégant couvert de poussière depuis longtemps. Ce n'est pas lumineux, juste comme la lumière des lucioles. Aujourd'hui, ce miroir a la chance de rencontrer un artisan ingénieux qui le lavera de la poussière, et le fera

revivre. 古鏡清高久染塵, 恰如螢火不光明. 今日得遇良匠手, 洗去塵灰複再興. » Au dixième mois de la même année, Guanbao alla encore une fois à Tufang aider son frère à présider un rituel *jiao*. Il demanda à cette occasion une autre fiche de divination auprès des Trois Grands Maîtres Ancestraux 三太祖師, les divinités dominantes pendant ce *jiao*. Cette fois-ci, la fiche disait: « Les chrysanthèmes fleurissent au neuvième mois de l'année, et les osmanthus au huitième. Si vous voulez avoir une bonne fortune, vous n'avez qu'à retourner à l'ancien chemin. 九月菊花黃, 八月桂花開. 欲走興旺路, 原是老路來. » Guanbao trouva que les indications données par ces deux fiches de divination ne pouvenait pas être plus claires. C'est ce qui lui fit retourner au taoïsme. Donc, il prit la décision de suivre les indications divines.

Plus tard, après son retour au taoïsme, Guanbao commença à s'intéresser à la géomancie, et à l'étudier de lui-même. Il considéra la géomancie comme l'une des six techniques taoïstes avec, selon lui, les rituels du Tao, les rituels du Sang, la divination par les huit trigrammes, le calcul du destin, et le choix des jours fastes.

2. e Tableau: Techniques taoïstes de Maître Dingling

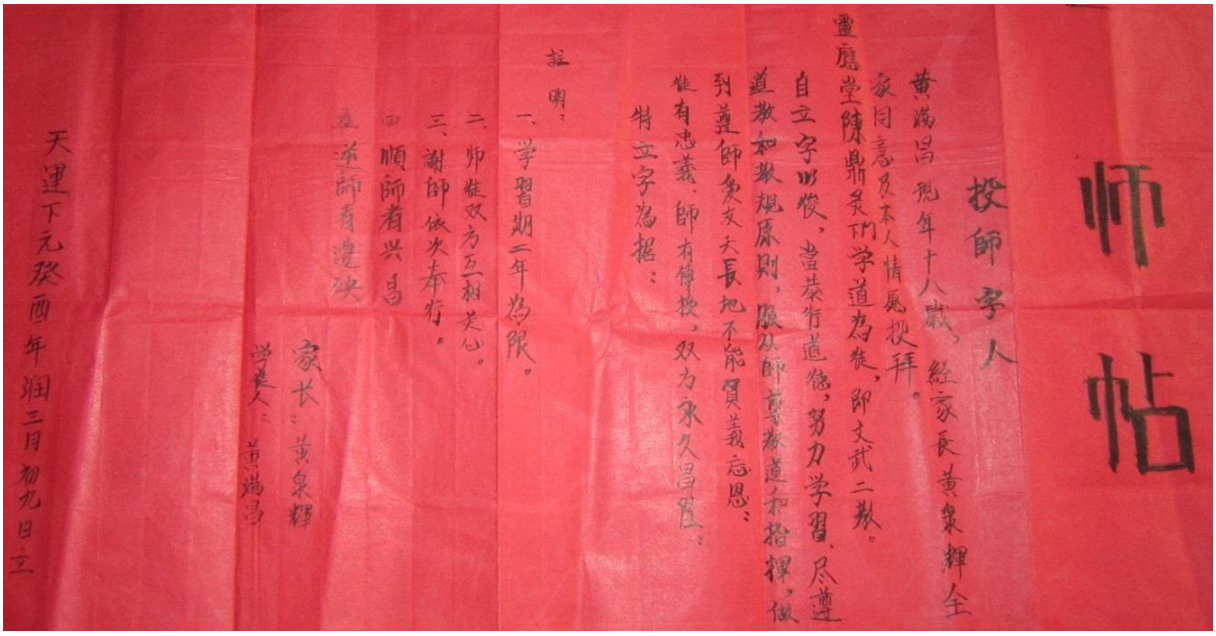
Rituels du Tao et du Sang 做道和做覡/L'enseignement lettré et l'enseignement martial 文武二教	Tao	Rituels *jiao* purs (sacrifices communautaires aux divinités) 清醮
		Rituels funéraires 超度
		Récitation des écrits canoniques 誦經
		Rituel dédié aux ducs-rois pour faire venir les bénédictions 公王壇作福
		Rituel des lampes pour prolonger la vie 延壽燈儀
		Mise en place des dieux-dragons 安龍
		Consécration des statuettes, des tablettes, des peintures divines, etc. 開光
		Prière pour la pluie 求雨
		Conjuration des esprits maléfiques 出煞
		Conclusion des contrats avec le monde invisible 做陰契
	Sang	Conjuration des esprits maléfiques par des prières 祈禳解煞/作福
		Réchauffage du vase d'enfermement pour cacher les âmes 藏魂煖禁

		Rappel des âmes [du malade] » et tournoiement du bambou 招魂轉竹
		Théâtre rituel de l'histoire de la Dame 夫人傳
		Ecrasement des esprits maléfiques par le Démon-serviteur 奴鬼壓煞
		Conjuration des esprits maléfiques par le feu à huile 油火驅邪
		Repêchage du noyé [fasciné par un démon de la noyade] » et « Destruction de la matrice [pour dégager les âmes de l'enfant qui y sont entrées imprudemment] » 撈河破胎
		Conjuration de la passe maléfique de l'arc et de la flèche 制化弓箭
	Autres	Dessin de talismans 畫符
Divination par les huit trigrammes 卜卦/卦理		
Calcul du destin 算命/命理		
Choix des jours fastes 日課		
Géomancie 地理		

C'est à la fin des années 1980 que Xibao, pendant un grand *jiao* à Tufang, obtint son nom taoïste Dingying 鼎應. Quant à son fils cadet Chengxiang, il obtint un nom taoïste dans les années 1990. Le maître dirigeant était pour tous les deux son frère Guanbao.

Dans les années 1990, les deux maîtres frères commencèrent à recevoir des disciples. D'abord, Xibao reçut comme disciple Wen Renwen 溫仁文 (1975-) qui habitait dans son village. Plus tard, Guanbao reçut Huang Manchang 黃滿昌 (1976-) du village de Sheshan, en 1993, et Huang Taobiao 黃桃標 (1982-) du village de Huangkeng, en 1999. Ces trois disciples ont été reçus de façon traditionnelle par leur maître. D'abord, on se mettait sous la direction du maître 投師 après avoir été présenté à celui-ci, généralement par l'intermédiaire d'un parent ou d'un ami, et après avoir reçu l'accord du maître. On devait porter les trois offrandes animales 三牲, de l'encens, des monnaies d'offrande, des bougies, des pétards et un coq à l'autel des maîtres ancestraux. On y sacrifiait ces offrandes aux maîtres ancestraux. Il fallait aussi rendre hommage au maître en s'agenouillant trois fois devant l'autel, et chaque fois en frappant trois fois la terre avec le front. Ensuite, commençait une période d'observation qui allait durer trois mois. D'une

part, on devait fréquenter le maître pour se familiariser avec la vie des taoïstes. D'autre part, le maître pouvait lui aussi mieux connaître celui qui voulait devenir son disciple, son caractère et ses dispositions, etc. Après la période de trois mois, si on voulait encore devenir disciple du maître et si le maître l'acceptait, on devait alors reconnaître publiquement le maître comme son propre maître. C'est ce que l'on appelle « *baishi* » 拜師, littéralement « se prosterner devant le maître ». Concrètement, le futur disciple invitait le maître et ses disciples, et un maître de cérémonies à venir chez lui. En plein air, le maître de cérémonies écrivait à l'encre noir sur du papier rouge, une lettre d'apprentissage adressée au maître 師帖. Après avoir soumis la lettre au maître en s'agenouillant devant lui, on devenait son disciple. Et bien sûr, on devait préparer un festin et inviter tous les présents à se régaler. La lettre d'apprentissage contenait le nom et d'autres informations sur l'apprenti, le nom du maître, le contenu de l'apprentissage, etc. Par exemple, on trouve ici celle de Huang Manchang:



2. ƒ Lettre d'apprentissage adressée au maître

Je soussigné Huang Manchang, âgé actuellement de dix-huit ans, déclare par la présente, avec le consentement de toute ma famille, y compris le chef Huang Quanhui, vouloir me mettre sous la direction de Chen Dingling du Lingying-tang, devenant son disciple pour apprendre les deux enseignements dont l'un est lettré et l'autre martial 文武二教.

Dès aujourd'hui, je vais pratiquer respectueusement la Voie et la Vertu 道德, m'appliquer à

l'apprentissage, me conformer aux règles taoïstes, obéir aux instructions du maître, respecter le maître et m'entendre avec les autres disciples du maître, et n'être jamais ingrat au cours du temps, pour l'éternité, sur terre comme au ciel.

Il faut que le disciple soit fidèle, sensible et sincère, et que le maître transmette son savoir. Que les deux jouissent de la prospérité éternellement!

On a donc fait rédiger cette pièce justificative.

Nota Bene: (1) La durée de l'apprentissage ne peut pas dépasser trois ans. (2) Le maître et le disciple doivent y veiller mutuellement. (3) Le disciple doit rendre hommage au maître avec un tribut selon les conventions. (4) Ceux qui obéissent à leur maître jouiront de la prospérité. (5) Ceux qui se rébellent et n'honorerent pas leur maître souffriront.

Chef de famille (de l'apprenti): Huang Quanhui

Apprenti: Huang Manchang

Au neuvième jour du troisième mois intercalaire de l'année Guiyou (1993) de l'ère inférieure du cycle céleste

Le maître conservait la lettre d'apprentissage soigneusement. Dans le cas où le disciple mourrait avant lui, il brûlait cette lettre. La durée de l'apprentissage était de trois ans comme dans d'autres métiers. Généralement, durant cette période, l'apprenti n'avait pas de salaire. Le maître ne lui fournissait qu'une tenue d'été et une autre d'hiver, ainsi que les frais de coiffure. Le principe de Maître Dingling à ce sujet était de garantir la vie élémentaire des disciples. En conséquence, ces deux disciples ont habité chez lui pendant leurs trois années d'apprentissage. Chaque année, chaque disciple apportait 250 kilos de riz comme ration alimentaire. A part deux tenues par an et les frais de coiffure, pendant les premiers trois mois, Maître Dingling leur a donné un *yuan* d'argent de poche par jour. Après, il leur a donné des appointements selon leur capacités techniques.

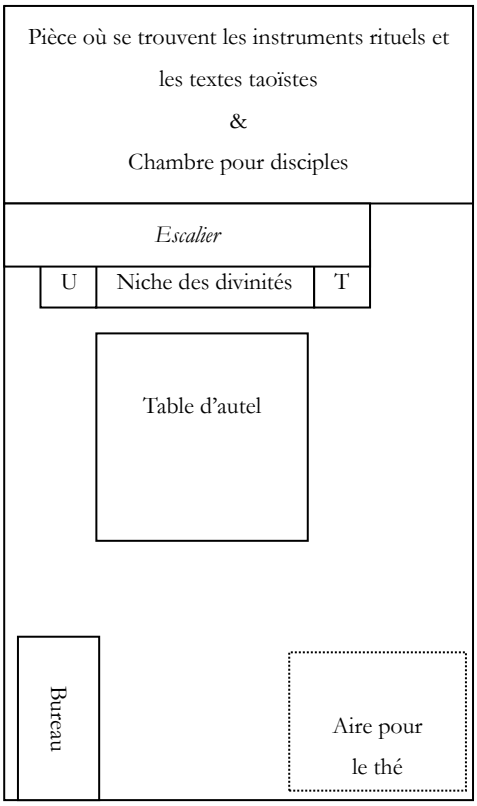
Habitant chez son maître, le disciple s'exerçait pour améliorer son habilité dans le métier sous la direction de son maître. L'habilité portait sur les cinq aptitudes professionnelles mentionnées *supra*. D'abord, on apprenait la récitation et le chant des éloges les plus courantes comme celle de l'encens 香文, celle de l'eau 水文, et celle de la conversion 皈依. Deuxièmement, on apprenait à marcher dans l'aire rituelle, et à réciter des textes canoniques. Généralement, c'était pendant les rituels funéraires, les plus fréquents, que l'on commençait à

apprendre les pas rituels et la récitation. Troisièmement, venait la pratique du tambour, la technique la plus difficile à maîtriser. Selon les témoignages, certaines personnes la maîtrisaient assez vite, alors que d'autres y accédaient beaucoup plus lentement. Par ailleurs, il fallait apprendre la calligraphie. Chaque jour, on faisait aussi des exercices d'arts martiaux qui constituaient une base essentielle des rituels Sang. Ce n'est qu'après avoir maîtrisé les cinq techniques fondamentales, que les disciples commençaient à apprendre à présider des rituels. Pourtant, il y a aussi des techniques que le maître ne transmet qu'aux disciples de bonne foi et seulement quand le temps est venu. Par exemple, Maître Dingling n'avait pas transmis les *Formulaires talismaniques du Lingying-tang* 靈應堂符式 à ses disciples avant sa mort brutale.

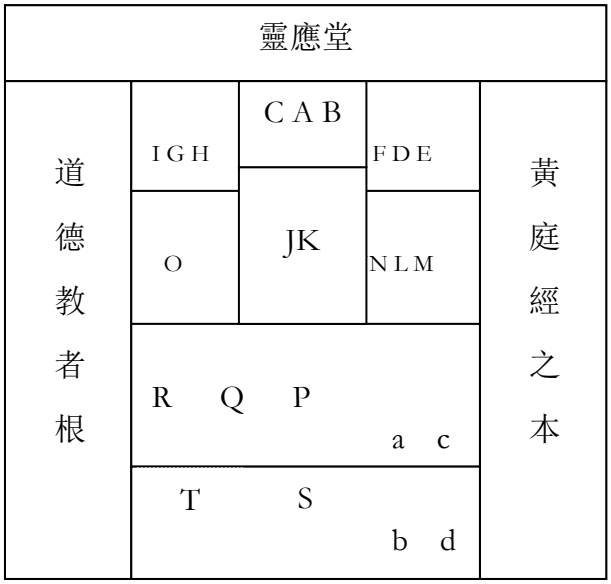
2. g Maître Dingling devant son autel des maîtres ancestraux (2011)

Depuis le milieu des années 1990, les taoïstes du Lingying-tang se sont divisés graduellement en deux équipes dont les chefs furent respectivement Guanbao et Xibao. Il y a eu un autel des

maîtres ancestraux chez chaque chef, au centre du bourg et à Zhuxie. Celui chez Guanbao se situe au premier étage de sa maison. Dans la rue où se situe la maison, on peut voir de loin un panonceau qui dit « Guanbao est au premier étage». En s'approchant on lit, sur le mur auprès de ce panonceau, le nom de l'autel. En haut de la porte principale sont suspendus horizontalement une bande d'étoffe rouge et verticalement cinq talismans en papier rouge. Passé la porte, on entre dans une salle où les taoïstes fabriquent des objets funéraires en papier. Sur le haut du mur face à la porte principale, sont affichées onze bandes de papier portant chacune le nom d'une divinité astrale 星君, et les huit trigrammes. Au bas du mur, se trouve un portrait de Maître Hongxing et trois talismans. Derrière ce mur, l'escalier aboutit au premier étage. Dans la pièce de l'autel, ou plutôt le hall d'autel, une niche des divinités est installée à la place la plus honorifique. On y vénère dix-huit statuettes divines et une tablette en papier rouge avec le nom des divinités. En haut de la niche est affichée une tablette horizontale sur laquelle est écrit le nom de l'autel. Sur les deux côtés de la niche est appliquée une paire de panneaux avec, deux phrases parallèles disant « Le *Livre de la cour jaune* est l'origine des écrits canoniques; La Voie et la Vertu constituent les racines de l'enseignement [taoïste]. 黃庭經之本, 道德教者根. »



Vue en plan de l'autel des maîtres ancestraux



Niche des divinités

2. h Niche servant à vénérer les divinités

Note: (**1) Divinités vénérées dans la niche:** A. l'Empereur de Jade 玉皇; B. le Vieillard Immortel du Pôle Sud 南

極仙翁; C. la Dame Immortelle Wangmu 王姥仙娘; D-F. les trois Seigneurs astraux des bénédictions, des émoluments, et de la longévité 福祿壽三位星君; G. le Maître Ancestral le Guerrier Véritable 真武祖師; H. le Puissant Agent Wang 王靈官; I. le Maréchal Ma 馬元帥; J. le Très-haut Vieux Seigneur 太上老君; K. une petite tablette divine en papier rouge où sont écrits les noms des divinités incluant les Trois Puretés, les Quatre Empereurs, le Guerrier Véritable, le Très-haut Vieux Seigneur, etc. (appliquée sur le tableau de la niche derrière la statuette du Très-haut Vieux Seigneur) ; L-M. le Taoïste de la Compassion qui fait passer tous les êtres vivants au travers de l'Océan des douleurs (Guanyin) 慈航道人/觀音; N. Weituo 韋陀; O. l'Empereur Guan 關帝 (tenant un sabre à poignée); P. le Dieu de la richesse Perle-Précieuse 寶珠財神; Q. les Cinq Manifestations 五顯 (photo prise dans un temple local) ; R. l'Empereur Guan 關帝 (tenant un rouleau des *Annales de l'Epoque de printemps et d'automne*); S. le Maréchal Zhao 趙元帥; T. un bœuf. (**2) Des sceaux rituels:** a-b. des sceaux du Très-haut Vieux Seigneur; c-d. des sceaux des Cinq tonnerres. (**3) Photos:** T. une photo de Maître Hongxing en costume taoïste avec une brève présentation; U. une photo de Maître Dingling en costume taoïste.

Sur les trois poutres horizontales de la pièce d'autel, on a appliqué soit une bande en papier sur laquelle est écrit « Autel mystérieux de l'Un-Orthodoxe », ou « Temple taoïste de la Perception de la réalité », soit une plaque en bois où sont dessinés les huit trigrammes du ciel antérieur. Par ailleurs, sur le mur du bâtiment, juste en face du bâtiment de l'autel, est fixée une plaque en bois où sont dessinés les huit trigrammes du ciel postérieur, qui font face à ceux du ciel antérieur. Sur les murs intérieurs latéraux du hall, sont appliquées de nombreuses photos de Guanbao, datées de sa jeunesse, quelques affiches pour propager le taoïsme, et des inscriptions écrites par des amis ou des parents. Au mur, à côté du bureau, est affiché un tableau des tarifs pour le choix des jours fastes, et pour d'autres services. On trouvera ci-dessous celui qui est employé depuis le quatrième mois de l'année 2012.

2. i Tableau de tarifs des services rituels de Maître Dingling

<table>
<tr><td colspan="5">Tableau de tarifs pour le choix des jours fastes, le calcul du destin, la divination, la conjuration contre les esprits malfaisants, etc. (Veuillez ne pas mettre la rémunération dans une enveloppe rouge !)</td></tr>
<tr><td>Choix des jours fastes</td><td>Choisir</td><td>Examiner</td><td>Calcul du destin selon les huit caractères de naissance (Quant à la modification des huit caractères de naissance d'une fille afin d'y « ajouter » l'astre favorable à son futur</td><td>80~100</td></tr>
<tr><td>Mariage</td><td>100~139[129]</td><td>80~90</td><td rowspan="2"></td><td rowspan="2"></td></tr>
<tr><td>Enterrement secondaire</td><td>120~169</td><td>90~100</td></tr>
</table>

[129] L'unité des chiffres dans ce tableau est toujours « *yuan* » 元.

			mari et celui favorable pour avoir des fils, la rémunération est de 50 *yuan*.)	
Construction d'une maison	100~129	80~90	Choix des jours fastes pour l'opération césarienne	100~160
Fabrication de la porte principale	100~129	80~90	Conjuration du tigre blanc ou des cinq démons, ou mise en place de la divinité Grande-année, etc.	220
Mise en jointure des deux moitiés de la porte principale	100~129	80~90	Conjuration des esprits maléfiques pour une famille en s'aidant d'un mannequin de paille (pour la récitation des écrits canoniques pendant une journée, la rémunération est de 800 *yuan*.)	490
Emménagement	100~169	80~100	Conjuration des passes des esprits maléfiques, conclusion d'un contrat pour établir une relation adoptive entre un enfant et une divinité, cacher les âmes et établir une défense pour un enfant (pendant les années où on risque des petits malheurs 小刑, la rémunération est de 690 *yuan*.)	1200 (pendant les années des grands malheurs)
Construction du fourneau de cuisine	80~100	60~90	Conjuration de la passe maléfique de l'arc et de la flèche	500~690
Obsèques	80~100	70~90	Divination par les huit trigrammes 卜卦 (sur le voyage, ou la fortune, la chance, la maison, la tombe, le mariage, la maladie, le procès, etc.)	300
Tombe de longévité (pour les vivants)	180~200	129~160	Choix des jours fastes par la méthode « Grand Six-*Ren* » 大六壬	300
Installation d'un lit	50	39	*Mis en usage depuis le 1er jour du 4e mois de l'année 2012*	

En comparaison avec l'époque républicaine, Lingying-tang emploie encore le système de responsabilité et de gestion 承行制 comme système de fonctionnement. Pourtant, il y a eu deux changements remarquables dans la rémunération des taoïstes. Premièrement, la rétribution des rituels n'est pas réglée en céréales mais en *yuan*, et on ne prend plus le riz de siège d'encens pour

une partie des revenus. Deuxièmement, les objets funéraires, généralement manufacturés et vendus par des artisans spécialistes avant 1949, sont devenus une source de revenus importante pour les taoïstes. En général, la fabrication et la vente des objets funéraires sont les privilèges du chef de l'autel taoïste.

En ce qui concerne les revenus des taoïstes, le tableau ci-après indique, par année, de 2003 à 2011, les revenus des participants des rituels que Maître Dingling a pris en charge. Ces chiffres ont été enregistrés dans les carnets de rémunération par Maître Dingling lui-même. En général, il est écrit sur la couverture de ces carnets « (Carnet de) telle année. Que l'encens et le feu de notre autel soient prospères et que la roue du dharma tourne sans arrêt ! 香火興隆, 法輪常轉 ! »

2. j Tableau de revenus des rituels que Maître Dingling a pris en charge de 2003 à 2011

Année	Total	Chef d'équipe Maître Dingling			Taoïste A (HMC)	Taoïste B (HTB)	Taoïste C (CRZ)	Taoïste D (HFH)	Taoïstes de l'autre équipe du Lingying-tang	Autres taoïstes
		Objets funé-raires	Rétribu-tion *chengheng*	Revenus de rituels						
Guiwei (2003)	27464[130]	6287	6879	1836	6087	50	3348		2907	70
Jiashen (2004)	40778.5	8456	9150.7	4891	7810.6	2650	4565.2		2772	483
Yiyou (2005)	54876	8377	12830	9439	7990	8395	320		7025	500
Bingxu (2006)	53809	14575	9906	5135	7764	4222	7332		4015	860
Dinghai (2007)	56897	7135	12870.2	10170	7893	0	9981.4	1740	6767.4	340
Wuzi (2008)	76846	19871	14421.9	6306.5	11114	0	15223.4	3450.2	5169	1290

[130] L'unité des revenues dans ce tableau est toujours le « *yuan* » 元.

Jichou (2009)	83252	24662	14183.1	5272.8	6593.5	8362	14510.8	6999.8	1654	1014
Gengying (2010)	76730	14290	15018	4919	7050	12135	15244	4103	2486	1485
Xinmao (2011)	80123	16760	14479	6349	5983	11481	18416	0	4505	2105

On voit dans ce tableau que les revenus de l'équipe ont augmenté au cours du temps. Cela ne veut pas dire que l'équipe a exécuté de plus en plus de rituels. C'est tout simplement parce que les tarifs des rituels ont été graduellement augmentés, suivant globalement le taux d'inflation qui a eu cours dans la société chinoise. Par exemple, pour célébrer un même rituel *jiao* annuel, les villageois à Dabu ont payé l'équipe de taoïstes 330 *yuan* en 2003, 360 en 2004, 390 en 2005, 459 en 2006, 580 en 2007, 790 en 2008, 900 en 2009, 1000 en 2010, et 1100 en 2011.

Les taoïstes A, B, C, et D sont tous disciples de Maître Dingling, et membres de l'équipe de leur maître. Maître Dingling les envoie exécuter les rituels qu'il a pris en charge. S'il manque de personnel, il demande d'abord aux taoïstes de l'autre équipe du même autel taoïste de l'aider, et ensuite à d'autres taoïstes.

Comme à l'époque républicaine, les revenus sont distribués selon le système de responsabilité et de gestion. Parmi les membres de l'équipe, c'est le chef qui gagne le plus. Avec plus de 40% des revenus totaux, sa part est constituée de la rétribution des objets funéraires, de celle pour la responsabilité et la gestion, et de celle des participations aux rituels. Pour les autres membres, le taoïste A commença à accepter des invitations à faire les rituels, et à se charger de ces rituels en 2005. Comme d'habitude, il a dû déposer une somme équivalente à une moitié de la récompense de responsabilité et de gestion à son maître, car son maître fournissait les textes liturgiques et les instruments rituels nécessaires. On nomme aussi cette moitié de la rémunération pour la responsabilité et la gestion « frais pour textes et instruments » 書籍用具錢. Le taoïste A déposait 235 *yuan* de frais pour textes et instruments au chef de l'équipe en 2005, 1865 *yuan* en 2006, et 1975 *yuan* en 2007. Ses revenus venant des rituels qu'il a pris en charge étaient beaucoup plus importants que ceux venant des rituels pris en charge par son maître, Maître Dingling. En comparaison avec les autres membres de cette équipe, le taoïste B participait beaucoup plus aux

rituels de l'autre équipe. Et il a quitté quelques fois son pays natal pour s'essayer à d'autres travaux. Donc, il n'a pas de revenus enregistrés par Maître Dingling en 2007 et 2008. En général, ses revenus enregistrés par Maître Dingling sont inférieurs à ceux du taoïste C. Le taoïste C, dont le grand-père de parenté maternelle est justement Maître Dingling, est le plus concentré, parmi les quatre disciples, sur les rituels que son maître prit en charge. Ses points de travail acquis ont été constamment de quatre ou cinq en 2003, six ou sept en 2004, sept ou huit entre 2005 et 2007, de huit à dix entre 2008 et 2010, dix depuis 2011. En 2005, il n'a gagné que 320 *yuan*, parce qu'il n'a participé qu'aux deux rituels du premier mois, et qu'il a quitté son pays natal pour s'essayer à d'autres travaux. S'il a essayé d'autres travaux, c'est parce que les revenus d'un taoïste ordinaire comme lui sont modestes. Même en 2011 où il acquit constamment dix points de travail, il n'a gagné que 18416 *yuan*, ne lui permettant pas d'équilibrer ses recettes et ses dépenses familiales. Le taoïste D commença à suivre les rituels de l'équipe pour devenir taoïste au premier mois de l'année Dinghai (2007). Au début, il participa à des rituels comme ouvrier non qualifié 小工. Il ne gagna aucun point de travail. Pourtant, Maître Dingling lui donna un salaire équivalent à deux points de travail. Ce n'est que depuis le quatrième mois de l'année Wuzi (2008) qu'il a été qualifié comme taoïste, et qu'il a pu acquérir des points de travail. Ses points de travail étaient de quatre en 2008, cinq ou six en 2009, sept en 2010. Il a quitté son pays natal pour essayer d'autres travaux depuis le sixième mois de 2010.

Pour un taoïste ordinaire qui ne peut acquérir qu'au plus huit points de travail et qui n'est pas chef d'équipe, ses revenus des rituels ne lui permettent que de payer ses dépenses familiales. Donc, la plupart des taoïstes exercent d'autres activités en plus de la pratique des rituels pour mieux entretenir leur famille. Ils sont taoïstes, et en même temps paysans, journaliers, ou boutiquiers, etc. Et bien sûr, si on est versé dans les quatre techniques taoïstes autres que les rituels du Tao et du Sang, particulièrement le calcul du destin et le choix des jours fastes, exercer ces activités est un choix idéal. Généralement, ce sont les vieux maîtres qui excellent à les pratiquer. Par exemple, Maître Dingling exerça beaucoup ces activités. Pendant l'année Jiashen (2004), il a choisi environ trois cents jours fastes dont plus de quatre-vingts étaient pour le mariage, une dizaine pour des enterrements secondaires, une cinquantaine pour des emménagements, plus de quatre-vingt pour la construction de fourneaux de cuisine, et une cinquantaine pour des affaires funéraires. Et il a calculé le destin pour plus de quatre-vingts

enfants nouveau-nés selon leurs huit caractères de naissance et à la suite de la demande de leurs parents. Le choix des jours fastes de l'année Jiashen lui a apporté une recette d'environ 13000 *yuan* au total. Quant au calcul du destin, il lui a apporté une recette de plus de 4000 *yuan*. Le montant est considérable. Un fait remarquable est que la plupart des habitants qui invitent Maître Dingling pour choisir les jours fastes et calculer le destin des enfants viennent des villages où les rituels taoïstes sont pour la plupart exécutés par les taoïstes du Lingying-tang.

En outre, comme beaucoup d'autres taoïstes, Maître Dingling célèbre aussi des rituels variés pour sa propre famille. Par exemple, au deuxième jour du deuxième mois de l'année Jichou (2009), Maître Dingling invita d'autres taoïstes à venir chez lui célébrer le rituel « faire des bénédictions » 作福 pour toute sa famille. Au troisième mois, il fit un vœu pour la santé de sa deuxième femme[131] devant l'Impératrice Céleste 天后 dans un temple de cette divinité, promettant un remerciement par la récitation des écrits canoniques pendant une journée. Au huitième mois, il fit un vœu pour la santé de sa deuxième femme et de lui-même devant les Cinq Manifestations 五顯 dans leur temple à Dabu, promettant en remerciement une étoffe rouge appliquée dans la niche divine et des monnaies d'offrande. Il tint ces deux promesses auprès des divinités au douzième mois de l'année.

2. 5 Rédactions des rituels et des textes taoïstes

Si la maîtrise des rituels est un critère cardinal de mesure pour qualifier un taoïste, les textes concernés sont comme des billets de banque pour les taoïstes. On doit porter les textes sur soi pendant ses déplacements en mission, ne les présentant jamais à des tiers, à aucun moment. Actuellement, il y a environ 90 textes taoïstes conservés et utilisés par les taoïstes du Lingying-tang, non compris les diverses versions d'un même texte.

2. k Statistique des textes taoïstes du Lingying-tang

	Textes canoniques	Textes rituels	Recueils	Autres	Total

[131] Maître Dingling a pris deux femmes. A la fin des années 1950, il prenait sa première femme Huang Fengyu 黃鳳玉 (1930-) qui donnait naissance à trois fils et une fille. Autour de l'année 1960, il prenait sa deuxième femme Huang Daidi 黃帶娣 (1940-2014) qui était à ce moment-là membre de sa troupe de marionnettes et qui donna plus tard naissance à deux fils et quatre filles.

		et litanies 經懺	科儀	合集		
Tao	Rituels *jiao* 醮	21	16			37
	Délivrance des âmes des défunts de l'état de souffrance 度亡	14	4	1		19
	Mise en place des dieux-dragons 安龍	1	3			4
	Consécration par la lumière 開光	0	2			2
Sang		5	9		1	15
Textes donnés par des parents et des amis qui ne sont pas taoïstes		10	0	1	1	12
Total		51	34	2	2	89

La plupart de ces textes ont été transmis par Maître Hongxing et édités par Maître Dingling. Il y en a aussi quelques-uns qui ont été transmis par d'autres autels taoïstes, et une douzaine de textes ont été donnés par des parents et des amis qui ne sont pas taoïstes. Du point de vue liturgique, les textes de la tradition du Tao sont beaucoup plus nombreux que ceux de la tradition du Sang. D'une façon plus précise, les textes pour les rituels *jiao* sont les plus nombreux, viennent ensuite ceux pour les rituels funéraires, puis ceux pour les rituels du Sang, et enfin plusieurs pour les rituels pour « installer les dragons » et pour « consacrer (les statuettes divines) par la lumière ». Une moitié des textes pour les rituels funéraires ont été beaucoup remaniés par Maître Dingling, la plupart des textes du Sang ont été mis par écrit selon leur version orale, et trois au moins ont été créés par Maître Dingling.

Rédaction du rituel « passer devant les dix rois » et de son texte

Dans les années 1950, le jeune Maître Dingling, déjà connaisseur en techniques taoïstes, avait l'ambition de faire s'épanouir le taoïsme. Il trouva que les rituels funéraires et les textes relatifs

n'étaient pas assez canoniques. Il compta donc les éditer.

Avant 1949, il y avait eu un recueil de textes pour les rituels funéraires au Lingying-tang. C'est le *Livre rituel complet du Très-haut pour délivrer de la souffrance, faire passer les morts et ouvrir la route obscure* 太上救苦度亡冥路法卷全部. Ce recueil est constitué d'un texte pour inviter l'esprit du défunt afin de l'instruire 啟靈昭告, du cantique « Grossesse en dix mois » 十月懷胎, du cantique « Mérite d'accompagner l'esprit du défunt pendant dix trajets » 送十程功德, d'un texte pour envoyer le Lutteur divin 神夫力士 en mission, d'un texte pour rappeler l'esprit du défunt devant la porte de sa famille, d'un formulaire d'une prière écrite pour le remboursement de l'argent de naissance 還錢文牒, d'un texte pour inviter et vénérer les divinités, du texte vernaculaire pour exhorter l'esprit du défunt, du *Livre de pénitence précieux de la naissance jugée par les dix rois délivrant les morts de la souffrance au passage infernal* 冥關救苦十王判生寶懺, du *Livre authentique des cinq boisseaux de l'Un-Orthodoxe du trésor d'émoluments céleste pour obtenir la naissance prêché par le Très-haut Joyau Sacré de l'Un-Orthodoxe* 太上正一靈寶說天曹祿庫受生五斗真經 qui n'est qu'une variante du *Livre du Trésor d'émoluments pour obtenir la naissance prêché par le Vénérable Céleste du Joyau Sacré* 靈寶天尊說祿庫受生經 datant du XIIe ou XIIIe siècle[132], du *Sûtra des enfants du jardin des fleurs prêché par le Bouddha* 佛說花園童子經 qui est un texte typiquement bouddhiste, et enfin du *Sûtra du grand canon de la doctrine orthodoxe du bassin de sang prêché par le Vénérable* 尊說大藏正教血盆經, aussi un texte bouddhiste, dont l'ancienne forme intitulé « Sûtra du grand canon de la doctrine orthodoxe du bassin de sang prêché par le Bouddha 佛說大藏正教血盆經 » remonte au début du XIVe siècle au plus tard et qui est devenu populaire depuis lors[133].

Au début des années 1950, avec le consentement et le soutien de son père, Maître Dingling commença à éditer le rituel pour « passer devant les dix rois et rembourser l'argent de naissance » 過十王還受生 et les textes concernés. Il a rédigé, depuis, trois éditions pour cet ensemble, respectivement en 1951, 1964 et en 2005. Il y a maintenant trois textes remaniés dont les variantes concernent le titre et le contenu. Cependant, la structure et le contenu du rituel édité étaient déjà essentiellement présents dans la version datée de 1951 sous le titre *Livre rituel complet de l'Un Orthodoxe du Très-haut pour être déclaré digne d'une renaissance par les dix rois, dissiper les fautes et rembourser l'argent emprunté en vue de la naissance* (*Livre rituel des dix rois*) 太上正一十王判生填錢受

132 Hou Ching-lang 1975, 35–36.

133 Song 2011, 40–43.

生泄罪法卷全部. Le tableau ci-dessous compare les procédés du rituel avant 1949 et ceux après 1951.

2. l Tableau: procédés pour « passer devant les dix rois et rembourser l'argent de naissance »

<table>
<tr><td colspan="2">Procédés avant 1949</td><td colspan="2">Procédés après 1951</td></tr>
<tr><td colspan="4">Invitation de l'esprit du défunt 請靈</td></tr>
<tr><td colspan="4">Ablution 沐浴, vénération des divinités 參拜, offrandes 供養</td></tr>
<tr><td colspan="4">Lecture à haute voix de la prière écrite pour une renaissance 讀受生牒</td></tr>
<tr><td rowspan="3">Voyage pour livrer des papiers-monnaies 遊錢</td><td>Pour une mort prématurée: ne pas le faire.</td><td rowspan="2">Voyage pour livrer des papiers-monnaies (ne pas le faire pour une mort prématurée)</td><td>« Exhortation au défunt au moyen d'historiettes des douze mois » (défunts)</td></tr>
<tr><td>Pour les morts n'ayant pas encore de descendants de troisième génération: le cantique « Mérite d'accompagner l'esprit du défunt pendant dix trajets » 送十程功德</td><td>« Grossesse en dix mois » (défuntes)</td></tr>
<tr><td>Pour les défunts ayant de nombreux descendants ou occupant un statut social plus élevé, on célèbre le rituel « passer devant les dix rois »: le cantique « Les gens anciens de douze mois » 十二月古人 (défunts) ou « Grossesse en dix mois » (défuntes) → déclaration que l'« on fait passer l'esprit du défunt à l'énième palais infernal, l'esprit se confesse et prie maintenant la rémission de ses péchés devant le roi un tel … ».</td><td colspan="2">Passer devant les dix rois (ne pas le faire pour une mort prématurée) : (1) franchir la passe présidée par le Magistrat des Trois Départements Infernaux 三曹法官; (2) devant chaque roi: les phrases correspondantes dans le *Livre pénitentiel des dix rois* 十王懺 → le spectacle des enfers représenté par écrit et illustrations → déclaration que l'« on fait passer l'esprit du défunt à l'énième palais infernal, l'esprit se confesse et prie maintenant la rémission de ses péchés devant le roi un tel … ».</td></tr>
<tr><td colspan="4">Remboursement de l'argent emprunté en vue d'une naissance: brûlage des papiers-monnaies infernales → recommandations au Lutteur divin 還受生: 化受生冥錢 → 祝神夫力士.</td></tr>
</table>

Il y a deux différences remarquables entre les procédés d'avant 1949 et ceux d'après 1951. D'abord, on ne chante plus le cantique « Mérite d'accompagner l'esprit du défunt pendant dix

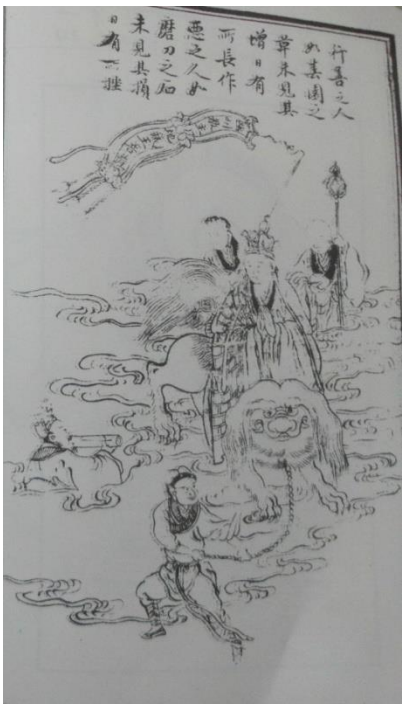
trajets ». Deuxièmement, on insère le contenu du *Livre pénitentiel des dix rois* et le spectacle des enfers dans le rite « passer devant les dix rois ». Ce qui est le plus intéressant, c'est que la représentation des enfers n'est pas seulement réalisée par écrit, mais aussi par des illustrations qui engendrent une sensation visuelle puissante.

D'après Maître Dingling, s'il a abandonné le cantique « Mérite d'accompagner l'esprit du défunt pendant dix trajets », c'est parce que son contenu est trop simple, et son expression prosaïque. On ne doit donc pas le prendre comme un texte canonique. Maître Dingling m'a indiqué aussi qu'il a utilisé un autre texte à part du recueil déjà existant. C'est le *Livre de la lampe dans la salle obscure* 暗室燈, un livre de morale 善書 populaire qui existe sous la forme d'édition originale, ou annotée ou illustrée depuis son édition en 1802[134]. Celle utilisée par Maître Dingling est une version illustrée. Dans la partie intitulée « Images 圖像 » avant le texte principal de cette version, il y a dix-sept illustrations qui représentent respectivement et successivement les deux messagers de la mort Noir et Blanc 黑白無常, Guanyin 觀音, le Bouddha, le Bodhisattva Dizang 地藏, le Souverain des enfers de Fengdu 酆都大帝, les dix rois infernaux, la récompense du bien prêché par les *Versets du Très-haut sur les effets des actes* 太上感應篇, et la scène d'impression et de diffusion des livres de morale. Les illustrations des messagers de la mort, du Souverain des enfers de Fengdu, et des dix rois sont tous constituées de deux parties. La première partie dessine généralement la divinité et un bienfait pratiqué par l'homme, quand la deuxième partie représente les affaires administrées par la divinité concernée.

Ce *Livre de la lampe dans la salle obscure* a été proposé par Maître Hongxing. Selon Hongxing, « c'est un bon livre qui prêche le paradis, les enfers, les idées concernant le bien et le mal, et qui a pour but de convaincre les gens de pratiquer le bien. Le livre contient aussi des illustrations concernant le monde après la mort. Par ailleurs, beaucoup de peintures divines populaires appliquées dans l'aire rituelle ont été dessinées en empruntant ces illustrations. On peut donc prêcher au moyen de ce livre les doctrines taoïstes et les idées de bien, de mal et des récompenses relatives. » Maître Dingling pensait que la signification de l'écrit d'un manuscrit n'était pas assez forte, et qu'il était bon d'ajouter le spectacle du paradis et des enfers si on voulait développer le taoïsme. Donc, il illustra son *Livre rituel des dix rois* comme le *Livre de la lampe dans la salle obscure* en empruntant les illustrations de ce dernier texte.

[134] Sur la production et la circulation du *Livre de la lampe dans la salle obscure*, cf. Yau Chi-on 2005, 195–198.

Pourtant, il y a de fines différences entre les illustrations de ces deux textes. Dans le *Livre rituel des dix rois*, les illustrations ne constituent plus une partie indépendante, mais elles ont été insérées dans le texte principal. Maître Dingling n'a emprunté que celles qui représentent le Bodhisattva Dizang, le Souverain des enfers de Fengdu, les deux messagers de la mort Noir et Blanc, les dix rois infernaux, et la récompense du bien prêché par les *Versets du Très-haut sur les effets des actes*. Il a ajouté deux illustrations qui ne sont que des copies des tablettes de portrait divin vénérées pendant les rituels funéraires, celle de l'Enfant-serviteur qui guide l'esprit du défunt 引魂童子 et celle du Lutteur Divin qui porte des papiers-monnaies 擔錢神夫. Pour les illustrations empruntées au *Livre de la lampe dans la salle obscure*, celle du Bodhisattva Dizang a été adaptée pour illustrer le Vénérable Céleste qui délivre de la souffrance 救苦天尊, conformément à la tablette de portrait divin vénérée pendant les rituels funéraires. En ce qui concerne l'ordre et le titre des dix rois, Maître Dingling a pris le *Livre de pénitence des dix rois* comme critère. Il a inversé l'ordre entre le huitième roi et le neuvième roi, et transformé le titre « Roi d'Egalité » 平等王 du huitième roi en « Roi d'Administration Equitable » 平政王. La deuxième partie de l'illustration du Souverain des enfers de Fengdu représentant la transmigration des six voies 六道輪迴 est devenue la deuxième partie de celle du dixième roi. En effet, dans la logique des taoïstes, c'est après le passage devant les dix rois que l'esprit du défunt reçoit un jugement concernant la transmigration.



2. m L'illustration du Bodhisattva Dizang, celle du Vénérable Céleste qui délivre de la souffrance (2005), et la tablette de portrait du Vénérable Céleste qui délivre de la souffrance

En outre, Maître Dingling a remanié certaines des illustrations des dix rois. Dans l'illustration du cinquième roi, deux esprits représentés en train de manger de la nourriture pour animaux domestiques sont maintenant installés dans l'enfer du bassin de sang et nourris de sang impur. Dans celle du sixième roi, trois esprits qui attendaient de souffrir dans l'enfer où l'on tranche à la scie sont maintenant installés dans l'enfer du lac de sang. Sans aucun doute, ce remaniement a un rapport avec l'enfer du bassin de sang, l'enfer du lac de sang, et le péché de sang impur à cause de l'accouchement mentionné dans le paragraphe du texte représentant les enfers du sixième roi. Le péché correspondant à la souffrance dans ces deux enfers, et la scène où les esprits sont forcés de manger du sang impur, sont identiques à celles du *Sûtra du grand canon de la doctrine orthodoxe du bassin de sang prêché par le Vénérable*, un des textes récités constamment par les taoïstes du Lingying-tang et grâce auquel les idées concernant l'enfer du bassin de sang sont profondément enracinées dans la tête de Maître Dingling. Bien que l'on dessine aussi l'Etang de sang impur dans l'illustration du huitième roi incluse dans le *Livre de la lampe dans la salle obscure*, l'Etang de sang impur se différencie de celui qui apparaît dans l'enfer du bassin de sang ou de l'enfer du lac de sang. Les damnés dans l'étang sont des hommes méchants, à la différence des

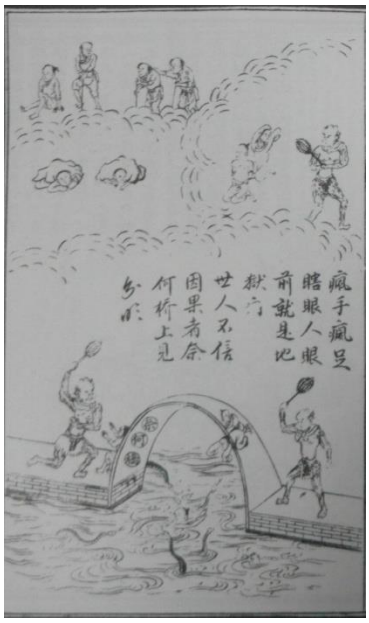
femmes qui ont commis le péché de sang impur à cause de l'accouchement. Tout cela a poussé Maître Dingling à ajouter l'enfer du bassin de sang et l'enfer du lac de sang dans les illustrations de son nouveau texte.

Quant au *Livre de la lampe dans la salle obscure*, ce sont les moines bouddhiques qui célèbrent le rituel de la « délivrance des âmes des ancêtres de l'état de souffrance » 超度先靈 dans l'illustration du huitième roi. Il y a onze bonzes et deux personnages qui les invitent. Un vénérable bonze s'assoit à une table avec, auprès de lui, un autre bonze qui reste debout en tenant un bâton en étain. Devant la table, huit bonzes, divisés en deux rangs, se tiennent debout face à face et joignent tous leurs deux paumes. Entre les deux rangs, un bonze s'incline devant la table en joignant aussi ses deux paumes. Maître Dingling remplaça cette image par une image toute nouvelle dessinée par lui-même dans le *Livre rituel des dix rois* daté de 1951. Dans la nouvelle image, il y a une table sur laquelle est installée une tablette des ancêtres. Devant la table, trois fidèles, voués à la piété filiale, se prosternent en direction d'une personne qui se tient debout, ressemblant à un taoïste qui joue du tambour. Ces trois fidèles sont guidés par une autre personne ressemblant à un taoïste qui tient un fanion pour guider les âmes. Dans le *Livre rituel des dix rois* de 2005, Maître Dingling emprunta l'image du *Livre de la lampe dans la salle obscure* en la remaniant selon sa création en 1951. Premièrement, il gratta le vénérable bonze assis à la table et son adjoint tenant le bâton en étain. Deuxièmement, il ajouta une tablette des ancêtres sur la table. Troisièmement, il transforma les bonzes, debouts sur deux rangs, en taoïstes. Quant au bonze se tenant entre ces deux rangs, il est devenu un fidèle.

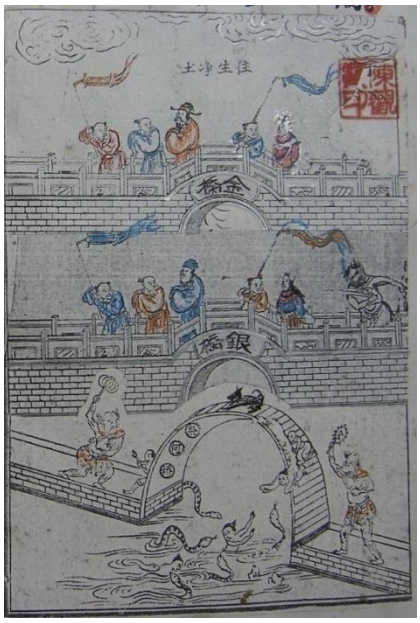
Dans le *Livre de la lampe dans la salle obscure*, la deuxième partie de l'illustration du neuvième roi représente principalement le Pont aboutissant à la Terre pure et à l'Etang de sang impur. Il y a six personnages qui marchent sur le pont et six autres qui sont l'objet de la peine dans l'Etang de sang impur 血污池. Les six personnages sur le pont sont divisés en deux groupes dont l'un est à une extrémité approchant la Terre pure et l'autre à l'autre extrémité. Le premier groupe est constitué par un enfant-serviteur qui guide les âmes, un homme qui a l'air d'accueillir quelqu'un et un vieillard qui suit l'homme, ceci pour représenter la scène suivant laquelle « Le vieillard aborde l'autre rive en franchissant le pont, pour renaître joyeusement dans le monde de bonheur 長老過橋登彼岸, 投生福地樂欣然. » Le deuxième groupe est constitué par un enfant-serviteur qui guide les âmes, un autre vieillard et un démon qui tient un couteau à sa main et qui suit le vieillard,

ceci pour représenter la scène où « Celui qui est sournois et vilain est forcé d'entrer et de se baigner dans l'Etang (de sang impur), souffrant à perpétuité de la dernière calamité 奸惡驅入浸池中, 令你末劫永沉淪. » Cela est bien différent de l'illustration correspondante du *Livre rituel des dix rois* où Maître Dingling représente le Pont d'or, le Pont d'argent et le Pont Naihe 奈何橋 sur la rivière des enfers. La peinture du Pont d'or et celle du Pont d'Argent découlent de celle du Pont aboutissant à la Terre pure. Quant à celle du Pont Naihe, elle est empruntée à la deuxième partie de l'illustration du dixième roi dans le *Livre de la lampe dans la salle obscure*. Maître Dingling a transformé le Pont aboutissant à la Terre pure en Pont d'or en modifiant clairement les deux vieillards en un homme noble et une grande dame, et en effaçant le démon qui tient un couteau. De façon similaire, il a transformé le Pont aboutissant à la Terre pure en Pont d'argent en modifiant clairement les deux vieillards en un homme et une femme ordinaires. Quant au Pont Naihe, le maître n'a apporté qu'une modification. Il a dessiné un chien noir sur le pont, conformément à la description littérale du texte qui dit « Il y a des serpents de bronze et des chiens de fer sur le Pont Naihe. 奈何橋上有銅蛇鐵鉤. » Si la peinture des trois ponts puise sa source dans le *Livre de la lampe dans la salle obscure*, leur représentation ne peut en provenir car seuls le Pont aboutissant à la Terre Pure et le Pont Naihe apparaissent dans ce texte. De fait, dans les années 1950, il était très populaire, à l'ouest du Fujian, de considérer ces trois ponts comme un ensemble. Dans une peinture rituelle à Tufang, au sud de Changting, le Pont d'or et le Pont Naihe sont dessinés ensembles, probablement pour accentuer les différentes récompenses ou punitions liées au bien et au mal. Ce regroupement est identique à celui qui a été réalisé avec les trois ponts. Il existe encore un rite funéraire pour aider les âmes à « franchir le Pont d'or » 行金橋 au sud de Changting et au nord de Shanghang. C'est donc sous l'influence des idées populaires et des pratiques concernées que Maître Dingling a représenté le système des trois ponts dans l'illustration du *Livre rituel des dix rois*.

(1)



(2)



(3)

2. n (1) Le Pont aboutissant à la Terre pure, l'Etang de sang impur, et (2) le Pont Naihe dans le Livre de la lampe dans la salle obscure*; (3) les trois ponts dans le* Livre rituel des dix rois *de 2005*

Quant à la description littérale des enfers, elle prend sa source dans le *Livre authentique de la volonté propre de Guanyin pour aider les êtres à traverser la mer des douleurs* 觀音濟度本願真經, un texte qui date de la première moitié du XIXe siècle, qui prêche, à l'aide de la légende de Guanyin, la doctrine de la secte de la Voie du Ciel Antérieur 先天道,[135] et qui circulait aussi en dehors de la secte[136]. D'abord, le paragraphe concernant la passe présidée par le Magistrat des Trois Départements Infernaux 三曹法官 dit ceci:

> 亡魂不覺一時, 陰陽地府界中, 乃三曹法官座管關口之所. 吾奉太乙真人超魂引路童子, 引亡過之至. 童子曰: 法官所管何條? 法官言: 凡人歸陰, 到此掛號點名, 清查善惡, 才好詳文發落, 如修善之人, 功德全備, 心性純良, 發往天堂受職, 依功果大, 而為神道, 受享香煙; 如有善功未滿, 逕發十殿, 然有八殿不到, 至十殿, 十殿依善功發放, 註定衣祿, 或富或貴, 受享洪福; 如多過少功, 將功折過, 以過之多寡, 即發於各殿 (照依罪律) 諸般地獄受罪, 輕重不一; 亦有功過兩平 (者), 即發十殿

135 Sur le *Guanyin jidu benyuan zhenjing*, cf. Yu Qingsong 1993.

136 Pendant mon travail de terrain au bourg de Rentian du sud de Shanghang en mai 2013, j'ai trouvé une version remaniée de ce texte intitulé « Gu Guanyin chaodu jingjuan 古觀音超度經卷 » chez un pratiquant qui a construit un « hall des bouddhas » 佛堂 chez lui, et qui possèdent une trentaine de textes dont la plupart sont liés au bouddhisme populaire, ainsi qu'à l'Ecole du Patriache Ancestral Luo 羅祖教. Selon celui-ci, ce texte vient du Temple du Mont Leiji 磊髻山 situé au nord de Rentian. J'ai visité ce temple, et c'est certainement un temple où habitaient des bonzes voués à l'encens et aux fleurs 香花和尚.

(轉輪), 投生陽世為人. 行善富貴, 作惡貧窮, 為人苦樂不同之報. 法官考查分明, 辦事勤勞有功, 上帝依功升賞.[137]

公主曰: 遵命速行. 不覺一時來至陰陽地界, 乃三曹法官座管關口之所. 黃龍真人曰: 金童前去報名. 金童曰: 領命. 金童進前, 來到門首. 裏有看門鬼使, 觀看金童, 毫光彩彩, 諒必西天大仙. 問道: 大仙到此, 所為何事? 金童言道: 吾乃瑤池宮中金母座前童子, 同黃龍真人奉金母法旨, 引妙善公主觀看各獄, 敢煩通報. 鬼使曰: 奉命, 待我進去稟報. 金童曰: 快去報來. 鬼使進內, 稟三曹法官: 時有西方黃龍真人, 奉瑤池金母法旨, 引妙善公主, 要觀看各獄之事. 三曹法官聞聽, 忙排香案, 迎接佛駕. 黃龍真人同公主行至內閣. 公主問三曹法官曰: 此處設立關口, 所管何事? 三曹法官稟道: 凡人歸陰, 到此點名掛號, 考究善惡, 纔好詳文發落. 如修善之人, 功德全備, 心性純良, 發往天堂受職, 依功果而為神道, 受享香煙; 如善功未滿, 由一殿徑發十殿, 然有八殿不到, 至十殿依善功發放, 註定衣祿, 或富或貴, 受享洪福; 如過多功少, 將功折過, 以過之多寡, 即發于各殿諸獄, 依過受罪, 輕重不一; 亦有功過兩平, 即發往十殿, 投生陽世, 衣祿缺限, 貧苦為人. 公主曰: 此一關口可算煩闕, 想你等亦有升降否? 法官曰: 如查考分明, 辦事勤勞有功者, 上帝依功升賞; 如善惡有錯, 亦要降職問罪.[138]

Par comparaison, on constate que la description du *Livre authentique de Guanyin* est plus détaillée que celle du *Livre rituel des dix rois*, avec ses phrases plus claires et coulantes, et le sens plus enchaîné. La description de la passe du Magistrat des Trois Départements Infernaux provient, directement ou indirectement, du *Livre authentique de Guanyin*. Quelques changements importants concernent les personnages. D'abord, le rôle principal est joué par l'esprit du défunt dans le *Livre rituel des dix rois* à la place de la Princesse de la Merveilleuse Bonté 妙善公主. C'est l'Homme Véritable de l'Un Suprême 太乙真人 qui a donné l'ordre du voyage dans les enfers, à la place de la Mère d'Or qui habite à l'Etang de jade 瑤池金母. Le rôle de guide n'est plus joué par l'Enfant-serviteur d'Or, mais par l'Enfant-serviteur qui guide les âmes. En outre, l'Homme Véritable du Dragon Jaune 黃龍真人 qui préside le voyage ne se présente plus dans le *Livre rituel des dix rois*. Il y a aussi une autre différence significative. Selon le *Livre authentique de Guanyin*, les gens pour qui les mérites contrebalancent les fautes seront envoyés au dixième palais, et

[137] *Taishang zhengyi shiwang pansheng tianqian shousheng xiezui fajuan quanbu (Livre rituel des dix rois, 1951)*, 5a–6a.

[138] *Guanyin jidu benyuan zhenjing*, shang juan, 35a–36a.

renaîtront dans le monde du Yang, mais la fortune leur manquera. Ils vivront donc misérablement toute leur vie entière, et c'est définitif. Pourtant, selon le *Livre rituel des dix rois*, le destin misérable de ces gens peut être changé par leurs conduites. S'ils font du bien, ils seront riches et distingués malgré tout. On obtiendra une vie agréable grâce à ses efforts dans sa nouvelle vie, non pas par les mérites de sa vie antérieure. Cette idée exhorte donc tout le monde à la bienfaisance.

Quant aux paragraphes sur les dix rois, on prend pour exemple le cas du Roi souverain des Song du troisième palais infernal:

> 宋帝大王當三七, 主管挖目地獄門. 人生若作多罪過, 剝皮吊腳無人情. 牛頭仗劍向前行, 獄卒持[叉] (車) 無笑面……宋帝大明王掌管吊腳地 (獄), 挖目地 (獄), 秤量地獄, 剝皮地獄. 陽上男女若有怨天憾地, 以強欺弱, 謀田產業, 不敬字紙, 不明地理, 妄改祖墓, 邪目邪心, 窺人妻女, 大斗小秤, 米谷毛濕, 用盡機謀, 傷人害命, 挖揚墳墓之報. 亡靈若患此罪, 全賴大王大赦開恩, 魂離地獄之門.[139]
>
> 話說黃龍真人叫聲公主曰: 二殿鬼魂已度, 往三殿去罷……不覺來至三殿. 宋帝王聞聽二真人駕臨, 吩咐音樂相迎……來到吊腳地獄. 公主觀看鬼兵, 將人左手右足倒吊, 叫苦悲聲. 公主問曰: 這是生犯何罪? 王曰: 此是陽間怨天憾地, 恃強欺弱, 謀卡田產等犯, 死後均受此刑. 往進一重, 來至挖目地獄. 公主朝內一看, 見青面獠牙鬼使, 將人捆於鐵柱之上, 用鐵鉤挖人兩目, 形相難看. 公主問曰: 此是生犯何罪? 王曰: 此是在世不敬惜字紙, 不明地理, 妄改祖墓, 或邪目邪心, 窺人妻女, 皆睚必報等犯, 死後均受此刑. 又來至平稱台邊. 公主舉目一觀, 見臺上將人用秤稱量, 判官筆簿記掛. 公主問曰: 這是生犯何罪? 王曰: 此乃在世大斗小稱, 谷米毛濕, 用盡機謀之人到此用稱, 紀其罪之大小輕重, 發往各獄受罪. 公主前行, 又來至剝皮地獄, 見鬼使將人縛於柱上, 用刀剝皮, 鮮血淋淋. 公主問曰: 此是生犯何罪? 王曰: 此乃在世殺傷人命, 挖揚墳墓, 恃勢嚇詐, 死後均受此罪. 公主觀看各獄刑苦, 對獄歎誦一篇, 使眾聞法, 吾好超度於他.[140]

Dans l'ensemble, la description des enfers par Maître Dingling en 1951 correspond parfaitement à celle du *Livre authentique de Guanyin*. Pourtant, il y a trois différences. Premièrement, le rôle principal mis en scène a été changé. Deuxièmement, la structure de la narration des deux textes se différencie. Dans le *Livre authentique de Guanyin*, on présente les enfers l'un après l'autre. On

[139] *Taishang zhengyi shiwang pansheng tianqian shousheng xiezui fajuan quanbu (Livre rituel des dix rois, 1951)*, 11ab.

[140] *Guanyin jidu benyuan zhenjing*, shang juan, 41b–43a.

indique d'abord le nom de l'enfer et on raconte ensuite la scène que Guanyin a vue. Enfin, sous la forme d'une conversation entre la princesse et le Roi souverain des Song, on décrit les péchés qui ont fait que les prisonniers souffrent dans ces enfers. Quant au *Livre rituel des dix rois*, on décrit les enfers à la troisième personne. On indique d'abord tous les enfers présidés par le Roi souverain des Song, et l'on explique ensuite tous les péchés des prisonniers dans ces enfers. Donc, le spectacle des enfers dans le *Livre rituel des dix rois* est, en fait, une version abrégée de celui du *Livre authentique de Guanyin* avec des remaniements précis. Troisièmement, les ultimes objectifs des deux textes sont bien différents. Vu les peines épouvantables dans les enfers, on a certainement besoin d'un moyen pour s'en libérer. Dans le *Livre authentique de Guanyin,* c'est la princesse qui fait traverser aux prisonniers la mer des douleurs. Et si la princesse peut les faire traverser, c'est parce qu'ils ont entendu les doctrines de la princesse, ou plutôt de la secte de la Voie du Ciel Antérieur qui a fait que ce texte vienne au monde. L'ultime objectif est donc de prêcher la doctrine de cette secte de la Voie du Ciel Antérieur. Pour le *Livre rituel des dix rois*, c'est le Roi souverain des Song qui remet les péchés des âmes qui méritent une souffrance dans les enfers. Et si le Roi souverain des Song a remis les péchés, c'est tout simplement parce que les âmes et leurs proches vivants l'ont vénéré, et lui ont présenté la pénitence des péchés du défunt. C'est grâce au rituel « les dix rois » que les âmes sont sauvées. Cette idée provient certainement du *Livre pénitentiel des dix rois* et de la pratique rituelle du « voyage des papiers-monnaies » avant les années 1950. L'ultime objectif est alors d'accentuer l'importance des rituels taoïstes.

2. o Illustration du troisième roi infernal dans le Livre rituel des dix rois *de 2005*

Pourtant, si Maître Dingling remplaça en 2005 les peines infernales venant du *Livre authentique de Guanyin* par la cautérisation au canon à feu 炮烙, l'arrachage des entrailles 抽腸, l'éclatement du ventre 破肚, le coupage des quatre pieds 分四腳, la peine de l'arc et de la flèche 弓箭, et la peine d'être mastiqué par un tigre 虎嚼, c'est parce que l'illustration venant du *Livre de la lampe dans la salle obscure* ne contient que ces nouvelles peines, différentes des peines décrites dans le *Livre authentique de Guanyin*.

Rédaction des autres textes dans le recueil datant d'avant 1949

En fait, deux ans après le remaniement du *Livre rituel des dix rois* en 1964, la Révolution Culturelle obligea Maître Dingling à interrompre entièrement ses activités taoïstes. Et c'est après son retour au taoïsme au milieu des années 1980 qu'il continua sa rédaction des rituels et des textes taoïstes. En 1985 et 1986, il recopia le *Livre de pénitence précieux de la naissance jugée par les dix rois délivrant les morts de la souffrance de la passe infernale* 冥關救苦十王判生寶懺, et le *Livre authentique des cinq boisseaux du trésor d'émoluments céleste et de l'obtention de renaissance prêché par le Très-haut Joyau Sacré de l'Un-Orthodoxe* 太上正一靈寶說天曹祿庫受生五斗真經, et il remania le

Sûtra des enfants du jardin des fleurs prêché par le Bouddha 佛說花園童子經, et le *Sûtra du grand canon de la doctrine orthodoxe du bassin de sang prêché par le Vénérable* 尊說大藏正教血盆經, tous inclus dans le recueil de textes rituels funéraires datant d'avant 1949. Parmi ces quatre textes, le troisième a été transformé en *Livre merveilleux des enfants du jardin des fleurs prêché par le Joyau Sacré qui délivre de la souffrance* 靈寶救苦花園童子妙經, et le quatrième en *Livre mystérieux du bassin de sang des femmes pour délivrer de la souffrance du Joyau Sacré* 靈寶救苦女子血盆玄經.

Sous la forme d'une conversation entre le Bouddha et ses disciples, le *Sûtra des enfants du jardin des fleurs prêché par le Bouddha* raconte la fonction du Jardin des fleurs, et exhorte le peuple à abandonner le mal et à se rallier au bien. Selon ce que l'on dit, tous les gens à Jambudvipa 閻浮提 appartiennent originellement au Jardin des fleurs. Leurs parents, dans la vie antérieure, sont justement le Père et la Mère des fleurs 花公花母 qui s'occupent des ponts pour les fœtus dans le Jardin des fleurs. Il y a un pont d'or, un pont d'argent, et un pont de fer. Les gens renaissent par l'intermédiaire de ponts différents, et leurs destins dans le monde humain seront corrélativement variés. Ce sont des récompenses du bien ou du mal. Ceux qui renaissent par l'intermédiaire du pont d'or ou du pont d'argent reçoivent une récompense pour le bien, tandis que ceux qui renaissent par l'intermédiaire du pont de fer reçoivent une récompense pour le mal. Pourtant, si on récite ce sûtra, on peut transformer les esprits malfaisants dans le corps des enfants ainsi que le malheur en bonheur, et les enfants jouiront d'une vie distinguée et de longévité. Par comparaison avec le sûtra, il y a deux différences remarquables dans le *Livre merveilleux des enfants du jardin des fleurs prêché par le Joyau Sacré*. D'abord, le Vénérable Céleste du Joyau Sacré 靈寶天尊 joue le rôle de révélateur au lieu du Bouddha. Deuxièmement, selon le sûtra, il suffit de le réciter pour renaître après la mort, et pour obtenir la longévité et une vie riche après la renaissance. Quant au *Livre merveilleux des enfants du jardin des fleurs prêché par le Joyau Sacré*, la récitation n'est plus suffisante pour une renaissance. Après sa mort, on sera jugé par les dix rois infernaux. Les rois infernaux décident du destin du mort selon ses mérites et ses fautes pendant sa vie toute entière. Et seuls les morts méritant une renaissance sont envoyés au Jardin des fleurs.

Le *Sûtra du grand canon de la doctrine orthodoxe du bassin de sang prêché par le Vénérable* se déploie sous la forme d'une conversation entre le Vénérable Mulian 目蓮尊者 et le maître de l'enfer du bassin de sang. À ce qu'on dit, à cause du sang impur venant de l'accouchement qui salit les divinités, des femmes souffriront la peine du bassin de sang après leur mort. Pourtant, s'il y a des

descendants qui vénèrent pieusement les Trois Joyaux, font le jeûne du bassin de sang et font une grande assemblée du bassin de sang, et invitent des taoïstes à réciter ce sûtra, cette calamité sera évitée, et le bassin de sang sera transformé en bassin de lotus blanc. Le révélateur est le Vénérable Mulian qui est originellement Maudgalyâyanâ, un disciple du Bouddha. La seule partie de ce sûtra de couleur taoïste est l'invitation faite aux taoïstes à réciter ce sûtra. Après les remaniements de Maître Dingling, le révélateur est remplacé par le Vénérable Céleste du Joyau Sacré. Maître Dingling a ajouté un préambule en tête du nouveau texte, et une « incantation détruisant les enfers 破地獄咒 » à la fin.

Dans le recueil datant d'avant 1949, les parties qui restaient à arranger étaient le texte pour inviter l'esprit du défunt afin de l'instruire 啟靈昭告, le texte pour inviter et vénérer les divinités, et le texte vernaculaire pour exhorter l'esprit du défunt. En 2008, Maître Dingling arrangea ces textes avec un texte pour allumer les lampes éclairant la route au monde souterrain. Ainsi naissait le *Livre rituel de l'allumage pour éclairer la route du monde souterrain* 太上正一開通冥路燃燈科.

Trois textes entièrement nouveaux

En ce qui concerne les trois textes créés entièrement par Maître Dingling, deux sont consacrés aux rituels funéraires. D'abord, c'est le *Livre du Très-haut de Dizang le Seigneur des doctrines d'enfers obscurs* 太上幽冥教主地藏經 daté de 1995. Un tiers de la partie principale de ce texte prend évidemment sa source dans le *Livre pénitentiel des dix rois* en gardant son expression originale, quand les deux autres tiers ne sont qu'un extrait remanié des deux derniers chapitres du *Sûtra authentique de la volonté propre du Bodhisattva Ksitigarbha* 地藏菩薩本願經, un texte bouddhiste qui date de la dynastie des Tang et dont une version de 1940 est conservé au Lingying-tang[141]. En ce qui concerne les remaniements, ils ont pour but d'éliminer la couleur bouddhique et d'ajouter des éléments taoïstes. Par exemple, Maître Dingling a ajouté le rôle des « hommes véritables supérieurs 上真 », et remplacé le mot « Grand héros 大士 » désignant le Bodhisattva Ksitigarbha par « Vénérable de compassion 慈尊 »; « bodhi 菩提 » par « Grand Vénérable de compassion 大慈尊 »; « les esprits féroces ou les démons malfaisants 惡風惡鬼 » par « les esprits malfaisants et les démons furtifs 神煞鬼祟 »; « les désastres et les angoisses 諸難諸煩惱 » par « les désastres et les calamités 災殃 »; « Bouddha 佛 » par « divinité 神 »; « atteindre

141 *Dizang pusa benyuan jing*, juan xia, ch. 12, 23b–25a; ch. 13, 28a.

finalement la bouddhéité 畢竟成佛 » par « devenir immortels en apprenant le Tao 學道成仙 », etc. Vu que c'est un taoïste qui a adapté ce texte, rien d'étonnant qu'on y trouve des efforts pour supprimer les éléments bouddhiques ou les transformer en éléments taoïstes.

Ensuite, c'est un texte liturgique servant à « inviter les divinités célestes » 請聖. Avant 2001, le rite pour « inviter les divinités célestes » était exécuté comme celui qui était utilisé pendant un rituel *jiao* pur dédié aux divinités. Pendant ce rituel, il fallait installer symboliquement les divinités célestes invitées, suivant leur hiérarchie, dans l'aire rituelle 排位. A ce moment-là, le cadavre du défunt était souvent positionné dans l'aire rituelle, juste à côté de la table d'autel où on installait certaines divinités. Maître Dingling trouvait cela mauvais: « Comment les divinités célestes peuvent elles se sentir à l'aise si on les installe à côté d'un cadavre? Même nous, les hommes, on ne veut pas s'y mettre. » Donc, il adapta le *Livre de rituel* jiao *du monde souterrain de l'eau et de la terre de l'Un Orthodoxe du Très-haut pour inviter les divinités qui délivrent de la souffrance et qui sauvent les gens* 太上正一救苦度人水陸請聖地府醮科, un texte liturgique exclusivement affecté au *jiao* de l'eau et de la terre 水陸醮 consacré aux morts, dans un nouveau texte comme rituel funéraire pour « inviter les divinités célestes ». Ce texte est intitulé « Rouleau précieux du rituel au monde souterrain de l'Un-Orthodoxe du Très-haut pour inviter les divinités célestes et les divinités souterraines, et offrir des offrandes végétariennes afin de faire traverser les morts et remettre les péchés 太上正一地府科請天神地祇獻齋超度赦罪寶卷 ». Dans ce texte, ce sont les divinités du monde des ténèbres et non plus les divinités célestes qui constituent la partie principale des divinités invitées. En outre, ce texte n'inclut pas le rite pour installer symboliquement les divinités par hiérarchie dans l'aire rituelle.

Enfin, il y a le *Livre de pénitence rituel de la Mère Sainte Céleste dissipant les désastres ainsi que les péchés et parvenant aux milieux mystérieux* 天上聖母消災釋罪升玄法懺. On affirme que ce texte a été révélé par le Très-haut Vieux Seigneur. Premièrement, on se rend respectueusement devant la Mère Sainte, on exalte ses vertus et on lui manifeste sa propre conversion. Ensuite, on raconte une légende: le Vieux Seigneur aperçoit qu'il y a des naufrages où des gens perdent leur vie sur des fleuves, sur des rivières, dans des lacs et dans la mer. Il demande alors à la Fille de Jade de Merveilleuse Conduite 妙行玉女, plus tard la Mère Sainte Céleste, de descendre et de renaître dans le monde humain pour sauver le peuple. Après, on indique pourquoi on récite ce texte, et on vénère les 136 déesses célestes de principe 元君 afin de délivrer le peuple des péchés variés.

Enfin, on présente sa pénitence.

Jusqu'à ce passage, ce livre de pénitence n'est qu'un extrait du *Livre authentique de la Mère Sainte Céleste qui délivre le peuple de la souffrance* 天上聖母救苦真經 qui date du début du XVe siècle et dont une version de 1863 est conservée au Lingying-tang[142]. Pourtant, Maître Dingling ajoute ensuite la présentation du motif de la récitation du texte, la liste des déesses célestes de principe à vénérer, et la présentation de la pénitence, le tout constituant un livre de pénitence typique. Les titres des déesses célestes de principe, tous en quatre caractères, dérivent de la partie « Épopées dans la vie de la Sainte Mère 聖母生平事跡 » ou de la partie « Titres conférés par des empereurs depuis des dynasties 聖母累朝封典 » du *Livre authentique de la Mère Sainte Céleste*. Par exemple, la souveraine de principe « qui allait à une école privée à l'âge de huit ans 八齡從塾 », celle « qui saisissait bien le sens des œuvres littéraires 悉解文義 », celle « qui adorait la propreté depuis ses onze ans 十一喜淨 », celle « qui a une connaissance vaste des classiques 博通經典 », celle « qui rencontra un taoïste à ses treize ans 十三遇羽 », celle « qui détient des méthodes secrètes du Principe Abstrus 元微秘訣 », celle « qui a pu communiquer avec le monde mystérieux dès ses seize ans 二八通玄 », celle « qui obtenait des talismans après avoir regardé dans un puits 窺井得符 », celle « qui maîtrise la transformation spirituelle 遂通靈化 ». La plupart de ces titres vient du paragraphe « 八歲, 從塾師訓讀, 悉解文義. 十一歲, 喜淨, 幾焚香, 誦經禮佛. 十三歲, 遇羽衣, 授以元微秘訣. 十六歲, 窺井得符, 遂通靈化. »[143] Maître Dingling a coupé et remanié ces phrases pour les adapter au style littéraire des livres pénitentiels. S'il a remplacé la phrase « 幾焚香, 誦經禮佛 » par « 博通經典 », c'est tout simplement parce que la première contient un élément bouddhique qu'il ne veut pas conserver.

2. 6 Le taoïsme du point de vue de Maître Dingling

Avant les années 1990, les connaissances de Maître Dingling sur le taoïsme et sur les autres religions provenaient principalement de ses propres expériences et d'un texte intitulé « Les origines des trois doctrines 三教源流 ». La version du texte conservée au Lingying-tang a été

142 Le *Livre authentique de la Mère Sainte Céleste qui délivre le peuple de la souffrance* conservé au Lingying-tang est une édition xylographique au Mont de la Paix 太平山 du disrict de Wuping, un centre de pèlerinage local du culte de la Mère Sainte Céleste, en la deuxième année de l'ère Tongzhi (1863). C'est une variante du *Livre de l'efficacité de la Concubine Impériale Céleste qui délivre le peuple de la souffrance prêché par le Très-haut Vieux Seigneur* 太上老君說天妃救苦靈驗經 inclus dans le *Canon Taoïste* de la dynastie des Ming. Sur la version qui date de la dynastie des Ming, cf. Cedzich 2004.

143 *Tianshang shengmu jiuku zhenjing*, édition xylographique, 1863.

copiée par Maître Dingying en 1987. Maître Dingying note à la fin du texte que: « Ce livre, *Les origines des trois doctrines*, est transmis par Lingying-tang. Veuillez, vous, mes frères du Tao, ne pas en parler à tort et à travers, sinon aucun autel taoïste ne s'y fiera. Wu Wanzhen 吳萬珍, notre frère aîné dans le Tao, m'a demandé plusieurs fois de le copier pour que l'on puisse le consulter sur les origines du confucianisme, du taoïsme et du bouddhisme. Alors, je le copie maintenant pour vous. » *Les origines des trois doctrines* est, depuis, un texte qui circule parmi les taoïstes du Lingying-tang et leurs confrères.

Ce texte peut être divisé en six parties. La première partie est intitulée « Sur la doctrine ». Il est exposé dans cette partie que le Tao est la doctrine mystérieuse suivant laquelle on s'attache à cultiver son cœur et à sublimer sa nature 修心鍊性 en agissant sur les trois fleurs et les cinq souffles 三花五氣. Les trois fleurs sont justement l'essence *jing* 精, le souffle *qi* 氣, et l'esprit *shen* 神. On nomme également le *jing*, le *qi*, et le *shen* « les trois joyaux de la personne 三寶 ». Ces trois joyaux *jing*, *qi* et *shen* de la personne correspondent respectivement aux trois joyaux *shi* 師, *jing* 經, et Tao 道 du taoïsme. Les cinq souffles sont en fait les cinq viscères. Le Tao est la passe spirituelle 靈關 où l'on embrasse l'origine et où l'on garde l'Un 抱元守一 pour obtenir la perle mystérieuse ressemblant à un grain de millet 黍米玄珠. *Le livre de la Voie et de la Vertu*, et *Le livre de la cour jaune* sont des textes orthodoxes du taoïsme. Le Tao est l'Ordre de l'Elixir d'Or 金丹道 où on s'applique à garder son corps (*shoushen* 守身) en préservant l'essence (*baojing* 保精), en nourrissant le souffle (*yangqi* 養氣), et en entretenant l'esprit (*cunshen* 存神). Le but de cette religion est que le trois fleurs se rassemblent au sommet de la tête 三花聚頂, et que les vrais souffles des cinq viscères allèrent en audience à l'Origine 五氣朝元. Nous voyons jusqu'ici le taoïsme sous l'angle de l'alchimie intérieure (*neidan* 內丹). En fait, cette présentation du taoïsme est probablement une version développée à partir de celle qui est présentée dans la deuxième partie du texte où l'on dit: « 道曰: 玄教, 丹尼, 玄北之門, 感應, 清尼庵, 光明, 清經, 三花五氣, 靈關, 黃庭之地, 回風混合, 修心煉性, 烹煉黍米玄珠, 抱元守一, 千年為座, 金丹, 道曰修煉, 懇禱惜意. »

On narre ensuite dans cette première partie un mythe du Très-haut Vieux Seigneur. Selon ce mythe, le Très-haut Vieux Seigneur a fait l'objet de transformations au cours du temps depuis la création du monde. C'est sous le règne de Tang 湯 de la dynastie des Shang 商 qu'il se transforme en souffles en divisant son esprit, et qu'il séjourne dans le sein de la Fille de Jade

Merveilleuse et Originelle 元妙玉女. Né quatre-vingt-un ans après, soit en l'année *Gengchen* sous le règne de Wuding, il voyage à Tianzhu et en d'autres pays d'extrême occident, et rentre sous le règne du Roi Kang de la dynastie des Zhou 周. Pourtant, il voyage de nouveau au loin pour civiliser les peuples des régions de l'ouest. Le Tao s'est répandu aussi à l'est. En la trente-troisième année, sous le règne du Roi Zhao, Laozi alla vers l'ouest en chariot à bœuf vert, via la Passe Hangu 函谷關. En la dix-septième année sous le règne du Roi Jing, Confucius consulta Dan le Vieux 老聃 sur le Tao. Ce mythe est presque identique à celui du deuxième chapitre du *Voyage en orient* 東遊記[144], un roman vernaculaire datant de la dynastie des Ming. Ce roman narre principalement la légende des Huit Immortels 八仙. Le titre de son deuxième chapitre est « Les origines du Très-haut Vieux Seigneur et du taoïsme ».

Sous le titre « Les trois doctrines orthodoxes », la deuxième partie raconte d'abord qu'il y a eu neuf milliards six cents millions d'êtres humains sur la terre qui ont été envoyés comme enfants impériaux 皇胎 par le Vénérable Suprême du Sans-faîte 無極至尊, et qui ont été nommés après leur naissance « bébés de sexe masculin et bébés de sexe féminin 嬰兒姹女 ». Il y eut ensuite le saint Pangu 盤古 qui a établi les principes moraux pour les hommes. Mais les hommes ont perdu graduellement leur nature originelle. Donc, ils n'ont pas pu retourner à leur origine. Le Vénérable Suprême du Sans-faîte en a eu pitié. Il a envoyé alors les trois doctrines sur la terre pour les sauver. Premièrement, c'est le Vieux Seigneur, le maître ancestral du taoïsme, qui a sauvé deux cents milliards d'hommes à la première assemblée Longhua 龍華會 que l'on nomme aussi « la première catastrophe Longhan 龍漢初劫 » ou « la grande assemblée du Yang jaune 黃陽大會 », et où il sauva ces hommes d'une inondation 水災收圓. Deuxièmement, c'est le Bouddha Sâkyamuni qui a sauvé également deux cents milliards d'hommes à la deuxième assemblée Longhua que l'on nomme aussi « la deuxième catastrophe Chiming 赤明中劫 » ou « la grande assemblée du Yang vert 青陽大會 », et où il sauva ces hommes d'un incendie 火災收圓. Troisièmement, de la dynastie des Zhou jusqu'à maintenant, c'est Confucius qui s'est appliqué à sauver les autres neuf milliards deux cents millions d'êtres humains à la troisième assemblée Longhua que l'on nomme aussi « la dernière catastrophe Yankang 延康末劫 » ou « la grande assemblée du Yang blanc 白陽大會 », où il sauve ces hommes par un salut universel 普度收圓. Ensuite, on présente une comparaison entre les trois doctrines. Par exemple, les

144 *Dongyou ji (Le voyage en orient)*, 4–7.

pratiquants du confucianisme observent les trois principes et les cinq vertus 三綱五常. Ils préservent leur cœur et nourrissent leur nature en raffinant une perle percée d'un trou aux neuf virages 存心養性, 修煉九曲明珠. Les bouddhistes respectent la triple conversion et les cinq préceptes 三皈五戒. Ils éclairent leur cœur et voient leur nature en raffinant une perle de Sâkyamuni 明心見性, 煆煉牟尼寶珠. Les taoïstes agissent sur les trois fleurs et les cinq souffles 三花五氣. Ils cultivent leur cœur et subliment leur nature en raffinant une perle mystérieuse ressemblant à un grain de millet 修心煉性, 烹煉黍米玄珠. Enfin, on conclut que les trois doctrines n'en font qu'une.

La théologie ici dit que les hommes sont originellement des fœtus impériaux envoyés par le Vénérable Suprême du Sans-faîte. A cause de leurs propres fautes, les hommes ont souffert de trois catastrophes correspondant aux trois Yang et aux trois assemblées Longhua où le Vénérable Suprême a envoyé chaque fois une doctrine pour les sauver. Les trois doctrines sont le taoïsme, le bouddhisme et le confucianisme. C'est le confucianisme qui sauve alors les hommes de la dernière catastrophe, et qui est la plus importante doctrine parmi les trois. Par ailleurs, les trois doctrines sont en fait identiques. Cette théologie est presque la même que celle de l'Ecole de la Voie conduisant à l'origine 歸根道 que l'on nomme aussi « la Doctrine confucéenne 儒門/儒教 », et qui était très vivante dans le disrict de Changting à l'époque républicaine[145]. L'accent mis sur l'importance du confucianisme prouve que cette théologie tire son origine de cette secte.

La troisième partie est constituée par des savoirs axés sur la cosmologie avec les trois pouvoirs (*sancai* 三才, le ciel, la terre et l'homme) en tête. On interprète d'abord les origines des trois pouvoirs, et les ressemblances entre eux. Ensuite, on présente les neuf nuées 九霄, les trente-trois cieux, les trois mondes (du désir, de la forme, du sans-forme) 三界, les six cieux du monde du désir, les dix-huit cieux du monde de la forme, les quatre cieux du monde du sans-forme. On présente aussi les coordonnées géographiques du ciel, de la terre où se situent les quatre mers, et celles de l'eau. Quant à la terre, on note le nom des seigneurs des quatre mers, les divinités des quatre mers, les quatre joyaux au fond des quatre mers, les cinq lacs, les quatre monts des immortels, les Cinq Pics 五嶽 et leurs divinités. Enfin, ce sont les noms des cinq éléments 五行. En réalité, cette partie est une version abrégée d'une annotation de la phrase « Que sont les trois pouvoirs? Ce sont le ciel, la terre et l'homme. Que sont les trois lumières? Ce

[145] Cf. Chen Jinguo 2006, 235–236, 240–242, 271–272, 279, 288.

sont le soleil, la lune et les étoiles. 三才者，天地人. 三光者，日月星. » dans *Le classique des trois caractères* 三字經, un livre d'instruction élémentaire très populaire depuis la dynastie des Song où vécut son auteur. On trouve cette annotation dans *Le classique des trois caractères annoté avec des documents relatifs* 三字經註解備要[146] qui date de la deuxième moitié du XIXe siècle, et qui était très populaire avant 1949.

Le titre de la quatrième partie, « Sur la doctrine », est identique à celui de la première partie. On raconte que le Vieux maître Hongjun 洪鈞老祖 a transmis le Tao aux Trois Puretés dont la Pureté de Jade est le Vénérable Céleste du Principe Originel 元始天尊, la Pureté Suprême est le Fondateur de la Doctrine qui peut communiquer avec le ciel 通天教主, et la Très Grande Pureté est le Très-haut Vieux Seigneur. L'Empereur de Jade est une incarnation des Trois Puretés. Le Vénérable Céleste du Principe Originel a douze disciples. On donne le nom de ces douze disciples. Ensuite, on note les divinités connues du Département du tonnerre 雷部正神, les quatre grands rois célestes, les quatre maréchaux saints, les divinités de la richesse des cinq routes, les empereurs des Cinq Pics, les émissaires qui envoient les documents officiels, les divinités connues du Département du feu, les divinités connues du Département de l'eau, les divinités de la porte, les divinités connues du bonheur pur, les fonctionnaires des Neuf astres 九曜星官, d'autres divinités astrales dont celles des Vingt-huit astres 二十八宿, etc. Enfin, on parle un peu des origines du bouddhisme. Selon ce qui est dit, il n'y eut que deux fondateurs de doctrine à l'Ouest avant la canonisation des divinités qui sont l'homme du Tao Jieyin 接引道人 et l'homme du Tao Zhunti 準提道人. Zhunti avait vu que les trois fondateurs de doctrine se concertaient sur la canonisation des divinités au Sud et à l'Est, et qu'il y avait des souffles rouges s'élevant jusqu'au ciel. Il savait qu'il y avait une affinité prédestinée (*youyuan* 有緣) entre les souffles rouges et l'Ouest. Et Jieyin demanda alors à Zhunti de se rendre plus fréquemment aux assemblées au Sud et à l'Est. Plus tard, Jieyin reçut trois mille disciples de l'Ecole d'Interception (*Jiejiao* 截教) pendant une bataille contre cette secte. Pourtant, c'est plus de cinq cents ans après la canonisation des divinités que la secte des bonzes commença à prospérer, et que le bouddhisme était fondé.

La plus grande part du contenu de la quatrième partie prend sa source dans *La canonisation des*

[146] *Sanzijing zhujie beiyao (Le classique des trois caractères annoté avec des documents relatifs)*, 8a–18a.

divinités 封神演義[147], un roman historique et fantastique qui date de la dynastie des Ming, et qui narre la fondation de la dynastie des Zhou avec l'intervention de personnages doués de pouvoirs magiques et par la suite divinisés. Pourtant, parmi les dix-sept divinités reconnues du Département du tonnerre, il n'y en a que cinq qui tirent leur origine de *La canonisation des divinités*. Ce sont le Grand précepteur Wen 聞太師, le Dieu du son du tonnerre, le Dieu de l'éclair, le Dieu des nuages et le Dieu du vent. Les douze autres divinités[148] doivent dériver de l'« Incantation des cinq tonnerre » 五雷咒 consignée dans un recueil manuscrit d'incantations du Lingying-tang[149]. Cette incantation dérive probablement de l'« Incantation des dieux du tonnerre » 雷神咒 qui est incluse aussi dans le *Wanfa guizong* 萬法歸宗, un recueil des méthodes rituelles dont une version de la dynastie des Ming est conservée à la Bibliothèqe de Pékin[150]. Ce qui est intéressant, c'est qu'il y a des taoïstes à l'ouest du Fujian, y compris ceux du Lingying-tang, qui conservent un *Wanfa guizong*, jusqu'à emprunter ou pratiquer des méthodes rituelles d'après ce texte.

Une dizaine de termes taoïstes et quelques renseignements sur la tenue taoïste constituent la cinquième partie. Sur les termes, on appelle les hommes taoïstes « *xi* 覡 » et les femmes taoïstes « *wu* 巫 ». On nomme la récitation des écrits canoniques « le son des marches dans le vide 步虛聲 », la prosternation respectueuse devant les divinités « la prosternation du front contre terre 稽首 », la mort des taoïstes « la transformation au moyen de l'ascension aux cieux comme les oiseaux 羽化 » ou « la délivrance du cadavre 尸解 », le palais des immortels « la résidence pourpre 紫府 », le monde des immortels « le palais authentique 真宇 » ou « la perle du bouton de fleur 蕊珠 », etc. Ces termes ressemblent bien à ceux mentionnés dans *La quintessence des connaissances enfantines sous forme de contes* 幼學故事瓊林, un livre d'instruction élémentaire qui date du XVIIIe siècle. Dans le chapitre du texte intitulé « Le bouddhisme, le taoïsme et les esprits », tous les termes mentionnés *supra* et beaucoup d'autres sont exposés et annotés en détail[151]. Quant à la tenue taoïste, il faut se faire un chignon et porter une coiffure, c'est la tenue des taoïstes qui

147 Cf.*Fengshen yanyi (La canonisation des divinités)*, 325, 486, 581–587, 643–646, 765–777.

148 Ces douze divinités sont « 東方運雷大將軍仲文, 通玄閃電娘娘仁貴; 西方烈雷大將軍孔儀急, 通真閃電娘娘居方; 南方通雷大將軍丁邁, 通靈閃電娘娘招搖; 北方鳴雷大將軍嚴助, 通知閃電娘娘薛惠; 中央左策雷大將軍胡炳, 通明閃電娘娘葆偰; 中央右策雷大將軍蘇文惠; 通靈閃電娘娘克俱. »

149 *Tiandijunqinshi zhupin quxie jiangfu baogao (Les hymnes précieux qui chassent les esprits malfaisants et qui font descendre les bénédictions pour le Ciel, la Terre, le Souverain, les parents et les maîtres)*, 13b–14a.

150 *Xinke Wanfa guizong (Nouvelle édition xylographique des Dix mille méthodes convergent vers l'école ancestrale)*, 747–748.

151 *Youxue gushi qionglin (La quintessence des connaissances enfantines sous forme de contes)*, 4e section, 38–46.

habitent dans des temples, ou plutôt la tenue des taoïstes de l'Ordre Quanzhen 全真道.

La dernière partie se concentre sur les métiers des neuf courants 九流. On expose dans cette partie les trois doctrines de l'homme, ainsi que les métiers des neuf courants supérieurs et ceux des neuf courants inférieurs:

> Pour les neuf courants supérieurs, ce sont les lettrés qui sont au premier courant, alors que les médecins sont au deuxième, les géomanciens au troisième, les diseurs de destin au quatrième, les peintres au cinquième, les maîtres de physiognomonie au sixième, les bouddhistes au septième, les taoïstes au huitième, et les joueurs d'instruments à corde et les joueurs d'échecs au neuvième. Ce sont des métiers de l'est.
>
> En ce qui concerne les neuf courants inférieurs, les artistes de théâtres sont au premier courant, les joueurs d'instruments à vent au deuxième, les coiffeurs au troisième, les gens se spécialisant dans la castration des coqs domestiques au quatrième, les professionnels qui accouplent leurs propres verrats avec les truies d'autrui au cinquième, les soigneurs de pieds au sixième, les accompagnateurs de palanquin au septième, les porteurs de palanquin au huitième et les proxénètes au neuvième. Ce sont des métiers de l'ouest.[152]

Tous les métiers mentionnés existaient à l'ouest du Fujian avant 1949. En fait, la classification des métiers en neuf courants est populaire dans la société traditionnelle chinoise.[153] L'annotation de la phrase « 三才者, 天地人. 三光者, 日月星. » dans *Le classique des trois caractères annoté avec des documents relatifs*, qui est la source de la troisième partie du texte *Les origines des trois doctrines* comme on l'a indiqué, contient également une classification qui est identique à celle des métiers des neuf courants supérieurs de ce texte, à part quelques différences subtiles sur les appellations concrètes[154]. Sans aucun doute, la dernière version est une variante de la première. Quant à la classification des neuf courants inférieurs, on ne connaît pas sa source textuelle concrète. De toute façon, la classification des métiers en deux catégories de neuf courants, une supérieure et l'autre inférieure, est au fond une classification de statut social. Pratiquement, cette classification a

---

152 Traduction personnelle de « (上九流:) 一流士子, 二流醫, 三流地理, 四流推命, 五流丹青, 六流相士, 七流僧家, 八流道士, 九流琴棋. 即是上九流也, 說東行. 下九流: 一流劇, 二流吹手, 三流理髮, 四流 [閹] (醃) 雞, 五流豬哥, 六流修腳, 七流送車, 八流扛轎, 九流洪龜. 即 (下) 九流, 是西行. »

153 Cf. Liu Ping 2004, 72–73.

154 *Sanzijing zhujie beiyao (Le classique des trois caractères annoté avec des documents relatifs)*, 17A. Laclassification des métiers des neuf courants dans ce texte est comme ci-indiquée : « 人有九流. 一流舉子二流醫, 三流地理四流推, 五流丹青六流相, 七僧八道九琴棋. »

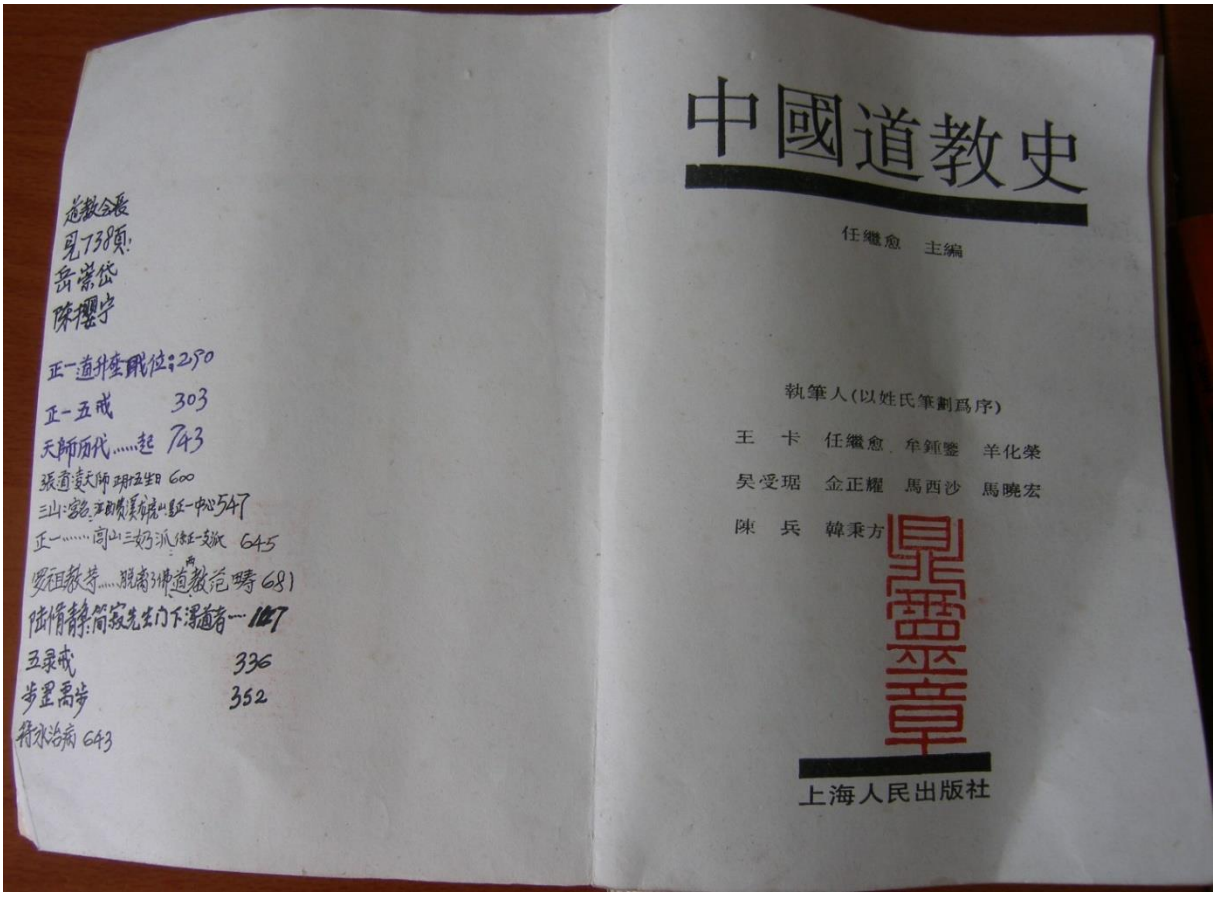
exercé une influence sur les attitudes envers ces métiers, ou reflète des attitudes existantes. Par exemple, pendant les grands rituels *jiao*, les membres de la communauté n'acceptaient pas un taoïste qui avait été autrefois joueur d'instruments à vent comme taoïste principal dans la liturgie de la terrasse surélevée, car les joueurs d'instruments à vent appartenaient aux neuf courants inférieurs, et donc le taoïste qui avait exercé ce métier aurait mis en cause le bon résultat de la liturgie. Pour Maître Dingling, il n'acceptait jamais une rémunération pour avoir aidé des joueurs d'instruments à vent dans l'exécution, car cela signifiait l'acception du statut comme membre de ce métier qui est inférieur à son propre métier.

Maître Dingling s'intéressa beaucoup à l'histoire du taoïsme. Il acheta dans les années 1990 à l'aide d'un ami le livre *Histoire du taoïsme en Chine* 中國道教史 dirigé par Ren Jiyu[155]. En 2002, il commença à s'abonner à deux périodiques, *Taoïsme en Chine* 中國道教 et *Religions à Fujian* 福建宗教. En 2004, Chen Jinguo 陳進國, chercheur de l'Institut des Religions du Monde de l'Académie des Sciences Sociales de Chine, visitait Lingying-tang lors d'une enquête de terrain. Il devint bientôt un ami des taoïstes du Lingying-tang. Il donna plus tard à Maître Dingling quelques livres concernant le taoïsme dont une édition revue et augmentée de l'*Histoire du taoïsme en Chine* dirigé par Ren Jiyu[156], et le *Taoïsme contemporain* 當代道教 dirigé par Li Yangzheng[157]. Maître Dingling lisait, de temps en temps, ces périodiques et ces livres, particulièrement l'*Histoire du taoïsme en Chine* acheté dans les années 1990.

155 Ren Jiyu 1990.

156 Ren Jiyu 2001.

157 Li Yangzheng 2000.



*2. p L'*Histoire du taoïsme en Chine *de Maître Dingling*

Comme habitude de lecture, Maître Dingling notait sur la page de garde d'un livre ou la couverture d'un périodique les choses contenues sur lesquelles il était très branché. Sur la page de garde de l'*Histoire du taoïsme en Chine*, il a noté « les rangs hiérarchiques au sein du taoïsme de l'Un-Orthodoxe, p. 290 », « les cinq préceptes de l'Un-Orthodoxe, p. 303 », « L'anniversaire du Maître Céleste Zhang Daoling 張道陵 est le quinzième jour du premier mois. p. 600 », « les présidents de l'Association du taoïsme de Chine: Yue Chongdai 岳崇岱, Chen Yingning 陳攖寧, p. 738 », « les maîtres célestes de toutes les générations dans l'histoire, p. 743 », « les trois monts; le nom des temples taoïstes; Le Mont du Dragon et du Tigre est le siège du taoïsme de l'Un-Orthodoxe. p. 547 », « L'Ecole des Trois Dames du Mont Lü 閭山三奶派 est une branche du taoïsme de l'Un-Orthodoxe. p. 645 », « L'Ecole du Patriarche Luo 羅祖教…s'est écarté du bouddhisme et du taoïsme. p. 681», « Lu Xiujing 陸修靜, [titre posthume] Maître Jianji, et ses disciples qui avaient obtenu le Tao. p. 147 », « les dix préceptes; les cinq préceptes d'ordre 五錄戒; les douze préceptes, p. 336 », « les pas astraux, le Pas de Yu, p. 352 », « guérir la maladie par

l'eau talismanique, p. 643 ». Sur le livre du *Taoïsme contemporain*, il a noté « les rituels d'ordination du taoïsme de l'Un-Orthodoxe: les trois refuges et les neuf préceptes 三皈九戒, les douze volontés, donner le nom taoïste selon la génération. p. 123 ». Sur la couverture du cinquième numéro de l'année 2003 du *Religions au Fujian*, il a noté une devise de Chen Yingning: « Il faut savoir que croire au taoïsme, c'est protéger sa précieuse personne; et que promouvoir et développer le taoïsme, c'est sauvegarder la nation. 須知信仰道教, 即所以保身. 弘揚道教, 即所以救國. », et une interprétation de cette devise par Liu Dongchao 劉東超: « Le taoïsme est le pilier de la pensée de la nation chinoise. C'est l'arme de l'esprit la plus forte par laquelle la nation chinoise résiste à l'invasion culturelle étrangère. 道教是中華民族的思想支柱, 是中華民族抵抗外來文化侵略的最有力的精神武器. » Maître Dingling prenait à tort l'interprétation de Liu Dongchao pour une devise de Chen Yingning. Sur la couverture du numéro suivant du même périodique, il a noté une devise de Zhang Jiyu 張繼禹: « Développer la doctrine taoïste, l'adapter à la société, et rechercher l'intérêt pour le peuple. 闡揚道義, 適應社會, 利益人民. »

Ces notes reflètent son identité comme taoïste de l'Ecole de l'Un-Orthodoxe, sa recherche du caractère rationnel et de la légitimité de sa religion et de ses pratiques religieuses, son intérêt pour l'ordination taoïste, pour les préceptes qui y sont liés, et pour la nature des écoles religieuses qu'il avait rencontrées. Et si Maître Dingling a pris une note sur Lu Xiujing (406-477), un grand taoïste qui a arrangé de nombreux rituels et textes taoïstes et a exercé une influence considérable sur l'histoire du taoïsme, c'est parce qu'il avait été profondément touché par Lu Xiujing, car il avait lui-même aussi arrangé des rituels et des textes taoïstes. Par ailleurs, la lecture des livres et des périodiques a accéléré une reconstruction de ses connaissances concernant le taoïsme et des autres religions. Cette reconstruction est reflétée aussi dans l'« Introduction au taoïsme de l'Un-Orthodoxe 正一簡介 » composé par Maître Dingling dans les années 1990, et dans un carnet de notes datant des années 2000.

Dans l' « Introduction au taoïsme de l'Un-Orthodoxe », Maître Dingling expose d'abord que

> « Originellement chinois, le taoïsme est la religion d'Etat en Chine. Sa philosophie est vaste. Par exemple, les huit trigrammes dans *Les mutations des Zhou* 周易, la théorie du calcul du destin de Ziping 子平, la théorie du choix des jours fastes de Tête-de-tortue 鰲頭, et la médecine ont tous des rapports étroits avec les cinq éléments, le Yin et le Yang du taoïsme. L'objet principal du taoïsme est de développer le Tao et la vertu, d'exhorter au bien,

et de faire que le peuple vive en paix. Nous sommes disciples du taoïsme de l'Un-Orthodoxe que l'on nomme populairement 'les deux compétences du taoïsme confucéen dont l'une est lettrée et l'autre martiale 儒家道文武二行'. »

Il présente ensuite brièvement les rituels, les livres canoniques, les formules concernant les affiches et les mémoires, etc. Enfin, il énumère les trois refuges 三皈, les préceptes d'initiation 入門戒, et les cinq préceptes de l'Un-Orthodoxe 正一五戒. Et il ajoute que les préceptes énumérés sont les préceptes de base pour les disciples débutants. Il y a encore beaucoup de préceptes compliqués, les cent quatre-vingts préceptes de Laozi par exemple. En ce qui concerne les préceptes d'initiation[158], ils sont élaborés par Maître Dingling lui-même pour qu'on puisse mieux modérer la consommation de vin 酒, éviter les relations sexuelles illicites 色, régler la richesse 財, contrôler le qi 氣, et exercer son intelligence 智. Selon ces préceptes, il faut traiter ces cinq choses avec vertu. Sans aucun doute, ces cinq objets portent sur le vin 酒, les femmes 色, la richesse 財 et la colère 氣 qui constituent les quatre choses vers lesquelles l'homme est porté, et qui lui sont des plus nuisibles. Quant aux cinq préceptes de l'Un-Orthodoxe, ils ne sont pas les mêmes que ceux qui sont mentionnés dans l'*Histoire du taoïsme en Chine*. Pourtant, ils proviennent des cinq préceptes d'ordre 五錄戒 mentionnés dans le même livre[159]. Maître Dingling a emprunté, en les modifiant, ces cinq préceptes d'ordre pour les conformer à la situation réelle. Il a transformé le premier précepte « ne pas tuer d'êtres vivants » en « ne pas tuer d'êtres vivants sans raison », et le cinquième « ne pas boire de vin ou manger de la viande » en « ne pas être avide de ou souiller la nourriture délicieuse ». Les trois autres préceptes contre respectivement le vol, les relations illicites et les propos mensongers restent presque inchangés.

Dans son carnet de notes, Maître Dingling enregistre, avec des variations, la plupart des choses notées dans les livres et les périodiques. Il copie aussi la comparaison entre les trois doctrines dans *Les origines des trois doctrines*. En outre, il y a une présentation de Maître Dingling lui-même sous le titre de « formulaire d'inscription des taoïstes du district de Shanghang » qui date de novembre 2000, une présentation de son père Maître Hongxing, une liste des livres canoniques taoïstes imprimés principalement par l'Association du taoïsme de Chine et achetés

158 Les préceptes d'initiation sont « 與善為綱, 與德為戒. 即酒: 以德飲酒, 不可酗酒誤事; 色: 以德配偶, 不可奸人妻女; 財: 以德取財, 不義之財不可取; 氣: 以德立志氣, 不可無理欺人; 智: 以德行智, 不害人利己. »

159 Les cinq préceptes d'ordres 五錄戒 sont « 一者: 不殺生; 二者: 不盜人物; 三者: 不邪淫人婦女; 四者: 不嗔嗃妄語; 五者: 不飲酒食肉. » Cf. Ren Jiyu 1990, 336.

essentiellement pour lui par un de ses petits fils qui vit à Pékin, les numéros téléphoniques des fonctionnaires du Bureau des affaires ethniques et religieuses de Shanghang, ses notes de la réunion présidée par le Bureau des affaires religieuses du Longyan en novembre 2002, etc.

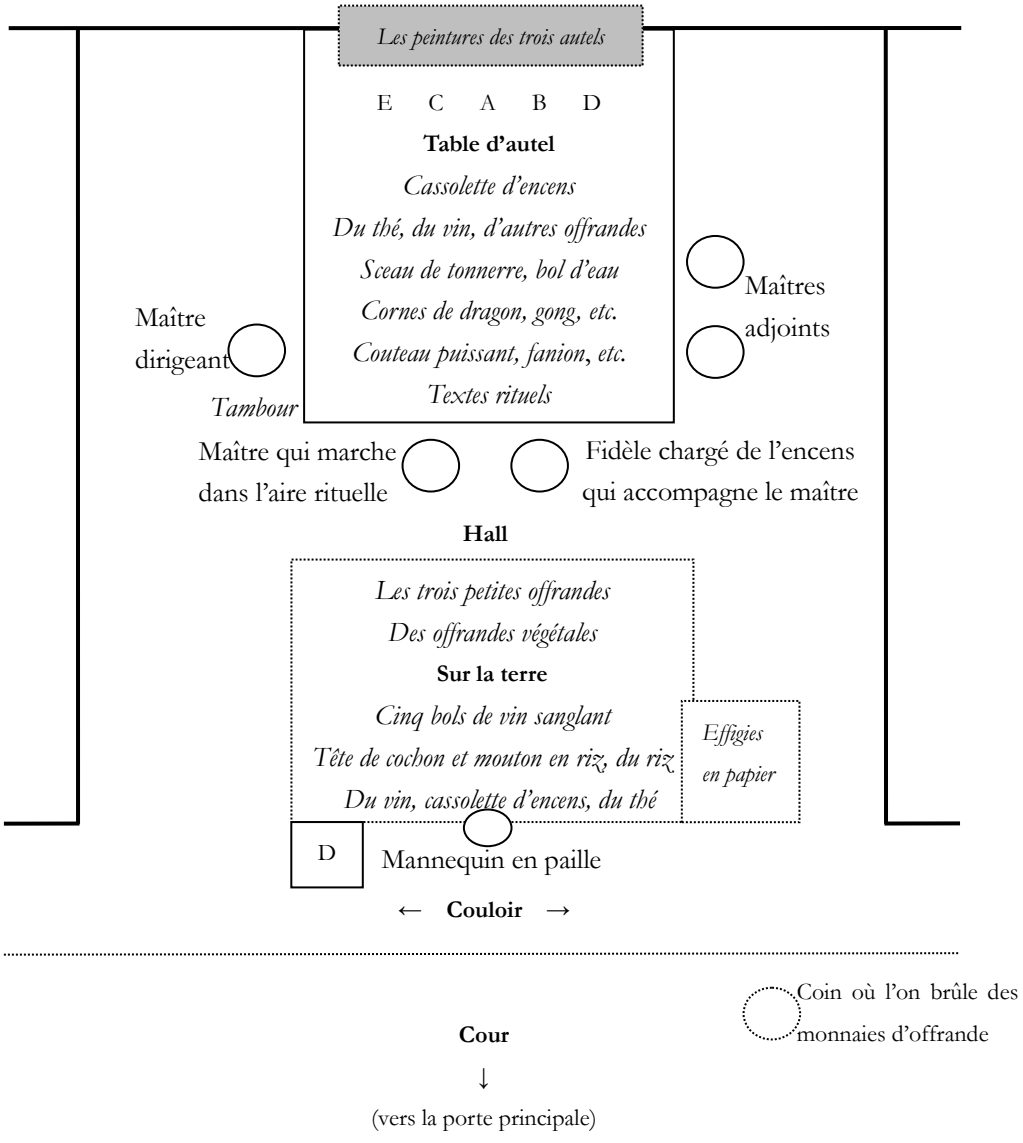
DEUXIÈME PARTIE: RITUELS ET PANTHÉON

Chapitre 3

Les rituels de la tradition du Sang

Au Lingying-tang, les rituels de la tradition du Sang contiennent trois grands et deux petits rituels pour la vie privée. Pour la vie communautaire, on trouve les rituels *jiao* dédiés aux divinités de la tradition du Sang et celui de l'« Escalade du mont de couteaux qui dissipe les cent inimitiés » 刀山百解 intégré généralement dans un grand rituel *jiao*. Plus précisément, les trois grands rituels pour la vie privée décrivent leurs rites propres et caractéristiques qui leur donnent leurs noms. Pourtant, ils partagent d'autres rites. Ces trois grands rituels sont celui de la « Conjuration des esprits maléfiques par des prières » 祈禳解煞 pour conjurer tous les esprits maléfiques menaçant les membres d'une famille pendant une année, celui du « Réchauffage du vase d'enfermement pour cacher les âmes » 藏魂煖禁 afin de protéger les enfants, et celui du « Rappel des âmes [du malade] » et du « Tournoiement du bambou » 招魂轉竹 pour guérir la maladie. Les deux petits rituels pour la vie privée sont celui du « Repêchage du noyé [fasciné par un démon de la noyade] » et celui de la « Destruction de la matrice [pour dégager les âmes de l'enfant qui y sont entrées imprudemment] » 撈河破胎. En ce qui concerne les rituels *jiao* dédiés aux divinités du Sang, ils empruntent leur structure d'ensemble aux rituels *jiao* purs 清醮 de la tradition du Tao, mais leurs rites essentiels appartiennent à la tradition du Sang. Parmi ces rites essentiels, certains se retrouvent dans les rituels du Sang pour la vie privée, alors que d'autres sont intégrés principalement dans les rituels *jiao*. Pour les premiers, on trouve le « premier rite » et l'invitation des divinités 頭壇請神, la présentation de la requête 承文進狀, la mise en place des troupes divines et la distribution des céréales 安兵發糧, ainsi que le sacrifice du sang aux

généraux 祭將獻花[160]. Quant aux derniers, on trouve le théâtre rituel suivant l' « Histoire de la Dame (Chen) » 夫人傳, l' « Ecrasement des esprits maléfiques par le Démon-serviteur » 奴鬼壓煞, et des rites martiaux variés incluant celui du feu au moyen d'huile 油火, celui de la fosse de feu 火坑, celui des bols de feu 碗花, celui de la natte de feu 席花, celui du bâton de feu 火棍, etc.



3. a Plan de l'aire sacrée des trois grands rituels du Sang pour la vie privée

A. le sceau du Vieux Seigneur installé sur un bol de riz

[160] Le terme « *hua* 花 » ne désigne pas des fleurs, mais des éclaboussures de sang. Le terme « *xianhua* » signifie alors le sacrifice du sang.

B. la tablette de portrait du Très-haut Vieux Seigneur installée sur un récipient d'un litre de riz

C. la tablette de portrait des Trois Dames installée sur un récipient d'un litre de riz

D. la tablette de portrait du Maréchal Yinjiao 殷郊元帥 installée sur un récipient d'un litre de riz

E. la tablette des maîtres ancestraux des générations passées de la demeure des immortels 銀台門下歷代祖本宗師座位 installée sur un récipient d'un litre de riz

3. 1 Conjuration des esprits maléfiques par des prières 祈禳解煞

On nomme aussi ce rituel « faire des bénédictions » 作福. Comportant sept rites distincts, il a lieu généralement de la tombée de la nuit jusqu'à minuit. Il dure environ six heures en tenant compte des pauses. Le but du rituel est de conjurer tous les esprits maléfiques menaçant les membres d'une famille pendant l'année en cours. Donc, plus tôt ce rituel est exécuté, plus longtemps les fidèles en profitent.

3. 1. 1 Invitation des divinités 請神 (20 mn)

Explication du rite

Ce rite a pour but d'inviter toutes les divinités concernées. A la différence du rite d'invitation des divinités dans un rituel *jiao*, les maîtres riuels ne jouent pas du gong ou du tambour, mais ils récitent le nom des divinités sans l'accompagnement du son des instruments musicaux. Avant l'invitation, le maître principal récite l' « Incantation qui purifie le ciel et la terre » pour consacrer l'eau, l' « Incantation qui purifie le cœur », l' « Incantation qui purifie la bouche », l' « Incantation qui purifie le corps » pour purifier son propre corps, et l' « Incantation qui consacre l'encens » pour sacrifier de l'encens à l'aire rituelle. Ensuite, le maître allume un petit flambeau de papier et le tient de la main droite. Il marche à pas astraux devant l'autel faisant avec sa main gauche le Mudra d'épée 劍訣 pour consacrer les peintures des trois autels et l'aire sacrée. Lors du déroulement du rite, il faut brûler sans cesse des monnaies d'offrande, généralement dans une marmite ou un bassin en métal usagé, dans la cour de la maison.

Déroulement du rite

Les maîtres rituels invitent d'abord les cinq maîtres « qui consacrent des talismans et qui

habitent respectivement aux cinq palais des cinq directions » à ouvrir la porte céleste, la porte de la résidence infernale, la porte de la demeure des divinités, la route des passes maléfiques, la route des désastres, la route de la malchance, et à barrer la route des démons et le chemin de la flèche.

Ensuite, ils invitent les Trois Puretés, l'Empereur de Jade, et des divinités astrales, particulièrement les divinités astrales du Destin Originel 本命元辰星君 des fidèles et l'esprit de la Grande Année 太歲.

Troisièmement, ils invitent les divinités qui habitent le monde des immortels dont la plupart a bien été intégrée dans la tradition du Sang. Presque toutes les divinités représentées dans les peintures des trois autels se présentent ici. On y trouve le Vieux Seigneur des cinq puissances du Très-haut 太上五靈神老君, Wangmu et ses sept mille disciples 王姥七千將徒眾, le Neuvième Maître des trois agents du Mont Lü 閭山三官九郎, Zhang le Septième Maître qui est le chef du palais gauche du Mont Heng 左殿官橫山師傅張七郎, Zhang le Dixième Maître qui est le chef du plais droit du Mont Mao 右殿官茅山師傅張十郎, le seigneur saint Zhang le Deuxième Maître qui renverse les autels 翻壇聖主張二郎, le seigneur saint Zhao Hou le Treizième Maître 趙侯聖主十三郎, les Trois maîtres ancestraux saints Gong, Liu et Yang 三聖祖師龔劉楊, le Génie du Diamant d'Ucchuşma des Trois Autels 三壇穢跡金剛, le Roi de l'Arbre du dragon de l'autel gauche 左壇龍樹王, le maître ancestral Guerrier Véritable de l'autel droit 右壇真武師, les Trois Dames du Palais Linshui 臨水宮三位夫人, les Trois maître immortels Huang et Xing 黃倖三仙師, les immortels de la Falaise de la Tenuité Pourpre à l'extrémité du Grand pont en pierre du district de Jianchang de la préfecture de Nanfeng qui établissent l'aire sacrée et célèbrent les rituels dans les nuages 南豐州建昌縣大石橋頭紫微岩雲中開壇作法仙人, Zhu la Tante cadette du district de Youxi ou de Shaxian 尤溪沙縣朱滿姑, Ma la Cinquième sœur de la Falaise de mille pieds 百丈岩頭馬五姊, etc. Et c'est à l'invitation des Trois Dames que l'on indique le motif du rituel qui est de recueillir des bénédictions et de garder la paix 集福保安 pour telle raison chez tels gens, de tel nom, à tel village, ce soir-là.

Quatrièmement, ils invitent les soldats immortels incluant les cinq camps des cinq directions, les soldats immortels célestes du camp de gauche, les soldats immortels terrestres du camp de droite, Yang le Gouverneur militaire qui enrôle les soldats devant le mont 山前點兵楊都督, Ma le Maréchal qui rassemble les généraux derrière le mont 山後點將馬將軍, les généraux qui disposent le filet 羅圍羅網將軍 sous la direction de Wangmu pour attraper les démons.

Cinquièmement, ils invitent leurs maîtres ancestraux ainsi que les maîtres ancestraux de leurs confrères. En général, on appelle ces maîtres ancestraux « *shiye* 師爺 » ou « *shigong* 師公 » comme les maîtres vivants. Il y a d'abord les maîtres ancestraux 祖師 Chen la Quatorzième maîtresse 陳十四娘 qui est en fait Chen Jinggu 陳靖姑 la Dame du bord de l'eau, Lin Bing le Neuvième maître 林炳九郎, Ma le Mille-septième maître 馬千七郎, Ma le Dix-Mille-dixième maître 馬萬十郎, etc. Ensuite, ce sont les maîtres chez qui on a amélioré leur savoir-faire 進教師 incluant les Wen 文 qui habitent au Mont de Bambou pourpre du district de Pinghe de la préfecture de Zhangzhou 漳州府平和縣紫竹嶺頭, les Li 李 qui habitent au Mont Zhuocai du district de Raoping de la préfecture de Chaozhou 潮州府饒平縣著材崗上, et les Ding 丁 du village de Tongmukeng du district de Ningdu, préfecture de Ganzhou de la province du Jiangxi 江西省贛州府寧都縣桐木坑. Et enfin, les maîtres rituels invitent les maîtres des générations plus récentes 後傳後教師爺 qui sont nombreux et qui sont tous natifs de Wuping, Shanghang, ou de Changting.

Sixièmement, ils invitent les divinités du canton et celles de passage dans le canton. Ce sont le Dieu de la ville de la préfecture, le Dieu de la ville du district, les dieux de la communauté, les divinités vénérées dans les temples, et les divinités de passage dans le canton et qui inspectent secrètement la conduite des hommes.

Septièmement, ils invitent les ancêtres des fidèles et les divinités vénérées dans la maison.

Enfin, le maître principal pratique la divination, en jetant par terre une paire de blocs de coquille, jusqu'à obtenir le signe faste qui confirme l'arrivée de toutes les divinités invitées. Après avoir reçu ce signe faste, il fait de la main le Mudra du trône de lotus 蓮花寶座訣 et invite les divinités à s'asseoir, à recevoir les offrandes, et à protéger les fidèles.

3. 1. 2 « Premier rite » et consécration des talismans 頭壇敕符 (40 mn)

Explication du rite

Le rite comporte deux parties, le « Premier rite » et la consécration des talismans. D'après un manuscrit ancien du Lingying-tang et la pratique d'autres autels taoïstes, le « Premier rite » était originellement exécuté avant le rite précédant, constituant avec celui-ci le rite appelé « Premier rite et invitation des divinités » 頭壇請神.

En général, les talismans à consacrer ont été imprimés ou dessinés avant le déroulement du

rite. Les talismans les plus fréquents sont le talisman du Maréchal Yinjiao qui chasse les esprits maléfiques, le talisman du Très-haut Vieux Seigneur qui protège les fidèles, le talisman des Trois Dames qui couvre et qui protège l'enfant adoptif, le talisman du Dieu du soleil, le talisman du Dieu de la lune, le talisman qui élimine les cent esprits maléfiques, le talisman de Jiang le Grand seigneur 姜太公 qui protège les six animaux domestiques, le talisman du Grand général du feu du tonnerre 雷火大將軍 qui protège le corps, le talisman du Dieu astral de la fontaine pour éviter les inondations et les incendies. D'après le manuscrit correspondant à ce rite, on trouve encore le talisman qui dévore les démons, le talisman qui protège la vie et donne la longévité, le talisman qui supprime la mauvaise fortune, etc. On peut aussi ajouter des talismans impromptus pendant le rite. Ils seront appliqués dans les rites qui suivent, ou donnés aux fidèles pour qu'ils les utilisent après le rituel.

Si la consécration de l'eau pour purifier l'aire sacrée constitue une grande partie du rite, c'est parce que la propreté absolue est une nécessité préalable. La consécration et la transformation des talismans constitue le noyau du rite, car il faut faire entrer la force des divinités et des maîtres dans les talismans pour qu'ils acquièrent leur efficacité.

Déroulement du rite

« Premier rite »

Pour commencer le rite, le maître dirigeant donne trois roulements de tambour. En même temps, les maîtres rituels proclament ensemble que « Nous donnons trois roulements de tambour pour ouvrir la porte des rituels; nous jouons du gong et le gong résonne au travers du palais céleste. Les soldats divins viendront au son des cornes rituelles; les immortels arriveront après notre rapport à la Dame avec le sceau rituel. » Les maîtres continuent: « Un, deux, trois, quatre, cinq; le métal, le bois, l'eau, le feu et la terre. Nous, les disciples, jouons du tambour et du gong sur les deux côtés de la table d'autel; et nous entrons dans l'aire sacrée pour inviter nos maîtres. » Le maître dirigeant et les maîtres adjoints jouent simultanément du tambour, du gong et de la corne de dragon. Le maître principal se présente devant la table d'autel, tenant un bâtonnet d'encens de sa main droite, et le couteau puissant, le fanion de commandement, la paire des blocs divinatoires et la corne de dragon de sa main gauche. Il consacre d'abord l'eau dans le bol avec le bâtonnet d'encens dans sa main. Ensuite, il marche à pas astraux. Il consacre avec un petit

flambeau de papier les peintures des trois autels, l'aire sacrée, et les instruments rituels dans sa main.

Ensuite, le maître dirigeant et les maîtres adjoints se lèvent. Le maître principal remue le couteau puissant et le fanion de commandement vers la gauche et la droite, pour signifier l'invitation du Troisième maître au cheval de bronze 銅馬三郎 et celle du Quatrième général au cheval de fer 鐵馬四將 qui secondent les Trois Dames. Le maître dirigeant proclame alors: « Nous invitons les milliers de divinités subordonnées au tribunal du Mont Lü, les divinités, les maîtres ancestraux, les soldats et les généraux innombrables à l'assemblée de la conjuration des calamités. Veuillez, ceux qui habitent au ciel, venir, en vous élevant dans les nuages et en chevauchant sur les brouillards, ceux qui sont sur terre, en chevauchant sur un dragon ou un cheval, ceux qui sont dans l'eau, en bateau! Nous invitons et accueillons maintenant les divinités de tous les palais. Nous remuons les nuages, et vous demandons de vous mettre en place. » En même temps, le maître principal pratique la divination pour confirmer l'arrivée des divinités. Après avoir mis le fanion derrière son dos, il agite la paire de blocs divinatoires vers la gauche et la droite, ensuite les tient dans sa bouche, puis fait le Mudra des maîtres ancestraux de sa main gauche, et enfin les jette sur la terre. Il pratique de nouveau la divination si le signe n'est pas propice. C'est seulement après l'acquisition d'un signe propice de divination que les autres maîtres peuvent s'asseoir.

Puis, le maître dirigeant joue au tambour la mélodie de l'Ecole des rituels 法門鼓 qu'on nomme aussi « la mélodie des fleurs de prunier » 梅花鼓, alors que les maîtres adjoints soufflent chacun dans une corne de dragon par trois fois, et que le maître principal agite une corne de dragon et le couteau puissant devant la table d'autel. Les trois sonneries des cornes de dragon signifient respectivement l'invitation de la troupe immortelle céleste 天仙兵馬, celle de la troupe immortelle terrestre 地仙兵馬, et celle de la troupe immortelle de l'Ecole des rituels 法仙兵馬. Les maîtres présentent ensuite le motif du rituel séparément à ces trois troupes, et ils leur offrent des monnaies d'offrande pour les remercier.

Consécration des talismans

Les maîtres soufflent maintenant une fois de plus dans une corne de dragon, et ils invitent brièvement de nouveau les dieux du monde des immortels à aider à la célébration du rituel de la

consécration des talismans et de l'eau 行符咒水.

Ensuite, accompagné par la musique qu'exécutent les autres maîtres, le maître principal tient le bol contenant de l'eau à deux mains, et en le présentant vers les cinq directions, l'agite pour symboliser l'agitation de l'eau des cinq mers des cinq directions. Le maître indique aussi qu'un homme ordinaire ne peut pas accomplir l'agitation de cette eau même pendant dix mille ans, alors qu'un disciple de l'Ecole des rituels qui déploie ses troupes n'a besoin que d'une heure pour le faire.

Puis, pour puiser de l'eau aux cinq directions afin de préparer la fabrication de l'eau rituelle de l'Ecole du Mont Lü, le maître principal tient le bol dans sa main gauche et le sceau du tonnerre dans sa main droite. Dans le cas de l'est, les maîtres prononcent ensembles la phrase suivante: « Dirigé par l'Empereur vert de l'est, le dragon vert a de l'eau verte dans la bouche et il entre dans mon bol pour éliminer la saleté. » Et le maître principal, face à l'est, écrit alors sur le bol le caractère de commandement de l'est 東方字令 avec le sceau du tonnerre. Il puise par la suite de l'eau aux autres quatre directions par la même méthode.

Après avoir puisé l'eau, c'est la consécration de l'eau. Le maître principal dessine avec un bâtonnet d'encens les noms tabous des Trois Principes 三元令 au-dessus du bol, récitant l' « Incantation qui purifie le ciel et la terre ». Il écrit ensuite au-dessus du bol, avec le sceau du tonnerre, « La Divinité astrale de l'eau du trigramme *Kan* descend dans l'aire sacrée ☵水星君降壇. », et le nom tabou 諱 des vingt-huit astres. Il fait aussi des mudras 訣. Enfin, il fait un signe favorable avec la paire de blocs divinatoires, et dessine avec le couteau puissant le boisseau de l'eau 水斗, au-dessus du bol.

Le maître principal immerge alors le couteau puissant dans le bol, et asperge de l'eau avec le couteau pour purifier. Il asperge d'abord d'eau la maison des fidèles, les offrandes préparées par les fidèles, les maîtres rituels, et les autres assistants qui sont des amis ou des parents des fidèles. Il asperge ensuite les cinq directions:

> Nous aspergeons l'arbre vert du Jia et du Yi à l'est, et le dragon vert sera alors animé au cours des quatre saisons. Nous aspergeons le feu du Bing et du Ding au sud, et le feu consumera alors tous les démons. Nous aspergeons le métal du Geng et du Xin à l'ouest, et l'épée de la fontaine du dragon décapitera alors les monstres. Nous aspergeons l'eau du Ren et du Gui au nord, et les cinq lacs et les quatre mers deviendront une cachette idéale. Nous

aspergeons la terre du Wu et du Ji du milieu, et tout le monde obtiendra la longévité. 一灑東方甲乙木, 一年四季長青龍. 二灑南方丙丁火, 燒盡邪鬼並邪魔. 三灑西方庚辛金, 龍泉寶劍斬妖精. 四灑北方壬癸水, 五湖四海好藏身. 五灑中壇戊己土, 人人個個得長生.

Troisièmement, il asperge l'autel céleste, la résidence infernale, l'homme, les démons, et les fidèles. L'homme obtiendra alors la longévité, alors que les démons seront anéantis, et les fidèles seront sous la protection de la résidence officielle du Vieux Seigneur 老君衙.

Maintenant que l'aire sacrée a été bien purifiée, on peut commencer à consacrer les talismans. D'abord, le maître invite, de nouveau, comme au début du rite « Invitation des divinités », les cinq maîtres qui consacrent des talismans et qui habitent respectivement aux cinq palais des cinq directions. Il invite ensuite le Fondateur de la doctrine des dix mille puissances des trente-trois cieux 三十三天萬靈教主, les Trois Puretés, les divinités célestes des dix pôles 十極高真, Wangmu et ses sept mille disciples, le Neuvième maître des trois agents du Mont Lü, les chefs des Six Départements officiels 六曹案典, les Trois maîtres ancestraux saints, les Trois maîtres immortels, les Trois Dames, les sœurs immortelles, les troupes des cinq camps, le Père et la Mère des fleurs 花公花母, l'Emissaire qui guérit la maladie 治病功曹, la Fille aux Diagnostics qui repousse la maladie 治病相女, le Maître du Mont de la neige 雪山師傅, l'Immortel véritable de la panacée universelle 妙藥真仙, et les maîtres des générations passées; tous sont invités à se transformer et à se manifester pour descendre sur le maître principal qui va consacrer les talismans.

Alors, on consacre les talismans. On nomme aussi cette action la « transformation des talismans » 變符. Accompagné toujours par le son du gong et du tambour, le maître principal prend de l'eau rituelle dans sa bouche et tient un bâtonnet d'encens et les talismans dans ses mains. Il dessine des caractères de commandement au-dessus des talismans, marche à pas astraux suivant le Dessin du Fleuve Jaune et l'Ecrit de la Rivière Luo 河洛罡 en récitant silencieusement des incantations secrètes, il récite aussi l' « Incantation du Génie du diamant » 金剛咒, l' « Incantation des Trois Dames », etc. Il range ensuite les talismans sur la table d'autel, il dessine d'autres caractères de commandement au-dessus de ces talismans avec un bâtonnet d'encens, le couteau puissant ou le sceau du tonnerre dans sa main droite tout en faisant le Mudra d'épée de sa main gauche. Puis, il fait entrer dans les talismans les Mudras du Fonctionnaire de gauche 左

官訣, du Fonctionnaire de droite, des maîtres ancestraux, de son propre maître, de l'Enfant-serviteur de Guanyin 觀音童子訣, du trône de lotus, de la délivrance de la misère, du relâchement des animaux vivants, des trois épées, de la lumière brillante, des Trois Dames, du couteau d'or, et du couteau d'argent. Il dessine avec le couteau puissant, au-dessus des talismans, un signe symbolisant que l' « On ouvre la porte céleste, ferme la résidence infernale, conserve les âmes de l'homme, bouche la voie des démons, troue le cœur des démons, et brise le ventre des démons. » Enfin, le maître met la paire de blocs divinatoires dans le pavillon de la corne de dragon. Il souffle dans la corne de dragon trois fois vers l'extérieur, et fait un signe divinatoire favorable en se tournant vers l'intérieur afin de jeter les blocs sur les talismans.

Après, les maîtres vénèrent les talismans. Le maître principal s'agenouille devant la table d'autel en tenant la paire de blocs divinatoires, alors que les autres maîtres se tiennent debout. Ils chantent la grâce des maîtres ancestraux. Ils demandent de nouveau aux maîtres ancestraux de consacrer les talismans. Et puis, le maître principal tient la paire de blocs dans sa bouche, et fait un signe divinatoire favorable en les jetant à terre. Il dessine ensuite le signe astral de la lumière 光明罡 au-dessus des talismans avec un petit flambeau de papier.

Enfin, un maître brûle des monnaies d'offrande pour remercier les divinités. Les maîtres installent les divinités suivant leur hiérarchie. Les divinités au monde des immortels sont installées au monde supérieur. Les maîtres ancestraux sont installés dans la cassolette d'or au monde secondaire. Les divinités de bénédiction sont installées dans le monde inférieur. Les troupes des cinq camps sont installées sur les deux côtés de l'aire sacrée. Le rite est terminé après que l'on a soufflé dans une corne de dragon encore une fois, et que le maître principal se fut incliné vers l'autel en tenant la corne de dragon.

3. 1. 3 Présentation de la requête 承文進狀 (60 mn)

Explication du rite

Nommé aussi « *chengwen jinzhuang* 呈文進狀 » ou « *zouzhuang* 奏狀 », le rite a pour but d'adresser la requête à la résidence officielle du Vieux Seigneur afin de présenter le motif du rituel aux cinq camps, au Vieux Seigneur, aux Trois Dames, et aux autres divinités. Après la lecture de la requête à la résidence officielle du Vieux Seigneur, les maîtres transfèrent la requête à la résidence officielle des Trois Dames. La requête à présenter est mise sur un plateau rectangulaire en bois,

généralement un plateau usuel servant à porter des plats pendant les banquets à la campagne.

Formulaire de la requête

Requête formulée par le Bureau des rituels du Chaos originel 混元 du Très-haut pour la conjuration des esprits maléfiques au moyen de prières

Moi, Maître rituel Chen, le disciple de l'Ecole des trois cieux 三天門下 qui préside le rituel des camps, adresse maintenant respectueusement la requête pour le compte [des fidèles]:

Les membres se sont convertis au taoïsme et vénèrent le Tao sous le boisseau du ciel central chez les … (nom de famille des fidèles) de tel village de tel bourg, province du Fujian, République populaire de Chine, pour célébrer, en se mettant sous la protection des divinités, le rituel servant à recueillir les bénédictions et garder la paix, à protéger et prolonger la vie, à éliminer les désastres et à supprimer la mauvaise fortune.

Fidèles: …… (liste des fidèles)

Tous les membres de la famille mentionnée supra *vénèrent aujourd'hui sincèrement [les divinités]. Ce que je veux présenter dans la lumière des divinités, c'est que le Destin Originel du fidèle … (le nom du chef de la famille) soit couvert par la capitale céleste 天京. Je prie maintenant de nouveau la capitale céleste de protéger le Destin Originel de ce fidèle qui est né à telle heure tel jour tel mois telle année et actuellement de tel âge avec son destin appartenant à tel palais, et qui a offensé cette année tels esprits maléfiques. Le fidèle sera délivré, pendant le rituel de ce soir, du risque que représentent les esprits maléfiques nommés dans cette requête. Il vivra alors en paix grâce aux prières auprès de la capitale céleste. Les divinités libéreront aussi toutes les familles de ce fidèle, femmes et hommes, vieux et jeunes, des attaques d'esprits maléfiques qu'elles pourront subir cette année. Ces esprits maléfiques nommés dans cette requête seront tous écartés au loin.*

Par ailleurs, grâce à la faveur du ciel et de la terre et à la protection des divinités, le fidèle et toute sa famille ont vécu en paix depuis leur naissance. L'année dernière est passée et le nouveau printemps est arrivé. Les fidèles craignent que leur destin pendant cette année ne soit heureux. Donc, ils prient d'abord pour leur bonheur et pour éviter toute suite fâcheuse éventuelle. Ils invitent alors, à tel jour du mois courant des taoïstes (ou des maîtres rituels de l'Ecole des trois cieux) à venir chez eux pour célébrer le rituel de l'apaisement et de la conjuration des esprits maléfiques 和神解煞. Je rédige maintenant une requête écrite, et je l'adresse respectueusement avec l'accompagnement du son de la corne de dragon aux

Trois Puretés et à l'Empereur Suprême de Jade. Elle sera ratifiée ensuite par

le Vieux Seigneur des Cinq Puissances du Très-haut. Elle sera notifiée à

Wangmu la Dame Immortelle, au Neuvième Maître du Mont Lü, aux chefs des Six Départements officiels, aux Trois Agents, aux Trois Maîtres Ancestraux Saints, aux Trois Grands Maîtres Immortels, aux Trois Dames, aux Sept Immortels Authentiques, au Père et à la Mère des Fleurs, à la Mère Sainte des Neuf Ancêtres, à l'Emissaire qui guérit la maladie, au Maître du Mont de la neige, à l'Immortel véritable de la panacée universelle, aux troupes des deux côtés, aux Cinq Généraux-Furies 五傷將軍, aux maîtres des générations passées, à tous les dieux de bénédiction dans le canton, aux ancêtres des fidèles.

J'espère vivement que les divinités du monde des immortels, les maîtres ancestraux et les autres divinités assistantes pourront protéger et bénir toute la famille du fidèle:

Que les hommes et les femmes, les vieux et les jeunes vivent heureux et en paix! Que la richesse entre de tous les côtés! Que l'on se déplace et rentre chez soi sans accident! Que l'on trouve fortune et profit pendant son déplacement, évitant les méchants mais rencontrant les bons! Que les procès soient dispersés! Que le feu, cause d'incendies, soit enterré! Que les animaux domestiques et le commerce soient prospères! Que les hommes bénéficient d'une centaine de bénédictions et que les femmes reçoivent des milliers de choses fortunées! Que tous soient heureux et satisfaits!

Je fais entendre cette requête aux divinités avec sincérité.

Je rends compte de cette requête 疏文 au jour faste de tel mois de telle année de tel cycle des Trois Origines de la Chance Céleste.

Déroulement du rite

Les maîtres commencent à jouer du tambour et du gong. Le maître principal souffle d'abord dans une corne de dragon, puis invitent de nouveau brièvement les divinités du monde des immortels en agitant le fanion de commandement et le couteau puissant dans sa main.

Après l'invitation des divinités, le maître pose la requête sur un plateau. Il met d'abord une toile rouge de trois pieds sur le plateau. Il pose ensuite la requête déployée sur la toile. Pour immobiliser la requête, il invite ses maîtres ancestraux et met huit pièces de monnaies métalliques sur les angles de la requête. Au centre de la requête, il dispose une tête de cochon en riz sur laquelle se trouvent une paire de bougies et cinq bâtonnets d'encens. Les cinq bâtonnets sont orientées respectivement vers les cinq directions, symbolisant les feux du dragons vert de l'est, rouge du sud, blanc de l'ouest, noir du nord et jaune du milieu.

Ensuite, c'est la consécration de la requête. Le maître principal tient le bol de sa main gauche et dessine des caractères de commandement au-dessus du bol avec le sceau du tonnerre dans sa

main droite. Après, il prend de l'eau rituelle dans sa bouche.

Puis, c'est la présentation de la requête. Le maître principal s'incline d'abord vers les cinq directions en tenant le plateau des deux mains. Il enlève la coiffe des cinq pics. Il soutient le plateau de sa main gauche et dessine des caractères de commandement au-dessus du plateau avec sa main droite, face à l'extérieur. Après, il porte le plateau sur sa tête, et tient le fanion de commandement et le couteau puissant des deux mains. La requête est adressée d'abord à la résidence officielle des cinq camps des cinq directions. Par exemple, pour adresser la requête au camp de l'est, le maître principal se dirige vers l'est en agitant les instruments rituels dans ses mains, et tous les maîtres chantent ensembles:

> Je porte la requête sur la tête et l'adresse l'une après l'autre aux divinités. La requête est reçue maintenant par le Seigneur souverain vert du camp de l'est, appelé aussi l'Agent du drapeau vert. Il monte alors sur un cheval vert à selle verte, tenant un drapeau vert brillant. Derrière lui, un parasol en soie verte. Il donne de la cravache au cheval avec une cravache verte, et vient en toute hâte à l'aire sacrée. Il demande au bon peuple que celui-ci lui présente la requête pour l'événement heureux désiré. Moi, Maître rituel Chen, le disciple de l'Ecole des trois cieux qui préside le rituel des camps, vous présente respectueusement cette requête concernant le rituel de l'apaisement et de la conjuration des esprits maléfiques pour toute la famille du fidèle …. (le nom du chef de la famille). Je suis arrivé dans l'aire sacrée en chevauchant à toute allure un cheval. Le Dieu du Boisseau de l'est descend. Il ajoute un caractère et dessine une ligne sur la requête. Je tourne alors la tête du cheval et me dirige au camp du sud pour continuer la présentation de la requête.

A la suite de la présentation de la requête aux cinq camps, on met un tabouret carré devant la table d'autel. Le maître principal fait le Mudra des maîtres ancestraux et celui de son propre maître en récitant les formules secrètes concernées pour consacrer ce tabouret, et en ce faisant, le transforme en tortue d'or. Ensuite, on proclame ensemble: « Je mets le pied gauche sur la tête du dragon vert et le pied droit sur la queue de la tortue d'or. La requête est adressée à la cour céleste, et je la présente dans les nuages des neuf cieux. Je mets mes pieds sur le dos de la tortue d'or, et je présente la requête aux Trois Puretés. » Le maître principal fait ensuite un tour de la tortue d'or, la monte et se tient debout sur elle. Avant d'adresser la requête au Vieux Seigneur, il faut la présenter d'abord à douze résidences officielles inférieures et alignées en deux rangs et en six

classes devant celle du Vieux Seigneur. Les divinités des six classes sont successivement les concierges divins 把門執事, les immortels chargés du rideau 司幕仙人, les chefs des Six Départements officiels, les Huit Immortels, les immortels suprêmes des dix pôles, et les maîtres des générations passées. Enfin, le maître principal est arrivé dans le hall du Vieux Seigneur. Il présente alors la requête à celui-ci en soufflant dans une corne de dragon. Après, il poursuit en adressant la requête aux Trois Dames et le grand Général qui enlève le rideau de porte 捲簾大將軍. Il invite les quatre émissaires de l'année, du mois, du jour et de l'heure 四值功曹 à transmettre la requête pour qu'elle puisse atteindre la porte des immortels. Pour confirmer le succès de la présentation de la requête, le maître met la paire de blocs divinatoires dans le pavillon de la corne de dragon. Il souffle dans la corne de dragon, et fait un signe divinatoire favorable en jetant les blocs à terre. A ce moment-là, tous les fidèles se tiennent debout derrière le maître, tenant tous un bâtonnet d'encens à la main.

Les maîtres chantent ensemble un couplet qui illustre le déroulement de l'écriture de la requête. Le maître principal retire le plateau en laissant la requête dans ses mains, et on chante un autre couplet qui souligne la netteté de l'écriture.

Puis un maître adjoint « joue trois coups de gong devant la résidence officielle de Wangmu, et le maître dirigeant joue trois roulements de tambour devant la porte du Mont Lü », informant toutes les divinités afin de les rassembler pour le rituel. Ensuite, les maîtres installent, l'un après l'autre, les agents léttrés et les généraux martiaux, le Très-haut Vieux Seigneur, la Dame Immortelle Wangmu, le Seigneur des Rituels du Mont Lü, le Grand Héros Guanyin, les Trois Agents, les Trois Maîtres Immortels, les Trois Dames, les maîtres ancestraux des générations passées, les troupes des cinq camps, etc.

Après la mise en place des divinités suit la purification de l'aire sacrée. Ensuite, le maître demande le silence à toutes les personnes présentes, et commence à lire à haute voix la requête. Après lecture, il brûle la requête vers le ciel au moyen du « feu ardent des cinq camps » qui chasse des centaines de démons. Il récite l' « Hymne précieux de l'Empereur de Jade » et l' « Incantation du dieu du Sol qui brûle des monnaies d'offrande ». Enfin, il invite le messager Gongcao 功曹使者 à porter la requête et la Fille de Jade à la soumettre à la résidence officielle des Trois Dames.

Alors le maître s'installe de nouveau devant la table d'autel, et commence à sacrifier du vin aux divinités. Il pose cinq bols de vin sur la table. Parmi ces bols, quatre contiennent aussi un œuf,

et le cinquième contient un morceau de doufu qui est d'origine végétal. En ce qui concerne les divinités, elles sont celles qui habitent le monde des immortels, les troupes des cinq camps, les divinités du canton et celles de passage dans le canton, les ancêtres des fidèles et les divinités vénérées chez les fidèles, les maîtres ancestraux et les divinités vénérées chez les taoïstes eux-mêmes et chez leurs confrères.

Ensuite, c'est la bénédiction avec une prière en suivant dix paragraphes que l'on nomme les « dix bénédictions » 十景蓋保. Les bénéficiaires de ces bénédictions sont les fidèles et les maîtres rituels.

Après, le maître fait venir les trésors des cinq directions pour la famille des fidèles. Il descend de la tortue d'or, et tient le sceau du tonnerre et le bol d'eau dans ses mains. Il demande aux Rois-dragons des cinq mers des cinq directions de présenter des trésors et des céréales, et des vœux de prospérité pour la population.

Enfin, le maître brûle des monnaies d'offrande et installe les divinités comme il l'a fait à la fin de la consécration des talismans.

3. 1. 4 Distribution des céréales [aux troupes divines] et sacrifice aux généraux 發糧祭將 (25 mn)

Explication du rite

Ce rite a pour but de récompenser les généraux et les soldats rituels avec des céréales et du vin, particulièrement les Cinq Maîtres-Furies, « *Wushang wulang* 五傷五郎 », et les troupes des cinq camps sous leur direction. A la fin du rite, il faut jeter respectivement les cinq bols de vin mêlé de sang servant à récompenser les troupes rituelles dans les bouches des cinq tigres chevauchés par les Cinq Furies, sacrifier aux esprits errants pour les éloigner avec des monnaies d'offrande et le bol de vin mêlé de sang restant. Pourtant, si le rite est célébré à l'occasion de l'accueil et du sacrifice aux divinités pendant une procession, on ne jette pas les cinq bols de vin mêlé de sang dans les bouches des tigres, mais on sacrifie aux esprits errants pour les éloigner. Le maître n'a qu'à renverser le vin mêlé de sang. Après avoir soufflé dans la corne de dragon, il lit la prière à haute voix et, ensuite, la brûle. Il sacrifie du vin pur aux divinités et procède à la bénédiction devant l'autel.

Déroulement du rite

Tout d'abord, on appelle les généraux et les soldats divins. Le maître dirigeant récite le nom de ces divinités, et appelle le Général Tang du principe supérieur 上元唐將軍, le Général Ge du principe du milieu 中元葛將軍, le Général Zhou du principe inférieur 下元周將軍, le Roi Changsha qui détruisit des mauvais esprits pendant un millénaire 千年破穢長沙王, le brave Général Liu du Mont Mao 茅山虎將柳將軍, le Roi qui porte un casque et une cuirasse en or à la grotte supérieure 上洞金盔金甲王, le Roi qui porte un casque et une cuirasse en argent à la grotte du milieu 中洞銀盔銀甲王, le Roi qui porte un casque et une cuirasse en bronze à la grotte inférieure 下洞銅盔銅甲王, le Roi de la voie de bronze 銅道王, le Roi de la voie de fer 鐵道王, le Roi qui mange des démons 食鬼王, le Roi qui renverse des autels divins 翻神王, le Roi qui détruit des temples 破廟王, le Roi Vieux-corbeau du lac et de la mer de sang des vingt-quatre grottes 廿四洞血湖血海老鴉王, Zhou le Roi des démons des trente-six grottes à Nangou 南垢/候三十六洞周魔王.

Deuxièmement, les maîtres invitent l'un après l'autre les Cinq Maîtres-Furies du Mont du Dragon et du Tigre. Pour inviter le premier Maître-Furie, « *Wushang Yilang* 五傷一郎 », le maître principal danse devant la table d'autel, tenant le fanion de commandement dans sa main gauche et le couteau puissant dans sa main droite. En même temps, les autres maîtres chantent: « Nous invitons respectueusement le premier Maître-Furie de l'est qui habite et qui cantonne ses troupes sur le sommet du Mont de l'est. Moi, le maître principal, j'appelle maintenant les neuf mille ou quatre-vingt-dix mille chevaux et soldats du camp de l'est à descendre, à venir ici, et à boire du vin. Ces soldats boivent alors du vin en piétinant le sol. Nous invitons le tigre vert et Nezha le Vert 青哪吒 du camp de l'est. Le premier Maître-Furie descend du Mont vert et arrive en chevauchant un tigre vert. » Le maître principal fait ensuite un signe divinatoire favorable qui confirme l'arrivée du premier Maître-Furie. Il enjoint les fidèles à verser du vin dans un bol.

Troisièmement, on invite Zhou Guo le Troisième Maître du Mont du Dragon et du Tigre 龍虎山上周郭三郎. Le maître principal souffle trois fois dans une corne de dragon. Il tient la corne de dragon devant la table d'autel, souffle pour la première fois vers le ciel en se tournant vers sa droite, pour la deuxième fois vers le ciel en se tournant vers sa gauche, et pour la troisième fois vers les bols de vin en se tournant vers sa droite. Cette fois-ci, les maîtres chantent: « Nous soufflons dans la corne de dragon et le son de la corne est éclatant. Nous invitons Zhou Guo le

Troisième Maître du Mont du Dragon et du Tigre qui porte un chapeau en peau de tigre et qui chevauche un lion. Moi, le maître principal, je l'appelle en tenant dans ma bouche une paire de blocs divinatoires attachée à une cravache. »

Quatrièmement, les maîtres invitent le Toutuo 頭陀 de l'escouade gauche, le Toutuo de l'escouade droite, et le Grand Toutuo du Palais du lotus. Le maître dirigeant se tient debout, et fait un arc avec ses mains pliées devant lui. Le maître principal fait deux fois le Mudra de Toutuo en se retournant vers la droite et ensuite vers la gauche, face à l'extérieur, et fait le Mudra du trône de lotus vers l'autel. Il prend ensuite la paire de blocs divinatoires de sa main droite, les arborant au-dessus de sa tête. Il met sa paume gauche devant sa poitrine en se courbant vers l'autel. Il s'est alors transformé en Toutuo.

Cinquièmement, on invite à cette assemblée rituelle le Maréchal Yinjiao, l'esprit de la Grande Année, les saints innombrables, les Trois Dames et les troupes divines qu'elles dirigent, et tous les autres généraux et soldats.

Sixièmement, c'est la « danse divinatoire de Toutuo » 跳頭陀. Le maître principal, s'étant transformé en Toutuo, commence à appeler des divinités et les troupes des cinq camps en tenant une paire de blocs divinatoires attachée à une cravache. Il élève celle-ci au dessus de lui et la fait tourner. Après, il met la paire de blocs divinatoires dans sa bouche, et mord la cravache avec ses dents. Il fait le Mudra de l'Agent de Gauche en se retournant vers la droite et face aux cinq bols de vin, le Mudra de l'Agent de Droite en se retournant vers la gauche. Il fait ensuite le Mudra des maîtres ancestraux et celui du couteau d'or, après quoi il crache les blocs divinatoires sur la terre devant les cinq bols de vin. Si le signe divinatoire n'est pas favorable, il doit à nouveau exécuter la « danse divinatoire de Toutuo ».

Septièmement, on prépare du sang d'offrande. Si c'est du sang de porc, on tue un porc tout de suite. Si c'est du sang de coq, le maître principal prend un coq dans ses mains et s'incline vers les cinq directions, appelle les généraux et les soldats des cinq camps et ceux sous la direction de Toutuo. Il avertit: « Agent Toutuo, Agent Toutuo, vous êtes l'Agent des Sept étoiles. Quelle est la divinité qui nous surveille, quel est le démon qui peut supporter le rituel? Je prends un coq d'or de la main gauche, et brandis le couteau d'or de la main droite. La tête du coq tombe à terre au lancement du couteau d'or. Les cent vingt-quatre mauvais esprits s'en vont avec du sang. Les fidèles jouiront de la plus grande fortune. » Il égorge le coq et verse le sang dans les cinq bols de

vin. Il enduit aussi avec du sang de coq la bouche d'un mannequin en paille, qui a déjà, dessinés sur son buste, les noms de l'esprit de la Grande Année, les noms des Cinq Démons et du Tigre blanc, ainsi que la bouche du Tigre blanc. Le maître jette ensuite le corps du coq vers l'extérieur, à sa droite. On peut prédire bonheur ou malheur par la position du coq jeté à terre. Après, le maître écrit un caractère de commandement vers le coq avec un petit flambeau de papier, récitant: « Coq d'or, Cor d'or pourpre, vous avez reçu du riz en ce monde, et vous vous transformez en l'Etang du phénix. »

Huitièmement, tous les maîtres chantent ensemble l'incantation des Cinq Maîtres-Furies: « Les Cinq Maîtres-Furies sont puissants. Les Sept Furies font agir leurs troupes. Ils chevauchent principalement des tigres féroces. Pourtant, il y a aussi des lions, des éléphants et des licornes parmi leurs montures. »

Neuvièmement, c'est la transformation des céréales. Le maître prend un plateau contenant du riz avec sa main gauche, et écrit des caractères de commandement au-dessus du riz. Un grain de riz sera ainsi symboliquement transformé en dix grains, dix en cent, jusqu'en des milliers.

Onzièmement, c'est la distribution et la mise sous scellés des céréales. Le maître sème du riz, et invite les divinités en ordre hiérarchique à le recevoir. Il écrit ensuite le caractère de commandement composé de « 雨 (pluie) + 鬼 (démon) + 封 (sceller) ».

Douzièmement, c'est la distribution du vin mêlé de sang. Ce sont les Cinq Maîtres-Furies qui vont recevoir le vin. Pour la distribution du vin au premier Maître-Furie, il faut faire d'abord un signe divinatoire favorable, après quoi le maître principal verse du vin dans le premier bol. Il annonce: « Le premier bol de vin mêlé de sang, c'est un bol de sang. Il y a du sang abondant, abondant! Je crains que le soleil, la lune et les étoiles ne soient plus lumineux, si je disperse ce bol de vin mêlé de sang en l'air. Il n'y a pas un endroit pour le recevoir. Je récompense donc le premier Maître-Furie avec ce bol de vin mêlé de sang. Le vin sera reçu dans la bouche du tigre vert chevauché par le premier Maître-Furie. » Il prend ensuite le premier bol de vin et va à l'intérieur par la porte principale. En même temps, tous les maîtres annoncent ensemble: « Dieu Tigre Vert, Dieu Tigre Vert! Vous pouvez blesser les mauvais esprits et les démons, mais pas les hommes de passage devant la porte! » Le maître principal disperse le bol de vin à l'extérieur de la porte, criant « A mon ordre! ». Il disperse ensuite les quatre autres bols de vin mêlé de sang de la même façon.

Treizièmement, on écarte les esprits errants avec des offrandes. Le maître principal écrit avec un bâtonnet d'encens dans sa main droite des caractères de commandement au-dessus de sa paume gauche, invitant ses maîtres ancestraux à le transformer en la Dame Immortelle Wangmu, ainsi qu'en le Seigneur des Rituels du Mont Lü. Il invite ses maîtres ancestraux à s'installer autour de lui et à le protéger, pour qu'il y ait un moineau rouge 朱雀 devant lui, Xuanwu 玄武 derrière lui, un tigre 黄斑 à sa gauche, et un autre tigre 烏虎 à sa droite, préservant sa sécurité quand il disperse de nouveau du vin mêlé de sang à l'extérieur de la maison.

Alors, le maître dirigeant se tient debout et dit à haute voix: « Vous, les hommes, ne vous asseyez pas en croisant les jambes que l'on nomme 'les jambes du tigre'. Vous, les femmes, ne vous tenez pas debout en mettant les mains sur les hanches que l'on nomme 'les hanches du tigre noir'. Le chat souffrira s'il miaule. Le moineau jaune souffrira s'il gazouille. Que le ciel soit clair et la terre soit lumineuse! Enfin, ce sont les mauvais esprits et des centaines de démons qui vont subir le malheur. » En même temps, le maître principal met le fanion de commandement sur son dos, prend le couteau puissant, un petit flambeau de papier, des monnaies d'offrande, et un bol de vin mêlé de sang dans ses mains. Il sort de la maison. Après être arrivé à l'extérieur de la porte, il commence à inviter les esprits errants des cinq directions issus des cinq sortes de malemort, et tous les autres esprits errants à recevoir des offrandes. Il crie fort à ces esprits errants: « Hé! Hé! Vous, tous les esprits des ténèbres, vous devez vous souvenir de votre venue, vous devez rentrer chez vous, et ne pas terrifier les poulets et les chiens. C'est gentil de s'en aller tranquillement. Excellent! Très bien! » Il récite ensuite: « Moi, je vous ordonne de la part du Très-haut Vieux Seigneur que l'on fasse en hâte ce qui est ordonné! 吾奉太上老君急急如律令敕！» Après, le maître se tourne en récitant l' « Incantation de Nezha » 哪吒咒 et commence à rentrer à l'intérieur de la maison. Il écrit des caractères de commandement en l'air vers l'extérieur avant de passer la porte principale, demandant aux mauvais esprits de s'éloigner. Il entre ensuite dans la maison et se dirige vers la table d'autel en récitant l' « Incantation de Wangmu » 王姥咒.

Ensuite, on installe Wangmu et les maîtres ancestraux. Le maître principal danse devant l'autel en tenant le couteau puissant et le fanion de commandement dans ses mains, et asperge son propre corps d'eau rituelle. Les phrases servant à installer les maîtres ancestraux sont: « Grâce à vous, mes maîtres, je suis doté d'un pouvoir spirituel illimité pour enterrer les mauvais esprits. Ce sont vous, mes maîtres, qui descendez sur moi pour que je puisse disperser du vin mêlé de

sang. Que je n'aie pas de vertige, ni la vue troublée! Que mon corps et mes pieds soient lestes ! ..... Que les trois âmes et sept esprits vitaux soient lâchés et rentrent dans mon corps ! »

Après, c'est l'installation des troupes divines. Le maître continue à danser avec le couteau puissant et le fanion de commandement devant l'autel. Il met symboliquement les fanions des cinq couleurs dans les cinq routes des cinq directions, invitant les Cinq Maîtres-Furies à diriger et à cantonner leurs troupes dans les cinq camps.

Enfin, le maître souffle dans une corne de dragon, brûle des monnaies d'offrande et installe les divinités comme il l'a fait à la fin de la consécration des talismans.

3. 1. 5 Exhortation aux esprits maléfiques et conjuration de ces esprits 和神解煞 (60 mn)

Explication du rite

On nomme aussi ce rite « conjuration des esprits maléfiques par des prières » 祈禳解煞. Consistant à conjurer tous les esprits maléfiques menaçant la famille des fidèles pendant toute l'année en cours, ce rite a été le rite le plus populaire avant 1949. En ce qui concerne la préparation du rite, il faut mettre un mannequin de paille 茅人 dans le hall. Plus précisément, le mannequin est mis sur la terre près du couloir, en face de la table d'autel. Ce mannequin est originellement un faisceau de paille bottelé par un maître en la forme générale du corps humain. Le maître dessine une tête humaine sur un papier, et l'applique sur la tête du mannequin. Il confectionne ensuite un vêtement en papier pour le mannequin. Sur le papier, il dessine un tigre, et écrit au-dessus du tigre « L'esprit de la Grande Année, le Tigre Blanc, et les Cinq Démons sont en paix ». Ce vêtement en papier est appliqué sur le devant du mannequin. Devant le mannequin de paille, se trouvent une cassolette d'encens, du vin et du thé, un bol de riz, une tête de cochon et un chien en farine de riz, des pains chinois à la vapeur, cinq bols servant à contenir du vin mêlé de sang, des fruits, des bonbons, du doufu frit, des galettes frites en farine de riz, et enfin, les trois petites offrandes dont du porc symbolisant un cochon, un coq et un poisson. A la droite du mannequin de paille, on met sur la terre douze petites effigies en papier rouge qui représentent les esprits maléfiques des douze mois de l'année. Le nombre des effigies est de treize si cela concerne une année avec treize mois lunaires. Sur chaque effigie est mise une pièce de monnaie métallique. La tablette de portrait du Maréchal Yinjiao est maintenant vénérée sur une petite table à l'arrière gauche du mannequin de paille.

Déroulement du rite

Premièrement, c'est l'invitation des esprits maléfiques. Le maître principal s'habille comme un homme ordinaire. Il y a un fidèle qui l'accompagne pendant le rite. D'abord, le maître annonce: « La demande de ce rite provient de la ferveur dans la croyance. Nous invitons maintenant les esprits et agents maléfiques à descendre dans l'assemblée rituelle. Suivant les nuages d'encens magnifiques, notre invitation circule dans le monde rituel entier. Vénérable Céleste le grand saint qui écarte les fléaux et qui soulage la détresse 太聖消災解厄天尊! » Il s'agenouille ensuite devant le mannequin de paille en faisant tinter une Dangtian 鐺銛, une sorte de petite cloche plate tenue dans les mains pendant l'exécution. Se qualifiant « moi votre ministre » 臣, le maître invite les divinités en récitant leurs noms. Il présente la raison et le but de l'invitation qui est de conjurer les esprits maléfiques pour la famille des fidèles, pour qu'ils éloignent le malheur et dissipent les fléaux. Il informe aussi qu'il invitera lors du rite le Vénérable Céleste qui écarte les fléaux et qui soulage la détresse à dissiper tout le malheur maléfique et l'adversité, et qu'il invitera ensuite les esprits maléfiques à venir dans l'aire sacrée, à boire du vin mêlé de sang et à jouir de l'encens pur. Alors, le maître commence à inviter les esprits maléfiques. Ces esprits maléfiques peuvent être divisés en huit groupes qui sont invités successivement. Le première groupe est constitué par les esprits maléfiques concernant principalement le temps. Il y a les esprits maléfiques du ciel 天煞, de la terre 地煞, de l'année 年煞, du mois 月煞, du jour 日煞, de l'heure 時煞, du cycle du temps 運煞, celui de la limite du temps 限煞, et celui qui se charge du renversement de la chance et du dépassement de la limite du temps 交運脫限煞, celui qui déplace une fleur et la greffe sur un arbre 移花接木煞, celui qui se subordonne à l'esprit de la Grande Année chargé de l'année en cours 當年太歲某某公部下煞神君. Le deuxième groupe est constitué principalement par les dieux astraux célestes, le troisième groupe par les esprits maléfiques dans le palais du destin, le quatrième groupe par les esprits maléfiques concernant l'espace, le cinquième groupe par les esprits maléfiques des quatre saisons, le sixième groupe par les esprits maléfiques des cinq éléments des cinq directions, le septième groupe par les Sept Dames 七姑 des cinq directions, et enfin, le huitième groupe par les mannequins de paille des cinq empereurs des cinq directions 五方五帝茅人.

Deuxièmement, c'est la consécration du mannequin de paille. Le maître indique qu'il a invité

et pris Zhang Xing le Septième maître du Mont Mao 茅山張幸七郎 comme maître de cette consécration, et que c'est Zhang Xing le Septième maître qui lui a donné trois flambeaux dont « le premier éclaire le palais du Vieux Seigneur, le deuxième éclaire le palais de la Dame Immortelle Wangmu, et le troisième consacre parfaitement le cœur du mannequin de paille qui va chasser les esprits maléfiques pour secourir le bon peuple. » Il allume ensuite un petit flambeau de papier et prend de l'eau consacrée dans sa bouche. Il vaporise de l'eau consacrée vers le mannequin de paille, et dessine des caractères de commandement en l'air en faisant le Mudra des Trois terrasses astrales 三台, sur la terre, avec ses pieds. Il annonce: « Le Faîte suprême et le chaos sont changeants. Consacrons, consacrons! », et il consacre ensuite successivement toutes les parties du mannequin de paille en récitant à haute voix:

> « Je consacre la tête du mannequin de paille, la cité céleste étincellera de lumière éblouissante. Je consacre les deux yeux, les prunelles limpides refléteront les quatre directions. Je consacre le nez, le nez recevra du parfum agréable. Je consacre la bouche, les dents pointues serviront à manger de la viande maigre et les doigts pointus serviront à sortir les intestins des démons. Je consacre les oreilles, l'oreille gauche servira à entendre l'exhortation aux esprits maléfiques et l'oreille droite servira à entendre la conjuration des esprits maléfiques. Tous les esprits maléfiques partent donc ailleurs. Je consacre les deux mains, la main gauche servira à attraper les mauvais esprits pour les présenter à l'Empereur de Jade, et la main droite servira à arrêter les démons pour les présenter au Roi des enfers. Je consacre les deux épaules, l'épaule gauche supportera des esprits maléfiques, et l'épaule droite portera des fléaux. Tout le malheur sera transféré ailleurs. Je consacre le ventre, les sept orifices serviront à rédiger de beaux articles. Je consacre le Tigre Blanc, ses quatre crocs seront tourné vers l'avant. Le Premier Maître, le Deuxième Maître et le Troisième Maître qui dissipent les fléaux, iront chasser les esprits maléfiques pour secourir le bon peuple. Je consacre les deux pieds, le mannequin de paille sera soutenu par des nuages quand il marchera dans le ciel, et sur terre il marchera dans l'endroit en jade. »[161]

Troisièmement, c'est une explication du rite du mannequin de paille. Accompagné par toute

[161] Traduction personnelle de: « 開得茅人頭上光, 毫光燦爛透天堂. 左眼光右眼光, 眼珠明亮照十方. 鼻中光, 納清香. 口中光, 牙齒尖尖食精肉, 手指尖尖翻鬼腸. 左耳光右耳光, 左耳聽和神, 右耳聽解煞, 和神解煞過別方. 左手光右手光, 左手捉邪見玉帝, 右手捉鬼見閻王. 左肩光右肩光, 左肩擔神煞, 右肩擔災殃, 擔災擔難過別方. 肚中光, 七孔八竅好文章. 開得白虎子反四牙. 消災一郎, 消災二郎, 消災三郎, 救濟良民趕煞方. 開得茅人三雙腳上光, 上天雲來托, 下地走玉角. »

la famille des fidèles, le maître explique que c'est un rituel servant à conjurer les esprits maléfiques, à écarter les fléaux, à prolonger la vie, à recueillir des bénédictions et à garder la paix pour les fidèles. Il invite le mannequin de paille à jouir de l'encens, du thé, du vin et d'autres offrandes présentées par les fidèles. D'une façon plus formelle, le maître s'agenouille devant le mannequin de paille et lit à haute voix une « requête de la conjuration des esprits maléfiques » 解煞文牒. Dans l'ensemble, cette requête n'est qu'une version simplifiée de celle qui est récitée pendant le rite de la « Présentation de la requête ». Pourtant, les destinataires de ces deux requêtes se différencient. Plus précisément, elle est destinée aux cent vingt esprits maléfiques subordonnés à l'esprit de la Grande Année. On la nomme « *diewen* 牒文 » qui désigne une dépêche officielle dont les destinataires appartiennent à un rang inférieur à celui des expéditeurs. La dernière ligne de cette requête est l'« Ordre officiel 敕令 formulé officiellement par le Vénérable Céleste du Tao et de la Vertu qui est le Fondateur de la Doctrine du Chaos originel, et présenté par le Maître rituel … (le nom du maître) qui préside le rituel des camps ». Quant à l'autre requête, elle est destinée au Très-haut Vieux Seigneur et d'autres divinités. On la nomme « *shuwen* 疏文 » ce qui désigne un rapport destiné à l'empereur ou aux supérieurs. Après avoir lu la requête, le maître demande aux fidèles de brûler des monnaies d'offrande que l'on nomme « monnaies d'offrande pour [inviter les divinités à] descendre de cheval » 落馬紙錢. Ensuite, il invite de nouveau les esprits maléfiques à s'installer et à jouir d'autres offrandes.

Quatrièmement, c'est l'exhortation aux esprits maléfiques et la conjuration de ces esprits. Le maître dirigeant joue du tambour. Se tenant debout devant la table d'autel, le maître principal invite les divinités immortelles du monde supérieur, les maîtres ancestraux du monde secondaire, les divinités de bénédiction du monde inférieur, et les troupes des cinq camps. Il fait tinter la cloche Dangtian. Puis, il s'agenouille devant le mannequin de paille. En même temps, le maître dirigeant annonce: « La demande de ce rite provient de la ferveur dans la croyance. J'invite maintenant les esprits et les agents maléfiques à m'écouter. Suivant les nuages d'encens magnifiques, je vais vous conjurer par des prières pour garder la paix [des fidèles]. » Ensuite, les maîtres commencent à réciter un compliment adressé au mannequin de paille. Selon ce que l'on dit, il y a cinq mannequins de paille qui sont frères jurés. Chacun a son point fort. Parmi eux, le mannequin de paille le plus jeune est bienveillant. Il est spécialement chargé de supprimer la mauvaise fortune des hommes d'ici-bas. Il va conjurer tous les esprits maléfiques attribués par le

palais du destin à toute la famille des fidèles, écarter tous les fléaux. Après, on conjure successivement les esprits maléfiques offensés par les fidèles pendant les douze ou treize mois de la même année. Dans le cas du premier mois, on annonce:

> « C'est le tigre qui est l'animal emblématique de naissance des gens nés au premier mois. Le grand Général qui a une tête de tigre et un corps humain est un tigre né avec une queue de feu. Il est toujours chargé d'apaiser les esprits maléfiques. Ce soir, il ne conjure pas les esprits maléfiques pour autrui, mais pour toute la famille de ces fidèles.
>
> Les esprits maléfiques doivent être conjurés, et des monnaies d'offrande doivent être brûlées. La roue d'une voiture doit rouler, et les cours d'eau doivent couler. On jette des monnaies du Yang dans l'eau pour dissiper le malheur. On jette des monnaies du Yin dans l'eau pour écarter les fléaux. On jette des monnaies en bronze et celles en fer dans le bassin d'eau, faisant que l'eau du Fleuve Yangzi, devant la maison, s'écoule [à la mer] et ne reflue jamais. Les esprits maléfiques seront conjurés ce soir; des centaines et des milliers de calamités seront dissipées. Pour exécuter la prière de conjuration, on brûle une partie des monnaies d'offrande en papier doré ou argenté, et on échappe aux calamités du premier mois en payant en argent. »

En même temps, un maître ou un fidèle prend la pièce de monnaie métallique mise sur l'effigie en papier qui représente les esprits maléfiques du premier mois, et la jette dans un bol d'eau. Il brûle ensuite cette effigie en papier avec une liasse de monnaies d'offrande. Puis, on conjure de la même façon les esprits maléfiques des autres mois de l'année. En ce qui concerne les animaux emblématiques de la naissance des gens nés les mois suivants, ce sont successivement le lapin au deuxième mois, le dragon au troisième, le serpent au quatrième, le cheval au cinquième, le mouton au sixième, le singe au septième, le coq au huitième, le chien au neuvième, le cochon au dixième, le rat au onzième, et le bœuf au douzième. Le maître principal fait ensuite un signe divinatoire favorable qui signifie le succès de la conjuration. De plus, il invite l'Agent du Ciel à dissiper les calamités célestes, l'Agent de la Terre à dissiper les calamités terrestres, l'Agent de l'Eau à dissiper les calamités aquatiques, le Dieu Astral du Sud à dissiper les calamités du Destin Originel, le Dieu du Boisseau du Nord à dissiper toutes les calamités, les Quatre Empereurs à dissiper les calamités des quatre saisons, et les dieux des cinq planètes à dissiper les calamités des cinq directions. Enfin, il brûle des monnaies d'offrande pour remercier ces divinités.

Cinquièmement, c'est la bénédiction. Le maître principal s'agenouille devant le mannequin de paille, tenant la paire de blocs divinatoires dans ses mains. Il invite tous les esprits et agents maléfiques à s'installer et à jouir des offrandes pour la bénédiction. Cette bénédiction est identique à celle qui est exécutée pendant le rite de la « présentation de la requête ».

Sixièmement, ce sont des sacrifices aux esprits maléfiques que l'on nomme « la rémunération des esprits maléfiques » 賞煞. S'agenouillant devant le mannequin de paille, le maître principal raconte des blagues servant à amuser le mannequin de paille pour qu'il ait beaucoup d'appétit, et lui offre du thé, du vin, du vin sanglant, du porc, du poulet, du tofu, du chien en riz, du pain à la vapeur, du riz et d'autres offrandes, l'invitant à supporter tous les esprits maléfiques et à s'en aller ailleurs.

Enfin, c'est la reconduite des esprits maléfiques. Le maître continue à raconter des blagues au mannequin de paille, et l'informe que l'on a sacrifié ici toutes les offrandes, l'exhortant à s'en aller. Il fait ensuite un signe divinatoire favorable qui signifie l'accord du mannequin de paille. Il tourne alors le mannequin de paille vers l'extérieur du hall, touche sa tête et ses pieds en disant: « Adressez-vous à l'intérieur quand il y a de la nourriture, mais à l'extérieur quand il n'y en a pas. Si on touche votre tête, les esprits maléfiques disparaitront sans laisser de trace. Si on touche vos pieds, des centaines de démons s'en iront. » Puis, le maître tient la tablette de portrait du Maréchal Yinjiao, et l'invite à conduire au loin l'esprit de la Grande Année au hall de la maison, les calamités astrales au ciel, et tous les mauvais esprits. Après, la tablette de portrait du Maréchal Yinjiao est installée de nouveau sur son scabellon. Le maître dessine des caractères de commandement en l'air pour ordonner les mauvais esprits de s'en aller. Enfin, le maître et quelques fidèles emportent le gong, le bassin contenant des offrandes, des flambeaux, le mannequin de paille, des monnaies d'offrande. Ils sortent de la maison, et vont à une fourche de routes ou au bord d'une rivière. En route, le maître récite l' « Incantation du Maréchal Yinjiao ». Après leur arrivée, ils jettent les offrandes sur la terre ou dans la rivière, brûlent le mannequin de paille et les monnaies d'offrande, et font partir un chapelet de pétards.

3. 1. 6 Remerciement [aux esprits] avec du vin 謝酒 (5 mn)

On met trois bols sur la table d'autel. Le maître principal prend une bonbonne de vin dans ses mains, et verse du vin dans les trois bols en récitant les remerciements aux divinités invitées

pendant le rituel. Puis, il brûle des monnaies d'offrande pour remercier les divinités.

3. 1. 7 Reconduite des esprits 送神 (7 mn)

Reconduite des esprits, c'est reconduire toutes les divinités invitées pendant le rituel. C'est le dernier rite du rituel. Pourtant, si les fidèles vénèrent de nombreuse divinités dans leur maison, il faut encore que le maître installe ces divinités en tenant un bâtonnet d'encens dans ses mains.

3. 2 Réchauffage du vase d'enfermement pour cacher les âmes 藏魂煖禁

Le nom de ce rituel provient de son rite principal. Ce rituel est célébré pour protéger les enfants dont les huit caractères de naissance 八字 contiennent des influences maléfiques, et dont la base du destin est faible. C'est pourquoi, ils subiront des attaques des esprits maléfiques. En général, leurs parents invitent des maîtres rituels à célébrer ce rituel. Ce rituel a pour but de cacher les âmes de ces enfants dans un vase d'enfermement, de les faire enfants adoptifs 契童 des Trois Dames, et de leur donner un nom d'adoption pour qu'ils puissent traverser les passes maléfiques concernées. Donc, on nomme ce rituel « conclusion d'un contrat d'adoption et octroiement d'un nom » 投契安名. Le rituel peut être célébré pour un même enfant plusieurs fois. On nomme le rituel de la première fois « établir un vase d'enfermement » 立禁, car c'est la première fois que les âmes de l'enfant sont mises dans un vase d'enfermement. Après la première fois, le rituel sera célébré annuellement, ou tous les énièmes années, ou seulement pendant les années où les esprits maléfiques seront plus forts. On nomme le rituel dans ces années suivantes « réchauffer le vase d'enfermement » 煖禁, car il faut réchauffer le vase. Au moment où l'enfant a traversé tous les passes maléfiques ou quand sa base du destin est devenue assez forte, on peut ouvrir définitivement le vase, et on nomme alors ce rituel « ouvrir le vase d'enfermement » 開禁.

3. 2. 1 Destruction des passes maléfiques et décapitation des esprits malfaisants 破關斬煞 ou Conjuration de la passe maléfique de l'arc et de la flèche 制化弓箭 (20 mn)

Explication du rite

Ces deux rites sont célébrés avant la première mise en cachette des âmes d'un enfant. Pour ces deux rites, il faut que l'enfant qui sera adopté par les Trois Dames soit présent. Le but du

premier rite est de dissiper toutes les passes maléfiques, alors que le but du second est de conjurer particulièrement la passe maléfique de l'arc et de la flèche. On nomme aussi le premier rite « passage du pont et traversée du tonneau » 行橋鉆橧. Le premier rite a été rarement célébré depuis les années 1980, alors que le second est devenu de plus en plus populaire.

Déroulement du rite

Rupture des passes maléfiques et décapitation des esprits malfaisants

Pour préparer le rite, le maître modèle, avec de la farine, les figurines des passes maléfiques qui menacent l'enfant. Par exemple, il modèle une figurine de serpent qui sera le substitut de la passe maléfique du serpent de fer, si les huit caractères de naissance de l'enfant contiennent cette passe. Selon la nature des passes maléfiques, ces figurines seront détruites, décapitées, ou expédiées au loin. Enfin, le maître fera passer un pont à l'enfant et lui fera traverser un tonneau sans fond. Cela signifie que l'enfant traversera définitivement toutes les passes maléfiques, et qu'il évitera alors toutes les attaques éventuelles concernées. Par ailleurs, le maître préside pendant ce rite un jeu de devinettes. En général, le maître pose des énigmes au moyen d'un dictionnaire, alors que les fidèles et les autres gens présents doivent deviner ces énigmes. Si une énigme est bien devinée, la famille de l'enfant récompense d'un verre de vin la personne qui a deviné. C'est donc un jeu interactif entre le maître et les fidèles. La scène est très animée.

Conjuration de la passe maléfique de l'arc et de la flèche

Avant le commencement du rite, on met un banc devant la table d'autel, et on étend un papier rouge sur le banc. Sur le papier rouge, se trouvent deux grand bols contenant un peu d'eau et une petite hache. Le maître met sur la terre un bassin contenant un peu d'eau, et deux papiers d'offrande sur lesquels se trouvent un arc et trois flèches fabriqués par lui. La tablette de portrait du Maréchal Yinjiao est vénérée seule maintenant sur le devant de la table.

Après avoir sacrifié trois bâtonnets d'encens au Maréchal Yinjiao, les maîtres commencent le rite. Portant la coiffe des Cinq Pics et le turban rouge, le maître principal invite les divinités en dansant devant la table d'autel, le couteau puissant et le fanion de commandement dans ses mains. En ce qui concerne les divinités invitées, elles sont constituées de six groupes. Le premier groupe de divinités est identique à celui des invitées au début du rite de la « Consécration des talismans »,

alors que le deuxième est constitué par les divinités concernant le jardin des fleurs dont Li Sishu qui est le Père des Fleurs à l'extrémité du pont des fleurs 花公橋頭李四叔, Zhu Sanniang qui est la Mère des Fleurs à l'arrière-jardin des fleurs 後園花母祝三娘, Qiao Wuzi chargée du jardinage 修整花園喬五姊, Cai Sanniang qui déplace des fleurs pour les greffer sur d'autres branches 移花接木蔡三娘, l'Empereur Renzong 仁宗 et son impératrice Ye, le Roi qui contrôle la balance 監秤大王, l'Immortel de la Grue Blanche 白鶴仙人, la Fille Mystérieuse des Neuf cieux 九天玄女; le troisième groupe comprend des divinités et des personnages anciens versés dans l'archerie et de haute moralité; le quatrième par les divinités du canton et celles de passage dans le canton; le cinquième par les divinités et les ancêtres vénérés par les fidèles; et enfin, le sixième par les maîtres ancestraux. Avant l'invitation des maîtres ancestraux, le maître présente la raison du rite. Le maître installe ensuite toutes ces divinités et leur sacrifie du vin.

Puis le maître égorge un coq, verse le sang du coq dans les deux bols sur le banc, et sur les papiers d'offrande, sur la terre. Il pose ce coq sur la terre, en plein air, quand le sang du coq est épuisé, et dessine des caractères de commandement vers lui avec un petit flambeau de papier.

Alors, le maître demande à l'enfant de tenir l'arc et une flèche dans ses mains. Il invite de nouveau des divinités et des personnages anciens versés dans l'archerie et de haute moralité. Après cette invitation des esprits, le maître demande à l'enfant de se positionner comme s'il allait décocher la flèche vers l'extérieur. Il prend ensuite cette flèche, la pose sur les deux bols et la coupe en deux avec la petite hache. Puis, il coupe les deux autres flèches et l'arc de la même façon. La passe maléfique de l'arc et de la flèche est alors détruite. Donc, on peut enlever le banc et la hache, et retirer les objets qui ne sont plus utiles. Les flèches et l'arc coupés sont mis dans le bassin. Les deux bols de sang sont aussi versés dans le bassin. Le papier rouge étendu sur le banc et les papiers d'offrande sur la terre sont brûlés ensembles en plein air. Le reste des trois bâtonnets d'encens, sacrifiées au Maréchal Yinjiao, est aussi brûlé. Enfin, la tablette du Maréchal Yinjiao est vénérée de nouveau devant les peintures des trois autels.

3. 2. 2 Réchauffage du vase d'enfermement pour cacher les âmes 藏魂煖禁 (55 mn)

Explication du rite

Ce rite sert à cacher les âmes des enfants, pour la première fois, dans un vase d'enfermement

après avoir chauffé ce vase, et à réchauffer le vase d'enfermement pour qu'il soit une cachette en bonne condition pendant les années qui suivent. Le vase d'enfermement est un petit vase en poterie qu'on nomme généralement « vase d'âmes » 魂盎. Il est acheté par les parents de l'enfant. Avant le rite de la première fois, six petites enveloppes rouges et des pièces de monnaies métalliques sont mises dans ce vase. Ce vase est rendu étanche au moyen d'un papier rouge et d'un morceau de ficelle rouge. Puis, installé sur un bol de riz, il est vénéré sur la table d'autel. On ajoute dans ce vase, lors du déroulement du rite, sept grains de riz qui symbolisent les trois *hun* et les sept *po* de l'enfant adoptif, des grains de riz servant à nourrir l'enfant. Parmi les six enveloppes, cinq contiennent respectivement deux sapèques pris pour l'argent servant à nourrir l'enfant adoptif, des grains de soja symbolisant les généraux « innombrables comme les grains de soja », des grains de sésame symbolisant les soldats « en nombre incalculable comme les grains de sésame », des grains des cinq céréales qui symbolisent le Dieu des cinq céréales, et des feuilles de thé. Sur le recto de la sixième est écrit le nom de l'enfant adoptif « … : nom donné par les Trois Dames » 夫人賜名某某某. Ce nom est déterminé avant le rite de la première fois. Plus précisément, le nom de famille est déterminé au moyen d'une divination avec une paire de blocs divinatoires. Le maître donne à l'enfant un nom de famille suivant la Dame Chen, s'il obtient un signe divinatoire favorable 聖筊, suivant la Dame Lin si cela concerne un signe divinatoire du Yang 陽筊, et suivant la Dame Li dans le cas d'un signe divinatoire du Yin 陰筊. En ce qui concerne le prénom, il est donné directement par le maître. Il contient généralement des mots comme « 福 (bénédiction) » ou « 興 (prospère) », supportant les meilleurs vœux des fidèles et des maîtres.

Déroulement du rite

On commence à jouer du tambour et du gong, et à inviter les divinités concernées. Après avoir invité les divinités immortelles comme on l'a fait au début du rite « la présentation de la requête », les maîtres invitent successivement la Dame Chen, la Dame Lin, la Dame Li, les maîtres ancestraux, les troupes des cinq camps, à descendre dans l'aire sacrée, et à cacher les âmes de l'enfant ou à réchauffer le vase d'enfermement pour la longévité de l'enfant adoptif.

Deuxièmement, le maître principal ouvre le vase d'enfermement. Si cela concerne la première exécution du rite, il consacre ce vase avec un petit flambeau de papier, l'ouvre

directement et y verse tous les objets contenus sur la table. Sinon, le maître ouvre le vase en invitant les maîtres ancestraux à venir se transformer en Seigneurs de l'Enfermement 禁主 des cinq directions, et à ouvrir les cinq serrures des cinq directions servant à fermer le vase d'enfermement, pour que les trois *hun* et les sept *po* de l'enfant adoptif puissent en sortir, et rencontrer les saints supérieurs et les Trois Dames, les mères adoptives de l'enfant.

Troisièmement, c'est le chauffage ou réchauffage du vase d'enfermement. Le maître réinstalle le vase sur le bol de riz. Il brandit des petits flambeaux de papier dans le vase, pour que « Les inimitiés, pendant mille ans, soient dispersées; que les anathèmes, pendant dix mille ans, soient tous éliminés. Que l'enfant ne rencontre pas ses parents de sa vie antérieure; qu'il y ait une force de promotion mutuelle entre l'enfant et ses parents de la vie présente. » Les maîtres invitent ensemble, en chantant, les divinités à transformer le vase d'enfermement en cachette idéale pour l'enfant adoptif: le Très-haut Vieux Seigneur à transformer le vase en Mont Yangjiao à Ximi 西彌羊角山, et la Dame Immortelle Wangmu à le transformer en Grotte des fleurs de pêcher, le Seigneur des Rituels du Mont Lü à le transformer en Grand Palais des rituels, le Bodhisattva Guanyin à le transformer en Palais du lotus de la mer du sud, le Prince Nezha à le transformer en Grotte du bœuf de fer, les Trois Agents à le transformer en Temple des Trois Principes, les Maîtres Immortels Huang et Xing à le transformer en Grotte des nuages jaunes, les Trois Dames à le transformer en Palais au bord de l'eau, le Père et la Mère des fleurs à le transformer en Jardin des fleurs, les troupes des cinq camps à le transformer en les cinq lacs et les quatre mers, les maîtres ancestraux à le transformer en Palais de la longévité, etc.

Quatrièmement, c'est la balayage des passes maléfiques et la conduite sous escorte des esprits maléfiques. Le maître balaie les cendres de papier dans le vase d'enfermement, en récitant: « Nous n'arrêterons pas après le premier balayage des esprits maléfiques, ni non plus après le deuxième balayage de la poussière. Nous continuerons avec un troisième balayage et les esprits maléfiques rentreront au ciel. Au quatrième balayage, les passes maléfiques et les flèches assassines seront retournées à la cour céleste. »

Cinquièmement, c'est l'interdiction des passes maléfiques et l'écartement des flèches maléfiques. Le maître rend étanche le vase d'enfermement avec un papier rouge sur le quel se trouvent des caractères de commandement. Il attache ensuite le papier au vase avec un morceau de ficelle, et repose le vase sur le bol de riz.

Sixièmement, le maître prend sept grains de riz qui symbolisent les trois *hun* et les sept *po* de l'enfant, et les tient dans sa main gauche. On nomme ces sept grains de riz « riz d'âme » 魂米. Le maître consacre ces grains rizière d'âme en écrivant au-dessus de ces grains, avec un bâtonnet d'encens dans sa main droite, le caractère de commandement de la longévité du Vieillard Immortel du Pôle Sud 南極仙翁. Il invite ensuite les Trois Dames à construire trois grandes voies dont le Pont d'Or, le Pont d'Argent et le Pont de Fer. Puis, le maître fait le Mudra du Pont d'Or, signifiant que les âmes de l'enfant adoptif vont descendre dans le palais de la longévité par l'intermédiaire du Pont d'Or.

Septièmement, c'est l'alignement des *hun* et des *po*. Le maître se transforme en les trois maîtres et les trois garçonnets chargés d'aligner les *hun* et les *po* 排魂排魄三師三童子/郎. Il fait un petit trou, au milieu du couvercle en papier du vase, en brûlant le couvercle avec la tête d'un bâtonnet d'encens allumé. Puis, il penche légèrement le vase vers l'extérieur. Après, il gratte le couvercle avec le pied du bâtonnet d'encens pour faire une rayure droite sur la bordure du trou. Enfin, le maître aligne les sept grains de riz au long de la rayure, près du trou. Il dessine le nom tabou des Trois Dames, et fait le Mudra des Trois Dames au-dessus du vase d'enfermement. Le vase est alors transformé en Palais de la longévité des Trois Dames. Et les âmes descendront dans ce palais.

Huitièmement, c'est la descente des grains de riz dans le vase. Faisant un mudra avec sa main gauche et brandissant une botte d'encens dans sa main droite, le maître crie avec force vers le vase d'enfermement: « Hé…les *hun*…vous devez venir, les *po*…vous devez venir…Vous, les trois *hun* et les sept *po*, devez venir ensemble… ». Les ondes sonores font vibrer légèrement le couvercle du vase. Grâce au tremblement du couvercle, de la pente de la rayure vers le trou et du vent produit par l'oscillation des mains, les grains de riz descendent l'un après l'autre dans le vase d'enfermement. Pour consacrer une vie éclatante (*xiangxiang liangliang* 響響亮亮) à l'enfant adoptif pendant les quatre saisons de l'année, le maître invite ensuite la Dame Lin à diriger trois mille soldats du Yang, la Dame Li à diriger quatre mille soldats du Yin, et la Dame Chen à donner son accord exprimé par un signe divinatoire favorable. Alors, le maître fait successivement trois signes divinatoires dont celui du Yang, celui du Yin et le signe faste. Ces trois signes divinatoires représentent respectivement l'accord des Trois Dames. Enfin, il prend le vase d'enfermement de ses deux mains et l'agite avec force. Le bruit « éclatant » de cette agitation présage d'une vie

« éclatante » pour l'enfant adoptif.

Neuvièmement, le maître ouvre le vase d'enfermement, et suspend la ficelle sur ses épaules. Il met ensuite l'une après l'autre les six petites enveloppes rouges et un talisman dans le vase.

Dixièmement, c'est l'adjonction des céréales. Le maître invite les divinités immortelles du Très-haut, les divinités du canton et celles de passage dans le canton, les ancêtres et les divinités vénérés chez les fidèles, les parents de l'enfant adoptif, et les maîtres eux-mêmes à ajouter des céréales dans le vase. Au nom des divinités, le maître prend du riz dans ses deux mains. Il danse devant la table d'autel, et met du riz dans le vase. Il demande ensuite aux parents de l'enfant adoptif d'ajouter du riz dans le vase par trois fois. Enfin, il en y ajoute lui-même.

Onzièmement, c'est l'expiration des souffles pour renforcer le pouls de l'enfant adoptif 嚎氣駁脈. D'abord, le maître couvre le vase d'enfermement avec une étoffe rouge et un papier rouge sur lequel sont écrits des caractères de commandement. Prenant trois bâtonnets d'encens, il écrit vers l'intérieur de l'aire sacrée des caractères de commandement, et ouvre le couvercle du vase pour mettre, par trois fois, la tête des bâtonnets d'encens dans le vase. Cela représente les trois souffles, expirés par les divinités immortelles du Très-haut, qui sont donnés à l'enfant adoptif. De la même façon, le maître invite ensuite d'autres divinités à donner leurs souffles. Puis, les parents de l'enfant et le maître, eux aussi, donnent chacun trois souffles en expirant vers l'intérieur du vase.

Douzièmement, c'est la fermeture du vase d'enfermement. Le maître prend la ficelle de ses épaules. Il annonce que c'est la ficelle qui sert à conduire les chevaux de la Dame Immortelle Wangmu et du Seigneur des Rituels du Mont Lü. « Ce n'est qu'une ficelle dans les yeux de l'homme, mais un dragon jaune dans les yeux des démons. » Le maître invite les Seigneurs de l'Enfermement des cinq directions à fermer le vase. En même temps, il attache au vase, avec la ficelle, le couvercle de papier et un talisman.

Treizièmement, ce sont des prières. Le maître invite les Trois Dames à prier personnellement pour que l'enfant adoptif ne soit pas effrayé si le vase d'enfermement est secoué; pour que les trois *hun* et les sept *po* ne sortent pas pendant la célébration des autres rituels dans le village, et qu'ils n'acceptent pas non plus du vin mêlé de sang à cette occasion; pour que l'enfant adoptif n'offense pas les esprits maléfiques à l'occasion des travaux dans le village; pour que les maîtres et les Trois Dames elles-mêmes dirigent les troupes divines pour protéger l'enfant adoptif. Le maître

signale ensuite que l'enfant adoptif est devenu disciple de l'Ecole des rituels, et n'est plus un homme ordinaire; les Trois Dames dissiperont tout malheur dirigé contre lui, garantissant sa longévité et sa fortune.

Quatorzièmement, c'est le voyage dans les cinq directions. Le maître porte une jupe rouge en soie fine. Au nom des Trois Dames, il voyage symboliquement dans les cinq directions en mettant le vase d'enfermement dans son giron. Dans le cas de l'est, le maître va au coin correspondant à l'est dans l'aire sacrée en chantant: « Je porte l'enfant adoptif dans mes bras et viens à la mer de l'est. L'eau du fleuve et de la mer de l'est s'étend à perte de vue. La Sœur Verte-Aînée s'occupe de l'enfant adoptif, et l'enfant adoptif vivra jusqu'à 100 ans. »

Quinzièmement, c'est la vénération devant les divinités immortelles. De la part de l'enfant adoptif, le maître prend le vase d'enfermement dans ses mains, et s'agenouille devant la table d'autel pour remercier successivement les trois mères adoptives, soit les Trois Dames, les maîtres ancestraux et les troupes des cinq camps. Après, il donne le vase au fidèle chargé de l'encens qui l'accompagne. En échange, il reçoit une petite enveloppe rouge donnée par la famille de l'enfant adoptif.

Seizièmement, c'est l'apposition du sceau du Vieux Seigneur. Le fidèle chargé de l'encens se tient debout devant la table d'autel, le vase d'enfermement dans ses mains. L'enfant adoptif s'y présente aussi. Le maître appose le sceau du Vieux Seigneur sur le vase, ainsi que sur l'enfant adoptif. En même temps, il annonce: « Le sceau du Vieux Seigneur est carré. Au milieu du sceau se trouve le nom du Vieux Seigneur. Les autorités locales disposent d'un sceau officiel servant à gouverner le peuple, alors que nous, les maîtres rituels, disposons du sceau du Vieux Seigneur servant à garantir la longévité. J'appose le sceau sur la tête de l'enfant adoptif, il deviendra seigneur féodal. J'appose le sceau sur le cœur de l'enfant adoptif, il gagnera dix mille onces d'or. J'appose le sceau sur les mains de l'enfant adoptif, il vivra jusqu'à 299 ans. J'appose le sceau sur le cou de l'enfant adoptif, il ne tombera jamais malade. »

Alors, le maître brûle une liasse de monnaies d'offrande devant la table d'autel, et demande à un fidèle de franchir ce feu en portant l'enfant adoptif dans ses bras. Le malheur astral et les cents fléaux seront alors tous dissipés. Après, toujours devant la table d'autel, un fidèle allume un bouquet de pétards. Il tire ensuite des pétards à l'extérieur de la maison. Le maître suit ce fidèle en soufflant dans une corne de dragon jusqu'à la porte principale.

Ensuite, le maître escorte le vase d'enfermement jusque dans la chambre de l'enfant adoptif. Il retourne à l'aire sacrée en soufflant dans sa corne de dragon. Il remercie les divinités avec des monnaies d'offrande, puis les installe comme d'habitude.

3. 3 Rappel des âmes [du malade] et tournoiement du bambou 招魂轉竹

On nomme aussi ce rituel « rachat des âmes [du malade] et tournoiement du bambou » 贖魂轉竹 ou « traitement urgent d'un malade » 急救治病. Servant à conjurer les mauvais esprits afin de guérir une maladie, ce rituel est constitué principalement de quatre parties. Il était beaucoup plus populaire avant 1949. A l'époque, si un membre de la famille souffrait d'une maladie grave qui n'avait pas été guérie, même après avoir consulté le médecin, on invitait des maîtres rituels à célébrer ce rituel. La rémunération du rituel était de plus d'un picul de riz non décortiqué, jusqu'à environ deux piculs. Pour célébrer ce rituel, il fallait au moins deux maîtres rituels, mais la célébration était plus détendue pour les maîtres rituels s'il y en avait trois.

3. 3. 1 Rappel des âmes [du malade] 招魂

Explication du rite

Nommé aussi « rachat des âmes », ce rite a pour but de trouver les âmes perdues du malade, de les racheter, et de les ramener chez le malade. Avant de commencer le rite, le maître demande à un fidèle de préparer une veste du malade. Il attache une paire de ciseaux à la veste, met horizontalement dans les manches une règle enroulée de douze ou treize fils représentant les mois d'une année, et accroche un miroir rond sur le devant de la veste. La veste est mise ensuite sur un plateau.

Déroulement du rite

D'abord, on invite des divinités. Le maître principal brûle de l'encens devant la table d'autel, et invite successivement les divinités immortelles, les soldats immortels, les divinités du canton et celles de passage dans le canton, les ancêtres et les divinités vénérés chez les fidèles, les maîtres ancestraux à « rappeler les âmes du malade pour secourir le bon peuple ». Il fait ensuite un signe divinatoire favorable pour confirmer l'arrivée des divinités invitées. Les divinités immortelles

invitées sont constituées par les Trois Puretés, les divinités célestes des dix pôles 十極高真, la Dame Immortelle Wangmu 王姥仙娘, le Neuvième Maître du Mont Lü 閭山九郎, les chefs des Six Départements officiels 六曹案典, les Trois Agents, les Trois Maîtres Ancestraux Saints 三聖祖師, les Trois Maîtres Immortels, les Trois Dames, les Sept Immortels Authentiques, le Père et la Mère des fleurs 花公花母, l'Emissaire qui guérit la maladie 治病功曹, la Fille aux Diagnostics qui repousse la maladie 治病相女, le Maître du Mont de la neige 雪山師傅, l'Immortel véritable de la panacée universelle 妙藥真仙, le Médecin et Maître Immortel Lu 廬醫仙師, etc. Quant aux soldats immortels, ils sont constitués par les troupes célestes, les troupes terrestres, les troupes du Yang, les troupes du Yin, les troupes des Pics, les troupes aquatiques, les soldats divins des cinq tonnerres, le Troisième Maître au cheval en bronze 銅馬三郎, le Quatrième Général au cheval de fer 鐵馬四將, et les troupes des cinq camps, tous dirigés par les Trois Dames.

Deuxièmement, le maître purifie la veste du malade qui a été préparée et la transforme en veste de la Dame Immortelle Wangmu. Après, il va à l'extérieur de la porte principale, portant le plateau sur lequel se trouve la veste. Il porte aussi une cage dans laquelle on a enfermé un coq qui est appelé « coq servant à rappeler les âmes » 魂雞. Le maître commence à chanter l' « Incantation des Trois Dames » dès sa sortie de la maison.

Troisièmement, le maître invite les divinités concernées à dissiper les inimitiés et les anathèmes qui offensent le malade. Il récite :

> « Nous invitons respectueusement, avec de l'encens et des fleurs, les maîtres qui apaisent les esprits et ceux qui dénouent les nœuds de rancune. Veuillez apaiser le ciel, la terre et le temps, le soleil, la lune et les esprits! Que les inimitiés, pendant mille ans, soient dispersées; que les anathèmes, pendant dix mille ans, soient tous éliminés. Pour nous, les hommes, il ne faut pas contracter une inimitié, ou prendre autrui en haine sans raison. Il faut que les inimitiés soient dispersées, et que les ennemis se réconcilient. Il faut que certaines personnes apaisent les affaires dans le monde du Yang, et que certaines divinités apaisent les affaires dans le monde du Yin. On peut racheter la vie au moyen d'argent dans le monde du Yang, alors que l'on peut racheter les âmes au moyen de monnaies d'offrande dans le monde du Yin. Moi, le maître rituel, je ne songe qu'à racheter sincèrement les âmes [du malade]. Je vénère et invite maintenant toutes les divinités concernées. »

Ensuite, le maître invite successivement les garçonnets des cinq directions 五方童子 subordonnés aux Cinq Empereurs des cinq directions à descendre dans le monde humain, à racheter les âmes du malade, et à les ramener chez le malade. Lors de cette invitation, il tourne tour à tour le plateau et la cage dans la direction correspondante. Par ailleurs, le maître avertit les garçonnets des cinq directions qu'il ne faut que racheter les âmes du malade.

Quatrièmement, le maître invite les divinités, de l'endroit où les âmes du malade sont perdues, à ramener les âmes du malade. Dans le cas où les âmes sont perdues dans les cinq routes des cinq directions, le maître invite le Garçonnet de l'est qui s'habille en vert 東方青衣童子 et successivement les quatre autres garçonnets divins. Si cela concerne un mont, une rivière, un champ, une route, un pavillon, un autel divin ou un temple dédié au dieu du Sol, le hall ancestral, les temples, la maison, ou leurs alentours, le maître invite les autres divinités concernées.

Cinquièmement, le maître fait un signe divinatoire en récitant « Que le ciel soit puissant! Que la terre soit puissante! Que le Seigneur des Rituels du Mont Lü soit puissant! Qu'il rachète et ramène les âmes authentiques du malade, comme le signe divinatoire favorable va le confirmer! » Si le signe divinatoire n'est pas favorable, il faut prier de nouveau. Après avoir obtenu le signe divinatoire favorable, les parents du malade peuvent eux aussi appeler « … (le nom du malade), rentres! » Enfin, tout le monde entre dans la maison, et le maître installe les divinités.

3. 3. 2 Tournoiement du bambou 轉竹

Explication du rite

On célèbre ce rite pour reconnaître les âmes authentiques du malade. Il faut un vrai bambou. Le maître rituel fait que les âmes rachetées possèdent ce bambou, et fait que ce bambou possédé par les âmes tourne de lui-même. Il invite les âmes à reconnaître un certain parent du malade par l'arrêt du tournoiement en direction de ce parent. Si ces âmes peuvent bien reconnaître ce parent du malade, on croit alors qu'elles sont les âmes authentiques du malade.

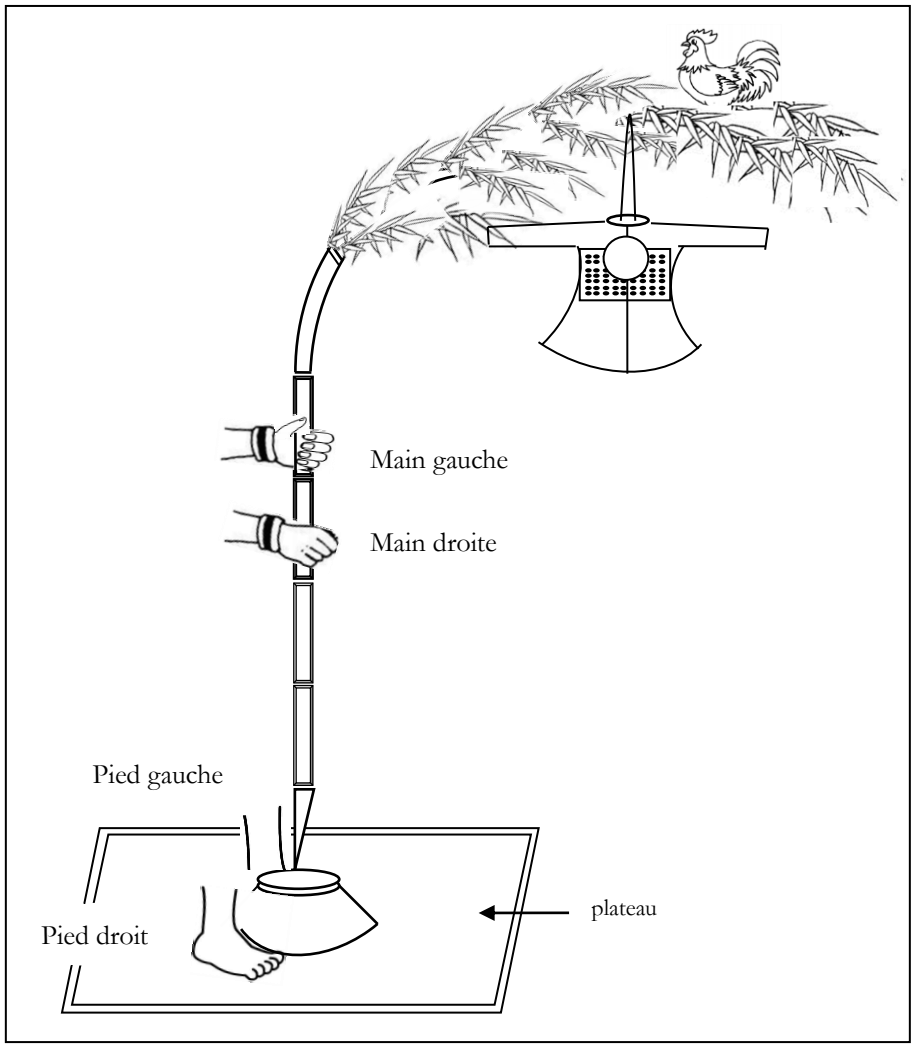
Déroulement du rite

Premièrement, le maître invite de nouveau les divinités immortelles, les troupes divines, les divinités du canton et celles de passage dans le canton, les ancêtres et les divinités vénérés chez les fidèles, les maîtres ancestraux de l'Ecole du Mont Lü et du Lingying-tang à l'aider à « racheter

les âmes [du malade] et faire tourner le bambou pour secourir le bon peuple ». Il offre des monnaies d'offrande, de l'encens, des bougies, du thé, du vin et d'autres offrandes à ces divinités. Enfin, le maître fait un signe divinatoire favorable.

Deuxièmement, c'est l'abattage d'un bambou. Le maître se transforme en Immortel qui abat des bambous. Il souffle dans une corne de dragon en marchant à pas astraux dans l'aire sacrée. Tenant un bambou dans sa main gauche et le couteau puissant de sa main droite, le maître va successivement dans les cinq directions pour abattre un bambou. Dans le cas de l'est, il va au coin correspondant à l'est en récitant « Moi, le disciple et maître [de l'Ecole des rituels], je suis venu au Mont de l'est pour abattre un bambou. Le Garçonnet qui s'habille en vert est venu aussi, convoyant les âmes du malade. Les hommes ordinaires abattent des bambous pour rien, alors que moi, j'abats des bambous pour secourir le bon peuple. » Il dessine, avec le couteau puissant, le caractère de commandement composé de « + (青氣) » vers le pied du bambou maintenu dans sa main.

Troisièmement, c'est la mise en place des âmes dans le bambou. Le maître accroche un boulier au dessous du miroir sur le devant de la veste déjà utilisée lors du rite précédent. Il chante l' « Incantation qui installe les âmes ». Il dessine ensuite les caractères de commandement des Trois Principes et expire trois souffles vers la veste. Puis, il récite: « Que la première *hun*, la deuxième *hun*, la troisième *hun*, les trois *hun* et les sept *po* du fidèle…(nom du malade) soient tous vifs! Je consacre maintenant ce fidèle pour qu'il baigne dans les lumières éclatantes et l'épais brouillard pourpre. » En même temps, il asperge la veste d'une bouchée d'eau rituelle, et écrit des caractères de commandement pour la consacrer.



3. b Schéma de la mise en place du bambou

Quatrièmement, c'est la mise en place du bambou. Le maître met un plateau sur la terre devant la table d'autel. Il retourne un grand bol propre et le met au milieu du plateau. Ensuite, un personnage chargé du bambou s'assoit auprès du plateau, et maintient le bol avec ses deux pieds. Alors, le bambou est posé sur le bol, et soutenu par le personnage chargé du bambou avec ses deux mains. Puis, le maître suspend la veste du malade à la houppe du bambou. Il prend ensuite le coq dans ses mains, et écrit le caractère de commandement composé de « 雨 (pluie) + 鬼 (démon) + 迷 (fasciner) » vers le coq. Après, le coq est installé sur la houppe du bambou.

Cinquièmement, c'est la prise en possession du bambou par les âmes. Le maître chante l' « Incantation qui aide les âmes à posséder le bambou » : « Nous aidons maintenant la première *hun*, la deuxième *hun*, la troisième *hun*, les trois *hun* et les sept *po* du fidèle…(nom du malade) à

posséder le bambou pour que le malade jouisse de la longévité, et qu'il se baigne dans les lumières éclatantes. » En même temps, il écrit vers le bambou, avec un sceau du tonnerre, le nom tabou des Cinq Grands Immortels Véritables 五大真仙.

Sixièmement, c'est le tournoiement du bambou. En tenant l'extrémité du bambou d'une main, le maître entraîne doucement le bambou pour trois tours vers la droite, et trois tours vers la gauche. En même temps, il récite l'Incantation du Très-haut et chante : « Que la première *hun*, la deuxième *hun*, les trois *hun* et les sept *po* soient vifs suivant mon entraînement! Les fléaux de l'est seront dissipés par le Dieu astral de la vertu du bois 木德星君, alors que ceux du sud le seront par le Dieu astral de la vertu du feu, ceux de l'ouest par le Dieu astral de la vertu de l'or, ceux du nord par le Dieu astral de la vertu de l'eau, et ceux du milieu par le Dieu astral de la vertu de la terre. Donc, les fléaux des cinq directions seront tous écartés par les divinités astrales des cinq vertus. Alors, les fléaux et la maladie, les trois désastres et les huit calamités du fidèle seront aussi tous éliminés. » Puis, le maître desserre sa main et laisse le bambou tourner de lui-même. Il invite les âmes possédant le bambou à reconnaître un parent du malade. Dans le cas où le bambou n'est pas assez animé, le maître récite de plus l' « Hymne précieux de Wangmu » 王姥寶誥. Si les âmes ne peuvent pas reconnaître ce parent, elles ne sont donc pas les âmes authentiques du malade. Dans ce cas, il faut rappeler ou racheter de nouveau les âmes du malade au-dehors de la maison.

Septièmement, c'est le traitement de la maladie. Après avoir confirmé que ce sont bien les âmes authentiques du malade, le maître chante l' « Incantation servant à guérir la maladie », et dessine les noms tabous des Trois Principes au-dessus du bol d'eau. Suivant le bambou qui tourne, le maître asperge d'eau rituelle la veste suspendue au bambou. Enfin, il récite l' « Incantation du retour des âmes ».

Huitièmement, le maître enlève la veste, et demande au malade de la porter pour qu'il recouvre la santé et jouisse de la fortune. Ensuite, le maître écrit avec un petit flambeau de papier le caractère de commandement « 雨 + 鬼 + 收 » au-dessus du plateau, et le ramasse. Puis, avec sa main droite faisant le Mudra d'épée, il dessine des caractères de commandement vers le bambou, et coupe le bambou en trois ou cinq tronçons. Après, le maître fait une divination en jetant deux tronçons de bambou sur la terre. Le signe divinatoire est constitué de ces deux tronçons de bambou. Le signe est favorable s'il ressemble au caractère « 人 (homme) » ou à « 丁

(homme) », alors que le signe est mauvais si les deux tronçons de bambou tombent parallèlement. En ce cas, le maître prie de nouveau pour la bénédiction devant les divinités, enveloppe les tronçons de bambou avec du papier rouge, et les met sous l'avant-toit gauche à l'extérieur du hall. Ainsi, le résultat du rite sera favorable malgré tout.

Neuvièmement, c'est la mise en place et la rémunération des divinités. Il faut récompenser les généraux divins avec du vin mêlé de sang, et de nombreuses monnaies d'offrande. Le maître invite les divinités concernées comme il l'a fait au début du rite. Il égorge ensuite un coq et fait du vin mêlé de sang. Puis, il invite de nouveau les divinités et leur distribue des céréales. Il chante à la fin « Que vous, les divinités, reçoivent des grains de riz et du vin mêlé de sang pour récompenser les soldats divins. ». Cela est ce que l'on nomme « petit sacrifice aux généraux » 小祭將. Enfin, le maître reconduit respecteusement les divinités, et brûle des monnaies d'offrande.

3. 3. 3 Entrée dans la chambre pour la recherche [des esprits malfaisants]入間搜房

Au premier abord, le maître principal invite les Trois Dames, l'Emissaire qui guérit la maladie 治病功曹, la Fille aux Diagnostics qui repousse la maladie 退病相女, le Maître du Mont de la neige 雪山師傅, l'Immortel véritable de la panacée universelle 妙藥真仙, les maîtres ancestraux, ainsi que les autres divinités de l'aire sacrée des rituels, et fait un signe divinatoire favorable.

Ensuite, tous les maîtres rituels chantent ensemble pour inviter leurs maîtres ancestraux à transformer successivement le maître principal en Seigneur des Rituels du Mont Lü, en Dame Immortelle Wangmu, en les Trois Dames, en les Trois Maîtres Immortels, en Grand Empereur Huaguang 華光大帝, en Maréchal Yinjiao, en Emissaire qui guérit la maladie, en Maître du Mont de la neige, en Immortel véritable de la panacée universelle, en les Cinq Maîtres-Furies, et en d'autres divinités.

Alors, le maître principal marche à pas astraux. Il invite les divinités immortelles à monter à cheval, et demande à un fidèle de porter un plateau sur lequel se trouvent la tablette de portrait des Trois Dames, le sceau du tonnerre, un bol d'eau, et une cassolette d'encens. Accompagné par le son du tambour, du gong et de la corne de dragon, le maître principal va devant la porte de la chambre du malade. Il prend le bol d'eau, le sceau du tonnerre, et un petit flambeau de papier dans ses mains et met de l'eau rituelle dans sa bouche. Soudain, le maître ouvre la porte en y donnant un coup de pied. Il asperge de l'eau, et dessine avec le flambeau un talisman qui

verrouille symboliquement la porte, ainsi que des caractères de commandement vers l'intérieur de la chambre. Le maître entre ensuite dans la chambre. Il faut qu'il soit énergique, et qu'il ait un air imposant qui inspire la crainte. Après avoir posé le plateau sur une table, le maître commence à lancer des cris retentissants, à réciter à haute voix les incantation de Nezha 哪吒, Huaguang 華光, et de Yinjiao 殷郊. En agitant le flambeau, il cherche les esprits malfaisants dans tous les coins de la chambre. Enfin, le maître frappe la tête du lit avec le sceau du tonnerre, et crie:

« Que la tête du lit se transforme en lion d'or, le pied du lit en licorne de jade, la moustiquaire en piège, la natte en grand serpent du Mont du Nord, la couverture de lit en tigre féroce du Mont du Sud, le malade en Empereur Renzong 仁宗皇帝 !!! Le Très-haut Vieux Seigneur, il est le Principe du Grand Empereur 大帝元. Les rituels merveilleux dans la grotte du Très-haut ne sont pas faciles à transmettre. [Moi, le maître rituel, je] pratique des rituels, aux environs de minuit, pour agiter l'eau du Fleuve Jaune et des rivières jusqu'à renverser le sens du courant. Que le corps du malade se transforme en homme de fer! La tête, le visage, le corps, les intestins, le ventre, le cœur, les mains, et les pieds, que tous soient en fer. Le corps du malade tout en fer élimine les bactéries pathogènes. La Fille aux Diagnostics Liu Jiuniang 劉九娘 qui repousse la maladie attrape et coupe les mauvais esprits et les esprits féroces. Elle saisit des mauvais esprits à l'embouchure du fleuve à Yangzhou 揚州. Les démons sont anéantis suivant l'agitation de sa jupe en soie. L'Emissaire qui guérit la maladie se dépêche de venir. Il chasse les mauvais esprits en chevauchant un tigre féroce. Il est doté d'un pouvoir spirituel illimité pour secourir le bon peuple. »

3. 3. 4 Exhortation aux esprits et renvoi des esprits avec des offrandes 和神酌送

Toujours dans la chambre du malade, le maître invite les mauvais esprits et les maîtres pervers 邪神邪師, et leur présente la raison du rituel pour les apaiser. Ensuite, il les reconduit avec des monnaies d'offrande et du vin mêlé de sang:

« Les mauvais esprits de la route de l'est, les maîtres pervers de la route du sud, les mauvais esprits de la route de l'ouest, les maîtres pervers de la route du nord, les mauvais esprits et les maîtres pervers de la route du milieu! … (le nom du malade) a tel âge, il est tombé malade. La maladie n'a pas été guérie, même après avoir consulté le médecin. Pourtant, on obtient des réponses quand on prie devant des divinités. Selon la consultation et la

divination devant ces divinités, on connaît la raison de la maladie: les âmes du malade ont été enlevées, et mises à la torture, jour et nuit, par des mauvais esprits. Le malade a alors un vertige, et une sensation de faiblesse dans ses quatre membres. Le fidèle…réfléchit à une conjuration par des prières. Donc, le fidèle va chez nous, les maîtres rituels et disciples de l'Ecole des trois cieux qui président le rituel des camps, et il nous invite à venir chez le malade pour célébrer le rituel du traitement urgent au malade. Ce rituel est constitué par le rappel des âmes et le tournoiement du bambou, l'entrée dans la chambre du malade pour chercher les esprits malfaisants, et enfin, l'apaisement des esprits et le renvoi des esprits avec des offrandes que nous faisons maintenant. Vous, les mauvais esprits et les maîtres pervers des cinq routes des cinq directions! Le malade n'a pas eu aucune sensation de malaise avec vous dans sa vie antérieure et sa vie présente. Même si il a des sensations de malaise, comment peut-on se venger ainsi. Œil pour œil, dent pour dent. C'est interminable! Comment peut-on renaître au monde céleste, si l'on se conduit toujours de manière dépravée dans les enfers? Les anciens ont dit: il convient de dissiper les inimitiés, et non pas de les entretenir. Si on veut laisser les enfers déserts, il faut que tout le monde corrige ses erreurs, et monte au monde des immortels le plus tôt possible. Le fidèle vient maintenant vous exhorter et vous reconduire avec des offrandes. Il prépare pour vous des monnaies et des vêtements utilisables dans le monde invisible, et du vin mêlé de sang. Il vous invite à quitter la chambre [du malade], et à aller à l'extérieur pour recevoir ces offrandes. Que vous renaissiez dans le monde céleste le plus tôt possible, que vous bénissiez le malade pour qu'il recouvre la santé le plus vite possible, et que toute la maladie soit dissipée ! »

Ainsi, le rituel du « traitement urgent à un malade » a été accompli parfaitement.

3. 4 D'autres rituels

On présente dans cette partie des rites intégrés généralement dans un rituel plus grand, ou des rituels de petite envergure. Parmi ces rituels, selon Maître Dingling, la « Traversée du pont/de la fosse de feu » que l'on nomme « *chao* 超 (franchir) » et l' « Escalade du mont de couteaux qui dissipe les cent inimitiés » que l'on nomme « *lian* 練 (purifier) » constituent, avec le rituel du « Salut universel de la Mongtagne de jade » 玉山普度 que l'on nomme « *du* 度 (traverser) » de

la tradition du Tao, les trois grand rituels taoïstes.

3. 4. 1 Traversée du pont ou de la fosse de feu 過火橋/火坑

Ce rite a pour but de purifier les dix sortes d'âmes errantes 十類孤魂 pour qu'elles puissent renaître au monde humain. On le célèbre souvent avec la danse des bols de feu, celle du bâton de feu, etc. On met une natte grossière de bambou, sur la terre, devant la table d'autel. La plupart de ces rites martiaux sont célébrés sur cette natte, sauf que le pont ou la fosse de feu est situé au-dehors de la natte. Pendant ces rites, les maîtres rituels qui marchent dans l'aire sacrée sont tous déchaussés. Ils portent un pantalon rouge et s'attachent une ceinture en toile rouge autour de la taille.

La consécration de l'eau est très importante et elle est le premier pas de ces rites. On prépare d'abord un grand bol d'eau pure et on le met sur la table d'autel. Accompagné par le son du tambour et du gong, le maître dirigeant se présente devant la table d'autel. Il invite les divinités concernées en tenant des bâtonnets d'encens dans ses mains. Il dessine ensuite, avec un bâtonnet d'encens de sa main droite, le grand talisman du Mont de la neige, au-dessus du bol d'eau. Puis, il écrit des caractères de commandement avec le sceau du tonnerre. Après, il fait des mudras au-dessus du bol d'eau. Enfin, il fait un signe divinatoire favorable. Cela dure cinq ou six minutes. Pour la traversée du pont ou de la fosse de feu, on prépare aussi un seau d'eau et on ajoute de l'eau rituelle dans ce seau. Après, les maîtres rituels retroussent les bas des jambes de leur pantalon, et trempent leurs pieds dans le seau contenant de l'eau rituelle pour les mouiller. Puis, ils traversent, l'un après l'autre, le pont ou la fosse de feu en soufflant dans une corne de dragon.

3. 4. 2 Escalade du mont de couteaux qui dissipe les cent inimitiés 刀山百解

Explication du rite

Célébré généralement dans un grand rituel *jiao*, ce rite sert à éliminer tous les inimitiés et anathèmes 冤家詛咒 qui offensent éventuellement les fidèles. Le mont de couteaux est en fait une échelle dont les barreaux sont des couteaux. En général, le nombre de barreaux de l'échelle de couteaux, au district de Shanghang, était de vingt-quatre ou trente-six. On nomme aussi ce rite « rituel de l'amnistie suivant la grâce de l'Empereur [de Jade] » 皇恩大赦科 dans le texte rituel correspondant. Par ailleurs, le texte rituel mentionne « le district de Yongfeng de la préfecture de

Raozhou 饒州府永豐縣 » situé actuellement dans la province du Jiangxi. Ce « district de Yongfeng » a été renommé au cours de la dixième année de l'ère Yongzheng (1732), et a alors pris le nom « Guangfeng 廣豐 ».

Déroulement du rite

En premier, les maîtres rituels crient : « Nous appelons en levant la tête vers le ciel, et il n'y a pas de réponse. Nous appelons en nous inclinant vers la terre et, il n'y a pas non plus de réponse. Nous appelons les hommes, et les hommes jouiront de longévité. Nous appelons les démons, et les démons s'anéantiront. » Ils annoncent que le but du rite est de dissiper « les inimitiés pendant mille ans et les anathèmes pendant dix mille ans ». Après, ils soufflent dans une corne de dragon et invitent les divinités immortelles à descendre dans l'aire sacrée. En même temps, le maître principal monte sur le mont de couteaux. Le mont de couteaux est aussi nommé « Mont des Cinq Terrasses » 五臺山, et son sommet « terrasse aboutissant au ciel » 通天臺.

Ensuite, on invite les divinités à venir au pied du mont de couteaux pour écouter l'exhortation servant à dissiper la haine et l'inimitié. Le premier groupe de divinités est constitué par le Dieu de la Ville au niveau de la préfecture, celui au niveau du district et leurs subordonnés, alors que le deuxième groupe est constitué par les dieux de la communauté; le troisième par les divinités astrales célestes; le quatrième par le Dieu du Pic de l'est et ses subordonnés; le cinquième par les divinités infernales dont le Grand Empereur de Fengdu, les dix rois infernaux, etc.; le sixième par les divinités aquatiques; le septième par les troupes des cinq camps et des généraux divins; le huitième par les divinités et ancêtres vénérés chez le fidèle, et les divinités de passage dans le canton. Le maître principal fait ensuite un signe divinatoire favorable.

Puis, le maître principal demande à l'Esprit des Cent démons 百鬼精 d'écouter attentivement son exhortation. Il dit à l'Esprit des Cent Démons : « Vous êtes un fléau pendant mille ans, alors que je suis le maître qui dissipe la haine pendant dix mille ans. » Pour dissiper les inimitiés, le maître invite l'immortel Zhang le Cinquième Maître 張五郎. Zhang le Cinquième Maître charge le maître de rédiger une requête servant à dissiper la haine. Cette requête est adressée à la cour céleste et à la résidence officielle infernale. Ensuite, le maître dit « Que le Dieu des inimitiés et des anathèmes soit envoyé au Fleuve Yangzi! Que les âmes des personnes vivantes rentrent dans leur propre canton! Et que les démons et les mauvais esprits rentrent chez eux! »

Après, le maître invite de nouveau brièvement les divinités à venir écouter son exhortation. Il invite respectueusement ensuite [Zhang] le Cinquième Maître qui a transmis le *Livre de l'apaisement des cent ressentiments des Trente-trois Cieux et de la rémission des trois cent soixante péchés* 五郎傳下三十三天百解三百六十解赦書. Il souffle dans une corne de dragon et fait un signe divinatoire favorable.

Alors, le maître est assis sur le sommet du mont de couteaux. Il commence à dissiper les inimitiés et les anathèmes par exhortations. Le premier objet d'apaisement est constitué des querelles et des promesses votives non encore réalisées par les ancêtres des fidèles. Puis le maître dissipe successivement les inimitiés et les anathèmes entre père et fils, entre belle-mère et belle-fille, entre frères, entre belles-sœurs, entre mère et fille, entre sœurs, entre membres d'un même canton, entre le peuple et les autorités locales, ceux causés par les injures couvrant le ciel et la terre, par les injures couvrant les divinités, par les sacrilèges contre les ancêtres, ceux entre hommes et femmes, ceux causés par les injures couvrant les taoïstes et les bonzes, par les injures couvrant les animaux domestiques, par les sacrilèges contre les ducs-rois et les dieux du Sol, par la désobligeance contre ses parentés et ses amis, ceux entre les voisins, ceux causés par le vol des légumes, par les injures couvrant les parents, par le fait de ne pas entretenir sa famille, par les querelles concernant la construction d'une maison, par les querelles entre les couples concernant le mariage de leur fille unique, par les querelles concernant la consommation de céréales par les animaux domestiques d'autrui, etc.

Enfin, le maître lit à haute voix la « Dépêche mystérieuse de l'apaisement des cent ressentiments au Mont de couteaux du Très-haut » 太上祈禳刀山百解玄牒 adressé à l'Empereur de Jade. Après la lecture, la dépêche est brûlée avec des monnaies d'offrande à la cour céleste. Le maître fait ensuite un signe divinatoire favorable en jetant une paire de blocs divinatoires du sommet du mont de couteaux vers la terre. Puis le maître souffle dans la corne de dragon. Il réitère que tous les inimités sont éliminées suivant la dépêche adressée à l'Empereur de Jade et que le maître lui-même ne rencontra jamais d'anathèmes. Alors, le maître reconduit les divinités concernées, et descend du mont de couteaux. Il rentre ensuite devant la table d'autel intérieure, remercie les maîtres ancestraux avec du vin, conduit les soldats divins à l'aire sacrée, installe de nouveau les divinités et brûle des monnaies d'offrande.

3. 4. 3 Conjuration par du feu au moyen d'huile 油火驅邪

Explication du rite

Servant à conjurer tous les mauvais esprits qui envahissent un bâtiment et y sèment le trouble, ce rite est célébré généralement avec le rite de la mise en place des dragons divins pour ce bâtiment. Prenant ces deux rites pour rites essentiels, on peut célébrer un *jiao* que l'on nomme « le *jiao* pur dédié à l'Empereur de la Terre après avoir chassé et réprimé les démons en balayant la maison avec du feu au moyen d'huile » 油火掃舍逐鬼降魔土皇集福清醮 ou « le *jiao* du feu au moyen d'huile » 油火醮. Ce rituel a rarement été célébré depuis 1949. La rémunération de ce *jiao* était assez admirable, plus de cinq mille *yuan* si on la convertit en monnaie actuelle.

Déroulement du rite

Il faut de nombreux talismans pour faire le blocus de la maison qui fait l'objet du rite. Les maîtres rituels dessinent et consacrent ces talismans, à l'avance, chez eux. Ils n'informent pas les fidèles de la date du rite, afin d'éviter la fuite des mauvais esprits suite à la divulgation de cette nouvelle. Quand le jour est venu, les maîtres rituels arrivent à l'extérieur de la maison. Ils ordonnent d'abord aux fidèles de préparer un long chapelet de pétards. Puis, ils ne se parlent plus. Soudain, les maîtres rituels commencent à souffler dans des cornes de dragon, à jouer du tambour et du gong, et à verrouiller la maison avec les talismans. Après le blocus de la maison, ils entrent dans cette maison, et commencent à conjurer les mauvais esprits par le feu au moyen d'huile, dans une pièce après l'autre. Dans une pièce, par exemple, il faut que les fidèles y enlèvent à l'avance les choses inflammables, et y mettent une grande marmite où l'on chauffe de l'huile. Puis, un maître rituel arrive et se tient debout à l'entrée de cette pièce. Il prend de l'eau-de-vie dans sa bouche, asperge l'eau-de-vie vers la marmite, et récite une formule secrète. Ainsi se produisent des langues de feu qui dansent à l'intérieur de la pièce. On peut y trouver des choses cachées au moyen de ces langues de flammes ardentes, généralement des insectes qui représentent les mauvais esprits, par exemple des grands criquets. Ces êtres vivants tomberont dans la marmite d'huile où leurs cadavres flotteront.

3. 4. 4 Théâtre rituel suivant l' « Histoire de la Dame (Chen) » 夫人傳

Ce théâtre représente la légende des Trois Dames qui allèrent avec Chen Haiqing 陳海青

au Mont Lü apprendre, auprès de la Dame Immortelle Wangmu et du Seigneur des Rituels du Mont Lü, des méthodes rituelles pour vaincre les démons. On nomme aussi ce théâtre rituel « la danse de Haiqing » 跳海青, car c'est Haiqing qui a le rôle le plus populaire. Haiqing joue le rôle de bouffon dans ce théâtre. En général, la représentation de ce théâtre est donnée, sur une natte grossière de bambou, devant la table d'autel, pendant un rituel *jiao* dédié aux divinités de la tradition du Sang. Les joueurs sont tous déchaussés. Il y en a un qui joue le rôle de Chen Haiqing, deux ou trois qui jouent le rôle des Trois Dames, et encore d'autres qui jouent le rôle des démons, etc. Pour ceux qui jouent le rôle des Trois Dames, il faut qu'ils s'habillent déguisés en femme. Le maître, qui dirige le théâtre et qui agit de concert avec les joueurs, joue aussi un rôle très important dans ce théâtre.

3. 4. 5 Ecrasement des esprits maléfiques par le Démon-serviteur 奴鬼壓煞

Explication du rite

Servant à dissiper le malheur des fidèles, ce rite est en fait « la prise en charge des esprits maléfiques par le Démon-serviteur et l'écrasement des esprits maléfiques par le Maréchal Yinjiao ». D'après Maître Dingling, le Démon-serviteur est en fait le Démon de l'Encensoir 爐鬼, une divinité qui protège secrètement les Trois Dames suivant le commandement de Wangmu. Dans le cas où les Trois Dames rencontrent des malheurs, celui-ci doit les aider dans la mesure où cela lui est possible. S'il n'y peut rien, il doit rentrer au Mont Lü et rendre compte à Wangmu. Pourtant, cette divinité protectrice ne joue qu'un rôle négatif dans l' « Ecrasement des esprits maléfiques par le Démon-serviteur », en prenant en charge tous les esprits maléfiques. Selon Maître Dingling, c'est un manque de respect pour cette divinité. Par ailleurs, Maître Dingling pense que les gens qui ont joué le rôle du Démon-serviteur rencontreront probablement des fléaux. Donc, il ne consent guère à la pratique de ce rite « répugnant », sans parler de sa mise par écrit. En ce qui concerne la rémunération, les deux personnes qui jouent, pendant le rite, le rôle de la Dame Chen Jinggu et celui du Démon-serviteur reçoivent chacune une petite enveloppe rouge. On nomme ces deux petites enveloppes rouges « rémunération pour avoir écrasé les esprits maléfiques » 壓煞費. Par ailleurs, les deux pièces de monnaie en argent utilisées lors du rite constituent aussi une part de la rémunération pour les maîtres rituels.

Déroulement du rite

Pour célébrer ce rite, il faut au moins trois personnes dont un maître dirigeant, un deuxième maître qui joue le rôle de la Dame Chen Jinggu, et un troisième qui joue le rôle du Démon-serviteur. Le maître qui joue le rôle du Démon-serviteur doit porter un masque en papier, avec une longue langue étirée, une ficelle autour de son cou aux deux bouts de laquelle sont attachées deux piastres, et des monnaies d'offrande attachées sur tout son corps. Sa figure est vraiment effrayante. La durée de ce rite varie de quarante minutes à une heure. Dans la nuit profonde, on va à un endroit hors du village où on ne peut rencontrer personne. L'apogée du rite est le moment où la Dame Chen gratifie de nourriture le Démon-serviteur, et lui demande s'il consent à se charger des esprits maléfiques, des mille désastres et des dix mille calamités. Le Démon-serviteur doit répondre sans hésitation qu'il le veut bien. Donc, le Démon-serviteur est en fait un substitut. Il prendra le malheur à la place des fidèles. Après la prise en charge des esprits maléfiques par le Démon-serviteur, il faut sacrifier aux généraux divins avec du vin mêlé de sang. Enfin, le maître dirigeant invite le Maréchal Yinjiao à réprimer les esprits maléfiques. Et en agitant un petit flambeau de papier vers le ciel, il fait un rapport concernant le rite aux divinités.

3. 4. 6 Repêchage du noyé [fasciné par un démon de la noyade] et Destruction de la matrice [pour dégager les âmes de l'enfant qui y sont entrées imprudemment] 捞河破胎

En fait, ce sont deux rites indépendants. Si les maîtres rituels les mettent ensemble, c'est probablement parce que ces deux rites traitent d'une maladie causée par la disparition d'âmes. En ce qui concerne le premier, je ne connais pas le déroulement concret. Quant au dernier, c'est un rite dédié particulièrement aux enfants.

Si les huit caractères de la naissance d'un enfant sont instables et la base de son destin est faible, il est possible que ses âmes entrent dans la matrice d'une femme enceinte. On nomme ce phénomène « entrée dans la matrice d'autrui » 窳胎. Dans ce cas, cet enfant tombera malade, et il ne pourra pas être soigné par un médecin. Alors, les parents de cet enfant inviteront des maîtres rituels pour célébrer ce rite « destruction de la matrice » pour dégager les âmes de l'enfant qui y sont entrées imprudemment. Les fidèles prépareront beaucoup d'œufs jusqu'à une centaine ou un millier. Le maître dessinera le talisman servant à fendre la matrice 破胎符, et cassera des œufs

jusqu'à trouver un œuf cassé avec des fils de sang. On ne peut deviner la durée du rite et le nombre des œufs. Parfois, on réussit après avoir cassé une dizaine d'œufs, ou on casse une centaine d'œufs en pure perte.

3. 5 Remarques finales

Les trois grands rituels de la tradition du Sang nous révèlent clairement l'essence de cette tradition rituelle: l'exorcisme et la mise en scène de l'exorcisme. Les deux premiers ont pour but de conjurer les esprits maléfiques concernant le temps, alors que le dernier sert à exorciser les mauvais esprits des cinq directions qui concernent l'espace. Plus précisément, les esprits maléfiques sont constitués de deux groupes. Le premier groupe est constitué par les esprits maléfiques du palais du destin. Ils sont prévisibles grâce au calcul du destin effectué suivant les huit caractères de la naissance d'une personne, désignés au moyen des Troncs célestes 天干 et des Branches terrestres 地支. Cela concerne la durée de la vie d'une personne. Le deuxième groupe est constitué par l'esprit de la Grande Année et ses subordonnés. Cela concerne le temps naturel numéroté suivant le système des années sexagésimales, désignées aussi au moyen des Troncs célestes et des Branches terrestres. Il y a soixante Dieux de la Grande Année, correspondant au système des années sexagésimales. Par ailleurs, ces deux groupes d'esprits se croisent, car la divinité astrale du destin originel d'une personne est identique à l'esprit de la Grande Année chargé de l'année au cours de laquelle cette personne est née.

Quant à la mise en scène de l'exorcisme, on y trouve trois méthodes fondamentales. La première est celle qui utilise des substituts. On fabrique un mannequin de paille qui est un substitut que l'on nomme généralement « corps de remplacement » 替身 des fidèles, et qui supporte tous les esprits maléfiques de la part des fidèles. Il y a aussi les substituts de l'esprit de la Grande Année, du Tigre Blanc, des Cinq Démons et des esprits maléfiques de toute l'année en cours. Comme dans le rite similaire examiné par Kristofer Schipper à Taiwan, une fois utilisés, les substituts sont chargés des mauvaises influences. Et la séquence rituelle est alors: offrande et banquet, expulsion et destruction par le feu.[162] La deuxième méthode d'exorcisme est celle où l'on cache les âmes humaines. Pour éviter les attaques des esprits maléfiques, les âmes d'un enfant

[162] Schipper 1985a, 86–87.

sont mises dans un vase d'enfermement, garantissant la sécurité de cet enfant. Dans ce sens, on trouve la logique suivant laquelle ce sont les âmes, et non pas le corps qui sont attaquées quand un homme est offensé par des esprits maléfiques. Cette logique se présente aussi dans la dernière méthode: guérir un malade en rappelant ou rachetant ses âmes.

De toute façon, les idées concernant les esprits maléfiques qui se répartissent au cours du temps et les mauvais esprits qui se répartissent dans l'espace, ainsi que les trois méthodes exorcistes fondamentales constituent une part très importante de la tradition du Sang. Avec un panthéon distinctif, ces rituels constituent la partie principale de la tradition du Sang.

Chapitre 4

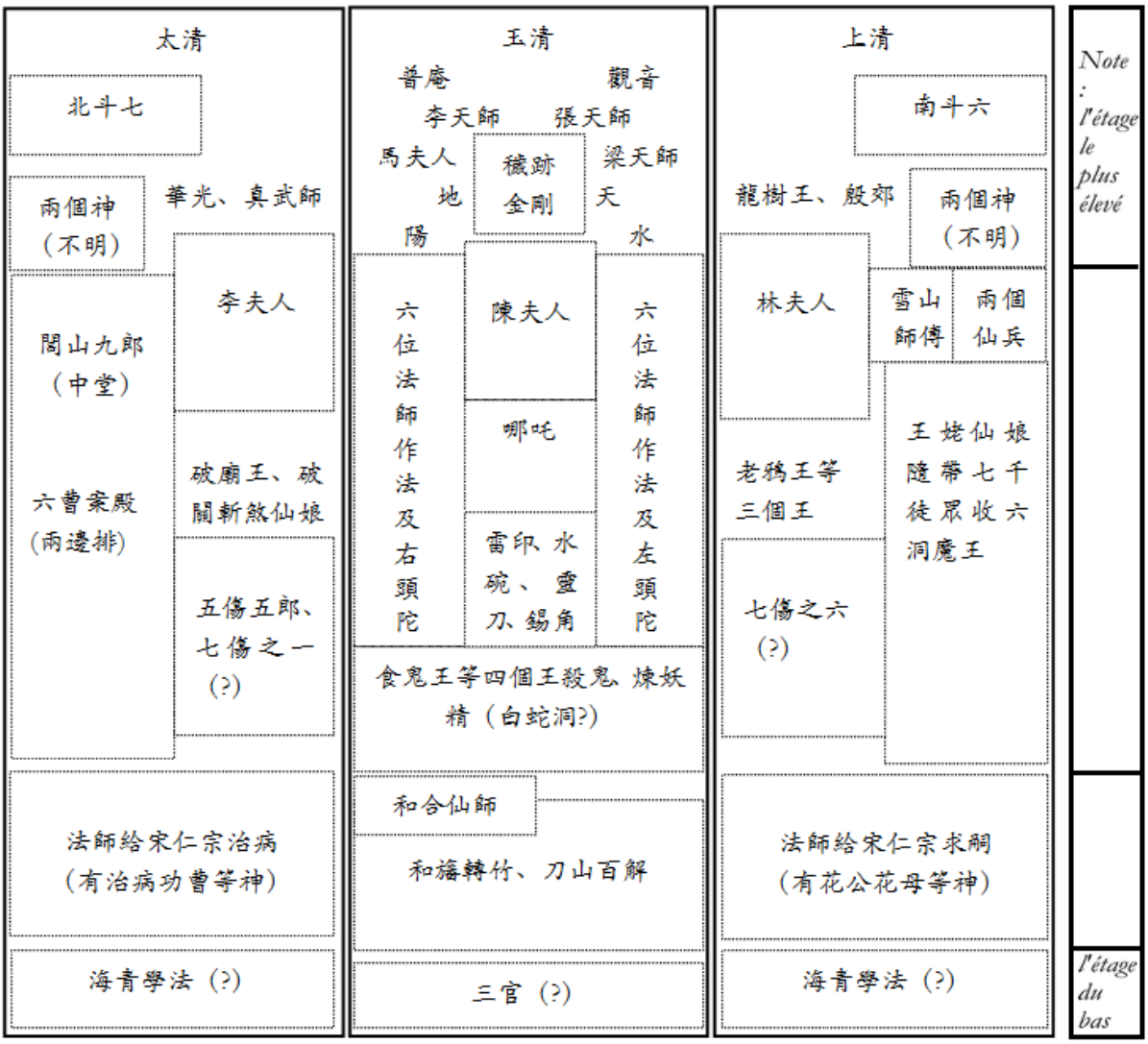
Le panthéon de la tradition du Sang

Comme dans un rituel de la tradition du Tao, on invite dans un rituel de la tradition du Sang les divinités par ordre hiérarchique. On invite d'abord les divinités taoïstes les plus vénérées, ensuite les divinités particulières de leur tradition rituelle, leurs maîtres ancestraux, les divinités du canton et celles de passage dans le canton, et enfin les ancêtres et les divinités vénérés chez les fidèles. Les divinités taoïstes les plus vénérées, soit les Trois Puretés et l'Empereur de Jade, sont incluses dans le panthéon, mais n'occupent qu'une place symbolique. Ce sont les divinités particulières et les maîtres ancestraux qui constituent la part principale du panthéon. Dans le cas de la tradition du Sang, on appelle les divinités particulières « divinités immortelles *xianshen* 仙神 » ou « soldats immortels *xianbing* 仙兵 ». Parmi ces divinités, il y a aussi des maîtres ancestraux divinisés. Il y a même des divinités qui sont incluses aussi dans le panthéon d'autres traditions rituelles, ou celles qui sont vénérées également par les habitants, dans les temples ou même chez eux.

4. 1 Les peintures des trois autels

Au Lingying-tang, le panthéon du Sang est représenté parfaitement par le rituel pour inviter les divinités, et par les peintures des trois autels 三臺/壇神像. Actuellement, il y a deux versions des peintures des trois autels au Lingying-tang. La version la plus récente a été dessinée par Maître Dingying selon la version la plus ancienne. En ce qui concerne la version la plus ancienne, elle appartenait originellement à un autre autel taoïste dont le fondateur était Huang Fachuan 黃法傳. Maître Huang avait obtenu son nom taoïste dans un grand rituel *jiao* présidé par Maître Hongxing, fondateur du Lingying-tang. A l'époque républicaine, probablement après avoir obtenu son nom taoïste, Maître Huang invita un peintre local à dessiner ces peintures selon une

version plus ancienne encore. Maître Huang avait un fils qui l'assistait de temps en temps pendant les rituels qu'il présidait. Après la mort de Maître Huang, son fils hérita de son jeu de peintures des trois autels et d'autres instruments rituels. Pourtant, son fils ne pratiquait plus de rituels taoïstes. A ce moment-là, Maître Dingling cherchait à avoir un jeu des peintures des trois autels, car celui du Lingying-tang avait été perdu pendant la période maoïste et il voulait s'appliquer de nouveau aux rituels taoïstes. Il demanda alors au fils de Maître Huang de vendre ses peintures des trois autels. Ce dernier en était d'accord. Donc, Lingying-tang est devenu le propriétaire de ce jeu de peintures divines.



4. a Les peintures des trois autels du Lingying-tang

Les peintures des trois autels se divisent en quatre étages. A l'étage le plus élevé se trouvent des divinités taoïstes communes et deux divinités bouddhiques, ainsi que des divinités rituelles de la tradition du Sang. D'abord, ce sont les Trois Puretés qui occupent la place la plus vénérable. Devant les Trois Puretés se situent respectivement trois tables où l'on trouve une cassolette d'encens, un sceau du tonnerre et un autre sceau taoïste. Sur la table de la Pureté Suprême 太清, il y a aussi une corne de dragon et un couteau puissant, deux instruments rituels importants dans la tradition du Sang. Sans aucun doute, c'est parce que la Pureté Suprême a depuis toujours été identifiée comme le Très-haut Vieux Seigneur, et que ce dernier est pris pour fondateur par les maîtres rituels de la tradition du Sang. De chaque côté de la Pureté de Jade 玉清, on trouve la

déesse bouddhique Guanyin et le maître bouddho-taoïste Pu'an 普庵, qui s'habille comme un taoïste. Ensuite, ce sont neuf divinités rituelles. Parmi elles, les plus vénérées sont le Génie du Diamant d'Ucchuşma 穢跡金剛 au centre, le Roi de l'Arbre du dragon de l'autel de gauche 左壇龍樹王 et le Maréchal Yinjiao auprès de lui, le maître ancestral Guerrier Véritable de l'autel de droite 右壇真武師 et Huaguang 華光 auprès de lui. Après, ce sont Zhang le Maître Céleste de la résidence officielle de gauche 左衙張天師, Li le Maître Céleste de la résidence officielle de droite 右衙李天師, Liang le Maître Céleste qui tue les démons dans les nuages 雲中殺鬼梁天師, et la Dame Ma qui établit l'aire sacrée et célèbre des rituels dans les nuages 雲中開壇作法馬夫人 (?). Enfin, ce sont les divinités astrales des Boisseaux du Sud et du Nord, et les souverains des quatre résidences officielles du ciel, de la terre, de l'eau et du Yang 天地水陽四府.

L'étage suivant est constitué de trois parties. La partie centrale occupe les deux tiers de cet étage. Cette partie représente un rituel exorciste célébré par douze maîtres rituels. Les deux autres parties sont symétriques. Celle de gauche représente un rituel exorciste pour chasser les démons qui habitent dans six grottes, célébré par la Dame Immortelle Wangmu et ses sept mille disciples. Celle de droite représente les six bureaux sous la direction du Neuvième Maître du Mont Lü. Parmi ces trois parties, celle du centre est la plus complexe. Pour la célébration du rituel représenté dans cette partie, les maîtres invitent les Trois Dames, les troupes divines qu'elles dirigent, ainsi que le Dieu de la Ville 城隍 et le duc-roi 公王. Plus précisément, les Trois Dames et Nezha sont en haut. La Dame Chen chevauche un cheval blanc avec une crinière rouge. Portant une robe rouge, elle tient haut une épée de sa main droite et un sceau rituel de sa main gauche. La Dame Lin chevauche un cheval jaune avec une crinière verte. Elle souffle dans une corne de dragon tenue de sa main droite et tient un couteau puissant de sa main gauche. La Dame Li chevauche un cheval noir avec une crinière blanche. Elle tient avec sa main droite une branchette de plante médicinale, et de sa main gauche un plateau où l'on trouve un bébé qui est, en fait, le fils de la Dame Chen. Derrière les Trois Dames se trouvent trois suivants qui portent chacun un parasol pour elles. Nezha se tient debout devant la Dame Chen. Devant Nezha, c'est une table d'autel sur laquelle on trouve un bol d'eau, un sceau du tonnerre, une corne de dragon et un couteau puissant. Les douze maîtres sont, avec les deux Toutuo, autour de la Dame Chen, de Nezha, et de la table d'autel. Parmi eux, deux maîtres dansent, alors qu'un troisième tient une corne de dragon et un couteau puissant dans ses mains, un quatrième joue du gong, un cinquième

joue du petit tambour, un sixième joint les mains devant la poitrine, un septième tient une cassolette d'encens de sa main droite, un huitième tient un coq de sa main gauche, un neuvième souffle dans une corne de dragon tenue de sa main droite et tient un couteau puissant de sa main gauche, un dixième souffle dans une corne de dragon tenue de sa main gauche et tient une branchette de bambou de sa main droite, un onzième saisit un démon de sa main droite et frappe ce démon avec sa main gauche, et enfin, un douzième frappe un autre démon avec une hache et un ciseau. En ce qui concerne les deux Toutuo, ils sont deux divinités gardiennes de l'Ecole du Mont Lü. Leur bustes sont presque nus. Le Toutuo à gauche tient un pilon dans ses mains, alors que celui à droite fait un mudra avec ses deux mains. Par ailleurs, ce dernier a sept yeux dont trois sont sur sa tête et quatre sur ses deux bras. Autour des Trois Dames, Nezha, des douze maîtres et des Toutuo, ce sont les troupes divines sous la direction des Trois Dames et les deux Immortels de l'harmonie humaine 和合二仙. Pour les troupes divines, on y trouve le Maître du Mont de la Neige 雪山師傅, le Roi-corbeau 老鴉王, le Roi qui détruit les temples 破廟王, la Dame immortelle qui brise les passes maléfiques 破關仙娘, la Dame immortelle qui coupe les mauvais esprits 斬煞仙娘, le Roi qui mange les démons 食鬼王, les Cinq Furies 五傷 qui chevauchent chacune un tigre féroce, les Sept Furies 七傷 qui chevauchent chacune un cheval ou un animal singulier, etc. Au centre de ces divinités subordonnées aux Trois Dames, il y a une grotte envahie de flammes ardentes où l'on trouve un démon qui subit des tortures.

Ensuite, c'est un étage constitué de trois parties qui représentent respectivement un ou deux rituels célébrés par les maîtres rituels. La partie centrale dépeint le rituel du « tournoiement du bambou au moyen d'une bande d'étoffe » 和旛轉竹 et celui de l' « escalade du mont des couteaux qui dissipe les cent inimitiés » 刀山百解. On y trouve un bambou et une échelle de couteaux, tous plantés en terre. Un maître est assis sur le sommet de l'échelle des couteaux. Il lit une prière. Un autre maître est grimpé sur le bambou et souffle dans une corne de dragon. Dans le souffle que produit la corne de dragon, on trouve cinq petites silhouettes qui tiennent des armes dans leurs mains. Ce sont les soldats divins invités par les maîtres. Au pied du bambou et de l'échelle des couteaux, sur terre, est étendue une natte de bambou sur laquelle on trouve quatre maîtres et une paire de blocs divinatoires. En ce qui concerne les maîtres présents sur la natte, un d'eux a pris un bol d'eau et un couteau puissant dans ses mains, alors qu'un deuxième danse en tenant une corne de dragon et un jeu des peintures des trois autels, roulées, un troisième fait un

mudra avec sa main droite et prend une corne de dragon de sa main gauche, et un quatrième à saisi une extrémité d'une bande d'étoffe rouge dont l'autre extrémité est attachée à la houppe du bambou.

La partie gauche représente le rituel de la « prière pour avoir des héritiers » 求嗣. En prenant une corne de dragon et un couteau puissant dans ses mains, un maître célèbre ce rituel pour l'Empereur Renzong de la dynastie des Song 宋仁宗. On voit ce maître établir un autel pour vénérer le Père et la Mère des fleurs 花公花婆. Il y a trois offrandes de viande, une bonbonne et trois tasses de vin sur la table d'autel. Le Père et la Mère des fleurs portent chacun deux enfants dans leurs bras. Derrière le Père et la Mère des fleurs se trouve un arbre qui fleurit avec des fleurs blanches et des fleurs rouges, et dont les fruits sont des enfants. Les enfants sont parvenus dans le monde humain par l'intermédiaire d'un pont tricolore qui représente probablement le Pont d'Or, le Pont d'Argent et le Pont de Fer. Devant la table d'autel sont présentés le maître, l'Empereur Renzong, son impératrice Ye, une concubine impériale qui reçoit un enfant venant du jardin des fleurs et un suivant qui porte un parasol pour l'empereur, ainsi que des divinités invitées dont la Jeune Fille qui mesure les enfants avec une balance 平戥仙姑, le Roi qui contrôle la mesure de la balance 監秤大王, et le Maître Immortel qui inscrit les enfants nouveau-nés sur un registre 記筆仙師.

La partie droite illustre le rituel pour soigner l'Empereur Renzong malade. A part l'Empereur Renzong et une suivante, on y trouve trois maîtres rituels et les divinités concernées dont l'Emissaire qui guérit la maladie 治病功曹, la Fille aux Diagnostics qui repousse la maladie 治病相女, le Maître du Mont de la neige 雪山師傅, et l'Immortel véritable de la panacée universelle 妙藥真仙. Un maître souffle dans une corne de dragon tenue de sa main droite et tient un couteau puissant de l'autre main, alors qu'un deuxième pratique la méthode du feu au moyen de l'huile, et un troisième fait le Mudra de Toutuo avec ses deux mains.

Enfin, c'est l'étage du bas qui est constitué aussi de trois parties. Dans la partie centrale se trouvent trois divinités ou personnes qui se présentent dans l'eau. Ils sont habillés comme des taoïstes, et tiennent chacun deux tablettes portées pour l'audience souveraine. Pourtant, leur statut exact est inconnu. De chaque côté de la partie centrale est représenté un jeune homme qui est en route pour aller apprendre les méthodes rituelles. On y trouve aussi un suivant qui porte les bagages sur ses épaules pour ce jeune homme, et un garçonnet ou un vieux maître rituel qui

montre le chemin. Ces personnages sont tous représentés sur le dos d'un dragon. D'après Maître Dingling, ce jeune homme est, en fait, Chen Haiqing 陳海青.

4. 2 Le panthéon de la tradition du Sang au Lingying-tang

Pour synthétiser les peintures des trois autels et le rituel pour inviter les divinités, on peut obtenir un aperçu plus clair du panthéon de la tradition du Sang en le divisant en douze rangs hiérarchiques.

Le premier rang est constitué par les Trois Puretés, l'Empereur de Jade, et les divinités astrales dont celles du destin originel des fidèles et celle de la Grande Année.

Au deuxième rang sont installés les fondateurs de l'Ecole des rituels et leurs subordonnés. D'abord, ce sont le Vieux Seigneur des cinq puissances du Très-haut 太上五靈神老君 et ses subordonnés, les huit immortels, dont l'Immortel qui a des longs sourcils, l'Immortel qui a des sourcils courts, l'Immortel qui a trois yeux, l'Immortel qui a quatre yeux, l'Immortel Dong Zhong 董仲仙, l'Immortel véritable Ye 葉真仙, l'Immortel véritable Xu 許真仙 et le Vieux Immortel Huang 黃老仙. Ensuite, ce sont la Dame Immortelle Wangmu et ses sept mille disciples 王姥七千將徒眾. Puis, ce sont le Neuvième Maître des trois agents du Mont Lü 閭山三官九郎, Zhang le Septième Maître qui est le chef du palais de gauche du Mont Heng 左殿官橫山師傅張七郎, Zhang le Dixième Maître qui est le chef du palais de droite du Mont Mao 右殿官茅山師傅張十郎.

Le troisième rang est constitué par les trois maîtres ancestraux divinisés les plus vénérés. On y trouve le seigneur saint Zhang, Deuxième Maître qui renverse les autels 翻壇聖主張二郎, le seigneur saint Zhao Hou le Treizième Maître 趙侯聖主十三郎 et les Trois maîtres ancestraux saints Gong, Liu et Yang 三聖祖師龔劉楊.

Au quatrième rang se trouvent les généraux rituels les plus vénérés. On y trouve le Génie de Diamant d'Ucchuşma des trois autels 三壇穢跡金剛, le Roi de l'Arbre du dragon de l'autel de gauche 左壇龍樹王, le maître ancestral Guerrier Véritable de l'autel de droite 右壇真武師, le Maréchal Yinjiao 殷郊, Huaguang 華光, les trois princes Jinzha 金吒, Muzha 木吒 et Nezha 哪吒, la Grande Dame Wang du premier palais qui dompte les mauvais esprits, la Dame Wangmu du deuxième palais qui coupe les démons, la Dame Hu Gui du troisième palais qui lutte contre les

mauvais esprits, les chefs des Trois Départements des rituels des Trois Principes, le Seigneur véritable Zhang 張真君, le Seigneur véritable Li 李, le Seigneur véritable Lu 盧, le Seigneur véritable Yue 岳, les trois rois Pangu 盤古 des Trois Principes, le Général Tang du Principe Supérieur 上元唐將軍, le Général Ge du Principe Moyen 中元葛將軍, le Général Zhou du Principe Inférieur 下元周將軍, le Général des Trois Principe et des Quatre Degrés 三元四品將軍, le Roi Changsha qui détruit des mauvais esprits pendant un millénaire 千年破穢長沙王, et le brave Général Liu du Mont Mao 茅山虎將柳將軍, etc.

Ce sont trois maîtres célestes qui s'installent au cinquième rang: le Maître Céleste Zhang de la résidence officielle de gauche 左衙張天師, le Maître Céleste Li de la résidence officielle de droite 右衙李天師, et le Maître Céleste Liang qui tue des démons dans les nuages 雲中殺鬼梁天師.

Le sixième rang est constitué par les Trois Dames qui sont les divinités clés de la tradition du Sang, les troupes qu'elles dirigent, ainsi que les parents de la Dame Chen. On y trouve Maître Chen le Vieillard vénérable qui chevauche un cheval et qui est le père de la Dame Chen, la Dame Ge, sa mère, les Trois Dames, le Troisième maître au cheval de bronze 銅馬三郎 et le Quatrième général au cheval de fer 鐵馬四將, qui secondent les Trois Dames à leurs côtés, les Cinq Maîtres-Furies 五傷五郎 et Zhou Guo le Troisième Maître 周郭三郎 du Mont du dragon et du tigre, les Sept Furies, la Dame immortelle qui brise les passes maléfiques 破關仙娘, la Dame immortelle qui coupe les mauvais esprits 斬煞仙娘, le Roi qui porte un casque et une cuirasse en or à la grotte supérieure 上洞金盔金甲王, le Roi qui porte un casque et une cuirasse en argent à la grotte du milieu 中洞銀盔銀甲王, le Roi qui porte un casque et une cuirasse en bronze à la grotte inférieure 下洞銅盔銅甲王, le Roi de la voie de bronze 銅道王, le Roi de la voie de fer 鐵道王, le Roi qui mange des démons 食鬼王, le Roi qui renverse des autels divins 翻神王, le Roi qui détruit des temples 破廟王, le Roi Vieux-corbeau du lac et de la mer de sang des vingt-quatre grottes 廿四洞血湖血海老鴉王, Zhou le Roi des démons des trente-six grottes à Nanhou 南候三十六洞周魔王, les troupes des Cinq Camps des cinq directions, les soldats immortels célestes du camps de gauche, les soldats immortels terrestres du camps de droit, Yang le Gouverneur militaire qui enrôle les soldats devant le mont 山前點兵楊都督, Ma le Maréchal qui rassemble les généraux derrière le mont 山後點將馬將軍, les troupes qui lancent le filet pour attraper les démons devant et derrière le mont, le Toutuo 頭陀 de gauche, le

Toutuo de droite, les garçonnets qui troublent les âmes des hommes et qui montrent le chemin aboutissant à l'Ecole des rituels.

Au septième rang sont installées les divinités qui concernent toutes un certain rituel. Il y a celles concernant les rituels pour apaiser et conjurer les mauvais esprits, pour tourner le bambou du drapeau, pour interroger des démons, pour traiter les maladies et pour « prier pour avoir des héritiers ».

Le huitième rang est constitué par des divinités taoïstes importantes, des divinités populaires dans les trois religions ou parmi le peuple. On y trouve les Cinq Grands Empereurs des cinq pôles célestes, le Grand Empereur du destin originel qui protège la vie, les souverains des quatre résidences officielles du ciel, de la terre, de l'eau et du Yang, les Cinq Agents Puissants de Manifestations 五通五顯靈官大帝, les Cinq Grands Immortels Véritables et Puissants dont le titre est conféré par l'Empereur de Jade 玉封四顯五大真仙, Guanyin, Pu'an 普庵, l'Empereur Suprême du Ciel Mystérieux 玄天上帝, les dix-huit arhats 十八羅漢, les vingt-quatre divinités célestes bouddhistes, Confucius et ses trois mille disciples dont les soixante-douze sages, les maîtres de la géomancie des cinq éléments dont Yang Jiupin 楊救貧, Zeng Xianpei 曾先佩 et Liao Junqin 廖均欽, les maîtres des huit trigrammes, la Fille Mystérieuse des neuf cieux 九天玄女, l'Immortel de la grue blanche.

Au neuvième rang se trouvent les maîtres ancestraux divinisés dont les Trois Maître Immortels Huang et Xing 黃倖三仙師 et Zhu la Sœur paternelle cadette du district de Youxi ou de Shaxian 尤溪沙縣朱滿姑.

Les autres maîtres ancestraux s'installent au dixième rang. D'abord, on y trouve de nouveau la Dame Chen sous le nom de « Chen la Quatorzième Maître 陳十四娘 », ainsi que d'autres maîtres ancestraux des générations les plus anciennes dont Lin Bing le Neuvième Maître 林炳九郎, Ma le Mille-septième Maître 馬千七郎, Ma le Dix-mille-dixième Maître 馬萬十郎, Xu Rong le Premier Maître 許榮一郎, Deng Yuan le Deuxième Maître 鄧元二郎, Huang Jin le Troisième Maître 黃金三郎, Chen Fachuan 陳法傳, Cai Fawang 蔡法旺, Lai Fagao 賴法高 qui renverse des autels divins et détruit des temples, etc. Ensuite, ce sont les maîtres chez qui on a amélioré leur savoir-faire 進教師 et les maîtres des générations plus récentes 後傳後教師爺.

Au onzième rang se trouvent les divinités du canton et celles de passage dans le canton. Ce sont le Dieu de la ville de la préfecture, le Dieu de la ville du district, les ducs-rois, les divinités

vénérées dans les temples, et les divinités de passage dans le canton et qui inspectent secrètement la conduite des hommes, le Comte des rivières et le Fonctionnaire de l'eau 河伯水官, la Mère de l'eau 水母娘娘, la Fille des fleurs d'or 金花小姐, la Fille des fleurs d'argent 銀花小姐, l'Emissaire qui éloigne la perte 遣耗使者, etc.

Enfin, on trouve les ancêtres et les divinités vénérés chez les fidèles au douzième rang. Ce sont les ancêtres qui appartiennent à la lignée des fidèles, les Seigneurs astraux des cinq vertus, les Rois-dragons des Cinq Empereurs, Maître Zeng et Maître Liao qui sont vénérés sur une tablette talismanique 曾公廖公神符, Zhang le Seigneur du foyer qui arbitre la destinée et son épouse Dame Li, les dieux de la porte, le Dieu du puits d'eau, le Garçonnet qui attire la richesse, le Gentilhomme qui fait venir les trésors, etc.

4. 3 Les Trois Autels

Kristofer Schipper mentionne, dans un article publié en 1985, que « les Trois Autels » est un nom répandu dans la tradition des maîtres rituels à Taiwan, et parmi les taoïstes à Singapour venus de Quanzhou. Il trouve aussi, dans deux textes datés de la dynastie des Song, le terme « Trois Autels » pour désigner une « secte hétérodoxe bouddhique » et les « Rites des Cinq Divisions des Trois Autels 三壇五部法 » servant à l'exorcisme. Pourtant, Schipper n'a pas trouvé de relation entre le nom « Trois Autels » contemporain et celui utilisé sous la dynastie des Song[163]. Edward Davis analyse les rituels des Trois Autels sous la dynastie des Song dans un contexte bouddhique, et la signification du terme « Trois Autels » dans un contexte taoïste. Il analyse le mécanisme de convergence comme un moyen pour comprendre comment le terme « Trois Autels » est devenu un nom populaire parmi les maîtres rituels à Taiwan et les taoïstes à Singapour[164].

Au Lingying-tang, le terme « Trois Autels » désigne les trois peintures rituelles qui constituent symboliquement les autels de gauche, du milieu, et de droite. Trois divinités correspondent respectivement à ces trois autels. Ce sont le Génie du Diamant d'Ucchuşma des trois autels 三壇穢跡金剛 pour l'autel du milieu, le Roi de l'Arbre du dragon pour l'autel de gauche 左壇龍樹王, et le maître ancestral Guerrier Véritable pour l'autel de droite 右壇真武師.

163 Schipper 1985c, 41.

164 Davis 2001, 115–143.

A Jianyang, au nord du Fujian, les maîtres rituels de l'Ecole du Mont Lü appellent même ces trois divinités « les Seigneurs des doctrines des Trois Autels 三壇教主 »[165]. On y trouve les influences de l'Ecole du Yoga 瑜伽教, une branche du bouddhisme tantrique, car Ucchuşma et Nāgārjuna ont été les deux divinités les plus importantes dans cette école depuis la dynastie des Song[166].

Parmi ces trois divinités, Ucchuşma avait fait l'objet d'un culte des maîtres rituels taoïstes sous la dynastie des Song. Un Maître, Liang Gun, natif de Fuzhou, vénérait Ucchuşma avec respect. Sa maison était protégée par des milliers de soldats divins subordonnés à Ucchuşma[167]; A la même époque, la collaboration entre Nāgārjuna et Zhenwu était très populaire dans le pays natal de Hong Mai 洪邁, auteur de *Yijian zhi* 夷堅志. Hong Mai écrivait:

> Dans mon canton, il y a beaucoup de *wu* 巫 qui peuvent entrer dans l'eau bouillante et dans le feu tout en récitant une incantation. Mon frère cadet Yuanzhong en a obtenu la formule 訣. Il guérit la maladie des habitants au moyen de cette formule. Cette formule est très efficace. L'incantation dit : « Nāgārjuna m'a transmis et m'autorise à pratiquer la Grande Méthode du *rengui* du Nord qui exorcise le feu 北方壬癸禁火大法. Nāgārjuna, je suis l'Eau du *rengui* du Nord. J'arrête et je décapite les étoiles de feu sous le ciel. Toutes les étoiles de feu jusqu'à mille *li* doivent tomber. Que l'on fasse en hâte ce qui est ordonné! » Après la récitation de cette incantation, il souffle dans ses mains en faisant le Mudra de Zhenwu 真武印. Il lave ensuite ses mains avec un peu d'eau froide. Même ceux qui souffrent d'abcès aux mains ou aux pieds à cause du feu peuvent être soignés.[168]

Cette formule rituelle dédiée à Nāgārjuna et Zhenwu était apparemment utilisée en exorcisme. Pour la pratiquer, il fallait d'abord réciter une incantation puis faire un mudra. Les pratiquants, bien qu'ils étaient désignés par le terme « *wu* », étaient des maîtres rituels.

Pourtant, on n'a pas trouvé des liens entre ces trois divinités dans les textes datés de la dynastie des Song. C'est dans le *Xiji zhenfan dajue huiming wulei shangjing* 西極真梵大覺慧命五雷上經 (*Livre supérieur des Cinq Tonnerres de la Vie de la sagesse du Grand Eveil du Véritable Brahmâ du Pôle ouest*)[169] que l'on trouve une association divine similaire. Ce texte est inclus dans le *Qingwei*

---

165 Ye Mingsheng 1999a, 259.

166 « L'Arbre du dragon 龍樹 » est aussi le nom chinois pour Nāgārjuna, un grand philosophe indien et un patriarche du bouddhisme Mahâyâna, qui vécut entre les IIe et IVe siècles de notre ère (Davis 2001, 130–131).

167 *Yijian zhi*, 1253; Davis 2001, 141–142.

168 *Yijian zhi*, 996.

169 *Qingwei yuanjiang dafa* (DZ223), juan 13, 216c–218c.

yuanjiang dafa 清微元降大法, une collection de textes dédiée à l'Ecole du Ciel Qingwei et compilée sous la dynastie des Yuan. Dans ce texte rituel, on trouve que le général commandant en chef est Sâkyamuni 釋迦, alors que les deux premiers généraux, commandants adjoints, sont Nāgārjuna et Zhe le Seigneur Céleste de l'Un Céleste 天一天君嚞 qui est en fait Zhenwu[170]. On y trouve ensuite le Sieur du Tonnerre et les divinités du tonnerre des cinq directions qui ressemblent tous à un génie protecteur de *vajra* 金剛. Les incantations pour évoquer ces divinités sont constitués de caractères syllabiques, à la manière bouddhique. Parmi elles, celle pour inviter Sâkyamuni prend sa source dans l'Incantation d'Ucchuşma[171]. De plus, Ucchuşma est une incarnation de Sâkyamuni dans la tradition bouddhique. Si l'on tient compte du fait que les pratiques rituelles axées sur le culte d'Ucchuşma ont été très populaires depuis la dynastie des Song, il est probable qu'il y avait aussi une association divine entre Ucchuşma, Nāgārjuna et Zhenwu.

A part l'association entre Ucchuşma, Nāgārjuna et Zhenwu, on trouve chez les maîtres rituels contemporains une autre association divine similaire à celle mentionnée dans le *Xiji zhenfan dajue huiming wulei shangjin*. C'est celle entre Sâkyamuni, Nāgārjuna, Zhenwu et Nezha. A Guangji-tan 廣濟壇 de Longyan, ainsi que chez deux spécialistes de rituels à Ninghua de l'ouest du Fujian et à Xianmiao-tan 顯妙壇 du nord du Taiwan, les Trois Autels correspondent respectivement à Nāgārjuna de l'autel de gauche, Zhenwu de l'autel de droite, et Nezha de l'autel du milieu. Pour inviter ces trois divinités, il faut que les maîtres du Guangji-tan invitent d'abord le Bouddha Sâkyamuni 釋迦牟尼佛, que les deux spécialistes de rituels à Ninghua invitent ensuite Ucchuşma, et que ceux de Xianmiao-tan invitent d'abord le Grand Génie du Diamant incarné par Sâkyamuni 釋迦化身大金剛. Par ailleurs, chez un des deux spécialistes de rituels à Ninghua, Ucchuşma correspond à l' « autel inférieur » 下壇, un quatrième autel associé aux Trois Autels de Nāgārjuna, Zhenwu et de Nezha[172].

En outre, dans le panthéon du Lingying-tang se trouvent d'autres divinités liées au

---

170 On trouve un « Zihuang taiyi tianjun Li Zhe 紫皇太乙天君李嚞 » dans le *Qingwei shenlie mifa* (DZ222, 4. 136a), et un « Zihuang xuantian yuansheng renwen shangdi tianyi tianjun Li Zhe 紫皇玄天元聖仁威上帝天乙天君李嚞 » dans le *Daofa huiyuan* (DZ1220, juan 46, 29. 58a) . Evidemment, ils sont tous Zhenwu. En outre, le *Wudang fudi zongzhen ji* (DZ962, juan xia, 19. 658) mentionne que « 紫皇天一真君 » est un titre de Zhenwu.

171 L'incantation pour inviter Sâkyamuni dit « 唵咈[口勑]啒吽吽[口判][口判]攝. », alors qu'une version de l'Incantation d'Ucchuşma datée de la dynastie des Tang dit « 唵咈咶啒啡摩訶鉢囉(二合)[口恨]那喝(三音)吻汁吻(四音)微咭微摩那栖(六音)嗚深慕(七音)啒啡㪷㪷泮泮泮娑訶. », cf. *Huiji jingang shuo shentong daman tuoluoni fashu lingyao men* (T. 1228), 158b.

172 Ye Mingsheng 1996, 2e partie, 161b; Hsu Li-ling 1997, 48; Lagerwey 2001b, 448, 452.

bouddhisme tantrique, dont Huaguang mentionné par Bai Yuchan 白玉蟾 (1194-1229?) comme une divinité de l'Ecole du Yoga[173], et les Trois maîtres ancestraux saints Gong, Liu, et Yang aussi liés aux Méthodes rituelles du Yoga[174]. De toute façon, les « Trois Autels » révèlent une influence soutenue du bouddhisme tantrique, plus précisément de l'Ecole du Yoga, sur la tradition des maîtres rituels.

4. 4 Le Treizième Maître Zhao Hou et les Rites du Sud

Bai Yuchan a été le premier à parler de la lignée de transmission concernant les maîtres rituels. Il expliquait à l'un de ses disciple l'origine et le développement des rites des *wu* 巫法: « Remontant au Roi Suotan 娑坦王, les rites des *wu* ont été transmis de génération en génération, d'abord au Roi Pangu 盘古王, ensuite au Roi *Asura* 阿修羅王, puis au Roi Weituoshi 維陀始王, au Roi du Changsha 長沙王, au Roi Toutuo 頭陀王, au Neuvième Maître du Mont Lü 閭山九郎, au Septième Maître du Mont Meng 蒙山七郎, au Dixième Maître du Mont Heng 横山十郎, au Troisième Maître Zhao Hou 趙侯三郎, au Deuxième Maître Zhang Zhao 張趙二郎, etc. Pour les rites des *wu* des temps jadis, on y trouve les Rites de Pangu et les Rites du Mont Ling, les Rites du Mont Lü qui étaient en fait les mêmes. Par ailleurs, les rites des *wu* détournent constamment des paroles du Très-haut. Ces rites contiennent donc beaucoup d'incantations au Très-haut. »[175] Pour ces maîtres ancestraux des *wu* mentionnés par Bai Yuchan, on trouve dans le panthéon du Lingying-tang les trois Rois Pangu, le Roi du Changsha, le Neuvième Maître du Mont Lü, le Septième Maître du Mont Meng, le Dixième Maître du Mont Heng, le Troisième Maître Zhao Hou nommé maintenant « le Treizième Maître Zhao Hou », et le Deuxième Maître Zhang Zhao appelé aussi le « Seigneur des techniques rituelles du Huainan 淮南術主 »[176]. Par ailleurs, le Roi *Asura* est présent dans l'autel taoïste Guangji-tan 廣濟壇 qui se trouve également à l'ouest du Fujian[177].

En ce qui concerne le Treizième Maître Zhao Hou, il est originellement un personnage

173 *Haiqiong Bai Zhenren yulu* (DZ1307), juan 1, 33. 114c.

174 Ye Mingsheng 1999a, 260–261.

175 *Haiqiong Bai Zhenren yulu* (DZ1307), juan 1, 33. 113c–114a.

176 Sur les cultes du Deuxième Maître Zhang Zhao 張趙二郎, du Roi Pangu 盘古王, et celui du Roi du Changsha dans l'Ecole du Mont Lü, voir Ye Mingsheng 2004, 72–74; Sur le culte du Deuxième Maître Zhang Zhao, voir aussi Hsu Li-ling 2001, 318–320.

177 Ye Mingsheng 1996, partie I, 146.

historique qui s'appelle Zhao Bing 趙炳 et qui vécut sous la dynastie des Han de l'Est (25-220). D'après le *Hou Han shu* 後漢書 de Fan Ye 范曄 (398-445), Zhao Bing était natif de Dongyang 東陽 (actuellement Jinhua, Zhejiang). Il était versé en techniques pour capter et retenir les forces naturelles et surnaturelles. Ge Hong 葛洪 (283-343) classait les techniques de Zhao Bing parmi les « Méthodes d'exorcisme au moyen d'incantations » dans la région du Wu-Yue 吳越咒禁之法. Au plus tard au VIIe siècle, Zhao Bing était appelé « Hou 侯 », littéralement « Marquis », et il y avait déjà eu des rites d'exorcisme dédiés spécialement à lui, que l'on nommait « *Zhao Hou jinfa* 趙侯禁法 » et pratiqués, dans la région du Jiangnan, pendant des siècles. Le *Xiandu zhi* 仙都志, compilé sous la dynastie des Yuan, mentionne même un « Registre taoïste de Zhao Hou pour retenir les *qi* 趙侯禁氣籙 » conféré par l'Autel ancestral de l'Un-Orthodoxe[178]. Le *Taishang tiantan yuge* 太上天壇玉格[179], un texte consacré à l'ordination des registres taoïstes conféré par la Résidence des Maîtres Célestes et contenu dans le *Daofa huiyuan* 道法會元 compilé au début de la dynastie des Ming, mentionne que « les taoïstes qui pratiquent les Rites du Sud de Zhao Hou 趙侯南法 doivent recevoir le Registre de Zhao Hou 趙侯籙 » lors de l'ordination. Selon ce que l'on dit, les Rites du Sud étaient orthodoxes comme d'autres rites mentionnés, mais les rites d'alors nommés « Rites du Sud » étaient en fait des rites immoraux 邪法, sous le nom de Zhao Hou[180]. Le *Tianhuang zhidao taiqing yuce* 天皇至道太清玉冊, daté de 1444, nous fournit le nom complet du Registre de Zhao Hou, « Registre secret de la clé correcte de Zhao Hou de l'Un-Orthodoxe du Très-haut pour chasser les mauvais esprits et éloigner la peste 太上正一趙侯驅邪辟瘟正竅秘籙 »[181]. Ce registre reflète évidemment la facette orthodoxe des Rites du Sud.

Mais alors, que sont les Rites du Sud? Suivant Zhou Qufei 周去非 (1135-1189), natif de la province du Zhejiang et fonctionnaire au Guangxi pendant quelques années, ce sont « les Rites des gens du Sud 南人之有法 »[182]. Pourtant, c'est Du Guangting 杜光庭 (850-933), taoïste célèbre de la fin de la dynastie des Tang et du début des Cinq Dynasties, qui est le premier à mentionner « les Rites du Sud ». Dans son *Luyi ji* 錄異記, on trouve un taoïste Yuan Zhi qui excellait en « Méthodes d'exorcisme au moyen des incantations des Trois et des Cinq 三五咒禁

178 Fang Ling 2007, 1–9.

179 Sur le *Taishang tiantan yuge* 太上天壇玉格, voir Goossaert 2013.

180 *Daofa huiyuan* (DZ1220), juan 250, 30. 536b.

181 *Tianhuang zhidao taiqing yuce* (DZ1483), juan 2, 36. 370c. Le contenu du *Tianhuang zhidao taiqing yuce* concernant les livres canoniques, les rangs de l'ordination prend sa source dans le *Taishang tiantan yuge* 太上天壇玉格 (Goossaert 2013, 450).

182 *Lingwai daida*, juan 10, 589. 484a.

之法 ». Selon Du, ces méthodes restaient populaires à Shaozhou 邵州 (actuellement Shaoyang, Hunan) à son époque, et elles faisaient partie des « Rites du Sud »[183]. Ces méthodes ont comme précédents les « Méthodes d'exorcismes des Trois et des Cinq 三五禁法 » servant à chasser les tigres à l'époque de Ge Hong. En ce qui concerne celles qui ont suivi, on trouve un « Grand Général qui capte et retient les *qi* des Trois et des Cinq 三五禁氣大將軍 » dans un texte taoïste daté de la dynastie des Song[184]. Tout cela nous rappelle Zhao Bing qui pouvait exorciser les tigres au moyen des *qi*[185]. Nous comprenons maintenant pourquoi l'on classifiait, dans le *Taishang tiantan yuge*, les méthodes de Zhao Hou dans la catégorie des Rites du Sud.

En la cinquième année de l'ère Xining 熙寧 (1072), quand le pouvoir central s'appliquait à mieux gouverner la région du Nanjiang 南江 à Chenzhou 辰州 (actuellement Huaihua, Hunan), les « barbares 蠻 » y pratiquaient principalement des Rites du Sud[186]. Il faut remarquer que Chenzhou et Shaozhou, où les Rites du Sud étaient populaires, se situent aux alentours du Mont Mei 梅山[187] qui a été le berceau et le siège de quelques écoles rituelles dont l'Ecole (des Rites) du Mont Mei 梅山教[188]. Si on pense qu'il y a une filiation entre les Rites du Sud à l'époque Tang-Song et les Rites du Mont Mei encore très vivants, c'est parce que ces derniers contiennent beaucoup de rites servant à exorciser les tigres, et qu'ils sont désignés aussi par le terme « *jin* 禁 »[189] comme les méthodes de Zhao Hou. Par ailleurs, Zhao Hou est vénéré comme un maître ancestral important par des pratiquants de ces rites, chasseurs de tigres du Mont Mei 梅山虎匠[190].

Tournons-nous maintenant vers la facette « immorale » 邪 des Rites du Sud. On trouve

183 *Luyi ji* (DZ591), juan 2, 10. 862b.

184 *Taishang Yuanshi tianzun shuo Beidi fumo shenzhou miaojing* (DZ1412), juan 2, 34. 400c. Datant de la dynastie des Ming, le *Beidi fumo jingfa jiantan yi* 北帝伏魔經法建壇儀 mentionne aussi le Grand Général qui capte et retient les *qi* des Trois et des Cinq (DZ1413, 34. 434b).

185 *Baopuzi* 抱朴子, cité dans les notes de *Hou Han shu* 后漢書 (noté sous la dynastie des Tang, juan 82, 2742). Les phrases concernées n'ont pas survécu dans la version existante du *Baopuzi* ; cf. Fang Ling 2007, 4–5.

186 *Taiping zhiji tonglei*, juan 17, 408. 438a.

187 Selon le *Song shi* 宋史, « Au temps jadis, les barbares des grottes ne communiquaient pas avec le pays central. La région où ils habitent s'étend de Tan à l'est à Shao (Shaozhou) au sud, de Chen (Chenzhou) à l'ouest à Ding et Li au nord. Au centre de cette région se trouve le Mont Mei. 梅山峒蠻舊不與中國通, 其地東接潭, 南接邵, 其西則辰, 其北則鼎、澧, 而梅山居其中. » (juan 494, 14196).

188 Li Huaisun 2001; Zhang Zehong 2003; Arrault 2008, 43–47; Arrault 2012; Fava 2014.

189 Cf. Li Huaisun 2001. En ce qui concerne l'utilisation du terme « *jin* » dans les Rites du Mont Mei, Li Huaisun mentionne que les pratiquants des Rites du Mont Mei plantent partout des plaques d'écriteau pour informer à l'avance les habitants de leur chasse aux tigres. En tête de ces plaques se trouve un talisman nommé « *Jinhu zhao* 禁虎照 (Notification concernant la chasse aux tigres) » (69, 106–107).

190 Li Huaisun 2001, 273.

trois contes relatés dans le *Yijian zhi*. D'abord, il y a un lettré venant du Sichuan qui rencontra, en route pour aller prendre possession de son poste, plusieurs pratiquants des Rites du Sud. Chaque année, ceux-ci choisissaient un jour pour offrir des sacrifices aux divinités, après quoi ils mangeaient la viande d'offrande et participaient à une compétition concernant l'art des rites. Ils se transmettaient alors de nouvelles méthodes que certains, parmi eux, avaient maîtrisées. Ils causaient des torts immenses à autrui. Le lettré fut ainsi une de leurs victimes. C'est seulement grâce à sa maîtrise d'une incantation bouddhique qu'il survécut à la catastrophe[191]. Deuxièmement, c'est un lettré à Guilin (Guangxi) qui excellait en Rites du Sud. Il pouvait transformer des centaines de choses au moyen de l'illusionnisme. Profitant de ses compétences, il pouvait agir en malfaiteur. Finalement, il fut éliminé par un talisman bouddhisque[192]. Le personnage principal du troisième conte est un pauvre diable qui avait causé la mort de sa femme:

> Situé à Guixi de la préfecture de Xinzhou, le Mont du Dragon et du Tigre est l'endroit où les maîtres célestes de la famille Zhang ont transmis les registres taoïstes de l'Ecole de l'Un-Orthodoxe pendant des générations. Pourtant, derrière cette montagne, se trouvent les *wuzhu* 巫祝 qui pratiquent des Rites du Sud, donc des techniques immorales 邪術. Au moyen de ces rites, on peut transformer un terrain plat en rivière, faire s'envoler les tuiles et les pierres pour attaquer autrui, ruiner le vin et les moissons, propager les maladies contagieuses. Il y a aussi beaucoup de petits artifices servant à taquiner autrui. Au village de Baishi, au district de Leping, mon pays natal, se trouve un jeune homme frivole de la famille Dong. Celui-ci est allé demander des techniques pour séduire et outrager les femmes. Content d'avoir obtenu une formule incantatoire et rentré chez lui, il appelle d'abord sa femme pour éprouver l'efficacité de cette formule. A ce moment-là, sa femme ressent un prurit intense, comme si des guêpes et des scorpions rampaient, grattaient, effleuraient et frottaient contre son sein. Elle n'a pas d'autre choix que de se dépouiller précipitamment de ses habits de dessus, puis de son pantalon et de ses chaussures. Elle se met alors au lit et se couche sur le dos. Surpris en croyant qu'il a maîtrisé la technique, le mari prend ces vêtements et les donne à sa femme pour qu'elle se couvre. Mais il lui est impossible de remettre ces vêtements, car ils deviennent glissants comme de l'huile. Il est probable que ce

191 *Yijian zhi*, 1682–1683.

192 *Ibid.*, 1733–1734.

jeune homme avait été trop impatient de rentrer chez lui pour éprouver la méthode (de déshabillage), si bien qu'il n'avait pas pris le temps de demander la méthode servant à remettre les vêtements. Mis dans une situation fort embarrassante, il informe sa femme qu'il doit aller au mont de nouveau pour perfectionner ses techniques. Cependant, sa femme est extrêmement honteuse. Elle met fin à sa vie en se pendant.[193]

Des légendes similaires sont très populaires à l'est et à l'ouest du Fujian où la tradition des maîtres rituels a été très vivante. Les premiers rôles de ces légendes sont toujours tenus par les maîtres rituels[194]. Pour l'ouest du Fujian, on trouve Laojundou 老君兜 à Changting[195], Gao Chengshan 高承山 à Wuping[196], Chen Chonglin 陳崇霖 à Liancheng[197], Xu Bixian 許必顯 (1462-?)[198] et même un « bonze »[199] à Shanghang. Suivant ces légendes, Laojundou avait appris des méthodes 學法 auprès du Bouddha du Mont Li 梨山佛祖 en suçant le pus des trois plaies infectées de ce dernier. Gao Chengshan vécut sous les Ming. Il alla au Mont Lü apprendre des « méthodes taoïstes 道法 » après quoi il obtint son nom rituel « Xian yilang 仙一郎 ». Chen Chonglin vécut à la fin de la dynastie des Qing. Issu d'une famille taoïste liée au Mont du Dragon et du Tigre pendant des générations, ses méthodes avaient été transmises par son père Defa 德發. Pourtant, ces méthodes n'étaient pas incluses dans la tradition de l'Un-Orthodoxe. Defa fut le premier dans la famille qui les maîtrisait. Comme Laojundou et Gao Chengshan, c'est dans la montagne qu'il avait appris ces méthodes, nommées « Méthodes du Mont Yin 陰山法 ». Xu Bixian habita dans le village où fut fondé, environs quatre siècles plus tard, le Lingying-tang. En ce qui concerne le bonze, il maîtrisa les « Secrets magiques des Cinq tonnerres 五雷訣 ». Le temple où il habitait était nommé « Temple de l'Autel du tonnerre 雷壇寺 ». Donc, c'est plus que probable qu'il ait été maître rituel taoïste, car les Rites des Cinq tonnerres ont fait partie des techniques des taoïstes à l'ouest du Fujian, où beaucoup d'autels taoïstes sont nommés « autel du tonnerre ». Pour prouver l'efficacité de leurs techniques ou s'amuser, tous ces maîtres rituels eurent l'occasion de dénuder une femme inconnue grâce à leurs méthodes sans savoir qu'elle était leur propre fille ou

193 *Yijian zhi*, 1736–1737.

194 Cf. Huang Jianxing 2013, 280.

195 Lai Jian 2002, 314–317.

196 Liu Dake 2002, 261–262.

197 Hua Qinjin 2002, 410.

198 Pendant mon travail de terrain au bourg de Nanyang (Shanghang), beaucoup de gens, y compris des descendants de Xu Bixian, m'ont raconté sa légende. Sur la date de naissance de Xu Bixian, voir le *Xushi zupu (Registre généalogique des Xu)*, 21.

199 Su Zhenwang et He Zhixi 2009, 274–276.

belle-fille. Comme la pauvre femme mentionnée dans le *Yijian zhi*, les victimes, honteuses, se suicidèrent. Il était trop tard pour que le responsable du drame se repente. Pour les quatre premiers maîtres rituels, leurs femmes étaient si fâchées qu'elles détruisirent leurs livres rituels en les jetant dans un endroit très sale, un seau d'urine ou une fosse d'aisances. Quant au dernier, le « bonze », il fit une déprime après la tragédie. Par ailleurs, Xu Bixian prononça un serment pour que tous ses descendants ne puissent pas apprendre des méthodes rituelles, sans avoir l'intention de devenir taoïstes. Ce serment a été bien respecté depuis lors.

Pourtant, les rites de ces maîtres rituels ne servaient pas principalement à s'amuser, mais surtout à exorciser les démons en faveur des habitants. La nature de ces rites n'est donc pas « immorale » 邪, mais « correcte » 正.

4. 5 La Dame Chen et ses méthodes rituelles

L'apprentissage des méthodes de Laojundou, Gao Chengshan et Chen Defa dans la montagne, particulièrement celui du deuxième au Mont Lü, nous rappelle la légende des Trois Dames. Le *Sanjiao yuanliu shengdi fozu soushen daquan* 三教源流聖帝佛祖搜神大全, compilé par un anonyme sous la dynastie des Ming, est le premier texte qui mentionne l'apprentissage des méthodes de la Dame Chen au Mont Lü. Sous le titre « Grande Dame nourricière 大奶夫人 », ce texte illustré raconte une légende de Chen Jingu 陳進姑, aussi appelée Jinggu 靖姑 dans d'autres textes. Selon ce que l'on dit, Jinggu était native du district de Luoyuan, préfecture de Fuzhou. Née en la première année de l'ère Dali 大曆 (766), elle était en fait une incarnation d'un ongle de la main de Guanyin. Quand elle avait dix-sept ans, il arriva une fois que son frère Chen Erxiang 陳二相, maître des Méthodes correctes de la Grande Ecole du Yoga 瑜伽大教正法, alla au village de Linshui 臨水 du district de Gutian exorciser un démon-serpent femelle qui demandait, chaque année, aux habitants, un garçon vierge et une fille vierge comme offrandes. Malheureusement, il fut blessé gravement par le démon et confiné dans le temple du démon. Alors, Jinggu alla au Mont Lü apprendre des méthodes afin de sauver son frère. Le maître rituel Jiulang, seigneur de la grotte du Mont Lü 洞主九郎法師, transmit à Jinggu les « Méthodes servant à conduire les tonnerres en marchant à pas astral pour détruire les temples 驅雷破廟罡法 ». Rentrée du Mont Lü, Jinggu détruisit la grotte du serpent, sauva son frère et trancha le

serpent en trois. Cependant, les souffles venimeux du serpent n'avaient pas été complètement éliminés. Plus tard, Jinggu accéléra, avec succès, l'accouchement de l'impératrice des Tang Postérieurs, après quoi l'empereur lui accorda un titre honorifique impérial, et un temple lui fut dédié, fondé à Gutian, pour retenir le reste des souffles venimeux du serpent. Les méthodes de Jinggu ont été populaires depuis lors. Ses méthodes servaient particulièrement à protéger les enfants et à accélérer l'accouchement. Le compilateur mentionne aussi qu'à son époque, beaucoup de gens pratiquaient des méthodes conformément à la légende de Jinggu, et que ces méthodes étaient efficaces. Enfin, on trouve dans ce texte une liste des personnages divinisés et des divinités concernées dont les parents et le frère de Jinggu, la Dame Lin et la Dame Li qui sont les sœurs jurées de Jinggu, les quatre grands saints Zhang 張, Xiao 蕭, Liu 劉 et Lian 連 qui secondaient Jinggu pour détruire les temples, le Roi du Sable au cheval de bronze 銅馬沙王, les Cinq Grands Généraux-Furies 五猖大將, la Mère Sainte qui accélère l'accouchement 催生聖母, l'Enfant dégourdi de la césarienne 破產靈童, et les deux Généraux Souverains 二帝將軍. Par ailleurs, dans l'illustration dédiée à la Dame Chen, on trouve la Dame Chen vêtue de façon ordinaire, ainsi qu'un homme aux pieds nus habillé comme un taoïste. Cet homme tient une corne de sa main droite, alors que sa main gauche fait un mudra[200].

Parmi les méthodes de Jinggu, celles servant à accélérer l'accouchement ont été mentionnées dans le *Xianxi zhi* 仙溪志 compilé en 1257. On y trouve la mention d'un temple dédié à Chen Jinggu. Suivant ce texte, Jinggu fut *wu* de son vivant. Les habitants la vénéraient après sa mort. Toutes les femmes enceintes présentaient leur prière devant elle. Et elle était extrêmement efficace[201]. D'après le *Huhai xinwen yijian xuzhi* 湖海新聞夷堅續志, compilé sous la dynastie des Yuan, la déesse se présenta à la préfecture de Jianning 建寧 et sauva une femme, belle-fille de Xu Qingsou 徐清叟 (1182-1262), qui souffrait d'un accouchement difficile. Lors de ses apparitions, la déesse proclamait qu'elle était spécialement chargée de traiter les accouchements laborieux[202]. Selon deux textes compilés à la fin de la dynastie des Ming, Chen Jinggu mourut elle-même de couches difficiles. Elle prononça ensuite le serment de sauver les victimes semblables[203]. C'est pourquoi Chen Jinggu est devenue une divinité reconnue pour ses méthodes

200 *Sanjiao yuanliu shengdi fozu soushen daquan*, 178–180.

201 *Xianxi zhi*, juan 3, 16a; cf. Ye Mingsheng 2010, 71.

202 *Huhai xinwen yijian xuzhi*, 222–223.

203 *Wanli Gutian xianzhi*, juan 7, 8a; *Min shu*, juan 147, 207. 645a.

d'accouchement.

Sans aucun doute, Jiulang (Neuvième Maître) du Mont Lü, maître de Jinggu, est celui qui a été mentionné par Bai Yuchan sous la dynastie des Song. Evidemment, c'est dans le contexte de la floraison des rites du tonnerre depuis les Song que Jiulang transmit les « Méthodes servant à mener les tonnerres en marchant à pas astral pour détruire les temples » à Jinggu. Sous la dynastie des Ming au plus tard, ces méthodes avaient été très systématiques. Dans le *Gaoshang shenxiao yuqing zhenwang zishu dafa* 高上神霄玉清真王紫書大法, un texte compilé sous les Ming au plus tard, se trouvent les méthodes servant à « abattre les mauvais esprits et à détruire leurs temples 伐邪破廟 »[204]. Ces méthodes étaient adressées aux divinités non enregistrées dans la liste des bénéficiaires des sacrifices officiels mais vénérées dans les temples, ainsi qu'aux monstres des montagnes ou des forêts, qui nuisaient aux hommes. Par exemple, on pouvait éliminer au moyen de ces méthodes les divinités, ressemblant au démon-serpent femelle exorcisé par Jinggu, qui demandaient inconsidérément des sacrifices aux habitants. Pour le faire, le maître adressait un rapport aux divinités et invitait les divinités et les soldats divins concernés. Ensuite, il écrivait un talisman pour réprimer les mauvais esprits. Puis, il invitait, par méditation, les divinités à emporter ce talisman dans le temple et à entourer le temple. Alors, il arrivait devant le temple et marchait à pas astral. Il brûlait un talisman pour ordonner aux soldats divins d'exorciser les mauvais esprits, et un talisman du feu du tonnerre 雷火符 pour brûler le temple. En même temps, le maître imaginait qu'il y avait du feu du tonnerre et que le mauvais esprit était attrapé par les soldats divins. Enfin, il faisait le blocus du temple au moyen de talismans et de mudras, et remerciait les soldats divins.

Plus précisément, les quatre grands saints sont le Seigneur Saint Zhang 張聖君, Maître Xiao 蕭公, Maître Liu 劉公 et Maître Lian 連公. Ce sont les maîtres ancestraux de l'Ecole du Seigneur des Méthodes (Zhang) 法主公教, une branche de l'Ecole du Mont Lü, encore très vivante au Fujian et à Taiwan. Parmi eux, Zhang fut un maître rituel bouddho-taoïste qui vécut sous la dynastie des Song. Il a été le fondateur de l'Ecole du Seigneur des Méthodes. Selon un texte daté de la dynastie des Ming, Maître Xiao fut un exorciste bouddhique qui a chassé un serpent blanc nuisible à Gutian. Dans les légendes populaires au Nord du Fujian, Zhang et Xiao

[204] *Gaoshang shenxiao yuqing zhenwang zishu dafa* (DZ1219), juan 12, 660c–661a. Sur la date de compilation de ce texte, cf. Schipper et Yuan Bingling 2004.

allèrent ensemble au Mont Lü apprendre des méthodes. Maître Liu fut un moine bouddhique versé en méthodes de l'Ecole du Yoga. Maître Lian figure dans le *Haiyou ji* 海遊記, un roman vernaculaire daté de la dynastie des Ming qui raconte principalement l'apprentissage des méthodes des Trois Dames au Mont Lü et la pacification des démons par les Trois Dames[205]. Le Mont Lü est donc un lieu de rencontre entre les méthodes des Trois Dames et l'Ecole du Seigneur des Méthodes. Selon Ye Mingsheng, le Mont Lü est en fait le Mont Lu 廬山, au Jiangxi[206]. C'est une hypothèse non encore prouvée. Malgré cela, elle nous rappelle les Rites du Mont Lu 廬山法 mentionnés dans les documents datés de la dynastie des Ming. A Xiangshan (actuellement Zhongshan, province du Guangdong) vécut un Maître Zhan 詹師 qui maîtrisait les Techniques rituelles du Mont Lu 廬山法術. Il pouvait guérir la maladie démoniaque au moyen de talismans et d'incantations, faire descendre des divinités pour aider son traitement de la maladie, jouer des clochettes au moyen du feu, monter à l'échelle de couteaux, transformer la forme des choses, amener les esprits à son service, etc[207]. On trouve même qu'il y avait, à Fu'an de l'est du Fujian, un temple reconnu dédié à Chen Ru 陳孺, un maître des Rites du Mont Lu qui vécut sous la dynastie des Song. Celui-ci possédait des techniques d'illusion 幻術 et pouvait chasser les tigres[208]. Parmi ces méthodes, celles consistant à amener les esprits à son service et les techniques d'illusion se trouvent aussi chez Jinggu mentionnée dans trois textes datés de la dynastie des Ming[209], alors que celle de l'échelle de couteaux se trouve universellement chez les maîtres rituels d'aujourd'hui. En 1991, à l'occasion de la procession pendant sa fête, la Dame Chen était représentée avec l'Emissaire d'Inspecter des Neuf Cieux 九天採訪使者, dieu gardien du Mont Lu, dans un petit temple de ce dernier situé au nord-est du Fujian. Les habitants nomment ce dernier « Seigneur des méthodes des Neuf Cieux » 九天法主. Alors, ces deux divinités étaient installées côte à côte, comme un couple d'exorcistes[210].

Le Mont Lu est aussi l'endroit où vécut Tan Zixiao 譚紫霄 (?-973), un fondateur des Méthodes correctes du cœur du ciel 天心正法. Tan Zixiao y alla habiter et y reçut une centaine

205 Cf. Ye Mingsheng 2008, 12–52.

206 Ye Mingsheng 2004, 65.

207 *Jiajing Xiangshan xianzhi*, juan 8, 8a.

208 *Wanli Fu'an xianzhi*, juan 2, 22b.

209 Ces textes sont le *Sanjiao yuanliu shengdi fozu soushen daquan* 三教源流聖帝佛祖搜神大全 déjà mentionné, le *Haiyou ji* 海遊記 qui est un roman vernaculaire (cf.Ye Mingsheng 2000a), et le *Jin'an yizhi* 晉安逸志 mentionné *infra.*

210 Baptandier 2008, 17, 268. Baptandier a examiné aussi d'autres liens entre le Mont Lü légendaire et le Mont Lu du Jiangxi (2008, 16-17).

de disciples après la chute du royaume des Min 閩 (897-945). Il y fréquenta Chen Shouyuan 陳守元 (?-939). Tous les deux furent taoïstes vénérés par le souverain du royaume des Min. Ce fut grâce à Chen Shouyuan que Tan Zixiao reçut les écrits talismaniques qui le rendirent maître des Méthodes correctes du cœur du ciel[211]. D'après le *Jin'an yizhi* 晉安逸志 de Chen Minghe 陳鳴鶴 (fl. 1606-1616), Chen Shouyuan était aussi le frère de Chen Jinggu. Ayant pris une immortelle comme maître et reçu des écrits secrets, Jinggu excellait en techniques de talismans, et pouvait communiquer avec les esprits, amener les Cinq Lutteurs 五丁 à son service, fouetter des centaines de démons, faire revivre une femme du palais 宮人 en appliquant des méthodes *jin* 禁 à son cadavre ou plutôt à ses os, dompter le démon-tigre et exorciser le serpent-démon au moyen des Cinq tonnerres[212]. Les Cinq Lutteurs ont été associés principalement au culte du Maréchal Tianpeng 天蓬 depuis son apparition dans deux textes compilés par Tao Hongjing 陶弘景 (456-536). Ils se présentèrent dans une incantation qui constituait la partie principale de la « Méthode de l'Empereur du Nord pour tuer les démons 北帝殺鬼之法 »[213], et qui était nommée plus tard aussi l' « Incantation de Tianpeng ». Cette incantation a été populaire[214]. Au début de la dynastie des Song naquit l'union divine des Quatre Saints du Pôle Nord 北極四聖 dont Tianpeng, Tianyou 天猷, Heisha 黑殺 et Zhenwu 真武[215]. Selon un texte compilé sous les Yuan, Heisha fut aussi l'objet d'un culte personnel de Tan Zixiao[216]. Alors, les Cinq Lutteurs, sous la direction de Jinggu liés à Tianpeng et Heisha de Tan Zixiao, se subordonnaient tous à l'Empereur du Nord, président du Bureau d'Exorcisme 驅邪院, maître suprême et divinité du noyau des Méthodes correctes du cœur du ciel[217]. On trouve même un « Talisman divin des Cinq Lutteurs Célestes et de Heisha 黑殺天丁五丁神符 » dans le *Qiyuan zhenren shuo shenzhen lingfu*

---

211 *Nan Tang shu*, juan 17, 3b–4a. Sur l'hommage du souverain du royaume des Min à Tan Zixiao et Chen Shouyuan, cf. *Xin Wudai shi*, juan 68, 851.

212 *Rongyin xinjian*, juan 6, 1a–3a.

213 *Dengzhen yinjue* (DZ421), juan zhong, 6. 613b; *Zhengao* (DZ1016), juan 10, 20. 548b–c. On trouve cinq lutteurs appelés aussi « *Wuding* 五丁 » dans le *Huayuang guozhi* 華陽國志 qui date du milieu du Ve siècle. Ces Wuding vécurent, dans le royaume de Shu 蜀, à la même époque que le Roi Hui des Qin 秦惠王 (a. v. J.-C. 356 – a. v. J.-C. 311). Ils pouvaient déplacer des montagnes et ils étaient au service des rois du Shu (*Huayang guozhi jiaozhu*, 185–191). Dans son *Baopuzi*, Ge Hong (283-343) mentionne la prouesse de ces Wuding (*Baopuzi neipian* [DZ1185], juan 2, 28. 173b; juan 8, 28. 201c). Ces Wuding apparaissaient aussi dans le *Zitong dijun huashu* 梓潼帝君化書, un texte compilé vers début du XIVe siècle, où ils appartenaient à la famille des Fei 費 (DZ170, juan 2, 3. 306b–308b; Kleeman 1994, 195–212). Mais on ne sait pas s'il y a des liens entre les Wuding du Shu et ceux liés au culte de Tianpeng mentionnés dans les œuvres de Tao Hongjing.

214 *Yunji qiqian* (DZ1032), juan 45, 22. 323a–b.

215 *Xuantian shangdi qisheng lu* (DZ958), juan 2, 19. 583a–b; cf. Davis 2001, 74–79.

216 *Lishi zhenxian tidao tongjian* (DZ296), juan 43, 5. 348b.

217 Davis 2001, 78. juan 2, 28. 173b; juan 8, 28. 201c.

jing 七元真人說神真靈符經[218].

En ce qui concerne la femme du palais sauvée par Jinggu au moyen de méthodes *jin*, elle devint disciple de son sauveur. Cela nous rappelle la légende de Laozi qui fit revivre son serviteur Xu Jia 徐甲 au moyen d'un talisman. Cette légende se présenta d'abord dans un texte compilé au début des Tang[219]. Elle a été populaire depuis lors, en versions écrites ainsi qu'en versions orales[220]. Dans les années 1970, Schipper trouva à Taiwan une version orale détaillée, et une version écrite de cette légende. Contenue dans un catéchisme taoïste et datant de la dynastie des Ming, la version écrite a été transmise sous forme de manuscrit parmi les maîtres taoïstes venant du sud du Fujian[221], une région où les méthodes des Trois Dames sont populaires. Suivant Schipper, la relation entre Laozi et Xu Jia rappelle celle qui existe entre un maître rituel et son disciple-démon, son soldat du monde invisible 陰兵[222]. La relation entre Jinggu et sa nouvelle disciple est similaire, cette dernière ayant promis qu'elle serait « de tout corps au service de Jinggu 以身事嫗 ». On trouve aussi une relation similaire entre Jinggu et le démon-tigre, car le démon qui pouvait se transformer en forme humaine fut envoyé comme avant-garde par sa dompteuse[223].

Enfin, on trouve dans le *Linshui pingyao zhi* 臨水平妖誌, un roman vernaculaire daté de la dynastie des Qing[224], l'ensemble des méthodes de Chen Jinggu. Dans ce roman, Chen Jinggu alla au Mont Lü et prit le Seigneur Véritable Xu 許真君 qui fut le Seigneur des Méthodes 法主 du Mont Lü pour son maître. Le Seigneur Véritable Xu lui transmit d'abord les méthodes pour mobiliser les foudres et dépêcher les tonnerres, commander le vent et la pluie, raccourcir la distance sur terre et se soutenir en l'air, déplacer les montagnes et renverser la mer, repousser la maladie et éliminer les épidémies, attraper et couper les démons, rétablir le corps humain en sublimant le squelette 煉骨成人, reprendre les âmes enlevées par des démons et les rendre à leurs corps. Ayant maîtrisé ces méthodes, Jinggu ne voulut pas apprendre les méthodes pour assister le fœtus et sauver les femmes en couches difficiles. Elle finit donc son apprentissage au

218 *Qiyuan zhenren shuo shenzhen lingfu jing* (DZ1420), 34. 454c–455b.

219 *Sandong zhunang* (DZ1139), juan 25. 355c–356a.

220 Pour une analyse complète de cette légende, voir Schipper 1985c, 37–46.

221 Schipper 1985c, 38–40.

222 Cf. *Ibid.*, 40.

223 *Rongyin xinjian*, juan 6, 2a.

224 *Linshui pingyao zhi* ; pour une étude approfondie de ce texte, voir Baptandier 2008.

Mont Lü et put retourner dans son pays. Alors, le maître lui transmit un livret de talismans et des instruments rituels dont une épée servant à couper les démons et une ficelle pour les garrotter. Il envoya aussi les deux Grands Protecteurs Wang et Yang 王楊二太保 et les troupes des cinq camps 五營兵馬, leur subordonnés, comme protection rapprochée de Jinggu. Donc, Jinggu quitta le Mont Lü et s'occupa du balayage des démons jusqu'à sa mort prématurée par suite d'une fausse couche. Ce fut après sa mort qu'elle apprit les méthodes concernées pour débarrasser les femmes enceintes de fausse couche et de couches difficiles[225]. Dans le *Linshui pingyao zhi*, Jinggu fit revivre trente-six femmes du palais en sublimant leurs os blancs. Comme la femme du palais dans le *Jin'an yizhi*, ces femmes devinrent aussi des disciples de Jinggu. Elles cessèrent de vivre et devinrent de nouveau des os blancs quand leur salvatrice mourut, elle qui les avaient soutenues au moyen de méthodes rituelles, car elles ne possédaient pas elles-mêmes la maîtrise de ces méthodes rituelles. Pourtant, leurs esprits continuaient à suivre l'esprit de la Dame Chen[226]. La mort des femmes du palais à cause de la mort de leur salvatrice est dans une logique similaire à celle suivant laquelle l'on disperse les soldats du monde invisible subordonnés à un maître rituel après sa mort. Dans le dernier cas, le maître ne pourra plus, quand il meurt, contrôler, au moyen de méthodes rituelles, les soldats du monde invisible qu'il dirigeait auparavant.[227]

4. 6 Les Cinq Furies

Les Cinq Furies 五猖, nommées aussi « *Wushang* 五傷 (cinq fantômes nuisibles) », appartiennent également à la catégorie des soldats du monde invisible 陰兵, ou des soldats-fantômes 鬼兵. Dans son *Lu xiansheng daomen kelüe* 陸先生道門科略, Lu Xiujing 陸修靜 (406-477) a écrit:

> Les *qi* anciens des six cieux se qualifient fonctionnaires, assument des titres. Ils associent des centaines d'esprits et les cinq fantômes nuisibles. Il y a aussi des généraux morts des armées vaincues, des soldats morts des troupes désordonnées, des hommes qui s'érigent en

225 *Linshui pingyao zhi*, juan 1, 118b; juan 4, 152b–153a.

226 *Ibid.*, juan 4, 143b, 152b.

227 Liu Jinfeng 2000, 250–251. Pan Junliang trouva un cas similaire pendant son travail de terrain au district de Taishun (Zhejiang) en juillet 2010. Il y rencontra une personne de l'endroit qui comptait dissiper les soldats du monde invisible que son feu père dirigeait en son statut comme maître de l'Ecole des rituels martiaux » 武教先生 (maître rituel). C'est parce que celle-ci n'a pas succédé à son père dans son métier comme maître rituel, et qu'il ne voulait pas que ces soldats du monde invisible continuent à habiter chez lui.

généraux, des femmes qui s'érigent en dames. Ils dirigent les soldats-fantômes, suivent l'armée, et errent dans le monde. En abusant tyranniquement de leur pouvoir, ils menacent le peuple, dérangent les temples et demandent des sacrifices sanglants. 六天故氣稱官上號, 搆合百精及五傷之鬼, 敗軍死將, 亂軍死兵. 男稱將軍, 女稱夫人, 導從鬼兵, 軍行師止, 遊放天地, 擅行威福, 責人廟舍, 求人饗祠, 擾亂人民, 宰殺三牲.[228]

Lu Xiujing indique ensuite que l'Ordre de l'Un-Orthodoxe, transmis au Maître Céleste par le Très-haut, a pour but de tuer ces démons afin de sauver le peuple, et d'anéantir définitivement les divinités immorales[229]. On trouve aussi des méthodes servant à retenir les *guibing* dans un texte plus ancien, le *Baopu zi neipian* 抱朴子內篇 de Ge Hong (283-343). Ce texte mentionne un *Guibing fa* 鬼兵法, « Méthodes concernant les soldats-fantômes », qui est classé dans la catégorie des livres canoniques taoïstes[230].

Comparativement, les attitudes envers les *guibing* 鬼兵 sont un peu ambiguës dans le *Dongyuan shenzhou jing* 洞淵神咒經[231], un texte un peu plus ancien que le *Lu xiansheng daomen kelüe*. Ce texte désigne aussi, de temps en temps, par le terme « *guibing* » les démons qui causaient un tort immense au peuple et ceux qui étaient envoyés par le ciel comme tueurs des hommes méchants. Issus parfois des généraux des armées défaites[232], ces démons avaient pour chefs les Rois des démons 鬼王/魔王. En ce qui concerne leurs méfaits, la propagation des épidémies en constituait une grande partie. Selon ce que l'on dit, en récitant ce livre canonique, on peut non seulement conjurer les démons ou faire que les Rois des démons répriment eux-mêmes leurs subordonnés, mais aussi amener ces démons et leurs supérieurs à son service. Dans les chapitres du *Dongyuan shenzhou jing*, ajoutés sous la dynastie des Tang, se trouve un changement remarquable qui apparait dans les rapports entre les *guibing* chargés de diffuser les épidémies et les Cinq Pics. Suivant cette nouvelle partie, ces *guibing* furent envoyés d'abord par le Tao à quatre des Cinq Pics, puis envoyés par ces quatre Pics pour extirper les hommes vilains[233]. Donc, ces *guibing*

---

228 *Lu xiansheng daomen kelüe* (DZ1127), 24. 779c. La traduction s'est référée à la traduction anglaise de Mu-chou Poo (Poo 2010, 1082); voir aussi dans l'article du point de vue ethno-historique sur les Wuchang par John Lagerwey (2013b, 506). Pour une autre étude importante sur le culte des Wuchang, voir Guo Qitao 2003.

229 *Ibid.*, 24. 779c.

230 *Baopuzi neipian* (DZ1185), juan 19, 28. 246c.

231 *Taishang dongyuan shenzhou jing* (DZ335), juan 1–10, 19-20, 6. 1a–38a, 68a-80c. Pour une étude détaillée sur le *Dongyuan shenzhou jing*, voir Mollier 1990.

232 Le *Zhengao* 真誥 de Tao Hongjing (456-536) révèle aussi que les *guibing* furent en fait des soldats morts, car leurs supérieurs sont appelés « *jungong* 軍公 », ministres de l'armée (DZ1016, juan 16, 20. 583c).

233 *Taishang dongyuan shenzhou jing* (DZ335), juan 13, 6. 48b–c.

rendaient compte au Tao, ainsi qu'aux Cinq Pics[234]. Le texte mentionne aussi sept divinités qui dirigèrent les esprits des cinq fantômes nuisibles 五傷鬼精 chargés de diffuser les épidémies[235]. Six parmi eux devinrent, dans le *Taishang shuo Xuantian dasheng Zhenwu benzhuan shenzhou miaojing* 太上說玄天大聖真武本傳神咒妙經 annoté en 1236, gestionnaires des épidémies sous la direction des Cinq Pics. Ils assumèrent une responsabilité similaire, se chargeant d'envoyer les soldats de la peste 瘟卒 en mission[236]. Par ailleurs, dans un autre texte daté en 1274 se trouve le « Bureau des épidémies des Cinq Furies 五猖瘟司 »[237]. Ceux-ci proviennent probablement des « 五傷鬼精 ».

A un certain moment, avant le début de la dynastie des Song, apparurent les *yinbing* 陰兵 au service des maîtres rituels lors de l'exécution des *kaozhao fa* 考召法, « Méthodes pour appeler les esprits en vue d'une investigation ». Selon le *Jinsuo liuzhu yin* 金鎖流珠引, un texte attribué à Li Chunfeng (602-670) et appartenant probablement à une strate de la tradition Zhengyi antérieure à l'origine des Méthodes correctes du cœur du ciel[238], il fallait inviter par méditation, quand on exécutait les *kaozhao fa*, un certain maître rituel des *kaozhao* des Trois Principes de l'Un-Orthodoxe 三元考召正一法師 qui dirigeait des *yinbing*. Le maître rituel invité et ses *yinbing* aidaient ensuite les soldats de registre 籙兵, habitant au sein du corps du pratiquant, à poursuivre et à attraper les démons qui avaient causé du tort au peuple[239].

Sous la dynastie des Song, « *yinbing* 陰兵 » et « *changbing* 猖兵 » sont devenus des termes populaires pour désigner respectivement les *guibing* 鬼兵 ordinaires et ceux qui étaient furieux. Cependant, on peut rencontrer encore le terme « *guibing* » malgré l'affaiblissement de sa popularité. Le *Taishang ganying pian* 太上感應篇 mentionne un *wu* qui pouvait envoyer des *guibing* faire du tort aux hommes et aux animaux[240]. Selon un texte compilé probablement sous les Yuan, parmi les subordonnés des Quatre Saints du Pôle du Nord, se trouvaient beaucoup de *guibing* 鬼兵群雜[241]. En ce qui concerne les « *yinbing* », ils furent liés d'abord aux Cinq Pics. Selon le

234 Le texte indique aussi très clairement qu'il y a eut des *yigui* 疫鬼 (démons de la peste) aux Cinq Pics (juan 11, 6. 39c).

235 *Taishang dongyuan shenzhou jing* (DZ335), juan 11, 6. 41a.

236 *Taishang shuo Xuantian dasheng Zhenwu benzhuan shenzhou miaojing* (DZ754), juan 5, 17. 131a. Sur la date de ce texte, voir Wang Guangde et Yang Lizhi 2006, 49.

237 *Diqi shangjiang Wen taibao zhuan* (DZ780), 18. 92c.

238 Andersen 2004a, 1078.

239 *Jinsuo liuzhu yin* (DZ1015), juan 4, 20. 370b.

240 *Taishang ganying pian* (DZ1167), juan 19, 27. 91a.

241 *Xuantian shangdi qisheng lu* (DZ958), juan 2, 19. 583a.

Taishang shuo Xuantian dasheng Zhenwu benzhuan shenzhou miaojing, les *yinbing* des Cinq Pics venaient des temples des dieux du Sol. Ils furent recrutés par les bureaux des épidémies des Cinq Pics[242]. Dans les textes des Méthodes correctes du cœur du ciel qui ont pris une version du *Jinsuo liuzhu* pour une source de compilation[243], on trouve les *yinbing* subordonnés originellement au Dieu du Pic de l'Est. Rao Dongtian 饒洞天 (fl. 994), « premier fondateur 初祖 » du Tianxin zhengfa, demanda au Dieu du Pic de l'Est d'envoyer des *yinbing* pour l'aider[244]. Ce dernier lui accorda donc des *yinbing*[245]. Suivant le *Daofa huiyuan* 道法會元, les dieux du Sol et les dieux de la ville étaient souvent appelés à seconder, avec leurs *yinbing*, nommés généralement « *yinbing mengli* 陰兵猛吏 (vaillants soldats du monde invisible) », les dieux de tonnerre pour chasser les démons, contenir les fantômes furieux, etc[246].

Quant aux « *changbing* », examinons d'abord les *changshen* 猖神, « divinités furieuses ». Le *Taishang shuo Xuantian dasheng Zhenwu benzhuan shenzhou miaojing* cite, dans ses notes, une histoire venant du *Xuantian shangdi qisheng lu* 玄天上帝啟聖錄 qui date probablement de la dynastie des Ming. Selon ce que l'on raconte, au début de l'ère Taiping xingguo 太平興國 (976-984), le peuple de la préfecture de Hongzhou 洪州 (actuellement Nanchang, Jiangxi) et de ses environs supportait des souffrances à cause des Soixante-douze *changshen* 七十二猖神 qui tuaient les hommes à leur guise en mettant partout du poison et des miasmes. Classés dans la catégorie des divinités du Sud 南神, ces *changshen* furent en fait des fantômes violents 狂魂. Ils sont nommés aussi « *shanghun* 傷魂 fantômes nuisibles » ou « *shensha* 神殺 esprits maléfiques » dans le *Xuantian shangdi qisheng lu*[247]. Pour conjurer ces *changshen*, les habitants invitaient les *wu* qui pratiquaient les Rituels du Diamant 金剛法事. Ces *wu* exorcisaient ces divinités immorales au moyen du feu à l'huile et des couteaux tranchants[248]. Ils furent donc des maîtres rituels qui avaient comme ennemis les *changshen*. Ces *changshen* malfaisants sont nommés « *kuanghun changpo* 狂魂猖

242 *Taishang shuo Xuantian dasheng Zhenwu benzhuan shenzhou miaojing* (DZ754), juan 5, 17. 131b.

243 Andersen 2004a, 1077.

244 *Shangqing tianxin zhengfa* (DZ566), xu, 10. 607c.

245 *Huagai shan Fuqiu Wang Guo san zhenjun shishi* (DZ778), juan 5, 18. 69c.

246 *Daofa huiyuan* (DZ1220), juan 44, 29. 48a–b; juan 50, 29. 98a–b; juan 52, 29. 113c–114a; juan 55, 29. 129b; juan 209, 30. 312a.

247 *Xuantian shangdi qisheng lu* (DZ958), juan 5, 19. 606a–b.

248 *Taishang shuo Xuantian dasheng Zhenwu benzhuan shenzhou miaojing* (DZ754), juan 1, 17. 102b. Deux personnages mentionnés dans cette histoire, Shi Guangzu qui fut l'incarnation d'une divinité subordonnée à Zhenwu du Département du Pôle du Nord, et son frère Shi Guangsi qui rectifia les habitudes que les habitants avaient d'inviter les *wu* à exorciser les *changshen*, sont en fait légendaires. Pourtant, on peut encore penser que la description concernant les *changshen* date de la dynastie des Song, car le *Taishang shuo Xuantian dasheng Zhenwu benzhuan shenzhou miaojing* date de 1236.

魄 » dans le *Wushang huanglu dazhai licheng yi* 無上黃籙大齋立成儀 de Jiang Shuyu (1162-1223)[249]. Ils continuent à se présenter dans quelques textes plus récents, particulièrement dans le *Daofa huiyuan*, où l'on les nomme également « *kuangxie changshang* 狂邪猖傷 », « *changgui* 猖鬼 », « *changqiang* 猖強 », « *xiechang* 邪猖 », « *yaohun changpo* 祅魂猖魄 »[250], « *yaohun changzhu* 祅魂猖主 »[251], etc. Conformément à la Loi du registre noir de l'Empereur du Nord 北帝黑書律, on perd éternellement sa forme humaine si on est devenu *changgui*[252]. C'est évidemment une raison pour laquelle ces fantômes sont si furieux.

A part les *changshen* malfaisants, il y a aussi ceux qui furent au service de l'exorcisme et que l'on nommait généralement « *changbing* ». De la même façon que les « *yinbing mengli* », ils étaient nommés aussi « *changbing mengli* 猖兵猛吏 » ou « *changbing mengjiang* 猖兵猛將 »[253]. Parmi eux se trouvent les Huit Braves Généraux-Furies 八猖猛將 et les Cinq Furies. Pour les examiner, le *Daofa huiyuan* nous fournit encore une fois des détails précieux. Selon ce texte, les premiers avaient tous un visage vert et une figure terrifiante. Ils portaient un serre-tête rouge et des habits noirs comme les agents inférieurs. Leurs cheveux étaient au vent, alors que leurs pieds étaient nus. Chevauchant chacun un tigre, ils tenaient respectivement une bannière jaune, une arme en forme d'une queue de léopard, une clochette, une palette et un maillet. Ils arrivaient au son du gong et des cornes. Pour les prendre à son service, on n'avait qu'à les évoquer au moyen d'un drapeau[254]. Les Huit Braves Généraux-Furies ressemblent bien aux Cinq Furies que l'on trouve chez les maîtres rituels d'aujourd'hui, car ils chevauchent tous un tigre, portent un serre-tête rouge, laissent leur cheveux au vent et leurs pieds nus, et ils arrivent tous, en réponse à un drapeau/fanion de commandement flottant, au son du gong et des cornes.

En ce qui concerne les Cinq Furies, dans le *Daofa huiyuan*, elles furent en fait les soldats furieux des cinq directions qui chevauchaient chacun un tigre dont la couleur correspondait à sa direction 五方五虎猖兵. Plus précisément, c'étaient les *changbing* de l'est qui chevauchaient un tigre vert, ceux du sud un tigre rouge, ceux de l'ouest un tigre blanc, ceux du nord un tigre noir,

---

249 *Wushang huanglu dazhai licheng yi* (DZ508), juan 29, 9. 550c.

250 *Daofa huiyuan* (DZ1220), juan 31, 28. 860a; juan 133, 29. 655a; juan 235, 30. 468c; juan 264, 30. 612a, 622c; juan 265, 30. 625c.

251 *Taishang sandong shenzhou* (DZ78), juan 10, 2. 127a.

252 *Daofa huiyuan* (DZ1220), juan 265, 30. 625c.

253 *Daofa huiyuan* (DZ1220), juan 225, 30. 402a; juan 232, 30. 449a; juan 233, 30. 454b–c; juan 236, 30. 473b; *Taishang sandong shenzhou* (DZ78), juan 5, 2. 79a.

254 *Daofa huiyuan* (DZ1220), juan 236, 30. 472b.

et ceux du centre un tigre jaune[255]. Leurs commandants en chef furent respectivement Liu Yuanda 劉元達, Zhang Yuanbo 張元伯, Zhong Shiji 鐘士季, Shi Wenye 史文業, et Fan Yuanjin 范元進[256]. Parmi eux, les quatre premiers appartenaient au bureau des épidémies des Cinq Pics sous la dynastie des Song[257], et furent membres des Cinq Emissaires des Epidémies 五瘟使者 sous les Ming[258]. Les Cinq Furies furent aussi très liées au « Maréchal Zhao de l'Autel Mystérieux de l'Un-Orthodoxe » 正一玄壇趙元帥[259]. Elles jouaient un rôle important dans deux méthodes d'exorcisme présidées par le Maréchal Zhao. Dans la Méthode pour retenir les démons dans l'enfer de Fengdu 酆都禁鬼法, il fallait la pratiquer dans la nuit quand tout était tranquille. On sacrifiait d'abord aux généraux divins avec du vin mêlé de sang en le vaporisant, puis on invitait les *changbing* en faisant le Mudra des Cinq Tigres 五虎訣 avec ses mains. Ensuite, le Maréchal Zhao allait attraper les démons et les jetait en enfer. Enfin, les *changbing* des cinq directions, chevauchant chacun un tigre, entraient dans l'enfer, et domptaient les démons en les mordant[260]. Quant à la Méthode pour amener les fantômes immoraux à son service 役邪鬼法, on évoquait d'abord les troupes des cinq camps 五營兵馬, puis on invitait les *changbing* des cinq directions à cantonner avec eux. A ce moment-là, il fallait faire le Mudra des Tigres 虎訣 et le Mudra du Mont Tai 泰山訣. Les *changbing* allaient ensuite, sous la direction du Maréchal Zhao, attraper les esprits malfaisants, après quoi leurs montures mordaient ces esprits pour les dompter[261].

Les Cinq Furies, décrites dans le *Daofa huiyuan*, sont presque identiques à celles que l'on trouve chez les maîtres rituels d'aujourd'hui à l'ouest du Fujian. Le rituel concerné a lieu dans la nuit. Pour l'exécuter, on doit sacrifier aux Cinq Furies avec du vin mêlé de sang. Les Cinq Furies cantonnent avec les troupes des Cinq Camps. En fait, elles sont devenus commandants en chef des Cinq Camps. Enfin, ce sont aussi les tigres qui blessent directement les esprits malfaisants. Pourtant, il y a aussi quelques différences remarquables. Premièrement, ils sont nommés généralement « *Wushang wulang* 五傷五郎 ». Deuxièmement, ils ont, pour père et maître, Zhou

255 *Ibid.*, juan 240, 30. 485a, c.

256 *Ibid.*, juan 235, 30. 464b.

257 *Taishang shuo Xuantian dasheng Zhenwu benzhuan shenzhou miaojing* (DZ754), juan 5, 17. 131a.

258 *Sanjiao yuanliu shengdi fozu soushen daquan*, juan 4, 152–153; *Soushen ji* (DZ1746), juan 6, 36. 291c.

259 Le Maréchal Zhao était originellement aussi une divinité des épidémies, voir *infra*, la section « Les maîtres célestes », p. 200.

260 *Daofa huiyuan* (DZ1220), juan 240, 30. 484b–485a.

261 *Ibid.*, juan 240, 30. 485b–486c.

Guo le Troisième Maître 周郭三郎, appelé aussi Ge le Troisième Maître 葛三郎. Troisièmement, les Cinq Furies et leur père sont tous venus directement du Mont du Tigre et du Dragon. En ce qui concerne l'association entre les Cinq Furies et les cinq tigres, on trouve à Changting une légende circulant parmi les maîtres rituels:

> Le père des Cinq Maîtres-Furies s'appelait Ge Sanlang. C'était un homme pauvre qui vivait une vie de bûcheron. Une tigresse, ayant pris en compassion sa misère, venait tous les jours chez lui pendant son absence. Elle enlevait sa peau de tigre et se transformait en une belle femme puis lui faisait la cuisine…Un jour, Sanlang la surprit et cacha sa peau. La tigresse ne pouvait plus redevenir ce qu'elle était. Ainsi ils se marièrent et eurent cinq fils.
>
> Avant d'épouser Ge Sanlang, la tigresse avait déjà eu cinq petits tigres, qui, maintenant, dévoraient les êtres humains. L'empereur donna alors, pour résoudre cette situation, l'ordre suivant: « Celui qui sera capable d'attraper ces cinq tigres, recevra en récompense un titre de haut fonctionnaire et épousera une princesse. » La tigresse ayant vu l'ordre, dit à son mari: « Si tu me rends la peau de tigre, je pourrai soumettre les cinq tigres. » La femme se transforma alors en tigre, poussa trois rugissements et les cinq tigres se rendirent auprès d'elle. Quand l'empereur voulut récompenser Ge Sanlang en lui donnant un titre de haut fonctionnaire, Sanlang dit: « Je n'aime que me distraire, donc, je ne veux rien. » Ainsi, l'empereur donna le titre de Cinq Maîtres-Furies aux cinq fils de Ge Sanlang et depuis lors chaque fils chevauche un tigre.[262]

Hsu Li-ling a raison de croire que le terme *chang* 猖 est lié au mot 倀 qui désigne l' « âme d'un homme assujettie après sa mort au service du tigre qui a dévoré son corps, auquel elle était unie ». Les Cinq Furies sont, en fait, des victimes de malemort à cause des dangers rencontrés en montagne symbolisés par le tigre. Selon lui, l'image du « tigre » est associée au « danger », alors que celle des Cinq Furies et de leur père représente le maître à tête rouge (maître rituel): l'homme qui est « lié » au danger[263]. Sans aucun doute, les Cinq Furies ont une action similaire à celle des *chang* 倀, car ils conduisent les tigres à mordre les démons alors que ces derniers conduisent les tigres à manger les hommes. En fait, un talisman taoïste daté de la dynastie des Song a déjà sous-entendu que le terme « 猖 » désignait les âmes qui aidaient les tigres à manger les hommes.

[262] Lai Jian 1998, 447–448. Traduction de Hsu Li-ling avec quelques petites modifications (Hsu Li-ling 2001, 321).

[263] Hsu Li-ling 2001, 323-324.

Le *Lingbao lingjiao jidu jinshu* 靈寶領教濟度金書 compilé par Lin Lingzhen (1239-1302) mentionne un Talisman servant à poursuivre les âmes des victimes des tigres et des loups 追虎狼傷亡符. Selon ce texte, on pouvait évoquer, au moyen de ce talisman, trois généraux divins à poursuivre et anéantir les tigres, les loups et les *chang* 猖 afin de reprendre les âmes de leurs victimes[264].

4. 7 Les maîtres célestes

Les trois maîtres célestes Zhang, Li, et Liang sont nommés aussi « *tianzun* 天尊 vénérables célestes » ou « *fazhu* 法主 seigneurs des méthodes rituelles » des Trois Principes[265]. Selon les peintures des Trois Autels du Lingying-tang, le Maître Céleste Zhang est celui du Mont du Dragon et du Tigre. Notons que les maîtres rituels se sont beaucoup appuyés sur les soldats du monde invisible. La question se pose de savoir comment le fondateur de l'Ecole de l'Un-Orthodoxe qui était apparu comme conjurateur des soldats du monde invisible est devenu une divinité incluse dans le panthéon des maîtres rituels. En même temps, le Mont du Dragon et du Tigre est devenu le siège des Cinq Furies et des soldats du monde invisible. De plus, la Résidence du Maître Céleste décernait même des registres taoïstes à des maîtres rituels. D'une part, les maîtres rituels ont été attirés par le charisme du Maître Céleste. D'autre part, pour le Maître Céleste, les ordinations dédiées aux maîtres rituels n'étaient qu'une mesure adroite pour rapprocher leurs pratiques des standards orthodoxes. Ainsi, le Mont du Dragon et du Tigre a réussi à maintenir la pureté relative des pratiques taoïstes[266].

Il nous faut aussi tenir compte du fait que le taoïsme orthodoxe a absorbé un grand nombre de rituels et de cultes exorcistes sous la dynastie des Song. C'est pourquoi le Mont du Dragon et du Tigre est devenu la source essentielle de l'autorité suprême du taoïsme pré-moderne[267]. Sous cet aspect, l'histoire du culte de Zhao Gongming 趙公明 peut nous donner quelques idées. Connu comme le « Maréchal Zhao de l'Autel Mystérieux de l'Un-Orthodoxe » depuis la dynastie des Yuan, Zhao Gongming est originellement un personnage historique qui vécut à l'époque

264 *Lingbao lingjiao jidu jinshu* (DZ466), juan 278, 8. 449b.

265 Ils sont nommés « *tianzun* » à Longyan à l'ouest du Fujian et à Jianyang au nord du Fujian (Ye Mingsheng 1996, 2e Partie, 157; Ye Mingsheng et Lagerwey 2007, 448). Pour le cas de « *fazhu* » au nord du Sichuan, voir Ye Mingsheng 2013, 6.

266 Goossaert 2004, 135–138.

267 Davis 2001, 37–41; Goossaert 2004, 134.

Chun Qiu 春秋 (770-482 A. C.). Mort depuis longtemps, il apparut en 583 avant notre ère dans le rêve du Duc Jing de Jin 晉景公 comme un fantôme violent 厲, car deux de ses descendants avaient été tués par ce dernier. Quand il se retrouve de nouveau, dans le *Soushen ji* 搜神記 de Gan Bao (?-336) et le *Zhengao* compilé par Tao Hongjing (456-536), Zhao Gongming est devenu une divinité des épidémies. Le *Soushen ji* mentionne aussi une autre divinité des épidémies, Zhong Shiji 鐘士季, et les milliers de démons qu'il dirigeait[268]. Zhao Gongming et Zhong Shiji commencèrent à être associées sous la dynastie des Tang, avec entre autres, les Cinq directions ainsi que les Cinq Pics. Ils dirigeaient les esprits des cinq fantômes nuisibles 五傷鬼精, et appartenaient au « Bureau des épidémies des Cinq Furies 五猖瘟司 » des Cinq Pics[269]. Alors, ils étaient devenus l'objet d'exorcisme au moyen des méthodes rituelles du tonnerre sous la dynastie des Song, car ils faisaient du tort au peuple même s'ils tuaient aussi les hommes malfaisants[270]. Pourtant, ils furent domptés par le maître ancestral des Grandes Méthodes du Hall de Jade 玉堂大法, une branche des Méthodes correctes du cœur du ciel. Et ils furent convertis à la « Voie Correcte 正道 ». Quant à Zhao Gongming, il devint le Grand Général de l'Autel Mystérieux du Département du Tonnerre 雷府玄壇大將[271]. Dans le *Xinbian lianxiang soushen guangji* 新編連相搜神廣記, compilé sous les Yuan, Zhao Gongming assume les fonctions de Censeur général assistant du Pôle du Nord 北極侍御史. Le Dieu-dragon demanda à l'Empereur de Jade d'envoyer un brave guerrier pour protéger le Maître Céleste Zhang Daoling quand ce dernier affinait l'élixir. Alors, l'Empereur de Jade accorda le titre de « Maréchal de l'Autel Mystérieux de l'Un-Orthodoxe » à Zhao Gongming, et l'envoya comme divinité protectrice du Maître Céleste. Etant devenu Maréchal de l'Un-Orthodoxe, Zhao Gongming dirigeait encore les Huit Braves Généraux-Furies et les Cinq Furies[272]. Il faut noter aussi que le Maréchal Zhao appartenait dans ce texte au Département du Pôle du Nord qui fut en fait le siège des Quatre Saints vénérés par le trente-deuxième Maître Céleste Zhang Shouzhen (?-1176) au début de la dynastie des Song du Sud[273].

---

268 Zhang Fuchun 2008, 45.

269 Voir *supra*, la section « Les Cinq Furies », p. 197.

270 *Wushang xuanyuan santian yutang dafa* (DZ220), juan 13, 4. 41a–b; *Lingbao lingjiao jidu jinshu* (DZ466), juan 13, 4. 41a–b.

271 *Wushang xuanyuan santian yutang dafa* (DZ220), juan 24, 4. 89b.

272 *Xinbian liangxiang soushen guangji*, 561–563.

273 Davis 2001, 69–79.

TROISIÈME PARTIE: DIVINITÉS, RITUELS ET SOCIÉTÉ LOCALE

Chapitre 5

Les cultes des comtes-sires, dieux du Sol et des ducs-rois à l'ouest du Fujian

Les *bogong* 伯公 « comtes-sires », *shegong* 社公 « dieux du Sol »[274], et *gongwang* 公王 « ducs-rois » sont des divinités vénérées universellement à l'ouest du Fujian. Beaucoup de chercheurs ont étudié ces divinités. Parmi eux, John Lagerwey les classe dans un système de cultes plus vaste et dans le cadre d'une investigation globale[275]. Liu Dake étudie la mise en place de leurs autels divins, leurs responsabilités, les fonctions sociales, le contexte social et culturel de leur culte, ou les renseignements fondamentaux et les fonctions sociales d'une certaine divinité concrète[276]. Yang Yanjie et d'autres analysent le fonctionnement de la société en étudiant ces divinités[277]. Yang Yanjie, Lagerwey et Liu Yonghua détaillent les cultes régionaux, ou le processus socio-culturel régional en analysant les légendes concernant ces divinités[278]. Liu Yonghua examine aussi l'histoire du culte des dieux du Sol, et met l'accent sur les influences du protocole officiel sur ce culte[279]. De nombreux rapports de travail de terrain rendent compte des formes concrètes du culte de ces divinités à l'ouest du Fujian. Ces rapports sont publiés principalement dans les volumes II, IV, VI, XV, XVI, XVII et XX de la « Collection sur la société traditionnelle Hakka » dirigée par John Lagerwey[280]. Pourtant, en ce qui concerne la relation entre le culte et les traditions rituelles en dehors du protocole officiel, il n'y a pas eu d'étude complète et approfondie.

274 Sur les dieux du Sol dans la Chine antique, voir Chavannes 1910.

275 Lagerwey 1994a; Lagerwey 2000. Pour une synthèse de l'article de 1994 et une analyse plus approfondie, voir Lagerwey 2001a, 45–47.

276 Liu Dake 2003; Liu Dake 2010.

277 Par exemple, Yang Yanjie 1996, 46–80, 237–273.

278 Yang Yanjie 2000; Lagerwey 1994b, 742–745; Lagerwey 2011a; Liu Yonghua 2007; Liu Yonghua 2013, 228–238.

279 Liu Yonghua 2013, 220–228.

280 Lagerwey 1996-2006.

Par ailleurs, on trouve, dans les légendes populaires qui racontent les « batailles au moyen de méthodes rituelles » 鬥法, que les dieux du Sol font souvent l'objet d'exorcisme au moyen des Méthodes du Mont Lü. Cependant, ce sont les maîtres rituels taoïstes liés étroitement aux Méthodes du Mont Lü qui exécutent les rituels *jiao* dédiés aux dieux du Sol dans les bourgs du centre et du nord du district de Changting. Alors, les dieux du Sol exorcisés au moyen des Méthodes du Mont Lü sont-ils les mêmes que ceux qui bénéficient des rituels *jiao* célébrés par les maîtres rituels? De plus, on ne fait guère, à l'ouest du Fujian, la distinction entre les notions « *bogong* », « *shegong* » et « *gongwang* », particulièrement entre les deux dernières. Donc, se peut-il que ces deux notions soient en fait identiques? Réfléchissant à ces questions sous l'angle des rituels taoïstes, ce chapitre s'applique à éclaircir les notions de « *bogong* », « *shegong* » et « *gongwang* », à remonter à leur origine, à examiner leurs liens au taoïsme, et enfin, à discuter le statut des dieux du Sol qui mangeaient des hommes dans les légendes populaires des « batailles de méthodes rituelles » à l'ouest du Fujian, et la signification de ces légendes.

5. 1 Modèles de culte et le culte des divinités territoriales à l'ouest du Fujian

John Lagerwey a examiné les modèles de culte dans les quatre districts (Changting, Shanghang, Wuping et Yongding) à l'ouest du Fujian en examinant le culte des divinités territoriales 土地神, celui concernant les grands temples, celui des divinités transrégionales, et celui des divinités locales. En ce qui concerne les divinités territoriales, Lagerwey examine les *bogong*, *shegong* et *gongwang*. Quant au culte concernant les grands temples, il étudie principalement les temples dédiés aux *gongwang*[281]. En fait, la démarcation entre ces quatre genres de cultes est assez floue. Des divinités transrégionales et locales font souvent l'objet de culte dans les grands temples. Elles sont vénérées aussi comme *gongwang*, ducs-rois. A part les temples dédiés aux ducs-rois, parmi les grands temples se trouvent également de nombreux temples bouddhiques pris comme « Monastère où l'on brûle de l'encens » 香火院 par les habitants. Il semble que ces temples bouddhiques étaient populaires dans l'ancien temps[282]. Généralement, ces temples appartenaient à plusieurs lignages dans plusieurs villages. On y vénérait Guanyin, Dingguang,

[281] Lagerwey 1994a.

[282] Par exemple, pour le cas de Changting, voir Lai Guangyao 2002, 470; Lagerwey et Zhang Hongxiang 2002, 628–629; pour le cas de Wuping, voir Liu Dake 2004, 19–20.

Fuhu ou leur association dite « les Trois Grands Maîtres Ancestraux » 三太祖師, etc. Chaque année, les villageois y allaient, à tour de rôle, inviter les divinités et porter les statuettes divines pour célébrer les rituels *jiao* dans leur village. Dans ces temples habitaient des bonzes qui s'appliquaient à leur culture personnelle 修行和尚 ou des bonzes voués à l'encens et aux fleurs 香花和尚. Ces derniers fournissaient aux villageois des services religieux dont les rituels *jiao* et les rituels funéraires[283].

Parmi les divinités territoriales, les *bogong* et *shegong* sont appelés populairement « *fuzhu* 福主 seigneurs des bénédictions » ou « *fuzhu gongwang* 福主公王 seigneurs des bénédictions et ducs-rois ». Le terme « seigneur des bénédictions » indique clairement que ces divinités sont maîtres des bénédictions des habitants. Qiu Jiasui 丘嘉穗, un notable à Shanghang qui vécut au début de la dynastie des Qing, nous donne une description de l'autel divin dédié au seigneur des bénédictions de son village: « Dans mon village se trouve la divinité 'seigneur des bénédictions'. Il y a un autel qui lui est dédié et qui fut établi autrefois. Cet autel se situe au pied d'un pin séculaire et vert foncé. Tous les habitants prient devant lui avant leurs déplacements, se prosternent devant lui quand ils passent devant son autel, et prient en face de lui pour la culture et l'élevage. Au cours de l'année, il y a toujours ceux qui brûlent des lampes à bougies devant la divinité et lui offrent des sacrifices. Que les habitants sont pieux! »[284] Cette description représente, d'une façon générale, le culte des dieux du Sol de chaque village, et reflète son importance dans la vie quotidienne du peuple. A part l'autel divin, presque toujours établi à ciel ouvert, le culte de ces divinités villageoises et territoriales est représenté aussi dans la liste des noms des *gongwang* enregistrée par les spécialistes de rituels ou par les villageois, ainsi que sous la forme des portraits des *gongwang* utilisés à l'occasion des rituels.

En ce qui concerne la liste des noms des *gongwang*, on enregistre les noms de toutes les divinités territoriales locales sur un rouleau de papier. Il arrive que l'on y dessine aussi le portrait de ces divinités. Au village de Jinping du bourg de Buyun (Shanghang) se trouve en rouleau « la Liste des noms des *gongwang* transmis de génération en génération depuis le premier ancêtre à Jinping » 金屏鄉開基始祖遺傳公王神榜. Ce rouleau appartient au lignage Zhang du village. Il est vénéré à l'occasion des sacrifices printaniers et automnaux aux *gongwang*, ainsi que pendant les

[283] Mes interviews avec Cao Yongcai (1911-), nom taoïste Honglin, taoïste, le 12/8/2009, le 24/10/2009, chez les Cao à Sheshan, bourg de Nanyang, Shanghang.
[284] *Dongshan caotang wenji (Recueil de la Hutte de paille au Mont de l'Est)*, juan 15, 10a.

rituels *jiao*. D'ordinaire, il est conservé dans un temple du village et on ne le vénère pas. Sur la liste se trouvent une vingtaine de *gongwang* vénérés par les villageois depuis toujours. La plupart de ces *gongwang* sont liés à la mise en exploitation de Jinping. Par exemple, on trouve les Trois maîtres-chasseurs qui fréquentent Longtantou 龍潭頭, le Propriétaire du sol et seigneur du champ à Shangkengkou, Gao Liuyi de la génération passée qui ouvrit la montagne à Yamushe. Cette liste des noms des *gongwang* est alors un témoignage de l'histoire de l'exploitation de Jinping. Par ailleurs, ces *gongwang* sont localisés au bord des rivières, à la sortie du cours d'eau du village, dans les défilés autour du village. Ils constituent un réseau pour protéger le village.

Une autre forme du culte des divinités territoriales est une peinture qui leur est dédiée et qui fait partie des peintures divines du hall 滿堂神. Ces dernières appartiennent à un groupe de pratiquants, une communauté ou un temple. Suspendues dans l'aire sacrée lors de la célébration des rituels dont les *jiao*, elles sont constituées généralement de quatorze peintures représentant des divinités: les Trois Puretés taoïstes ou les Trois Joyaux bouddhiques, quatre groupes de gauche, quatre groupes de droite, les divinités territoriales « *gongwang* », le Dieu inspecteur du jeûne 監齋神, et les esprits solitaires 孤神. Il arrive que l'on ajoute au groupe de gauche, ainsi qu'au groupe de droite une peinture consacrée à un dieu protecteur. Parmi ces peintures, les premières du groupe de gauche et du groupe de droite sont dédiées aux Quatre résidences officielles du ciel, de la terre, de l'eau, et du Yang 天地水陽四府. Toutes les autres peintures des deux groupes sont composées de deux étages. L'étage supérieur est constitué de divinités célestes dont les six divinités astrales du Boisseau du Sud, les sept divinités astrales du Boisseau du Nord, les dix-huit arhats, les Quatre Grands Rois Célestes, les quatre Rois-dragons des quatre mers, le Comte du vent, le Maître de la pluie, le Sieur du tonnerre, la Mère de la foudre, les Trois Agents, les Quatre Maréchaux Wang 王, Guan 關, Ma 馬 et Zhao 趙, les quatre Agents de mérites qui envoient respectivement les écrits de prière de l'année, du mois, du jour et de l'heure 四值功曹, les Huit Immortels, etc. L'étage inférieur représente le monde après la mort. Il est constitué de divinités souterraines dont l'Agent du Sol 社官, les dix Rois des enfers 十殿閻君, le Fonctionnaire du Département du Yin 曹官. On y trouve aussi représentées les responsablités de ces divinités. Pour l'Agent du Sol, il est chargé de l'inscription des défunts sur le registre de la mort. En ce qui concerne la peinture dédiée aux divinités territoriales, on peint tantôt une tablette divine sur laquelle se trouvent les noms de ces divinités, tantôt un portrait de l'Agent du Sol ou

d'un duc-roi. Pour le premier cas, le nom du duc-roi se trouve au centre. Quant au dernier cas, l'Agent du Sol porte un bonnet noir de forme carrée avec deux cornes dures de tissu, et une longue robe rouge dont le col est rond. Il ressemble alors à un fonctionnaire ancien. Devant lui se trouve aussi une tablette sur laquelle est écrit « *gongwang* et seigneur des bénédictions du quartier » 本坊福主公王. Le duc-roi est en fait un Roi-serpent qui tient une épée tranchante dans ses mains. Il est accompagné à ses côtés par un subalterne, lettré et un autre, martial. Au pied de son portrait se trouve une liste des noms des autres divinités territoriales. Si l'on ne tient pas compte de cette liste, la structure et la composition du dessin ressemblent bien à celles de la statuette du Roi-serpent qui fut vénérée dans un Temple du Roi-serpent à Changting, et qui est conservée maintenant dans le Musée d'Anthropologie à l'Université de Xiamen. La seule différence marquée entre elles est que l'arme tenue par la statuette du Roi-serpent n'est pas une épée, mais un marteau en pierre[285]. Si le Roi-serpent vénéré dans le temple a été reconnu pour la justesse de son jugement divin, le Roi-serpent dessiné dans les peintures divines du hall assume non seulement les responsabilités d'un juge mais aussi celles d'un protecteur martial. En ce qui concerne l'accrochage des peintures divines du hall, celles des Trois Puretés ou des Trois Joyaux sont placées à la place la plus vénérable, sur le mur du « nord » de l'aire sacrée intérieure, alors que celles des groupes de gauche et de droite sont placées sur les murs des deux côtés, et que celle des divinités territoriales a une place encore moins vénérable. Quant à l'Inspecteur du jeûne et aux esprits solitaires, leurs peintures sont accrochées dans l'aire sacrée extérieure.

Comme les autres divinités locales, les divinités territoriales constituent une partie indispensable des divinités invitées à l'occasion des rituels taoïstes. Puisqu'elles se trouvent en bas de la hiérarchie, elles sont toujours invitées en dernier. Par contre, les taoïstes envoient leurs prières écrites d'abord aux divinités subalternes et ensuite aux divinités supérieures. Ainsi, les divinités territoriales sont les premières à faire l'objet de l'envoi de ces écrits de prière. On écrit généralement sur l'enveloppe de prière « *fuzhu shenci* 福主神祠 sanctuaires dédiés aux seigneurs des bénédictions », « *fuzhu gongwang* 福主公王 seigneurs des bénédictions et ducs-rois » ou « *hexiang fuzhu* 合鄉福主 tous les seigneurs des bénédictions du canton ».

Par ailleurs, on peut diviser les divinités *gongwang* en deux groupes, les dieux du Sol (*shegong*) nommés « *fuzhu gongwang* », et un autre genre de divinités protectrices nommées « *gongwang* » ou

[285] Sur la statuette de ce Roi-serpent, voir Kang Mosheng 2002, 118.

« *fuzhu gongwang* » qui ne sont pas liées au culte du *she*. Le terme « *gongwang* » mentionné *infra* ne désigne que ces derniers. Entre les *bogong*, *shegong* et les *gongwang* se trouve une ligne de démarcation générale. Cela concerne les limites des territoires dont ils ont la charge[286]. Ainsi, les territoires des comtes-sires sont les plus petits. Leur territoire peut être une maison ou un meuble, un temple, un champ, un pont, une forêt dans la montagne, un arbre, ou même un rocher, etc.[287] En bref, cela peut être n'importe quel endroit lié aux activités de l'homme. Pourtant, ses limites ne dépassent pas un bâtiment, ou un coin en plein air. Dans ce sens, on peut classer aussi les « propriétaires du sol et seigneurs du champ » 田君地主 présents dans la liste des noms des *gongwang* à Jinping dans la catégorie des divinités « comtes-sires ». Les dieux du Sol gouvernent un territoire plus grand que celui des comtes-sires mais qui ne dépasse pas les limites d'un village. Le territoire d'un duc-roi est plus flou. Il arrive qu'il soit un hameau, un village, ou un groupe de villages. Corrélativement, la confusion sur les appellations de ces divinités est unidirectionnelle. En général, les habitants appellent aussi les comtes-sires « dieux du Sol », mais n'appellent pas les dieux du Sol « comtes-sires ». Ils appellent aussi les dieux du Sol « ducs-rois », mais n'utilisent pas le terme « dieux du Sol » pour désigner les ducs-rois qui administrent un territoire transvillageois. Autrement dit, on désigne parfois une divinité par une appellation de divinités qui s'occupent d'un territoire plus grand, mais jamais par une appellation de divinités qui se chargent d'un territoire plus étroit. Les statuts différents des comtes-sires, dieux du Sol et des ducs-rois dans le système de culte des habitants se reflètent aussi dans les rituels. Généralement, il n'y a pas de rituels *jiao* dédiés spécialement aux comtes-sires, mais il y en a pour les dieux du Sol ou les ducs-rois.

5. 2 Les dieux du Sol: leur culte et les rituels *jiao* qui leur sont dédiés

En ce qui concerne les dieux du Sol de l'ouest du Fujian, on trouve d'abord Zhou Bida 周必大 (1126-1204), natif de Luling (actuellement Ji'an, Jiangxi), qui mentionne leur culte. En la troisième année de l'ère Jiatai 嘉泰 (1203), le magistrat du district de Changting, Xie Zhouqing 謝周卿, invita, après la reconstruction de l'autel du dieu du Sol de Changting, Zhou Bida à composer un article commémoratif. Zhou composa alors l' « Ecrit sur l'autel du dieu du Sol du

[286] Wang Song remarque aussi que les appellation « *bogong* » et « *gongwang* » correspondent aux limites territoriales (2002).

[287] Lagerwey 2000, 303, 309; Wang Song 2002.

district de Changting, préfecture de Tingzhou » 汀州長汀縣社壇記. Selon cet article, l'aire où se trouve l'autel du dieu du Sol de Changting

> est entourée par une murette de quatre cent trente pieds de longueur. L'autel du dieu du Sol se trouve à l'est. Sa hauteur est de trois pieds et demi et sa largeur de dix-huit pieds. Auprès de cet autel se situe l'autel du Maître du Vent. A l'ouest se trouve l'autel du dieu des céréales dont la dimension est identique à celle de l'autel du dieu du Sol. Sur les deux côtés de cet autel se situent l'autel du tonnerre et l'autel de la pluie qui se font face. On a construit trois abris nommées « abris en face de la porte » 門屋 devant l'aire des autels, et trois autres abris comme « maisonnettes de jeûne » derrière l'aire des autels.[288]

Les autels mentionnés sont des autels établis par les autorités officielles. Comme l'autel du dieu du Sol au niveau du district enregistré dans le *Zhenghe wuli xinyi* 政和五禮新儀, un protocole compilé par Zheng Juzhong 鄭居中 (1059-1123) sur ordre impérial, celui du district de Changting se trouve aussi en plein air. Pourtant, leurs dimensions se différencient un peu[289]. Plus tard, Hu Bingwen 胡炳文 (1250-1333), lettré et notable de la préfecture de Huizhou, mentionne, dans son recueil, le culte des dieux du Sol de la préfecture de Tingzhou sous la dynastie des Yuan:

> L'autel du sol *she* fait l'objet des rites anciens [officiels]. Il consiste en un autel [en terre] sans maisonnette pour le couvrir. La tablette du dieu du Sol est en bois. En ce qui concerne les autels *she* du petit peuple d'aujourd'hui, on n'établit pas un autel [en plein air], mais on dessine [un portrait] à l'intérieur d'une maison. Ce n'est pas la manière ancienne. On peint un vieillard avec des cheveux blancs et des longs sourcils, et on le vénère comme « seigneur de l'autel du sol » 社公. De plus, on le fait épouser une vielle femme. Tout cela ne correspond donc pas aux rites anciens. Ayant lu le *Zhenghe liyi* 政和禮儀 annoté par le Duc des Lettres 文公 [i. e. Zhu Xi 朱熹] pendant son séjour à Tingzhou [comme fonctionnaire], Zhang Taiyu 張泰宇 avait pris les portraits peints autrefois et les avait brûlés. Alors, il avait établi à Yindun 印墩 de Tingzhou un autel orienté vers le nord dont la statuette divine était en pierre. Autour de l'autel se trouvaient de beaux arbres. Devant l'autel fut construite une maisonnette de quatre abris pour que l'on puisse s'abriter du vent et de la pluie. Zhang Taiyu fit don d'un champ de riz dont la superficie était de deux *mu* pour financer les sacrifices de

[288] *Quan Song wen*, vol. 231, juan 5150, 255.

[289] *Zhenghe wuli xinyi (Le nouveau protocole des cinq cérémonies compilé sous l'ère Zhenghe)*, juan 1, 6b.

vin. On peut donc voir encore maintenant la règlementation ancienne de l'autel du sol. Les sacrifices du vin poussent chaque famille à pratiquer l'amour filial et fraternel, et à se comporter poliment et humblement 敦孝悌, 崇禮遜. Tout le monde vit une vie heureuse en grande paix. On a rétabli non seulement la règlementation de l'autel du sol, mais aussi l'état d'esprit du peuple.[290]

A l'époque, les habitants à Tingzhou vénéraient le dieu du Sol sous la forme d'un portrait de cette divinité. On l'imaginait en vieillard avec des cheveux blancs et des longs sourcils, et qu'il avait une femme. Conformément aux commentaires de Zhu Xi (1130-1200) sur les *she* enregistrés dans le *Zhenghe wuli xinyi*[291], Zhang Taiyu s'appliqua à rectifier les mœurs concernant ce culte à Tingzhou afin de rétablir la règlementation ancienne des autels *she* qui étaient en plein air et dont la tablette divine était en pierre. L'écrit de Hu Bingwen prouve subsidiairement que les dieux du Sol vénérés par le peuple à l'ouest du Fujian sont issus des *she* anciens. Cet écrit révèle aussi que le culte des *she* du peuple s'était différencié, au plus tard sous la dynastie des Yuan, de celui au niveau du district et de la préfecture soutenu par le gouvernement. Il faut aussi remarquer que l'on pouvait, après la rectification des mœurs par Zhang Taiyu, éduquer le petit peuple au moyen de cérémonies des sacrifices du vin devant l'autel du sol.

Au début des Ming, l'empereur Zhu Yuanzhang 朱元璋 décréta l'établissement d'autel pour le dieu du Sol dans chaque village. Mais dans le peuple, le dieu était revu à la lumière du Mont Lü 閭山, tradition rituelle de l'époque. Selon ce que l'on raconte, au temps du fondateur de Tufang, il y avait un dieu du Sol à Tufang (Changting) qui demandait, chaque année, aux habitants de fournir une paire vierge constituée d'un garçon et d'une fille comme offrandes. Tu Dalang 涂大郎, un ancêtre des Tu à Tufang, alla au Mont Lü avec Lai Balang 賴八郎 et Gong Liulang 龔六郎 pour apprendre des méthodes rituelles afin de chasser ce dieu du Sol malfaisant. Selon un registre généalogique des Tu, « ayant maîtrisé des méthodes rituelles, [Tu Dalang et Lai Balang] rentrèrent dans leur canton. Ils renversèrent l'autel du dieu du Sol, abattirent l'arbre qui couvrait cet autel et le jetèrent dans le cours d'eau…Le peuple regagna la paix, et vénéra donc [leurs deux sauveurs] comme *she* dieux du Sol 遂奉為社. Ils sculptèrent une statuette pour eux,

[290] *Yunfeng Hu xiansheng wenji (Recueil d'ouvrages littéraires de Hu Yunfeng [Bingwen])*, 549. La traduction française est basée sur la traduction anglaise de Kenneth Dean et Liu Yonghua (Dean 1998, 25–26; Liu Yonghua 2013, 221).

[291] Pour les commentaires de Zhu Xi sur la règlementation des *she*, voir *Hui'an xiansheng Zhu Wengong ji (Recueil de Zhu Wengong [Hui'an])*, juan 68, 3323–3326.

et leur offraient des sacrifices au cours de l'année. Les deux maîtres divinisés étaient incomparablement efficaces. » D'après une version orale de la légende, le dieu du Sol fut chassé par les deux maîtres jusqu'au pied d'un arbre, au village de Changkongkeng du bourg de Zhuotian, un endroit situé à trente *li* au sud de Tufang. Il n'y a plus de dieu du Sol à Tufang depuis lors[292]. Par ailleurs, les habitants à Tufang n'appellent pas les deux maîtres « *shegong* », mais « *gongwang* », ce qui montre le lien entre ces deux vocables mais aussi leur différence. Le *gongwang* porte un nom et une histoire.

Selon une autre légende, à la fin de la dynastie des Song et au début des Yuan vécurent, à Wudi (Shanghang), Zhang Wulang 張五郎 et ses quatre femmes. Après leur mort, ils furent enterrés sur la montagne auprès de la sortie du cours d'eau 水口 de Wudi. « L'esprit [de Zhang Wulang] manifestait sa divinité puissante et sa vertu monumentale. Tous les lignages du canton étaient alors reconnaissants. Pour le remercier, ils transformèrent sa tombe en autel *she*, et lui offraient des sacrifices comme s'il était dieu du Sol. Les habitants vénèrent toujours Zhang Wulang [comme dieu du Sol]. » Selon un registre généalogique des Zhang compilé à l'époque républicaine, Zhang Wulang mourut en 1332, alors que ses femmes moururent entre 1333 et 1357[293].

D'après l'édit de Zhu Yuanzhang, « il faut que chaque centaine de foyers au sein de chaque canton *li* dans la région rurale, établissent un autel dédié au Dieu des cinq sols et au Dieu des cinq céréales. Ces autels servent spécialement à prier pour que la pluie et le soleil soient opportuns et favorables, et que la moisson des cinq céréales soit abondante. Chaque année et à tour de rôle, un foyer assume les responsabilités de chef de l'assemblée. Ce foyer doit balayer fréquemment l'aire d'autel, préparer les offrandes avant les sacrifices printaniers et automnaux, et rassembler les autres foyers pour offrir des sacrifices quand le temps est venu. » Présidés par les maîtres de cérémonies 禮生, les rites de sacrifices étaient confucéens. Après les sacrifices, il fallait encore boire ensemble, avant quoi un personnage lisait à haute voix un pacte servant à lutter contre la violence et à aider les faibles. La lecture de ce pacte avait pour but de « présenter des hommages aux divinités, d'harmoniser les relations entre les voisins, et d'améliorer les mœurs. »[294] La

[292] Lagerwey et Zhang Hongxiang 2002, 606–608. Selon Lagerwey, les Tu arrivèrent à Tufang sous la dynastie des Yuan. Tu Dalang appartient probablement à la deuxième génération des Tu de Tufang (Lagerwey et Zhang Hongxiang 2002, 617).

[293] *Shanghang Buyun Zhangshi zupu (Registre généalogique des Zhang à Buyun, Shanghang)*, 91–93.

[294] *Hongwu lizhi (La règlementation des rites sous l'ère Hongwu)*, juan 7, 315–317.

vénération de Zhang Wulang en tant que dieu du Sol, mentionnée *supra*, révèle qu'à part les sacrifices aux *lishe* à l'ordre du gouvernement, il y a eu des sacrifices spontanés du peuple aux *she*. Pourtant, il arrivait, avec le passage du temps, que les sacrifices spontanés du peuple fussent influencés directement par les sacrifices aux *lishe* officiellement soutenus. Par exemple, en la cinquantième année de l'ère Qianlong (1785), une tablette divine en pierre dédiée au « Grand Empereur *lishe* 里社大帝 » fut abritée dans un petit temple situé à la sortie du cours d'eau de Peitian (Liancheng). On peut la prendre pour une copie ou une extension de la règlementation des rites officiels[295], ou même un croisement entre la règlementation des *lishe* mise en vigueur par le gouvernement et la tradition des sacrifices spontanés du peuple dédiés aux autels *she*.

A part les sacrifices stipulés officiellement et les sacrifices spontanés du peuple, y a-t-il eu d'autres rituels dédiés aux *she* depuis le début des Ming? Dans les bourgs du centre et du nord du district de Changting, il y a des rituels *jiao* annuels dédiés aux dieux du Sol que l'on nomme « *chengshe* 撐社 », littéralement « soutenir le *she* ». Les *chengshe* annuels sont constitués des rituels *jiao* printaniers nommés « *chunshe* 春社 » et de ceux qui ont lieu en automne, nommés « *qiushe* 秋社 ». Les habitants considèrent que les *chengshe* printaniers servent à la mise en place des Rois-dragons 安龍[296]. Certains maîtres rituels Sang trouvent même que la signification du caractère « *cheng* » est de « redonner les souffles du sol » 補地氣[297]. Quant aux *chengshe* automnaux, ils ont pour but d'assurer la paix du canton[298]. Pour célébrer les rituels *jiao* dédiés aux dieux du Sol, il faut inviter des maîtres rituels Sang à les exécuter. Liu Jinfeng rend compte en détails d'un tel *jiao* qui eut lieu au bourg de Hetian en dixième mois de l'année 1997[299]. Ce *jiao* dura trois jours et une nuit. Son nom, en caractères, fut « la célébration de l'hommage avec des litanies dédié aux dieux du Sol et seigneurs des bénédictions » 慶賀社公福主鴻燈禮懺. L'aire sacrée principale se trouvait dans le hall ancestral des Shen 沈. Pourtant, le rite pour « *zuo hongdeng* 做鴻燈 allumer les lampes de bénédiction » qui constitua le cœur de ce *jiao*, eut lieu devant l'autel du dieu du Sol. Avant ce rite, un grand plateau rond en bambou fut mis au-dessous de la table d'autel. Sur ce plateau se trouvait un huit-trigrammes en riz. Au centre des huit-trigrammes se trouvait une

295 Zheng Zhenman et Zhang Kan 2005, 133.

296 Lin Cuiqing 2002, 176; Zhang Chunrong 2002, 213.

297 Lai Jian 1998, 444.

298 Yu Xinghong et Zhong Jinlan 2002, 404.

299 Liu Jinfeng 2002.

lampe des sept étoiles 七星燈, ou plutôt une lampe du Boisseau du Nord. Le rite fut constitué de l'invitation des divinités, de la distribution des bénédictions, de la récitation respectueuse des litanies, de la consécration des talismans, et enfin, de la conjuration contre les esprits maléfiques. Si l'on célèbre le rite *zuo hongdeng* de façon traditionnelle, il faut que les maîtres Sang placent au pied du dieu du Sol 社公下 les huit-trigrammes en riz, et mettent en place des dessins constitués de lampes dont celui qui représente les quatre caractères « *ping'an qingji* 平安清吉 la paix et la félicité pure », celui qui illustre les sept étoiles du Boisseau du Nord, celui qui évoque les six étoiles du Boisseau du Sud, celui qui illustre le dragon et le phénix, etc. Il faut que le représentant de chaque foyer du canton y participe. Après quoi, chacun y allume sa propre lampe et rapporte cette lampe allumée, chez lui[300].

Il nous vient une question: comment la tradition des rituels *jiao* dédiés aux dieux du Sol et présidés par les maîtres taoïstes Sang s'est-elle formée? Le statut social des maîtres taoïstes Sang est une piste importante. Ils ont été connus souvent comme « *wu* » 巫. D'abord, ils ont été désignés par le terme « *wu* » ou « *wuxi* » dans les monographies locales et les recueils des lettrés. Puis, il y a des maîtres Sang qui se sont considérés comme *wu*. Selon eux, les rituels Sang appartiennent à la religion des *wu* 巫教. Pourtant, ils mettent l'accent sur le fait que cette religion des *wu* est une religion orthodoxe qui a une tradition de transmission de génération en génération. Enfin, les Trois Maîtres Immortels Huang et Xing ont été considérés comme *wuxi* dans des documents variés depuis la dynastie des Song. De plus, ils sont considérés comme maîtres rituels Sang par les taoïstes, ainsi que par les habitants d'aujourd'hui. Tout cela nous rappelle les *wu* 巫 qui participaient populairement dans les sacrifices aux *she* villageois sous la dynastie des Song[301]. Parmi ces *wu* devait se trouver des *shiwu* 師巫. En fait, les activités animées des *shiwu* avaient attiré l'attention du gouvernement sous la dynastie des Song. Ces *shiwu*, y compris ceux du Fujian, étaient alors attaqués par les autorités officielles[302]. Au début de la dynastie des Ming, le gouvernement stipula un décret pour « interdire les *shiwu* qui pratiquaient les techniques hétérodoxes 禁止師巫邪術 ». En même temps, « les justes sacrifices printaniers et automnaux, dans le peuple, aux *she* ne font pas l'objet de l'interdiction 其民間春秋義社，不在禁限. » [303]

[300] Lai Jian 1998, 447.

[301] Kanai 1992, 139–140.

[302] Cf. Wong Cheung-wai 2005, 266–284.

[303] *Ming huidian (Protocole des lois et des règlements sous la dynastie des Ming)*, juan 129, 309.

5. 3 Les ducs-rois: leur culte et les rituels *jiao* qui leur sont dédiés

En comparaison avec les dieux du Sol, la plupart des ducs-rois sont anthropomorphes. Ils sont vénérés souvent dans les temples, ainsi que sur les autels en plein air. Comme Lagerwey l'a mentionné, de nombreux ducs-rois sont vénérés originellement dans des autels, et puis dans les temples qui leur sont dédiés spécialement quand ils ont manifesté un pouvoir puissant[304]. Les ducs-rois les plus fréquents, à l'ouest du Fujian, sont les Cinq Manifestations 五顯, les Généraux Shigu et Shimeng 石固石猛將軍, le Duc-roi-serpent-du-Yang 蛇陽公王, les Trois Maîtres Immortels Huang et Xing, les Trois Généraux et Maîtres ancestraux Gong, Liu et Yang, les Trois Sires-saints Ma 麻公三聖, etc. Parmi ceux qui sont aussi assez connus, il y a le Duc-roi Gehu 玲瑚公王, qui porte un titre honorifique de « marquis » 侯王 et qui est vénéré dans les treize quartiers Heyuan 河源十三坊 aux frontières de Changting et de Liancheng, l'Hégémon Xiang Yu 霸王項羽 à Zhuotian (Changting), les Grands Protecteurs 太保 à Baisha (Shanghang), les Ducs-rois Longyuan 龍源公王 à Xiangdong (Wuping), etc.

En tant que dieux protecteurs locaux, beaucoup de ducs-rois ont pour caractéristique notable leur pouvoir martial ou leurs méthodes rituelles. En fait, c'est grâce au fait qu'ils étaient généraux ou maîtres rituels qu'ils sont aptes à devenir ducs-rois. « Duc-roi » n'est même pas leur statut originel ou unique. Par exemple, Shigu et Shimeng furent généraux véritables avant d'être divinisés, alors que les deux Maîtres Tu et Lai furent maîtres rituels. Il y a aussi ceux qui possèdent à la fois le pouvoir martial et la maîtrise de méthodes rituelles. Les Rois Longyuan sont les Seigneurs des bénédictions de tous les habitants de Xiangdong. Selon une légende, ils furent trois frères de la famille Zhong qui vécurent sous la dynastie des Song. Ayant bien maîtrisé les arts martiaux quand ils étaient jeunes, ils allèrent au Mont Li 黎山 apprendre des méthodes pour chasser un démon-canard qui demandait aux habitants des garçons et filles vierges comme offrandes. Alors, ils réussirent à exorciser ce démon-canard. Plus tard, ils devinrent fonctionnaires. Ils partirent plusieurs fois en expédition militaire pour conquérir les barbares. Après leur mort, leurs esprits loyaux se manifestaient encore dans les batailles contre les troupes des Jin 金 qui envahissaient les territoires des Song. Grâce à leur loyauté durant leur vie et après leur mort, le gouvernement impérial leur conféra le titre honorifique de « Rois vénérables Longyuan qui

[304] Lagerwey 2001a, 45.

sauvegardent la nation » 龍源助國尊王. Pour commémorer leurs mérites en exorcisme et en protection patriotique, les habitants de Xiangdong construisirent un temple pour y vénérer les trois frères Zhong[305]. La *Monographie du district de Shanghang* compilée en 1864 mentionne un temple dédié au Roi Longyuan. Selon ce texte, cette divinité « est Zhong Youyong 鍾友勇, natif de Wuping, qui fut un *jinshi* 進士 en l'année *dingwei* de l'ère Zhiping (1067). Toujours dévoué et intègre, il a assumé la charge de plusieurs positions officielles importantes. Son esprit loyal se manifesta quand les troupes des Jin envahirent les Song sous le règne de l'Empereur Gaozong. Grâce à son pouvoir divin, l'armée des Song remporta une victoire. Il lui fut conféré le titre de 'Roi Longyuan', alors qu'à sa femme Liu fut conférée le titre de 'Dame'. Les habitants sculptèrent des statuettes pour le couple, les vénéraient dans un temple et leur offraient des sacrifices au printemps et en automne. Le Roi Longyuan a été merveilleusement puissant. »[306]

Contrairement aux Rois Longyuan, les Trois Maîtres Immortels Huang et Xing sont des maîtres rituels qui prennent les arts martiaux pour facteur secondaire au développement de leur culte. Ils furent maîtres rituels à Shanghang vers le début du XIe siècle. Grâce à leur conjuration des démons et des fauves nuisibles, ils furent vénérés après leur mort par le peuple[307]. Leur culte s'est développé d'une manière plus poussée depuis lors, et est donc devenu un des cultes les plus importants à l'ouest du Fujian. Ils ont été pris souvent pour ducs-rois. Pendant mon travail de terrain à Shanghang et ses environs, j'ai visité quarante-trois temples où l'on vénère des statuettes de ces maîtres immortels. Parmi ces temples, on en trouve six où les maîtres immortels portent des cuirasses à éléments imbriqués ou des manteaux de guerre. Si ce style martial ressemble à celui des généraux, c'est parce que les méthodes des maîtres immortels sont martiales, identiques à la force des généraux.

On trouve aussi les ducs-rois qui ont dirigé des troupes, ressemblant aux maîtres rituels qui ont pour subordonnés les soldats du monde invisible. Par exemple, on trouve le rite destiné à envoyer des troupes et celui de les ramener au cours des sacrifices au Duc-roi Gehu dans les treize quartiers de Heyuan. Ces deux rites servent à faire que les troupes du Roi Gehu protègent

---

305 *Zhongguo minjian gushi jicheng. Fujian juan. Wuping xian fenjuan (Collection des contes populaires chinoises. volume de Wuping, Fujian)*, 44–46.

306 *Qianlong Shanghang xianzhi. Tongzhi zengkeben (Monographie du district de Shanghang compilé sous l'ère Qianlong et rallongé sous l'ère Tongzhi)*, juan 2, xu 13b. On ne sait pas s'il s'agit d'un *jinshi* martial 武進士. En outre, selon le « *Xuanju zhi* 選舉志 » de la *Monographie de Wuping compilée à l'époque républicaine*, il n'y avait pas un *jinshi* qui s'appellait Zhong Youyong sous la dynastie des Song. Il est probable que l'histoire de Zhong Youyong en tant que *jinshi* n'est qu'un mythe.

307 *Linting zhi (Monographie de la Préfecture de Linting)*, 65; cf. chapitre 1, pp. 13-15.

le canton[308]. A Xinquan (Liancheng), on attribue parfois les infortunes dans un village à la faiblesse des troupes du duc-roi, car il arrive que les esprits malfaisants profitent de cette faiblesse et entrent dans le village. En ce cas, les villageois invitent des maîtres rituels à recruter des soldats divins et à les transférer au duc-roi. Ainsi, le duc-roi et ses troupes seront alors assez forts pour défendre leur territoire, sauvegardant la paix du village.[309]

Le jugement divin constitue une autre responsabilité importante des ducs-rois[310]. Dans la région rurale du district de Liancheng circule un proverbe qui dit « Dans le chef-lieu du district se trouve le Dieu de la ville, alors que dans la campagne se trouvent les ducs-rois 縣有城隍, 鄉有公王. » Autrement dit, certaines responsabilités, dont la fonction juridique, des ducs-rois sont identiques à celles du Dieu de la ville. A part le Roi-serpent mentionné ci-dessus, on trouve aussi, dans le temple Xibian à Shangbao du bourg de Gutian (Liancheng), le Duc-roi du Mont de l'est qui est le seigneur des bénédictions et du peuple 東山福主民主公王[311]. Il y a deux contes populaires concernant la fonction juridique de cette divinité à Shangbao. Selon les conteurs, les évènements rapportés ont eu lieu sous l'ère Guangxu 光緒 (1875-1908). D'abord, il y eut un He Sanyuan qui fut un homme très honnête et qui était malmené souvent par sa femme, une diablesse. Accablé par sa femme, celui-ci décida d'intenter un procès au duc-roi du Temple Xibian. Il acheta des feuilles de papier jaune et composa une plainte sur ces feuilles. Au premier jour d'un certain mois, il alla au Temple Xibian brûler de l'encens et se prosterner devant le dieu. Il brûla la plainte et pria le dieu d'exercer la justice. Cette nuit-là, He Sanyuan et sa femme furent escortés par des soldats du monde invisible jusqu'au Temple du duc-roi. Après une audience présidée par le dieu, la femme fut punie et reconnut ses erreurs[312]. Ensuite, ce fut un Zhang Da qui invita un comte-sire 公旦 [i. e. 伯公] à s'occuper de ses poussins. Il promit à ce comte-sire de le rétribuer des trois dixièmes des revenus procurés par l'élevage des poussins. Pour savoir si le comte-sire était d'accord, Zhang Da jeta trois fois une paire de blocs divinatoires et obtint chaque fois un signe favorable. Pourtant, tous les poussins furent perdus dans les cinq jours à cause des rats et

308 Yang Yanjie 1996, 270.

309 Mon interview avec Yang Fuzhen, taoïste, le 29/8/2011, chez les Yang au centre du bourg de Xinquan, Liancheng.

310 Sur le jugement divin dans le contexte religieux et ses liens à la culture légale chinoise, voir Katz 2009.

311 Sur l'histoire du Temple Xibian et du culte du duc-roi y vénéré, voir Lai Tingke 2001, 169–172. Le proverbe « 縣有城隍, 鄉有公王. » se trouve à la page 171.

312 *Zhongguo minjian gushi jicheng. Fujian juan. Liancheng xian fenjuan (Collection des contes populaires chinoises. volume de Liancheng, Fujian)*, 180–181.

des aigles. Plein de colère, Zhang Da acheta une feuille de papier jaune et invita un homme cultivé à composer une plainte. Il rendit compte au duc-roi à Shangbao et brûla la plainte devant le dieu, le priant de punir le comte-sire qui avait oublié ses promesses. Cette nuit-là, Zhang Da et le comte-sire furent conduits par des employés subalternes du Yamen au Temple Xibian. Ils y subirent un interrogatoire. Le duc-roi punit d'abord le comte-sire dans le respect des lois et de la discipline. Ayant été dégradé, le comte-sire qui avait la population en charge ne supervisa plus que les champs. Zhang Da fut aussi puni, car il avait eu l'impertinence de demander à un comte-sire de s'occuper d'une bagatelle et d'intenter même un procès, faisant perdre au duc-roi un comte-sire qui était chargé de la population. Il fut frappé de quarante coups de bâton[313]. Ces deux histoires prouvent que les ducs-rois peuvent juger non seulement les hommes, mais aussi les divinités. En outre, le jugement divin des ducs-rois nous rappele le tribunal du Mont Lü 閭山法院 qui est représenté dans les peintures des Trois Autels du Lingying-tang. Les maîtres rituels à Chongyi du Jiangxi pratiquent même un rite servant à ouvrir l'audience, dans le tribunal du Mont Lü, pour juger et conjurer les démons[314].

Par ailleurs, certains ducs-rois sont à la fois divinités protectrices qui sauvegardent la paix et « divinités immorales » 邪神 qui causent du malheur. Il y a même ceux qui ne sont que des divinités immorales. Parmi ces divinités immorales se trouve le Duc-roi Chien-noir ou le Duc-roi à Tête-de-chien 黑狗/狗頭公王 qui est très connu. Il y a un autel divin dédié au Duc-roi Chien-noir au village de Luokengtou du bourg de Yanggu (Changting). Du point de vue des villageois, ce duc-roi est incomparablement puissant. On peut lui adresser n'importe quel vœu, bon ou immoral. Par exemple, on peut proférer des imprécations contre autrui. « Si l'on désire la mort d'une personne, cette personne mourra. » Pour proférer des imprécations, il faut offrir les « trois offrandes d'animaux » et d'autres offrandes à la divinité, et il vaut mieux le faire dans la nuit ou au grand matin[315]. Au bourg de Nanyang (Shanghang) et dans ses environs sont vénérés les ducs-rois à Tête-de-bœuf 牛頭 et à Tête-de-chien. En général, les habitants s'adressent à eux s'ils veulent faire un vœu immoral. Par exemple, on peut faire un « vœu d'aiguille » 針愿 ou « vœu de foret » 鑽子愿 en vue de rendre malade une personne[316]. Une légende circulant à

313 *Ibid.*, 213–215.

314 Liu Jinfeng 2000, 243–244, 316.

315 Zhong Jinlan 2002, 718–722.

316 Mon interview avec Wu Zhitang, cadre retraité, le 5/8/2009, chez les Wu au village de Huangkeng, bourg de Nanyang,

Shanghang raconte l'exorcisme d'un duc-roi à Tête-de-chien. D'abord, celui-ci occupa le temple du Sire du sol 土地公 d'un village, et demanda aux villageois d'offrir annuellement une paire vierge constituée d'un garçon et d'une fille comme offrandes. S'il n'avait pas de bonne réponse, il causait un tort immense aux villageois et leurs plantations de céréales. Cet esprit malfaisant fut enfin chassé par un certain Zou Zujin qui avait appris des méthodes rituelles au Mont Mao 茅山[317]. Il arrive aussi que les divinités immorales s'emparent des temples des ducs-rois. En 1942, une divinité immorale usurpa le trône des Cinq Manifestations 五顯 dans le temple des ducs-rois à Dabu du village de Huangkeng, bourg de Nanyang. L'usurpateur était le Démon Chien-noir 黑狗精[318].

En ce qui concerne les rituels *jiao* dédiés aux ducs-rois, ils sont présidés principalement par les maîtres du Tao. En général, on trouve le terme « *Leiting dusi* 雷霆都司, Département du tonnerre et de la foudre » en tête de l'affiche de *jiao* adressée aux esprits et aux hommes. Au nord de Shanghang et au sud de Changting, le rite du « scellement de l'autel » 禁壇, dont la fonction est évidemment l'exorcisme, constitue une partie indispensable des *jiao* dédiés aux ducs-rois. Les sacrifices sanglants constituent une autre caractéristique de ces *jiao*. La présidence des maîtres du Tao dans les rituels dédiés aux ducs-rois date de l'époque Song-Yuan où le taoïsme traditionnel changeait ses attitudes envers les sacrifices sanglants. Pourtant, on trouve encore des taoïstes qui n'admettent pas bien les sacrifices sanglants pendant les *jiao*. Selon eux, on ne peut, pendant un *jiao*, tuer des animaux qu'après la rupture du jeûne 開齋. A Liancheng, il arrive souvent que l'on tue un coq devant chaque duc-roi et qu'on lui sacrifie le sang du coq pour l'inviter à venir dans l'aire sacrée du *jiao*. Cette pratique n'est pas approuvée par certains taoïstes. Cependant, ces taoïstes admettent peu ou prou les sacrifices sanglants pendant les *jiao* dédiés aux ducs-rois, car ils pensent que les ducs-rois sont des divinités qui peuvent manger de la viande. Quant au terme « *Leiting dusi* », il tire son origine des rituels du tonnerre qui se sont développés sous la dynastie des Song. On trouve des liens entre ce terme et les sacrifices sanglants dans le rite des « *xieshi jijiang* 謝師祭將 Sacrifices aux généraux et remerciements aux maîtres » chez les maîtres du Tao. Pour exécuter ce rite, on doit tuer un coq et mêler le sang du coq avec du vin. Ainsi est produit le

---

Shanghang.

317 *Zhongguo minjian gushi jicheng. Fujian juan. Shanghang xian fenjuan (Collection des contes populaires chinoises. volume de Shanghang, Fujian)*, 93–94.

318 Mon interview avec Chen Guanbao, taoïste, le 11/8/2009, chez les Chen au centre du bourg de Nanyang, Shanghang.

vin mêlé de sang, une forme typique des sacrifices sanglants Lüshan. La partie principale du texte de ce rite est presque identique à l' « Incantation des dieux de tonnerre » 雷神咒 qui est incluse dans le *Wanfa guizong* 萬法歸宗 dont une version datée de la dynastie des Ming nous est parvenue[319]. La plupart des divinité mentionnées dans ces deux textes se trouvent dans le panthéon des rituels du tonnerre sous les Song. Ces divinités possèdent un pouvoir martial ou une compétence dans les méthodes rituelles, et assument des responsabilités dans l'exorcisme. En cela, elles ressemblent bien aux ducs-rois vénérés par le peuple. Les sacrifices sanglants dans le rite taoïste *xieshi jijiang* illustrent le fait que le taoïsme a non seulement accepté les sacrifices sanglants, mais aussi les a appliqués dans les rituels dédiés aux divinités taoïstes. Cela révèle donc des interactions entre le taoïsme et la religion populaire.

5. 4 Les dieux du Sol qui mangent des hommes

Les légendes des « batailles de méthodes rituelles » avaient déjà attiré l'attention de John Lagerwey et Yang Yanjie dans les années 1990. Ces deux chercheurs ont examiné le taoïsme populaire 民間道教 comme contexte de ces légendes, et ont prêté plus d'attention aux maîtres rituels. Ces maîtres rituels sont devenus des divinités vénérées par leurs descendants, donc des « divinités-ancêtres » ainsi qu'elles sont nommés par Yang Yanjie[320].

Liu Yonghua analyse aussi le taoïsme populaire comme contexte de ces légendes. Son analyse met l'accent sur les attitudes des fonctionnaires-lettrés locaux et du peuple rural quand ils racontent des légendes. Il concentre ensuite son attention sur les transformations sociales à l'ouest du Fujian à l'époque Ming-Qing. En outre, Liu pose une question importante sur le statut des dieux du Sol légendaires qui mangeaient des hommes: Furent-ils exactement les dieux du Sol qui avaient été vénérés par les autorités locales depuis l'époque Tang-Song et popularisés dans la région rurale par Zhu Yuanzhang au début des Ming, ou bien des divinités locales vénérées par les groupes ethniques indigènes avant leur sinisation[321]? Tous ces dieux du Sol possèdent la maîtrise de méthodes rituelles, et demandent des garçons et filles vierges comme offrandes. Sans

---

319 *Xieshi jijiang (Remercier les maîtres ancestraux et sacrifier aux généraux divins)*; *Xinke Wanfa guizong (Nouvelle édition xylographique des Dix mille méthodes qui convergent veres l'école ancestrale)*, 747–748.

320 Yang Yanjie 1996, 109, 167, 278–279; Yang Yanjie 2000; Lagerwey et Zhang Hongxiang 2002, 606–617; Lagerwey 1994b, 742–745; Lagerwey, 2011a.

321 Liu Yonghua 2007, 78–82; Liu Yonghua 2013, 228–238. Pour la question posée par Liu, voir Liu Yonghua 2007, 80.

aucun doute, les sacrifices de garçons et filles vierges sont la forme la plus extrême des sacrifices sanglants. D'après des contes populaires, les « dieux du Sol » qui mangent des hommes sont en fait des divinités immorales qui occupent les temples des dieux du Sol véritables pour nuire aux hommes. Par exemple, les deux Sires Tu et Lai à Tufang allèrent apprendre des méthodes tout simplement parce que leur canton souffrait à cause d' « une divinité immorale qui possédait l'autel *she* pour nuire au peuple » 邪魅依社為害[322]. Donc, la maîtrise de méthodes rituelles, la demande de sacrifices sanglants, et le statut réel comme divinités immorales constituent les trois caractéristiques importantes des dieux du Sol qui mangent des hommes. C'est le même cas que les ducs-rois. La maîtrise de méthodes rituelles est une compétence considérable pour beaucoup d'entre eux; une caractéristique importante de leur culte réside dans les sacrifices sanglants; certains se comportent comme divinités immorales en accaparant les autels ou temples des divinités connues 正神. Par ailleurs, les dieux du Sol qui mangent des hommes et les ducs-rois sataniques sont souvent des esprits de chien ou de serpent. A part celui qui a été chassé par Zou Zujin et celui qui usurpa le trône des Cinq Manifestations 五顯, on trouve aussi les « Cinq Démons-chiens » 五狗妖 exorcisés par les Qiu au district de Yongding[323], le Duc-roi Chien-noir qui fut chassé au moyen des méthodes rituelles par Liu Qianbalang 劉千八郎 au nord de Wuping[324], etc. En ce qui concerne l'esprit du chien, il est lié étroitement aux She 畲 qui constituent le groupe ethnique indigène principal à l'ouest du Fujian.

Il me semble que toutes ces histoires proviennent de l'histoire de Chen Jinggu, et qu'il ne faut pas trop insister sur l'aspect ethnique. Mais il faut remarquer aussi que les méthodes utilisées pour chasser les esprits de chien ne sont pas toutes liées au Mont Lü, ou au Mont Li 梨/驪山. Dans le cas des Qiu à Yongding, le lieu de leur apprentissage des méthodes rituelles était le Lac des Neuf Immortels-Carpes 九鯉仙湖. Par ailleurs, à Baihou du district de Dabu à l'est de la province du Guangdong, une région dont l'histoire de lignage et la culture Hakka ressemblent à celle de l'ouest du Fujian (voir *infra*), circule la légende qui raconte la « bataille des Sires Yang et Lin contre le Roi à Tête-de-chien » 楊林太公與狗頭王相鬥. Selon ce que l'on dit, cette bataille eut lieu sous la dynastie des Song du Sud. Le Roi à Tête-de-chien était en fait le chef des She.

322 Lagerwey et Zhang Hongxiang 2002, 606.

323 *Daoguang Yongding xianzhi (Monographie du District de Yongding compilée sous l'ère Daoguang)*, juan 31, 1b–3a.

324 Liu Dake 2005a, 25–26; Liu Dake 2005b, 59–60.

Celui-ci causait un tort immense aux habitants. Pour l'éliminer, les deux Sires Yang et Lin allèrent au Mont du Dragon et du Tigre apprendre, auprès du Maître Céleste Zhang, des arts martiaux et des arts médicaux. Après leur retour du Mont du Dragon et du Tigre, Yang et Lin devinrent des médecins fameux. Le Roi à Tête-de-chien eut une maladie grave et invita Yang et Lin à le traiter. Yang et Lin allèrent alors chez lui et le tuèrent au moyen de méthodes martiales[325]. Donc, les légendes concernant les batailles de méthodes rappellent non seulement celle que l'on peut trouver de manière répétitive dans la légende liée au Mont Lü, mais aussi les mythes qui représentent les conflicts entre les Hakka et les She. Nous sommes alors parvenus à la conclusion suivant laquelle les dieux du Sol légendaires qui mangent des hommes à l'ouest du Fujian peuvent aussi représenter les divinités locales qui firent l'objet de culte de groupes ethniques indigènes avant leur sinisation complète.

En fait, les légende des « batailles de méthodes rituelles » se retrouvent aussi au sud de la province du Jiangxi, à l'est et au nord du Guangdong où habitent aussi des Hakka en agglomérations[326]. Pourtant, les légendes qui accordent aux maîtres rituels et aux dieux du Sol les rôles principaux dans les batailles de magie où les derniers sont vaincus, apparaissent surtout à l'ouest du Fujian. Ce phénomène mérite une réflexion approfondie, car ces dieux du Sol sont peut-être originellement liés aux groupes ethniques indigènes avant leur sinisation. Il faut aussi remarquer que les maîtres rituels qui combattaient contre les mauvais dieux du Sol sont souvent des ancêtres des premières générations, ou même le premier ancêtre d'un lignage après son arrivée à l'ouest du Fujian. Cela nous rappelle naturellement l'histoire de l'exploitation de l'ouest du Fujian. Suivant Liu Yonghua, la poussée démographique très rapide et l'entrée de nombreux immigrants avaient engendré, depuis la dynastie des Song, des conflits sociaux profonds à l'ouest du Fujian. La société se scindait et se recomposait constamment. Enfin, s'étaient formés deux grands groupes dont celui des autochtones et celui des immigrants. La lutte entre ces deux

325 Xiao Wenping 2011, 40–43.

326 Pour le cas du sud du Jiangxi, voir Wu Renlong 1997, 23–26; Xiong Zuo 1997, 74–77; Ziyu 1997, 98–100; Xiao Weisheng et Qiu Runsheng 1998, 24–26; Zhong Shiquan 1998, 71; Zhang Sijie 1998, 101–102; Li Fanghong 1998, 282; Li Zonghan 1998, 385; Hu Xunrong 2002, 23–24. Pour le cas de l'est du Guangdong, voir Xiao Wenping 1997, 308; Xiao Wenping 2011, 40–43; He Zhijie et Huang Yuqing 2012, 73. Pour le cas du nord du Guangdong, voir Huang Xueyuan 2000, 271–276; Tam Wai Lun 2000, 317; Feng Zhirong 2000, 542–543; Li Shizhou 2003, 333–334, 345–348. Dans ces légendes, les exorcistes sont principalement des gens de l'endroit où circulent ces légendes. Pourtant, celle circulant au village de Xiaosang du bourg de Shuiche (district de Meixian à l'est du Guangdong), entendue pendant son travail de terrain et mise en écrit par Xiao Wenping, raconte l'apprentissage des Trois Dames 三奶 au Mont Mao 茅山 et leur conjuration contre une Mère du *she* 社母 qui demandait aux habitants des enfants comme offrande. Evidemment, cette légende n'est qu'une version remaniée de la légende des Trois Dames qui allèrent au Mont Lü apprendre des méthodes et qui exorcisèrent un démon-serpent femelle qui mangeait des garçons et filles vierges.

groupes commença sous la dynastie des Song ou encore plus tôt, et a duré jusque sous les Yuan. Comme conséquence de ce processus, les immigrants ont conquis et assimilé les autochtones. Ils se sont fondus culturellement en un tout. Dans le cas du sud du Jiangxi, un processus historique similaire a eu lieu à l'époque Ming-Qing[327]. Selon Lagerwey, par rapport au sud du Jiangxi et au nord du Guangdong, les Hakka à l'ouest du Fujian et à l'est du Guangdong possèdent une histoire de lignage plus longue et une culture Hakka plus profonde[328]. Autrement dit, l'entrée considérable des Hakka à l'ouest du Fujian et à l'est du Guangdong a manifestement eu lieu beaucoup plus tôt que celle dans le sud du Jiangxi et dans le nord du Guangdong. Corrélativement, la sinisation des She était de bas niveau à l'ouest du Fujian et à l'est du Guangdong. Cela se manifesta certainement dans le culte des She, et se refléta dans les conflits entre les She et les Hakka. Les légendes des « batailles de méthodes rituelles » à l'ouest du Fujian pourraient refléter l'histoire où les Hakka chassaient au moyen de méthodes rituelles les divinités des autochtones, symboliquement les autochtones[329]. En même temps, il ne faut perdre de vue qu'il s'agit en premier lieu d'une histoire Lüshan, véhiculée par les maîtres rituels de cette tradition et, comme avec toute légende, il est toujours prudent de ne pas vouloir à tout prix en faire le reflet de la réalité historique.

Enfin, retournons-nous vers les légendes elles-mêmes. Pour chasser les mauvais dieux du Sol, des habitants allèrent apprendre des méthodes rituelles et combattirent contre eux. Les lieux de leur apprentissage sont variés. On y trouve le Mont Li 驪山, le Mont Lü 閭山, le Mont Mao 茅山, le Lac des Neuf Immortels-Carpes 九鯉仙湖, etc. Sans aucun doute, leur apprentissage des méthodes rituelles a renforcé ou développé la tradition des maîtres rituels à l'ouest du Fujian. Leur instrument rituel favori est le fouet, nommé aussi « fouet en bambou », « fouet servant à déplacer les montagnes » 趕山鞭 ou « fouet servant à écraser les démons » 鎮妖鞭[330]. D'après les statuettes divines vénérées actuellement dans les temples, le fouet fut aussi un instrument rituel important pour les Trois Maîtres Immortels Huang et Xing. De plus, parmi les instruments rituels des maîtres taoïstes Sang au nord de Changting se trouve un « fouet divin » 神鞭 fait de

327 Liu Yonghua 1993, 36–40.

328 Lagerwey 2000b, 43, 74.

329 Sur la popularité des méthodes rituelles sous la dynastie des Song, cf. Boltz 1993; Davis 2001.

330 Cf. Liu Yonghua 2007, 80.

racine de bambou avec trente-six nœuds[331]. Si ce sont les méthodes du Mont Lü qui font l'objet de l'apprentissage des exorcistes légendaires, leur fouet doit être similaire à celui des maîtres Sang à Changting qui sont liés aussi au Mont Lü. Autrement dit, les rituels des exorcistes légendaires et ceux des maîtres rituels d'aujourd'hui sont proches, et on peut donc aussi lire dans ces « batailles de méthodes rituelles » une version mythique (myth-history)[332] de la première période de la mise en exploitation de l'ouest du Fujian par des Hakka où la tradition rituelle des maîtres rituels a joué un rôle très important.

5. 5 Remarques finales

En résumé, les comtes-sires sont les divinités territoriales les plus subalternes. En général, leur culte est lié à un endroit limité où apparaissent des hommes, ou même un objet artificiel. Le culte des dieux du Sol tire son origine des *she* 社 anciens. Sous la dynastie des Yuan, au plus tard, à l'ouest du Fujian, sont apparus les *she* du petit peuple qui se différenciaient des *she* officiels au niveau de la préfecture et du district. Au début de la dynastie des Ming, le gouvernement s'appliqua à populariser la règlementation des sacrifices aux *lishe* 里社 qui se présentèrent, plus tard, de pair avec les *she* du petit peuple déjà existants sans se contrarier. Avec le passage du temps, il y a eu aussi des interactions entre ces deux sortes de *she*. En ce qui concerne les rituels *jiao* dédiés aux dieux du Sol et présidés par les maîtres rituels Sang, ils ont probablement pour précédent la participation des *shiwu* dans les sacrifices aux *she* ruraux depuis la dynastie des Song. Nommés populairement « soutient aux *she* » 撐社, ces *jiao* servent à redonner des souffles du sol aux *she* et à installer les dieux-dragons. Le rite de l' « allumage des lampes de bénédiction », un élément clé de ces *jiao*, a pour but d'obtenir une moisson abondante des cinq céréales. Tout cela indique que les cultes du sol et des cinq céréales, correspondant respectivement au Dieu du Sol des cinq directions et au Dieu des cinq céréales dans la règlementation des sacrifices aux *lishe* au début des Ming, restent deux aspects importants dans le culte des dieux du Sol populaires. Par rapport aux comtes-sires et dieux du Sol, les origines des ducs-rois sont plus complexes. Pour les ducs-rois, la défense contre les catastrophes et les calamités 捍難御災 constitue leur compétence la plus connue et leurs mérites les plus loués, ou même la raison originelle d'être

331 Liu Yuan 2000, 274.

332 Sur le terme « myth-history », cf. Lagerwey 1994b, 761.

vénéré pour beaucoup parmi eux. Il arrive souvent que des divinités qui possèdent une compétence martiale ou la maîtrise de méthodes rituelles soient « transformées » fonctionnellement en ducs-rois. En général, les *jiao* dédiés aux ducs-rois sont exécutés par les maîtres du Tao. Le terme « *leiting dusi* » 雷霆都司 utilisé pendant ces *jiao* révèle les influences des rituels du tonnerre qui se sont développées depuis la dynastie des Song. Quant aux dieux du Sol légendaires qui mangent des hommes, nous avons suggéré qu'il s'agit peut-être de la transposition d'une légende Lüshan dans le contexte des conflits ethniques caractéristique de l'ouest du Fujian avant leur sinisation complète. Quoi qu'il en soit de cette interprétation, le nombre de Sang devenu dieux du Sol et même ducs-rois, montrent l'importance de ce type de maîtres rituels dans l'histoire sociale de la région.

Chapitre 6

Le culte des Trois Maîtres Immortels Huang et Xing

Le culte des maîtres rituels constitue une partie importante de la tradition des maîtres rituels, des cultes locaux et de la littérature populaire. Il a suscité de plus en plus l'attention des chercheurs au cours des deux dernières décennies. Parmi ces chercheurs, John Lagerwey, Yang Yanjie et Liu Yonghua ont analysé le processus socio-culturel local en examinant le culte des maîtres rituels en tant qu'ancêtres[333]. Brigitte Baptandier a réfléchi au rôle social des femmes dans le contexte chinois en étudiant le culte de Chen Jinggu, la maître la plus connue dans l'Ecole du Mont Lü[334]. S'appuyant sur des matériaux à l'intérieur et à l'extérieur de la tradition des maîtres rituels, Ye Mingsheng a examiné l'histoire du culte du Seigneur Saint Zhang 張聖君, et son rôle dans l'Ecole du Seigneur des Rituels au Fujian et à Taiwan[335]. Wang Chien-chuan et Yu Liyuan ont étudié les relations entre le culte du Seigneur Saint Zhang et les mœurs folkloriques au cours de l'histoire[336]. Huang Jianxing a discuté trois formes du culte des maîtres rituels dont la vénération comme maîtres ancestraux chez les maîtres rituels, la vénération comme divinités protectrices villageoises dans les temples, et la vénération comme ancêtres-dieux par les descendants de ces maîtres rituels divinisés. Il propose que ces trois formes cultuelles correspondent respectivement aux trois étapes du développement du culte des maîtres rituels[337]. Cela étant, il y a encore place pour une discussion poussée sur l'association entre le culte des maîtres rituels divinisés et la tradition des maîtres rituels actifs. Prenant des légendes populaires pour prologue, ce chapitre examinera d'abord l'histoire du culte des Trois Maîtres Immortels Huang et Xing, révélera le processus de l'association entre ce culte et la tradition des maîtres rituels contemporains en

333 Lagerwey 1994b, 742–745; Lagerwey 2011a; Yang Yanjie 2000; Liu Yonghua 2007; Liu Yonghua 2013, 228–238.

334 Baptandier 2008.

335 Ye Mingsheng 2008.

336 Wang Chien-chuan 2000; Yu Liyuan 2004.

337 Huang Jianxing 2013, 286–300.

analysant des écrits taoïstes, et enfin, approfondira les trois façons suivant lesquelles ce culte a obtenu sa légitimité au cours de son développement.

6. 1 Inscription sur une stèle et légendes orales

Le culte des Trois Maîtres Immortels Huang et Xing est depuis longtemps le culte le plus populaire à Shanghang. Dans chaque bourg de ce district se trouvent des temples qui leur sont dédiés spécialement[338]. Autour de son siège à Shanghang, le culte s'est répandu à d'autres districts rattachés jadis à la préfecture de Tingzhou dont Yongding, Wuping, Changting, Ninghua, et même au district d'Anyuan au sud du Jiangxi, au district de Wengyuan dans le nord du Guangdong et au district de Yangchun à l'ouest du Guangdong[339].

C'est une stèle intitulée « *Xianshi yuanliu bei* 仙師源流碑, les origines [du culte] du Maître Immortel » qui nous fournit les informations les plus variées sur les Trois Maîtres Immortels et leur culte. Erigée en 1915, cette stèle se trouve auprès du temple ancestral des Maîtres Immortels situé à Wudouge au Mont Zijin 紫金山烏兜隔[340]. Voici le texte principal de l'inscription:

> Le Maître Immortel vécut au début de la dynastie des Song. Son nom est Huang 黃, son prénom Shichuan 師傳 (Maître de transmission), et son surnom Qiweng 七翁 (le Septième Père). Son père est Zhongsu 忠肅. La famille des Huang s'était installée à Jiangxia 江夏 (actuellement province du Hubei) il y avait des générations. Pourtant, Zhongsu était venu, avec sa femme Mme Zhang, à la préfecture de Ting au Fujian, car il y avait des troubles à Jiangxia à son époque. Ils passèrent par le Mont Zijin et s'y installèrent. Quand ils furent d'âge mûr naquit leur fils, le Maître Immortel. Le Maître Immortel manifesta son caractère

338 Sur le culte des Trois Maîtres Immortels à Shanghang, deux rapports d'enquête importants ont été publiés, voir Chen Jinchuan 2002; Lin Shouming 2002.

339 Pour le cas de Ninghua, voir Lagerwey 2001b, 452; pour le cas de Anyuan, voir Liu Jinfeng 2000, 183–185; pour le cas de Wengyuan, voir Feng Zhirong 2000, 510–511; pour le cas de Yangchun, voir « Yangchun guibao: Kongtong yan » (Trésor précieux de Yangchun: Le rocher Kongtong), 2010.

340 Cette stèle se trouve sur le côté gauche du temple des Maîtres Immortels. On peut encore distinguer son titre, ainsi que la date dans la dernière ligne: « Au jour faste du deuxième mois du printemps en l'année *yimao* de la Fortune-Céleste » 天運乙卯歲仲春月吉旦. Sans aucun doute, c'était ce jour-là de « l'année *yimao* » que fut érigée la stèle. Pourtant, la plupart des caractères de l'inscription de la stèle étaient déjà très flous quand je vis cette stèle pendant mon travail de terrain en 2007. Le texte cité *infra* est une copie manuscrite de cette inscription. Cette copie a été faite par Kong Xiangkui, un gardien du Temple Zhenyou du village de Hexi, Bourg du Jiuxian au pied du Mont Zijin. Cette copie est intitulée « *Xianshi yan Huang lao xianshi shiji jilue* 仙師岩黃老仙師實跡紀略 ». Elle ne contient pas la dernière ligne de la stèle où se trouve la date. En ce qui concerne l'année *yimao* où fut érigée la stèle, la date la plus récente, juste avant celle dans l'inscription, est « l'année *yiyou* 乙酉 de l'ère Guangxu 光緒 (1885) où les Maîtres Immortels furent honorés d'un titre honorifique impérial ». Il y a deux années *yimao* entre 1885 et le présent, 1915 et 1975. C'est impossible que la stèle ait été érigée en 1975, car la Grande Révolution Culturelle 文化大革命 (1966-1976) n'était pas encore terminée à ce moment-là. Donc, la stèle fut certainement érigée en 1915. Cf. la section « Les Trois Maîtres Immortels qui sauvegardent la nation » *infra*, en fait, c'était en l'année *jimao* 己卯 de l'ère Guangxu [1879].

extraordinaire lors de sa naissance alors que l'on trouva, sur ses paumes, le caractère « *shi* 師 maître ». Au début de son enfance, il pouvait comprendre tout de suite les écrits canoniques qu'on lui transmettait. Il obtint, une fois, des livres merveilleux, et il fut le seul qui put les lire. Selon d'autres, il était déterminé à s'appliquer à cultiver la Perfection 修真, et il atteignit enfin l'état spirituel d'un immortel 正果. D'après le *Baojuan* 寶卷, le Maître Immortel fut une incarnation du Très-haut, et cela a été enregistré dans des écrits. Selon ce que l'on dit, sa femme, Mme Dong, fut en fait l'Immortelle Dong 董仙女. Ils eut un fils appelé Jixian 繼先 et surnommé Shisanlang 十三郎. Ils eurent aussi une fille. Quand celle-ci atteignit l'âge adulte, un certain Xing Chengda 倖成大, surnommé Balang 八郎, vint de loin pour apprendre [des méthode auprès du Maître Immortel]. Le maître immortel estima que celui-ci avait un caractère affirmé. Alors, Xing Chengda se maria avec la fille du Maître Immortel et vécut chez les Huang. Après leur mort, Zhongsu et sa femme furent enterrés à l'adret du Mont Zijin. Le Maître Immortel construisit une maisonnette auprès de la tombe de ses parents et s'y installa. Il y dirigea son fils et son gendre dans la pratique du jeûne consistant à cesser de se nourrir des cinq céréales, et leur apprit des techniques servant à se cultiver. Suivant les instructions du Maître Immortel, son fils et son gendre obtinrent le Tao. A ce moment-là, il y avait des démons dans la montagne, des tigres et des loups qui causaient des torts si immenses [au peuple] que sur dix maisons, neuf étaient vides. Tous ces fléaux furent exterminés [par le Maître Immortel, son fils et son gendre]. Il arriva que le Maître Immortel chassa des démons jusqu'à Chaoyang 潮陽 (au sud-est de la province du Guangdong). Il y vit que les notables locaux ne rencontraient que des échecs quand ils priaient pour la pluie. Il pria alors pour eux et réussit. Rentré au Mont Zijin en marchant, le Maître Immortel se cacha dans une grotte de rocher et n'apparut plus. Il avait alors soixante-trois ans. Pourtant, son portrait apparaissait souvent sur le rocher. Les gens d'alors étaient reconnaissants à celui qui les avait sauvés. Ils établirent un autel au pied du rocher pour lui offrir des sacrifices. Sous l'ère Qingli (1041-1048) de l'Empereur Renzong 仁宗, la concubine impériale Zhou agonisait à cause d'un accouchement difficile. Les médecins impériaux étaient à bout de ressources. Alors, l'Empereur Renzong édita des affiches pour recourir à d'autres médecins, et il brûla de l'encens pour faire une prière. Le Maître Immortel fut touché par sa ferveur. Il alla, avec son fils et son gendre, à la capitale et prit une affiche impériale [pour répondre à la

prière de l'empereur]. Conduits respectueusement dans le palais impérial, ceux-ci donnèrent un médicament alchimique miraculeux 靈丹 grâce auquel la concubine impériale Zhou se rétablit immédiatement. L'empereur demanda leurs noms. Ils lui répondirent. L'empereur demanda aussi leur pays natal. Le Maître Immortel a alors répondu « Comme du vent et des flots sur un terrain plat, il y a de nombreux paysages pittoresques au Mont Jin [i. e. Mont Zijin]. Le Sommet Plat se dresse vers le ciel, alors que la Colline de la corne moutonnée est aussi très haute. La gorge noire entoure la maison de la paix, alors que les nuages jaunes encadrent l'habitation confortable. [Au pied du Mont Zijin] se trouve Meixi, un village clôturé de pierres. Et il y a un lion et un éléphant (i. e. *shuikou* 水口) dans la rivière qui sauvegardent cet endroit. » L'Empereur Renzong soupira d'admiration: « C'est vraiment un monde d'immortels! » Pour remercier les maîtres immortels de leurs bienfaits, il leur accorda de l'or et de l'argent, et leur conféra des positions officielles. Mais toutes ces faveurs furent déclinées. Enfin, l'empereur leur conféra le titre honorifique « les Trois Grands Immortels Véritables qui reçoivent sans délai une demande et qui répondent toujours, et qui sauvegardent l'Etat » 感應護國三大真仙. A partir de la dynastie des Song et durant les trois dynasties des Yuan, Ming et Qing, le peuple priait devant eux pendant la sécheresse pour obtenir la pluie, et leur demandait des remèdes quand on tombait malade. On obtenait toujours une réponse immédiate. Les habitants de Shanghang les vénéraient alors comme leurs ancêtres 杭之民皆以祖稱之. En l'année *yiyou* de l'ère Guangxu (1885), les lettrés de Shanghang qui séjournaient à la capitale demandèrent encore une fois au gouvernement impérial de couronner [les trois immortels]. Il leur fut conféré le titre « Répondant et miraculeux » 靈感. Ils devinrent donc encore plus vénérables et honorés. Je crains que la mémoire des actes saints du Maître Immortel ne soit pas bien conservée avec le passage de temps. Donc, je recueille partout des données qui en parlent, et les inscris sur stèle pour qu'elles ne se perdent pas. Ainsi est apparu ce texte.

En général, les habitants appellent aussi le Maître Immortel « Grand-père maternel » 公爹. Cette appellation révèle la relation entre le Maître Immortel et son gendre Xing Balang. Selon ce que l'on raconte, le Maître Immortel était natif du Jiangxi, de Jiangxia, ou du Zhejiang. Issu d'une famille très pauvre, il portait toujours des sandales de paille ou même allait pieds nus. Pour gagner sa vie, il achetait des bœufs à un endroit et les conduisait avec un bambou à un autre endroit pour

les revendre. Une fois, il passa par Shizhentan du bourg de Jiuxian (Shanghang), un village situé au pied du Mont Zijin[341]. Il y vit que le peuple croupissait dans la misère à cause de démons nuisibles et de maladies endémiques. Alors, il alla apprendre des méthodes rituelles et des arts médicaux pour aider le peuple. Il devint médecin itinérant 游醫. Plus tard, le Maître Immortel guérit l'impératrice de l'Empereur Taizong de la dynastie des Tang qui souffrait d'un accouchement difficile. On raconte également qu'il guérit la mère de l'Empereur Renzong de la dynastie des Song et la femme du magistrat du district de Shanghang. L'empereur ou le magistrat lui proposa de l'argent et lui accorda un poste officiel pour le remercier. Après avoir refusé ces remerciements, le titre « Maître immortel » lui fut conféré. D'après un dicton local, bien que le Maître Immortel avait pour gendre Xing Balang, il n'avait pas de fille[342]. On dit aussi que le hall ancestral du lignage des Kong à Shizhentan est originellement la maison du Maître Immortel[343]. Sous l'ère Jiaqing de la dynastie des Qing (1796-1820), des habitants considérèrent même que le hall ancestral des Kong était exactement les « vestiges de l'autel de l'incarnation des Maîtres Immortels Huang et Xing » 黃倖仙師化身壇跡遺存, et que l'on pouvait prier pour la pluie avec des cendres dans la cassolette d'encens dans ce hall[344].

Il y a aussi des légendes orales qui racontent la conjuration du Maître Immortel contre un démon-moustique ou un démon-renard. Deux d'entre ces légendes sont racontées par les Maîtres taoïstes Cao Yongcai et Chen Guanbao[345]. Dans ces deux légendes, l'esprit du Maître Immortel quitta son corps qu'il laissa chez lui, et alla au Mont Lü apprendre des méthodes rituelles pour conjurer le démon. Il devint alors un disciple de l'Ecole du Mont Lü comme les Trois Dames. Malheureusement, le démon détruisit son corps pendant son apprentissage au Mont Lü. Le Maître Immortel perdit alors son corps auquel son esprit s'attachait, et il mourut. Son esprit

341 Près de Shizhentan se trouve maintenant un village nommé « le terrain plat de la bouse ». Selon une légende, c'est l'endroit où le Maître Immortel avait logé une nuit quand il conduisait des bœufs.

342 Ce résumé des légendes en versions orales est basé sur mes interviews avec des habitants à Shanghang en 2007. Plus précisément, celui avec Kong Xiangying, gardien du temple, le 14/3/2007, au Temple des Maîtres Immortels à Wudouge du Mont Zijin; celui avec Zeng Sili, villageoise, le 15/3/2007, à Gushiyan du bourg de Lincheng; celui avec Xie Jianchang, le 15/3/2007, villageois, à Xianshiyan du village de Quanfang, bourg de Jiuxian; celui avec Lin Guixiang, villageoise, le 19/3/2007, au village de Wufang, bourg de Huyang; celui avec Lin Bingwen, Li Binghe et Xiao Chunlan, villageois, le 20/3/2007, au Temple Guangfu-xiangong dédié aux Maîtres Immortels situant au village de Gulou, bourg de Huyang; celui avec Zhong Qiyang, gardien du temple, au Temple de l'Impératrice Céleste à Dadi du village de Dagui, bourg de Caixi. En ce qui concerne le dicton mentionné, il dit « 仙師公爹倖八郎, 冇女有婿郎. »

343 Mon interview avec Cao Yongcai, taoïste, le 20/3/2007, chez les Cao à Caowu du village de Sheshan, bourg de Nanyang.

344 *Minhang Kongshi zupu (Registre généalogique des Kong à Shanghang, Fujian)*, shou juan, 71a–72b.

345 Mon interview avec Chen Zhongxian, villageois, le 16/3/2007, au village de Hexi, bourg de Jiuxian; mon interview avec Cao Yongcai, taoïste, le 25/3/2007, chez les Cao à Caowu du village de Sheshan, bourg de Nanyang; mon interviez avec Chen Guanbao, taoïste, le 5/2/2010, chez les Chen au centre du bourg de Nanyang.

rentra donc au Mont Lü. Alors, le Seigneur des Rituels du Mont Lü envoya les Trois Dames exterminer le démon. Selon les conteurs taoïstes, c'est la raison pour laquelle on célèbre maintenant la fête des maîtres immortels au moyen des rituels de l'Ecole des Trois Dames. Un lien entre les maîtres immortels et les Méthodes du Mont Lü se trouve également dans une légende circulant au nord du district de Wuping. Selon cette légende, c'est grâce à l'aide des Maîtres Immortels Huang et Xing que les trois ancêtres des lignages Gao, Tong et Ma arrivèrent avec succès au Mont Lü et y apprirent des méthodes rituelles[346].

Consacrés au(x) Maître(s) Immortel(s), l'inscription sur la stèle et ces légendes orales mentionnent toutes sa maîtrise de méthodes rituelles et d'arts médicaux, sa conjuration contre les démons et les fauves, son titre honorifique impérial obtenu à la suite de son traitement en faveur de l'impératrice, les réponses miraculeuses à ses prières pour la pluie, son *langming* 郎名, les *langming* de son fils et de son gendre, etc. En ce qui concerne les méthodes rituelles et les arts médicaux maîtrisés par le Maître Immortel, ils correspondent respectivement à deux séries de fiches divinatoires 籤/仟 dont celle de la paix et celle des remèdes miraculeux. Nommées aussi « fiches de bénédiction 福簽 », la série de fiches divinatoires de la paix est constituée de cinquante-trois fiches. Les premiers caractères des cinquante-trois poèmes divinatoires correspondants constituent ensembles l'Incantation des Maîtres Immortels qui dit « 仙師令靈, 統起天兵. 雷公霹靂, 風雨隨行. 行罡作法, 步踏青雲. 助國救民, 殺鬼萬千. 我師尊聖, 來速現形. 日收百鬼, 夜斬邪精. 急急如律令! » La série des fiches divinatoires des remèdes miraculeux est constituée de cent fiches qui correspondent chacune à un remède simple[347]. Quant aux réponses miraculeuses aux prières pour la pluie, elles ont été mentionnées dans la *Monographie de la préfecture de Tingzhou* datant de 1497[348]. Par ailleurs, la maîtrise de méthodes rituelles par les maîtres immortels est représentée également par une série de poèmes servant à expliquer les signes des blocs divinatoires 筊判. Ces poèmes sont conservés dans le temple des Maîtres Immortels situé au village de Qianjia du bourg de Shanhu. Datant de l'année *jiashen* de l'ère Chongzhen 崇禎 (1644), les premiers caractères des vingt premiers poèmes constituent deux

346 Liu Dake 2005a, 26–27.

347 Lin Shouming 2002, 378–383, 390–398.

348 Sur le culte des Trois Maîtres Immortels Huang et Xing, une citation venant d'une version plus ancienne de la *Monographie de la préfecture de Tingzhou* apparait dans la *Jiajing Tingzhou fuzhi (Monographie de la préfecture de Tingzhou compilée sous l'ère Jiajing)*, juan 16, 5ab. Selon cette citation, « 歲遇災旱, 禱之有應. » La monographie plus ancienne doit être celle qui fut compilée en la dixième année de l'ère Hongzhi (1497).

phrases parallèles qui disent « 法力靈通降服石魔之鬼, 威光廣大救除塵世之災. »[349] et qui sont présentes aussi dans des textes canoniques dédiés aux maîtres immortels. Enfin, vu le culte des maîtres immortels à Chaozhou[350], il est possible que le Maître Immortel y alla effectivement et pria pour la pluie en faveur des gens de l'endroit, ou plutôt des marchands de Shanghang qui s'installèrent à Chaozhou.

Quant aux différences entre l'inscription sur stèle et les légendes orales, elles concernent principalement les origines et le statut du Maître Immortel. Selon l'inscription, le Maître Immortel était natif de Shanghang, alors que le pays natal de ses parents était Jiangxia (actuellement Wuhan, Hubei), un endroit qui a été pris souvent pour lieu d'origine par le lignage des Huang à Shanghang et ailleurs. L'inscription mentionne aussi des informations détaillées sur tous les membres de sa famille. D'après les légendes orales, le Maître Immortel vint du Zhejiang et passa par Shanghang. De plus, il est issu d'une famille pauvre. En ce qui concerne le statut du Maître Immortel, l'inscription sur stèle met l'accent sur son statut comme immortel. Selon l'inscription, le Maître Immortel s'était déterminé à cultiver sa Perfection depuis son enfance. Sa femme aussi était une immortelle. Il apprit à son fils et à son gendre des techniques servant à se cultiver. Il sauva la concubine impériale Zhou au moyen de médicaments alchimiques. Par contre, les légendes orales ne présentent que son statut de maître. Selon elles, le Maître Immortel fut un marchand de bœufs, un maître rituel et un médecin itinérant. Pour éclaircir les différences entre les versions de sa légende, examinons d'autres matériaux concernant les maîtres immortels et leur culte.

6. 2 Une brève excursion historique

Vivant au début du XIe siècle au plus tard, les Trois Maîtres Immortels furent, en fait, maîtres rituels. Le nom du vieux maître immortel était Huang le septième sieur 黃七公/翁. Il a été appelé populairement « maître immortel » 仙師 depuis le début du XIIIe siècle, comme l'on nommait le temple qui lui fut dédié « Temple du Maître Immortel Huang ». Pourtant, en ce qui

[349] Les premiers caractères des derniers sept poèmes sont « 崇禎甲申應春 [撰] (選), compilé par M. Yingchun en l'année *jiashen* de l'ère Chongzhen ».

[350] Les trois maîtres immortels sont vénérés dans un palais collatéral de l'Ancien Temple du Dragon Vert 青龍古廟, un grand temple très connu à Chaozhou qui se trouve au bord du Fleuve Han 韓江. Au-dessus de la niche de leurs statuettes se trouve une tablette horizontale portant l'inscription qui dit « les Trois Maîtres Immortels 三仙師公 ». Cf. le site internet de l'Ancien Temple du Dragon Vert (http://www.czqlgm.com/, consulté le 3/11/2013).

concerne son statut, il fut désigné par les termes « *wu* » 巫 et « *xi* » 覡 dans le *Yudi jishengi* 輿地紀勝 compilé par Wang Xiangzhi (1163-1230), ainsi que dans le *Linting zhi* 臨汀志 de 1259. A cette époque, il y eut déjà deux temples qui lui furent dédiés. De plus, tout le monde dessinait son portrait pour le vénérer à la maison[351].

Le Maître Immortel continua de porter les désignations « *wu* » et « *xi* » dans tous les documents de la dynastie des Ming, même dans le *Soushen ji* 搜神記 inclus dans la *Suite du Canon Taoïste compilée sous l'ère Wanli* 萬曆續道藏. Pourtant, il ne les porte plus dans les textes datés de la dynastie des Qing, ni dans les textes plus récents. En ce qui concerne les *langming* 郎名 des trois maîtres immortels, ils sont apparus pour la première fois dans le *Yinian shiyong zazi* 一年使用雜字 de Lin Baoshu (1673-1734). Selon ce texte, dans le village de Lin Baoshu, était célébré annuellement un rituel *jiao* dédié aux « maîtres immortels dont Huang Qilang est le Grand-père maternel, Huang Shisanlang est le fils de Huang Qilang, et Xing Balang le gendre de Huang Qilang 三仙公爹黃七郎，黃十三郎是男兒，倖公八郎是女婿.»[352] Ces *langming* sont identiques à ceux qui sont présentés dans l'inscription sur stèle et dans les légendes orales mentionnées *supra*.

Dans les textes datés de la dynastie des Qing, on ne mentionne plus la vénération du portrait des maîtres immortels chez les habitants. Par contre, on y trouve beaucoup plus de temples qui leur étaient dédiés. Certains de ces temples furent fondés sous la dynastie des Ming. Selon mon enquête de terrain en 2007, à Shanghang, il existe de nombreux temples dédiés aux maîtres immortels. Dans la plupart de ces temples se trouvent leurs statuettes divines. Il y a aussi des tablettes divines 神位牌, en bois ou en pierre. De plus, dans le Temple des Maîtres Immortels, situé au village de Qianjia du bourg de Shanhu 珊瑚, se trouve même un portrait mural des maîtres immortels. Pourtant, à part les taoïstes, aucun habitant vénère les maîtres immortels chez soi. Autrement dit, la vénération des maîtres immortels dans les temples s'est substituée graduellement à celle chez les habitants. Actuellement, les maîtres immortels sont vénérés principalement sous la forme de statuettes. On ne sait pas quand apparurent les statuettes des maîtres immortels les plus anciennes. Pourtant, ces statuettes divines doivent avoir été sculptées selon les portraits déjà existants des maîtres immortels. C'est pourquoi la plupart des statuettes de

351 Voir chapitre 1, pp. 13-15.

352 *Yinian shiyong zazi (Caractères usuels pendant une année groupés de façon à former des vers)*, 883.

maîtres immortels existants à Shanghang les représentent comme maîtres rituels, leur statut originel. Généralement, ce sont des statuettes assises. Les Trois Maîtres Immortels portent chacun un chapeau rituel, une longue tunique intérieure, un vêtement léger à manches courtes se boutonnant sur le devant, et des bandes molletières avec leurs pieds nus. Le vieux Maître Immortel tient un sceau de commandement de sa main gauche, et un fouet de sa main droite. Quant à son fils et son gendre, l'un tient une corne de dragon et trois rouleaux d'écrits ou de peintures divines dans ses deux mains, alors que le second tient un bol d'eau et une épée. Il arrive aussi que l'un tienne une corne de dragon et une épée, alors que le second tienne un bol d'eau et des écrits ou des peintures divines.

Avant 1949, on célébrait le rituel pour « décapiter le Démon-moustique noir 斬烏蚊 » pendant la grande fête sexennale du Temple des Maîtres Immortels situé à l'ouest du chef-lieu de Shanghang. La structure et le déroulement de ce rituel ressemblent bien à ceux du rituel pour « décapiter le Démon-serpent blanc 斬白蛇 » célébré pendant la fête du Temple des Trois Dames qui se trouve à l'est du chef-lieu de Shanghang. Dans ces deux rituels, quelques hommes gaillards, déguisés en les Cinq Maîtres-Furies 五猖五郎, coupaient la tête du démon[353]. Parmi les éléments rituels, la conjuration contre le Démon-serpent a été un élément clé du culte des Trois Dames[354]. Ainsi, le rituel pour « décapiter le Démon-moustique noir », célébré pendant la fête des maîtres immortels, doit provenir de son homologue consacré à la fête des Trois Dames. Comme les légendes racontées par les taoïstes Cao Yongcai et Chen Guanbao, ce rituel révèle le lien entre les maîtres immortels et les Méthodes du Mont Lü.

6. 3 Les Trois Maîtres Immortels qui sauvegardent la nation

La stèle « *Xianshi yuanliu bei* » et les légendes orales mentionnent toutes qu'un titre honorifique fut conféré aux Trois Maîtres Immortels par l'Empereur Renzong de la dynastie des Song, parce qu'ils avaient sauvé l'impératrice de ce dernier. Pourtant, ce n'est qu'une légende, puisqu'il n'y a pas de preuve dans les documents historiques. C'est pourquoi les lettrés de Shanghang n'ont pas mentionné cette histoire quand, sous la dynastie des Qing, ils demandèrent

353 Lin Shouming 2002, 387–388; *Bao Qiangu shiwen xuan (Recueil des poèmes et des essais de Bao Qiangu)*, 188–189. Pourtant, on ne sait pas si ces hommes gaillards étaient habitants ordinaires ou taoïstes.

354 Cf. *Sanjiao yuanliu shengdi fozu soushen daquan*, 180.

au gouvernement impérial un titre honorifique pour les maîtres immortels. Evidemment, cette légende a été inventée par des taoïstes ou d'autres gens de l'endroit qui s'appliquaient à construire la légitimité du culte des maîtres immortels. Une légende similaire concernant le titre honorifique impérial des maîtres immortels était déjà assez populaire au milieu du XVe siècle. Selon une stèle datée de la première année de l'ère Kangxi 康熙 (1662), Hu Yanbo 胡彥博 (i. e. Hu Guang 胡廣, 1409-?), un membre du lignage des Hu à Shanhu de Shanghang, fut promu du poste de magistrat du district de Haifeng 海豐 (Guangdong) au poste de préfet de la préfecture de Mianyang 沔陽 (Hubei) vers 1465. Pendant son mandat à Mianyang, Hu Yanbo invita des artisans à fabriquer une tablette divine dédiée aux Trois Maîtres Immortels « qui détenaient un titre honorifique impérial » 三仙敕封牌. Après avoir terminé sa charge à Mianyang, Hu Yanbo rentra dans son pays natal, rapportant cette tablette divine. Il installa alors cette tablette divine dans le temple des maîtres immortels à Shanhu pour la vénérer[355].

La stèle « *Xianshi yuanliu bei* » mentionne aussi le titre honorifique impérial des maîtres immortels conféré sous l'ère Guangxu de la dynastie des Qing. C'est un fait certain. Pourtant, cette histoire n'a pas eu lieu en l'année *yiyou* (1885) comme le dit la stèle, mais en l'année *jimao* (1879). Comme la stèle l'a mentionné, ce titre honorifique impérial fut une réponse à la demande des natifs de Shanghang. Cette histoire est décrite en détail dans un mémoire adressé à l'Empereur Guangxu par He Jing 何璟 et Li Mingchi 李明墀, deux hauts fonctionnaires régionaux. Voici le mémoire:

> Votre Majesté, nous somme le gouverneur général de la région Fujian et Zhejiang, He Jing, et le gouverneur provisoire chargé des affaires civiles et financières de la province du Fujian, Li Mingchi. Nous nous agenouillons et vous adressons ce mémoire concernant

[355] Intitulée « *Yishi liufang* 奕世流芳 (Garder une réputation dans les générations successives) », cette stèle fut érigée, en la première année de l'ère Kangxi 康熙 (1662), dans le temple des maîtres immortels au village de Qianjia du bourg de Shanhu. Elle se trouve maintenant contre le mur du hall inférieur du temple. Hu Yanbo 胡彥博, appelé aussi Guang 廣 ou Yueguang 月廣, fut conféré le titre de « *bagong* 拔貢 (étudiant choisi et offert en tribut) » en la douzième année de l'ère Zhengtong 正統 (1447), cf. *Hang Wu Hushi zupu (Registre généalogique des Hu à Shanghang et à Wuping)*, juan 1, wenxian, jiazhuan, 1ab; juan 1, timing, jushi, 1a; *Kangxi Shanghang xianzhi (Monographie du district de Shanghang compilée sous l'ère Kangxi)*, juan 8, 8a. Il commença à assumer les fonctions de magistrat de Haifeng 海豐 en la sixième ou septième année de l'ère Tianshun 天順 (1462/1463), cf. *Tongzhi Haifeng xianzhi (Monographie du district de Haifeng compilée sous l'ère Tongzhi)*, juan 5, 9a; juan 8, 1b. La stèle « *Yishi liufang* » et le *Hang Wu Hushi wupu* (juan 1, timing, zhiguan, 4a; juan 3, Yueguang gong fang shixi, 1b) mentionnent tous que Hu Guang fut promu au poste de préfet du Mianyang 沔陽. Mais il n'y a pas de notes concernées dans la monographie de Mianyang compilée sous l'ère Jiajing 嘉靖 et celle compilée sous l'ère Guangxu 光緒. Selon une légende qui circule à Shanghang, la durée de mandat de Hu Guang à Mianyang fut moins d'une année à cause de son âge très avancé (Wen Yunyuan 2008). C'est probablement pourquoi il n'a pas été mentionné dans les monographies de Mianyang. Comme Hu Guang fut encore magistrat de Haifeng en la huitième année de l'ère Tainshun (1464) (*Tongzhi Haifeng xianzhi*, juan 8, 1b), et qu'il y eut un Lü Wen 呂文 qui assuma les fonctions de préfet du Mianyang entre la deuxième année et la neuvième année de l'ère Chenghua (1466-1473) (*Jiajing Mianyang zhouzhi*, juan 3, 13b–14a; *Guangxu Mianyang zhouzhi*, juan 7, 8b), Hu Guang dut être promu comme préfet de Mianyang entre 1464 et 1466.

l'enquête sur la demande d'un titre honorifique impérial pour les Maîtres Immortels du district de Shanghang à la suite de leurs aides, à plusieurs reprises, dans la lutte contre des rebellions, et nous demandons respectueusement les opinions de Votre Majesté. Nous avons reçu l'édit impérial par l'intermédiaire du Ministère des Rites: « Selon un rapport du censeur impérial Lin Gongshu 林拱樞, il y a un Temple des maîtres immortels au district de Shanghang. En la septième année de l'ère Xianfeng (1857), des 'rebelles de cheveux' 髮逆 [i. e. rebelles dits Taiping] s'enfuirent à Shanghang et inquiétèrent le chef-lieu de ce district. C'est entièrement grâce aux divinités [de ce temple] que le chef-lieu est passé du danger à la sécurité. Par ailleurs, ces divinités ont manifesté, à maintes reprises, des réponses miraculeuses aux prières destinées à conjurer les épidémies et la sécheresse. Veuillez constater la vérité de ces affirmations et conférer un titre honorifique à ces divinités! Requérez les gouverneurs régionaux et provinciaux de la constater et veuillez m'adresser un rapport. Respectez ceci et conformez-vous y avec application! » D'après notre enquête, les habitants vénèrent, dans le Temple des maîtres immortel de Shanghang, Huang Shi 黃師 qui vécut sous la dynastie des Song du Sud et qui eut pour surnom « le Septième Sieur » 七翁, ainsi que son fils Jixian 繼先 et son gendre dont le nom de famille est Xing 倖. Le Septième Sieur était un natif de Jiangxia 江夏. Il a séjourné à Shanghang. Il a manifesté sa singularité dès sa naissance, car il y eut alors le caractère « *shi* » 師 sur ses paumes, d'où son prénom. Selon la *Monographie générale (de la province du Fujian)*, il y eut des démons, des tigres et des loups nuisibles. Possédant des techniques extraordinaires, le Septième Sieur alla avec son fils et son gendre les éliminer et apaiser les démons. Ils se cachèrent ensuite dans un rocher. Sur ce rocher sont apparus alors (leurs) trois figures divines. On entendait le son du gong quand il y avait de la pluie et du vent. Les habitants leur établirent alors un temple au-dessous du Rocher de l'Encensoir au bord de la rivière Jiuqu, et ils le nommèrent « Temple des Maîtres Immortels Huang et Xing ». De plus, chacun dessinait leur portrait pour le vénérer à la maison. Sous les ères Shunzhi et Kangxi (1644-1721), des bandits cantonais dont Xie Zhiliang suscitèrent des émeutes, alors que Geng (Jingzhong) provoqua une rébellion (au Fujian). Alors, les sentiments populaires s'énervèrent pendant un certain temps, mais ils furent apaisés grâce à la manifestation du pouvoir divin de ces maîtres immortels. En la vingt-deuxième année de l'ère Daoguang (1842), des murailles du chef-lieu de Shanghang

furent détruites par une inondation, et des épidémies se déchaînèrent. Le peuple alla au temple (des maîtres immortels) prier (pour la paix). L'inondation disparut dans la journée, et les épidémies s'arrêtèrent tout à coup après quelques jours. En la septième année de l'ère Xianfeng, des brigands troublaient la préfecture de Tingzhou. Les troupes officielles échouèrent dans leurs attaques contre eux. En collaboration avec les bandits locaux, ces brigands attaquèrent le chef-lieu de Shanghang au moyen de canons à poudre noire. La défense du chef-lieu fut alors sur le point d'être brisée. Grâce aux aides des divinités, on finit par repousser l'ennemi. La localité passa alors d'une situation périlleuse à la tranquillité. Un cahier décrivant ces faits a été compilé par des notables âgés dont Qiu Yaoxi 邱耀西. Ce cahier a été réexaminé ensuite par le magistrat du district, Yuan Wenguang. C'est ce que nous, des gouverneurs provinciaux, vous adressons maintenant. Par ailleurs, nous avons examiné les divinités connues dans toutes les provinces qui sont vénérées dans les temples et qui ont rendu des services éminents au peuple. A toutes ont été conférées plusieurs fois des titres honorifiques impériaux, et les dossiers sont consultables. En ce qui concerne les Maîtres Immortels Huang et Xing à Shanghang, ils ont manifesté à maintes fois leur pouvoir merveilleusement puissants dans l'apaisement d'événements pénibles et de calamités. Ils sont vraiment la sauvegarde du peuple, et ils méritent donc une distinction honorifique décernée par le fils du ciel. Nous vous, Majesté, demandons donc, pour eux, un titre honorifique impérial pour que l'on puisse développer le registre des sacrifices officiels et remercier les bénédictions divines. A part le cahier de faits, nous vous adressons aussi, avec respect, ce mémoire en vue des inspections saintes, ainsi que les instructions de l'Impératrice douairière (régente). Voici ce mémoire solennel![356]

Ce mémoire mentionne une demande précédente de titre honorifique en faveur des maîtres immortels présentée par Lin Gongshu, censeur impérial et natif du Fujian. Comme une autre demande déposée par les natifs de Shanghang eux-mêmes n'avait pas reçu de réponse[357], c'était probablement ces natifs de Shanghang qui avaient invité Lin Gongshu à présenter une nouvelle demande. Dans son mémoire, Lin Gongshu raconte aussi en détails l'histoire concernant le pouvoir divin des Trois Maîtres Immortels grâce auquel on repoussa les rebelles dits « Taiping »

[356] « Zouwei Shanghang xian Huang Xing xianshi yuhuan jiuzai qingzhi jia fenghao shi », mémoire adressé à l'empereur en 1878, conservé dans les Premières archives historiques de la Chine 中國第一歷史檔案館, numéro 03-5531-007.

[357] *Minguo Shanghang xianzhi (Monographie du district de Shanghang compilée à l'époque républicaine)*, juan 35, 1086.

sous l'ère Xianfeng. Par ailleurs, il examine l'origine des maîtres immortels, ainsi que leur culte. Selon ses dires, « Le vieux Maître Immortel vécut sous la règne de l'Empereur Huizong 徽宗 de la dynastie des Song. Son nom de famille est Huang. Il naquit au village de Shizhentan à Shanghang. Sa mère Mme Zhang avait fait un rêve dans lequel un corbeau entrait dans ses bras, et qu'ainsi naquit le Maître Immortel. Sur les paumes du Maître Immortel se trouva alors l'écriture qui signifie 'Shichuan 師傳 (Maître de transmission)' et qui devint son prénom. Il y avait beaucoup de démons au Mont Jin où se situe Shizhentan. On mourrait si l'on les offensait. Alors, le Maître Immortel y alla et élimina entièrement ces démons en trois jours. Grâce à lui, le peuple obtint la paix. Il transmit le Tao à son fils et à son gendre. Les deux pouvaient conjurer les épidémies et sauver le peuple. Ils ont rendu des services éminents aux habitants du canton. Le peuple les vénérait donc comme maîtres immortels. Ils ont joui sans interruption de sacrifices dans des temples depuis lors. Depuis toujours, ils ont lutté contre les calamités innombrables (en faveur du peuple). Et ils sont surtout puissants quand il s'agit de prier pour la pluie ou pour une année abondante. »

Lin Gongshu mentionne ensuite que « Cette année, à la capitale, se rassemblent tous les candidats aux examens impériaux dans les lettres et les arts martiaux. J'ai interviewé ceux qui viennent de Shanghang pour examiner les tenants et les aboutissants de l'histoire (des maîtres immortels). Les réponses sont unanimes. »[358] Cela prouve que Lin Gongshu rapportait probablement, dans son mémoire, l'histoire des maîtres immortels que les lettrés de Shanghang lui avaient racontée. Quant à He Jing et Li Mingchi, ils enquêtèrent sur les maîtres immortels par l'intermédiaire du magistrat de Shanghang. Ce dernier comptait sur les notables locaux. Enfin, le notable âgé Qiu Yaoxi fit, avec d'autres, une enquête et composa un cahier sur les faits des Trois Maîtres Immortels. Par comparaison avec le mémoire de Lin Gongshu, on ajoute dans ce cahier les miracles des maîtres immortels dans la lutte contre les bandits au début de la dynastie des Qing, ainsi que dans la lutte contre les inondations sous l'ère Daoguang. Ce cahier de faits était soumis aux supérieurs suivant la filière administrative. Le récit concernant les maîtres immortels dans le mémoire de He et Li doit provenir de ce cahier. Le cahier fut finalement présenté, avec le mémoire de He et Li, à l'empereur. En la cinquième année de l'ère Guangxu, le mémoire de He et

[358] « Zouwei Fujian sheng Tingzhou fu Xianshi miao hanzai yuhuan qingchi Fujian dufu chaming qingjia fenghao shi », mémoire adressé à l'émpereur en 1877, conservé dans les Premières archives historiques de la Chine, numéro 03-5528-128.

Li fut transmis au Ministère des Rites. C'est à ce moment-là que fut approuvée la demande de titre honorifique impérial pour les maîtres immortels. Selon le *Qinding da Qing huidian shili* 欽定大清會典事例:

> (En la cinquième année de l'ère Guangxu, le Ministère des Rites Impériaux) confère le titre honorifique de « *linggan* 靈感 » aux Maîtres Immortels Huang et Xing qui sont vénérés dans leur temple situé au chef-lieu du district de Shanghang. Note formelle: le nom de la divinité est Huang, alors que son prénom est Shi 師, et son surnom est Qiweng 七翁. Le prénom de son fils est Jixian. Le nom de son gendre est Xing. Qiweng est un natif de Jiangxia, il séjourna à Shanghang. Dans ses paumes se trouva le caractère « *shi* 師 » quand il naquit, d'où son prénom. Tous les trois possédèrent des techniques magiques. Ils éliminèrent des démons en faveur des habitants de Shanghang, et ils se cachèrent dans un rocher sur lequel (leurs) trois figures divines se sont manifestées depuis lors. Le peuple leur établit un temple, et dessina leur portraits pour les vénérer. Il y a deux temples qui leur sont dédiés au chef-lieu du district, l'un situé dans la ville de l'ouest et l'autre à l'extérieur de la ville de l'est. Ils se sont manifestés d'une manière répétée au moyen de leurs miracles.[359]

Donc, les Trois Maîtres Immortels obtinrent finalement un vrai titre honorifique impérial, plus de huit siècles après la naissance de leur culte parmi le peuple[360].

Le mémoire de Lin Gongshu est le texte le plus ancien à noter en détail l'origine et la naissance du vieux Maître Immortel. En présentant la naissance prestigieuse du Maître Immortel, son récit prédit qu'il deviendra un homme extraordinaire. Un récit mythique similaire se trouve aussi dans le mémoire de He Jing et Li Mingchi. Comme on l'a indiqué, le récit de Lin Gongshu provint des récits des lettrés de Shanghang qui séjournèrent alors à la capitale, alors que celui de He et Li provient du cahier de faits composé par des notables de Shanghang. Pourtant, même dans les monographies locales où se trouvent des biographies du Maître Immortel, on n'y mentionne pas sa naissance extraordinaire[361].

---

359 *Qinding da Qing huidian shili*, juan 446, 13ab.

360 Le culte des maîtres immortels naquit peu après leur mort. Ils vécurent avant la mise en place du chef-lieu du district de Shanghang à Zhongliaochang en la cinquième année de l'ère Tiansheng de la dynastie des Song (1027).

361 *Jiajing Tingzhou fuzhi (Monographie de la préfecture de Tingzhou compilée sous l'ère Jiajing)*, juan 16, 5ab; *Kangxi Shanghang xianzhi (Monographie du district de Shanghang compilée sous l'ère Kangxi)*, juan 9, 25a; *Qianlong Fujian tongzhi (Monographie générale de la province du Fujian compilée sous l'ère Qianlong)*, juan 60, 25a; *Qianlong Shanghang xianzhi (Monographie du district de Shanghang compilée sous l'ère Qianlong, 1753)*, juan 5, 6. 1ab; *Qianlong Shanghang xianzhi. Tongzhi zengkeben (Monographie du district de Shanghang compilée sous l'ère Qianlong et complétée sous l'ère Tongzhi)*, juan 12, 11b.

6. 4 Des textes canoniques dédiés aux maîtres immortels

Pendant mon travail de terrain à Shanghang entre 2007 et 2011, j'ai collectionné, en les photographiant, neuf textes canoniques dédiés aux maîtres immortels. Ces textes sont conservés dans des autels taoïstes et utilisés par leurs maîtres, qui me les ont montrés. Suivant la structure et le contenu fondamental de ces textes, on pourrait les diviser en quatre types que l'on nomme *infra* les types A, B, C et D.

Dans les textes de type A se trouvent d'abord un éloge de l'encens et un éloge des Trois Maîtres Immortels, ensuite la vénération des Trois Puretés, puis la vénération des maîtres immortels, la confession devant les maîtres immortels, la présentation de vœux devant les maîtres immortels, et enfin, le sacrifice de monnaies d'offrande. La vénération des maîtres immortels constitue le texte principal. Plus précisément, pour vénérer les maîtres immortels, on exalte, de façon répétitive, leurs mérites dans le domptage des démons des rochers, dans la conjuration des calamités du monde sublunaire, dans leurs actions pour faire descendre la pluie en faveur des céréales, dans la dissipation des péchés et des maladies du peuple, et on proclame sa croyance en les maîtres immortels. Cela a pour but d'obtenir leur sauvegarde, de préserver la paix, de supprimer la mauvaise fortune, de prolonger la vie et les bénédictions, et d'avoir une récolte abondante. Il y a trois textes qui sont classés dans ce type: le *Chifeng Huang Xing santai xianshi xiaozai jing* 敕封黃倖三太仙師消災經 (A1) du Lingying-tang, le *Taishang xianshi fachan* 太上仙師法懺(A2) de l'autel taoïste chez les Zeng à Quanfang du bourg de Jiuxian, et le *Taishang xianshi gongxing fajuan quanbu* 太上仙師功行法卷全部 (A3) copié par un taoïste Liu Daxuan et conservé dans le temple de l'Impératrice Céleste à Dagui du bourg de Caixi[362].

Il n'y a qu'un texte de type B. C'est le *Chifeng Huang Xing sanda xianshi fachan* 敕封黃倖三大仙師法懺 (B) de l'autel taoïste chez les Jiang à Huangtushe du bourg de Jiaoyang[363]. La structure de ce texte est identique à celle des textes de type A. En ce qui concerne le contenu, on exalte, de façon répétitive, les mêmes mérites des maîtres immortels dans la partie principale. De plus, on y trouve la légende racontant que les maîtres immortels allèrent à la préfecture de Chaozhou et y prièrent pour la pluie en faveur des gens de l'endroit, ainsi que la légende racontant qu'ils

362 *Chifeng Huang Xing santai xianshi xiaozai jing*, 1995; *Taishang xianshi fachan*, 2005; *Taishang Xianshi gongxing fajuan quanbu*.

363 *Chifeng Huang Xing sanda xianshi fachan*.

sauvèrent l'impératrice de l'Empereur Renzong.

Parmi les neuf textes s'en trouvent quatre qui appartiennent au type C: le *Chifeng Huang Xing santai xianshi cifu shezui fachan* 敕封黃倖三太仙師賜福赦罪法懺 (C1) du Lingying-tang, le *Taishang xianshi baojuan quanbu* 太上仙師寶卷全部 (C2) de l'autel taoïste chez les Zeng à Quanfang du bourg de Jiuxian, le *Sanda xianshi baojuan* 三大仙師寶卷 (C3) de l'autel taoïste chez les Zhang au bourg de Lincheng et le *Sanda xianshi linggan jing* 三大仙師靈感經 (C4) de l'autel taoïste chez les Wu au chef-lieu du district de Shanghang[364]. Dans l'ensemble, ces quatre textes sont constitués d'un éloge de l'encens, de la vénération des Trois Puretés, de la vénération d'autres divinités taoïstes dont l'Empereur de Jade, le Très-haut Vieux Seigneur et l'Homme Véritable Zhang Guolao 張果老, de la vénération des maîtres immortels dans laquelle on raconte en détail les deux légendes concernant leurs rituels servant à prier pour la pluie à Chaozhou et leur secours à l'impératrice de l'Empereur Renzong, de la proclamation de ses propres mérites de récitation devant les Trois Joyaux taoïstes, de la présentation de sa confession et des douze vœux, de ses remerciements avec respect aux Trois Joyaux, et enfin, de ses sacrifices de monnaies d'offrande. Par ailleurs, on trouve, après l'éloge de l'encens dans le texte C1, une « Incantation de la profondeur mystérieuse » 玄蘊咒 qui dit « 太上玄都, 四聖飛符. 北帝候君, 五官百符. 上帝有令, 收捉黃奴五瘟等鬼, 押送酆都. 一魂不得出, 二魂不入. 聞吾咒[者] (至), 頭破腦裂, 粉碎微塵. 急急如律令! » Cette incantation tire probablement son origine d'une incantation servant à consacrer le « Talisman des Agents de mérites des quatre lumières pour écraser les mauvais esprits féroces » 四明功曹鎮兇邪符 qui fut utilisée dans le « Grand rituel de Tianpeng de la Pureté Suprême servant à dompter les démons » 上清天蓬伏魔大法[365], ainsi que dans l' « Incantation du Tueur Noir » 黑殺咒 incluse dans le *Taishang jiutian yanxiang di'e sisheng miaojing* 太上九天延祥滌厄四聖妙經 (DZ26)[366]. Après l'éloge de l'encens des textes C2 et C3, se trouvent des incantations taoïstes fréquentes dont l'Incantation servant à purifier la bouche 淨口神咒, l'Incantation servant à purifier le ciel et la terre 淨天地神咒 et

364 *Chifeng Huang Xing santai xianshi cifu shezui fachan*, 1995; *Taishang xianshi baojuan quanbu*, 2004; *Sanda xianshi baojuan*, 1992; *Sanda xianshi linggan jing*, 1998.

365 *Daofa huiyuan* (DZ1220), juan 162, 30. 20a. Cette incantation dit « 太上玄都, 四明飛符. 九真回駕, 天兵後驅. 收魔斬鬼, 六甲匡扶. 帝君有敕, 收捉黃奴五瘟癘鬼, 捉送酆都. 急急如上帝律令敕! »

366 *Taishang jiutian yanxiang di'e sisheng miaojing* (DZ26), 1. 810a. Les dernières phrases de l' « Incantation du Tueur Noir » y est « 聞吾咒者, 頭破腦裂, 碎如微塵. 急急如律令! » Par ailleurs, les dernières phrases de l' « Incantation de l'Empereur Noir [i. e. le Tueur Noir] » 黑帝咒 incluse dans le *Fahai yizhu* (DZ1166, juan 46, 26. 1006b) dit « 聞吾咒者, 頭破腦裂, 碎如微塵. »

l'Incantation de la profondeur mystérieuse servant à ouvrir l'écrit canonique 開經玄蘊咒. On trouve aussi, dans la partie de la vénération des maîtres immortels de ces deux textes, des paragraphes provenant des textes taoïstes inclus dans le *Canon taoïste* dont le *Sanguang zhuling zifu yanshou miaojing* 三光注齡資福延壽妙經 (DZ20), le *Taishang shengxuan huming miaojing* 太上升玄護命妙經 (DZ19), le *Taishang Lingbao tianzun shuo rangzai du'e zhenjing* 太上靈寶天尊說禳災度厄真經 (DZ357), et le *Taishang taiqing tiantong huming miaojing* 太上太清天童護命妙經 (DZ632).

Il reste le *Chifeng Huang Xing santai xianshi jie'e shezui duren baojuan* 敕封黃倖三太仙師解厄赦罪度人寶卷 (D) du Lingying-tang[367] pour le type D. Ce texte est constitué d'environ 2650 caractères. Avant le texte principal se trouvent un éloge de l'encens, l'Incantation servant à installer les dix mille esprits 安萬靈咒, l'Hymne servant à inviter les divinités 禮請偈, l'Hymne servant à ouvrir l'écrit canonique 開經偈 (i. e. 開經玄蘊咒) et l'Hymne des Trois Maîtres Immortels Huang et Xing 黃倖三大仙師寶誥. Le texte principal est raconté au nom du Vénérable Céleste du Principe Originel 元始天尊. Selon ce qu'il dit, se conformant à l'ordre de l'Empereur de Jade, les Trois Maîtres Immortels dirigent les divinités du Département du tonnerre et les soldats célestes. Ceux-ci font des tournées d'inspection dans les trois mondes pour récompenser le bien et punir le mal. Ils capturent et éliminent aussi des démons au moyen de leurs techniques rituelles. Ensuite, le texte exhorte les gens à se repentir de leurs péchés et à faire peau neuve. Enfin, le texte indique que si l'on peut croire en les Trois Maîtres Immortels, pratiquer dévotement l'abstinence et réciter ce texte canonique, des immortels véritables protégeront ces gens, les soutiendront, l'Agent du Ciel les bénira, l'Agent de la Terre remettra leurs péchés, l'Agent de l'Eau supprimera leur mauvaise fortune, et les cent bénédictions leur parviendront ensembles.

Les différences entres ces neuf textes se reflètent non seulement dans la structure et le contenu, mais aussi dans les appellations des maîtres immortels, ainsi que dans les termes concernant l'école de rituels à laquelle ils appartiennent. Voici un tableau statistique sur ces appellations et ces termes.

[367] *Chifeng Huang Xing santai xianshi jie'e shezui duren baojuan*, 1995.

6. a Tableau: Les appellations des maîtres immortels et les termes concernant leurs écoles de rituels dans les neuf textes canoniques

Texte	Termes d'appellation	Termes concernant les écoles de rituels
A1	敕封黃倖三大仙師之聖主; 三仙聖主 (4)[368]; 敕封三仙之聖主; 三仙聖者; 仙師聖主; 三仙法主; 三仙福主; 金山大聖主; 三仙大慈師; 仙師 (2).	
A2	敕封黃倖大真仙 (4); 仙師 (6); 三仙 (4); 黃倖大真仙 (2).	法教.
A3	靈感黃倖大仙師 (2); 敕封靈感黃倖三大仙師之聖 (7); 三仙 (9); 仙師 (6); 三仙聖; 金山大聖主.	
B	仙師 (23); 三仙 (5); 敕封黃倖三仙師 (7) ;三仙大法主; 三仙黃法主; 黃法主; 法主 (2); 黃公法主; 仙師黃法主; 金山三法主; 法師.	三元天心法; 法教.
C1	仙師 (9); 靈感三仙聖黃倖大真仙 (6); 敕封黃倖三大仙師; 三天正法主; 敕封靈感三大仙師 (3); 師公; 三清應化天尊 (2); 真君 (3); 三境化身天尊; 三仙 (5); 三仙聖主; 上聖三仙.	稽首混元大教主, 仙師本是太上君; 三元正法; 三元教主; 三天正法; 三天教主.
C2	神通教主大法仙師; 仙師 (10); 三仙; 真仙 (3); 黃倖大真仙 (7); (宋仁宗) 敕封護國三大仙; 敕封黃倖三大真仙; 三仙正法主; 敕封感應三大真仙; 敕封護國三大仙師; 敕封靈感黃倖三大真仙.	稽首混元大教主, 仙師本是太上君; 三天正法; 三天教主; 正法教天心.
C3	敕封黃倖三大仙師; 黃倖三大真仙; 仙師 (7); 宋王敕封 (護國) 三大仙 (4).	稽首混元大教主, 仙師本是太上君; 天心正法; 三天教主; 三天正法; 三天妙法.
C4	仙師 (12); (宋仁宗) 敕封護國三大仙.	稽首混元大教主, 仙師本是太上君; [盟] (明) 威正法; 三

[368] Pour les appellations qui sont utilisées plus d'une fois, on indique le nombre de fois dans les parenthèses.

		天度下.
D	黃倖三仙主; 仙師 (4); 三仙 (14); 三仙真君 (2); 真仙 (7); 敕封靈感黃倖三大仙師; 敕封黃倖三大仙師; 保命天尊; 三清應化天尊; 真君 (3); 三境化身天尊; 靈感真君.	

Comme le terme « *chifeng* 敕封 (conférer un titre honorifique impérial) », les appellations « *xianshi* 仙師 » et « *sanxian* 三仙 » sont présents dans tous les textes. Nous n'examinerons donc que les appellations autres que « *xianshi* » et « *sanxian* ».

Dans les textes de type A, le contenu principal est constitué par les mérites des maîtres immortels suivant leur conjuration contre les démons, la maladie et la sécheresse. Les maîtres immortels sont appelés principalement « *shengzhu* 聖主 seigneurs saints » dans le texte A1, « *zhenxian* 真仙 immortels véritables » dans le texte A2, et « *linggan Huang Xing sanda xianshi* 靈感黃倖三大仙師 les Trois Grands Maîtres Immortels Huang et Xing qui donnent des réponses miraculeuses » dans le texte A3. Sans aucun doute, cette dernière appellation est liée à leur titre honorifique impérial conféré en la cinquième année de l'ère Guangxu. En outre, la structure des textes de type A est identique à celle du texte B. Dans le texte B se trouve une grande partie du contenu des textes de type A. De plus, on trouve aussi dans le texte B les légendes des maîtres immortels concernant leur rituel servant à conjurer la sécheresse à Chaozhou et leur secours à l'impératrice de l'Empereur Renzong. Au contraire, on ne trouve aucune trace de ces deux légendes dans les textes de type A. On peut en déduire que le texte B est en fait basé sur les textes de type A.

Les maîtres immortels sont appelés « *fazhu* 法主 seigneurs des rituels » huit fois dans le texte B. Evidemment, cette appellation accentue leur rôle comme maîtres ancestraux d'une tradition rituelle. Comme dans les textes de type C, les maîtres immortels sont appelés fréquemment, dans le texte B, « *chifeng Huang Xing san xianshi* 敕封黃倖三仙師 », et leurs méthodes rituelles sont nommées « *sanyuan tianxin fa* 三元天心法, Méthodes du cœur du ciel et des Trois Principes ». Ces points communs entre le texte B et ceux de type C révèlent les contextes similaires, ou même un contexte identique de ces textes. On trouve aussi dans le texte B

une douzaine de divinités liées directement à la tradition des maîtres rituels[369], alors que l'on trouve aussi dans les textes de type C des éléments liés au taoïsme orthodoxe. Par exemple, il faut consacrer ses propres mérites devant les Trois Joyaux taoïstes, et présenter les douze vœux à la fin de la récitation de ces textes. Ces douze vœux sont présentés de la même façon que les douze vœux populaires trouvés dans les rituels taoïstes depuis la fin de la dynastie des Tang[370].

La partie principale de tous les textes de types B et C est constituée des deux légendes des maîtres immortels concernant leurs rituels servant à prier pour la pluie à Chaozhou et leur secours à l'impératrice de l'Empereur Renzong. Selon la deuxième légende, des titres honorifiques impériaux furent conférés finalement aux maîtres immortels. Cela reflète les efforts d'une recherche, dans l'orthodoxie dynastique, d'une légitimité pour le culte des maîtres immortels. Quant au titre honorifique « *linggan* » qui n'est présent que dans deux des cinq textes (C1 et C2), il a dû y être ajouté après 1879 quand le Ministère des Rites Impériaux le conféra aux maîtres immortels. On sait maintenant que les textes des types B et C doivent avoir été composés avant 1879.

Dans les deux légendes, les rituels des maîtres immortels sont nommés « *sanyuan tianxin fa* 三元天心法 », ou encore, dans les textes de type C, « *santian zhengfa* 三天正法, Méthodes correctes des Trois Cieux », « *sanyuan zhengfa* 三元正法, Méthodes correctes des Trois Principes », « *tianxin zhengfa* 天心正法, Méthodes correctes du cœur du ciel », et « *mengwei zhengfa* 盟威正法, Méthodes correctes du Ligue-majesté ». De plus, le vieux Maître Immortel est considéré comme une incarnation du Très-haut Vieux Seigneur et Seigneur de l'Ecole du Chaos Originel 混元教主太上老君 dans les textes de type C. Les termes « *santian zhengfa* » et « *mengwei zhengfa* » remontent au *Santian neijie jing* 三天內解經 qui date de la période des Dynasties du Sud 南朝. On raconte dans ce texte ancien que Zhang Daoling, le premier Maître Céleste, reçut les méthodes de « la Voie du Ligue-majesté de l'Un-orthodoxe du Très-haut 太上正一盟威之道 », nommées aussi « Méthodes correctes des Trois Cieux 三天正法 ». Quant aux termes « *sanyuan tianxin fa* », « *sanyuan zhengfa* » et « *tianxin zhengfa* », leur signification doit être identique à celle du terme

[369] Ci-jointe les phrases concernées: « 禮拜譚公為法主, 神符落地斬邪精. 譚公一人三兄弟, 翻河倒海有靈通. 海上翻壇橫山長, 挪天縮地許晶王. 五相三郎座海口, 六督帶兵邏四山. 三元將軍鎮法殿, 左右行營斬鬼神. 五傷五郎騎猛虎, 長沙柳帥馬將軍. »

[370] La présentation des douze vœux est présente surtout dans les textes consacrés aux rituels « Jeûnes de Registre jaune » 黃籙齋 dont le *Taishang huanglu zhaiyi* (DZ507, juan 15, 24, 25, 31, 40, 44, 50) compilé par Du Guangting (850-933), et le *Lingbao lingjiao jidu jinshu* (DZ466, juan 11, 13, 37, 51, 54–55, 58, 63, 75, 88, 100, 108, 112, 114, 151, 159–60, 171, 175, 189, 215–16, 218, 228, 242) compilé par Lin Lingzhen (1239-1302).

« *sanyuan tianxin zhengfa* 三元天心正法 » que Ye Mingsheng a mentionné dans sa discussion sur la « transformation des *wu* du Sud en taoïstes » 南巫的道教化. Selon l'enquête de Ye Mingsheng, ces *wu* du Sud prennent aussi le Très-haut Vieux Seigneur pour fondateur de leur école de rituels[371].

Dans les textes de types B et C se trouvent aussi des détails sur le déroulement des rituels des maîtres immortels. Par exemple, on trouve dans le texte C1 ce paragraphe décrivant le rituel servant à prier pour la pluie: « On souffle dans la corne de dragon. Suivant le son éclatant de la corne de dragon, la cour céleste et le siège du gouvernement infernal ouvrent leurs portes. Les Trois Grands Maîtres Immortels manifestent leur pouvoir divin puissant. Ils marchent dans l'air et adressent un mémoire à la cour céleste. Alors, l'Empereur de Jade prend un décret aux palais des Rois-dragons. Le niveau de toutes les rivières monte suivant les hommages consacrés à leurs seigneurs. Tous les Rois-dragons de la résidence subaquatique font s'élever les eaux. Les cinq lacs et les quatre mers étincellent de faisceaux de lumière. »[372] Pour guérir la maladie de l'impératrice, les maîtres immortels « brûlèrent de l'encens et adressèrent une prière à l'Empereur de Jade. Le Vieux Seigneur vint les aider dans le rituel thérapeutique, manifestant son pouvoir divin…Les maîtres immortels allèrent dans le palais intérieur et soignèrent l'impératrice avec un sceau rituel. Celle-ci ressuscita après utilisation de ce sceau. Les maîtres immortels apportèrent, à la main, de l'élixir et des remèdes souverains grâce auxquels l'impératrice se rétablit instantanément. »[373] Les maîtres immortels adressent d'abord un mémoire à l'Empereur de Jade dans ces deux rituels. C'est probablement pourquoi on doit vénérer l'Empereur de Jade dans les textes de type C. Dans le rituel servant à prier pour la pluie, ce sont les Rois-dragons qui se chargent directement de la pluie. Cela nous rappelle le fait que le Prince qui chevauche un dragon 騎龍太子, ou plutôt le prince du Roi-dragon de la mer de l'est, est présent souvent comme dieu auxiliaire des maîtres immortels. Pour sauver l'impératrice, les maîtres immortels utilisent non seulement des remèdes, mais aussi un sceau rituel, donc des méthodes rituelles. Tout cela révèle que les auteurs des ces textes ont une conception limpide concernant les écoles de rituels, et ils sont familiarisés avec le

371 Ye Mingsheng 2005, 124.

372 Traduction personnelle de « 口吹龍角聲陽陽, 天門地府盡開張. 三大仙師靈通顯, 騰空奏表上天堂. 玉皇降旨到龍宮, 百川澎漲盡朝宗. 水府龍王皆湧水, 五湖四海放毫光. »

373 Traduction personnelle de « 焚香上表走玉帝, 老君顯法助神通…去到後宮印一響, 皇后以命轉還生. 手提仙丹并妙藥, 皇后頃刻得安然. »

déroulement des rituels concernés. Ceux-ci sont probablement des maîtres rituels qui pratiquaient ces rituels, qui vénéraient le Très-haut Vieux Seigneur comme fondateur de leur école de rituels, et qui prenaient les maîtres immortels pour maîtres ancestraux. Ils ressemblent aux maîtres rituels contemporains de la tradition du Sang à l'ouest du Fujian. Ces derniers utilisent le terme « *hunyuan da fasi* 混元大法司, Grand Bureau des rituels du Chaos Originel » en tête de leurs prières écrites, et ils se proclament « disciples de l'Ecole des Trois Cieux qui mobilisent des troupes 三天門下行營弟子 ». Leurs rituels sont nommés souvent « l'Ecole du Vieux Seigneur 老君教 ». De plus, on les appelle « *shigong* 師公 », un terme servant aussi à désigner les maîtres rituels Sang contemporains. Selon le texte C3, on doit vénérer aussi les divinités qui constituent une partie importante du panthéon des maîtres rituels d'aujourd'hui. On y trouve Wangmu 王姥, le Neuvième Maître du Mont Lü, les troupes des cinq camps, etc. On peut en déduire que les auteurs de ces textes sont en fait des maîtres ancestraux des maîtres rituels Sang contemporains à Shanghang.

C'est dans un paragraphe des textes C1 et D où se trouvent les appellations « *zhenjun* 真君, seigneur véritable » et « *sanjing huashen tianzun* 三境化身天尊, vénérables célestes incarnés par (les seigneurs) des Trois Mondes ». Intitulé « Hymne précieux des trois maîtres immortels » 三仙寶號 dans le texte D, ce paragraphe ressemble bien à l'Hymne du Baldaquin 華蓋誥, un hymne dédié aux trois Seigneurs véritables du Mont du Baldaquin qui se présente dans le *Zhu shizhen gao* 諸師真誥 dont une version est incluse dans le *Canon taoïste*. Vous avez ci-dessous un tableau de comparaison de ces deux hymnes.

6. b Tableau: Comparaison entre l'Hymne du Baldaquin et l'Hymne des trois maîtres immortels

華蓋誥[374]	三仙寶號 (Texte D)
玉清高聖, 虛皇至真. 混元仙主, 應化分靈. 含真體道, 功行圓成. 驅雷役電, 福國康民. 輔佐忠孝, 滅罪延齡. 華蓋祖師, 人天教主, 僉書雷霆, 三省上相, 金闕大仙, 孚佑顯靈超應護國真君, 九天掌祿上卿. 高玄上帝,	玉清高聖, 虛皇至真. 混元仙主, 應化分靈. 含真體道, 功行圓成. 驅雷役電, 福國康民. 轉佑忠孝, 滅罪延齡. 三太仙師, 人天教主, 僉書雷部, 三省上相, 金闕大仙, 孚佑靈感顯應護國黃翁七郎真君, 九天掌[祿](録)上

[374] *Zhu shizhen gao* (DZ309), 5. 761b.

妙道教主, 三五飛步, 正佑妙靈, 沖應太虛真君, 南極注生仙卿. 玄明上帝, 克誠教主, 九一上清, 顯佑感靈, 誠應妙遠真君, 北極考校仙卿. 大明上帝, 三境化身天尊.	卿師晚. 高玄大帝, 妙道教主, 三五飛步, 正佑妙靈, 沖應大虛黃十三郎真君, 南極注生仙卿. 玄明大帝, 克[誠](晟)教主, 九一上清, 顯佑靈感, 誠應妙遠倖仙八郎真君, 北極考較仙卿. 靈明大帝, 虛皇三寶天尊, 三境化身天尊.

On trouve que le dernier hymne contient les titres des trois Seigneurs véritables du Mont Huagai conférés par des empereurs de la dynastie des Song. Le *Huagaishan Fuqiu Wang Guo san zhenjun shishi* 華蓋山浮丘王郭三真君事實 (DZ778) dont une version révisée date de 1407, nous raconte clairement l'histoire du culte des seigneurs du Mont Huagai[375]. Il en résulte que l'Hymne des maîtres immortels a été certainement remanié à partir de l'Hymne de Huagai. On a remplacé le « Maître ancestral du Mont Huagai » par le « Seigneur véritable le Septième Maître Huang », le « Seigneur véritable Wang » par le « Seigneur véritable le Treizième Maître Huang », et le « Seigneur véritable Guo » par le « Seigneur véritable le Huitième Maître Xing ». On y ajoute le nom du Septième Maître Huang, « Maître-tardif 師晚 », et le terme « Vénérable céleste des Trois Joyaux de Vide-souverain ». Par ailleurs, on a modifié légèrement quelques termes dont « *xianling* 顯靈 » et « *ganling* 感靈 ». Ces deux termes sont transformés tous en « *linggan* 靈感 », le titre honorifique impérial des maîtres immortels conféré en la cinquième année de l'ère Guangxu, révélant que le texte D date certainement d'après la cinquième année de l'ère Guangxu. Suivant ces remaniements, un hymne dédié aux trois maîtres immortels est venu au monde. L'apparition du terme « *linggan* » dans l'Hymne des maîtres immortels prouve que cet hymne a été composé après la cinquième année de l'ère Guangxu. L'incorporation des maîtres immortels dans le taoïsme orthodoxe constitue une caractéristique remarquable de cet hymne. Cet hymne concorde bien avec les traits caractéristiques de l'ensemble du texte D qui cherche aussi à incorporer les maîtres immortels dans le taoïsme orthodoxe, se différenciant ainsi des textes de type C, ceux-ci essayant de les incorporer dans la tradition rituelle des maîtres rituels. De plus, celui-ci n'apparaît que dans un texte parmi les quatre de type C. Donc, l'hymne des maîtres

375 Pour une étude approfondie sur ce texte et le culte des trois Seigneurs Véritables du Mont Huagai, voir Hymes 2002. Sur les titres honorifiques impériaux des trois Seigneurs Véritables du Mont Huagai, cf. *Huagai shan Fuqiu Wang Guo san zhenjun shishi* (DZ778), 18. 47–48 (juan 1), 53–54 (juan 2).

immortels dans le texte C1 doit tirer son origine du texte D.

A part l'Hymne des maîtres immortels, se trouvent, dans le texte D, au moins quatre points qui manifestent les efforts pour relier les maîtres immortels au taoïsme orthodoxe. Premièrement, les maîtres immortels y ont des titres conférés par l'Empereur de Jade, alors que le texte principal est raconté au nom du Vénérable Céleste du Principe Originel. Pour les maîtres immortels, on n'y mentionne pas leur statut de maîtres rituels, ni leur culte local après leur mort. Deuxièmement, la première phrase du texte principal est presque identique à celle du *Yuanshi tianzun shuo Zitong dijun benyuan jing* 元始天尊說梓潼帝君本願經 (DZ29)[376]. Vu la popularité nationale du culte du Seigneur Souverain Zitong et la circulation des textes canoniques concernés, il est très probable que le texte D a emprunté cette phrase au *Yuanshi tianzun shuo Zitong dijun benyuan jing*. Troisièmement, dans le texte D se trouve la présentation des vœux des maîtres immortels qui ressemble bien à celle de l'Impératrice Céleste dans le *Taishang laojun shuo Tianfei jiuku lingyan jing* 太上老君說天妃救苦靈驗經 (DZ649), un texte datant d'entre 1409 et 1413 au début de la dynastie des Ming. Voici une comparaison entre les paragraphes concernées de ces deux textes.

天尊言：黃倖三仙, 修真發願, 救度眾生, 或有行商坐賈, 或種作經營, 或求官進職, 或行兵佈陣, 或產難不分, 所克口舌相侵, 多致惱害, 疾病連綿, 無有休息, 遂起慈心, 遊行天界, 遍去人間, 按臨土府, 致到山河, 通於海上, 透達溪中, 遂意稱心. 一者願救舟船；二者願救客商；三者驅除鬼祟；四者蕩滅災迍；五者捕獲奸盜；六者收斬強人；七者護國救民；八者釋罪解愆；九者扶持產難；十者庇布良民；十一者護持法界；十二者保佑安寧；十三者子孫富貴；十四者為國大臣；十五者功行果滿；十六者白日飛升. (Texte D)

於是天妃聽宣法音, 弘是願言：自今以後, 若有行商坐賈, 買賣求財, 或農工伎藝, 種作經營, 或行兵佈陣, 或產難不分, 或官非撓聒, 或口舌所侵, 多諸惱害, 或疾病纏綿, 無有休息, 但能起恭敬心稱吾名者, 我即應時孚感, 令得所願遂心, 所謀如意. 吾常遊行天界, 徧察人間, 以致地府泉源, 江河海上, 一切去處, 令諸所求, 悉皆遂願…爾時天妃聞說偈已, 稽首天尊道前, 而說誓言：一者, 誓救舟船, 達於彼岸. 二者, 誓護客商, 咸令安樂. 三者, 祛逐邪祟, 永得消除. 四者, 蕩滅災迍, 家門清淨. 五者, 搜捕奸盜, 屏跡潛形. 六者, 收斬惡人, 誅鋤強梗. 七者, 救民護國, 民稱太平.

376 *Yuanshi tianzun shuo Zitong dijun benyuan jing* (DZ29), 1. 816b. La première phrase du texte principal du texte D est « 爾時, 元始天尊在清微天宮, 黃金闕內, 集會諸天仙真, 與無極聖眾, 升玉華寶座, 放大光明, 哀憫眾生, 開度一切. »

八者, 釋罪解愆, 離諸報對. 九者, 扶持產難, 母子安全. 十者, 庇護良民, 免遭横逆. 十一者, 衛護法界, 風雨順時. 十二者, 凡有歸向, 保佑安寧. 十三者, 修學[之](至)人, 功行果滿. 十四者, 求官進職, 爵祿亨通. 十五者, 過去超生, 九幽息對.[377]

Suivant une comparaison mot à mot entre ces deux paragraphes, on trouve que leurs structures et la plupart de leurs caractères sont identiques. Il n'y a que deux différences manifestes. D'abord, le premier est approximativement deux fois plus court que le dernier. Deuxièmement, il y a seize vœux présentés dans le premier, alors qu'il n'y en a que quinze dans le dernier. Par ailleurs, les treizième, quatorzième et quinzième vœux de ces deux textes se différencient, alors que les autres sont identiques avec des longueurs et positions variées. Quel est le rapport entre ces deux paragraphes? Les deux premiers vœux nous donnent quelques pistes: le vœu de sauver les bateaux, et celui de sauver les voyageurs et les marchands. Le secours à des bateaux en faveur des voyageurs et des marchands constitue la dynamique du noyau du culte de l'Impératrice Céleste, mais n'occupe pas une place importante dans le culte des maîtres immortels. Il s'en suit que les vœux des maîtres immortels prennent leur source dans les vœux de l'Impératrice Céleste.

Enfin, on trouve dans le texte D des influences du *Taishang sanyuan cifu shezui jie'e xiaozai yansheng baoming miaojing* 太上三元賜福赦罪解厄消灾延生保命妙经 (DZ1442). Ces influences se manifestent particulièrement dans l'énumération des commissions du peuple énumérées et des moyens de résolution qui y sont liés. Par exemple, les phrases « 若有夫婦, 命犯孤辰寡宿, 刑克子孫, 皆因前世不修, 以致今生如斯, 若能發心皈汝三仙, 沐浴焚香, 齋戒佈施, 便生聰明之子, 富貴之兒, 螽斯蜇蜇, 麟趾振振, 宗祧有賴, 瑞氣駢臻. » dans le texte D dérivent certainement des phrases « 水官曰 : 世間夫婦, 命犯孤辰寡宿, 刑害絕嗣, 皆是前生不施, 今生受之. 若有善男信女, 晨夕好靜, 沐浴燒香, 燃燈誦經, 修齋佈施, 悔過消刑, 便生端正有相之男, 聰明富貴之子, 聲鎮五湖四海. » dans le *Taishang sanyuan cifu shezui jie'e xiaozai yansheng baoming miaojing*[378].

En résumé, les textes de type A contiennent l'appellation « *shengzhu* 聖主 seigneurs saints », reflétant que les maîtres rituels occupaient une position sainte aux yeux des habitants qui croyaient en eux. Les textes des type B et C sont liés étroitement à la tradition des maîtres rituels dans laquelle les maîtres immortels ont été incorporés. Ce sont probablement les maîtres rituels

377 *Taishang laojun shuo Tianfei jiuku lingyan jing* (DZ649), 11. 409a-c.

378 *Taishang sanyuan cifu shezui jie'e xiaozai yansheng baoming miaojing* (DZ1442), 34. 736a.

qui ont inventé les deux légendes concernant leur rituel servant à conjurer la sécheresse à Chaozhou et leur secours à l'impératrice de l'Empereur Renzong. Les maîtres immortels sont devenus maîtres ancestraux des auteurs de ces textes. Ce changement de statut est représenté surtout par l'appellation « *fazhu* 法主 » et le terme « Méthodes du cœur du ciel et des Trois Principe 三元天心法 », ainsi que par d'autres termes servant à désigner leurs rituels. Par ailleurs, les auteurs des textes de type C préféraient les appellations « *xian* 仙 » et « *zhenxian* 真仙 » à l'appellation « *fazhu* », alors qu'ils employaient encore des termes concernant les écoles de rituels. Autrement dit, on accentuait le statut des maîtres immortels comme immortels sans affaiblir leur côté de maîtres rituels. Le texte D représente une époque pendant laquelle les maîtres immortels sont devenus des divinités reconnues par la cour céleste. Ils sont nommés par l'Empereur de Jade fonctionnaires du Département du tonnerre. C'est en fait une canonisation pour eux. Corrélativement, ceux-ci obtinrent une nouvelle appellation, « *zhenjun* 真君 ». En outre, on ne trouve pas d'éléments concernant la tradition des maîtres rituels dans ce texte, mais seulement beaucoup d'éléments liés au taoïsme orthodoxe. Cette fois-ci, les maîtres immortels sont incorporés complètement dans le taoïsme orthodoxe. Ce processus a dû avoir lieu après la cinquième année de l'ère Guangxu. Jusqu'ici, tous les éléments concernant le culte des maîtres immortels sont apparus avec le temps. Tous ces éléments existent côte à côte. On sait alors qu'à chaque fois, les nouveaux éléments ne sont pas apparus comme une substitution, mais comme une superposition sur les éléments existants. C'est un développement stratifié qui a créé le culte des maîtres immortels d'aujourd'hui.

6. 5 Remarques finales

En résumé, les maîtres immortels et leur culte, tels qu'ils sont représentés par l'inscription sur stèle et par les légendes orales, sont en fait une composition de cultures variées dont celle des habitants ordinaires, celle des maîtres rituels (la tradition martiale du taoïsme), celle des lettrés locaux et celle de la tradition lettrée du taoïsme. Ces cultures ont joué chacune son rôle dans le développement du culte des maîtres immortels. Parmi elles, les trois dernières se sont appliquées à rechercher la légitimité de ce culte, chacune à sa façon. Les maîtres rituels prennent les maîtres immortels pour l'incarnation du patriarche de leur école de rituels et les vénèrent comme leurs

maîtres ancestraux, établissant la légitimité de ce culte au sein de leur école. Ils inventent aussi la légende suivant laquelle fut conféré un titre honorifique impérial aux maîtres immortels, renforçant donc la légitimité de ce culte au moyen de la légitimité dynastique. Quant aux lettrés, ils inventent les événements vécus par les maîtres immortels pour effacer l'image des maîtres immortels comme « *shiwu* 師巫 maîtres-exorcistes », ainsi que pour accentuer leur statut d'immortels. Ils mettent l'accent sur les mérites des maîtres immortels dans la sauvegarde de la nation. Tous ces efforts des lettrés ont pour but de gagner un titre honorifique impérial en faveur des maîtres immortels. Quant à la tradition lettrée du taoïsme, leurs pratiquants créent un texte canonique dédié aux maîtres immortels sous le nom du Vénérable Céleste du Principe Originel. Dans ce texte, les maîtres immortels deviennent des divinités reconnues et fonctionnaires de la cour céleste, après avoir été nommés par l'Empereur de Jade. Ils sont alors incorporés dans le panthéon sous la direction de l'Empereur de Jade. En fait, c'est une manière typique de canoniser des divinités orthodoxes taoïstes depuis la dynastie des Song[379]. En un mot, les trois groupes ont employé des stratégies différentes afin de construire la légitimité du culte des maîtres immortels. Evidemment, ces différences proviennent de leurs différentes compréhensions à l'égard de la légitimité. La légitimité des maîtres rituels prend son origine dans la tradition de transmission des méthodes rituelles de génération en génération. Alors, les maîtres rituels prennent les maîtres immortels pour l'incarnation du patriarche de leur école de rituels, pour leurs maîtres ancestraux. Pour eux, le titre honorifique impérial légendaire des maîtres immortels n'est qu'un élément secondaire dans la construction de la légitimité de ce culte. Quant aux lettrés locaux, ils appartiennent dans l'ensemble au confucianisme dont la légitimité est venue de l'Ordre céleste 天理[380]. Ils s'appliquent alors à gagner, pour les maîtres immortels, la légitimité du titre honorifique conféré par l'empereur, le fils du ciel. Pour la tradition lettrée du taoïsme, le titre provient de la domination de l'ordre cosmique au moyen de liturgies. En cette matière, le Vénérable Céleste du Principe Originel a été la divinité qui se charge de propager le taoïsme en prêchant des textes canoniques, et qui représente le faîte ultime et l'éternité du Tao depuis la dynastie des Song. Simultanément, l'Empereur de Jade a été la divinité qui s'occupe de contrôler

[379] Sur le rôle joué par le Vénérable Céleste du Principe Originel et l'Empereur de Jade dans la canonisation des divinités taoïstes, voir Meulenbeld 2007, 25–31.

[380] Sur la légitimité du confucianisme depuis la dynastie des Song, voir Faure et Liu Zhiwei 2000, 4–5.

l'ordre cosmique[381]. Donc, la troisième façon servant à obtenir la légitimité du culte des maîtres immortels est constituée par les explications des textes canoniques du Vénérable Céleste du Principe Originel, ainsi que par la nomination par l'Empereur de Jade.

[381] Liu Zhongyu 2001, 10.

Chapitre 7

Les femmes dans la tradition des maîtres rituels en Chine du Sud:

une étude axée sur le culte de la Reine-mère

John Lagerwey indique, dans un article daté de 1987, que le Vieux Seigneur et la Reine-mère ont joué chacun un rôle très important dans le rituel exorciste *fachang* 法場 célébré par les maîtres rituels tête-rouge au nord de Taiwan, et que les Trois Puretés n'y jouent qu'un rôle de figurants. Selon lui, l'importance du Vieux Seigneur et de la Reine-mère dans le rituel *fachang* confirmerait, non pas l'antiquité de ce rituel, mais son caractère archaïque[382]. En fait, le rôle important joué par ces deux divinités est présent dans la tradition des maîtres rituels dans toute la Chine du Sud. Bai Yuchan (1194-1229?), un maître taoïste très connu qui vécut sous la dynastie des Song, a souligné clairement le lien entre le Vieux Seigneur et la tradition des maîtres rituels[383]. En ce qui concerne le lien entre la Reine-mère et la tradition des maîtres rituels, Ye Mingsheng a analysé le culte de la Reine-mère dans l'Ecole du Mont Lü, trouvant qu'il y a deux formes de culte qui correspondent respectivement à la période des exorcistes *wu* de la région du Wu-Yue 吳越 et à l'époque Tang-Song. Pourtant, il n'a pas examiné la formation et le développement de ce culte dans la tradition des maîtres rituels dans toute la Chine du Sud, ni le lien interne entre les deux formes de culte qui existent côte à côte dans l'Ecole du Mont Lü[384]. Basé sur les études mentionnées *supra*, ce chapitre explorera le développement du culte de la Reine-mère et le rôle des femmes dans la tradition des maîtres rituels.

382 Lagerwey 1987, 114.

383 Bai Yuchan a dit: « 巫人之法有曰盤古法者, 有曰靈山法者, 復有閭山法者, 其實一巫法也. 巫法亦多竊太上之語, 故彼法中多用太上咒語. » (*Haiqiong Bai Zhenren yulu* (DZ1307), 33. 113c–114a)

384 Ye Mingsheng 2004, 68, 70–71.

7. 1 La Fille Merveilleuse: une maître rituelle d'exorcisme bouddhique sous les Tang

Datant de la dynastie des Tang (618-907), le *Tongyou ji* 通幽記 de Chen Shao 陳邵 doit être le texte le plus ancien à mentionner le lien entre la Reine-mère et la tradition des maîtres rituels. On y trouve la légende de la Fille Merveilleuse 妙女:

> Au cinquième mois de la première année de l'ère Zhenyuan 貞元 (785) sous la dynastie des Tang, vivait une servante qui s'appelait Miaonü (la Fille Merveilleuse) âgée de quatorze ans. Elle vivait chez les Cui au district de Jinde de la préfecture de Xuanzhou (actuellement le district de Jinde, Anhui). Un jour, à la tombée de la nuit, pendant qu'elle puisait de l'eau dans la cour, apparut tout à coup un bonze qui lui donna trois coups avec un bâton en étain. La servante effrayée s'effondra, dit avoir mal au cœur, et en l'espace d'une seconde perdit ses facultés mentales. Les thérapies d'acupuncture n'eurent aucun effet sur son état. Quelques jours après, son état s'améliora un peu, mais elle restait victime de vomissements et de diarrhée et cela sans aucun répit. Après s'être remise en forme, elle ne pouvait manger que des fleurs de tournesol du Shu 蜀 et boire du thé qu'avec du sel, sous peine de rejeter toute autre nourriture. Sa peau était devenue brillante et son corps très élancé. Après qu'elle eut retrouvé une meilleure santé, elle put alors raconter ce qu'elle avait vécu au moment de son évanouissement: une personne l'avait guidée au travers d'un épais brouillard blanc, jusqu'à un endroit où se dressaient des palais très solennels, ressemblants au ciel de l'ouest bouddhique. Les immortels qui vivaient là étaient membres de la même lignée qu'elle. Elle assura à ses proches être la fille cadette du Roi Céleste Dhrtarastra 提頭賴吒天王. Parce qu'elle avait voulu dévoiler les affaires de l'intérieur de la porte céleste, elle avait été exilée pour deux durées de vie sur la terre pour expier ses fautes. Le roi Dhrtarastra portait Wei comme nom, et Kuan comme prénom. Il portait aussi le nom honorifique de « Vénérable du Haut 上尊 ». Le nom de son épouse était « Li », alors que son nom honorifique était « *Shanlun* 善倫 Bon principe moral ». Son septième frère cadet était le Roi-père de l'Est 東王公 dont le prénom était Kuo, et était donc l'oncle paternel le plus jeune de la Fille Merveilleuse…Un jour, (la Fille Merveilleuse) dit subitement que le Vénérable du Haut et A-mu (阿母 « Notre mère », i. e. Shanlun), ainsi que d'autres immortels célestes et des serviteurs étaient tous arrivés pour remercier la famille des Cui. L'esprit du Vénérable du Haut dit, par l'intermédiaire du corps

de la Fille Merveilleuse: « Ma fille est si stupide jusqu'à être exilée dans ce monde. C'est grâce à votre secours qu'elle a survécu depuis longtemps. Nous sommes extrêmement confus (de vous déranger). » Au début, la famille des Cui a été prise de panique. Ce ne fut qu'après un long moment que l'on commença à s'entretenir avec le Vénérable du Haut. Tous les immortels possédaient le corps de la Fille Merveilleuse pour s'exprimer…Un autre jour, la Fille Merveilleuse se mit à chanter soudainement. Il faisait alors beau. Tout à coup apparut dans l'air un nuage qui ressemblait à une natte et qui errait au-dessus d'elle. On entendit tout de suite, dans ce nuage, un son pur de flûte qui plaisait à l'oreille. Regardant vers le nuage, toutes les familles des Cui écoutaient attentivement ce son joli et harmonieux. La Fille Merveilleuse appela Dalang 大郎 à chanter et le chant devint plus rude. Son attitude était tranquille pendant qu'elle chantait. Le rythme de son chant était extrêmement admirable et fluide…Selon la Fille Merveilleuse, A-mu était aussi dans le nuage à ce moment-là…Une dizaine de jours plus tard, elle dit subitement « Deux membres de la famille vont souffrir de maladies de fluxion. Je vais tomber malade à leur place. » En effet, au bout de quelques jours, deux fluxions apparurent respectivement sur le dos et en bas des côtes de la Fille Merveilleuse. Ces fluxions devinrent aussi grandes que l'embouchure d'une tasse et elles engendraient des douleurs très fortes. Devant ces douleurs, la maîtresse de maison fit appel à la Fille Merveilleuse pour qu'elle prie afin de les dissiper. Alors, cette dernière se coucha, puis s'endormit. Soudain, elle se réveilla et ordonna à quelqu'un d'ajouter de l'encens et d'appeler des immortels célestes sur une tour de cloche à réciter des litanies. On entendit une rumeur venant de l'ouest et qui rendit le son de la récitation des litanies pur et éclatant. Cela dura des heures après quoi la Fille Merveilleuse se réveilla, les fluxions avaient disparu et elle se rétablit rapidement. Quand une servante tomba à son tour malade, la Fille Merveilleuse dit: « Je vais faire part de ce malheur à Dalang, pour qu'il invite pour toi des soldats (divins), afin de te délivrer de la maladie. » Elle s'endormit, mais en un instant se réveilla. Elle indiqua que les soldats étaient arrivés et, aussitôt, elle ordonna à quelqu'un de balayer la salle de la pureté, et d'ajouter de l'encens. Elle se leva ensuite et envoya les troupes. Pendant que certains soldats inspectaient l'endroit, d'autres enchaînèrent le démon malfaisant hors du corps de la malade. La servante put donc se rétablir. Elle raconta qu'elle avait vu les visages des soldats portant des chapeaux barbares dorés avec des épingles en or. Ils ressemblaient aux rois divins

> des fresques 壁畫神王. La fille cadette de la famille vit elle aussi les troupes et selon elle, les troupes n'ont disparu qu'après un long laps de temps. Le général qui commandait les troupes s'appelait Xu Guang, son général auxiliaire Chen Wan. La Fille Merveilleuse les invoquait toujours et ils étaient à ses ordres. Le général était accompagné de très nombreux soldats, à chaque venue des troupes ils semblaient être accompagnés du bruit du vent et de la pluie.[385]

Ainsi, la Fille Merveilleuse fut une immortelle exilée sur terre, un statut lié directement au taoïsme[386]. La légende mentionne aussi que son oncle paternel le plus jeune fut le Roi-père de l'Est. Donc, la Reine-mère de l'Ouest 西王母 fut sa tante paternelle. Pourtant, la couleur bouddhique est encore plus prononcée que la couleur taoïste dans cette légende. Selon ce que l'on raconte, c'est un moine bouddhique qui frappa la Fille Merveilleuse avec un bâton en étain, l'aidant à éliminer les souffles impurs dans ses viscères au moyen de vomissements et de diarrhée. Les palais célestes, où habitaient ses compatriotes, ressemblaient bien au ciel de l'ouest du bouddhisme. Son père Dhrtarastra est le premier des quatre grands rois célestes protecteurs de la loi (*lokapâla*) du bouddhisme, le seigneur du ciel de l'est qui sauvegarde le continent de l'est. Enfin, ce qui mérite attention, c'est que l'on trouve dans la légende cinq façons différentes suivant lesquelles la Fille Merveilleuse communiquait avec le monde des divinités. Premièrement, son âme pouvait quitter son corps et voyager dans le monde céleste. Deuxièmement, elle pouvait servir de médium entre les divinités célestes et les hommes. Par exemple, le Vénérable du Haut et A-mu possédaient successivement son corps pour s'entretenir avec les membres de la famille Cui. Troisièmement, elle pouvait communiquer avec les divinités célestes en chantant. Quatrièmement, elle pouvait inviter des immortels célestes à réciter des litanies pour conjurer la maladie. Cinquièmement, elle pouvait appeler à son service des divinités pour exorciser les démons. Les trois premières façons furent populaires parmi les *wu* à l'époque. Pour la quatrième, elle est en fait une des méthodes basées sur des litanies bouddhiques ou taoïstes. Quant à la dernière, sa caractéristique est que l'on invite des généraux et soldats divins, et que l'on leur demande d'exorciser les démons qui ont causé la maladie, ressemblant bien à la façon d'exorciser dans la tradition des maîtres rituels depuis la dynastie des Song. Les généraux et soldats divins invités par la Fille Merveilleuse portaient chacun un chapeau barbare et ressemblaient aux rois divins des

385 *Taiping guangji (Vaste recueil de la période de règne Taiping)*, juan 67, 416–418.

386 Voir aussi Lee Fong-mao 1989, 364.

fresques. Ils étaient en fait des troupes divines bouddhiques. Donc, la Fille Merveilleuse fut une femme *wu* qui maîtrisait des méthodes rituelles, ou plutôt une femme maître rituelle. Comme les *wu* ordinaires, elle était capable de communiquer avec les divinités grâce à des voyages spirituels dans l'autre monde, à des possessions et à des chants. De plus, elle maîtrisait l'invocation de litanies bouddhiques ou taoïstes, ainsi que des méthodes d'exorcisme bouddhiques.

En ce qui concerne Dhrtarastra, il est mentionné aussi dans le *Jiwen* 紀聞 compilé par Niu Su 牛肅 (fl. 713-758). Pourtant, il n'est pas dans ce texte le seigneur du ciel de l'est, mais le seigneur du ciel du sud. Selon ce texte, une responsabilité importante des divinités *devas* est constituée de la mise en arrestation et la mise en prison des *yakṣas* qui causent un tort immense aux hommes, et qui ne mangent que de la chair humaine. Et il y eut, dans le jardin intérieur de Dhrtarastra, des myriades de *yakṣas* enfermés. Quelques-uns furent libérés sur la sollicitation d'une faveur d'un vénérable bonze quand ce dernier visita Dhrtarastra. Pourtant, ceux-ci allèrent de nouveau dans le monde humain et y tuèrent des hommes pour les manger. Alors, leur méfait fut dépisté et rapporté à Dhrtarastra par le Dieu des Monts et des Rivières 山嶽川瀆之神[387]. Ce dernier est une divinité indigène chinoise. Son rapport concernant le méfait des *yakṣas*, adressé à Dhrtarastra, révèle le fait que l'on invitait, à l'époque, des divinités bouddhiques à conjurer les démons, et donc la capacité d'exorcisme des troupes divines bouddhiques mentionnées dans la légende de la Fille Merveilleuse.

Enfin, la Fille Merveilleuse était la nièce de la Reine-mère de l'Ouest. La relation entre la Reine-mère et la Fille Merveilleuse fut alors une relation tante-nièce, mais aussi une relation ressemblant à la relation mère-fille. Par ailleurs, la mère de la Fille-Merveilleuse disposait d'une appellation « A-mu (Notre mère) » comme la Reine-mère de l'Ouest, alors que son père Dhrtarastra était une divinité liée à l'est comme le Roi-père de l'Est. Tout cela nous rappelle naturellement le thème concernant les « filles adoptives » que l'on trouve dans les mythes de la Reine-mère de l'Ouest. Selon Lee Fong-mao, ce thème a pris forme sous la dynastie des Han (-206-220). Il tire son origine du culte populaire des déesses qui étaient vénérées alors dans des temples locaux. Puis, ce thème a été structuré d'une façon plus poussée par l'Ecole de la Pureté Suprême du taoïsme pendant la période des Six Dynasties[388]. Donc, la Fille Merveilleuse fut en

387 *Taiping guangji (Vaste recueil de la période de règne Taiping)*, juan 95, 632–633.

388 Lee Fong-mao 2010, 88–91.

fait une maître rituelle d'exorcisme bouddhique qui était lié au culte de la Reine-mère de l'Ouest[389]. La tradition de l'exorcisme bouddhique s'est alors développée à la faveur de la tradition des *wu* servant la Reine-mère de l'Ouest. Cela nous rappelle le fait que les images bouddhiques archaïques s'appuyèrent sur et suivirent, quand elles entrèrent dans la société chinoise sous la dynastie des Han postérieurs, la pratique des images de la Reine-mère de l'Ouest dont le culte était déjà très populaire[390].

7. 2 Xue la Deuxième Dame: une maître rituelle qui servait le Roi du Ciel d'Or

En fait, le système des *wu* servait, sous la dynastie des Tang, d'appui important non seulement aux maîtres rituels d'exorcisme bouddhique, mais aussi aux maîtres rituels d'exorcisme indigène chinois. Le *Tongyou ji* mentionne une telle maître rituelle qui s'appelait Xue Er'niang 薛二娘, « Xue la Deuxième Dame »:

> Il y avait une *wu* qui s'appelait Xue la Deuxième Dame, à Baitian, de la préfecture de Chuzhou (actuellement Huai'an, province du Jiangsu), sous la dynastie des Tang. Elle proclamait être au service du Roi du Ciel d'Or 金天王, et pouvait alors exorciser les esprits malfaisants 驅除邪厲. Les habitants la vénéraient. Un certain villageois du nom de Shen avait une fille qui souffrait d'une maladie réputée démoniaque 患魅 et qui n'avait plus sa faculté mentale normale. Celle-ci se mutilait le corps, marchait sur le feu, et s'immergeait dans les cours d'eau. Son ventre grossissait petit à petit comme une femme enceinte. Ses parents étaient très inquiets et ils demandaient à la *wu* Xue de diagnostiquer le malheur de leur fille. A son arrivée chez les Shen, la *wu* érigea un autel dans une pièce, et fit s'allonger la malade au centre de l'aire rituelle, à coté de l'autel. Ensuite la *wu* installa, à coté de la malade, une marmite en fer sur du feu, au-dessus d'une fosse avec un brasier. Elle portait un magnifique vêtement et joua de la musique en dansant sur le rythme d'un tambour, cela pour inviter la divinité. La divinité descendit en un instant, et les spectateurs devant l'autel se prosternèrent encore une fois. En versant du vin d'offrande, la *wu* pria (la divinité): « Veuillez faire venir le démon! » Puis, celle-ci s'installa dans la fosse au brasier et s'y assit avec aisance.

---

389 Selon Lee Fong-mao, la mère de la Fille Merveilleuse, Shanlun A-mu 善倫阿母, fut en fait la Reine-mère de l'Ouest (1989, 364). Je pense que c'est plausible. Mais on ne peut pas trouver de preuves irréfutables.

390 Wang Suqi 2007.

Après un long moment, elle se leva en agitant son vêtement, mit la marmite sur sa tête et se mit à danser au son du tambour, jusqu'à la fin de la musique. Elle s'appuya alors sur le lit où était allongée la malade, et demanda à la malade de lier ses propres mains derrière son dos. La malade s'exécuta alors. La *wu* lui ordonna de se présenter, surtout de se nommer 敕令自陳. La malade commença par pleurer, sans rien dire. La *wu* n'ayant pas de réponse à sa question se mit en colère, et lui assena des coups de couteau. Le corps de la malade ne gardait aucune trace de ces coups et restait intact. La malade finalement s'exprima et livra son nom: « Je suis une vielle loutre et j'habite dans le Fleuve Huai. Cette fille me plaisait quand je la voyais laver des toiles en soie au bord du fleuve. Et maintenant que je vous rencontre aujourd'hui, Maître Sainte 聖師, c'était imprévisible. Je vous pris désormais de me laisser me tenir à l'écart…»[391]

« Le Roi du Ciel d'Or » est le titre honorifique impérial du Dieu du Mont Hua 華山, le Pic de l'ouest. Ce titre fut conféré en la deuxième année de l'ère Xiantian (713) de la dynastie des Tang[392]. Si Xue la Deuxième Dame pouvait chasser les esprits malfaisants, c'est parce qu'elle était au service du Roi du Ciel d'Or. Pour conjurer la maladie démoniaque de la fille du villageois Shen, elle avait érigé un autel après quoi elle avait invité sa divinité, le Roi du Ciel d'Or, à invoquer le démon. Le démon avait pris possession de la malade quand il était arrivé dans son corps. Alors, Xue la Deuxième Dame lui avait ordonné de révéler son nom et son acte mauvais. Comme le démon résistait, elle l'avait dompté par la force. Enfin, elle avait réussi à exorciser le démon, une veille loutre. Le démon appela Xue « Maître sainte ». Cela révèle que Xue fut en fait maître rituelle malgré qu'elle fut désignée aussi par le terme « *wu* ». De plus, la structure et le contenu de sa conjuration contre le démon-loutre sont identiques à la « *kaozhaofa* 考召法 Méthode d'évocation pour une interrogation » qui était très populaire chez les maîtres rituels sous la dynastie des Song. D'après Edward Davis, la méthode rituelle *kaozhaofa* est constituée de trois éléments fondamentaux dont la visualisation des généraux et soldats divins, l'évocation du démon et l'interrogation du démon pour connaître son statut[393]. Ces trois éléments sont présents clairement dans la mise en scène d'exorcisme de Xue la Deuxième Dame. Donc, Xue constitue un précédent

391 *Taiping guangji (Vaste recueil de la période de règne Taiping)*, juan 470, 3872–3873.

392 Cf. Zhu Yi 2007, 98–100.

393 Davis 2001, 92–102.

pour les maîtres rituels qui pratiquaient la méthode *kaozhaofa* sous la dynastie des Song.

Selon le *Hedong ji* 河東記 de la dynastie des Tang, à Tongguan (actuellement Tongguan, Shaanxi) vécut aussi une *wu* qui s'appelait la Deuxième Dame 二娘, et qui servait le Roi du Ciel d'Or. Wei Pu, lettré-fonctionnaire et natif de la préfecture de Shouzhou (Anhui), rencontra, durant son voyage à Xi'an pour se rendre au Ministère de la fonction publique afin de connaître son affectation, un certain Gui Yuanchang qui se présenta pour être son servant. Wei Pu l'accepta. Quand ils arrivèrent à Tongguan,

> un petit enfant de leur hôtelier s'amusait devant la porte. (Wei Pu) vit que Gui Yuanchang frappait d'un coup de main le dos de cet enfant. Effrayé, ce dernier tomba en syncope, et il ne se réveilla même pas après un laps de temps équivalant à la durée d'un repas. L'hôtelier dit « Dans ce cas, il a été touché par un démon 中惡. » Tout de suite, il invoqua la Deuxième Dame. Celle-ci était en fait une *wu*. Elle arriva longtemps après. A son arrivée, elle invita la divinité en jouant du luth pipa. Alors, elle bâilla longtemps et éternua. Après quoi elle dit « Sanlang 三郎 est arrivé. » Sanlang dit, par l'intermédiaire de la Deuxième Dame, à l'hôtelier que « C'est l'esprit d'un défunt étranger 客鬼 qui a commis le méfait. Je vais alors en prendre note. » Il décrivit la figure et les vêtements de cet esprit. Vraiment, c'était Gui. Sanlang continua: « Cette maladie sera conjurée si l'on lave l'enfant avec de l'eau mêlée de vanille. » On lava l'enfant selon la proposition de Sanlang, et celui-ci se rétablit tout de suite. Wei Pu avait détesté Gui pour avoir fait du mal à l'enfant. Il appela Gui après que la *wu* ait révélé la vérité. Mais ce dernier ne se présentait plus. Le lendemain, Wei Pu se mettait de nouveau en route et il arriva alors à l'ouest de la Rivière Chi. Soudain, il trouva au bord de la route Gui qui était en haillons, et qui marchait d'un pas lourd comme s'il portait une lourde charge sur le dos. Gui dit à Wei Pu « …Je suis un esprit étranger. A cause de l'histoire d'hier, j'ai été puni par le Seigneur Divin du Pic du Mont Hua 華嶽神君. Je n'ose plus en parler. En effet, le 'Sanlang' mentionné par la *wu* est le (Roi du) Ciel d'Or… »[394]

L'hôtelier avait diagnostiqué lui-même que son enfant avait été touché par un démon. Et il s'était tourné ensuite vers une *wu* pour l'aider. Cela prouve que les maladies de ce genre étaient alors fréquentes, et que les rituels thérapeutiques des *wu* constituaient une solution assez populaire dans ce cas. Pour guérir l'enfant de l'hôtelier, la Deuxième Dame avait invité d'abord une divinité qui

[394] *Taiping guangji (Vaste recueil de la période de règne Taiping)*, juan 341, 2704–2705.

était en fait le Roi du Ciel d'Or en jouant du luth pipa. Puis, elle fut possédée par cette divinité. La divinité avait alors révélé, par l'intermédiaire de sa médium, la cause de la maladie, le démon qui avait commis ce méfait et une thérapie efficace. La Deuxième Dame avait donc employé une méthode pour faire descendre une divinité afin de visualiser le démon. En fait, les instruments de musique à cordes ont été employés, depuis la dynastie des Han Orientaux, par des *wu* dans leurs communications avec les divinités. Sous l'ère Han'an (142-144), à Kuaiji 會稽 (actuellement Zhejiang) vécut un *wu* qui s'appelait Cao Xu, et qui pouvait chanter en jouant d'un instrument à cordes[395]. Selon le *Lingyi ji* 靈異記, un texte daté de la période des Six Dynasties (222-589), une femme *wu* évoqua une divinité en jouant de la vielle. Elle put ensuite visualiser le démon qui avait causé la maladie d'un enfant, et guérir alors cet enfant qui avait été touché par ce démon 中惡[396]. Dans son *Yishi* 逸史, Lu Zhao (818-882) mentionne une *wu* qui fit descendre une divinité en jouant de la vielle pour diagnostiquer une maladie, et par l'intermédiaire de qui cette divinité révéla la cause de la maladie[397]. On trouve même, dans le *Guangyi ji* 廣異記 de Dai Fu qui vécut au VIIIe siècle, un(e) *wu* qui servait le Dieu du Pic du Mont Hua et qui jouait de lu luth pipa pour communiquer avec sa divinité[398]. A tout prendre, la méthode d'exorcisme de la Deuxième Dame ressemble bien à celle de la *wu* mentionnée dans le *Lingyi ji*, mais se différencie de celle de Xue la Deuxième Dame qui servait aussi le Roi du Ciel d'Or. La clé de l'exorcisme de cette dernière ne consiste pas à visualiser des démons, mais à mobiliser, de la même façon que la méthode *kaozhaofa*, des troupes divines pour évoquer et interroger les démons.

7. 3 Chen Jinggu: fille et disciple d'une immortelle

Chen Jinggu a été la femme maître rituelle la plus influente dans la tradition des maîtres rituels. Les documents concernés existants penchent pour déduire qu'elle vécut sous la dynastie des Tang (618-907), et que ses miracles eurent lieu pendant la période des Cinq Dynasties (907-960)[399]. Selon ces documents, Chen Jinggu a du être maître rituelle durant sa vie[400]. Les

395 *Taiping yulan (Encyclopédie impériale de la période de règne Taiping)*, juan 31, 1. 270; juan 415, 4. 461.

396 *Taiping guangji (Vaste recueil de la période de règne Taiping)*, juan 283, 2258.

397 *Ibid.*, juan 307, 2434.

398 *Ibid.*, juan 384, 3065; voir aussi Dudbridge 1995, 105–106.

399 Baptandier 2008, 3.

400 Pour une analyse générale de ces documents, voir Kang Shih-yu 2006; Baptandier 2008, 4–15. Ces deux auteurs prennent le « *Shunyi miaoji* 順懿廟記 » de Zhang Yining 張以寧, un fonctionnaire qui vécut sous la dynastie des Yuan, pour le texte le plus

textes datés de la dynastie des Ming sont les permiers à mentionner les origines des méthodes rituelles de Chen Jinggu. Dans l'ensemble, il y a deux narrations différentes. La narration la plus populaire est consacrée à ses méthodes d'apprentissage au Mont Lü. Selon cette narration, son maître est le Neuvième Maître du Mont Lü. On trouve cette narration dans le *Sanjiao yuanliu shengdi fozu soushen daquan* 三教源流聖帝佛祖搜神大全, le *Huitu sanjiao yuanliu soushen daquan* 繪圖三教源流搜神大全 et le *Haiyou ji* 海遊記[401]. L'autre narration n'est présente que dans le *Jin'an yizhi* 晉安逸志 de Chen Minghe 陳鳴鶴 (fl. 1606-1616). Dans ce texte se trouve une légende, intitulée « *Nüdao chuyao* 女道除妖, la femme taoïste qui extermine des démons », selon laquelle c'est une immortelle qui a transmis des méthodes rituelles à Chen Jinggu:

> Chen Jinggu était native du district de Min 閩縣. Pendant cinq générations, sa famille avait admiré ardemment le Tao. Devenue orpheline en son enfance, Jinggu s'appliqua à cultiver les champs, à élever des animaux domestiques avec son frère Shouyuan 守元. Un jour, pendant que Shouyuan gardait des buffles dans la montagne, Jinggu prit la route et monta lui apporter son repas de la journée. Sur la route, elle croisa une veille femme affamée 餒嫗, et tout de suite elle lui offrit à manger le repas de son frère. Puis, elle apporta à son frère son propre repas. La veille femme accepta le repas de Jinggu et compta alors sur son aide pour s'occuper d'elle. Jinggu prit donc l'habitude de la servir comme si c'était sa propre mère, n'osant jamais oublier ou manquer de subvenir à ses besoins. La vielle femme contracta une infection. Elle avait, sur la peau, une plaque infectée et Jinggu s'agenouillait pour sucer les parties infectées. Quand la vielle femme succomba et mourut, Jinggu l'enterra dignement dans un cercueil. Le deuxième jour qui suivit l'enterrement de la veille femme, Jinggu eut la charge de garder le troupeau de buffles de son frère Shouyuan, car ce dernier devait s'absenter quelques jours pour partir en voyage. Jinggu, lors d'une traversée d'un cours d'eau difficile avec le troupeau de buffles, se noya. Instantanément, lui apparut une résidence splendide de couleur pourpre. A la porte, pour l'accueillir, elle vit et reconnut la veille femme décédée, habillée d'un vêtement de nuage et d'un manteau de lune. Cette dernière était là devant elle, debout. La veille femme s'adressa à Jinggu en la désignant: « Comment vas-tu,

ancien à mentionner le culte de Chen Jinggu. En fait, le *Xianxizhi* 仙溪志 et le *Linting zhi* 臨汀志, deux monographies locales compilées sous la dynastie des Song, ont déjà mentionné ce culte (Cf. Ye Mingsheng 2010, 71; Xie Chongguang et Zou Wenqing 2011, 115–117).

401 *Sanjiao yuanliu shengdi fozu soushen daquan*, 179–180; *Huitu sanjiao yuanliu soushen daquan*, 183–184; Ye Mingsheng 2000a.

ma fille? ». Elle lui transmit des textes divins et des écrits secrets. Après plus d'un an, la veille femme présenta Jinggu à l'Empereur Trésor 寶皇. L'Empereur Trésor était très content, et nomma Jinggu fonctionnaire authentique, et lui donna le pouvoir et la capacité de contrôler les démons et les divinités sur la terre. Il accorda que Jinggu revienne chez elle sur terre avec une grue qui lui obéissait. Shouyuan fut très effrayé quand il vit Jinggu, et lui dit : « Tu a déjà été avalée par des poissons et des tortues d'eau douce. Pourquoi et comment peux-tu revenir de cette façon? ». Jinggu expliqua à son frère et discrètement déterra la vielle femme de sa tombe, mais ouvrant la tombe elle n'y trouva que les vêtements de la veille femme…Ayant maîtrisé l'écriture talismanique, Jinggu pouvait communiquer alors avec les espèces démoniaques, et elle avait le contrôle des Cinq Lutteurs divins qui étaient à ses ordres. Grâce à cela, elle pouvait combattre et exorciser des centaines de démons. 靖姑既善符篆, 遂與鬼物交通, 驅使五丁, 鞭笞百魅.[402]

La vielle femme affamée est en fait une immortelle. Entre elle et Chen Jinggu se retrouve la relation mère-fille, ainsi que la relation maître-disciple. Pour la relation mère-fille, la dernière servait la première comme si c'était sa propre mère. Cette relation continua même après la mort de Chen Jinggu, comme l'indique le fait que la vielle femme, ou plutôt l'immortelle, l'appela « ma fille ». Cette fois-ci, c'était la vielle femme qui adoptait Chen Jinggu. Par ailleurs, le *Jin'an yizhi* doit être le seul document à mentionner que Chen Jinggu était devenue orpheline pendant son enfance. Sans aucun doute, cela renforce son statut en tant que fille de la vielle femme. En ce qui concerne la relation maître-disciple, la vielle femme transmit à Chen Jinggu des textes divins et des écrits secrets après quoi cette dernière pouvait asservir des divinités et exorciser les démons, et devint donc une maître rituelle. Zhan Shichuang et Ye Mingsheng ont examiné la relation maître-disciple entre la vielle femme et Chen Jinggu, indiquant que la première a été le prototype de Wangmu du Mont Lü 閭山王姥, une divinité légendaire liée aux rituels de l'Ecole du Mont Lü. De plus, Ye Mingsheng souligne que cette Wangmu n'est pas la Wangmu (王母 Reine-mère) de l'Ouest, et il étudie surtout la transformation de cette Wangmu en les Wangmu des Trois Palais, ainsi que la transformation des Trois Dames en les Wangmu des Trois Palais qui est décrite dans l'Ecole de Wangmu 王姥教, une branche de l'Ecole du Mont Lü. Pourtant, il mentionne aussi la possibilité que la Wangmu de l'Ecole du Mont Lü ait été influencée par la Wangmu de l'Ouest qui

[402] *Rongyin xinjian (Nouvelle lecture dans l'ombre des feuillages de figuier)*, juan 6, 111. 198–199.

est une immortelle taoïste[403]. Pourtant, la relation mère-fille entre la vieille femme et Chen Jinggu sous-entend que les liens entre la Wangmu de l'Ecole du Mont Lü et la Wangmu de l'Ouest sont beaucoup plus étroits. On trouve dans la légende trois éléments constitutifs de cette relation dont la mort prématurée de Chen Jinggu, son adoption par la vielle femme et le statut d'immortelle de celle-ci. Ces trois éléments sont présents dans les mythes qui racontent l'adoption des femmes avortées par la Wangmu de l'Ouest et qui datent de la période des Six Dynasties. Donc, Chen Jinggu était une fille et disciple d'une immortelle qui ressemble bien à la Wangmu de l'Ouest.

A la différence des méthodes d'exorcisme bouddhique de la Fille Merveilleuse, une nièce de la Reine-mère de l'Ouest, les méthodes rituelles de Chen Jinggu sont taoïstes[404]. Par ailleurs, l'Empereur Trésor mentionné dans la légende est en fait la divinité vénérée par Chen Shouyuan (?-939) qui était un taoïste lié aux Méthodes correctes du cœur du ciel 天心正法 et estimé par les souverains du Royaume des Min pendant deux générations[405]. Il devint le prototype du frère de Chen Jinggu dans la légende.

De plus, le *Xuxian zhenlu* 徐仙真錄, un recueil de documents consacré au culte des deux frères Xu qui vécurent à Fuzhou, recueil inclus dans la *Suite du canon taoïste compilée sous l'ère Wanli*, mentionne, dans un texte rituel « les sept mille disciples dans le palais de Wangmu, Chen la Quinzième Dame du Temple de Linshui qui détient le titre honorifique impérial 'bénédiction étendue', et les trente-six femmes du palais 王母宮中七千徒眾, 臨水宣封廣福陳十五夫人, 三十六宮婆 »[406]. Parmi elles, Chen la Quinzième Dame est en fait Chen Jinggu. Ces divinités sont citées après les membres féminins et les servantes de la famille des Xu à qui est dédié ce texte rituel, et la plupart d'entre elles sont présentes déjà dans quatre textes consacrés aux Immortels Xu inclus dans le *Canon taoïste compilé sous l'ère Zhengtong*[407]. Donc, elles sont présentes comme un petit groupe dans le *Xuxian zhenlu*. Chen Jinggu est alors liée au culte de Wangmu, la Reine-mère, comme les sept mille disciples de cette dernière.

403 Zhan Shichuang 1997, 35; Ye Mingsheng et John Lagerwey 2007, 372–375.

404 Pour une analyse détaillée sur les méthodes rituelles de Chen Jinggu, voir chapitre 4, pp. 186-192.

405 *Xin Wudai shi*, juan 68, 848, 851.

406 *Xuxian zhenlu* (DZ1470), juan 2, 35. 551a.

407 *Hongen lingji zhenjun jifu zaochao yi* (DZ470), 9. 13ab; *Hongen lingji zhenjun jifu wuchao yi* (DZ471), 9. 15c–16a; *Hongen lingji zhenjun jifu wanchao yi* (DZ472), 9. 18c–19a; *Hongen lingji zhenjun qixie shejiao yi* (DZ473), 9. 21c–22a.

7. 4 Les femmes maîtres rituelles depuis la dynastie des Song

Il est probable que Chen Jinggu vécut sous la dynastie des Tang. Pourtant, ses méthodes rituelles, ou plutôt les méthodes de l'Ecole du Mont Lü, ont du prendre forme principalement sous la dynastie des Song. Pour cette époque, on trouve deux femmes maîtres rituelles dans le *Yijian zhi* 夷堅志 de Hong Mai 洪邁 (1123-1202). Au début de l'ère Jianyan (1127-1130), à Yangzhou, vécut une *wu* célèbre qui était une femme dans la fleur de l'âge et qui s'appelait Sheng la Septième Dame 聖七娘. Elle pouvait communiquer avec les esprits au moyen de Méthodes rituelles d'Ucchuşma. Pour le faire, elle se tenait debout, pieds nus, sur des charbons ardents, portant une marmite chaude sur la tête. Puis, elle invitait une divinité à descendre et se laissait posséder par cette divinité. Ainsi, la divinité révélait par son intermédiaire des choses à venir[408]. Sous l'ère Qingyuan (1195-1200), une Dame Hao 郝娘, à Poyang (Jiangxi actuel), pouvait convoquer des esprits en jouant du gong, du tambour, et en soufflant dans une corne de bœuf[409]. Parmi ces deux dames, la première ressemble bien à Xue la Deuxième Dame qui vécut sous la dynastie des Tang. Dans son rituel d'exorcisme, la seconde établissait aussi une fosse au brasier, mettait une marmite en fer enflammée sur sa tête, et invitait une divinité à descendre et à la posséder.

Quant aux femmes maîtres rituelles à l'époque Yuan-Ming, il y a très peu de textes les concernant. C'est au début de la dynastie des Qing qu'apparurent des textes qui décrivent en détail des femmes maîtres rituelles. Dans son *Guangyang zaji* 廣陽雜記, Liu Xianting 劉獻廷 (1648-1695) raconte sa rencontre avec des maîtres rituels de l'Ecole de la Reine-mère à Chenzhou dans la province du Hunan:

> Quand j'étais à la préfecture de Chenzhou, il y avait des *wu* qui grimpaient à l'échelle de couteaux pour conjurer les malheurs des habitants. Je suis allé avec mes amis assister à leurs rituels, j'ai alors pu voir deux perches fichées à terre, distantes d'environ deux pieds. On y voyait, attachés, douze couteaux sur chacune d'elles. Les couteaux avaient leur tranchant orienté vers le haut. Ils étaient répartis sur une hauteur d'une vingtaine de pieds. Arrivé en retard je n'ai pas vu monter le *wu* qui était alors tout en haut de l'échelle. Il portait, en turban,

408 *Yijian zhi*, zhi jing zhi, juan 5, 919.

409 *Ibid.*, san zhi xin juan 2, 1399.

une toile rouge sur la tête, et autour des reins une autre toile rouge enroulée, avec juste un caleçon en toile rouge jusqu'au genou, identique au costume des femmes. Accroupi en haut de l'échelle, les pieds de ce *wu* étaient nus. Un drapeau *fan* 旛 en toile verte et un panier étaient suspendus à gauche de l'échelle avec un canard dans le panier. Au pied de l'échelle, un autre *wu* jouait du gong et du tambour, priant vers le *wu*, en haut. Après plusieurs minutes d'attente, le *wu* sur l'échelle sortit de ses bras trois (paires de) blocs divinatoires 筊, et les jeta à terre, l'une après l'autre. Les *wu* annoncèrent l'augure en chœur. Le *wu* sur l'échelle descendit alors en mettant ses pieds nus sur le tranchant des couteaux sans se blesser. Il dansa et jeta des blocs divinatoires plusieurs fois avec les autres *wu*, tous chantant entre eux alternativement. Ils marchaient les genoux pliés, comme les femmes qui se prosternent. Ils marchèrent longtemps autour de l'échelle, puis à la fin, rentrèrent chez eux. Certaines personnes parlaient et disaient: « C'est l'Ecole de la Reine-mère 王母教. » J'ai entendu dire que les barbares du Sud croient tous en l'Ecole de la Reine-mère 吾聞南方蠻夷皆王母教. C'est clair maintenant. Hélas! Comme le Saint n'agit pas, les hommes n'ont pas de foi en lui, et les esprits apparaissent en ce cas 聖人不作, 天下人心莫之依歸, 而鬼神因之出焉. Prières et sacrifices deviennent trop nombreux. En ce qui concerne le jeu de l'échelle de couteaux, généralement, les acteurs qui jouent le théâtre de Mulian 優人為目連劇者 peuvent l'exécuter. Leurs sautillements sont encore beaucoup plus vifs que ceux des *wu*. Ce n'est pas une chose étrange. On y trouve aussi des discours concernant les esprits. J'ai entendu dire aussi que les *wu* du Sud pratiquent le rituel « battre le feu à l'huile » 又聞南巫有打油火法. On chauffe de l'huile dans une chaudière, et on y ajoute de l'eau quand l'huile a bouilli pour un certain temps. Cela provoque des langues de feu ardent qui sautent de la chaudière. Les *wu* ramassent du feu dans leurs manches. Ils vont à l'endroit où le malade a rencontré des démons, et sortent des langues de feu en ouvrant leurs manches, en plusieurs fois. Les flammes vertes s'élèvent alors dans l'air. Pourtant, les objets ne peuvent pas prendre feu avec ces flammes. C'est ce que l'on nomme le feu du Yin 陰火. C'est dommage que je n'ai pas eu la chance de le voir.[410]

Liu Xianting était un lettré et natif de Daxing de la province du Zhili (Pékin actuel). Il voyageait beaucoup dans toute la Chine. Il rencontra, quand il séjournait à Chenzhou, des maîtres rituels de

[410] *Guangyang zaji (Recueil de Guangyang)*, juan 2, 111–112.

l'Ecole de la Reine-mère. L'escalade de l'échelle de couteaux, le rituel « battre le feu à l'huile » qu'il mentionne constituent aussi des méthodes importantes pour les maîtres rituels contemporains de l'Ecole de la Reine Mère au Hunan, au sud du Jiangxi et à l'ouest du Fujian. De plus, ces maîtres portent aussi, en turban, une toile rouge sur la tête ou se travestissent en femmes, laissant leurs pieds nus. Ye Mingsheng a examiné une Incantation de la Reine-mère qui circule parmi des maîtres rituels à Meicheng de la province du Hunan, trouvant que c'est en fait l'Incantation des Dames-nourrices (i. e. Trois Dames) 奶娘咒 circulant parmi des maîtres rituels au Fujian[411]. Par ailleurs, selon une enquête de Zhao Shufeng, les rituels de l'Ecole de la Reine-mère d'un maître rituel à Zixing 資興 (Hunan), transmis de génération en génération, sont en fait des rituels de l'Ecole des (Trois) Dames 夫人教[412]. Il faut remarquer aussi que la désignation et le contenu du rituel « battre le feu à l'huile » sont identiques à ceux du rituel « expédier le feu du Yin » 送陰火 destiné à conjurer la maladie et pratiqué par des maîtres rituels au nord de Taiwan. Les maîtres rituels au nord de Taiwan attribuent souvent une maladie au Dieu du feu maléfique 火神火煞, ou plutôt au feu du Yin qui a attaqué le corps du malade. Dans ce cas, il faut que des maîtres rituels conjurent le feu du Yin au moyen du pouvoir rituel des maîtres ancestraux dont la maître Zhu Mangu 朱屘姑[413].

Comme au nord de Taiwan, Zhu Mangu est aussi une divinité rituelle pour les maîtres rituels à l'ouest du Fujian, au sud du Jiangxi et à l'est du Guangdong. Elle est une déesse chargée de rituels légèrement inférieure aux Trois Dames. Selon le texte consacré au rituel « expédier le feu (du Yin) » et utilisé par des maîtres rituels du nord de Taiwan, Zhu Mangu est native du district de Youxi 尤溪 ou de Shaxian 沙縣 au Centre-ouest de la province du Fujian. Elle avait abandonné ses parents et s'est appliquée à apprendre des méthodes rituelles pour sauver le bon peuple. Son nom rituel est Fasheng 法勝, et son petit nom est « Mangu-niang 屘姑娘, Tante paternelle la plus jeune ». Transmises par une autre maître rituelle, ses méthodes rituelles nombreuses sont constituées de l'escalade de l'échelle de trente-six couteaux 三十六層刀梯, du passage sur le pont de soixante-douze couteaux 七十二步刀橋, du réchauffage de la chaudière pour la mettre sur la tête 烘爐戴鍋, des techniques pour jouer du maillet gris en fer et de la

411 Ye Mingsheng et John Lagerwey 2007, 374.

412 Zhao Shufeng 2012, 5.

413 Hsu Li-ling 1997, 57.

chaîne de fer 鉎鎚律鍊, de la pose d'un filet sur la terre 採地打網, de la récupération des âmes en les faisant s'attacher au bambou 收魂合竹, de la méthode pour jouer du feu au moyen des glumes de riz 採打糠火, de la cuisson de l'huile pour purifier la maison 煮油淨宅, de la chasse et la conjuration du feu du Yin 追送陰火, etc.[414] Parmi ces méthodes, le réchauffage de la chaudière pour la mettre sur la tête constitue aussi une méthode de Xue la Deuxième Dame de la dynastie des Tang, et de Sheng la Septième Dame de la dynastie des Song. Evidemment, son excellente maîtrise des méthodes rituelles constitue une raison importante pour laquelle Zhu Mangu est vénérée populairement par des maîtres rituels. Dans la Grande Ecole des rituels du dragon mystérieux du Mont Lü 閭山大法院龍玄法門 à Zhanghua de Taiwan, Zhu Mangu est vénérée comme le Seigneur des Rituels de la dix-neuvième génération et la créatrice de la méthode de l'échelle de couteaux[415]. Zhu Mangu joue même un rôle ressemblant à la Reine-mère. Dans une légende qui raconte la lutte au moyen des méthodes rituelles et qui circule au village de Nanshan du district de Dabu (Guangdong), elle est la maître des gens de l'endroit qui sont allés apprendre des méthodes pour exorciser un démon[416].

A la même époque de *Guangyang zaji*, des maîtres rituels travestis en femmes étaient aussi très vivants au district de Yong'an (Zijin actuel) de la province du Guangdong. Selon *La seconde monographie du district de Yong'an* compilée en 1687,

> Les habitants (à Yong'an) croient aux *wu*. Ils vont les voir dans certain cas, comme par exemple quand on tombe malade, on donne alors les informations sur la date et l'heure de sa naissance au *wu*, et on demande au *wu* de diagnostiquer la maladie. Le *wu* dira si une divinité ou un démon est à l'origine du mal. Si la maladie est légère, elle est conjurée à l'extérieur de la maison, devant la porte en offrant du vin et des aliments à l'esprit malfaisant. On nomme cette pratique « mettre les esprits en ordre » 設鬼. Si la maladie est grave, on accroche des portraits divins au mur dans la maison. Des *wu* s'habilleront à la façon des femmes et joueront du gong, ainsi que de la corne en dansant. Il y a plusieurs méthodes rituelles dont celles pour « racheter les âmes » 贖魂, pour « détruire la matrice entourant les âmes de l'enfant » 破胎, pour « marcher avec des pas astraux » 行罡, pour « renforcer les souffles du

414 *Ibid.*, 105–106.

415 Faxuan shanren 1999a, 34.

416 He Zhijie et Huang Yuqing 2012, 73.

Yang » 顯陽, pour « chauffer la fleur » 煖花, pour « chanter le chant du coq » 唱雞歌, etc. On nomme cette pratique « célébrer des rituels du Sang » 做覡. Il y a aussi les rituels comme celui de « faire passer aux enfants les passes maléfiques » et celui d' « établir un autel pour faire traverser de l'eau » où les bénéficiaires reçoivent un certificat blanc et un décret jaune, et doivent sacrifier ensuite un animal (aux divinités) pour célébrer le rituel *fengchao*. 又有過童子關, 有結場度水, 其受度者給白牒黃誥, 宰牲奉朝.[417]

Li Diaoyuan 李調元 (1734-1803) nous donne, dans ses deux recueils, plus de détails sur les maîtres rituels à Yong'an. Par exemple, il a mentionné que l'on attachait un coq en haut d'une perche décorée avec des fleurs pendant le rituel pour racheter les âmes du malade, et que l'on appliquait du sang sur des talismans pour renforcer les souffles du Yang. Li Diaoyuan nomme ces maîtres rituels « *shiwu* 師巫, maîtres-exorcistes ». Selon lui, ils jouaient en fait le rôle des femmes *wu* qui se différenciaient des « *xianjie* 仙姐, sœurs immortelles » jouées par les femmes des aveugles[418]. Ces dernières ont du être des médiums. Ce qui est intéressant, c'est que la plupart des méthodes rituelles mentionnées dans *La seconde monographie du district de Yong'an* et par Li Diaoyuan trouvent leurs analogues chez les maîtres rituels de l'ouest du Fujian, du sud du Jiangxi et du nord de Taiwan. Les termes « *zuosang* 做覡 » et « *fengchao* 奉朝 » restent deux termes populaires pour désigner la pratique des maîtres rituels contemporains à Zijin (i. e. Yong'an)[419]. L'invitation des divinités durant les rituels *fengchao* contemporains à Zijin révèle une filiation entre ces rituels et les rituels chez les maîtres rituels de l'ouest du Fujian et du sud du Jiangxi. Le premier groupe des divinités invitées est constitué par des divinités immortelles dont les Trois Puretés, l'Empereur de Jade, les Trois Agents, Pangu, le Maître Céleste Zhang de la résidence officielle de gauche, le Maître Céleste Li de la résidence officielle de droite, le Maître Céleste Liang qui tue des démons dans les nuages. Le deuxième groupe est constitué par les maîtres ancestraux les plus vénérables dont le Bouddha Sâkyamuni, Laozi qui est le Seigneur du Tao, Guanyin, Pu'an 普庵, le Maître du

---

417 *Yong'an xian cizhi (La seconde monographie du district de Yong'an)*, juan 14, 3b–4a. Sur le rituel *fengchao* à Zijin, voir aussi Chan Wing-hoi 1995, 69–63. Chan a examiné aussi le rituel *fengchao* célébré à Hongkong.

418 Li Diaoyuan a écrit: « 永安俗尚師巫. 人有病, 輒以八字問巫. 巫始至, 破一雞卵, 視其中黃白若何, 以知其病之輕重. 輕則以酒饌禳之, 重則畫神像于堂. 巫作姣好女子, 吹牛角, 鳴鑼而舞, 以花竿荷一雞而歌. 其舞曰贖魂之舞, 曰破胎之舞. 歌曰雞歌, 曰煖花歌. 煖花者, 凡男嬰兒有病, 巫則以五彩團結群花環之, 使親串各指一花以祝. 祝已而歌, 是曰煖花. 巫自刳其臂血以塗符, 是曰顯陽. 七月七夕則童子過關, 十四夕則迎先祖. 男子或結場度水, 受白牒黃誥, 婦人或請仙姐, 施捨釵鈿. 仙姐與女巫不同. 女巫以男子為之, 仙姐以瞽人之婦為之. » (*Yuedong biji [Notes sur l'est du Guangdong]*, juan 1, 2b; *Nanyue biji [Notes sur le sud de la région de Yue]*, juan 1, 6ab.)

419 C'est le même cas qu'à Hongkong, voir Chan Wing-hoi 1995, 69–73.

Mont Mao 茅山師爺, le Seigneur des rituels du Mont Lü, les Trois Dames. Le troisième groupe est constitué par les maîtres ancestraux dont le Troisième Maître à cheval de bronze, le Quatrième Maître à cheval de fer, le Maître Immortel Huang du Mont Zijin du district de Shanghang, et beaucoup de maîtres rituels qui étaient natifs de la province du Jiangxi. Par ailleurs, au chef-lieu du district de Zijin se trouve un temple dédié principalement aux Trois Dames[420].

7. 5 Le culte de la Reine-mère chez les maîtres rituels contemporains

Liu Xianting mentionne qu'il avait entendu dire que les « barbares » du Sud croyaient tous en l'Ecole de la Reine-mère[421]. Cela indique que l'Ecole de la Reine-mère était très populaire parmi les groupes ethniques en Chine du Sud au début de la dynastie des Qing. La question est de savoir dans quelles régions de la Chine du Sud cette école a été populaire et sous quelles formes le culte de la Reine mère s'y est manifesté. Selon les rapports de recherche publiés ces dernières années[422], le culte de la Reine-mère est vraiment populaire dans toute la Chine du Sud. Ce culte est florissant au Fujian, Jiangxi, Hunan et Guizhou, alors qu'il est plus modeste à Taiwan, au Guangdong, Zhejiang, Sichuan, Chongqing, Yunnan et Guangxi. Par ailleurs, les formes du culte de la Reine-mère au Fujian et Jiangxi ont exercé une influence profonde sur ce culte à Taiwan, au Guangdong et au Zhejiang, alors que celles au Hunan et Guizhou ont exercé une grande influence sur ce culte au Sichuan, Chongqing, Yunnan et Guangxi. On pourrait alors diviser la sphère d'influence du culte de la Reine-mère en Chine du Sud en deux grandes régions: la région du Sud-est et la région du Centre-sud et Sud-ouest.

Prenant le niveau d'importance du culte de la Reine-mère pour critère, on trouve dans la tradition des maîtres rituels trois formes différentes de ce culte. Pour la première forme, la Reine-mère occupe une place discrète dans le panthéon des maîtres rituels, et elle joue toujours un rôle discret dans leurs rituels. En ce qui concerne la deuxième forme, il y a des rituels dont la divinité dominante est la Reine-mère, mais celle-ci n'est pas encore devenue la maître ancestrale d'une école de rituels. Quant à la troisième forme, la Reine-mère est vénérée comme la maître ancestrale d'une école de rituels que l'on nomme généralement « l'Ecole de la Reine-mère » 王母

420 Zhang Jie 2002, 273–279.

421 *Guangyang zaji (Recueil de Guangyang)*, 112.

422 L'auteur a consulté principalement la série « *Minsu quyi congshu* » 民俗曲藝叢書 (vol. 10, 12-13, 29, 53, 56, 60) et les rapports de recherche concernés publiés dans le périodique *Minsu quyi* (no. 69-70, 81-83, 94-96, 100, 104-106, 118, 125, 132).

教 ou « l'Autel de la Reine-mère » 王母壇. Corrélativement, il y a de nombreux rituels qui prennent la Reine-mère pour divinité dominante. En général, le maître principal doit se déguiser en cette divinité dans ces rituels. Parmi ces trois formes cultuelles, la dernière est présente surtout au Fujian, Jiangxi, Hunan et Guizhou.

Examinons d'abord le culte de la Reine-mère chez les maîtres rituels de l'ouest du Fujian, du sud du Jiangxi, du nord du Guangdong, du nord et du centre de Taiwan au Sud-est de la Chine entre lesquels se trouvent des liens étroits[423]. Premièrement, il s'agit de l'identité des maîtres rituels concernant leurs écoles. A Changting, Shanghang et à Wuping de l'ouest du Fujian, beaucoup de maîtres rituels nomment leurs écoles « Ecole du Vieux Seigneur » 老君教 ou « Ecole de Wangmu » 王姥教. L'Ecole de Wangmu est nommée aussi « Ecole de la Dame Chen » 夫人教. Cela concerne les différences de forme des rituels. Généralement, ils rattachent les rituels à l'Ecole de Wangmu si les pratiquants doivent se travestir en femmes, et rattachent les autres rituels à l'Ecole du Vieux Seigneur. Par ailleurs, ces deux « écoles » coexistent souvent chez un même groupe de maîtres rituels. Au district de Shicheng 石城 du Jiangxi se trouvent l'Ecole du Vieux Seigneur et l'Ecole des Trois Dames. Selon une enquête de Lai Shengting, il n'y a que des petites différences entre ces deux écoles qui concernent le chant, les expressions et les programmes des rituels. Les maîtres rituels de ces deux écoles pensent qu'ils sont de la même famille. Pourtant, jadis, ils ne s'associaient pas pour célébrer un même rituel[424]. J'ai comparé le panthéon et les rituels Sang du Lingying-tang avec ceux des maîtres rituels à Shicheng, et trouvé que leurs traditions rituelles se ressemblent bien[425]. Donc, la distinction entre l'Ecole du Vieux Seigneur et l'Ecole de Wangmu du Lingying-tang est en accord avec la distinction entre l'Ecole du Vieux Seigneur et l'Ecole des Trois Dames à Shicheng. Par ailleurs, on utilise toujours un sceau du Vieux Seigneur dans les rituels de l' « Ecole du Vieux Seigneur », ainsi que dans les rituels de l' « Ecole de Wangmu ». On adresse toujours le mémoire au Vieux Seigneur dans le rituel de la présentation de la requête. Ces faits prouvent que le Vieux Seigneur occupe une position plus

423 La plupart des maîtres rituels de ces régions prennent le Très-haut Vieux Seigneur et la Reine-mère pour les maîtres ancestraux les plus vénérables de leurs écoles. Généralement, ils invitent dans les rituels successivement les Trois Puretés, l'Empereur de Jade, le Très-haut Vieux Seigneur, la Reine-mère et ses sept mille disciples, le Neuvième Maître du Mont Lü, les Trois Dames, etc. Ils vénèrent aussi Zhu Mangu qui vécut au centre ouest du Fujian comme leur maître ancestrale. Pour le cas de l'ouest du Fujian, voir *Taishang zhengyi Lüshan hongtou fajiao qingshen ke*, 2a, 6a; pour le cas du nord du Jiangxi, voir Liu Jinfeng 2000, 276–277; pour le cas du nord du Guangdong, voir Zhu Hong et Ma Jianzhao 1995, 116; pour le cas du nord de Taiwan, voir Hsu Li-ling 1997; pour le cas du centre de Taiwan, voir Faxuan shanren 1999b, 157.

424 Lai Shengting 1997, 174.

425 Pour les renseignements en détail des maîtres rituels de Shicheng, voir Lai Shengting 1997.

importante que la Reine-mère.

Dans les peintures divines des Trois Autels du Lingying-tang et celles des maîtres rituels chez les Huang du bourg de Xinqiao (Changting), la Reine-mère et ses sept mille disciples sont présents dans la peinture de l'autel de gauche, alors que le Seigneur des Rituels du Mont Lü et les fonctionnaires des Six Départements qu'il dirige occupent la place homologue dans la peinture de l'autel de droite[426]. Le Seigneur des Rituels du Mont Lü y est alors le pendant masculin de la Reine-mère. D'une part, c'est identique au rituel *fachang* au nord de Taiwan. La peinture divine dédiée au Seigneur du Mont Lü y est suspendue à la place jumelée de la peinture de la Reine-mère[427]. D'autre part, c'est bien différent du cas du *fachang* de Taiwan où la peinture du Vieux de Lüshan est représentée sur le mur de gauche (*yang*), alors que celle de la Reine-mère est représentée sur le mur de droite (*yin*). Pourtant, chez un maître rituel du district de Anyuan au sud du Jiangxi, le pendant de la Reine-mère n'est pas le Seigneur du Mont Lü, mais les Trois Maîtres Immortels Huang et Xing. Selon une légende racontée par ce maître rituel, les Trois Maîtres Immortels et la Reine-mère sont tous disciples du Très-haut Vieux Seigneur, et ils allèrent ensemble apprendre des méthodes rituelles[428].

Des sceaux du Vieux Seigneur des maîtres rituels représentent aussi les relations entre le Très-haut Vieux Seigneur, la Reine-mère et le Seigneur du Mont Lü. A Xianling-tan 顯靈壇 du district de Xinluo à l'ouest du Fujian, au centre d'un sceau du Vieux Seigneur, est gravé « 太上李老君敕 », alors que sur les deux côtés sont gravés respectivement « 閭山三官 » et « 三宮王姥 ». Ce sceau est appliqué surtout dans les rituels d'exorcisme[429]. J'ai trouvé, au Fuchun-tang de Shanghang à l'ouest du Fujian, un sceau rituel similaire. Au centre de ce sceau est gravé « 太上老君敕令 », alors que sur les deux côtés sont gravés respectivement « 閭山 » et « 王母 ».

Quant à la pratique des rituels concernés, les maîtres rituels invitent non seulement la Reine-mère et ses sept mille disciples, mais aussi un groupe de trois déesses dont la Reine-mère. Pour ces trois déesses, on trouve « 上宮治邪王大母, 中宮斬鬼王母娘, 下宮鬥/透邪胡桂女 » du Lingying-tang[430], « 上宮治邪王大姆, 中宮斬鬼馬五娘, 下宮摟邪馬五姐 » chez les

426 Pour le cas des maîtres rituels à Xinqiao (Changting), voir Liu Jinfeng 2002, 876.

427 Pour le cas du rituel *fachang* au nord de Taiwan, voir Lagerwey 1987, 103; Hsu Li-ling 1997, 4–5.

428 Liu Jinfeng 2000, 184, 191.

429 Ye Mingsheng 1996, 193.

430 *Taishang zhengyi Lüshan hongtou fajiao qingshen ke*, 2b–3a.

maîtres rituels du village de Xinqiao (Changting)[431], « 上宮收魂王大母, 中宮收魄王母娘, 下宮收邪胡里師 » dans le rituel *fachang* au nord de Taiwan[432], les Wangmu des Trois Palais 三宮王姥 dont « 上宮治邪王太姥, 中宮斬邪太姥娘, 下宮誘邪胡貴女 » à Guangji-tan de l'ouest du Fujian[433], etc. Pour célébrer les rituels concernés, les maîtres rituels se transforment souvent en la Reine-mère. Et on nomme ces rituels « les pas astraux pratiqués par la Reine-mère » 王母行罡. Ces rituels ont pour but d'exorciser, directement ou indirectement, les esprits malfaisants. En ce qui concerne l'exorcisme direct, on trouve le rituel de la consécration du fouet rituel par la Reine-mère chez les maîtres rituels du sud du Jiangxi, le spectacle de l'exorcisme par la Reine-mère représenté dans les peintures divines des Trois Autels du Lingying-tang, ainsi que dans l'Incantation de la Reine-mère populaire dans beaucoup d'endroits, etc. Dans la consécration du fouet rituel, un maître rituel se déguise en femme et se transforme en la Reine-mère, et il fouette des esprits malfaisants après quoi il les enferme dans la prison dite « Yangping » 陽平. Pour l'Incantation de la Reine-mère, la version du Lingying-tang dit « 王母收邪亂紛紛, 身騎白馬出天門. 手拿珍珠七星劍, 間山法將盡隨身. 收斬酆都六洞鬼, 七十二宮隨後行. 一身美貌白如玉, 北斗七星蓋我身. 我身本是楊都督, 當年戰退北番兵. 奉請老君來助法, 白馬背上斬妖精. 馬上拋刀并舞劍, 鬼頭落地亂紛紛. 若有邪師來作害, 寶劍寸斬不留停. 加扶弟子神通顯, 埋邪斷鬼救良民. 王母仙娘急急如律令敕! »[434] Quant à l'exorcisme indirect, il est reflété principalement dans le rituel nommé « la séduction de la Reine-mère qui porte les esprits malfaisants à se présenter » 王母誘邪 pour les arrêter tous ensemble[435]. La troisième des Wangmu des Trois Palais se charge aussi de séduire les esprits malfaisants pour les anéantir.

Par comparaison avec la région du Sud-est de la Chine, dans la région du Centre-sud et Sud-ouest se trouvent aussi des maîtres rituels qui appartiennent à l'Ecole de la Reine-mère que

431 Liu Jinfeng 2002, 877.

432 Hsu Li-ling 1997, 67.

433 Ye Mingsheng 1996, Partie II, 161, 249, 254, 277. Les termes « 鬥邪 », « 透邪 », « 摟邪 » sont probablement des variantes du terme « 誘邪 ». Les prononciations dialectales des caractères « 鬥 » (dòu), « 透 » (tòu) ressemblent à celle du « 摟 » (lòu) et du « 誘 » (lòu), alors que la forme du caractère « 透 » ressemble à celle du caractère « 誘 ».

434 *Tiandijunqinshi zhupin quxie jiangfu baogao*, 8b–9a. La phrase « 我身本是楊都督 » de cette incantation a pour variantes « 我娘本是揚州使 » dans la version de Guangji-tan (Ye Mingsheng 1996, Partie II, 474), et « 母娘行法楊都使 » dans le rituel *fachang* au nord de Taiwan (Hsu Li-ling 1997, 98). En fait, le « 楊都督 » est un général divin sous les ordres de la Reine-mère (Taishang zhengyi Lüshan hongtou fajiao qingshen ke, n.d., 7b; Hsu Li-ling 1997, 69).

435 Luo Qidong 1998, 394; Liu Jinfeng 2000, 315.

l'on nomme « 王母教 » au district de Qiyang de la province du Hunan[436], et « 王母壇 » au district de Qinglong de la province du Guizhou. Le nom complet de l'Ecole de la Reine-mère à Qinglong est « l'Autel de la Reine-mère qui habite à la source des pêchers des trois grottes et qui emploie une petite corne de bœuf 小牛角三洞桃源王母壇 ». Cette école a pour pendant « l'Autel de Zhang Zhao le Deuxième Maître qui emploie une grande corne de bœuf 大牛角張趙二郎壇 », nommé « l'Autel du Deuxième Maître 二郎壇 » en bref[437]. Se différenciant de la région du Sud-est où l'Ecole de la Reine-mère s'associe principalement avec le culte des Trois Dames, c'est le culte des Trois Déesses de l'Empyrée 三霄娘娘, un culte de divinités violentes, qui fait l'objet de l'alliance de l'Ecole de la Reine-mère dans la région du Centre-sud et Sud-ouest[438].

Il faut noter aussi que la source des pêchers liée souvent à la Reine-mère est un symbole important pour les maîtres rituels de cette région. En général, on suspend dans l'aire sacrée des rituels *nuo* 儺, au Hunan, les peintures divines dont celles dédiées au Vieux Seigneur et aux Trois Puretés, et on y érige l'autel dit « les trois grottes de la source des pêchers ». Dans la présentation théâtrale *nuo* dite « la Grotte de la source des pêchers » populaire au sud et à l'ouest du Hunan, le maître principal se proclame disciple du Vieux Seigneur. Il se transforme en Zhang Zhao le Deuxième Maître. Sous les ordres du Vieux Seigneur, celui-ci va à la grotte de la source des pêchers pour inviter les divinités. En route, il doit surmonter toutes les difficultés dressées par la Reine-mère. Enfin, il réussit à inviter une certaine déesse et à dompter les mauvais esprits[439]. A l'ouest du Hunan, « la Grotte de la source des pêchers » est une autre appellation des autels des théâtres *nuo*[440]. Dans la Région des Cinq Rivières 五溪 de l'ouest du Hunan se trouve l'Ecole de la source des pêchers qui a pour pendant l'Ecole du Vieux Seigneur[441]. Au district de Sinan et à Dejiang du nord-est de la province du Guizhou, les masques du théâtre *nuo* sont vénérés d'ordinaire dans la grotte de la source des pêchers. Il y a un rituel servant à ouvrir la grotte avant

436 Hu Jianguo 1991, 249.

437 Yang Lan 1995, 247; Yang Lan et Liu Feng 1996, 27–28; Ho Ts'ui-p'ing 2002, 149. Par ailleurs, chez un maître rituel à Xinghua 興化 du Hunan, on fait du tabernacle creusé dans le dos de la statue d'une divinité féminine un « Grand autel de la Mère Wang (Reine-mère) 王母大壇 » pendant la consécration de cette statue. Quand il s'agit d'une divinité masculine, on fait un « Grand autel de l'étoile polaire 紫微大壇 » (Fava 2014, 339). Dans ce cas là, un « autel de la Reine-mère » ne désigne pas une école rituelle, mais un espace sacré.

438 Li Huaisun 1991, 268–276; Yang Lan 1995, 248; Li Huaisun 1997, 125.

439 Hu Jianguo 1991, 234, 236.

440 Li Huaisun 1991, 265.

441 *Ibid.*, 124–125.

les séances théâtrales d'exorcisme pour inviter ces masques[442]. Tout cela nous rappele la longue histoire de la source des pêchers liée au « grotto passage (passage de la grotte) » dans la littérature chinoise. Cette histoire remonte au *Taishang lingbao wufu xu* 太上靈寶五符序 (DZ388) du IVe selon lequel les *Cinq talismans* 五符 étaient cachés dans une grotte et gardés par des divinités invisible, et que ces textes ne devaient pas être révélés aveuglément[443].

En ce qui concerne le panthéon, chez les maîtres rituels du Hunan et du Guizhou se trouve un panthéon dont la structure ressemble au panthéon des maîtres rituels de la région du Sud-est dans lequel le Vieux Seigneur est le plus vénérable, alors que la Reine-mère et son pendant sont à peine inférieurs au Vieux Seigneur. On y trouve des légendes populaires qui racontent l'apprentissage, pour maîtriser des méthodes rituelles, de Zhang Zhao le Deuxième Maître 張趙二郎 et de Zhang le Cinquième Maître 張五郎 auprès du Vieux Seigneur, ou plutôt auprès de la fille du Vieux Seigneur[444]. Il y a des versions variées concernant le statut concret de la fille du Vieux Seigneur. Dans une légende qui raconte les origines des autels de célébration (des théâtres rituels *nuo*) 慶壇 du district de Qinglong, la fille du Vieux Seigneur est la Reine-mère[445]. Comme dans la région du Sud-est, dans la région du Centre-sud et Sud-ouest se trouve aussi un groupe de trois déesses qui dérive du culte de la Reine-mère. Elles sont nommées « les Trois Immortelles Wangmu 三仙王母 » ou « les Wangmu des Trois Ponts 三橋王母 ». Leur culte est populaire dans toute la région du Centre-sud et Sud-ouest. Dans les autels de célébration à Qinglong, il y a même un rituel servant à raconter leurs origines. Selon ce que l'on dit, elles « allaient à l'école quand elles avaient cinq ou six ans et voyageaient vers le sud et le nord quand elles avaient sept ou huit ans. A dix ans, elles vénéraient le Vieux Seigneur et Guanyin dans l'aire rituelle. Quand elles atteignirent l'âge de onze ou douze ans, elles commencèrent à apprendre des méthodes rituelles. Vers quinze ou seize ans, elles participèrent à un rituel d'ordination qui leur fut dédié. Puis, elles commençèrent à diriger des soldats (divins) pour sauver le bon peuple, célébrant des rituels partout. »[446] En outre, on trouve une peinture rituelle au centre du Hunan dans laquelle la

442 Tuo Xiuming 1991, 174, 180; *Nuoyun. Guizhou Dejiang nuotang xi*, 28–29.

443 Cf. Bokenkamp 1986, surtout p. 73.

444 Selon Ye Mingsheng, la légende de l'apprentissage des méthodes rituelles de Zhang le Cinquième Maître n'est qu'une variante de la légende de l'apprentissage de Zhang Zhao le Deuxième Maître. Et cette dernière provient du *Haiyou ji* 海遊記 qui date de la dynastie des Ming (Ye Mingsheng 2000a, 42–44; Ye Mingsheng 2013, 5).

445 Yang Lan 1995, 247; Yang Lan et Liu Feng 1996, 27–28.

446 Yang Lan 1995, 262.

Reine-mère et Shenggong 聖公, son époux, sont représentés au centre. Autour de ce couple divin, ce sont surtout des divinités exorcistes dont Zhang Daoling 張道陵, Zhenwu 真武, Zhang le Cinquième Maître 張五郎 et les Cinq Furies 五猖[447].

Quant aux rituels, à l'Autel de la Reine-mère à Qinglong, se trouve le rituel de « l'appel des âmes en portant de l'argent (pour les racheter) 叫魂背錢 » qui se différencie de tous les rituels de l'Autel du Deuxième Maître. Ce rituel est constitué principalement du chant qui raconte les origines et la toilette des Wangmu des Trois Ponts, du chant qui raconte les origines des instruments rituels, de la vénération des astres fastes, de la conjuration des astres néfastes, de la prière pour un bateau, de la prise en charge de l'argent sur son dos, du dépôt de l'argent pour racheter les âmes (d'un malade) et les remerciements aux maîtres.[448] A Zhaotong de la province du Yunnan, des maîtres *duangong* 端公 prennent les Wangmu des Trois Ponts pour les divinités dominantes dans un rituel servant à inviter les divinités à descendre, en les amusant[449]. Les Wangmu des Trois Ponts sont aussi les divinités dominantes dans deux rituels. Le premier est présent surtout au Hunan et Guizhou. Il sert à apaiser, au moyen d'exhortations, les Trois Déesses de l'Empyrée qui causent souvent des torts aux habitants[450]. Le deuxième est populaire dans toute la région du Centre-sud et Sud-ouest. Il a pour but d'aider des enfants à traverser des passes maléfiques[451]. On trouve aussi, à Xinghua du Hunan, un rite de passage pour les enfants 通關醮 dans lequel la Reine-mère sert de divinité dominante[452]. Enfin, au Hunan se trouve un rituel qui ressemble bien au rituel du Fujian de « la séduction de la Reine-mère qui porte les esprits malfaisants à se présenter ». C'est ce que l'on nomme « (le rituel pour) porter les déesses de l'empyrée à se présenter 引霄 (au moyen de la séduction de la Reine-mère) »[453].

7. 6 La Reine-mère dans les rituels d'ordination en faveur des femmes

La Reine-mère est non seulement une divinité, mais aussi un alter ego pour des femmes.

447 Fava 2014, 278.

448 Yang Lan 1995, 262–264.

449 Xu Hongtu 1995, 54–55, 127–141; Ma Chaokai 1997, 179–195.

450 Li Huaisun 1991, 268–276; Li Huaisun 1997, 125.

451 Par exemple, pour les cas du Guizhou, du Sichuan et du Chongqing, voir Yang Lan et Zhang Yeqiang 1997; Yan Fuchang 2003, 145; Hu Tiancheng 1993, 98–100.

452 Fava 2014, 310.

453 Chen Zi'ai 2006, 560.

Dans ce dernier cas, les femmes deviennent elles-mêmes la Reine-mère ou disciples de cette dernière. Chez les Yao, examinés par Jacques Lemoine, se trouvent les rituels d'ordination que l'on nomme « *guadeng* 掛燈, suspendre les lampes ». Ces rituels sont présidés par des taoïstes et dédiés surtout aux hommes. Pourtant, les épouses des hommes ordonnés jouent un rôle annexe dans ces rituels. Pendant le rituel d'ordination d'un homme, le maître dirigeant lui confère un sceau du Vieux Seigneur. En même temps, cet homme obtient un nom d'ordination et des soldats du monde invisible qui vont le protéger. Lors du rituel, l'épouse de cet homme est invitée aussi à partager un repas mystique, nommée « le riz du Vieux Seigneur ». Elle obtient aussi un nom d'ordination et des soldats du monde invisible. Après sa mort, elle pourra adhérer au Palais de la Dame Impériale 皇姥[454]. Dans le cas des Yao du district de Lanshan, au Hunan, à la femme d'un homme ordonné est conféré aussi un sceau, le sceau de la Reine-mère. On pourrait considérer qu'elle est promue au « poste de Reine-mère 王母職位 », car son époux « est promu au poste de Vieux Seigneur 老君職位 » lors du rituel[455].

Par comparaison avec le cas du district de Lanshan au Hunan, les femmes jouent un rôle plus indépendant dans les rituels d'ordination au Fujian, Zhejiang et Guangdong. Jadis, le rituel d'ordination dédié aux femmes pour qu'elles « deviennent Impératrice-mère de l'Ouest [i. e. Reine-mère de l'Ouest, voir *infra*] 做西皇母 » y était populaire. Selon une enquête ethnographique exécutée dans le village de Dongtong du district de Jingning au Zhejiang en 1953, il y avait un rituel dédié aux membres masculins des She pour qu'ils obtiennent un « nom de *jiao* » 做醮名, et un autre rituel dédié aux membres féminins pour qu'elles deviennent Impératrice-mère de l'Ouest. Si un homme voulait obtenir un nom de *jiao*, il fallait que son père dispose lui-même d'un nom de *jiao*, qu'il ait atteint l'âge de 16 ans, et que l'on invite un connaisseur en rituels concernés à présider le rituel. C'était ce connaisseur qui conférait un nom rituel à l'homme ordonné. Après avoir obtenu son nom de *jiao*, cet homme devenait « maître rituel ordonné 度法師 » et « Empereur-père de l'Est 東皇公 ». Si une femme voulait devenir

454 Lemoine 1982, 23–28.

455 Zhang Jinsong 1993; Zhang Jinsong et Zhao Qun 1996. Les rituels d'ordination ont trois fonctions principales dans la société des Yao: la fonction de rite de passage à l'âge adulte, celle servant à mettre un homme ordinaire sous la protection des esprits et à lui conférer le statut de fonctionnaire immortel après sa mort, et celle de rite de la sortie d'apprentissage d'un maître rituel. Chez les Yao de la province du Guangxi se trouvent des rituels d'ordination similaires dédiés aussi aux hommes. Les femmes des hommes ordonnés jouent aussi un rôle annexe. Après leur mort, elles jouiront de sacrifices comme leurs maris. Pourtant, les hommes ordonnés n'y obtiennent pas un sceau du Vieux Seigneur, mais un sceau de l'Empereur de Jade si une ordination taoïste 道戒 est concernée ou un sceau du Principe Supérieur 上元印 si cela concerne une ordination de maître rituel 師戒 (*Guangxi yaozu shehui lishi diaocha*, 288–293).

l'Impératrice-mère de l'Ouest,

> il fallait qu'il y ait des femmes dans les générations passées de son mari qui soient devenues Impératrice-mère de l'Ouest, et qu'elle ait eu des enfants et des petits-enfants, puisque c'est en fait une transmission de génération en génération par les maîtres ancestraux… Pour célébrer le rituel, on suspend la peinture dédiée aux ancêtres, et la femme doit porter une robe rouge. Le rituel est présidé par un homme qui connaît bien les rituels *gongde* et qui dispose d'un nom de *jiao*. Cet homme consacre d'abord un bol d'eau qui symbolise trente-six grandes jarres d'eau. Puis, il cuit du riz avec ce bol d'eau après quoi la femme le mange. Il donne alors à celle-ci un sceau sur lequel sont gravés les trois caractères « Impératrice-mère de l'Ouest ». Quand cette femme décède, on envoie même ce sceau à son esprit en le brûlant. Celles qui sont devenues Impératrice-mère de l'Ouest jouiront, quand elles meurent, d'un grand rituel funéraire 大功德. Dans ce grand rituel funéraire, on suspend la peinture dédiée à leurs ancêtres (dans l'aire rituelle). Les mortes sont habillées de la même robe rouge que celle qu'elles ont portée quand elles devenaient Impératrice-mère de l'Ouest.
>
> Parmi les femmes d'une même famille, il ne s'en trouve qu'une qui peut devenir Impératrice-mère de l'Ouest. Donc, c'est après la mort de sa belle-mère ou grand-mère que la bru ou la belle-petite-fille peut devenir Impératrice-mère de l'Ouest. Il est bon de célébrer plusieurs fois le rituel pour une même femme, mais sans dépasser trois fois. Selon ce que l'on dit, celles qui sont devenues Impératrice-mère de l'Ouest échapperont facilement aux enfers après leur mort, car elles seront acquittées.[456]

A un homme, on attribue aussi un « nom de *jiao* » comme nom rituel. On appelle cet homme « maître rituel ordonné ». Les hommes acquièrent alors le statut de maître rituel en obtenant un nom de *jiao* pendant le rituel d'ordination concerné. Après ce rituel, ils sont appelés aussi « Empereur-père de l'Est ». Sans aucun doute, le statut d' « Impératrice-mère de l'Ouest » est un doublet du statut d' « Empereur-père de l'Est », représentant aussi le statut de maître rituel. Cela est confirmé par *L'ode de l'Empereur Gao* 高皇歌 qui circule parmi les She au Zhejiang. Ce texte mentionne que le Dragon-licorne 龍麒, l'ancêtre des She, alla au Mont Lü[457] pour apprendre

[456] *Shezu shehui lishi diaocha*, 16–17.

[457] Parmi les She se trouvent aussi les légendes qui prennent le Mont Lu 蘆山 ou le Mont Mao 茅山 pour le lieu de

des méthodes rituelles, et que ses méthodes ont été transmises de génération en génération. Les femmes parmi les She deviennent « Reine-mère de l'Ouest 西王母 » si elles ont appris ces méthodes, alors que les hommes deviennent « Empereur-père de l'Est » s'ils ont appris ces méthodes[458]. Accompagnée par son pendant masculin « Empereur-père de l'Est », l'appellation « Reine-mère de l'Ouest » de cet endroit désigne certainement la Reine-mère de l'Ouest du taoïsme. Et l'Empereur-père de l'Est est en fait le Roi-père de l'Est 東王公. Ce couple de maîtres ancestraux correspond à celui des maîtres rituels des She. La transformation de la Reine-mère du taoïsme en la Reine-mère de la tradition des maîtres rituels est présente aussi dans les peintures divines de l'école des rituels chez les She. Par exemple, les Reines-mères des Trois Palais 三(宮)王母 dans la « Peinture des cent divinités » 百神圖, un long rouleau de peinture conservé par les Lei 雷 du village de Lingdou du bourg de Chishui du district de Zhangping 漳平, sont représentées comme des immortelles[459].

l'apprentissage du Dragon-licorne pour maîtriser des méthodes rituelles (Ling Shun-sheng 1948, 138, 144, 160). Dans son article, Ling Shun-sheng examine principalement les She à Lishui, Qingtian et d'autres districts au sud du Zhejiang. Qingtian est un district voisin de Jingning.

458 *Shezu Gaohuang ge*, 9–10.

459 Elles portent toutes une coiffe bien décorée et une robe splendide. Chacune tient une tablette de jade ou d'ivoire 圭 à deux mains.

7. a Les Reines-mères des Trois Palais 三[宮]王母 dans « la Peinture des cent divinités » chez les She à Zhangping, province du Fujian

Si des femmes chez les She deviennent Reines-mères quand elles sont en vie, les femmes qui meurent de mort violente à Jianyang 建陽 au nord du Fujian deviennent Reines-mères après leur mort. Se différenciant des femmes ordonnées chez les She, les femmes ordonnées à Jianyang sont incorporées dans le panthéon des maîtres rituels et deviennent donc des divinités de l'école des rituels. Selon l'enquête de Ye Mingsheng, le rituel « servant à délivrer les victimes de la malemort *bashang* » 拔殤道場 et le rituel des Six décades *liuxun* 六旬道場 constituent deux rituels populaires dédiés aux victimes de la malemort à Jianyang. Le premier est un rituel servant à délivrer les âmes des défunts de l'état de souffrance 拔度, alors que le second est un rituel additionnel dédié à augmenter le mérite au profit des défunts 追薦. A Jianyang, on attribue la malemort des gens plus âgés ou de ceux qui ont déjà des enfants à des démons ou des esprits maléfiques. Dans ce cas, des maîtres rituels de l'Ecole du Mont Lü sont invités pour exorciser ces mauvais esprits dans un rite *bashang*. Puis, les âmes des défunts peuvent être délivrées au moyen des rituels de maîtres bouddhiques. Si la malemort de jeunes gens non encore mariés est concernée, on attribue ce malheur aux esprits des victimes injustement frappées par la mort ou à des esprits violents, croyant que ces derniers ont pris les premiers pour leurs substituts. Dans ce cas, il faut inviter des maîtres rituels pour célébrer le rituel *bashang* complet afin de conjurer les mauvais esprits. Sinon, ces victimes deviendront eux-mêmes des esprits violents qui seront nuisibles aux gens du canton, y compris à leurs propres familles. Dans le rituel *bashang* se trouve un rite qui sert à briser, symboliquement, le corps du défunt pour le sublimer 破體過煉. Enfin, les victimes masculines seront ordonnées comme « Agent chargé de mémoires » 表官, après quoi ils deviendront « Agents chargés de mémoires nommés récemment » 新任表官. Quant aux victimes féminines, elles seront ordonnées comme « Reine-mère » 王母 et elles deviendront « Reines-mères nommées récemment » 新任王母. Ainsi, toutes seront devenues des soldats immortels ou soldats du monde invisible de l'Ecole du Mont Lü. Elles seront incorporées dans un autel taoïste correspondant. Elles suivront les maîtres rituels de cet autel taoïste quand ces derniers se déplaceront sous le ciel pour sauver le bon peuple. En ce qui concerne le rituel *liuxun*, il est dédié particulièrement aux victimes de la malemort qui ont eu des enfants durant leur vie.

Pendant ce rituel, les fidèles doivent inviter un peintre à dessiner une peinture divine dans laquelle se trouve la figure de la victime. Puis, on donne cette peinture à l'autel taoïste des maîtres qui président le rituel. Ces maîtres suspendront et vénéreront ultérieurement cette peinture dans les rituels qu'ils président. Ainsi, cette victime deviendra une divinité chargée de rituels de l'Ecole du Mont Lü. Elle suivra les maîtres de son autel taoïste qui se démènent partout pour sauver le bon peuple[460]. En bref, les rituels *bashang* et *liuxun* sont en fait des rituels de sublimation 煉度 qui ont pour but de transformer les esprits violents en divinités chargées de rituels. C'est la même logique des rituels de sublimation taoïstes examinés par Mark Meulenbeld[461].

En ce qui concerne la Reine-mère qui fait l'objet des rituels de sublimation en faveur des femmes, elle est certainement une divinité importante qui se charge de rituels pour les maîtres rituels. Pourtant, il y a plusieurs Reines-mères dans le panthéon des maîtres rituels. On y trouve la Reine-mère 王母/王母娘娘, la Reine-mère de l'autel de fleurs 花壇王母, la Reine-mère de la forêt des fleurs 花林王母, la Septième Dame Reine-mère 王母七娘, etc.[462] Parmi elles, la Septième Dame Reine-mère est prise pour une divinité très importante. Selon un manuscrit de Yongxing-tan 永興壇 qui date de 1940, elle est la chef maître qui traque les mauvais esprits[463], tout comme la Reine-mère chez les maîtres rituels à l'ouest du Fujian et en d'autres endroits. Cependant, la Septième Dame Reine-mère est quelquefois une divinité malfaisante. Un manuscrit daté de 1891 mentionne la Septième Dame Reine-mère en tant que divinité malfaisante, et enregistre un talisman pour la conjurer (voir *infra*)[464].

460 Lagerwey 1993, 46–68; Ye Mingsheng 1999b, 46–65.

461 Meulenbeld 2007, 2–43.

462 Ye Mingsheng et John Lagerwey 2007, 450–452, 454, 456, 493, 587, 712, 717, 726, 777, 799, 801, 807, 818, 904–905, 990.

463 *Ibid.*, 726–727.

464 *Ibid.*, 801, 807.

7. b Le talisman servant à conjurer la Septième Dame Reine-mère

D'après ce talisman, la Septième Dame Reine-mère est un mauvais esprit qui peut susciter le suicide des humains. La septième Dame Reine-mère en tant que divinité malfaisante est probablement la Septième Déesse Jin 金七神娘, appelée aussi « la Septième Dame Jin » 金七娘, une divinité scélérate dont le culte est populaire à Jianyang[465]. Dans un rituel servant à guérir la maladie et le trouble de l'esprit des femmes, il faut exorciser surtout la Septième Dame Jin. Selon le texte consacré à ce rituel, la Septième Dame Jin est en fait l'esprit violent des sept sœurs Jin qui moururent de malemort[466]. Il est probable que la Septième Dame Jin a été ordonnée comme la Reine-mère par des maîtres rituels de l'Ecole du Mont Lü, à la façon des victimes féminines qui sont devenues Reine-mère. Elle a été appelée alors « la Septième Dame Reine-mère », une désignation constituée de « la Septième Dame » qui révèle son statut originel et de « Reine-mère » qui met l'accent sur son nouveau statut en tant que divinité chargée de rituels. Par ailleurs, elle a occupé une place beaucoup plus importante que les autres femmes ordonnées. Ayant assimilé la personnalité divine de la Reine-mère de l'Ecole du Mont Lü, la Septième Dame Reine-mère a même pris la place de la Reine-mère dans certains rituels exorcistes. Le culte de la Septième Dame Reine-mère est si influent que l'on a même employé son nom pour désigner la Septième Dame Jin qui est encore vénérée comme un mauvais esprit.

465 *Ibid.*, 931, 942, 944–945, 1018.

466 *Ibid.*, 95–96, 176–177, 764–765.

7. 7 Remarques finales

Sous la dynastie des Tang au plus tard, le système des *wu* lié au culte de la Reine-mère de l'Ouest servait d'appui important aux maîtres rituels d'exorcisme bouddhique. Cela est révélé par la relation entre la Reine-mère de l'Ouest et une maître rituelle bouddhique. Cette relation ressemble bien à la relation mère-fille entre la Reine-mère de l'Ouest et des femmes qui moururent prématurément à l'époque des Six Dynasties. Pourtant, il semble que la Reine-mère ne participait pas alors aux rituels d'exorcisme. En même temps, le système des *wu* lié au culte du Dieu du Mont Hua servait d'appui aux maîtres rituels d'exorcisme indigène chinois. Au Dieu du Mont Hua fut conféré un titre honorifique impérial, au début du VIIIe siècle. Le développement rapide de son culte est reflété par les temples qui lui furent dédiés et les *wu* qui le servaient. Parmi ces *wu* se trouvait une maître rituelle. Elle pouvait non seulement voir les esprits à l'œil nu et communiquer avec eux, mais aussi asservir des esprits pour exorciser les démons.

Comme le culte du Dieu du Mont Hua, le culte de la Reine-mère a constitué aussi un appui important pour les maîtres rituels d'exorcisme indigène. D'abord, on trouve dans une légende datée de la dynastie des Ming que la maître et mère adoptive de Chen Jinggu, la maître ancestrale la plus importante dans la tradition des maîtres rituels, est une immortelle qui ressemble bien à la Reine-mère de l'Ouest. Le lien direct entre la Reine-mère et Chen Jinggu est prouvé par un texte rituel inclus dans *La suite du canon taoïste compilée sous l'ère Wanli*. Dans ce texte se trouve un groupe de divinités constituées de la Reine-mère et ses sept mille disciples, ainsi que de Chen Jinggu. Au début de la dynastie des Qing, l'Ecole de la Reine-mère était déjà une école de la tradition des maîtres rituels très influente en Chine du Sud. A l'époque, il y avait beaucoup de maîtres rituels qui se déguisaient en femmes pour célébrer des rituels. De plus, l'Ecole de la Reine-mère est encore une école très vivante chez les maîtres rituels contemporains. Le déguisement en femmes des maîtres rituels survit encore de nos jours. Sans aucun doute, cela révèle l'importance du rôle joué par la Reine-mère et les femmes dans la tradition des maîtres rituels.

Dans le panthéon des maîtres rituels contemporains, la Reine-mère a pour pendant une divinité masculine. Accompagnée par son pendant, la Reine-mère est à peine inférieure au Vieux Seigneur qui occupe toujours la place la plus vénérable dans ce panthéon. Pourtant, dans les rituels d'ordination présidés par des maîtres rituels en beaucoup d'endroits, aux hommes

ordonnés est décerné un sceau du Vieux Seigneur, alors qu'aux femmes ordonnées est conféré un sceau de la Reine-mère. Dans ce cas, la Reine-mère a, en fait, pour pendant le Vieux Seigneur. Ils occupent deux places égales et complémentaires.

Il faut noter aussi que les relations entre l'homme et la divinité, entre le corps et l'esprit, mettent au jour une distinction importante entre les *wu*-médiums et les *wu*-maîtres rituels. Pour les *wu*-médiums, leur corps est possédé par une divinité quand ils communiquent avec cette divinité. Ils perdent leur propre conscience et agissent sous l'emprise de la divinité. La divinité manipule alors un corps humain. Au contraire, les *wu*-maîtres rituels 師巫 se transforment en une divinité quand ils exécutent certains rituels. Ils deviennent le dominateur du « corps » de cette divinité. Au nom de cette divinité, ils agissent au moyen du pouvoir de la divinité en gardant leur propre conscience. Pratiquement, ils ont possédé le corps de cette divinité. En fait, la relation entre maîtres rituels et divinités constitue la raison pour laquelle la tradition des maîtres rituels a joué un rôle très important dans l'exorcisme qui vise des êtres autres que le maître et le bénéficiaire eux-mêmes, ainsi que dans les rituels d'ordination qui visent le maître ou le bénéficiaire en personne.

Chapitre 8

Vase d'enfermement: une pratique de la tradition des maîtres rituels

Les maîtres rituels ont joué un rôle important non seulement dans le processus historique de la société locale, mais aussi dans la vie quotidienne du peuple. Ils sont des protecteurs des âmes humaines. En Chine, la maladie et la malchance sont souvent attribuées aux démons ou à des influences maléfiques. Dans la tradition rituelle du Lingying-tang, on trouve trois manières suivant lesquelles les maîtres rituels conjurent les démons et les influences maléfiques. Plus précisément, on peut exécuter la conjuration au moyen de substituts, en récupérant les âmes ou en les enfermant. En fait, ces trois manières d'exorciser sont populaires chez les maîtres rituels, ainsi que chez d'autres pratiquants. Par ailleurs, il arrive souvent que l'on emploie plus d'une de ces trois manières dans un même rite exorciste. En ce qui concerne le cas de la tradition des maîtres rituels, Kristofer Schipper et Brigitte Baptandier ont examiné, d'un point de vue historique et ethnographique, les substituts utilisés dans l'exorcisme[467]. Liu Chih-wan a étudié en détail le rituel pour récupérer les âmes dans l'Ecole du Mont Lü à Taiwan[468]. Ce chapitre est consacré principalement au rituel pour cacher les âmes humaines afin de les protéger.

8 .1 Rites et textes contemporains

Au Lingying-tang, le rite du vase d'enfermement sert surtout à cacher les âmes des enfants qui sont devenus, lors du rite, enfants adoptifs des Trois Dames. A Guangji-tan 廣濟壇 du Longyan, aussi à l'ouest du Fujian, il y a un rite pour cacher, au moyen d'un vase, les âmes humaines afin de les protéger. Nommé « *fudou* 縛斗, ficeler les boisseaux » ou « *canghun jipo* 藏魂寄魄, cacher les *hun* et consigner les *po* », ce rite appartient aux méthodes de l'Ecole de Wangmu

467 Schipper 1985a; Schipper 1985b; Baptandier 1997.

468 Liu Chih-wan 1974.

王姥教法 dans les quelles les Trois Dames sont les divinités dominantes. Pour exécuter ce rite, on prépare un vase rempli d'eau et on le scelle avec une étoffe blanche. Au-dedans du vase se trouvent les trois *hun* et les sept *po* des maîtres et des fidèles. Le maître retourne ensuite le vase et enfonce trois aiguilles sur l'étoffe qui couvre le goulot du vase. Ce geste indique que les Trois Généraux gardent l'embouchure de la mer. Puis, on accroche, avec un cheval en papier, le vase à l'envers à la poutre de gauche de l'aire rituelle qui représente la porte du ciel. On représente ainsi que le cheval divin a conduit les âmes des maîtres et des fidèles à la cour céleste. Les gens ne seront alors pas touchés par les démons pendant les rituels. En général, le rite *fudou* fait partie d'un ensemble constitué des rites pour cacher le corps (des maîtres rituels) 藏身, pour fabriquer la rivière et la mer 造河海 servant à cacher les trois *hun* et les sept *po* des maîtres et des fidèles, pour inviter les divinités Jingang des cinq directions 開金剛 et installer un puits d'or 金井, et enfin pour s'emparer des maîtres pervers 收邪師. Le rite *fudou* est célébré en dernier. Il faut remarquer aussi que ces rites font partie intégrante du rituel *jiao*[469]. C'est bien différent du cas du Lingying-tang et des rites discutés *infra*.

Chez les maîtres rituels, à la fois, du Jiangxi et du Hunan se trouvent aussi des rituels servant à cacher les âmes humaines. Comme au Lingying-tang, on nomme ces rituels « *cangjin* 藏禁, mettre à l'enfermement » au Jiangxi. Les rituels *cangjin* du district de Shicheng du sud du Jiangxi sont mêmes presque identiques à ceux de l'ouest du Fujian. Il y a aussi, au Jiangxi, ceux qui se différencient bien de leurs homologues au Fujian. Par exemple, un libraire de Nanchang a trouvé, dans un marché à Ganzhou ou à Ji'an du centre-sud du Jiangxi, deux textes rituels dont le *Houtian cangjinke* 後天藏禁科 copié en 1911 par un Liu Jiafa 劉家發 qui est « disciple de l'autel du tonnerre des dix mille méthodes 萬法雷壇弟子 », et le *Cangjin ke* 藏禁科 copié en 1956 par un Zhang Lianchen 張連臣. J'ai trouvé, par hasard, en décembre 2013, que ce libraire vendait ces deux textes sur internet, et j'en ai acheté une version numérique.

Pour célébrer le rituel, selon le *Houtian cangjin ke*, il faut préparer un *guan* 罐, « vase en argile ». D'abord, le maître enfume ce vase avec de la fumée d'encens. Puis, il sacrifie de l'encens, invite des divinités, joue du gong et souffle dans une corne rituelle. Ensuite, il invite les maîtres des cinq directions de la région du Huainan qui fabriquent les vases 五方淮南造罐師, les immortels et les enfants-serviteurs des cinq directions qui fabriquent les vases 五方造罐仙人童子童郎 pour

[469] Ye Mingsheng 1996, 1ère partie, 62–63, 116; 2e partie, 178–187.

consacrer le vase.

Après la consécration du vase, c'est la prise des âmes. Le maître invite les maîtres des cinq directions de la région du Huainan qui récupèrent les âmes 五方淮南收魂師, les immortels et les enfants-serviteurs des cinq directions qui récupèrent les âmes, la Reine-mère et les troupes qu'elle dirige pour prendre les *hun* et *po* de l'enfant en fleur 花童. Il fait un signe divinatoire favorable, au moyen d'une paire de blocs jetée à terre, pour confirmer l'arrivée des âmes de l'enfant.

Puis, le maître procède à l'enfermement des âmes. Le maître invite les maîtres ancestraux à aligner respectivement les fidèles masculins et les fidèles féminines. Il trace ensuite cinq signes dont le premier mobilise les maîtres ancestraux et le deuxième « ouvre la porte céleste, ferme la porte terrestre, laisse ouverte la porte des hommes, obstrue la route des démons, troue le cœur des démons, détruit le ventre des démons, élève la poutre d'or, et établit l'arbre de jade 開天門, 閉地戶, 留人門, 塞鬼路, 穿鬼心, 破鬼肚, 橫金梁, 立玉樹. » Quant au troisième signe, il est le cacacrtère « *jing* 井, puits », dont le premier trait devient un fleuve, le deuxième devient une rivière, le troisième fait que le Fleuve Jaune coule à contre-courant, et le quatrième cache les enfants en fleur dans le vase d'enfermement. Composé de quatre traits verticaux et de cinq traits horizontaux 四縱五橫, le quatrième signe sert à sceller le *jing*. Le cinquième signe est celui des vingt-huit astres. Alors, le maître enfume des sapèques avec de la fumée d'encens, et écrit les huit caractères de naissance de l'enfant en direction des sapèques. Il fait ensuite le Mudra des maîtres ancestraux 祖師訣 et le Mudra des maîtres primordiaux 本師訣. Il invite ensuite les Trois Dames et les Trois Généraux des Trois Principes 三元將軍 à enfermer les trois *hun* et sept *po* de l'enfant dans le vase. Ces âmes s'installeront sur le Dais fleuri constitué des Trois terrasses astrales 三台華蓋, et se cacheront alors dans le Boisseau du Nord. Elles seront protégées par les Cinq Empereurs des cinq directions, et elles jouiront éternellement d'une grande paix. L'enfant jouira d'une grande longévité.

Après, le maître consacre du riz en écrivant cinq caractères tabous qui correspondent aux cinq directions. Il écrit ensuite une soixantaine de caractères tabous dont ceux des Trois terrasses astrales, du Boisseau du Nord, de Yinjiao 殷郊, du Grand Yang 太陽令, des Trois Principes, de Tianpeng 天蓬, de Tianyou 天猷, de Yisheng 翊聖, de Yousheng 佑聖, de l'Homme Véritable Liao 廖真人, de l'Homme Véritable Wang 汪真人, de l'Homme Véritable Zhang 張真人 et

celui de Zhang Yu 張玉 du Département du tonnerre.

Le maître invite Yinjiao à maîtriser les cent vingt-huit divinités maléfiques du temps et de l'espace, les trente-six influences maléfiques et les soixante-douze divinités maléfiques correspondant aux huit caractères de naissance de l'enfant, et tous les autres esprits malfaisants que l'enfant a pu offenser. Tous ces esprits malfaisants sont enfermés dans le vase par Yinjiao. Ils ne pourront plus entrer en action.

Le maître invite ensuite l'Etoile Céleste 天星, la Lumière Terrestre 地曜, l'Empereur de la Terre 土皇, les esprits de la Grande Année 太歲 (i. e. Yinjiao), de la Grande Année du Ciel 天太歲, de la Grande Année de la Terre 地太歲 et de la Grande Année de l'Homme 人太歲, ainsi que les soixante esprits de la Grande Année des soixante ans du cycle du temps lunaire, l'empereur « de nos jours », et l'Empereur de Jade à contrôler les esprits malfaisants enfermés.

Enfin, c'est le scellement du vase d'enfermement. Premièrement, le maître dessine au milieu d'une feuille carrée de papier rouge les Neuf Palais 九宮. Les Neuf Palais sont occupés respectivement par l'Empereur de Jade, le Trois Principes 三元, Ziwei 紫微, la Terre Souveraine 后土, le Boisseau du Nord, le Yang Suprême et le Yin Suprême. Il dessine ensuite les huit trigrammes autour des neuf palais. Symboliquement, il établit une muraille à gauche du vase et un mur à droite, un mont de couteaux devant le vase, et un arbre d'épées derrière le vase. Puis, le maître commande aux troupes des quatre directions de garder le vase. Il écrit en direction du vase les caractères tabous des Trois Puretés.

Deuxièmement, le maître invite le Dieu du Mont Tai 泰山 à écraser tous les démons et esprits malfaisants. Il invite le Grand Sieur du Tonnerre du Ciel Métropolitain 都天大雷公 et les troupes qu'il dirige à protéger l'aire rituelle, à escorter les démons irréductibles jusque sous le Boisseau du Nord 魁罡 et à y les enterrer définitivement. Ensuite, le maître invite le Grand Immortel Li qui reçut un titre honorifique impérial sous la dynastie des Tang et qui est probablement le Très-haut Vieux Seigneur à démolir le Col du monde des démons 鬼門關. Il invite le Dieu Ziwei, les maîtres ancestraux et le Dieu de Saturne à seconder le rituel de protection en faveur de l'enfant. Il écrit ensuite le caractère tabou du Tiangang 天罡 après quoi il fait le Mudra des huit trigrammes en pressant son pouce sur les quatre autres doigts, tout en récitant les noms des huit trigrammes.

Troisièmement, le maître écrit vingt-quatre caractères tabous en récitant le mythe de Yinjiao.

Parmi ces vingt-quatre caractères, le dernier signifie que « Neuf rayons entourent l'arbre de jade, alors qu'une épée est enfoncée dans (les enfers du) Fengdu. 九芒纏玉樹, 一劍插酆都. » Selon le mythe récité, Yinjiao fut prince héritier de la dynastie des Yin. Il obtint le Tao, au moyen de l'élixir d'or, dans une grotte du rideau d'eau 水簾洞. Il devint fonctionnaire loyal au souverain. Il s'efforçait d'exterminer les démons, ainsi que de soumettre et de rassembler les esprits malfaisants pour soutenir l' « enseignement orthodoxe » 正教, ou plutôt l'enseignement taoïste que l'on nomme dans le mythe « *xuanfeng* 玄風 ». Ce mythe raconte aussi la mort de sa mère à cause de tortures, sa piété filiale et sa rencontre avec l'esprit de sa mère dans le Palais Céleste, ainsi que la mort de Bigan 比干 à cause de Daji 妲己, concubine favorite du souverain Zhou 紂[470].

Quatrièmement, le maître invite les sept astres de l'est à garder le vase jour et nuit, les sept astres du sud à allumer le feu pour brûler les dix mille démons, les sept astres de l'ouest à sceller l'aire rituelle, et les sept astres du nord à dissuader les démons des trois mondes. Il invite les trente-six tonnerres à découper les démons irréductibles.

Cinquièmement, le maître fait que le ciel devienne la maison des fidèles, que la terre devienne leur lit, que le Soleil, la Lune et les étoiles deviennent leurs ponts, et que le Boisseau du Nord devienne leur habit.

Sixièmement, le maître invite le Général Tang à garder la Porte du Ciel, le Général Ge à garder la Porte de la Terre, le Général Zhou à barrer la route aux démons, et il invite Yinjiao à se charger de la Porte de l'Homme. Puis, il établit cinq villes sous les signes du bois à l'est, du feu au sud, de l'or à l'ouest, de l'eau au nord et de la terre au centre. Il invite les troupes des cinq directions à y stationner. Ensuite, le maître invite le Père et la Mère des fleurs. Après, il invite Shen Tu 神荼 et Yu Lei 郁壘 à garder les portes de la maison des fidèles. Il invite Yinjiao, les Trois Dames et les troupes divines à fermer le vase.

Septièmement, le maître ferme le vase avec la feuille sur laquelle sont dessinés les neuf palais et les huit trigrammes. Il invite les maîtres, les immortels, et les enfants-serviteurs des cinq directions qui ont été chargés de l'enfermement. Il dessine ensuite une dizaine de caractères tabous vers la bouche du vase. Parmi ces caractères se trouve le caractère composé de « 雨+鬼+

[470] Ce mythe ressemble à l'histoire du Maréchal Yinjiao incluse dans le *Sanjiao yuanliu shengdi fozu soushen daquan* 三教源流聖帝佛祖搜神大全 (231–232). Patrice Fava a raconté aussi, dans son *Aux portes du ciel*, un mythe similaire (Fava 2014, 267).

鬠 » et le caractère qui représente le Maréchal Yinjiao.

Dans le *Cangjin ke* daté de 1956 et trouvé au Jiangxi, le vase d'enfermement est nommé « *gong* 鬠 ». Consacré non seulement aux enfants mais aussi aux adultes, ce rite est constitué des étapes suivantes: la fabrication du vase, son réchauffage, sa consécration, l'enfermement des esprits malfaisants et des influences maléfiques, l'étouffement des esprits malfaisants, la prise et la mise à l'enfermement des âmes, et le scellement du vase d'enfermement.

Avec les maîtres de l'Ecole du Mont Mei du Hunan on trouve le rite pour « récupérer les (âmes) effrayées 收驚 », nommé aussi « récupérer les âmes 收魂 », « rattraper les âmes et intercepter (les démons par) l'enfermement 追魂斬禁 » et « mettre à l'enfermement 封禁 ». Ce rituel est consacré surtout aux enfants, mais aussi aux adultes. On nomme le vase servant à cacher les âmes « *jinguan* 禁罐, vase d'enfermement ». Les divinités principales sont les Généraux des Trois Principes[471].

8. 2 Les *gonggai fa* depuis la dynastie des Song

Le terme « *gong* 鬠 » nous rappelle naturellement les *gonggai fa* 鬠蓋法, « Méthodes servant à couvrir le vase », depuis la dynastie des Song. Ces méthodes rituelles servaient aussi à protéger les fidèles en les cachant dans un vase. Compilé par Yuan Miaozong et préfacé en 1116, le *Taishang zhuguo jiumin zongzhen miyao* 太上助國救民總真秘要 doit être le premier texte à mentionner avec détails une *gonggai fa*[472]. Selon Poul Andersen, la *gonggai fa* mentionnée dans ce texte est un rite individuel caractéristique du Tianxin zhengfa 天心正法[473]. Cette méthode consistait surtout à conjurer les calamités aux fidèles causées par les influences de certaines constellations, et à les protéger pendant l'année en cours. Elle servait aussi à conjurer les maladies causées par les mauvais esprits. Elle est constituée de quatre étapes.

D'abord, c'est la présentation des requêtes. Le maître présente respectivement une requête à l'Empereur du Haut, aux sept rois du Boisseau du Nord et au Dieu du Mont Tai. Il leur demande d'envoyer le Dieu de la Ville et des généraux divins pour protéger, avec le Dieu du foyer et avec d'autres divinités vénérées chez le fidèle, toutes les membres de la famille du fidèle pendant

471 Yiming 2009.

472 *Taishang zhuguo jiumin zongzhen miyao* (DZ1227), juan 9, 32. 113b–114a.

473 Andersen 2004c, 1060.

l'année en cours, garantissant qu'aucune calamité ne viendra les toucher.

Puis, c'est la fabrication des talismans. On prépare un petit bâton en fer gros d'un pouce, un talisman des Trois Lumières sous la forme d'une lame de fer, et un talisman en soie jaune. La longueur du bâton est de douze pouces, représentant les douze mois d'une année. Sur ce bâton sont gravés sept nœuds qui représentent les Palais des Sept Rois du Boisseau du Nord. Sur la soie jaune sont tracés les Trois Terrasses Astrales, le talisman des Trois Lumières, et les sept étoiles du Boisseau du Nord. Sous les sept étoiles se trouvent respectivement les noms des fidèles concernés. Par exemple, le nom d'un fidèle né en une année *zi* est écrit sous l'étoile Tanlang, indiquant que ce fidèle sera couvert dans le Palais du Roi Tanlang 貪狼. Si un fidèle né en une année *chou* ou *hai* est concerné, son nom doit être écrit sous l'étoile Jumen 巨門. Sur les deux côtés de la soie est écrit: « A l'ordre du Grand Empereur du Pôle du Nord de la Pureté Suprême, les quatre rois célestes du nord dont Zhenwu, Yisheng, Tianyou, Tianpeng…vont protéger un tel pendant une année… » Le talisman en soie jaune est mis dans une petite bouteille.

Après, c'est le recouvrement et la mise en terre du vase d'enfermement. On creuse un trou en terre dans la direction du Dais fleuri 華蓋. La profondeur de ce trou est de douze pouces. Le maître transforme ensuite son esprit. En récitant une incantation, il fait le Mudra du Lutteur Céleste et marche en pas astraux des Sept Etoiles. Puis, il met dans un grand vase la petite bouteille contenant le talisman en soie, ainsi que l'argent dépensé par le fidèle et correspondant à son âge. C'est ce que l'on nomme « faire descendre dans le vase d'enfermement 下禁 ». En même temps, il récite l'Incantation servant à *gonggai*: « Que le ciel devienne ma couverture, que la terre devienne mon porteur, que les étoiles du Boisseau du Nord deviennent mes vêtements. Je cache ce disciple et sa famille dans les Palais des Sept Principes du Boisseau du Nord, la Cour du feu qui court. Les Troncs (Célestes) ne peuvent pas les offenser. Les Branches (Terrestres) ne peuvent pas les blesser. C'est le Yang Suprême qui me sert. Ceux qui ne me servent pas vont se perdre. Que l'on fasse en hâte ce qui est ordonné. 天為我蓋, 地為我載. 北斗懸星, 為我衣裳. 吾藏弟子某人幾口在北斗七元之內, 流火之庭. 干不能侵, 支不能傷. 為我者太陽, 不為我者滅亡. 急急如律令. » Après, le maître enterre le vase dans le trou. Il installe le talisman en fer devant le vase, et le petit bâton en fer derrière le vase. Il imagine, par méditation, que les Quatre Rois-cerbères des quatre cieux gardent les quatre coins autour du vase, que le fidèle s'installe dans les Palais des Sept Rois, et que les soldats subordonnés patrouillent autour du

vase. Enfin, le maître se met en retrait en grinçant des dents.

Enfin, vient l'ouverture du vase d'enfermement. C'est à la fin de l'année en cours que l'on ouvre le vase d'enfermement[474]. A ce moment-là, le fidèle prépare des offrandes dont du vin, de la nourriture, des monnaies, et des chevaux en papier. Le maître sacrifie ces offrandes aux divinités dont les noms sont écrits sur les talismans concernés pour les remercier. Il sacrifie aussi aux troupes divines qui gardent le vase, ainsi qu'au dieu du Sol du quartier. Il renvoie ensuite les troupes divines chez le Dieu du Mont Tai.

Dans ce rite, c'est le destin des fidèles durant l'année 年命 que l'on cache dans le vase d'enfermement, ou plutôt dans les Palais des Sept Rois du Boisseau du Nord. Chaque fidèle s'installe dans un des sept palais correspondant à son année de naissance. Grâce à ce rite, le destin lié au corps 身命 des fidèles est protégé pendant l'année en cours. Cette *gonggai fa* ressemble bien à celle-ci qui est mentionnée dans un texte daté de la dynastie des Ming et inclus dans le *Wushang xuanyuan santian yutang dafa* 無上玄元三天玉堂大法 compilé par Lu Shizhong, après 1158[475]. A part sa divinité dominante, la *Tianpeng gonggai* 天蓬匷蓋, « (Méthode de) Tianpeng servant à *gonggai* », mentionnée dans le *Daofa huiyuan* 道法會元 est aussi presque identique[476]. De toute façon, ces *gonggai fa* sont des rites qui servent à protéger le corps en cachant le destin durant l'année.

Il y a aussi la *gonggai fa* qui consistait à protéger le corps des fidèles en cachant et en couvrant leurs âmes. Dans ce cas, on trouve d'abord dans le *Lingbao lingjiao jidu jinshu* 靈寶領教濟度金書 une *Tongniu tiejian gonggai fa* 銅牛鐵簡匷蓋法, « Méthode servant à couvrir le vase en employant un bœuf en bronze et une lame de fer », qui est classée dans la catégorie des *kaozhao fa* 考召法[477]. En fait, le bœuf en bronze est le « vase » à couvrir, alors que la lame de fer est un talisman. Sur le dos du bœuf en bronze se trouve un trou aboutissant au ventre du bœuf. Pour exécuter la méthode, le maître doit écrire le destin de l'année de chaque fidèle sur un tissu de soie. Puis, il prend la vie liée aux âmes 魂命 des fidèles avec le tissu. Il met ensuite ce tissu dans le ventre du bœuf en récitant une incantation. Il fait le Mudra du Boisseau du Nord, et imagine que les fidèles

474 John Lagerwey m'a mentionné, au 5 avril 2015, qu' « A Taiwan c'est aussi ce qu'ils font: cacher les âmes au début de l'année, les faire ressortir à la fin. C'est surtout pour ceux dont l'année est en conflit avec le Taisui dans une année donnée. » ; voir aussi Lin Chen-yuan 2008, 114–115; Lin Chen-yuan 2014, 113.

475 *Wushang xuanyuan santian yutang dafa* (DZ220), juan 24, 4. 87c–89a; Andersen 2004d.

476 *Daofa huiyuan* (DZ1220), juan 165, 30. 52c–55a.

477 *Lingbao lingjiao jidu jinshu* (DZ466), juan 285, 8. 510b–c.

entrent dans le Palais d'or. Puis, le maître scelle le « vase », et il dessine par terre le signe qui réprésente un paravent de protection en fer en récitant l' « Incantation des quatre traits verticaux et des cinq traits horizontaux » 四縱五橫咒[478]. Enfin, c'est la mise en place des généraux divins pour protéger le « vase ». En ce qui concerne l'incantation pour mettre le tissu dans le ventre du bœuf, le texte ne donne que sa première phrase qui énonce « Que la première *po* entre dans (le Palais de) Tanlang 一魄入貪狼. » Après, le maître ferme le trou sur le dos du bœuf en bronze. Il enterre le bœuf dans un endroit choisi, et il invite des divinités à garder cet endroit. La version complète de l'incantation « 一魄入貪狼… » doit être « 一魄入貪狼, 子. 二魄巨門藏, 寅. 三魄祿存中, 卯. 四魄文曲鄉, 申. 五魄廉貞內, 辰. 六魄武曲當, 離. 七魄破軍位, 午. 三台華蓋方, 斗訣. 惟有三形并五影, 真王有命佩天罡. » que l'on trouve dans la *Yushuai cunjin gonggai* 玉帥寸金匱蓋, « (Méthode du) Maréchal de Jade servant à *gonggai* », mentionnée dans le *Daofa huiyuan*[479]. Donc, les sept âmes *po* d'un même fidèle sont cachées respectivement sous une des sept étoiles du Boisseau du Nord. C'est bien différent des *gonggai fa* discutées ci-dessus qui consistent toutes à cacher le destin de chaque fidèle dans un seul Palais des Sept Rois correspondant. En cette matière, la *Yushuai cunjin gonggai* se différencie d'une façon plus poussée des *gonggai fa* discutées ci-dessus. On enveloppe, dans un tissu rouge talismanique où est écrit le destin durant l'année des fidèles, dix sapèques qui représentent les trois *hun* et les sept *po* des fidèles et que l'on nomme « *sanhun qipo qian* 三魂七魄錢 ». Le nombre des sapèques de *po* 魄錢 doit être de quatorze si des fidèles féminines sont concernées. Par ailleurs, il y a un talisman servant à couvrir le vase, nommé « couvercle de talisman 符蓋 ».

En outre, on trouve, dans le *Daofa huiyuan*, un document servant à ordonner aux généraux divins de reprendre les âmes des fidèles pour les cacher dans un vase d'enfermement[480]. Ce document nous révèle la raison pour laquelle ce sont les âmes des fidèles qui sont mises à l'enfermement. Selon ce que l'on dit, la *gonggai fa* y sert surtout à garantir la santé des âmes et de l'esprit des fidèles. On y reprend alors la vie liée aux âmes des fidèles et on les met dans le vase,

478 Comme on vient de le voir, le signe composé de « quatre traits verticaux et de cinq traits horizontaux » 四縱五橫 est présente aussi dans le *Houtian cangjin ke* de 1911, ainsi que dans une *shou xiewu fa* 收邪巫法 mentionnée dans le *Daofa huiyuan* (juan 240, 30. 485b). Dans la *Tongniu tiejian gonggai fa*, ce signe sert à installer un paravent de fer pour protéger le vase d'enfermement. C'est différent du cas dans le *Houtian cangjin ke* et la *shou xiewu fa* où ce signe sert toujours à sceller le vase d'enfemement. En fait, ce signe se trouve dans les livres des jours, *rishu* 日書, de la dynastie des Qin (221 av. J.-C. – 206 av. J.-C.). Dans les *Rishu*, ce signe était lié à la pratique des Pas de Yu, et il servait surtout à protéger ses pratiquants pendant leurs déplacements (Kudō Motoo 2010, 248–254).

479 *Daofa huiyuan* (DZ1220), juan 198, 30. 257c–258b.

480 *Ibid.*, juan 27, 28. 832c–833a.

éloignant donc les mauvais esprits et les exorcistes pervers qui peuvent effrayer les *hun* et *po*.

Enfin, la question se pose de savoir si les *gonggai fa* consiste originellement à « cacher » le destin humain, ou la vie liée aux âmes humaines? Un point commun important des *gonggai fa* est que tous les fidèles sont mis sous la protection du Boisseau du Nord. Cela nous révèle que le destin humain doit être originellement l'objet de protection des *gonggai fa*, car le culte du Boisseau du Nord est lié originellement au destin humain. La vie liée aux âmes est donc devenue l'objet de protection au cours du développement de la pratique des *gonggai fa*. Comment cette transformation s'est-elle passée? Evidemment, si les âmes humaines se sont substituées au destin humain pour devenir les bénéficiaires concrets des *gonggai fa*, c'est parce que les fidèles sont considérés suivant les risques courus par leurs âmes, et parce que la perte de l'âme (ou des âmes) conduit à la perte de la vie. En général, on prend cette perte d'âmes pour un résultat de l'attaque des démons, des mauvais esprits, des maîtres pervers. Corrélativement, il y a aussi les méthodes servant à soumettre ces êtres malfaisants. Parmi ces méthodes se trouvent les *shoujin fa* 收禁法, « Méthodes servant à emprisonner les êtres malfaisants », qui touchent à la notion « *jin* 禁 » étroitement liée à la pratique du vase d'enfermement.

8. 3 Les méthodes servant à emprisonner les êtres malfaisants

« *Jin* » est un concept déjà important concernant la conjuration des démons sous la dynastie des Qin (221 av. J.-C. – 206 av. J.-C.). Dans les livres des jours, *rishu* 日書, trouvés à Shuihudi et datant des Qin, se trouve une section consacrée aux méthodes pour « *jie jiugui* 詰咎鬼 », littéralement « écarter ou soumettre les démons » en expliquant *jie* par *jin* 禁[481]. Depuis la dynastie des Han, « *jin* » a constitué la concept clé des méthodes *zhoujin* 咒禁 ou *jinzhu* 禁祝[482]. Selon Pan Junliang, *jin* signifiait, quand il s'agissait de la pratique *zhu* (malédiction), « restreindre » et éventuellement d' « interdire », « empêcher » et « emprisonner »[483]. En ce qui concerne la signification du terme « *jin* » dans le contexte des *shoujin fa*, populaires sous les Song, une requête mentionnée dans le *Jinsuo liuzhu yin* 金鎖流珠引 nous donne quelques idées[484]. Cette requête

481 Liu Lexian 1994, 225–268. Pour les explications des termes « *jie* 詰 », « *jiejiu* 詰咎 » et « *jie jiugui* 詰咎鬼 », voir 232-233.

482 Fang Ling 2001, 6–10; Li Jianmin, 2009, 1106, 1146, 1148; Pan Junliang 2013, 122–124.

483 Pan Junliang 2013, 122.

484 *Jinsuo liuzhu yin* (DZ1015), juan 23, 20. 461a–c.

était employée dans une méthode servant à soumettre et emprisonner (*shou* 收, *jin* 禁) les esprits qui avaient causé des maladies démoniaques. Selon cette requête, un maître rituel *kaozhao* s'occupait du traitement des maladies démoniaques. Pour ce faire, ce maître demandait à l'Empereur de Jade de le nommer comme « émissaire officiel *kaozhao* 考召正使 »[485], et d'informer tous les esprits de cette désignation. Il envoyait ensuite l' « agent chargé ce jour-là des talismans 直日符官 » attraper l'esprit responsable. Il condamnait cet esprit à la mort si le crime de ce dernier était grave. Sinon, il condamnait cet esprit à la peine de bastonnade et d'emprisonnement (*shoujin*), lui demandant qu'il fasse en sorte que le malade se rétablisse dans un temps limité. Le plus intéressant, c'est que la requête était attribuée à Zhao Bing 趙芮 (i. e. 趙炳), un maître remarquable des méthodes d'exorcisme *jin* qui vécut dans la région de Yue sous la dynastie des Han. Cela révèle les liens entre les méthodes d'exorcisme *jin* anciennes et les *shoujin fa* du IXe ou Xe siècle.

En ce qui concerne les liens entre les *jin* anciens et les *shoujin fa* médiévales, le *Song gaoseng zhuan* 宋高僧傳 compilé par Zanning 贊寧 (919-1001?) nous offre une autre preuve[486]. Ce texte mentionne le bonze Quanqing 全清 qui vécut au IXe siècle dans la même région que Zhao Bing et qui fut aussi un maître des méthodes *jin*. Une fois, ce bonze fut invité à traiter une femme qui souffrait d'une maladie démoniaque depuis plusieurs années. Il fabriqua d'abord un mannequin de paille portant un habit de cinq couleurs, et l'installa dans l'aire rituelle. Puis, il récita des incantations en se tournant vers la femme pour soumettre le mauvais esprit. Longtemps après, la femme révéla la cause de la maladie et pria le bonze d'épargner sa vie. Mais le bonze prit un vase et poussa l'esprit dans le vase. Il scella le vase avec un sceau talismanique et l'enterra. La femme se rétablit alors. Tout comme la conjuration dont la requête était attribuée à Zhao Bing, la conjuration par le bonze est constituée donc d'un rite ressemblant bien aux *kaozhao fa* et d'un rite ressemblant aux *shoujin fa*.

On nomme aussi les *shoujin fa* « *liyu shouxie* 立獄收邪, établir une prison et y détenir les êtres malfaisants »[487]. Selon une *shoujin fa* mentionnée dans le *Daofa huiyuan*, il fallait un vase en argile pour établir une prison. Le maître mettait une demi-coupe de vin et une demi-coupe de vinaigre

485 Sur le *kaozhao* comme pratique Zhengyi ancienne, voir Lagerwey 2011b, 5.

486 *Song gaoseng zhuan*, juan 30, 743.

487 *Daofa huiyuan* (DZ1220), juan 59, 29. 159b.

dans le vase, et il récitait: « Que le Dieu du tonnerre de la prison céleste, le Dieu du tonnerre de la prison de l'eau, le Dieu du tonnerre du feu, les Cinq Tonnerres descendent, et qu'ils enferment les mauvais esprits. » Il traçait ensuite par terre le signe « *jing* 井, puits » qui représente la Prison du Nord de l'Un Céleste 天一北獄. Puis, avec l'aide d'un général divin, le maître employait dix sapèques pour attraper les êtres malfaisants, ou plutôt les âmes des êtres malfaisants. Ces dix sapèques étaient nommées « sapèques d'âme 魂錢 ». Le maître imaginait par méditation que le Général Zhu attrapait les Maîtres Pervers des Cinq Sons 五音邪師 et les conduisait en prison. Puis, il faisait, vers la prison, un mudra du tonnerre, ainsi que le mudra du Mont Tai servant à appuyer sur la prison pour en boucher la sortie. Après, il mettait les sapèques d'âme dans le vase, et enfermait le vase avec le Talisman du Maréchal Zhu. Enfin, le maître jetait le vase dans le feu ardent pour le brûler, ou il le déposait au Dieu du foyer pour le surveiller. Généralement, il fallait encore planter sur terre une plaque en bois de pêcher sur laquelle était écrit le Talisman du Maréchal Zhu. Ce talisman en bois de pêcher servait à couper les voies des êtres malfaisants 斷後.[488] Dans ce cas, le vase représentait aussi la Prison du Nord de l'Un Céleste. Les dix sapèques servaient à attraper respectivement les trois *hun* et les sept *po* des êtres malfaisants.

Dans cette *shoujin fa*, la prison était représentée par le caractère symbolique « *jing* », sur la terre, ainsi que par un vase. En fait, établir une prison en traçant un signe par terre, est une méthode ancienne. Selon le *Baopuzi neipian* 抱朴子內篇 de Ge Hong (283-343), cette méthode appartenait aux méthodes *jin* 禁法, et on pouvait exorciser les serpents au moyen de cette méthode[489]. En outre, Ge Hong mentionne dans son *Shenxian zhuan* 神仙傳 un maître de cette méthode. C'était un natif du Poyang 鄱陽 (actuellement au nord du Jiangxi). Pour guérir les maladies démoniaques, ce maître traçait une prison par terre. Puis, il évoquait les démons coupables pour les retenir dans la prison et pour les anéantir[490]. Dans son *Yiyuan* 異苑, Liu Jingshu (fl. 417-465) mentionne aussi un maître de cette méthode qui est en fait Zhao Bing[491].

---

488 *Ibid.*, juan 228, 30. 425b–c.

489 *Baopu zi neipian* (DZ1185), juan 17, 28. 238b. Liu Chih-wan a examiné aussi la méthode pour établir une prison en la traçant par terre (1974, 253–256).

490 *Shenxian zhuan jiaoshi*, juan 8, 285.

491 *Yiyuan*, juan 9, 90. Selon ce texte, le maître s'appellait Zhao Hou 趙侯. Il était natif du Nanyang 南陽 (actuellement province du Henan), et il vécut sous les dynasties des Jin 晉 (265-420). Une fois, il pratiqua des méthodes rituelles au Yongkang 永康 (actuellement province du Zhejiang). Si l'on pense que ce maître doit être Zhao Bing qui vécut sous la dynastie des Han, c'est parce que le dernier fut aussi grand maître des méthodes *jin*, qu'il porte aussi le nom ou le titre « Zhao Hou », et qu'il vécut dans la même région que Yongkang. Voir aussi Fang Ling 2007, 7.

D'après le *Jinsuo liuzhu yin*, « Qu'est-ce que le *diyu*? C'est une méthode qui date de la haute antiquité. (A l'époque,) on traçait par terre une prison. C'était une prison à trois clôtures. Les démons coupables étaient enfermés dans cette prison. Il fallait que ces démons s'avouent coupables dans les cinq ou dix jours. Ensuite, c'était la prononciation du verdict…C'est ce que l'on nommait *diyu* (prison sous terre). 地獄者, 上古之法, 畫地為獄. 獄以三重畫之, 有罪之鬼禁於三重畫內, 十日五日伏承罪. 訖即斷罪…名曰地獄. »[492] Pourtant, ce n'est pas la prison à trois clôtures mentionnée dans le *Jinsuo liuzhu yin*, mais la prison représentée par le caractère « *jing* » qui était devenue la prison sous terre la plus populaire. En ce qui concerne la prison représentée par un vase, elle ressemble bien au vase utilisé par le bonze Quanqing pour enfermer un démon. Elle est en fait une autre prison sous terre que la prison *jing*, car elle était aussi mise en terre pour enfermer les démons.

Nous connaissons maintenant deux point importants des *shoujin fa*. Premièrement, les *shoujin fa* suivaient ou accompagnaient la célébration des méthodes *kaozhao fa*. Dans le *Jinsuo liuzhu yin*, les *shoujin fa* étaient justement exécutées par des maîtres rituels *kaozhao*. Elles appartenaient alors aux *kaozhao fa*. Deuxièmement, les êtres malfaisants étaient enfermés dans une prison sous terre représentée par un signe ou par un vase réel. De manière similaire, les *gonggai fa* sont classées dans la catégorie des *kaozhao fa*. Dans les *gonggai fa*, on emploie un vase réel pour enfermer les âmes des fidèles pour les protéger. Par ailleurs, dans les *gonggai fa*, on utilise également le terme « *jin* 禁 » pour désigner le vase ou l'action d'enfermer.

Les *gonggai fa* doivent avoir tiré leur origine des *shoujin fa*, car ces dernières sont beaucoup plus anciennes et elles ont été accompagnées par les *kaozhao fa* depuis toujours. En outre, le terme « *jin* » dans les *shoujin fa* signifie l'emprisonnement des êtres malfaisants pour les retenir, tout comme le terme « *jin* » dans les méthodes exorcistes *jin* anciennes. Le « *jin* » qui signifie l'enfermement des âmes pour les protéger est un développement ultérieur. Au cours de ce développement, les prisons servant à emprisonner les êtres malfaisants se sont transformées en cachettes des âmes pour les tenir éloignés des êtres malfaisants.

Un cas typique est la transformation des pratiques du signe « *jing* 井 ». Au début, le signe « *jing* » représentait une prison sous terre. Le maître traçait ce signe par terre en récitant une incantation. En ce qui concerne cette incantation, on en trouve deux versions parmi les méthodes

[492] *Jinsuo liuzhu yin* (DZ1015), juan 25, 20. 471b–c.

secrètes du Maréchal Wang mentionnées dans le *Daofa huiyuan*. La première version dit « (On trace, par terre, le signe) dont le premier trait devient un fleuve, le deuxième devient une rivière, le troisième devient la mer et le quatrième fait que le Fleuve Jaune coule à contre-courant 一畫成江, 二畫成河, 三畫成海, 四畫黃河水逆流. » Les deux versions se différencient par leurs deux dernières phrases dont la deuxième dit « le quatrième trait poursuit les démons pour les emprisonner 四畫追鬼來入獄. »[493] Le signe y servait à établir une prison pour emprisonner les démons, différent de celui mentionné dans le *Houtian cangjin ke* qui date de 1911. Dans le *Houtian cangjin ke*, l'incantation concernée est « 一畫成江, 二畫成河, 三畫黃河水逆流, 四畫收入花童禁中藏. » Le signe « *jing* » sert clairement à cacher les enfants en fleur dans un vase *jin*. Evidemment, le signe « *jing* » en tant que vase de protection est une pratique ultérieure, car il représente originellement une prison sous terre.

En ce qui concerne le talisman en fer installé devant le vase d'enfermement dans les *gonggai fa*, il a pour homologue le talisman en bois de pêcher planté auprès du vase dans les *shoujin fa*. Quant au petit bâton qui représente le(s) palais des Sept Rois du Boisseau du Nord et qui est planté derrière le vase dans les *gonggai fa*, il est en fait un double du vase qui représente aussi le(s) palais des Sept Rois, tout comme le signe « *jing* » qui représente la Prison du Nord de l'Un Céleste et qui est un double du vase dans les *shoujin fa*.

A vrai dire, les *shoujin fa* servent à enfermer les êtres malfaisants dans un endroit, les empêchant de sortir de cet endroit et de nuire aux hommes. Au contraire, les *gonggai fa* ont pour but de cacher les âmes dans un endroit, empêchant tous les êtres malfaisants de les atteindre. Les *shoujin fa* exorcisent les êtres malfaisants en les enfermant, alors que les *gonggai fa* conjurent les êtres malfaisants en les excluant[494].

8. 4 Les divinités principales dans la pratique du vase d'enfermement

Revenons d'abord sur la catégorie des *kaozhao fa* qui comprenait les *shoujin fa*, ainsi que les *gonggai fa*. Selon le *Jinsuo liuzhu yin*, les *kaozhao fa* étaient constituées principalement de l'appel des démons et des esprits concernés, de l'interrogation pour déterminer le démon coupable, de la

493 *Daofa huiyuan* (DZ1220), juan 241, 30. 491b, 30. 492b.

494 Cette distinction ressemble bien à celle entre la méthode pour « tracer sur terre une prison » 劃地為獄 et la méthode pour « construire des frontières » 結界 examinée par Liu Chih-wan (1974, 256).

condamnation et de l'enferment du démon coupable, de la présentation d'une requête servant à inviter les soldats célestes à punir ce démon. Cette requête ordonnait au démon de faire que le malade se rétablisse rapidement. Les divinités invitées principales, lors du rituel, étaient un Maître Vénérable Li qui fut maître rituel *kaozhao* de l'Un-Orthodoxe des Trois Principes 三元考召正一法師李尊師, un Maître Vénérable Zhou 周, les soldats de registre habitant le corps du maître 臣身中籙兵, et les généraux des Neuf Cieux et des Trois Principes 三元九天將軍, ainsi que les généraux des Cinq Vertus 五德將軍[495]. Le *Jinsuo liuzhu yin*, texte circulant apparemment parmi les pratiquants qui suivaient la tradition Zhengyi et source de la compilation des textes du Tianxin zhengfa[496], mentionne aussi une requête utilisée dans les *kaozhao fa* servant à traiter les maladies démoniaques. Cette requête était adressée au Dieu du Sol, aux divinités vénérées chez les fidèles, et au Dieu de la Ville. D'après cette requête, le maître rituel *kaozhao* devait être nommé « émissaire officiel *kaozhao* » par l'Empereur de Jade. L'expéditeur de cette requête était Zhao Bing. Une note de cette requête raconte un mythe de Zhao Bing:

> Zhao Bing vécut sous le règne de l'Empereur An des Han 漢安帝 (107-125). Il était le fils de Zhao Sheng 趙昇, un disciple du premier Maître Céleste Zhang… Il apprit et obtint le Tao après quoi il put pratiquer des méthodes *jin* innombrables… Il punissait et tuait souvent des esprits. Il retenait les animaux sauvages au moyen des méthodes *jin* pour s'amuser. Cela dura plus de soixante-dix ans. Les esprits sous le ciel étaient pris sans cesse à son service. Leurs griefs et colère se faisaient entendre au ciel. Alors, le Seigneur Sage à venir du Très-haut 太上後聖君 fut enflammé de colère. Il enquêta sur cette affaire et il condamna Zhao Bing à la déqualification de deux degrés chez les immortels. En outre, il lui accorda une vie éternelle, le condamnant à servir de scribe subordonné aux maîtres rituels *kaozhao* 考召法師下書吏 pour mille cinq cents ans… Feng (i. e. Li Chunfeng 李淳風) adressa une nouvelle supplique au Seigneur Saint. Le Seigneur Saint attribua la grâce d'envoyer Zhao Bing au Mont du Pic Central s'exercer dans la pratique du Tao, et le nomma émissaire *kaozhao* 考召使, le chargeant de sauver le peuple de la maladie et de la calamité.[497]

« Seigneur sage à venir du Très-haut » est un terme de l'Ecole de la Pureté Suprême 上清 pour

[495] *Jinsuo liuzhu yin* (DZ1015), juan 4, 20. 370b–371a; voir aussi Davis 2001, 94–95.

[496] Andersen 2004a, 1077.

[497] *Jinsuo liuzhu yin* (DZ1015), juan 23, 20. 461a–c.

Laozi[498]. Le Seigneur sage est aussi une incarnation du Très-haut Vieux Seigneur[499]. C'est lui qui avait transmis au premier Maître Céleste le texte sur lequel le *Jinsuo liuzhu yin* se basait. Li Chunfeng est le faux nom du compilateur du *Jinsuo liuzhu yin*. Dans le mythe, il punissait Zhao Bing à cause de la pratique abusive des méthodes *jin* de ce dernier. Pourtant, il renomma Zhao Bing émissaire *kaozhao* grâce à la requête de Li Chunfeng. Evidemment, ce mythe s'applique à construire une filiation entre Zhao Bing et l'Ecole du Maître Céleste. Cela reflète que l'Ecole du Maître Céleste avait assimilé des méthodes *jin* à l'époque de la compilation.

Depuis la dynastie des Song, les Généraux des Trois Principes restent encore des divinités principales des *kaozhao fa*, alors que beaucoup de maréchaux 元帥 adhèrent à ce groupe. Dans le *Daofa huiyuan*, on trouve la *kaozhao fa* du Maréchal Ma présidée par Lin Shichen (i. e. Ling Linsu 林靈素, 1076-1120), celle des Quatre Saints 四聖, celle des maréchaux Chen, Ma et Zhu subordonnés à l'Empereur du Nord, celle du Maréchal Wen du Pic de l'Est, celle du Maréchal Zhang présidée par le trentième maître céleste Zhang Jixian 張繼先 (1092-1127).

En ce qui concerne les *shoujin fa* suivant lesquelles on devait construire une prison, on pouvait adresser une requête aux Trois Bureaux du Département du Tonnerre 雷部三司 et à l'Empereur du Haut du Commencement Originel 元始上帝 pour envoyer en mission les Cinq Tonnerres et les trente-six lutteurs divins du tonnerre[500]. On pouvait aussi présenter une dépêche au Dieu de la Ville. Ce dernier faisait ensuite un rapport au Dieu du Pic de l'Est pour inviter les généraux du Département du Tonnerre de l'Empereur du Nord (i. e. le Grand Empereur du Pôle du nord) à attraper les êtres malfaisants et à les enfermer[501]. On pouvait prendre pour divinité principale le Maréchal Zhu du Département du Tonnerre qui se chargeait surtout de combattre les exorcistes pervers[502]. Parmi les divinités principales se trouvaient aussi le Maréchal Tianpeng 天蓬, les Trois Agents, le Grand Empereur de Fengdu 酆都大帝[503], le Maréchal de Jade (i. e. le Lutteur Céleste du Feu d'Or 金火天丁) de l'Ecole de l'Empyrée Divin 神霄[504], etc.

Quant aux *gonggai fa*, leurs divinités principales étaient l'Empereur du Haut, les sept rois du

498 Pour l'histoire du Seigneur sage à venir (i. e. Seigneur du Tao, Sage à venir 後聖道君), voir *Shangqing housheng daojun lieji* (DZ442), 6. 744b–748b; Strickmann 1981, 209–224.

499 *Jinsuo liuzhu yin* (DZ1015), xu, 20. 354a.

500 *Daofa huiyuan* (DZ1220), juan 56, 29. 143b–c.

501 *Ibid.*, juan 59, 29. 159b.

502 *Ibid.*, juan 228, 30. 423a–426a.

503 *Ibid.*, juan 241, 30. 492b; juan 267, 30. 639c–640a; *Beidi fumo jingfa jiantan yi* (DZ1413), 34. 437c–438a.

504 *Ibid.*, juan 198, 30. 255b–c.

Boisseau du Nord, le Dieu du Mont Tai, le Dieu de la Ville, le Dieu du Sol, les rois-gardiens des quatre portes célestes, le Dieu du Destin Originel 本命. Selon une liste des divinités vénérées et un talisman utilisé pendant les *gonggai fa*, on invitait aussi les seigneur des Onze Astres de la Pureté Suprême 上清十一曜星君, le seigneur du Dais fleuri constitué des Trois terrasses astrales 三台華蓋星君, les seigneurs du Boisseau du Sud, l'esprit de la Grande Année, les Trois Agents, les Quatre Saints, etc.[505] Les requêtes utilisées dans les *gonggai fa* étaient communiquées au nom du Bureau d'Exorcisme du Pôle du Nord 北極驅邪院[506] ou du « Bureau du Tonnerre des dix mille divinités de la *qi* du Commencement Originel 元始一炁萬神雷司 »[507]. Par ailleurs, il y avait une *gonggai fa* attribuée au Maréchal Tianpeng et une autre attribuée au Maréchal de Jade[508].

Pour la pratique du vase d'enfermement décrit dans le *Houtian cangjin ke* contemporain au Jiangxi, elle a pour divinités principales les Trois Dames, les Généraux des Trois Principes, le Boisseau du Nord, les Trois Terrasses qui figurent le Dais, le Maréchal Yinjiao, les Quatre Saints, les Dieux de la Grande Année, le Dieu du Mont Tai et le Grand Sieur du Tonnerre du Ciel Métropolitain. Au Lingying-tang, les divinités principales de cette pratique sont les Trois Dames, les Cinq Camps qu'elles dirigent, et le Très-haut Vieux Seigneur. La plupart de ces divinités étaient déjà présentes dans les *gonggai fa* mentionnées dans le *Canon Taoïste* compilé sous les Ming. Si Yinjiao est devenu aussi divinité principale de cette pratique, c'est parce qu'il a été vénéré comme un esprit de la Grande Année qui se charge d'arrêter tous les êtres malfaisants. Pour le Grand Sieur du Tonnerre, il est membre du Bureau du Tonnerre comme beaucoup de divinités principales des *gonggai fa* anciennes. En ce qui concerne les Trois Dames, il y a deux cas possibles. Le premier cas est que les spécialistes de cette pratique qui n'appartenaient pas à l'Ecole des Trois Dames ont absorbé les Trois Dames dans leur panthéon, car les Trois Dames sont des divinités populaires protectrices des enfants. Le deuxième cas est que les maîtres des méthodes des Trois Dames sont devenus eux-mêmes spécialistes de cette pratique. Enfin, le Très-haut Vieux Seigneur occupe une place importante dans le panthéon de l'Ecole des Trois Dames.

En ce qui concerne les liens entre les Trois Dames et la pratique du vase d'enfermement, on

505 *Taishang zhuguo jiumin zongzhen miyao* (DZ1227), juan 9, 32. 113b–114a; *Wushang xuanyuan santian yutang dafa* (DZ220), juan 24, 4. 87c–89a; *Daofa huiyuan* (DZ1220), juan 27, 28. 832c–833a. Pour la liste des divnités et le talisman, voir *Wushang xuanyuan santian yutang dafa* (DZ220), juan 24, 4. 88c–89a.

506 *Taishang zhuguo jiumin zongzhen miyao* (DZ1227), juan 10, 32. 122b–123c.

507 *Daofa huiyuan* (DZ1220), juan 27, 28. 832c–833a.

508 *Ibid.*, juan 165, 30. 52c–55a; juan 198, 30. 257c–258b.

trouve une piste dans le théâtre rituel nommé « Histoire de la Dame (Chen) ». Trois versions contemporaines de l'histoire de la Dame Chen sont concernées. Deux d'entre elles sont conservées par des maîtres de marionnettes à Shanghang, alors qu'une troisième est conservée au Lingying-tang. D'après une première version d'entre elles, Chen Jinggu pratiqua la méthode rituelle pour « cacher les âmes et réchauffer le vase d'enfermement » 藏魂暖禁 afin de protéger son fils qu'elle avait conçu depuis sept mois, car elle devait aller le plus vite possible aider son frère Chen Haiqing à célébrer un rituel important et qu'il fallait encore trois mois avant que son fils ne naisse. Au moyen de la méthode pour accélérer l'accouchement, elle accoucha de son fils trois mois en avance. Puis, elle invita Wangmu du Mont Lü et cacha le fœtus de son fils dans un coffre de bronze pour le protéger pendant trois mois[509]. Selon une autre version, le fils de Chen Jinggu fut caché dans la cassolette d'or du Vieux Seigneur par Chen Haiqing. Pour ce faire, ce dernier avait pratiqué la « méthode pour cacher les âmes »[510]. Suivant la version du Lingying-tang, Chen Haiqing avait caché, au moyen de la méthode pour « cacher les âmes et réchauffer le vase d'enfermement », son neveu dans un coffre servant à conserver des gongs et des tambours. En outre, la version du Lingying-tang raconte aussi que les Trois Dames sauvaient beaucoup d'enfants qui avaient été mangés par le démon-serpent, après quoi ces enfants reconnaissaient les Trois Dames comme mères adoptives[511]. Cela concerne aussi la pratique du vase d'enfermement à l'ouest du Fujian, car les enfants deviennent aussi enfants adoptifs des Trois Dames quand leurs âmes sont cachées dans un vase d'enfermement. On trouve aussi l'intrigue concernant l'enfermement du fils de la Dame Chen dans les œuvres littéraires qui datent de l'époque Ming-Qing dont le *Haiyou ji* 海遊記, le *Linshui pingyao zhi* 臨水平妖志 et le *Mindu bieji* 閩都別記. Mais ces œuvres ne mentionnent pas la méthode pour « cacher les âmes et réchauffer le vase d'enfermement »[512]. Le *Mindu bieji* mentionne même que la Dame Chen n'avait pas appris les méthodes pour protéger le fœtus et les enfants[513]. Peut-on en conclure que la pratique du vase d'enfermement ne constituait pas une part originelle des méthodes des Trois Dames? Ce n'est pas impossible: les liens entre elles pourraient être le résultat de l'emprunt de cette pratique par les

509 Ye Mingsheng 1995a, 126, 135.

510 Ye Mingsheng et Yuan Hongliang 1996, 203, 205.

511 *Furen zhuan tigang*, 53e acte, 55e acte, 61er acte.

512 Ye Mingsheng 2000a, 81; *Linshui pingyao zhi*, 151d–152d; *Mindu bieji*, 417.

513 *Mindu bieji*, 141.

pratiquants des méthodes des Trois Dames aux méthodes Zhengyi.

8. 5 La pratique du vase d'enfermement contemporaine dans un village de Shanghang

A Shanghang, la pratique du vase d'enfermement est exécutée exclusivement pour cacher les âmes des enfants, particulièrement les âmes des garçons dans un vase afin de les protéger. C'est ce que l'on nomme « établir/réchauffer un/le vase d'enfermement et y cacher les âmes » 藏魂立/煖禁. On nomme aussi le rite pour réchauffer le vase « ajouter des céréales dans le vase d'enfermement et y cacher les âmes » 添糧煖禁, car on doit aussi y ajouter des céréales pour nourrir l'enfant adoptif. En général, le rituel est célébré pendant la première partie de la nuit chez les fidèles. Si un fidèle invite des maîtres rituels pour célébrer ce rituel, c'est parce qu'il y a chez lui des enfants qui portent les influences maléfiques correspondant aux huit caractères de naissance, et qu'il veut conjurer ces influences pour que ces enfants soient sains et saufs. Le maître rituel dirigeant le rituel choisit un jour faste pour la célébration. A l'approche du soir de ce jour, des maîtres rituels arrivent chez les fidèles. Après l'installation de l'aire rituelle, ils commencent à célébrer le rituel. Le rituel est constitué de plusieurs rites dont l'invitation des divinités, la consécration des talismans, la présentation de la requête, l'établissement d'un vase d'enfermement ou le réchauffage du vase pour cacher les âmes, le sacrifice aux généraux divins, la conjuration des esprits maléfiques par exhortations, le remerciement et la reconduite des divinités. Le quatrième rite qui dégage l'idée centrale du rituel est dédié spécialement à l'enfant bénéficiaire, alors que les autres rites ont pour but de bénéficier à tous les membres de sa famille.

Lors du rituel, l'enfant bénéficiaire devient enfant adoptif des Trois Dames. En même temps, il obtient un nom adoptif donné par les Trois Dames au moyen d'une divination. Des maîtres rituels inscrivent sur un registre les informations personnelles de cet enfant dont le nom originel, le nom adoptif, l'heure et la date de naissance, son palais de destin et les noms des autres membres de sa famille. Cependant, on ne fait pas l'inscription sur registre si un enfant de maître rituel est concerné, tout simplement parce que les maîtres connaissent toujours bien les informations personnelles de leurs enfants et qu'ils n'ont alors pas besoin de les inscrire sur le registre. Par ailleurs, on y efface les noms des personnes décédées. Au Lingying-tang, on nomme ce registre « Registre de la longévité 長生簿 ». Le *Registre de la longévité* de la deuxième équipe du

Lingying-tang est utilisé depuis début 1982. C'est un registre en papier rouge. On y a inscrit 136 enfants adoptifs qui viennent d'une centaine de familles. La plupart de ces familles habitent le village de Zhuxie 朱斜 du nord de Shanghang. Ce village est le lieu de naissance du fondateur du Lingying-tang et le lieu d'habitation des taoïstes de la deuxième équipe du Lingying-tang. Actuellement, il y a cinq lignages et plus de deux mille habitants. Depuis les années 1980, Zhuxie a été le village le plus animé à Shanghang pour la pratique du vase d'enfermement. C'est toujours la deuxième équipe du Lingying-tang qui préside cette pratique dans ce village. Actuellement, cette équipe est constituée de deux maîtres, Wen Renwen et Chen Dejun.

Pour l'année en cours, cette équipe a été invitée par une vingtaine de familles du village de Zhuxie, ainsi que par quelques familles des autres villages pour célébrer le rituel concernant la pratique du vase d'enfermement. La première célébration a eu lieu au sixième jour du premier mois chez un M. Xu à Xuwu 許屋, « le lieu d'habitation des Xu », un village naturel de Zhuxie où habitent actuellement surtout des Xu. Les mariages entre les Xu et d'autres lignages du village Zhuxie ont été fréquents. Au début de l'année 2002, M. Xu invita Maître Dingying (1931-2003) pour cacher, dans un vase d'enfermement, les âmes de son premier petit-fils qui est né au milieu de l'année 2001 et qui s'appelle Zhaocang 兆滄. Pendant le rituel présidé par Maître Dingying, Zhaocang obtenait son nom adoptif Chen Cangsheng 陳滄生, suivant le nom de la Dame Chen. Depuis lors, la famille des Xu invite tous les ans des maîtres rituels pour célébrer le rituel servant à réchauffer le vase d'enfermement. Le deuxième petit-fils de M. Xu est né au début 2005. Cet enfant est devenu aussi enfant adoptif des Trois Dames. Son nom originel est Ruoheng 若恒, alors que son nom adoptif est Li Qingsheng 李清生, suivant le nom de la Dame Li.

Par ailleurs, M. Xu invita, en 2002, Maître Dingying à écrire une tablette divine en papier rouge pour la vénérer chez lui. Au centre de la tablette divine est écrit « le siège du Ciel, de la Terre, du souverain, des parents, des maîtres et des autres divinités » 天地君親師列列諸神座位. Sur les deux côtés de la tablette se trouvent d'abord deux équipes de maîtres rituels divinisés: les Trois Grands Maîtres Immortels Huang et Xing qui possèdent un titre honorifique impérial 敕封黃倖三太仙師, et les Trois Grandes Dames Chen, Lin et Li 陳林李奶三太夫人. Puis, ce sont l'esprit de la Grande Année chargé de l'année en cours 值年太歲 et les divinités du canton 闔境諸神. Enfin, on trouve l'Enfant-serviteur qui fait venir la richesse 招財童子 et le Gentilhomme qui amène les trésors 進寶郎君, deux divinités vénérées souvent dans la maison

du peuple. La tablette divine est vénérée maintenant dans le hall du comble de la maison de M. Xu.

A part le rituel pour réchauffer le vase d'enfermement, M. Xu invita aussi des maîtres rituels à réciter des écrits canoniques pendant la journée du rituel. Maître Wen et Maître Chen allèrent chez les Xu au point du jour. C'est le hall central sous les combles qui servait d'aire rituelle. Les Xu y vénèrent la tablette divine écrite par Maître Dingying, ainsi qu'une divinité de la richesse. M. Xu avait emprunté par avance un grand tambour et une nappe servant à décorer le devant de la table d'autel principale qui sont tous des biens communs de son lignage. La nappe était en toile et en soie. Elle était élimée mais encore très jolie. Les deux fils de M. Xu ont dit que cette nappe avait dû avoir été utilisée depuis plus de cent ans. Après leur arrivée, les deux maîtres suspendaient la peinture des Trois Autels[514] auprès de la tablette divine sur le mur qui fait face à l'extérieur. Ils installèrent sur la table d'autel la tablette de portrait des Trois Dames, la tablette de portrait du Maréchal Yinjiao, et la tablette du « Siège des Seigneurs Véritables des Trois Départements et des Cinq Maîtres-Seigneurs Véritables qui ont établit l'Ecole du Joyau Sacré » 靈寶啟教五師三省真君. En fait, le rituel de la journée appartenait à la tradition du Tao. Il était constitué de l'envoi de mémoires, de l'invitation et de la mise en place des divinités, de la récitation des écrits canoniques du matin et de l'après-midi, de la délivrance des esprits errants de leurs souffrances et de la remise en place des divinités. Pour les écrits récités le matin, on trouve le *Livre des Trois Puretés* 三清經, le *Livre de la Voie et de la Vertu* 道德經, le *Livre de la Mère Sainte* (i. e. Tianhou 天后) 聖母經, le *Livre de Guanyin* 觀音經 et le *Livre de l'Empereur de Jade* 玉皇經. Quant à ceux de l'après-midi, on y trouve le *Livre des Trois Agents* 三官經, le *Livre des (Trois) Dames* 夫人經, le *Livre des huit Yang du Palais de la terre* 土府八陽經 et le *Livre merveilleux prêché par le Très-haut pour conjurer les calamités et délivrer (le peuple) des désastres* 太上說禳災度厄妙經.

Les maîtres ont mangé chez M. Xu ce jour-là. Les repas étaient bien préparés et ils n'étaient pas végétariens. Après le déjeuner, Maître Wen rentra chez lui pour amener à sa maison un ami qui voulait visiter son autel des maîtres ancestraux. Entre-temps, un villageois l'avait appelé pour savoir s'il était disponible pour un rendez-vous à ce moment-là. Il voulait inviter le maître à

[514] En général, on emploie un jeu des peintures des Trois Autels 三壇圖 constitué par trois peintures qui représentent respectivement les autels du milieu, de gauche et de droite. La peinture utilisée par Maître Wen et Maître Chen a été dessinée, selon un jeu des peintures des Trois Autels, par Maître Dingying. En réalité, elle est une version réduite de ce jeu des peintures des Trois Autels.

célébrer un rituel servant à établir un vase d'enfermement pour son fils qui était né l'année d'avant. Le villageois arriva chez Maître Wen dans le quart d'heure. Le maître prépara du thé et on le but ensemble. Le villageois demanda au maître de décider de la date du rituel, ce qu'il fit au moyen d'un almanach.

Vers le soir, deux maîtres de l'autre groupe du Lingying-tang vinrent chez M. Xu pour aider leurs confrères à célébrer le rituel du soir. Le rituel du soir commençait vers dix-huit heures. Les maîtres accomplirent, pendant une heure, l'invitation des divinités et la consécration des talismans. Après, le dîner fut un festin. A part les maîtres rituels, la famille des Xu avait invité aussi une dizaine de parents et d'amis. Ces parents et ces amis arrivèrent principalement l'après-midi. Ils s'amusèrent avec des membres de la famille jusqu'à la nuit, alors que les maîtres célébraient le rituel. Après le dîner, les maîtres et quelques parents de la famille se reposèrent dans la cour. Ils se saluaient et causaient de n'importe quoi. Le rituel recommença vers vingt heures et prit fin vers vingt-trois heures et demi, après quoi venait une collation du soir pour les maîtres ainsi que pour les fidèles. Enfin, M. Xu mit la rémunération du rituel dans une enveloppe rouge et la donna à Maître Wen. Le maître reçut cette enveloppe rouge en disant « Que vous obteniez des bénédictions 得福 ! »

En ce qui concerne le rite pour réchauffer le vase d'enfermement[515], les maîtres réchauffèrent en même temps les deux vases des deux enfants adoptifs chez les Xu. Ces deux vases furent posés, chacun, sur une jatte de riz décortiqué. Leurs bouches étaient couvertes par des « talismans de vase » 盎子符 rouges carrés sur lesquels se trouvaient les huit trigrammes et un caractère talismanique composé de « 雨 (pluie) + 吉兆 (heureux présage) + 罡 (le Boisseau du Nord) », un souhait de bénédiction, ainsi que les *qi* de l'est, du sud, de l'ouest et du nord. Autour du goulot du vase était ceinte une ficelle rouge. Tous ces talismans de vase avaient été posés chacun à l'occasion d'un rituel précédent. On mettait chaque fois le nouveau talisman de vase sur le talisman précédent. Au nœud de la ficelle était attaché un talisman de scellement 封鎖符 sur lequel était écrit « Scellement de l'or, de l'argent, du bronze et du fer ». Ce talisman avait été appliqué dès l'établissement du vase d'enfermement.

Au-dedans du vase se trouvaient six petites enveloppes rouges, des monnaies métalliques, des grains de riz, et des talismans en papier rouge pour cacher et couvrir l'enfant adoptif 藏蓋符.

[515] Pour une description générale et plus complète de ce rite, voir chapitre 3, pp. 144-152.

Cinq des six enveloppes contenaient respectivement cinq céréales qui représentent le Dieu des Cinq Céréales, du thé, des grains de soja qui représentent les généraux innombrables, des grains de sésame qui représentent les soldats incalculables et deux sapèques pour nourrir l'enfant adoptif. Si l'on utilise des sapèques pour représenter l'argent servant à nourrir l'enfant, c'est parce que sur les sapèques se trouvent des titres de règnes impériaux, ainsi que les caractères « *tong* 通, communiquer » et « *bao* 寶 (la même prononciation que *bao* 保, protéger) ». Le caractère « *tong* » signifie que l'enfant adoptif peut communiquer avec les trois mondes 三界, alors que le caractère « *bao* » protège sa longévité. Quant à la sixième enveloppe, on écrit sur sa couverture le nom adoptif de l'enfant octroyé par les Trois Dames. Ces enveloppes ont été mises au-dedans du vase lors de l'établissement du vase. On n'a pas de besoin de les remplacer lors d'un nouveau rituel. Les monnaies métalliques servent aussi à nourrir l'enfant adoptif. Elles sont mises, au-dedans du vase à chaque occasion de rituel, à chaque fois une dizaine. Il faut en mettre treize si une année bissextile est concernée. Les grains de riz sont composés des sept riz d'âme qui représentent les âmes de l'enfant, ainsi que des grains de riz qui représentent les céréales ajoutés par les divinités, les maîtres rituels et ses parents pour le nourrir. Ils sont remplacés à chaque occasion de rituel. Les talismans sont enroulés. Ils sont attribués au Très-haut Vieux Seigneur. Sur chaque talisman se trouvent le nom adoptif, la date et l'heure de naissance de l'enfant, ainsi que la date et le nom du maître dirigeant le rituel. On y indique aussi que l'enfant adoptif est caché dans le Palais de la Longévité des Trois Dames. Sur ces talismans a été apposé le sceau du Vieux Seigneur. Ils ont été mis, chacun, au-dedans du vase, lors d'un rituel précédent. On met chaque fois le nouveau talisman sous le talisman précédent et on les enroule ensemble. En outre, dans le vase se trouvent aussi les *qi* 氣 exhalés, pendant le rituel précédent, par les divinités, les maîtres rituels et les parents de l'enfant. Ces *qi* servent à renforcer le pouls de l'enfant adoptif.

Dans l'ensemble, le rite se déroula ainsi. Deux maîtres se mirent devant la table d'autel principale et ils se chargèrent chacun d'un vase d'enfermement. Ils ouvrirent les vases des deux enfants et versèrent les choses y contenues sur la table d'autel, après quoi ils réchauffèrent les vases au moyen de petits flambeaux de papier. Les maîtres balayèrent ensuite les cendres de papier qui représentent les influences maléfiques. Ils cachèrent les trois *hun* et les sept *po* de l'enfant dans le vase en faisant glisser au-dedans des vases sept grains de riz. Ils mirent dans les vases les six petites enveloppes rouges, les anciennes monnaies métalliques et douze nouvelles

pièces, les talismans pour cacher et couvrir les enfants et un nouveau talisman. Après, on invita les divinités, les maîtres rituels et les parents des enfants à ajouter des céréales dans les vases et à y exhaler des *qi*. Puis, les maîtres fermèrent les vases avec les anciens talismans de vase et un nouveau talisman, ainsi qu'avec la ficelle rouge et le talisman de scellement. Enfin, les vases furent posés dans une pièce de la maison pour les conserver.

Par comparaison avec les *gonggai fa* discutées ci-dessus, les Sept Rois du Boisseau du Nord ne sont pas considérés comme divinités principales dans ce rite. Les divinités dominantes sont les Trois Dames et le Très-haut Vieux Seigneur. Les Trois Dames ressemblent bien aux maréchaux qui présidaient les *gonggai fa* et qui étaient aussi des divinités des maîtres rituels d'alors. Quant au Vieux Seigneur, il ressemble bien au Grand Empereur du Pôle du Nord qui envoyait ses subordonnés établir le vase d'enfermement pour les fidèles. On trouve dans les *gonggai fa* les équivalents du talisman de vase, du talisman pour cacher et couvrir l'enfant adoptif, du talisman de scellement, et de l'argent pour nourrir l'enfant. Enfin, dans ce rite on n'enterre pas le vase, se différenciant ainsi des *gonggai fa*.

8. 6 Remarques finales

Les méthodes d'exorcisme *jin* anciennes constituent une source importante pour les méthodes servant à enfermer les êtres malfaisants. C'est pourquoi ces dernières ont été nommées « *shoujin fa* », expression qui contient le même terme que les premières. L'histoire de Zhao Bing a bien montré les liens étroits entre les méthodes *jin* et les méthodes *shoujin fa*. Zhao fut grand maître des méthodes *jin* sous les Han postérieurs. Il pouvait établir une prison symbolique, pour enfermer les êtres malfaisants, en traçant un signe par terre. Cette manière d'exorcisme constituait un élément essentiel dans beaucoup de *shoujin fa*. De plus, Zhao est devenu divinité importante dans les *shoujin fa*. Au cours du temps apparurent les *shoujin fa* au moyen d'un vase qui représentait une prison. La pratique du vase d'enfermement en tant que prison pour les êtres malfaisants a engendré la pratique du vase d'enfermement en tant que refuge pour les hommes, nommée *gonggai fa*.

Ces deux pratiques avaient été populaires depuis la dynastie des Song. La première pratique est mentionnée dans le *Xiyou ji* 西遊記 et le *Shuihu zhuan* 水滸傳, deux romans vernaculaires

qui datent de la dynastie des Ming[516]. En outre, comme le *Shuihu zhuan* l'a révélé, cette pratique a constitué une pratique importante des fonctionnaires des rituels 法官 du Mont du Dragon et du Tigre. En ce qui concerne la pratique des *gonggai fa*, très peu de documents datés des Ming, à part le *Canon Taoïste*, les concernent. Cependant, on trouve, parmi les maîtres rituels du centre-sud du Jiangxi et de l'ouest du Fujian, des méthodes datant de la fin des Qing ou de nos jours, qui prennent les *gonggai fa* pour leurs prédécesseurs. Parmi les méthodes du Jiangxi se trouvent celles qui gardent bien la structure et beaucoup d'éléments distinctifs des *gonggai fa* des Song, alors que celles du Fujian ne gardent que la structure d'ensemble.

A l'ouest du Fujian, la pratique du vase d'enfermement sert spécialement à cacher les âmes des enfants pour les protéger. Pourtant, la célébration du rite concerné au village de Zhuxie indique que ce rite est bien intégré, avec d'autres rites exorcistes de la tradition des maîtres rituels, dans un rituel pour conjurer tous les êtres malfaisants qui peuvent éventuellement toucher les membres d'une famille. Ces rites, qui constituent un rituel distinctif des maîtres rituels, sont même accompagnés par des rites d'une tradition taoïste plus lettrée 文 dont la récitation des écrits taoïstes et la délivrance des esprits errants de leurs souffrances. Les influences maléfiques qui attaquent les enfants et leurs familles varient avec les années. Le réchauffage du vase d'enfermement annuel constitue le renouvellement de la protection des enfants adoptifs et de leurs familles. En outre, cette pratique offre aussi une occasion de rencontre entre la famille nucléaire et ses parents, ainsi qu'entre ses membres et leurs amis. Elle anime ainsi le réseau de relations humaines au sein du village de Zhuxie où elle est populaire et où les mariages entre les lignages du village sont fréquents.

[516] Pour le cas du *Xiyou ji*, voir Liu Zhongyu 2011, 493; quant au cas du *Shuihu zhuan*, voir Meulenbeld 2007, 285–287.

Conclusion

Dans la présente étude, nous avons d'abord cherché à présenter un groupe de maîtres taoïstes contemporains à l'ouest du Fujian, dans un contexte religieux local. Un examen des différents spécialistes de rituels de l'ouest du Fujian permet de se convaincre que beaucoup de spécialistes de rituels portent la désignation de « *wu* » 巫 même s'ils appartiennent à des traditions rituelles différentes. Les statuts concrets de ces *wu* sont indistincts, alors que ceux des taoïstes, des bouddhistes, des maîtres de cérémonies confucéennes, et d'autres spécialistes sont clairs. Normalement, le terme *wu* fait référence aux médiums. Mais comme Joseph McDermott l'a indiqué, ce terme n'était, souvent, qu'un label abusif appliqué par les fonctionnaires gouvernementaux et par les lettrés confucéens pour désigner les spécialistes de n'importe quelle confession religieuse qu'ils abominaient[517]. Dans le cas de l'ouest du Fujian, on trouve même des taoïstes parmi les *wu*. D'un point de vue ethnographique, ces taoïstes ne pensent pas que « *wu* » soit un label négatif. Ils se qualifient, à la fois, de taoïstes et de *wu*. Ils mettent l'accent sur le fait qu'ils sont des « *wu* de l'est », différents des « *wu* de l'ouest » qui sont, en fait, des médiums et qui ne possèdent pas de savoir transmis de génération en génération. Ces taoïstes qui portent positivement la désignation *wu* excellent dans la conjuration des êtres malfaisants afin de protéger les habitants. Ils peuvent prendre femme. Ils mènent une vie ordinaire en dehors de leurs pratiques rituelles. Ce sont des exorcistes taoïstes séculiers. Ils portent aussi la désignation « *fashi* 法師, maître rituel ». Ils sont, en fait, des continuateurs des maîtres rituels des Song examinés par

[517] McDermott 2014, 172.

Edward Davis[518].

Un mot de dialecte est employé pour désigner la tradition rituelle des *wu* taoïstes. C'est, en fait, un mot tabou que l'on écrit en récitant une formule secrète. Sa prononciation est « sang », et il s'écrit aussi, en caractère de substitut, comme « 覗 ». Le même caractère « 覗 », prononcé « *sang* », sert à désigner les maîtres rituels chez les Hakka à Shicheng, dans le sud-est du Jiangxi[519], ainsi que chez les Hakka au Guangdong et à Hong Kong[520]. A part les taoïstes *sang* qui célèbrent surtout des rituels exorcistes pour la vie privée des fidèles, au district de Shanghang et dans ses environs, se trouvent des taoïstes qui célèbrent les rituels *jiao* communautaires, ainsi que les rituels *gongde* funéraires. Il y a aussi des taoïstes qui maîtrisent tous ces rituels. Mais tout le monde comprend bien que la tradition des rituels *sang* se différencie de celle des rituels *jiao* et *gongde*. Les maîtres du Lingying-tang, un autel taoïste du nord de Shanghang, pratiquent des rituels de ces deux traditions qu'ils nomment « les deux enseignements lettré et martial » 文武二教. L'enseignement lettré correspond à la tradition des rituels *jiao* et *gongde*, alors que l'enseignement martial désigne la tradition des rituels *sang*. Cette distinction entre les rituels dits « lettrés » et « martiaux », ainsi qu'entre les taoïstes non-*sang* et les taoïstes *sang* à Shanghang, est identique à celle qui existe entre les « *daoshi* taoïstes » et les « *fashi* maîtres rituels », examinée par Kristofer Schipper, à Taiwan[521]. Le cas du Lingying-tang confirme que cette distinction est répandue dans le taoïsme.

Une analyse des rituels et du panthéon de la tradition *sang* du Lingying-tang nous permet de situer la tradition des maîtres rituels contemporains dans un contexte historique et culturel plus vaste. Au Lingying-tang, on trouve trois manières suivant lesquelles les maîtres rituels conjurent les démons et les influences maléfiques. Plus précisément, on peut exécuter la conjuration au moyen de substituts, en récupérant les âmes des fidèles harcelés par les êtres malfaisants ou en les enfermant. L'utilisation des substituts, selon Schipper, remonte à l'époque de Confucius quand il s'est préoccupé de l'utilisation de substituts sacrificiels (*yong* 俑) et elle a depuis constitué un sujet de discussion des lettrés jusqu'à nos jours. Dans un contexte religieux, l'oblation de figurines de chiens pour écarter les maladies et les épidémies ainsi que pour expier les péchés et obtenir des

518 Davis 2001.
519 Lai Shengting 1997, 174.
520 Chan Wing-hoi 1995, 69–79.
521 Schipper 1985c.

bénédictions est attestée dans le *Huainan zi*, tandis que le *Zhuangzi* XIV offre plus de détails concernant le déroulement de ce rite dont les pratiquants étaient des « *shizhu* 尸祝 », présentés comme « *wushi* » 巫師 par Cheng Xuanying (VIIe siècle)[522]. L'utilisation de substituts chez les maîtres rituels contemporains doit prendre ses origines dans cette pratique ancienne. Quant à la conjuration destinée à récupérer les âmes, elle est constituée du rappel des âmes, de la confirmation de l'arrivée des âmes authentiques, de la possession du corps du malade par ces âmes et de l'éloignement des esprits malfaisants. Parmi ces étapes, le rappel des âmes figure déjà comme pratique dans le *Chuci* 楚辭. En ce qui concerne l'enfermement des âmes pour les protéger, la version contemporaine tire son origine des *gonggai fa*, « Méthodes servant à couvrir le vase », qui étaient populaires chez les maîtres rituels des Song. Ces *gonggai fa* dérivaient des *shoujin fa*, « Méthodes servant à enfermer les êtres malfaisants », qui étaient liées étroitement aux méthodes *jin* 禁 sous les Han postérieurs. Quant au concept « *jin* », il était déjà important dans la conjuration des démons sous la dynastie des Qin (221 av. J.-C. – 206 av. J.-C.).

Les liens entre les *shoujin fa* et les méthodes *jin* anciennes sont bien révélés par le mythe et le culte de Zhao Bing, grand maître des méthodes *jin* qui vécut sous les Han postérieurs. Zhao Bing est devenu un maître ancestral important des maîtres rituels. Dans le panthéon des maîtres rituels se trouve un autre culte, le culte de la Reine-mère, qui remonte aussi à l'antiquité. Selon les études d'autres chercheurs, ce culte se différencie du culte de la Reine-mère de l'Ouest ancien. La présente thèse a révélé qu'il y a des liens internes entre ces deux cultes. Sous la dynastie des Tang, le culte de la Reine-mère de l'Ouest fut incorporé dans un mythe d'une maître rituelle d'exorcisme bouddhique qui était liée aussi au taoïsme. Comme le montre le terme populaire « Trois Autels » chez les maîtres rituels depuis la dynastie des Song, cette maître rituelle bouddho-taoïste révèle l'influence du tantrisme sur la tradition des maîtres rituels taoïstes. Son mythe nous rappelle aussi le thème concernant les « filles adoptives » que l'on trouve dans les mythes de la Reine-mère de l'Ouest, et qui a pris forme sous la dynastie des Han. Une relation mère-fille adoptive similaire se présente dans une légende Ming, celle de Chen Jinggu. D'après cette légende, Chen est fille adoptive et disciple d'une immortelle. Quant à Chen, maître rituelle divinisée et divinité-clé de l'Ecole du Mont Lü, elle pouvait transformer, au moyen de méthodes *jin*, les morts en soldats du monde invisible 陰兵. Parmi ses subordonnés se trouvent les Cinq

[522] Schipper 1985a.

Furies dont le culte remonte à la période des Six Dynasties. Tout cela reflète que les rites de sublimation en faveurs des morts et la maîtrise des soldats du monde invisible constituent une caractéristique de la tradition des maîtres rituels.

Retournons vers les relations entre la tradition des maîtres rituels et la société chinoise. Le thème concernant le « bon peuple » 良民 nous offre quelques idées. Dans le cas de notre époque, un texte rituel du Lingying-tang dit que l' « On chasse les êtres maléfiques pour sauver le bon peuple 救濟良民趕煞方. » Dans le rituel *fachang* du nord de Taiwan, il y a aussi un rite pour chasser un esprit malfaisant afin de sauver le bon peuple. De plus, le texte correspondant mentionne que les Trois Dames allèrent au Mont Lü apprendre des méthodes rituelles pour sauver le bon peuple[523]. A Jianyang au nord du Fujian, les maîtres rituels transforment les âmes des victimes de la malemort en divinités rituelles. Ces divinités suivront leurs maîtres rituels partout pour sauver le bon peuple 出入十方, 救濟良民[524]. La tradition des maîtres rituels est alors une tradition rituelle qui a pour but de « sauver le bon peuple 救良民 ».

En fait, le bon peuple a constitué déjà un thème important dans le *Dongyuan shenzhou jing* 洞淵神咒經, texte taoïste du Ve siècle dans lequel le terme « *fashi* » apparaît fréquemment. Selon ce texte, il y avait de nombreux démons, généralement démons de la peste 疫鬼, qui nuisaient aux habitants d'ici-bas. Pourtant, si on pouvait inviter des *fashi*, taoïstes, à réciter le *Shenzhou jing* 神咒經, « Livre des incantations divines », le bon peuple était protégé par les démons-rois 魔/鬼王. Ces démons-rois étaient des démons supérieurs qui pouvaient empêcher que les esprits d'épidémies ne nuisent au bon peuple. Ils tuaient les démons irréductibles en les coupant, ou les attrapaient et les enfermaient dans la Prison des Neuf Cieux[525]. Comme le peuple-semence, « *zhongmin* 種民 », le bon peuple fait partie, dans ce texte, des fidèles promis au salut dans le taoïsme religieux[526].

Par ailleurs, le *Chisong zi zhangli* 赤松子章歷 compilé originellement pendant la période des Six Dynasties (220-589) mentionne trois prières pour protéger le bon peuple[527]. La première prière sert à débarrasser le bon peuple des imprécations en éloignant les *qi* malfaisants 邪氣,

523 Hsu Li-ling 1997, 125–126.
524 Ye Mingsheng 1999b, 46, 50.
525 *Taishang dongyuan shenzhou jing* (DZ335), juan 2, 6. 8c; juan 3, 6. 10b, 12b; juan 4, 6. 16b; juan 5, 6. 19a; juan 6, 6. 20c; juan 7, 6. 25a; juan 8, 6. 31c.
526 Pour le cas du peuple-semence, voir *Taishang dongyuan shenzhou jing* (DZ335), juan 1, 6. 2c.
527 *Chisong zi zhangli* (DZ615), juan 3, 11. 195a, 210c; juan 4, 11. 208c.

alors que la deuxième a pour but d'éliminer les maladies épidémiques en conjurant les *qi* de la peste, les *qi* démoniaques, les fonctionnaires inférieurs, les anciens *qi* 下官故氣 et les démons. En ce qui concerne la troisième, elle sert surtout à chasser les démons de l'incendie pour qu'ils ne touchent pas à la vie et aux biens du bon peuple.

Sous la dynastie des Song, le bon peuple faisait souvent l'objet de la protection des maîtres rituels. Le *Shangqing gusui lingwen guilü* 上清骨髓靈文鬼律, un code pénal appliqué dans les rituels exorcistes des Méthodes correctes du cœur du ciel, mentionne les maîtres rituels qui domptaient, au moyen de méthodes correctes, les démons pour délivrer le bon peuple des maladies[528]. Dans les Méthodes correctes du cœur du ciel se trouvait la « Méthode pour établir la terrasse sur laquelle on peut monter au ciel » 建生天臺法. Pour sauver le bon peuple, cette méthode servait à éliminer les imprécations en aidant les âmes de la vengeance *yuanhun* 冤魂 concernées à monter au ciel. Au cas où ces âmes de la haine étaient irréductibles, on les enfermait dans la Prison du Boisseau 斗獄 et on les anéantissait[529].

Enfin, dans le *Daofa huiyuan* 道法會元 se trouvent au moins dix requêtes rituelles servant à contenir les êtres malfaisants pour protéger le bon peuple[530]. Par exemple, il y a une prière adressée au Censeur de Fengdu 酆都御史[531]. Appliquée dans la « Grande Méthode de l'Empereur du Nord » 北帝大法, cette prière demande au Censeur de Fengdu d'envoyer des généraux divins attraper un maître pervers qui pratique des méthodes hétérodoxes et qui nuit ainsi au bon peuple, et de l'enfermer dans la Prison Céleste pour le torturer.

Bien sûr, il ne s'agit pas toujours de sauver « le bon peuple ». Souvent il est question d' « assister la nation et sauver le peuple » 助國救民, et même d' « opérer des transformations à la place du Ciel » 代天行化 ou d' « aider le Ciel à pratiquer des transformations » 佐/助天行化[532].

Par ailleurs, comme le montre le cas de Changting à l'ouest du Fujian, la tradition des maîtres rituels est liée au culte des dieux du Sol. Elle est une tradition des rituels martiaux pour maîtriser

---

528 *Shangqing gusui lingwen guilü* (DZ461), juan xia, 6. 917c; *Taishang zhuguo jiumin zongzhen miyao* (DZ1227), juan 6, 32. 88c. Sur le contexte du *Shangqing gusui lingwen guilü*, cf. Andersen 2004b.

529 *Taishang zhuguo jiumin zongzhen miyao* (DZ1227), juan 9, 32. 113a; *Shangqing tianxin zhengfa* (DZ566), juan 6, 10. 637a-b.

530 *Daofa huiyuan* (DZ1220), juan 145, 29. 753b–c, 755a–b; juan 152, 29. 797b–c; juan 164, 30. 42b–43b, 44a–c; juan 166, 30. 66c; juan 256, 30. 576c–577b, 578a–579a; juan 264, 30. 620b–c.

531 *Ibid.*, juan 264, 30. 620b–c.

532 Par exemple, *Taishang zhuguo jiumin zongzhen miyao* (DZ1227); *Daofa huiyuan* (DZ1220), juan 156, 29. 828c; juan 164, 30. 39a; juan 193, 30. 221a; juan 223, 30. 390a; juan 230, 30. 438a.

la force du Yin afin de célébrer les rites dits « rouges »[533]. Ces rites rouges servent à conjurer ou à transformer les êtres malfaisants pour sauver le peuple.

La tradition des maîtres rituels peut transformer non seulement les êtres malfaisants, mais aussi le peuple. En d'autres termes, elle peut à la fois sauver et transformer le peuple. C'est ce que reflète le rôle joué par cette tradition dans le processus socio-culturel régional. Cela concerne particulièrement les mythes, les cultes et les rituels liés à cette tradition. A l'ouest du Fujian circulent les méthodes rituelles liées au culte des Trois Dames et la légende des Trois Dames qui raconte leur apprentissage de méthodes au Mont Lü, ainsi que leurs batailles au moyen de ces méthodes avec les esprits malfaisants. Ces méthodes et cette légende ont engendré, avec des éléments locaux, les légendes concernant les batailles au moyen de méthodes entre des maîtres rituels et les dieux du Sol qui mangeaient des hommes. Nous avons suggéré que ces légendes pourraient aussi représenter les conflits entre les Hakka et les She quand les Hakka entraient dans la région de l'ouest du Fujian où habitaient déjà les She et au début de l'exploitation de cette région par les Hakka.

Le culte des Maîtres Immortels Huang et Xing, le culte des maîtres rituels locaux le plus populaire à l'ouest du Fujian, a donné l'occasion aux différents groupes sociaux d'exprimer leurs compréhensions concernant la légitimité en construisant, de manières différentes, la légitimité de ce culte. En ce qui concerne les rituels, on trouve d'abord chez les Yao du Hunan, les She du Zhejiang et les Han du nord du Fujian les rituels d'ordination, en faveur des hommes ou des femmes, présidés par des maîtres rituels. Ces rituels d'ordination constituent une partie importante de la vie communautaire. On trouve également la pratique du vase d'enfermement. Cette pratique est dédiée à un fidèle ou une famille de fidèles. Généralement, elle est liée surtout à la vie privée. Pourtant, il arrive que cette pratique joue un rôle dans la vie communautaire.

En somme, la tradition des maîtres rituels a été une des traditions rituelles les plus populaires en Chine du Sud depuis la dynastie des Song. Les maîtres rituels ont été très actifs dans le domaine de l'exorcisme et de la thérapie. Ils se sont bien incorporés au taoïsme. Leur tradition a joué un rôle important non seulement dans la vie quotidienne du peuple, mais aussi dans les processus socio-culturels régionaux.

---

[533] Sur les liens internes entre les termes « *she* 社, autel dédié au dieu du Sol », « Yin 陰 », « *wu* 武, martial » et « *hongshi* 紅事, rites rouges », cf. Lagerwey 2010a, 7–16.

Bibliographie

1. Sources premières

Bao Qiangu shiwen xuan 《包千谷詩文選》(Poèmes et œuvres choisis de Bao Qiangu), 包千谷 (1871-1956) 撰, 包應卿、包應森 編校, 北京: 中國戲劇出版社, 2004 年.

Baopuzi neipian 《抱朴子內篇》(DZ1185), [晉] 葛洪 (283-343) 著.

Beidi fumo jingfa jiantan yi 《北帝伏魔經法建壇儀》(DZ1413), [明] 盧中苓 編.

Changting xianzhi 《長汀縣志》(Monographie du district de Changting), 长汀縣地方志編纂委員會編, 北京: 生活·讀書·新知三聯書店, 1993 年.

Chifeng Huang Xing sanda xianshi fachan 《敕封黃倖三大仙師法懺》, 江法興 抄, 上杭縣蛟洋鄉黃土畲江姓道壇藏, 抄寫時間不詳.

Chifeng Huang Xing santai xianshi cifu shezui fachan 《敕封黃倖三太仙師賜福赦罪法懺》, 陳慶芳 抄, 上杭縣南陽鎮靈應堂藏, 1995 年.

Chifeng Huang Xing santai xianshi jie'e shezui duren baojuan 《敕封黃倖三太仙師解厄赦罪度人寶卷》, 又題作《太上說黃倖三太仙師解厄赦罪度人寶卷》, 陳慶芳 抄, 上杭縣南陽鎮靈應堂藏, 1995 年.

Chifeng Huang Xing santai xianshi xiaozai jing 《敕封黃倖三太仙師消災經》, 陳慶芳 抄, 上杭縣南陽鎮靈應堂藏, 1995 年.

Chisong zi zhangli 《赤松子章歷》(DZ615), 編於六朝 (220-589), 部分為後世所增補.

Daofa huiyuan 《道法會元》(DZ1220), 編者不詳, 約出於明初, 係匯編宋元諸符籙道派法術著作而成.

Daoguang Yongding xianzhi 道光《永定縣志》 (Monographie du district de Yongding compilée sous l'ère Daoguang), [清] 方履籛、巫宜福 修纂, 手抄本, 福建師範大學圖書館藏.

Dengzhen yinjue 《登真隱訣》(DZ421), [梁] 陶弘景 (456-536) 編.

Diqi shangjiang Wen taibao zhuan 《地祇上將溫太保傳》(DZ780), 原題: 天一靖牧羊遺豎黃介

瑾校正, 成書于 1274 年.

Dizang pusa benyuan jing 《地藏菩薩本願經》(Sûtra authentique de la volonté propre du Bodhisattva Ksitigarbha), [唐] 于闐國三藏沙門實叉難陀 (Siksananda, 652-710) 譯, 民國 19 年 (1940) 刊本, 上杭縣南陽鎮靈應堂藏.

Dongshan caotang wenji 《東山草堂文集》 (Recueil de la Hutte de paille au Mont de l'Est), [明末清初] 丘嘉穗 撰, 收入《四庫全書存目叢書》, 集部第 259 冊, 濟南: 齊魯書社, 1997 年.

Dongyou ji 《東遊記》(Le voyage en orient), [明] 吳元泰 著, 收入《四游記》, 點校本, 北京: 華夏出版社, 1995, 1-56.

Fahai yizhu 《法海遺珠》(DZ1166), 成書於明代.

Fengshen yanyi 《封神演義》 (La canonisation des divinités), [明] 許仲琳 著, 點校本, 北京: 中華書局, 2002 年.

Furen zhuan tigang 《夫人傳提綱》(L'essentiel de l'histoire de la Dame Chen), 1985 年春陳觀寶抄整, 訪于上杭縣白砂鎮星慶堂木偶班等統一內容, 上杭縣南陽鎮靈應堂藏.

Gaoshang shenxiao yuqing zhenwang zishu dafa 《高上神霄玉清真王紫書大法》(DZ1219), 成書于明代 (?).

Guangxi yaozu shehui lishi diaocha 《廣西瑤族社會歷史調查》(Enquête sur l'histoire et la société des Yao au Guangxi), 廣西壯族自治區編輯組, 南寧: 廣西民族出版社, 1987 年.

Guangxu Mianyang zhouzhi 光緒《沔陽州志》 (Monographie de la préfecture de Mianyang compilée sous l'ère Guangxu), [清] 葛振元 修, 楊鉅 纂, 光緒 20 年 (1894) 刻本, 收入《中國地方志集成》, 湖北府縣志輯 47.

Guangyang zaji 《廣陽雜記》(Recueil de Guangyang), [清] 劉獻廷 (1648-1695, 號廣陽子) 撰, 汪北平、夏志和 點校, 北京: 中華書局, 1957 年.

Guanyin jidu benyuan zhenjing 《觀音濟度本愿真經》 (Livre authentique de la volonté propre de Guanyin pour aider les êtres à traverser la mer des douleurs), [清] 楊還虛 (1796-1838) 撰, 彭德源 (?-1858) 重加刊刻, 咸豐丙辰年 (1856) 刻本, 板存雲邑培賢齋, 日本早稻田大學圖書館風陵文庫藏本.

Haiqiong Bai Zhenren yulu 《海瓊白真人語錄》(DZ1307), [宋] 謝顯道 等編. 海瓊白真人, 即

白玉蟾 (1194-1229?).

Hang Wu Hushi zupu《杭武胡氏族譜》(Registre généalogique des Hu à Shanghang et à Wuping), 修于民國 37-38 年 (1948-1949), 胡錦峰 總理, 胡永年 主纂, 胡思敬、胡志 協纂.

Hongen lingji zhenjun jifu wanchao yi 《洪恩靈濟真君集福晚朝儀》(DZ472).

Hongen lingji zhenjun jifu wuchao yi 《洪恩靈濟真君集福午朝儀》(DZ471).

Hongen lingji zhenjun jifu zaochao yi 《洪恩靈濟真君集福早朝儀》(DZ470).

Hongen lingji zhenjun qixie shejiao yi 《洪恩靈濟真君祈謝設醮儀》(DZ473).

Hongwu lizhi 《洪武禮制》(La règlementation des rites sous l'ère Hongwu), [明] 張卤 (1523-1598) 輯, 收入《皇明制書》, 見《續修四庫全書》, 第 788 冊, 上海：上海古籍出版社, 1995-2002 年.

Hou Han shu 《後漢書》 (L'histoire des Han postérieurs), [梁] 范曄 (398-445) 撰, [唐] 李賢等注, 點校本, 北京: 中華書局, 1965 年.

Huagai shan Fuqiu Wang Guo san zhenjun shishi《華蓋山浮丘王郭三真君事實》(DZ778), [宋] 沈庭端、黃彌堅 等編.

Huayang guozhi jiaozhu 《華陽國志校注》(Version révisée et annotée de la *Monographie du Royaume Huayang*), [晉] 常璩 撰, 劉琳 校注, 成都: 巴蜀書社, 1984 年.

Huhai xinwen yijian xuzhi 《湖海新聞夷堅續志》(Nouvelles tournant autour des lacs et des mers et suite de la collection de nouvelles merveilleuses de Yijian), [元] 無名氏 撰, 收入《續夷堅志. 湖海新聞夷堅續志》, 點校本, 北京: 中華書局, 2006 年.

Hui'an xiansheng Zhu Wengong ji 《晦庵先生朱文公集》(Recueil de Zhu Wengong [Hui'an]). [宋] 朱熹 (1130-1200) 撰, 收入朱杰人、嚴佐之、劉永翔 主編《朱子全書》, 上海古籍出版社、安徽教育出版社, 2010 年.

Huiji jingang shuo shentong daman tuoluoni fashu lingyao men 《穢跡金剛說神通大滿陀羅尼法術靈要門》(T. 1228), 北天竺國三藏沙門阿質達霰唐言無能勝將譯.

Huitu sanjiao yuanliu soushen daquan 《繪圖三教源流搜神大全》 (La grande anthologie illustrée sur les origines des Trois Doctrines et leur recherche des divinités), [明] 無名氏 輯, 收入《繪圖三教源流搜神大全 (外二種)》, 上海: 上海古籍出版社, 1990 年.

Jiajing Mianyang zhouzhi 嘉靖《沔陽州志》(Monographie de la préfecture de Mianyang compilée sous l'ère Jiajing), [明] 曾儲 修, 童承敘 纂, 嘉靖 9 年 (1530) 刊, 民國 15 年 (1926) 重刊本.

Jiajing Tingzhou fuzhi 嘉靖《汀州府志》(Monographie de la préfecture de Tingzhou compilée sous l'ère Jiajing), [明] 邵有道 纂修, 嘉靖 6 年 (1527) 刻本, 天一閣藏明代方志選刊續編 (39-40)，上海: 上海書店, 1989 年.

Jiajing Xiangshan xianzhi 嘉靖《香山縣志》(Monographie du district de Xiangshan compilée sous l'ère Jiajing), [明] 鄧遷修、黃佐 纂, 嘉靖 27 年 (1548) 刻本, 影印本收入《日本藏中國罕見地方志叢書》, 第 14 冊, 北京: 書目文獻出版社, 1991 年.

Jinsuo liuzhu yin 《金鎖流珠引》(DZ1015), 原題 [唐] 李淳風 (602-670) 註, 約出於唐宋間.

Kangxi Liancheng xianzhi 康熙《連城縣志》(Monographie du district de Liancheng compilée sous l'ère Kangxi), [清] 杜士晉 修, 謝家寶 等纂, 康熙 5 年 (1666) 刻本, 點校本, 連城縣地方志編纂委員會編, 北京: 方志出版社, 1997 年.

Kangxi Shanghang xianzhi 康熙《上杭縣志》(Monographie du district de Shanghang compilée sous l'ère Kangxi), [清] 蔣廷銓 纂修, 康熙 26 年 (1687) 刻本, 影印本收入國家圖書館分館編：《清代孤本方志選》, 第 1 輯第 30 冊, 北京: 線裝書局, 2001 年.

Liancheng Peitian Wushi zupu 連城《培田吳氏族譜》(Registre généalogique des Wu à Peitian, Liancheng), 同治 12 年 (1873).

Lingbao lingjiao jidu jinshu 《靈寶領教濟度金書》(DZ466), 洞微高士開光救苦真人甯全真 (1101-1181) 授, 靈寶通玄弘教水南先生林靈真 (1239-1302) 編.

Lingwai daida 《嶺外代答》 (Réponses aux questions concernant la région de Lingnan), [南宋] 周去非 (1135-1189), 收入《景印文淵閣四庫全書》, 臺灣: 商務印書館, 第 589 冊, 389-485.

Linshui pingyao zhi 《臨水平妖誌》 (La pacification des démons par [la Dame] Linshui), 收入王見川、車錫倫、宋軍、李世偉、范純武 編: 《明清民間宗教經卷文獻續編》, 臺北: 新文豐, 2006 年, 第 12 冊, 107-157.

Linting zhi 《臨汀志》(Monographie de la préfecture de Linting), [宋] 胡太初 修, 趙與沐 纂, 開慶元年 (1259) 刻本, 點校本, 福州: 福建人民出版社, 1990 年.

Lishi zhenxian tidao tongjian 《歷世真仙體道通鑑》(DZ296), [元] 浮雲山聖毒萬年宮道士趙道一 修撰.

Lu xiansheng daomen kelüe 《陸先生道門科略》(DZ1127), [劉宋] 陸修靜 (406-477) 撰.

Luyi ji 《錄異記》(Récits des histoires fabuleuses) (DZ591), [唐末五代] 杜光庭 (850-933) 編撰.

Min shu 《閩書》 (L'histoire du Min), [明] 何喬遠 (1558-1631) 編撰, 萬曆 47 年 (1619) 序, 收入《四庫存目叢書·史部》, 第 204-207 冊.

Mindu bieji 《閩都別記》 (Récits particuliers de la capitale des Min), [清] 里人何求 纂, 福州: 福建人民出版社, 1987 年.

Ming huidian 《明會典》(Protocole des lois et des règlements sous la dynastie des Ming), 萬曆 15 年[1587], 收入《景印文淵閣四庫全書》, 第 618 冊, 臺灣: 商務印書館, 1986 年.

Minguo Shanghang xianzhi 民國《上杭縣志》(Monographie du district de Shanghang compilée à l'époque républicaine), 張漢 等修, 丘復 等纂, 民國 15 年 (1926) 修, 民國 27 年 (1928), 上杭啟文書局鉛印本, 上杭縣地方志編纂委員會點校本, 2004 年.

Minguo Wuping xianzhi 民國《武平縣志》(Monographie du district de Wuping compilée à l'époque républicaine), 丘復 主纂, 林紱庭、謝伯鎔 協纂, 民國 30 年 (1941) 修, 點校本, 福建武平縣志編纂委員會整理出版, 1986 年.

Minhang Kongshi zupu 《閩杭孔氏宗譜》(Registre généalogique des Kong à Shanghang, Fujian), 杭城蘭滋軒李莘畬鐫刻本, 光緒 32 年 (1906).

Minhang Zhangshi zupu 《閩杭張氏宗譜》(Registre généalogique des Zhang à Shanghang, Fujian), 民國戊午 (1919) 冬寅祠編修, 東壁軒梓.

Nan Tang shu 《南唐書》 (L'histoire des Tang du Sud), [宋] 陸遊 (1125-1210), 收入《景印文淵閣四庫全書》, 臺灣: 商務印書館, 第 464 冊, 383-491.

Nanwu zhuitan 《南武贅譚》(Paroles superflues à Nanwu), 丘復 (1874-1950) 撰, 李坦生 校點注釋, 載《武平文史資料》, 第 18 輯, 2005 年, 87-88.

Nanyue biji 《南越筆記》(Notes sur le sud de la région de Yue), [清] 李調元 (1734-1803) 著, 刻本影印本, 收入《中國風土志叢刊》, 揚州: 廣陵書局, 第 57 冊, 2003 年.

Nuoyun. Guizhou Dejiang nuotang xi 《儺韻——貴州德江儺堂戲》 (Les charmes du théâtre *nuo*: Les théâtres des autels *nuo* à Dejiang, Guizhou), 貴州省德江縣民族宗教事務局編, 貴陽: 貴州民族出版社, 2003 年.

Qianlong Chingting xianzhi 乾隆《长汀縣志》(Monographie du district de Changting compilée sous l'ère Qianlong), [清] 陈朝義 纂修, 乾隆 47 年 (1782) 刻本.

Qianlong Fujian tongzhi 乾隆《福建通志》(Monographie générale de la province du Fujian compilée sous l'ère Qianlong), [清] 郝玉麟 等修, 謝道承 等纂, 清文淵閣四庫全書影印乾隆 2 年 (1737) 刊本.

Qianlong Shanghang xianzhi 乾隆《上杭縣志》(Monographie du district de Shanghang compilée sous l'ère Qianlong, 1753), [清] 趙成 修, 趙寧靜 纂, 乾隆 18 年 (1753) 刻本.

Qianlong Shanghang xianzhi. Tongzhi zengkeben 乾隆《上杭縣志》同治增刻本 (Monographie du district de Shanghang compilée sous l'ère Qianlong et complétée sous l'ère Tongzhi), [清] 顧人驥、潘廷儀 等修, 沈成國 纂, 乾隆 25 年(1760)刻本, 同治 3 年(1864)增刻本.

Qianlong Tingzhou fuzhi 乾隆《汀州府志》(Monographie de la préfecture de Tingzhou compilée sous l'ère Qianlong), [清] 曾曰瑛 等修, 李绂 等纂, 乾隆 17 年修, 同治 6 年 (1867) 刊本, 收入《中國地方志叢書》, 第 75 号, 臺北: 成文出版社, 1967 年.

Qinding da Qing huidian shili 《欽定大清會典事例》(Statuts de la dynastie des Qing : règlements détaillés), [清] 昆岡、李鴻章 纂, 光緒 25 年 (1899) 重修本.

Qing shigao 《清史稿》(L'histoire des Qing), 趙爾巽 (1844-1927) 等撰, 北京：中華書局, 1976 年.

Qingwei shenlie mifa 《清微神烈秘法》(DZ222), 成書于 14 世紀.

Qingwei yuanjiang dafa 《清微元降大法》(DZ223), 編纂年代當為元代.

Qiyuan zhenren shuo shenzhen lingfu jing 《七元真人說神真靈符經》(DZ1420), 撰人不詳, 可能出於晚唐或北宋.

Quan Song wen 《全宋文》 (Littérature complète de la dynastie des Song), 曾棗莊、劉琳 主編, 上海辭書出版社、安徽教育出版社, 2006 年.

Raoshi zupu 《饒氏族譜》(Registre généalogique des Rao), 武平中堡悦洋饶氏族譜續編委員會, 1997 年.

Rongyin xinjian 《榕蔭新檢》(Nouvelle lecture dans l'ombre des feuillages de figuier), [明] 徐燉, 南京圖書館藏明萬曆 34 年 (1606) 刻本, 影印本, 收入《四庫全書存目叢書·史部》, 第 111 冊, 179-285.

Sanda xianshi baojuan 《三大仙師寶卷》, 張金長 抄, 1992 年, 上杭縣臨城鎮張姓道壇藏.

Sanda xianshi linggan jing 《三大仙師靈感經》, 1998 年抄本, 复印本, 上杭縣臨城鎮吳東發道士藏.

Sandong zhunang 《三洞珠囊》(DZ1139), [唐] 王懸河 編, 成書于 680 年左右.

Sanjiao yuanliu shengdi fozu soushen daquan 《三教源流聖帝佛祖搜神大全》 (La grande anthologie sur les origines des Trois Doctrines et la recherche des divinités par Confucius, l'Empereur [de Jade] et Bouddha), 無名氏 輯, 明代刻本, 西天竺藏版, 影印本, 臺灣: 學生書局, 1989 年.

Sanzijing zhujie beiyao 《三字經註解備要》(Le classique des trois caractères annoté avec des documents relatifs), [宋] 王應麟 著, [清] 賀興思 註解, 刊行於道光庚戌年 (1850) 以後, 上海著易堂仿聚珍版印本, 具體年代不詳.

Shanghang Buyun Zhangshi zupu 《上杭步雲張氏族譜》(Registre généalogique des Zhang à Buyun, Shanghang), 民國 6 年 (1917) 手抄本, 复印本, 上杭縣步雲鄉金屏村張如海藏.

Shangqing gusui lingwen guilü 《上清骨髓靈文鬼律》(DZ461), [宋] 饒洞天 (fl. 994) 定正, [宋] 鄧有功 (1210-1279?) 重編.

Shangqing housheng daojun lieji 《上清後聖道君列紀》(DZ442), 成書于東晉(317-420).

Shangqing tianxin zhengfa 《上清天心正法》(DZ566), [南宋] 鄧有功 (1210-1279?) 編撰.

Shenxian zhuan jiaoshi 《神仙傳校釋》 (*Biographies des immortels*. Edition révisée et annotée), [晉] 葛洪 (283-343) 撰, 胡守為 校釋, 北京: 中華書局, 2010 年.

Shezu Gaohuang ge 《畲族高皇歌》 (L'ode de l'Empereur Gao des She), 浙江省民族事務委員會編, 北京: 中國廣播電視出版社, 1992 年.

Shezu shehui lishi diaocha 《畲族社會歷史調查》(Enquête sur l'histoire et la société des She), 《中國少數民族社會歷史調查資料叢刊》福建省編輯組編, 福州: 福建人民出版社, 1986 年.

Song gaoseng zhuan《宋高僧傳》(Biographies des moines éminents compilées sous la dynastie des Song), [宋] 贊寧 (919-1001) 撰, 范祥雍 點校, 北京: 中華書局, 1987 年.

Song shi 《宋史》 (L'histoire des Song), [元] 脫脫 等撰, 點校本, 北京: 中華書局, 1977 年.

Soushen ji 《搜神記》(DZ1746), 1607 年重刊本.

Taiping guangji 《太平廣記》(Vaste recueil de la période de règne Taiping), [宋] 李昉 (925-995) 等編, 點校本, 北京: 中華書局, 1961 年.

Taiping yulan 《太平御覽》(Encyclopédie impériale de la période de règne Taiping), [宋] 李昉 (925-995) 纂修, 夏劍欽、王巽齋 校點, 石家莊: 河北教育出版社, 1994 年.

Taiping zhiji tonglei 《太平治迹統類》 (Encyclopédie des événements gouvernementaux de la période de règne Taiping), [南宋] 彭百川 (fl. 1190-1209) 撰, 收入《景印文淵閣四庫全書》, 臺灣: 商務印書館, 第 408 冊, 1-795.

Taishang dongyuan shenzhou jing 《太上洞淵神呪經》(DZ335), 20 卷, 前 10 卷和最後 2 卷為六朝古本, 約成書於東晉 (317-420) 末劉宋 (420-479) 初; 第 11 至 18 卷為唐代所增.

Taishang ganying pian 《太上感應篇》(DZ1167), 原題 [宋] 李昌齡 (937-1008) 傳, [宋] 鄭清之 (1176-1251) 贊.

Taishang huanglu zhaiyi 《太上黃籙齋儀》(DZ507), [唐末五代] 杜光庭 (850-933) 集.

Taishang jiutian yanxiang di'e sisheng miaojing 《太上九天延祥滌厄四聖妙經》(DZ26).

Taishang laojun shuo Tianfei jiuku lingyan jing 《太上老君說天妃救苦靈驗經》(DZ649), 成書于 1409 至 1413 年之間.

Taishang sandong shenzhou 《太上三洞神咒》(DZ78), 撰人不詳, 成書于明代.

Taishang sanyuan cifu shezui jie'e xiaozai yansheng baoming miaojing 《太上三元賜福赦罪解厄消災延生保命妙經》(DZ1442).

Taishang shuo Xuantian dasheng Zhenwu benzhuan shenzhou miaojing 《太上說玄天大聖真武本傳神咒妙經》(DZ754), [宋] 陳伾 集疏, 成書于宋端平 3 年 (1236).

Taishang xianshi baojuan quanbu 《太上仙師寶卷全部》, 曾貞培 抄, 2004 年, 上杭縣旧縣鄉全坊村曾姓道坛藏.

Taishang xianshi fachan 《太上仙師法懺》, 曾貞培 抄, 2005 年, 上杭縣旧縣鄉全坊村曾姓道

坛藏.

Taishang Xianshi gongxing fajuan quanbu 《太上仙師功行法卷全部》, 劉達玄 抄, 抄本复印本, 上杭縣才溪鎮大貴村大地天后宫鍾啟楊藏, 抄寫時間不詳.

Taishang Yuanshi tianzun shuo Beidi fumo shenzhou miaojing 《太上元始天尊說北帝伏魔神咒妙經》(DZ1412), 成書于宋代.

Taishang zhengyi Lüshan hongtou fajiao qingshen ke《太上正一閭山紅頭法教請神科》, 陳鼎靈 抄, 2009 年, 上杭縣南陽鎮靈應堂藏.

Taishang zhengyi shiwang pansheng tianqian shousheng xiezui fajuan quanbu 《太上正一十王判生填錢受生泄罪法卷全部》, 陳朝寶 抄, 1952 年, 上杭縣南陽鎮靈應堂藏.

Taishang zhuguo jiumin zongzhen miyao《太上助國救民总真秘要》(DZ1227), [宋] 元妙宗 編, 政和 6 年 (1116) 序.

Tiandijunqinshi zhupin quxie jiangfu baogao 《天地君親師諸品驅邪降福寶誥》, 上杭縣南陽鎮靈應堂科儀本, 陳慶芳 代抄, 1995 年.

Tianhuang zhidao taiqing yuce 《天皇至道太清玉冊》(DZ1483), [明] 朱權 (1378-1448) 編, 成書于正統 9 年 (1444).

Tongzhi Haifeng xianzhi 同治《海豐縣志》(Monographie du district de Haifeng compilée sous l'ère Tongzhi), [清] 于卜熊 修, 史本 纂, 乾隆 15 年 (1750) 刊本, 同治 12 年 (1873) 補刻本.

Wanli Fu'an xianzhi 萬曆《福安縣志》(Monographie du district de Fu'an compilée sous l'ère Wanli), [明] 陸以載 等纂修, 萬曆 25 年 (1597) 刻本, 影印本收入《日本藏中國罕見地方志叢書》, 第 3 冊, 北京: 書目文獻出版社, 1991 年.

Wanli Gutian xianzhi 萬曆《古田縣志》(Monographie du district de Gutian compilée sous l'ère Wanli), [明] 劉曰暘 修, 陳薦夫、林春華 等纂, 王繼祀 續修, 丁朝立、魏煬 等續纂, 萬曆 34 年 (1606) 增補 28 年 (1600) 本.

Wendi xiaojing《文帝孝經》(Classique de la piété filiale prêché par l'Empereur Belles-Lettres), 收入《重刊道藏輯要》, 星集九, 光緒 32 年 (1906).

Wudang fudi zongzhen ji 《武當福地總真集》(DZ962), [元] 武當山道士劉道明 撰, 成書於至元辛卯年 (1291).

Wushang huanglu dazhai licheng yi 《無上黃籙大齋立成儀》(DZ508), [宋] 留用光 傳授, [宋] 蔣叔輿 (1162-1223) 編撰.

Wushang xuanyuan santian yutang dafa 《无上玄元三天玉堂大法》(DZ220), [宋] 路時中 (12 世紀上半葉在世) 編.

Xianxi zhi 《仙溪志》 (Monographie du district de Xianxi), [宋] 趙與泌 修, [宋] 黃巖孫 纂, 據宋寶祐 5 年 (1257) 修, 清瞿氏鐵琴銅劍樓抄本影印, 收入《宋元方志叢刊》第 8 冊, 8269-8333.

Xieshi jijiang 《謝師祭將》(Remercier les maîtres ancestraux et sacrifier aux généraux divins), 收入《天師正一道教點光賞將法卷》, 鼎靈 手抄，抄寫時間不詳, 上杭縣南阳鎮靈應堂藏.

Xin Wudai shi 《新五代史》(Nouvelle histoire de la période des Cinq Dynasties), [宋] 歐陽修 (1107-1172) 撰, 點校本, 北京: 中華書局, 1974 年.

Xinbian lianxiang soushen guangji《新編連相搜神廣記》(Le grand registre actualisé sur la recherche des divinités), 元代刻本, 影印本, 收入《繪圖三教源流搜神大全 (外二種)》, 上海: 上海古籍出版社, 1990 年, 445-574.

Xinke Wanfa guizong 《新刻萬法歸宗》(Nouvelle édition xylographique des *Dix mille méthodes qui convergent vers à l'école ancestrale*), 北京圖書館藏明刻本, 影印本, 收入《續修四庫全書》, 第 1064 冊, 684-812.

Xuantian shangdi qisheng lu 《玄天上帝啟聖錄》(DZ958), 撰人不詳, 很可能成書于明代.

Xushi zupu 《許氏族譜》(Registre généalogique des Xu), 許錫仁 等修, 上杭縣南阳鎮朱斜村, 1995 年.

Xuxian zhenlu 《徐仙真錄》(DZ1470), [明] 黃恒, 號林丘散人 初編, 成書于永樂 22 年 (1424); 正統 6 年 (1441)、正統 8 年 (1443) 孫景康 捐資重刊; 其後又有所增補, 收入《萬曆續道藏》.

« Yangchun guibao: Kongtong yan 陽春瑰寶——崆峒巖 » (Trésor précieux de Yangchun: Le rocher Kongtong). 2010. 《陽春》導讀, mis en ligne au 26 juin 2010. http://2004.yangchun.gov.cn/yangchun/article.asp?art=27280, consulté le 1/3/2015.

Yijian zhi 《夷堅志》 (Collection de nouvelles merveilleuses de Yijian), [宋] 洪邁 (1123-1202)

撰, 何卓 點校, 北京: 中華書局, 1981 年.

Yinian shiyong zazi 《一年使用雜字》(Caractères usuels pendant une année groupés de façon à former des vers), [清] 林寶樹 (1673-1734), 首次刊行于雍正 7 年 (1729), 收入 1993 年《武平縣志》(福建省武平縣縣志編纂委員會編, 北京: 中國大百科全書出版社), 883-886, 并註明: 此文有多種版本, 现采用乾隆年間上杭馬林蘭儀記藏本, 個別地方有校正.

Yiyuan 《異苑》 (Récits extraordinaires), [南朝宋] 劉敬叔 (fl. 417-465) 撰, 范寧 校點, 北京: 中華書局, 1996 年.

Yong'an xian cizhi 《永安縣次志》(La seconde monographie du district de Yong'an), [清] 張進籙 續修, 屈大均 續纂, 康熙 26 年 (1687) 刻本, 影印本, 收入故宮博物院編:《故宮珍本叢刊》, 第 173 冊, 海口: 海南出版社, 2001 年, 181-277.

Yongding xianzhi 《永定縣志》(Monographie du district de Yongding), 永定縣地方志編纂委員會, 北京: 中國科學技術出版社, 1994 年.

Youxue gushi qionglin 《幼學故事瓊林》(La quintessence des connaissances enfantines sous forme de contes), [明] 程允升 (1601-1648) 原著, [清] 鄒圣脈 (1691-1762) 增補, 點校本, 上海: 廣益書局, 1936 年.

Yuanfenglou zaji 《愿豐樓雜記》(Notes diverses de la Tour Yuanfeng), 丘復 (1874-1950) 撰, 丘其憲、丘允明 校注, 哈爾濱: 黑龍江人民出版社, 2009 年.

Yuanshi tianzun shuo Zitong dijun benyuan jing 《元始天尊說梓潼帝君本愿經》(DZ29), 成書于 1194 年之後.

Yudi jisheng 《輿地紀勝》(Monographie géographique du territoire impérial), [宋] 王象之 (1163-1230) 撰, 成書于寶慶 3 年（1227）之前, 北京: 中華書局, 1992 年.

Yuedong biji 《粵東筆記》(Notes sur l'est du Guangdong), [清] 李調元 (1734-1803) 著, 刻本影印本, 收入《中國風土志叢刊》, 揚州: 廣陵書局, 第 56 冊, 2003 年.

Yunfeng Hu xiansheng wenji 《雲峰胡先生文集》(Recueil d'ouvrages littéraires de Hu Yunfeng [Bingwen]), [元] 胡炳文 (1250-1333) 撰, 收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》, 第 93 冊, 北京: 書目文獻出版社, 1998 年.

Yunji qiqian 《雲笈七籤》(DZ1032), [宋] 張君房 (fl. 1005-1028) 纂輯.

Zaolin zacu 《棗林雜殂》(Mélanges de la Forêt de Jujubier), [明末清初] 談遷 (1594-1657), 北京: 中華書局, 2006 年.

Zhengao 《真誥》(DZ1016), [梁] 陶弘景 (456-536) 編.

Zhenghe wuli xinyi 《政和五禮新儀》(Le nouveau protocole des cinq cérémonies compilé sous l'ère Zhenghe), [宋] 鄭居中 (1059-1123) 撰, 收入《欽定四庫全書》, 第 82 卷, 史部 38.

Zhongguo minjian gushi jicheng. Fujian juan. Liancheng xian fenjuan 《中國民間故事集成•福建卷•連城縣分卷》(Collection des contes populaires chinois. volume de Liancheng, Fujian), 連城縣民間文學集成編委會, 1991 年.

Zhongguo minjian gushi jicheng. Fujian juan. Shanghang xian fenjuan 《中國民間故事集成•福建卷•上杭縣分卷》(Collection des contes populaires chinois. volume de Shanghang, Fujian), 上杭縣民間文學集成編委會, 1992 年.

Zhongguo minjian gushi jicheng. Fujian juan. Wuping xian fenjuan 《中國民間故事集成•福建卷•武平縣分卷》(Collection des contes populaires chinois. volume de Wuping, Fujian), 武平縣民間文學集成編委會, 1991 年.

Zhu shizhen gao 《諸師真誥》(DZ309).

Zitong dijun huashu 《梓潼帝君化書》(DZ170), 《道藏》本曾於 1316 年進呈元朝皇帝.

« Zouwei Fujian sheng Tingzhou fu Xianshi miao hanzai yuhuan qingchi Fujian dufu chaming qingjia fenghao shi 奏為福建省汀州仙師廟捍災禦患請飭福建督撫查明請賞加封號事 », [清] 林拱樞 撰, 具文時間: 光緒 3 年 (1877) 十月十七日, 中國第一歷史檔案館藏軍機處錄副奏摺, 檔號 03-5528-128.

« Zouwei Shanghang xian Huang Xing xianshi yuhuan jiuzai qingzhi jia fenghao shi 奏為上杭縣黃倖仙師禦患救災請旨加封號事 », [清] 何璟、李明墀 撰, 具文時間: 光緒 4 年 (1878) 十二月十五日, 中國第一歷史檔案館藏軍機處錄副奏摺, 檔號 03-5531-007.

2. Sources secondaires

Alberts, Eli. 2006. *A History of Daoism and the Yao People of South China*. Amherst, New York: Cambria Press.

Andersen, Poul. 2004a. "*Jinsuo liuzhu yin* 金鎖流珠引." In *The Taoist Canon: A History Companion to the Daozang*, edited by Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, 1076–79. Chicago and London: The University of Chicago Press.

———. 2004b. "*Shangqing gusui lingwen guilü* 上清骨髓靈文鬼律." In *The Taoist Canon: A History Companion to the Daozang*, edited by Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, 1060–62. Chicago and London: The University of Chicago Press.

———. 2004c. "*Taishang zhuguo jiumin zongzhen miyao* 太上助國救民總真秘要." In *The Taoist Canon: A History Companion to the Daozang*, edited by Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, 1057–60. Chicago and London: The University of Chicago Press.

———. 2004d. "*Wushang xuanyuan santian yutang dafa* 無上玄元三天玉堂大法." In *The Taoist Canon: A History Companion to the Daozang*, edited by Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, 1070–73. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Arrault, Alain. 2008. "Analytic Essay on the Domestic Statuary of Central Hunan. The Cult to Divinities, Parents and Masters." *Journal of Chineses Religions* 36: 1–53.

———. 2012. « La société locale vue à travers la statuaire domestique du Hunan ». *Cahiers d'Extrême-Asie* 19: 47–132.

Baptandier, Brigitte. 1997. « Penser par substituts. Les rituels du corps de remplacement ». *Ateliers*, 18: 29–47.

———. 2008. *The Lady of Linshui: A Chinese Female Cult*. Translated by K. I. Fryklund. Stanford: Stanford University Press.

———. 2015. « Les mudrā du Lüshan pai. Le battement de la vie ». Dans *Empreintes du Tantrisme en Chine et en Asie Orientale*, edité par Vincent Durand-Dastès, 139–58. Leuven - Paris - Walpole, MA: Peeters.

Bokenkamp, Stephen R. 1986. "The Peach Flower Font and the Grotto Passage." *Journal of the American Oriental Society* 106 (1): 65–77.

Boltz, Judith M. 1993. "Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in the Battles with the Supernatural." In *Religion and Society in T'ang and Sung China*, edited by Patricia B. Ebrey and Peter N. Gregory, 241–305. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Cedzich, Ursula-Angelika. 2004. "*Taishang laojun shuo Tianfei jiuku lingyan jing* 太上老君說天妃救苦靈驗經." In *The Taoist Canon: A History Companion to the Daozang*, edited by Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, 1224–25. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Chan Wing-hoi 陳永海. 1995. "Ordination Names in Hakka Genealogies: A Religious Practice and Its Decline." In *Down to Earth: The Territorial and Bond in South China*, edited by David Faure and Helen F. Siu, 65–82. Stanford: Stanford University Press.

Chavannes, Edouard. 1910. « Le dieu du Sol dans la Chine antique ». Dans *Le T'ai-Chan: Essai de Monographie d'un Culte Chinois*, 437–526. Paris: Ernest Leroux.

Chen Jinchuan 陳晉傳. 2002.〈上杭縣溪口鄉的六坊扛仙師〉(Porter les statuettes des maîtres immortels sur le palanquin à Liufang, bourg de Xikou, district de Shanghang). 收入《汀州府的宗族、廟會與經濟》(Lignages, assemblées de temple et économie de la préfecture de Tingzhou), 楊彥杰 編, 185–92. 《客家傳統社會叢書》 6.

Chen Jinguo 陳進國. 2006.〈外儒內佛——新發現的歸根道 (儒門) 經卷及救劫善書概述〉(Bouddhisme présent sous le Confucianisme: une introduction générale sur les écrits saints et les livres de morale de la Voie Gui-gen [Confucéen] trouvés récemment). 《圓光佛學學報》 (Yuanguang journal des études bouddhiques), 第 10 期, 233–89.

Chen Zi'ai 陳子艾. 2006.〈"桃源洞"花蓬的文化內蘊和峒神的衍變及原因〉(La signification de la « Grotte de la source des pêchers », la transformation des divinités de la grotte et sa raison). 收入《湘中宗教與鄉土社會調查報告集》, 陈子艾、華瀾 編, 557–65. 北京: 文辉數碼印製中心.

Chuang Chi-fa 莊吉發. 2002.〈清高宗查禁羅教的經過〉(Un examen sur la Secte du Patriarche Luo et sa proscription par l'Empereur Gaozong de la dynastie des Qing). 收入《清史論集》(Recueil sur l'histoire des Qing), 9: 173–92. 臺北: 文史哲出版社.

Davis, Edward L. 2001. *Society and the Supernatural in Song China*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

De Groot, J. J. M. 1892-1921 (1964). *The Religious System of China*. Leiden: Brill.

Dean, Kenneth. 1998. "Transformations of the She (altars of the Soil) in Fujian." *Cahiers*

d'Extrême-Asie 10: 19–75.

Dean, Kenneth et Zheng Zhenman. 2010. *Ritual Alliances of the Putian Plain*. Leiden and Boston: Brill.

Dudbridge, Glen. 1995. *Religious Experience and Lay Society in T'ang China. A Reading of Tai Fu's Kuang-I Chi*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fang Ling 方玲. 2001. « La tradition sacrée de la médecine chinoise ancienne. Etude sur le *Livre des exorcismes* de Sun Simiao (581-682) ». Thèse de doctorat, Paris: Ecole Pratique des Hautes Etudes. Section des Sciences Religieuses.

———. 2007. 〈趙炳香火的歷史考察〉(L'histoire du culte de Zhao Bing). 《臺灣宗教研究》(Journal des études religieuses à Taiwan) 6 (2): 1–23.

Faure, David 科大衛 et Liu Zhiwei 劉志偉. 2000. 〈宗族與地方社會的國家認同——明清華南地區宗族發展的意識形態基礎〉(Lignages et représentation de l'Etat dans la société locale: la base d'idéologie du développement des lignages en Chine méridionale à l'époque Ming-Qing). 《歷史研究》(Etudes historiques), 3: 3-14.

Fava, Patrice. 2014. *Aux Portes du Ciel. La Statuaire Taoïste du Hunan: Art et Anthropologie de la Chine*. Paris: Les Belles Lettres.

Faxuan shanren 法玄山人. 1999a. 《道壇解冤赦結科儀》(Les rituels des autels taoïstes servant à dénouer les nœuds de ressentiment). 臺北: 進源書局.

———. 1999b. 《閭山正宗科儀寶典》(Textes rituels orthodoxes et précieux de l'Ecole du Mont Lü). 臺北: 進源書局.

Feng Zhirong 馮志榮. 2000. 〈翁源縣古風俗〉(Les coutumes traditionnelles du district de Wengyuan). 收入《韶州府的宗教、社會與經濟》(Religions, société et économie de la préfecture de Shaozhou), 曾漢祥、譚偉倫 編, 489–559. 《客家傳統社會叢書》 9-10.

Goossaert, Vincent 高萬桑. 2004. "Bureaucratic Charisma: The Zhang Heavenly Master Institution and Court Taoists in Late-Qing China." *Asia Major*, 3, 17 (2): 121–59.

———. 2013. 〈近代中國的天師授籙系統: 對《天壇玉格》的初步研究〉(Le système de l'ordination des registres taoïstes des Maîtres Célestes en Chine moderne: une étude préliminaire sur le *Tiantan Yuge*). 收入《十九世紀以來中國地方道教變遷》, 黎志添

編, 437–56. 香港: 三聯書店.

Guo Qitao. 2003. *Exorcism and Money. The Symbolic World of the Five-Fury Spirits in Late Imperial China*. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California.

He Zhijie 何志杰 et Huang Yuqing 黄玉情. 2012. 〈世外桃源南山村〉(Paradis aux fleurs de pêchers: le village de Nanshan). 《源流》(Origines), 7: 73.

Ho Ts'ui-p'ing. 2002. "Ritual Literalized: A Critical Review of Ritual Studies on the National Minorities in Guangxi, Guizhou, Hunan and Sichuan." In *Ethnography in China Today: A Critical Assessment of Methods and Results*, edited by Daniel L. Overmyer and Shin-Yi Chao, 135–55. Taipei: Yuan-Liou Pub. Co.

Hou Ching-lang. 1975. *Monnaies d'Offrande et la Notion de Trésorerie dans la Religion Chinoise*. Paris: Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises.

Hsu Li-ling 許麗玲. 1997. 〈臺灣北部紅頭法師法場補運儀式〉(Le rituel *fachang* : un rituel d'exorcisme et de guérison effectué par les maîtres têtes rouges du nord de Taiwan). 《民俗曲藝》(Journal of Chinese ritual, theatre and folklore), 105: 1–146.

———. 2001. « Le rituel fachang: un rituel d'exorcisme et de guérison effectué par les maîtres têtes rouges du nord de Taiwan 臺灣北部紅頭法師法場補運儀式 ». Thèse de doctorat, Paris: Ecole Pratique des Hautes Etudes. Section des Sciences Religieuses.

Hu Jianguo 胡健國. 1991. 〈綿亙數千載洞庭盡巫風——湖南儺戲概述〉(Un aperçu du théâtre *nuo* du Hunan). 《民俗曲藝》(Journal of Chinese ritual, theatre and folklore), 69: 227–53.

Hu Tiancheng 胡天成. 1993. 〈端公戲: 民俗與戲劇結合的一種戲劇型態〉(Les théâtres des maîtres *duangong*: la combinaison du folklore et du théâtre comme forme théâtrale). 《民俗曲藝》(Journal of Chinese ritual, theatre and folklore), 81: 87–102.

Hu Xunrong 胡循榮. 2002. 〈蔡江鄉的寺廟與廟會〉(Les temples et leurs fêtes au bourg de Caijiang). 收入《寧都縣的宗族、廟會與經濟》 (Les lignages, fêtes de temple et économie du district de Ningdu), 劉勁峰 編, 15–45. 《客家傳統社會叢書》 18.

Hua Qinjin 華欽進. 2002. 〈員峰山的賴仙公及其道士〉(Immortel Lai et les taoïstes au Mont Yuanfeng). 收入《汀州府的宗族、廟會與經濟》(Lignages, assemblées de temple et

économie de la préfecture de Tingzhou), 楊彥杰 編, 399–415. 《客家傳統社會叢書》 6.

Huang Jianxing. 2013. "A Research on Shijiao: The Ritual Traditions of Fashi in South China." PhD thesis, Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong.

Huang Xueyuan 黃學員. 2000. 〈虎頭巖三德祠和三仙的傳說〉(Les légendes concernant le Temple des Trois Vertus et les Trois Immortels au Rocher de Tête-de-tigre). 收入《韶州府的宗教、社會與經濟》(Religions, société et économie de la préfecture de Shaozhou), 曾漢祥、譚偉倫 編, 269–304. 《客家傳統社會叢書》 9-10.

Hymes, Robert. 2002. *Way and Byway. Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*. Berkeley: University of California Press.

Kanai Noriyuki 金井德幸. 1992. 〈社神和道教〉(Les dieux du Sol et le taoïsme). 收入《道教》(Le Taoïsme), (日) 福井康順、木村英一、酒井忠夫 編, 朱越利 譯, 2: 129–61. 上海: 上海古籍出版社.

Kang Mosheng 康模生. 2002. 〈閩越圖騰蛇王宮〉(Le Temple du Roi-serpent, le totem (des habitants) de la région du Min-Yue). 收入《閩西掌故》(Anecdotes circulant à l'ouest du Fujian), 郭義山、張龍泉 編, 118–19. 福州: 福建人民出版社.

Kang Shih-yu 康詩瑀. 2006. 〈臨水夫人信仰研究究——以地方志書、史料記載及傳說故事發展為例〉(Une étude sur le culte de la Dame Linshui: le cas des monographies locales, documents historiques et des légendes). 《史匯》(Collection des études historiques), 10: 201–34.

Katz, Paul R. 2009. *Divine Justice: Religion and the Development of Chinese Legal Culture*. London: Routledge.

Ke Xing 柯星. 2007. 〈淺談武平古代民間巫術〉(Sur les techniques des *wu* populaires anciennes à Wuping).《武平文史資料》(Matériaux historiques du district de Wuping), 20: 119–22.

Kleeman, Terry F. 1994. *A God's Own Tale. The Book of Transformations of Wenchang, the Divine Lord of Zitong*. New York: State University of New York Press.

Kudō Motoo 工藤元男. 2010. 《睡虎地秦簡所見秦代國家與社會》(L'Etat et la société vus

dans les livres des jours trouvés à Shuihudi et datant de la dynastie des Qin), (日) 廣瀨薰雄、曹峰 譯. 上海: 上海古籍出版社.

Lagerwey, John 勞格文. 1987. « Les têtes des démons tombent par milliers. Le *fachang*, rituel exorciste du nord de Taiwan ». *L'Homme* 27 (101): 101–16.

———. 1993. 〈福建建陽地區的道教〉(Le taoïsme dans la région de Jianyang, Fujian). 《民俗曲藝》(Journal of Chinese ritual, theatre and folklore), 84: 43–82.

———. 1994a. "Cult Patterns among the Hakka in Fujian: A Preliminary Report." 《民俗曲藝》(Journal of Chinese ritual, theatre and folklore), 91: 503–65.

———. 1994b. "Notes on the Symbolic Life of a Hakka Village." In 《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》(Acts of the International Conference on Popular Religion and Chinese Culture), 733–62. 臺北: 漢學研究中心.

———. 1996. "The Li Lineage of Hukeng." In *Lineage and Popular Culture among the Hakka*, edited by Lau Yee-cheung, 101–68. Hong Kong: Chinese University of Hong Kong, Institute of Asia-Pacific Studies.

———. , ed. 1996–2006. 《客家傳統社會叢書》(Collection sur la société traditionnelle Hakka). Vol. 1–30. 香港: 國際客家學會、海外華人研究社、法國遠東學院.

———. 1997. 〈福建客家人的道教信仰〉(La croyance au taoïsme chez les Hakka du Fujian)." 收入《贛南地區的廟會與宗族》(Fêtes de temple et lignages du sud du Jiangxi), 羅勇、勞格文 編, 229–58. 《客家傳統社會叢書》 3.

———. 1999. "Questions of Vocabulary or How Shall We Talk About Chinese Religions." In 《道教與民間宗教研究論集》(Studies of Taoism and Popular Religion), 黎志添 編, 173–81. 香港: 學峰文化事業公司.

———. 2000a. « Du caractère rationnel de la religion locale en Chine ». *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* 87 (1): 301–15.

———. 2000b. 〈序論〉(Préface). 收入《韶州府的宗教、社會與經濟》(Religions, société et économie de la préfecture de Shaozhou), 曾漢祥、譚偉倫 編, 1–76.

———. 2001a. "Patterns of Religion in West-Central Fujian." 《民俗曲藝》(Journal of Chinese ritual, theatre and folklore), 129: 43–236.

———. 2001b. “Popular Ritual Specialists in West Central Fujian.” In 《社會、民族與文化展演國際研討會論文集》(Proceedings of the International Conference on Scociety, Ethnicity and Cultural Performance), 王秋桂、莊英章、陳中民 編, 435–507. 臺北: 漢學研究中心.

———. 2010. *China: A Religious State*. Hong Kong: Hong Kong University Press.

———. 2011a. “Gods and Ancestors: Cases of Crossover.” In *Essays on Chinese Local Religious Rituals*, edited by Wai Lun Tam, 371–410. Hong Kong: Centre for the Study of Religion and Chinese Society, Chung Chi College, CUHK.

———. 2011b. “The Origins of Daoist Exorcism.” In *Exorcism in Daoism. A Berlin Symposium*, edited by Florian C. Reiter, 1–10. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

———. 2013a. 〈道教於中國宗教和文化之所為與無為〉(Ce que le taoïsme peut et ne peut pas faire pour la religion et la culture chinoise). 收入《十九世紀以來中國地方道教變遷》, 黎志添 編, 457–71. 香港: 三聯書店.

———. 2013b. “Wuchang Exorcisms: An Ethno-Historical Interpretation.” In 《信仰、實踐與文化調適：第四屆漢學會議論文集. 宗教篇》(Belief, Practice and Cultural Adaptation: Papers from the Religion Section of the Fourth International Conference on Sinology), 康豹、劉淑芬 編, 475–530. 臺灣: 中央研究院.

Lagerwey 劳格文 et Zhang Hongxiang 張鴻祥. 2002. 〈涂坊的經濟、宗族与節慶〉(Economie, lignages, et fêtes à Tufang). 收入《長汀縣的宗族、經濟與民俗》(Lignages, économie et folklore du district de Changting), 楊彥杰 編. 《客家傳統社會叢書》 15-16.

Lai Guangyao 賴光耀. 2002. 〈四都鎮的宗族與廟會〉(Les lignages et les fêtes à Sidu). 收入《長汀縣的宗族、經濟與民俗》(Lignages, économie et folklore du district de Changting), 楊彥杰 編, 447–503. 《客家傳統社會叢書》 15-16.

Lai Jian 賴建. 1998. 〈長汀縣的打醮习俗〉(Les coutumes concernant les rituels *jiao* au district de Changting). 收入《汀州府的宗族、廟會與經濟》(Lignages, assemblées de temple et économie de la préfecture de Tingzhou), 楊彥杰 編, 441–67. 《客家傳統社會叢書》 6.

———. 2002. 〈童坊村墟市與神明崇拜〉(La foire et les cultes au village de Tongfang). 收入《長汀縣的宗族、經濟與民俗》(Lignages, économie et folklore au district de Changting), 楊彥杰 編, 285–319. 《客家傳統社會叢書》 15-16.

Lai Shengting 賴盛庭. 1997. 〈石城的閭山教〉(L'Ecole du Mont Lü au district de Shicheng). 收入《贛南地區的廟會與宗族》(Fêtes de temple et lignages au sud du Jiangxi), 羅勇、勞格文 編, 174–96. 《客家傳統社會叢書》 3.

Lai Tingke 賴廷科. 2001. 〈姑田上堡溪邊庵公王廟〉(Le temple du duc-roi à Xibian du village de Shangbao, bourg de Gutian). 《連城文史資料》(Matériaux historiques du district de Liancheng), 28: 169–74.

Lan Daochuan 藍道川. 1984. 〈孝經團、孝經館是清王朝的御用工具〉(L'Organisation de la milice du *Classique de la piété filiale* était un instrument à l'usage de l'empereur sous la dynastie royale des Qing). 《武平文史資料》(Matériaux historiques du district de Wuping), 4: 51–53, 33.

Lee Fong-mao 李豐楙. 1989. 〈道教謫仙傳說與唐人小說〉(Légendes des immortels taoïstes exilés sur terre et les romans sous la dynastie des Tang). 收入《第二屆國際漢學會議論文集•文學組》(Recueil du deuxième colloque international de la sinologie: Equipe de la littérature), 中央研究院第二屆國際漢學會議論文集編輯委員會. 臺北: 中央研究院編印.

———. 2010. 《仙境与遊歷: 神仙世界的想象》(Monde des immortels et voyage: L'imagination du monde des immortels). 北京: 中華書局.

Lemoine, Jacques. 1982. *Yao Ceremonial Paintings*. Bangkok: White Lotus Co. Ltd.

Li Fanghong 李坊洪. 1998. 〈上猶縣城民俗活動大觀〉(Les activités folkloriques au chef-lieu du district de Shangyou). 收入《贛南廟會與民俗》(Fêtes de temple et folklore du sud du Jiangxi), 羅勇、林曉平 編, 274–86. 《客家傳統社會叢書》 7.

Li Huaisun 李懷荪. 1991. 〈湘西儺戲調查報告〉(Rapport d'enquête sur le théâtre *nuo* à l'ouest du Hunan). 《民俗曲藝》(Journal of Chinese ritual, theatre and folklore), 69: 255–94.

———. 1997. 〈五溪地域巫文化的變遷和儺神東山聖公、南山聖母〉(Les vicissitudes de la culture des *wu* dans la région des Cinq Rivières et deux divinités importantes du théâtre

nuo). 《民俗曲藝》(Journal of Chinese ritual, theatre and folklore), 106: 97–166.

———. , ed. 2001. 《湖南省會同縣金龍鄉巖溪沖梅山虎匠科儀本彙編》(Collection des textes rituels des chasseurs de tigres de l'Ecole du Mont Mei au district de Huitong, Hunan).《中國傳統科儀本彙編》(Collection des textes rituels traditionnels en Chine) 5. 臺北: 新文豐出版公司.

Li Jianmin. 2009. "They Shall Expel Demons: Etiology, the Medical Canon and the Transformation of Medical Techniques before the Tang." In *Early Chinese Religion. Part One: Shang through Han (1250 BC–220 AD)*, edited by John Lagerwey and Marc Kalinowski, 1103–50. Leiden and Boston: Brill.

Li Kunshu 李坤書. 2010. 〈上杭縣稔田渡上的夫人宮〉 (Le temple des Trois Dames à Dushang de Rentian, district de Shanghang). Le 16 août. http://blog.sina.com.cn/s/blog_610c4edf0100kec8.html, consulté le 1/3/2015.

Li Shizhou 李石周. 2003. 〈斜潭村拉白求雨等風俗〉(« Labai » ou les coutumes concernant la prière pour la pluie au village de Xietan). 收入《始興縣的傳統經濟、宗族与宗教文化》(Economie traditionnelle, lignages et culture religieuse du district de Shixing), 曾漢祥 編, 322–53.

Li Yangzheng 李養正, ed. 2000. 《當代道教》(Taoïsme contemporain). 北京: 東方出版社.

Li Zonghan 李宗漢. 1998. 〈崇義縣上堡鄉幾個神廟〉(Quelques temples au bourg de Shangbao, district de Chongyi). 收入《贛南廟會與民俗》(Fêtes de temple et folklore du sud du Jiangxi), 羅勇、林曉平 編, 366–87. 《客家傳統社會叢書》 7.

Lin Chen-yuan. 2008. « Pour un 'taoïsme de proximité' : Les petits rituels taoïstes quotidiens à Taiwan ». Dans *Le Sacré en Chine*, edité par Michel Masson, 99–127. Paris: Institut Ricci.

———. 2014. « Le rituel taoïste du sud-est du Fujian ». Thèse de doctorat, Paris: Ecole Pratique des Hautes Etudes. Section des Sciences Religieuses.

Lin Cuiqing 林翠青. 2002. 〈庵杰鄉涵前村五月二十五廟會調查〉(Une enquête sur une assemblée de temple annuelle au village de Hanqian, Anjie). 收入《長汀縣的宗族、經濟與民俗》(Lignages, économie et folklore du district de Changting), 楊彥杰 編, 160–88. 《客家傳統社會叢書》 15-16.

Lin Shouming 林守明. 2002. 〈上杭縣城區的仙師崇拜〉(Le culte des maîtres immortels au chef-lieu du district de Shanghang). 收入《汀州府的宗族、廟會與經濟》(Lignages, assemblées de Temple et économie de la préfecture de Tingzhou), 楊彥杰 編, 375–98. 《客家傳統社會叢書》 6.

Ling Shun-sheng 凌純聲. 1948. 〈畲民圖騰文化的研究〉(Une étude sur la culture totémique des She). 收入《國立中央研究院歷史語言研究所集刊》(Bulletin de l'Institut d'histoire et de linguistique. Académie Sinica Nationale), 16: 127–72.

Liu Chih-wan 劉枝萬. 1974. 〈閭山教之收魂法〉(Le rituel servant à récupérer les âmes dans l'Ecole du Mont Lü). 收入氏著:《中國民間信仰論集》, 207–317. 《中央研究院民族學研究所專刊》 22. 臺北: 中央研究院民族學研究所.

Liu Dake 劉大可. 2002. 《閩西武北的村落文化》(Etudes sur la culture villageoise du nord de Wuping, à l'ouest du Fujian). 客家傳統社會叢書 17.

———. 2003. 〈公王與社公: 客家村落的保護神〉(Les ducs-rois et les dieux du Sol: dieux protecteurs des villages Hakka). 《世界宗教研究》(Etudes des religions du monde), 4: 122–32.

———. 2004. 〈神明崇拜與傳統社區意識——对閩西武北客家社區的田野調查研究〉(Cultes et consciences communautaires traditionnelles: une enquête de terrain dans la région Hakka du nord de Wuping, à l'ouest du Fujian). 《民族研究》(Etudes ethno-nationales), 5: 18–26.

———. 2005a. 〈傳統客家村落的神明香火緣起類型——以閩西武平縣北部村落為例〉(Les types des origines cultuelles dans les villages Hakka: le cas des villages du nord de Wuping, à l'ouest du Fujian). 《客家》(Hakka), 3: 24–27.

———. 2005b.〈客家與畲族關係再認識——閩西武平縣村落的田野調查研究〉(Nouvelles connaissances sur les relations entre les Hakka et les She: une enquête de terrain dans les villages du district de Wuping, à l'ouest du Fujian). 《中共福建省委黨校學報》(Journal de l'Ecole du Comité Provinciale du Parti Communiste Chinois), 12: 56–62.

———. 2010. 〈閩臺客家地區的民主公王信仰〉(Le culte des ducs-rois 'Seigneur du peuple' chez les Hakka au Fujian et à Taiwan). 《福州大學學報 (哲學社會科學版)》, 5: 13–19.

Liu Jinfeng 劉勁峰. 2000.《贛南宗族社會與道教文化研究》(Etudes sur la société lignagère et la culture taoïste du sud du Jiangxi). 《客家傳統社會叢書》 8.

———. 2002. 〈河田镇社公醮儀述略〉(Rapport sur un rituel *jiao* dédié aux dieux du Sol à Hetian). 收入《长汀縣的宗族、經濟與民俗》(Lignages, économie et folklore du district de Changting), 楊彥杰 編. 《客家傳統社會叢書》 15-16.

Liu Lexian 劉樂賢. 1994. 《睡虎地秦簡日書研究》(Etudes sur les livres des jours trouvés à Shuihudi et datant de la dynastie des Qin). 臺北: 文津出版社.

Liu Ping 劉平. 2004. 〈近代江湖文化研究論綱〉(Une analyse synoptique sur la culture de la vie vagabonde moderne). 《文史哲》 (Journal en littérature, histoire et philosophie), 2: 68–75.

Liu Yinong 劉亦農. 1989. 〈武北團練後局始末〉(L'histoire du bureau de derrière de l'Organisation de la milice au nord de Wuping). 《武平文史資料》(Matériaux historiques du district de Wuping), 10: 59–62.

Liu Yonghua 劉永華. 1993.〈宋元以來閩西社會的土客之爭與佃農鬥爭〉(Les conflits entre les indigènes et les immigrants, ainsi que ceux entre les fermiers et les propriétaires fonciers dans la société de l'ouest du Fujian, depuis l'époque Song-Yuan). 《中國社會經濟史研究》(Etudes sur l'histoire socio-économique chinoise), 2: 36–40.

———. 2004. 〈亦禮亦俗——晚清至民國閩西四保禮生的初步分析〉(Spécialistes de rituels en tant qu'intermédiaires culturels: les maîtres de cérémonies à Sibao de l'ouest du Fujian à la fin de la dynastie des Qing et à l'époque républicaine). 《歷史人類學學刊》(Journal d'histoire et d'anthropologie) 2 (2): 1–31.

———. 2007. 〈道教傳統、士大夫文化與地方社會: 宋明以來閩西四保鄒公崇拜研究〉(Tradition taoïste, culture des fonctionnaires-lettrés et société locale: une étude sur le culte de Zougong à Sibao à l'ouest du Fujian depuis l'époque Song-Ming). 《歷史研究》(Etudes Historiques), 3: 72–87.

———. 2013. *Confucian Rituals and Chinese Villagers: Ritual Change and Social Transformation in a Southeastern Chinese Community, 1368-1949*. Leiden and Boston: Brill.

Liu Yuan 劉遠. 2000. 〈長汀夫人教道壇儀式与跳海青〉(Les rituels taoïstes et le théâtre

représentant la légende de Haiqing à Changting). 《民俗曲藝》(Journal of Chinese ritual, theatre and folklore), 122-123: 265–366.

Liu Zhongyu 劉仲宇. 2001. 〈玉皇科儀及其文化內涵〉(La liturgie dédiée à l'Empereur de Jade et ses significations culturelles). 《中國道教》(Taoïsme en Chine), 1: 9-13.

———. 2011. 《攀援集》(Recueil d'escalade). 成都: 巴蜀書社.

Luo Qidong 羅棲東. 1998. 〈略談打大幡醮一宗〉(Introduction aux rituels *jiao* de grand-drapeau). 收入《贛南廟會與民俗》(Fêtes de temple et folklore du sud du Jiangxi), 羅勇、林曉平 編, 388–95. 《客家傳統社會叢書》 7.

Ma Chaokai 馬朝開. 1997. 《雲南省鎮雄縣潑機鎮漢族慶菩薩》(Les rituels de célébration dédiés aux divinités chez les Han au bourg de Poji, district de Zhennan, Yunnan). 《民俗曲藝叢書》 56. 臺北: 施合鄭民俗文化基金會.

Maspero, Henri. 1971. *Le Taoïsme et les Religions Chinoises*. Paris: Gallimard.

McDermott, Joseph. 2014. "The Village Quartet." In *Modern Chinese Religion I. Song-Liao-Jin-Yuan (960-1368 AD)*, edited by John Lagerwey and Pierre Marsone, 169–228. Leiden: Brill.

Meulenbeld, Mark. 2007. "Civilized Demons: Ming Thunder Gods from Ritual to Literature." PhD thesis, Princeton: Princeton University Press.

———. 2015. *Demonic Warfare: Daoism, Territorial Networks, and the History of a Ming Novel*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Mollier, Christine. 1990. *Une Apocalypse Taoïste du Ve Siècle. Le Livre des Incantations Divines des Grottes Abyssales 太上洞淵神咒經*. Paris: Institut des Hautes Etudes Chinoises.

Pan Junliang. 2013. « A la recherche de l'unité: Religion, société et politique du haut moyen-âge chinois au prisme du phénomène de la possession ». Thèse de doctorat, Paris: Ecole Pratique des Hautes Etudes. Section des Sciences Religieuses.

Poo, Mu-chou. 2010. "Images and Ritual Treatment of Dangerous Spirits." In *Early Chinese Religion. Part Two: The Period of Division (220–589AD)*, edited by John Lagerwey and Pengzhi Lü, 1075–94. Leiden and Boston: Brill.

Ren Jiyu 任繼愈, ed. 1990. 《中國道教史》 (Histoire du taoïsme en Chine). 上海: 上海人民出版社.

———. , ed. 2001. 中國道教史 (Histoire du taoïsme en Chine), 增訂本. 北京: 中國社會科學出版社.

Schipper, Kristofer. 1982. *Le Corps Taoïste: Corps Physique - Corps Social*. Paris: Fayard.

———. 1985a. « Chiens de paille et tigres en papier: Une pratique rituelle et ses gloses au cours de la tradition chinoise ». *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 6: 83–94.

———. 1985b. « La représentation du substitut dans le rituel taoïste ». Dans *Fonction du Rituel. Cinquième Journée Psychanalyse et Approche Familiale Systémique*, 35–54. Paris: SPASM.

———. 1985c. "Vernacular and Classical Ritual in Daoism." *The Journal of Asian Studies* 45: 21–57.

Schipper, Kristofer et Yuan Bingling. 2004. "*Gaoshang shenxiao yuqing zhenwang zishu dafa* 高上神霄玉清真王紫書大法." In *The Taoist Canon: A History Companion to the Daozang*, edited by Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, 1094–95. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Seidel, Anna. 1989. "Chronicle of Taoist Studies in the West 1950-1990." *Cahiers d'Extrême-Asie* 5: 223–347.

Song, Yoo Who 宋堯厚 (송요후). 2011.〈論《血盆經》在中國的發展〉(Sur le développement du *Sûtra du Bassin de sang* en Chine), 劉晨 譯. 《世界宗教文化》(Cultures religieuses du monde), 3: 38–43.

Strickmann, Michel. 1981. *Le Taoïsme du Mao Chan. Chronique d'une Révélation*. Vol. 17. Mémoires de l'IHEC. Paris: Institut des Hautes Etudes Chinoises.

———. 1982. "The Tao Among the Yao: Taoism and the Sinification of South China." In 《史における民衆と文化：酒井忠夫先生古稀祝賀紀念論集》,酒井忠夫先生古稀祝賀紀念の会編, 22–30. 東京: 國書刊行會.

Su Zhenwang 蘇振旺 et He Zhixi 何志溪, eds. 2009. 《閩西民間故事選》(Contes populaires choisis à l'ouest du Fujian). 北京: 華藝出版社.

Tam Wai Lun 譚偉倫. 2000. 〈九峰山區的宗教形態初探〉(Une étude préliminaire sur les formes religieuses dans la région montagneuse à Jiufeng). 收入《韶州府的宗教、社會

與經濟》(Religions, société et économie de la préfecture de Shaozhou), 曾漢祥、譚偉倫 編, 305–22. 《客家傳統社會叢書》 9-10.

Tuo Xiuming 庹修明. 1991. 〈貴州黔東北民族地區的儺戲群〉(Les groupes du théâtre *nuo* dans la région ethnique du nord-est du Guizhou). 《民俗曲藝》(Journal of Chinese ritual, theatre and folklore), 69: 165–207.

Wang Chien-chuan 王見川. 2000. 〈法主公信仰及其傳說考察〉(Une enquête sur le culte du Seigneur des méthodes rituelles et ses légendes). 《臺灣宗教研究通訊》(Expéditions des études religieuses à Taiwan), 2: 103–23.

Wang Chiu-kuei 王秋桂, ed. 1993. 《民俗曲藝叢書》(Collection sur les rituels, théâtres et le folklore en Chine). Vol. 1–80. 臺北: 施合鄭民俗文化基金會.

Wang Guangde 王光德 et Yang Lizhi 楊立志. 2006. 《武當道教史略》(L'histoire du taoïsme du Mont Wudang). 北京: 中國地圖出版社.

Wang Song 王松. 2002. 〈土地神崇拜〉(Le culte des divinités territoriales). 收入《閩西掌故》(Anecdotes circulant à l'ouest du Fujian), 郭義山、張龍泉 編, 142–43. 福州: 福建人民出版社.

Wang Suqi 王蘇琦. 2007. 〈漢代早期佛教圖像與西王母圖像之比較〉(Comparaison entre les images bouddhiques archaïques et celles de la Reine-mère de l'Ouest sous la dynastie des Han). 《考古與文物》(Archéologie et objets anciens), 4: 35–44.

Wang Yuanzhen 王園珍. 2002. 〈長汀婦女調查〉(Une enquête sur les femmes de Changting). 收入《長汀縣的宗族、經濟與民俗》(Lignages, économie et folklore du district de Changting), 楊彥杰 編, 920–56. 《客家傳統社會叢書》 15-16.

Wei Deyu 魏德毓. 2006a. 〈明清以來閩西道教與社會文化變遷〉(Le taoïsme et les transformations socio-culturelles à l'ouest du Fujian depuis l'époque Ming-Qing). 博士論文, 廈門: 廈門大學.

———. 2006b. 〈明以來正一派道教的世俗化——對閩西火居道士的調查〉(La sécularisation du taoïsme de l'Un-Orthodoxe depuis l'époque Ming: une enquête sur les taoïstes *huoju* de l'ouest du Fujian). 《社會科學》 (Etudes sociologiques), 11: 153–60.

Wen Yunyuan 溫雲遠. 2008. 〈親民知縣——胡月廣〉(Hu Yueguang: un magistrat au niveau

d'un district qui aime le peuple). http://my.364200.cn/archiver/tid-33899.html, consulté le 1/3/2015.

Wong Cheung-wai 王章偉. 2005.《在國家與社會之間——宋代巫覡信仰研究》(Entre l'Etat et la société: une étude sur la croyance envers les *wuxi* sous la dynastie des Song). 香港: 中華書局.

Wu Renlong 吳仁龍. 1997. 〈會昌縣翠竹祠與賴公侯王〉(Le Temple du bambou vert et le culte du Marquis-seigneur Lai au district de Huichang). 收入《贛南地區的廟會與宗族》(Fêtes de temple et lignages du sud du Jiangxi), 羅勇、勞格文 編, 13–26. 《客家傳統社會叢書》 3.

Xiao Weisheng 蕭惟生 et Qiu Runsheng 邱潤生. 1998. 〈信豐縣星村乡的真君廟和社官〉(Le Temple du Seigneur authentique et l'Agent du Sol au bourg de Xingcun, district de Xinfeng). 收入《贛南廟會與民俗》(Fêtes de temple et folklore du sud du Jiangxi), 羅勇、林曉平 編, 24–34. 《客家傳統社會叢書》 7.

Xiao Wenping 蕭(肖)文評. 1997. 〈梅縣水車鎮小桑村公王崇信調查分析〉(Une enquête sur le culte des ducs-rois dans le village de Xiaosang à Shuiche, Meixian). 收入《梅州河源地區的村落文化》(La culture villageoise dans la région de Heyuan, Meizhou), 房學嘉 編, 289–319. 《客家傳統社會叢書》 5.

———. 2011. 《白堠鄉的故事: 地域史脈絡下的鄉村社會建構》(Les histoires circulant au bourg de Baihou: la construction de la société rurale dans le contexte de l'histoire régionale). 北京: 生活·讀書·新知三聯書店.

Xie Chongguang 謝重光 et Zou Wenqing 鄒文清. 2011. 〈三聖妃信仰與三奶夫人信仰關係試析〉(Les relations entre le culte des Trois Déesses et le culte des Trois Dames). 《文化遺產》(Patrimoine culturel), 4: 114–20.

Xie Shengbao 謝生保 et Xie Jing 謝靜. 2006. 〈敦煌文獻與水陸法會: 敦煌五代時期水陸法會研究〉(Les documents de Dunhuang et la fête des rituels de l'eau et de la terre: une étude sur la fête des rituels de l'eau et de la terre de Dunhuang pendant la période des Cinq Dynasties). 《敦煌研究》(Etudes de Dunhuang), 2: 40–48.

Xiong Zuo 熊佐. 1997. 〈黃屋乾真君廟廟會〉(Les fêtes du Temple du Seigneur véritable à

Huangwuqian). 收入《贛南地區的廟會與宗族》(Fêtes de temple et lignages du sud du Jiangxi), 羅勇、勞格文 編, 72–93.

Xu Hongtu 徐宏圖. 1995.《雲南省昭通地區鎮雄縣潑機鄉鄒氏端公慶菩薩調查》(Enquête sur les rituels de célébration dédiés aux divinités et célébrés par les maîtres *duangong* au bourg de Poji, district de Zhenxiong, région de Zhaotong, Yunnan). 《民俗曲藝叢書》 29. 臺北: 施合鄭民俗文化基金會.

Yan Fuchang 嚴福昌. 2003. 《四川儺戲志》(Monographie du théâtre *nuo* du Sichuan). 成都: 四川文藝出版社.

Yang Lan 楊蘭. 1995. 〈貴州晴隆縣白勝村水埧山苗族慶壇述要〉(Un aperçu des autels de célébration chez les Miao à Shuibashan dans le village de Baisheng, Qinglong, Guizhou). 載《民俗曲藝》(Journal of Chinese ritual, theatre and folklore), 94-95: 241–71.

Yang Lan 楊蘭 et Liu Feng 劉鋒. 1996. 《貴州省晴隆縣中營鎮新光村硝洞苗族慶壇調查報告》(Rapport d'enquête sur les autels de célébration chez les Miao à Xiaodong dans le village de Xinguang, Zhongying, Qinglong, Guizhou). 《民俗曲藝叢書》 50. 臺北: 施合鄭民俗文化基金會.

Yang Lan 楊蘭 et Zhang Yeqiang 張業強. 1997. 〈貴州湄潭的兒童過關儀式〉(Les rites de passage dédiés aux enfants à Meitan, Guizhou). 《民俗曲藝》(Journal of Chinese ritual, theatre and folklore), 106: 167–92.

Yang Yanjie 楊彥杰. 1996.《閩西客家宗族社會研究》(Etudes sur la société lignagère chez les Hakka à l'ouest du Fujian). 《客家傳統社會叢書》 2.

———. 2000. 〈華南民間的祖神崇拜〉(Le culte des ancêtres-dieux en Chine du Sud). 收入《法國漢學》(Sinologie française), 5: 388–99.

Yau Chi-on 游子安. 2005. 《善與人同: 明清以來的慈善與教化》(En accompagnement avec le bien: la charité et la morale en Chine depuis l'époque Ming-Qing). 北京: 中華書局.

Ye Mingsheng 葉明生. 1995a. 《閩西上杭高腔傀儡與夫人戲》(Le théâtre de marionettes *gaoqiang* et le théâtre de la Dame Chen à Shanghang, Fujian). 《民俗曲藝叢書》 33. 臺北: 施合鄭民俗文化基金會.

———. 1995b. 〈福建上杭陳靖姑信仰與傀儡戲夫人傳概述〉(Un aperçu du culte de Chen

Jinggu et du théâtre de Marionnettes « Histoire de la Dame Chen » à Shanghang, Fujian). 《民俗曲藝》(Journal of Chinese ritual, theatre and folklore), 94-95: 47–82.

———, ed. 1996. 《福建省龍巖市東肖鎮閭山教廣濟壇科儀本彙編》(Collection des textes rituels de Guangji-tan rattaché à l'Ecole du Mont Lü au bourg de Dongxiao, Longyan, Fujian). 《中國傳統科儀本彙編》(Collection des textes rituels traditionnels en Chine) 1. 臺北: 新文豐出版公司.

———. 1999a. 〈試論"瑜伽教"之衍變及其世俗化事象〉(Essai sur l'évolution et la sécularisation de l'« Ecole du Yoga »). 《佛學研究》(Etudes bouddhiques), 256–64.

———. 1999b. 〈魂歸閭山——建陽閭山教功德道場儀式中靈魂信仰之探討〉(Que les âmes rentrent au Mont Lü: une exploration sur le culte des âmes dans les rituels *gongde* de l'Ecole du Mont Lü à Jianyang). 《民俗曲藝》(Journal of Chinese ritual, theatre and folklore), 118: 41–78.

———. 2000a. 《海遊記》(Récit de voyage vers la mer), [明] 無根子 集, 葉明生 校注. 《民俗曲藝叢書》 78. 臺北: 施合鄭民俗文化基金會.

———. 2000b. 〈閩西北普庵清微等派調查〉(Une enquêtre sur l'Ecole de Pu'an, l'Ecole de Qingwei du nord-ouest du Fujian). 收入《閩西北的民俗、宗教與社會》, 楊彥杰 編, 384–451. 《客家傳統社會叢書》 11.

———. 2004. 〈道教閭山派與閩越神仙信仰考〉(Une étude sur l'Ecole du Mont Lü et les cultes des immortels dans la région du Min-Yue). 《世界宗教研究》(Etudes des religions du monde), 3: 64–76.

———. 2005. 〈共生文化圈之巫道文化形態探討——福建閭山教與湖南梅山教之比較〉(Une exploration sur les formes de la culture des *wu* et des taoïstes dans le cercle culturel d'intercroissance: une comparaison entre l'Ecole du Mont Lü du Fujian et l'Ecole du Mont Mei du Hunan). 《宗教學研究》(Journal des études riglieuses), 4: 118–24.

———, ed. 2008. 《閩臺張聖君信仰文化》(Culture du culte du Seigneur saint Zhang au Fujian et à Taiwan). 福州: 海潮攝影藝術出版社.

———. 2010. 〈臨水夫人与媽祖信仰關係新探〉(Nouvelle exploration sur les relations entre le culte de la Dame Linshui et le culte de Mazu). 《世界宗教研究》(Etudes des religions

du monde), 5: 70–80.

———. 2013. 〈共生文化圈的巫道文化形態再探討——從張五郎信仰探討閭山教與梅山教關係〉(Une nouvelle exploration sur les formes de la culture des *wu* et des taoïstes dans le cercle culturel d'intercroissance: les relations entre l'Ecole du Mont Lü et l'Ecole du Mont Mei à travers le culte de Zhang le Cinquième Maître). 《湖南人文科技學院學報》(Journal de l'Ecole des Sciences Humaines et de la Technologie du Hunan), 3: 1–10.

Ye Mingsheng 葉明生 et John Lagerwey 勞格文, eds. 2007. 《福建省建陽市閭山派科儀本彙編》(Collection des textes rituels de l'Ecole du Mont Lü à Jianyang, Fujian). 《中國傳統科儀本彙編》(Collection des textes rituels traditionnels en Chine) 10. 臺北: 新文豐出版公司.

Ye Mingsheng 葉明生 et Liu Yuan 劉遠. 1997. 《福建龍巖市蘇邦村上元建幡大醮與龍巖師公戲》(Les grands rituels *jiao* et le théâtre des maîtres rituels au village de Subang, Longyan, Fujian). 《民俗曲藝叢書》 53. 臺北: 施合鄭民俗文化基金會.

Ye Mingsheng 葉明生 et Yuan Hongliang 袁洪亮. 1996. 《福建上杭乱弹傀儡戲夫人傳》(L'histoire de la Dame Chen: un théâtre de marionnettes à Shanghang, Fujian). 《民俗曲藝叢書》 44. 臺北: 施合鄭民俗文化基金會.

Yiming 佚名. 2009. 〈談梅山民俗文化及梅山教法術、梅山水師〉. http://www.yaozu.net/article-40-1.html, consulté le 1/3/2015.

Yu Liyuan 俞黎媛. 2004. 〈論福建張聖君信仰及其民俗〉(Sur le culte du Seigneur saint Zhang et les coutumes concernées au Fujian). 《世界宗教研究》(Etudes des religions du monde), 4: 149–56.

Yu Qingsong 喻青松. 1993. 〈清代《觀音濟度本願真經》研究〉(Une étude sur le *Livre authentique de la volonté propre de Guanyin pour aider les êtres à traverser la mer des douleurs* qui date de la dynastie des Qing), 收入《清史論叢》(1993), 沈陽: 遼寧古籍出版社, 116–24.

Yu Xinghong 余興紅 et Zhong Jinlan 鍾晉蘭. 2002. 〈河田集鎮的宗族、經濟及神明〉(Les lignages, économie et divinités à Hetian). 收入《长汀縣的宗族、經濟與民俗》(Lignages, économie et folklore du district de Changting), 楊彥杰 編, 351–411. 《客家傳統社會叢書》 15-16.

Zhan Shichuang 詹石窗. 1997. 〈臨水夫人的道派歸屬與社會影響〉(L'école taoïste attachée à la Dame Linshui et ses influences sur la société). 《中國道教》(Taoïsme en Chine), 1: 34–37.

Zhang Chunrong 張春榮. 2002. 〈馆前镇汀東村傳統社会調查〉(Une enquête sur la société traditionnelle du village de Tingdong, bourg de Guanqian). 收入《长汀縣的宗族、經濟與民俗》(Lignages, économie et folklore du district de Changting), 楊彥杰 編, 189–225. 《客家傳統社會叢書》 15-16.

Zhang Fuchun 張富春. 2008. 〈厲鬼·瘟鬼·財神——論趙公明神格演變的軌跡〉(Divinité violente, génie de la peste, dieu de la richesse: le processus de la transformation de la personnalité divine de Zhao Gongming). 《黃河科技大學學報》(Journal de l'Université des sciences et de la technologie de Huanghe) 10 (4): 45–47.

Zhang Jie 張杰. 2002. 〈紫金縣城廟宇建築和神誕醮會〉(Les édifices des temples et les fêtes d'anniversaire des divinités au chef-lieu du district de Zijin). 收入《粵東三州的地方社會之宗族、民間信仰与民俗》(Lignages, croyances populaires et folklore dans la société locale des trois préfectures à l'est du Guangdong), 譚偉倫 編, 269–84. 《客家傳統社會叢書》 13-14.

Zhang Jinsong 張勁松. 1993.〈瑤族度戒調查及初探〉(Enquête et exploration préliminaire sur les rituels d'ordination chez les Yao). 《民俗曲藝》(Journal of Chinese ritual, theatre and folklore), 83: 41–64.

Zhang Jinsong 張勁松 et Zhao Qun 趙群. 1996. 〈湖南省藍山縣匯源鄉瑤族度戒科儀〉(Les rituels d'ordination chez les Yao au bourg de Huiyuan, district de Lanshan, Hunan). 《民俗曲藝》(Journal of Chinese ritual, theatre and folklore), 100: 53–122.

Zhang Laihe 章籟和. 2002. 〈三洲鄉三洲村的經濟與三太祖師會期 (L'économie et la fête des Trois Grands Maîtres Ancestraux au village de Sanzhou, bourg de Sanzhou). 收入《長汀縣的宗族、經濟與民俗》(Lignages, économie et folklore du district de Changting), 楊彥杰 編, 412–46. 《客家傳統社會叢書》 15-16.

Zhang Sijie 張嗣介. 1998. 〈贛南康王崇拜〉(Le culte du Roi Kang du sud du Jiangxi). 收入《贛南廟會與民俗》(Fêtes de temple et folklore du sud du Jiangxi), 羅勇、林曉平 編,

85–113. 《客家傳統社會叢書》 7.

Zhang Zehong 張澤洪. 2003. 〈中國南方少數民族的梅山教〉(L'Ecole du Mont Mei chez les groupes ethniques en Chine du Sud). 《中南民族大學學報（人文社會科學版）》 (Journal de l'Université des Nationalités du Sud-central. Sciences humaines et sociales) 23 (4): 36–40.

Zhao Shufeng 趙書峰. 2012. 〈湘南瑤族盤王祭祀儀式調查報告——以資興市團結瑤族鄉二峰村"还盤王愿"为個案〉(Une enquête sur les rituels sacrificiels dédiés au Roi Pan chez les Yao du sud du Hunan: le cas des rituels « récompenser le vœu au Roi Pan » au village de Erfeng, Tuanjie, Zixing). 《歌海》(La mer des chansons), 3: 4–9.

Zheng Zhenman 鄭振滿 et Zhang Kan 張侃. 2005. 《培田》(Peitian). 北京: 生活•讀書•新知三聯書店.

Zhong Desheng 鍾德盛. 1997. 〈武平縣城關的廟會與醮會〉(Les assemblées de temple et les assemblées des rituels *jiao* au chef-lieu du district de Wuping). 收入《閩西的城鄉廟會與村落文化》(Les assemblées de temple et la cultures villageoises à l'ouest du Fujian), 楊彥杰 編, 34–57. 《客家傳統社會叢書》 4.

Zhong Jinlan 鍾晉蘭. 2002. 〈羊古羅坑头村的吳氏宗族与民俗信仰〉(Le lignage des Wu et le folklore au village de Luokengtou, Yanggu). 收入《長汀縣的宗族、經濟與民俗》(Lignages, économie et folklore du district de Changting), 楊彥杰 編, 700–740. 《客家傳統社會叢書》 15-16.

Zhong Shiquan 鍾詩權. 1998. 〈龍南縣城鄉神廟傳奇瑣談〉(Légendes concernant les temples du district de Longnan). 收入《贛南廟會與民俗》(Fêtes de temple et folklore du sud du Jiangxi), 羅勇、林曉平 編, 65–84. 《客家傳統社會叢書》 7.

Zhu Hong 朱洪 et Ma Jianzhao 馬建釗. 1995. 〈李工坑畲族"招兵"節紀實〉(Notes sur la fête « évoquer des soldats divins » chez les She du village de Ligongkeng). 收入《廣東民族研究論叢》(Bulletin des études sur les groupes ethniques du Guangdong), 廣東省民族學會、廣東省民族研究所編. 廣州: 廣東人民出版社.

Zhu Yi 朱溢. 2007. 〈論唐代的山川封爵現象〉(Sur les dignités des monts et des fleuves conférées par l'Etat sous la dynastie des Tang). 《新史學》(Nouvelle histoire) 18 (4):

71–124.

Ziyu 子羽. 1997.〈中坊三公“迎神”紀事〉(Notes sur la procession dédiée aux Trois Seigneurs à Zhongfang). 收入《贛南地區的廟會與宗族》(Fêtes de temple et lignages du sud du Jiangxi), 羅勇、勞格文 編, 94–110. 《客家傳統社會叢書》 3.

Table des illustrations

Carte: Lingying-tang à l'ouest du Fujian 12
1. a Tableau des dénominations concernant les traditions rituelles chez les taoïstes 30
1. b Tableau: Programme liturgique pour les rituels duwang 34
2. a Photo de Maître Hongxing (1894-1959) 57
2. b Schéma des transmissions généalogiques du Lingying-tang 64
2. c Photo de Guanbao âgé de seize ans (1944) 70
2. d Photo: danse avec des bols qui représentent des fleurs de feu par Guanbao et Xibao en 1959 73
2. e Tableau: Techniques taoïstes de Maître Dingling 78
2. f Lettre d'apprentissage adressée au maître 80
2. g Maître Dingling devant son autel des maîtres ancestraux (2011) 82
2. h Niche servant à vénérer les divinités 84
2. i Tableau de tarifs des services rituels de Maître Dingling 85
2. j Tableau de revenus des rituels que Maître Dingling a pris en charge de 2003 à 2011 87
2. k Statistique des textes taoïstes du Lingying-tang 90
2. l Tableau: procédés pour « passer devant les dix rois et rembourser l'argent de naissance » 93
2. m L'illustration du Bodhisattva Dizang, celle du Vénérable Céleste qui délivre de la souffrance (2005), et la tablette de portrait du Vénérable Céleste qui délivre de la souffrance 96
2. n Le Pont aboutissant à la Terre pure, l'Etang de sang impur, et le Pont Naihe dans le Livre de la lampe dans la salle obscure*; les trois ponts dans le* Livre rituel des dix rois *de 2005* 99
2. o Illustration du troisième roi infernal dans le Livre rituel des dix rois *de 2005* 103
*2. p L'*Histoire du taoïsme en Chine *de Maître Dingling* 115
3. a Plan de l'aire sacrée des trois grands rituels du Sang pour la vie privée 120
3. b Schéma de la mise en place du bambou 156
4. a Les peintures des trois autels du Lingying-tang 171
6. a Tableau: Les appellations des maîtres immortels et les termes concernant leurs écoles de rituels dans les neuf textes canoniques 240
6. b Tableau: Comparaison entre l'Hymne du Baldaquin et l'Hymne des trois maîtres immortels 244
7. a Les Reines-mères des Trois Palais dans « la Peinture des cent divinités » chez les She à Zhangping, province du Fujian 278
7. b Le talisman servant à conjurer la Septième Dame Reine-mère 280

Table des matières

Introduction 1

PREMIÈRE PARTIE: LINGYING-TANG À L'OUEST DU FUJIAN

Chapitre 1 - Les spécialistes de rituels à l'ouest du Fujian: histoire et présent 13

1. 1 Les *wu* et *shiwu* : exorcistes/médiums et maîtres-exorcistes 13

1. 2 Les taoïstes 25

1. 3 Les moines bouddhiques 37

1. 4 D'autres spécialistes de rituels 45

1. 5 Remarques finales 53

Chapitre 2 - Lingying-tang et ses maîtres 55

2. 1 Le fondateur et l'autel des maîtres ancestraux 56

2. 2 La formation des maîtres de la deuxième génération et leur vie avant les années 1950 64

2. 3 Retrait hors du taoïsme et changements de métier 71

2. 4 Retour au taoïsme et la recomposition 76

2. 5 Rédactions des rituels et des textes taoïstes 90

2. 6 Le taoïsme du point de vue de Maître Dingling 107

DEUXIÈME PARTIE: RITUELS ET PANTHÉON

Chapitre 3 - Les rituels de la tradition du Sang 119

3. 1 Conjuration des esprits maléfiques par des prières 121

3. 2 Réchauffage du vase d'enfermement pour cacher les âmes 144

3. 3 Rappel des âmes [du malade] et tournoiement du bambou.....152
3. 4 D'autres rituels.....160
3. 5 Remarques finales 167

Chapitre 4 - Le panthéon de la tradition du Sang.....169
4. 1 Les peintures des trois autels.....169
4. 2 Le panthéon de la tradition du Sang au Lingying-tang.....175
4. 3 Les Trois Autels.....178
4. 4 Le Treizième Maître Zhao Hou et les Rites du Sud.....181
4. 5 La Dame Chen et ses méthodes rituelles.....186
4. 6 Les Cinq Furies.....192
4. 7 Les maîtres célestes.....199

TROISIÈME PARTIE: DIVINITÉS, RITUELS ET SOCIÉTÉ LOCALE

Chapitre 5 - Les cultes des comtes-sires, dieux du Sol et des ducs-rois à l'ouest du Fujian.....201
5. 1 Modèles de culte et le culte des divinités territoriales à l'ouest du Fujian 202
5. 2 Les dieux du Sol: leur culte et les rituels *jiao* qui leur sont dédiés.....206
5. 3 Les ducs-rois: leur culte et les rituels *jiao* qui leur sont dédiés.....212
5. 4 Les dieux du Sol qui mangent des hommes.....217
5. 5 Remarques finales 221

Chapitre 6 - Le culte des Trois Maîtres Immortels Huang et Xing 223
6. 1 Inscription sur une stèle et légendes orales.....224
6. 2 Une brève excursion historique 229
6. 3 Les Trois Maîtres Immortels qui sauvegardent la nation 231
6. 4 Des textes canoniques dédiés aux maîtres immortels.....237
6. 5 Remarques finales 248

Chapitre 7 - Les femmes dans la tradition des maîtres rituels en Chine du Sud: une étude axée sur

le culte de la Reine-mère.....251
7. 1 La Fille Merveilleuse: une maître rituelle d'exorcisme bouddhique sous les Tang.....252
7. 2 Xue la Deuxième Dame: une maître rituelle qui servait le Roi du Ciel d'Or.....256
7. 3 Chen Jinggu: fille et disciple d'une immortelle.....259
7. 4 Les femmes maîtres rituelles depuis la dynastie des Song.....263
7. 5 Le culte de la Reine-mère chez les maîtres rituels contemporains.....268
7. 6 La Reine-mère dans les rituels d'ordination en faveur des femmes.....274
7. 7 Remarques finales.....281

Chapitre 8 - Vase d'enfermement: une pratique de la tradition des maîtres rituels.....283
8 .1 Rites et textes contemporains.....283
8. 2 Les *gonggai fa* depuis la dynastie des Song.....288
8. 3 Les méthodes servant à emprisonner les êtres malfaisants.....292
8. 4 Les divinités principales dans la pratique du vase d'enfermement.....296
8. 5 La pratique du vase d'enfermement contemporaine dans un village de Shanghang.....301
8. 6 Remarques finales.....306

Conclusion.....308

Bibliographie.....314
Table des illustrations.....347
Table des matières.....348
Résumé.....351
Abstract.....351

Résumé

Prenant principalement appui sur des matériaux de terrain et des documents historiques, la présente étude examine la tradition des maîtres rituels taoïstes. Celle-ci a été une des traditions religieuses les plus vivantes en Chine méridionale, depuis la dynastie des Song (960-1279). Il s'agit d'une tradition d'exorcisme qui a emprunté beaucoup d'éléments au tantrisme. Elle s'est bien intégrée au taoïsme tout en révélant des relations subtiles entre le taoïsme et la religion populaire. D'un point de vue ethnographique, les maîtres rituels constituent un groupe important de spécialistes de rituels à l'ouest du Fujian, au sud-est de la Chine. D'un point de vue historique, chez les maîtres rituels contemporains se trouvent des éléments qui remontent à l'antiquité. Ainsi, la céation et la maîtrise de soldats du monde invisible pour conjurer les êtres malfaisants en faveur du peuple constitue un trait caractéristique. La tradition des maîtres rituels a joué un rôle important non seulement dans la vie quotidienne du peuple, mais aussi dans les processus socio-culturels régionaux. Le présent travail étudie notamment un mythe de « batailles de méthodes » entre des maîtres rituels et des mauvais esprits qui a trouvé sa place dans un contexte de conflits ethniques à l'ouest du Fujian. Il examine aussi un culte des maîtres rituels qui a donné l'occasion aux différents groupes sociaux d'exprimer leurs compréhensions de leur légitimité, ainsi que des rituels d'ordination et des rituels servant à cacher les âmes humaines des mauvais esprits, rites de vie qui contribuent aussi à la construction de la communauté.

Title : Rituals, gods and local society. A study of the tradition of the ritual masters of Lingying-tang in western Fujian

Abstract

Relying mainly on field materials and historical documents, this study examines the tradition of Daoist ritual masters; one of the liveliest religious traditions in South China since the Song Dynasty (960-1279). It is a tradition of exorcism which borrowed many elements from Tantrism; but it is also well integrated into Daoism while revealing subtle relations between Daoism and popular religion. From an ethnographic perspective, ritual masters are an important group of ritual specialists in western Fujian in Southeast China. From a historical point of view, among contemporary ritual masters, we can find many elements that date back to antiquity. Thus the making and mastery of soldiers of the invisible world for exorcising evil beings to save the people is a characteristic feature. The tradition of ritual masters has played an important role not only in the daily life of the people, but also in regional socio-cultural processes. In this regard, the present work studies a myth of "magic warfare" between ritual masters and evil spirits that has found its place in a context of ethnic conflict in western Fujian. It also examines a cult of ritual masters which gave the opportunity for different groups to express their understandings regarding legitimacy, as well as ordination rituals and rituals to hide human souls from evil spirits, that is, life rites which contribute also to the construction of community life.

Mots-clés : religion chinoise, taoïsme, maîtres rituels, société locale, l'ouest du Fujian

Keywords : Chinese religion, Daoism, ritual masters, local society, western Fujian