



Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

116 | 2009
2007-2008

Histoire du taoïsme et des religions chinoises

John Lagerwey



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/574>
ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 30 novembre 2009
Pagination : 31-38
ISBN : 978-2-909036-36-6
ISSN : 0183-7478

Référence électronique

John Lagerwey, « Histoire du taoïsme et des religions chinoises », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 116 | 2009, mis en ligne le 27 novembre 2009, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/574>

Tous droits réservés : EPHE

Histoire du taoïsme et des religions chinoises

Avec trois doctorants travaillant sur l'histoire et la pratique du « chamanisme » en Chine, nous avons décidé d'examiner l'ensemble des textes ayant trait à ces questions, préparés pour le colloque international « Rituel, panthéons et techniques : histoire de la religion chinoise avant les Tang » tenu à Paris en décembre 2006 (voir *Annuaire* précédent), en particulier les textes en chinois de Lin Fu-shih, « The image and status of shamans in ancient China » et Li Jianmin, « *They shall expel demons: etiology, the medical canon and the transformation of medical techniques before the Tang* »¹.

Lin Fu-shih montre surtout comment l'image et le statut du chaman (*wu* en chinois) s'est dégradé tout au long de la période des Royaumes combattants (481 à 222 av. J.-C.) et des Han (206 av. à 220 apr. J.-C.). Autant ils avaient occupé une place de choix dans la société royale des Shang (ca. 1600 à 1045 av. J.-C.) et des Zhou (1045 à 256 av. J.-C.), autant la désintégration de la royauté Zhou, qui avait été basée essentiellement sur le lien de sang, conduisit à la mise en cause et des dieux et des spécialistes qui les desservaient. Maint texte de l'époque des Royaumes combattants exprime un scepticisme foncier à l'égard des dieux, et les chamans sont de plus en plus tournés en dérision. L'élite intellectuelle s'investit désormais dans la culture de soi (*yangsheng*) et l'étude de l'histoire et de la nature humaine. Parallèlement, elle produit les textes philosophiques qui seront déterminants pour toute l'histoire de la pensée chinoise : c'est l'« âge axial » de la Chine.

Du reste, les chamans sont loin d'être les seuls spécialistes du rapport au monde invisible qui sont mis en cause à cette époque : les devins aussi – ceux qui auguraient l'avenir par la scapulomancie ou l'achilléomancie – sont de moins en moins écoutés dans les cours princières, du moins à en juger par les récits de divination consignés dans les *Chroniques de Zuo* étudiés par Marc Kalinowski dans son essai pour le colloque sus-mentionné. Ayant fait remarquer que les conseillers des princes – ceux justement qui raisonnent en termes d'histoire et de nature humaine – rivalisent avec les devins, il affirme ceci :

Quand un conflit se dessine entre la prédiction d'un devin et celle d'un conseiller, la préférence va toujours à ce dernier... C'est aussi par la bouche des conseillers

1. Articles parus dans J. LAGERWEY, M. KALINOWSKI (éd.), *Early Chinese Religion Part I. Shang-Han (1250 BC-220 AD)*, Brill, Leyde 2009, t. 1, p. 397-458, et t. 2, p. 1103-1155 respectivement.

que s'expriment les attaques ouvertes à l'encontre des arts mantiques. Ce sont eux qui défendent l'idée que le cours des événements, aussi contingent soit-il, repose de manière quasi déterministe sur les tendances bonnes ou mauvaises des hommes et que l'usage excessif des oracles fait obstacle aux prises de décisions plutôt qu'il ne les favorise².

Si les textes de l'époque sont donc quasiment tous négatifs à l'égard des spécialistes de la religion archaïque, en voie de disparition avec la société qu'elle avait servie, ils nous donnent tout de même des aperçus précieux de leurs fonctions sociales. Le *Zhuangzi* (iv^e siècle avant notre ère), par exemple, dit qu'« au pays de Zheng, il y avait un chaman divin du nom de Jixian qui savait tout de la vie et de la mort des gens, de la préservation et de la perte, de la longévité et de la mortalité, sachant prédire l'année, le mois, la semaine et le jour comme s'il était lui-même un esprit ». Xunzi (ca. 313 à 238) affirme qu'« observer le *yin* et le *yang*, interpréter les augures, deviner avec la tortue ou l'achillée, conduire les exorcismes, dire la bonne aventure, deviner par les cinq types de signes et comprendre tout ce qui a trait à la bonne et la mauvaise fortune –, ce sont les responsabilités des chamanesses bossues et des chamans estropiés ». Remplissant les multiples fonctions de guérisseurs, de faiseurs de pluie, de sacrificateurs, d'exorcistes et de devins, le terme qui les désigne, *wu*, est souvent associé à d'autres termes comme *yi*, médecin, *shi*, scribe-astrologue, et *zhu*, invocateur. Si, à la fin de l'époque, la médecine s'étant libérée de son lien organique avec la guérison rituelle traditionnelle, on oppose plutôt le chaman au médecin, allant jusqu'à affirmer que la foi aux chamans est une de « six maladies inguérissables », jusqu'alors le *wuyi* pouvait très bien être une seule et même personne, comme c'était visiblement le cas aussi pour le « chaman-devin » (*wushi*) et l'« invocateur-chaman » (*zhuwu*)³.

Pour comprendre le rôle du chaman dans la religion des Zhou, un texte en particulier est très souvent sollicité, à savoir le *Zhouli* (Rites des Zhou), un texte prescriptif et idéalisant qui daterait, sous sa forme actuelle, des Han, mais comporterait néanmoins des éléments authentiques de la période royale. Dans ce texte, non seulement on distingue très clairement entre l'invocateur et le chaman, mais l'on attribue encore des fonctions rituelles très différentes aux chamans et aux chamanesses : à celles-ci on fait surtout appel pour les danses de pluie, tandis que ceux-là interviennent dans les sacrifices territoriaux adressés aux dieux des monts et rivières. Chaman et chamanesse participent comme exorcistes aux rites funéraires, allant l'un au devant du roi et l'autre de la reine afin de les protéger de la pollution de la mort ; arrivés au lieu de deuil, ils restent cependant dehors, tandis que l'invocateur entre dans le temple des ancêtres où a lieu le rituel. Sans doute le chaman était-il trop lié à la négativité pour entrer dans le temple des ancêtres.

2. M. KALINOWSKI, « La divination sous les Zhou Orientaux (770-256 avant notre ère). Textes transmis et découvertes archéologiques récentes », in J. LAGERWEY (éd.), *Religion et société en Chine ancienne et médiévale*, Éditions du Cerf, Paris 2008, p. 101-164.

3. Voir Li LING, *Zhongguo fangshu xukao* (Dongfang, Pékin 2000), p. 77.

Si, de manière générale dans les trois Classiques rituels (*Sanli*), le chaman est relégué à une place inférieure à celle de l'invocateur, la raison en est, au moins pour partie, que le chaman (ou la chamanesse) est lié à la possession : les textes disent pudiquement qu'il « fait descendre les dieux » (*jiangshen*), ou qu'il « accueille les dieux » (*jieshen*), mais c'est très clairement de possession qu'il s'agit, et la possession était en conflit patent avec l'idéal de l'homme qui prenait en main son destin par les pratiques de culture de soi. Il y avait certainement d'autres raisons pour le mépris grandissant dont faisaient l'objet les chamans : le fait qu'ils soient, de par leur métier, liés à tout ce qui est néfaste – la mort, la sécheresse, les désastres –, mais aussi, à en juger par le témoignage de Xunzi, qu'ils étaient – pouvaient être ? – des bossus ou des estropiés. Enfin, tout cela allait ensemble : il fallait des êtres anormaux pour écarter l'anormalité et même pour frayer avec les dieux, qui étaient souvent des êtres hybrides, « autres ». Mais l'altérité du chaman ne nous paraît pas être à même d'expliquer l'acharnement de l'élite éduquée à son encontre, car cette altérité a dû toujours exister. Ce qui avait changé, c'est que l'élite ne croyait plus ni à l'efficacité de leurs rites ni aux dieux anciens. Comme le disait le philosophe Han Feizi (280 à 233) :

Lorsque les chamans-invocateurs prient pour quelqu'un, ils disent, « Puissiez-vous vivre dix mille ans ! » Mais la phrase « dix mille ans », ce n'est que du bruit dans les oreilles et personne n'a jamais démontré que de telles prières pouvaient ajouter ne serait-ce qu'un seul jour à la vie de quelqu'un. C'est pourquoi les gens méprisent les chamans-invocateurs.

Il n'empêche que les premières dynasties impériales, les Qin (221 à 206) puis les Han occidentaux (206 av. à 8 apr. J.-C.), vont créer un bureau des chamans afin d'assurer les sacrifices à un grand nombre de dieux. Ce qui est surtout intéressant, c'est que la plupart de ces chamans sont désignés comme étant de telle ou telle région : de Liang, de Qin, de Jing et ainsi de suite. Ceci s'explique par le fait que, chaque région de l'empire ayant ses divinités propres et l'empereur se devant de sacrifier aux principaux dieux de son territoire, il ne pouvait pas encore se passer de ces représentants de la religion régionale. *In fine*, ce seront les moines taoïstes et bouddhistes vivant dans des monastères financés par l'État qui permettront à celui-ci de ne plus avoir recours aux services des chamans. Mais ces deux religions « universelles » n'existaient pas encore à l'époque des Han occidentaux et le réseau de monastères ne verra le jour qu'au ^ve siècle de notre ère, et ne se stabilisera qu'à partir de la fondation des Tang en 618.

En attendant, les chamans continuaient à travailler dans la société locale et dans les états régionaux – et non seulement les chamans, les devins aussi. Dans la partie de son article sus-cité sur les découvertes archéologiques, M. Kalinowski décrit une série de divinations et de sacrifices effectués pour un membre du clan royal de l'état de Chu entre 318 et 316 avant notre ère⁴.

Les devins, écrit-il, exerçaient dans un cadre officiel et centralisé, selon des protocoles bien définis et en collaboration étroite avec d'autres spécialistes également appointés tels que des sacrificateurs, des exorcistes et des médecins... Les rituels divinatoires y

4. Ce sont des documents dits « de Baoshan ».

jouent un simple rôle d'encadrement à l'intérieur d'une liturgie sacrificielle beaucoup plus englobante qui constituait la raison même de leur existence... Plus significatif encore est le fait que les registres contiennent des rapports sacrificiels qui attestent que les rites ont été accomplis conformément aux propositions des devins.

Le terme *wu*-chaman n'apparaît pas dans ces textes⁵, mais cela n'a pas empêché que leurs fonctions de sacrificateurs et d'exorcistes aient été assurées, et ce envers un panthéon considérable composé d'ancêtres (y compris mythiques et lointains) et de dieux (du sol, des voyages, de la maison, du destin, de l'eau, des « innocents » morts en bas âge). Il y est notamment question de *saidao*, « prière du sacrifice d'action de grâce », et de *jie*, mot classique pour « libérer, exorciser »⁶. Par contre, dans les textes d'« alliance jurée » (*mengshu*) de Houma (début du v^e siècle avant notre ère) le *wu*-chaman est mentionné en compagnie des autres spécialistes de la religion antique :

Si, après ce serment, j'ose ne pas demander aux chamans et aux chamanesses, aux invocateurs et aux devins d'offrir les victimes sacrificielles et la nourriture, et de sacrifier régulièrement aux souverains défunts de Jin dans leurs temples ancestraux⁷...

Mais les textes à cet égard les plus intéressants sont quatorze fiches de bambou issues d'une série de divinations et de sacrifices effectués en l'an 79 de notre ère pour le compte d'une femme d'abord malade, puis décédée. Huit de ces fiches sont des « écrits contractuels » rédigés pour que la défunte puisse les emporter dans sa tombe et prouver ainsi au Seigneur du Ciel que tous les sacrifices promis durant sa maladie mortelle avaient bel et bien été effectués et qu'elle et sa famille s'étaient donc acquittés de leurs « dettes » à l'égard des dieux. Les six autres sont des « récits contractuels » qui précisent qu'il a été « ordonné au chaman de déposer les offrandes de viande séchée et de bière, ainsi que cela avait été promis lors de la prière pour la défunte mère Xuning »⁸. Ainsi, dans ces textes, le *wu* était le sacrificateur engagé par la famille pour effectuer les sacrifices très probablement déterminés au préalable par divination.

Les destinataires de cette séquence de sacrifices méritent aussi que l'on s'y attarde : le dieu du foyer, le dieu du sol « de la famille extérieure (celle de la défunte) pour demander des enfants, au sud-ouest », le dieu du sol de la famille patronymique, le directeur du destin et les défunts de la famille (les grands-parents paternels, le père de la défunte et les enfants mâles et femelles morts en bas âge), le dieu du sol « protecteur officiel, dans le nord-est », « au

5. Le terme *wu* apparaît deux fois mais pour désigner un destinataire de sacrifices, sans doute, comme déjà à l'époque Shang, un chaman divinisé. Voir LI LING, *Zhongguo fangshu xukao*, p. 63.

6. *Baoshan Chujian* (Wenwu, Pékin 1991), p. 13 et 32.

7. *Ibid.*, voir aussi S. WELD, « The Covenant Texts from Houma and Wenxian », dans E. SHAUGNESSY (éd.), *New Sources of Early Chinese History: an Introduction to the Reading of Inscriptions and Manuscripts*, Berkeley 1997, p. 146.

8. Voir D. HARPER, « Contracts with the Spirit World in Han Common Religion », *Cahiers d'Extrême-Asie* 14 (2004), p. 243.

bord de l'eau », le dieu de la fête *la* et « la personne noble Guo »⁹. Sans entrer dans trop de détails, on pourrait dire qu'il s'agit d'un « panthéon domestique » : trois dieux du sol directement liés aux familles concernées ; le dieu du foyer et de l'eau, très certainement liés tous deux, entre autres, à la cuisine ; le dieu du destin, chargé de veiller à ce que chaque membre de la famille jouisse de sa durée de vie prédestinée (et rien de plus) ; le dieu de la fête de fin d'année dont la fonction est de « chasser l'ancien et accueillir le nouveau » ; enfin, l'« homme providentiel », qui peut voler au secours de la famille en cas de détresse. Particulièrement intéressante est l'opposition entre les dieux du sol du sud-ouest et du nord-est, directions correspondant respectivement à la porte des Hommes (*renmen*) et à celle des Revenants (*guimen*) : l'un, lié à la famille de la mère, préside aux naissances ; l'autre, lié à l'État, protège le village (de ses morts ?)¹⁰.

Deux choses encore ont retenu notre attention, à savoir le terme « récit contractuel » (*quanci*) et le terme « blâme » (*zhe*). En effet, les contrats écrits vont jouer un rôle central dans le taoïsme religieux né au II^e siècle de notre ère, et le mot *ci* en particulier, qui indique à l'origine un texte gravé sur bambou, sera repris dans ce même taoïsme des Maîtres célestes, où il désignera le document qui identifie quelqu'un s'appêtant à recevoir, le lendemain, un « registre » (*lu*) lui donnant autorité sur des généraux¹¹. Quant au mot *zhe*, les quatorze fiches terminent toutes par la phrase : « Puissent les vivants ne pas avoir de dettes (*zhai*), ni les morts de blâme (*zhe*). Le contrat est parfaitement clair ». Harper démontre l'origine juridique de ces phrases¹², que l'on retrouve par ailleurs presque telles quelles dans l'un des textes qui attirent de plus en plus d'attention comme texte-clef pour comprendre l'émergence du taoïsme, à savoir le *Taiping jing* (Livre de la grande paix), que Li Jianmin cite *in extenso* :

Les officiers du Grand Yin mandent les ancêtres, les interrogent et les punissent par bastonnade, afin qu'ils retournent chez eux dire [au malfaiteur] qu'il est maudit et sera tenu pour responsable du fardeau [de ses transgressions], que sa conviction est en cours et ne pourra plus être interrompue, et que c'est pour cela que la maladie lui a été envoyée. Une maisonnée frappée par la maladie doit être libérée du Yin (*jieyin*) et délivrée du blâme (*jiezhe*).¹³

9. *Ibid.*, p. 234-245.

10. Ce sont des interprétations personnelles, qui demanderaient à être justifiées une à une dans un autre cadre. Pour le sud-ouest dans la maison, renvoyons cependant au célèbre article de Marcel Granet, « Le dépôt de l'enfant sur le sol », *Revue archéologique* (1921).

11. Voir mon « Zhengyi Registers », *Institute of Chinese Studies Visiting Professor Lecture Series (I)*, *Journal of Chinese Studies*, Special Issue (Chinese University of Hong Kong), p. 35-88.

12. D. HARPER, « Contracts with the Spirit World in Han Common Religion », p. 235, notes 29 et 30.

13. Cité dans Li JIANMIN, « *They shall expel demons*: etiology, the medical canon and the transformation of medical techniques before the Tang », p. 1127.

Nous avons déjà dit que le verbe *jie*, traduit ici par « libéré, délivré », est le terme consacré pour « exorciser ». Il s'agit donc ici de s'assurer que les morts soient délivrés des punitions de la Cour chthonienne du Grand Yin et que les vivants soient libérés de blâme et guéris. Sinon :

[...] s'il n'y a pas eu de repentance avant la date limite, s'il ne s'excuse pas auprès du Ciel (*xietian*), ordre sera donné à la terre de mander le corps d'entrer en terre et les âmes célestes d'être interrogées dans la Prison céleste (*tianyu*)¹⁴. L'investigation se poursuivra et d'autres morts s'en suivront.

Une bonne partie de l'article de Li Jianmin consiste à montrer comment, pendant les deux premiers siècles de notre ère, se développe une nouvelle étio-logie spirituelle de la maladie, avec des prescriptions rituelles en conséquence. Dans le *Livre de la grande paix* notamment, comme chez les Maîtres célestes, la délivrance se réalise en deux étapes : d'abord la méditation du malade sur ses fautes (*siguo*), ensuite l'envoi d'une pétition de confession pour « s'excuser auprès du Ciel ». Chez les Maîtres célestes, cette confession se fait par le fameux « document manuscrit des Trois Officiers » (*sanguan shoushu*), une confession écrite adressée aux chefs des bureaux du Ciel, de la Terre et des Eaux chargés de surveiller les hommes et noter toutes les fautes-dettes, afin qu'il les paient en années de vie.

C'est ici qu'il convient de citer deux explications aux Classiques rituels fournies par le plus grand commentateur de l'époque, Zheng Xuan (127 à 200). D'abord, à propos des divinités domestiques mentionnées dans le *Liji* (Livre des rites), il dit ceci :

Ce ne sont pas les dieux majeurs auxquels on adresse des prières et des actions de grâce pour les grandes affaires. Se sont des dieux mineurs qui demeurent chez les gens, chargés de noter la moindre faute et d'en faire des rapports dénonciateurs.

Ailleurs, dans son commentaire sur le Grand invocateur (*taizhu*) dans le *Zhouli*, il explique ainsi le terme *cezhu*, « invocation sur tablettes inscrites¹⁵ » : « Invoquer moyennant des tablettes inscrites a pour but d'envoyer au loin les maladies-crimes (*zuiji*) ». Le mot *zui*, « crime », est le strict équivalent de *zhe*, « blâme ». Par la suite, dans le taoïsme, le terme standard pour la confession des péchés sera *xiezui*, « s'excuser pour ses fautes ».

S'il fallait, pour guérir les maladies, faire un rituel de « libération », c'est parce que la maladie était le résultat d'une possession. L'idée que la maladie pouvait être causée par les âmes de défunts proches ou par des malemorts était ancienne, puisqu'on la rencontre déjà à l'époque Shang. Sous les Han, cette

14. On trouve déjà ce terme dans un des « livres de jours » (*rishu*) du début des Han : l'Empereur rouge (Chidi) étant la divinité chargée des punitions dans la Prison céleste, les « jours de descente de l'Empereur rouge » sont des jours inauspiceux pour presque tout ; voir Liu Tseng-kuei, « Taboos: an aspect of belief in the Qin and Han », in J. LAGERWEY, M. KALINOWSKI (éd.), *Early Chinese Religion Part I. Shang-Han (1250 BC-220 AD)*, t. 2, p. 881-948.

15. Il n'y a guère de différence de sens entre le mot *ce* ici et le mot *ci* (dans *quanci*) ci-dessus.

notion ancienne est théorisée dans les termes de la cosmologie-physiologie nouvelle, comme on peut le voir dans le *Maijing* (Classique sur le pouls) par Wang Shuhe (né en 180 de notre ère) :

Les cinq viscères sont la demeure à la fois des âmes célestes et terrestres et de l'esprit-essence (*jingshen*). Lorsque les âmes célestes et terrestres deviennent volatiles, les cinq viscères se vident et de mauvais esprits viennent immédiatement y élire domicile.

Trois siècles plus tard, le grand taoïste Tao Hongjing (456 à 536), dans sa préface au *Bencao jing* (Classique de pharmacopée), ne dit pas autre chose :

L'esprit-essence utilise le corps comme résidence. Lorsque le corps reçoit quelque chose de mal (*xie*), l'esprit-essence est en désarroi et des esprits démoniaques (*guiling*) entrent. Leur puissance s'accroît graduellement, et l'esprit-essence s'affaiblit. Comment cela pourrait-il ne pas conduire à la mort ?

Mais en parallèle avec cette théorisation de la maladie comme possession se développaient les pratiques de culture de soi permettant de garder ses esprits dans son corps. Ainsi, le *Baopuzi* (terminé vers 317), mentionne un « Classique pour appeler les esprits du corps et guérir les cent maladies » (*Hu shenshen zhi baibing jing*). Ce livre n'existe plus, mais son titre nous aide à imaginer à quoi pouvaient servir des livres comme le *Laozi zhong jing* (Classique du Centre, de Laozi). Comme nous l'avons montré ailleurs, ce texte – que nous datons de la même époque que le *Livre de la grande paix* – commence par apprendre à l'adepte comment reconnaître les dizaines d'esprits qui habitent son corps, lui apprend ensuite comment les « fixer » mentalement lors d'exercices complexes liés au calendrier et culmine par la recommandation, au huitième mois de l'année, quand a lieu une inspection générale par l'Esprit jaune céleste, d'entrer dans sa « chambre tranquille » (*jingshi*) pendant trois jours :

Priez-le ainsi : « Votre arrière-petit-enfant Untel aime le Dao et souhaite obtenir longue vie. Aujourd'hui, jour de l'équinoxe d'automne, Maître Huang de Xiali, émissaire de l'Empereur céleste, descend et entre dans mon corps. Il examine [les registres] et fait une inspection générale. Aucun de mes esprits ne doit s'enfuir, tous doivent venir à sa rencontre ». Appelez-les à partir du haut, trois fois par jour, neuf fois en tout, en s'arrêtant toujours à midi. Dites alors : « Directeur du registre, filles de jade Liuding, effacez-moi de la liste de la mort et faites-moi porter sur le calendrier de jade de l'immortalité. Vite, vite, selon l'ordre ! » Ce jour-là, le Seigneur de l'infini, Empereur céleste, vous donnera instruction de répondre « oui ». Alors, vous descendrez de votre lit, vous vous tournerez vers lui pour le saluer par deux fois et remercier les esprits du Ciel. Le Dao de toute votre personne est accompli¹⁶.

16. Voir mon article : « Deux écrits taoïstes anciens », *Cahiers d'Extrême-Asie* 14 (2004), p. 163 ; cf. p. 162, n. 64, où j'attire l'attention sur le fait que le gouvernement des Han conduisait une inspection générale des autorités locales au même huitième mois. Citant le *Simin yueling* (Ordonnances mensuelles des peuples des quatre directions), Liu Tseng-kuei mentionne qu'au même mois les gens devaient « sacrifier aux dieux vénérables auxquels ils avaient rendu un culte de manière régulière pendant l'année ». Il y avait donc convergence calendaire entre les pratiques gouvernementales et religieuses, que ce soit celles des familles qui adhéraient à la religion « commune » ou celles d'individus devenus « taoïstes ».

Le but ultime de ces pratiques était l'immortalité, comprise comme « libération du corps-cadavre » ou « maintien de l'unité » (*shouyi*) d'un corps animé par des esprits « corrects » (*zheng*) – source de vie – plutôt que miné par des esprits « incorrects », source de maladie et de mort. L'immortalité autant que la maladie-mort était le résultat d'une possession.

Qu'en conclure ? Qu'au cours des Han se met en place un système d'exorcisme-guérison qui conjugue pratiques de la bureaucratie impériale – inspections, rapports écrits, interrogations avec torture – et pratiques sacrificielles et exorcistes « chamaniques » transformées par les traditions individualisantes de la culture de soi : auto-inspection, attitudes rituelles de sincérité, de révérence et de déférence¹⁷ et pratiques visant l'immortalité. C'est ce système religieux qui finira par permettre aux taoïstes (*daoshi*) de prendre la place qu'occupaient encore les chamans en l'an 79, ou en tout cas de se poser en alternative aux chamans décriés depuis plus de six siècles déjà.

17. Voir M. CSIKSZENTMIHALYI, « Ethics and self-cultivation practice in early China », in J. LAGERWEY, M. KALINOWSKI (éd.), *Early Chinese Religion Part I. Shang-Han (1250 BC-220 AD)*, t. 1, p. 519-542. À cela il faudrait rajouter la recherche de l'immortalité et le culte des immortels – sujet que nous n'avons pas eu le temps d'explorer mais sans lequel tout le côté « surveillance et punition » divines dans le taoïsme n'aurait pas de sens. Pour s'en convaincre, il suffit de se souvenir d'une des notions clefs appliquées aux Immortels : ils se sont *shijie*, « libérés du cadavre ». On ne s'est pas suffisamment interrogé sur l'emploi, ici, du mot classique pour « exorciser », *jie*.