

Dominic STEAVU*

Orthodoxie et pluralisme dans la médecine chinoise

Résumé – Dans la Chine impériale, la médecine lettrée se voyait régulièrement confrontée à des éléments indésirables tels que les étiologies démoniaques ou les thérapies exorcistes. Mises à part des périodes aussi brèves qu'exceptionnelles, le surnaturel n'est jamais éliminé des canons de l'orthodoxie médicale, malgré les tentatives répétées. Cela s'explique par le fait paradoxal que les médecins lettrés ne pouvaient se débarrasser du surnaturel sans compromettre l'intégrité de l'État qu'ils incarnaient ; car l'institution de l'État puisait sa légitimité avant tout dans son mandat d'ordonner et de standardiser le surnaturel. Ainsi, la médecine lettrée en Chine impériale dut accommoder les éléments surnaturels, mais non sans imposer un discours normatif orthodoxe aux traditions locales hétérogènes qui en étaient la source – une tendance qu'elle partage avec la médecine traditionnelle chinoise (MTC) d'aujourd'hui

Religion, Médecine et Nation en Chine Moderne

Il y a déjà deux décennies, le sociologue des sciences Bruno Latour a démontré que le discours sur la modernité effectue un « Grand Partage »

* Dominic Steavu est Associate professor, Department of East Asian Languages and Cultural Studies, University of California Santa Barbara. Il tient à remercier Catherine Despeux, Carina Roth Al Eid, Grégoire Espeset, Matthias Balint, ainsi que les deux lecteurs anonymes pour leurs commentaires et leurs suggestions. Le présent essai comporte certains extraits révisés et modifiés de Dominic STEAVU « Delocalizing Illness : Healing and the State in Chinese Medicine », in *The Law of Possession : Ritual, Healing, and the Secular State*, eds. by William S. SAX and Hélène BASU, Oxford : Oxford University Press, 2015.

entre deux sphères ontologiques distinctes : celle de l'humain et du non-humain, de la culture et de la nature.¹ Sur la base de ce clivage s'enclenche un travail de « purification » pour classer tout objet ou phénomène dans cette logique binaire. Cependant, en tentant d'imposer ce partage artificiel, la modernité aboutit inévitablement à une prolifération des hybrides, car aucun phénomène ne peut être humain ou non-humain à part entière. Culture et nature s'entremêlent partout et depuis toujours. Ainsi, la modernité est une conception purement rhétorique ou discursive : il n'y a rien de foncièrement moderne dans les sociétés contemporaines qui puisse les distinguer des sociétés anciennes. Une véritable rupture épistémologique entre le moderne et le pré-moderne n'a jamais lieu. Seul un effacement superficiel et intentionnel de la continuité entre catégories ontologiques a pris place – ce gommage ayant pour but de générer et soutenir le mythe de la modernisation dans lequel l'humain affirme sa domination sur le non-humain, très souvent par le biais de la science.

L'État chinois, comme beaucoup d'autres, a entrepris sa propre modernisation au cours du vingtième siècle en s'appuyant sur ce mythe d'une opposition ontologique entre l'humain d'un côté et le non-humain – c'est-à-dire la nature et le surnaturel – de l'autre. Parmi les premières adaptations chinoises de thèses scientistes et laïcisantes figure le projet modernisateur de l'éradication de l'exorcisme et autres thérapies classifiées sous la rubrique de « médecine magique ».² Importée du Japon, la notion de « superstition » *mixin* 迷信 (j. *meishin*) fut introduite dans le discours politique chinois durant la décennie 1920 et particulièrement appréciée du KMT (Guomindang 國民黨) dans le cadre de son imposition d'un nationalisme laïque.³ Le mot fit office de terme péjoratif générique applicable à toute activité jugée

-
1. Voir Bruno LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris : La Découverte, [1991] 1997.
 2. J'emprunte l'expression « magical medicine » à Michel STRICKMANN, *Chinese Magical Medicine*, Stanford : Stanford University Press, 2002 ; ce travail fournit un vaste aperçu des sources médiévales proposant des traitements talismaniques, méditatifs, incantatoires et exorcistes qui constituent cette catégorie informelle.
 3. Voir Rebecca NEDOSTUP, *Superstitious Regimes : Religion and the Politics of Chinese Modernity*, Cambridge (MA) : Harvard University Asia Center, 2009.

nuisible au programme de modernisation et d'unité nationale initié par le régime.⁴ Tout comme le produit dérivé de la laïcité qu'est la « religion » (ch. *zongjiao* ; j. *shūkyō* 宗教), la superstition devait être exclue de la science et de la politique, deux bastions de l'orthodoxie moderniste.⁵ Pour les architectes de la modernité chinoise, la sphère politique et le monde des sciences étaient strictement incompatibles avec les superstitions de la médecine dite magique.

Ce constat a été appliqué à tout système médical jugé non conforme aux normes « scientifiques ». La médecine classique chinoise, avec son héritage d'acupuncture et de remèdes « folkloriques », se trouva très rapidement cible de la méfiance des réformateurs nationalistes.⁶ En

-
4. Pour un traitement de la dynamique KMT entre l'État et les traditions religieuses locales, voir Shuk-wah POON, *Negotiating Religion in Modern China : State and Common People in Guangzhou, 1900-1937*, Hong Kong : Chinese University Press, 2010.
 5. Ce que Talal ASAD considère « le domaine du pouvoir » ; voir Talal ASAD, *Genealogies of Religion : Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1993 ; malgré son caractère généralement dépréciatif, la religion demeure une notion indispensable pour les régimes de la Chine moderne. Dans la République Populaire, les cinq religions officielles (bouddhisme, taoïsme, islam, catholicisme, et protestantisme) restent des instruments utiles pour l'État dans l'unification des sentiments moraux et des aspirations éthiques au niveau national ; voir Marianne BASTID-BRUGIÈRE, « La campagne antireligieuse de 1922 », *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 24, 2002, pp. 77-93 ; Helen SIU, « Recycling Rituals : Politics and Popular Culture in Contemporary Rural China », in *Unofficial China : Popular Culture and Thought in the People's Republic*, eds. by E. Perry LINK, Richard MADSEN and Paul PICKOWICZ, Boulder : Westview Press, 1983, pp. 121-137 ; p. 121 et p. 124 ; et LIU Xun, *Daoist Modern : Innovation, Lay Practice and the Community of Inner Alchemy in Republican Shanghai*, Cambridge MA : Harvard University Asia Center, 2009. Sans surprise, le confucianisme n'est pas considéré comme une religion en Chine. Ses valeurs d'obéissance civile et de conformité sociale tout comme sa maléabilité idéologique en font un outil idéal du patriotisme chinois et un allié inégalé dans l'élaboration d'une identité culturelle partagée ; à ce sujet, voir par exemple, Joël THORAVAL et Sébastien BILLIQUOD, « Li Jiao : The Return of Ceremonies Honouring Confucius in Mainland China », *China Perspectives* 2009/4, pp. 82-100.
 6. J'évite ici intentionnellement le terme « médecine traditionnelle chinoise » de l'anglais « traditional Chinese Medicine » ou « TCM » pour faire référence à la médecine pratiquée en Chine avant l'arrivée au pouvoir du CCP. J'emploie

1929, Yu Yunxiu 餘雲岫 (1879-1954) tenta de créer le premier système de santé publique en Chine en proposant au parlement d'interdire la pratique de la médecine classique chinoise en faveur d'une la médecine moderne à l'occidentale. La requête, intitulée « Motion pour l'abolition de la vieille médecine en vue d'éliminer les obstacles à la médecine et la santé publique » (*feizhi jiu yi yi saochu yishi weisheng zhi zhangai an* 廢止舊醫以掃除醫事衛生之障礙案) défendait l'idée que la médecine classique était fondée sur des croyances superstitieuses, et qu'elle freinait le développement technologique et scientifique tout en nuisant à la prospérité matérielle et à l'unité nationale.

Bien que finalement rejetée, cette motion eut pour effet de marginaliser les méthodes communément associées à cette nouvelle notion de superstition – l'usage thérapeutique des talismans ou l'exorcisme notamment, qui supposent souvent une cause surnaturelle aux maux. La médecine classique survécut en tant que complément secondaire à la médecine moderne mais aussi dans un rôle ambigu de vestige respecté du patrimoine folklorique chinois. C'est donc dans cet esprit que, dans la première moitié du vingtième siècle, les anciens systèmes médicaux de la Chine impériale furent initialement préservés, puis encadrés et finalement réhabilités comme composants de l'appareil idéologique de l'État. Un exemple analogue est celui de la « Théorie [selon laquelle] la présence de fantômes n'est pas nuisible » (*You gui wu hai lun* 有鬼無害論). Cette dernière stipulait en 1961 que les thématiques dites surnaturelles pouvaient être employées dans les pièces

plutôt « médecine classique (chinoise) » pour désigner les systèmes médicaux impériaux, ceux pratiqués, enseignés et jugés orthodoxes par la classe dirigeante, qu'ils comportent ou pas des éléments de synthèse avec des variétés locales telle la « médecine magique ». L'expression « médecine traditionnelle chinoise » désigne la réinterprétation de la médecine classique et de son adaptation aux normes scientifiques. En chinois, le terme *zhongyi* 中醫 exprime les deux sens de « médecine classique » et « médecine traditionnelle chinoise » (MTC) sans distinction. Sur les problèmes que pose le concept de MTC voir Volker SCHEID, *Chinese Medicine in Contemporary China: Plurality and Synthesis*, Durham : Duke University Press, 2002, pp. 3-4 ; pour un exposé des mutations de la médecine chinoise au cours du dernier siècle, voir Judith FARQUHAR, *Knowing Practice: The Clinical Encounter in Chinese Medicine*, Boulder : Westview Press 1996 ; voir aussi Elisabeth Hsu, *The Transmission of Chinese Medicine*, Cambridge : Cambridge University Press 1993.

de théâtre à condition que les représentations servent à promouvoir la cause du Parti communiste chinois (ci-après PCC).⁷

Après leur arrivée au pouvoir, les communistes multiplièrent les réformes médicales. Les thérapies classiques telles que l'acupuncture, la moxibustion et la phytothérapie furent reformulées et ré-introduites dans un système de santé publique, où elles se hissèrent au rang de « trésor national » (*guobao* 國寶), véritables parangons de l'harmonie du modèle chinois de médecine plurielle.⁸ Cependant, pour garantir sa conformité aux critères de la modernité, le PCC s'engagea dans la fabrication d'une « tradition millénaire » qui n'était que superficiellement rattachée aux réalités historiques de la médecine en Chine. Reposant sur des artifices rhétoriques tels la substitution d'une étiologie élaborée sur le principe d'attaques démoniaques (*gui* 鬼) en faveur d'une autre fondée sur l'équilibre des souffles (*qi* 氣) ou des registres scientistes de quantification, d'empirisme, ou d'objectivité, la « médecine traditionnelle chinoise »⁹ fut élaborée de façon à présenter une tradition sans influences surnaturelles et entièrement compatible avec la médecine occidentale de la modernité.¹⁰

Bien que créée de toutes pièces, la « médecine traditionnelle chinoise » était la figure de proue d'une campagne visant à établir la compétence de la Chine communiste moderne dans le domaine des sciences médicales. Mais Mao Zedong 毛澤東 (1893-1976) et les architectes de la « médecine traditionnelle chinoise » ne prônaient pas un simple retour aux valeurs anciennes : l'idée derrière cette fabrication était bien davantage de structurer autour d'elle un véritable nationalisme médical chinois.¹¹ En établissant que les remèdes

7. Voir K. M. YAU et John K. LEUNG, *The Writings of Mao Zedong, 1946-1976*, Armonk, NY : M.E. Sharpe, 1992, v.2 p. 463 n. 99.

8. Volker SCHEID, « *Kexue* and *guanxixue* : Plurality, Tradition and Modernity in Contemporary Chinese Medicine », in *Plural Medicine : Tradition and Modernity, 1800-2000*, ed. by Waltraud ERNST, London : Routledge, 2002, pp. 130-152 ; voir p. 132.

9. Voir la note 6 ci-dessus.

10. Kim TAYLOR, *Chinese Medicine in Early Communist China, 1945-63: A Medicine of Revolution*, London : Routledge, 2005.

11. Elisabeth HSU, « La médecine chinoise traditionnelle en République populaire de Chine : d'une 'tradition inventée' à une 'modernité alternative' », in *La pensée*

proprement chinois guérissent aussi bien, sinon mieux, que leurs équivalents occidentaux, qui plus est à un moindre coût, la classe dirigeante nourrissait l'ambition d'ériger la Chine en acteur principal de l'innovation médicale afin d'établir son statut d'État-nation moderne au rayonnement international.¹²

Sans surprise, cette reconstitution de la médecine classique s'accompagna d'un effacement de tout élément susceptible d'être considéré par les autorités comme superstitieux ou explicitement religieux. Mais les discours modernisateurs sont mal équipés pour éradiquer le surnaturel. Ils se contentent plutôt de le remanier, le déplacer, ou le dissimuler par des changements de registre. Ainsi, par le biais de mouvements tels celui du *qigong* 氣功, exorcismes et guérisons par la foi acquièrent une certaine légitimité scientifique (et donc politique), non sans avoir été soumis à une série d'essais cliniques dès la fin des années 50. Cependant, une décennie plus tard à peine, ces méthodes se virent condamnées en tant que pratiques superstitieuses, ce qui entraîna leur marginalisation politique. Depuis, en particulier à partir de 1980, la réaffirmation de leur caractère religieux prend de l'ampleur, notamment dans le cas médiatisé du Falun gong 法輪功.¹³ En d'autres

en Chine aujourd'hui, dir. par Anne CHENG, Paris : Gallimard, 2007, pp. 214-238 : voir p. 219 ; et aussi, Elisabeth Hsu, *The Transmission of Chinese Medicine*, pp. 170-174.

12. Cela n'empêcha pas la « médecine traditionnelle chinoise » de figurer durant les années 80 dans les campagnes d'appréciation de l'héritage culturel millénaire chinois – une composante importante de l'image d'une Chine traditionnelle qui fut exportée et persiste de nos jours notamment en Europe et en Amérique du Nord.
13. Voir David PALMER, *Qigong Fever : Body, Science and Utopia in China*, London : Hurst and Company, 2007, surtout pp. 29-44 ; et Catherine DESPEUX, « Le *qigong*, une expression de la modernité chinoise », in *En suivant la Voie royale : mélanges en hommage à Léon Vandermeersch*, dir. par Jacques GERNET et Marc KALINOWSKI, Paris : École française d'Extrême-Orient, 1997, pp. 267-281. Si le *qigong*, une technique thérapeutique initialement encouragée par le PCC, peut être considérée comme une forme organisée de contestation politique, d'autres traditions thérapeutiques dites « traditionnelles » ou « superstitieuses » sont passibles de constituer des menaces potentielles aux piliers de l'autorité gouvernementale et à son projet de modernisation. Pour un équivalent républicain à la répression par le PCC du *qigong*, voir SHAO Yong 邵雍, *Zhongguo huidaomen* 中國會道門, Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 1997.

termes, une fois émancipées du moule standardisant et orthopratique de l'État, les traditions de guérison renouent avec leur langage thérapeutique originel « superstitieux ». Pour les autorités chinoises, ce même danger guette aussi l'acupuncture, l'un des fleurons de la « médecine traditionnelle chinoise » étatisée. Malgré l'apparence scientifique et moderne que le PCC souhaite lui donner, la discipline est néanmoins fondée sur les croyances privilégiant l'observation d'interdits calendériques pour éviter d'offenser des dieux, de nuire aux divinités du corps, ou d'attirer des mânes ou des démons des maladies.¹⁴

La réhabilitation de certaines traditions médicales anciennes remplit deux fonctions stratégiques pour le PCC et son projet d'une Chine moderne : la première – explicite – fournit un point d'appui pour la contestation d'une domination occidentale des sciences, de la technologie et de la médecine. Par son harmonisation de systèmes « modernes » et « pré-modernes » à priori incompatibles la « médecine traditionnelle chinoise » représente les capacités fédératrices pluralistes du pays – qualités traduisibles dans l'arène politique pour le PCC. La deuxième fonction, cette fois-ci plus implicite, permet à l'État moderne d'imposer ses mesures de centralisation et d'uniformisation à des croyances locales potentiellement séditeuses.

Un examen plus attentif dissipe rapidement le mirage d'une médecine chinoise conforme aux dictats de la science et de la modernité pour laisser paraître une médecine hybride, pour ne pas dire hétéroclite. Souvent, cette diversité se range sous l'étendard optimiste des modernités alternatives. Mais en réalité, le pluralisme médical chinois est le produit des nombreuses tentatives infructueuses de la part de la sphère officielle, celle de l'État, de s'affranchir de ce qu'elle

14. Voir Alain ARRAULT, « Activités médicales et méthodes hémérologiques dans les calendriers de Dunhuang du IX^e au X^e siècle : esprit humain (*renshen*) et esprit du jour (*riyou*) », in *Médecine, religion et société dans la Chine médiévale. Étude de manuscrits chinois de Dunhuang et de Turfan*, dir. par Catherine DESPEUX, Paris, Collège de France, Institut des Hautes études chinoises, 2010, vol. 1, pp. 285-332 ; et Donald HARPER, « Iatromancie », in *Divination et société dans la Chine médiévale : Étude des manuscrits de Dunhuang de la Bibliothèque nationale de France et de la British Library*, Paris : Bibliothèque nationale de France, 2003, pp. 471-512 : p. 478.

considère comme superstitieux, hérétique, ou encore, dans un contexte exclusivement laïque, surnaturel ou religieux tout court.¹⁵ En somme, l'hétérogénéité médicale en Chine moderne ou classique est le résultat involontaire d'une accumulation de tentatives de suppression ratées.

Le présent article vise à contester la notion que la médecine chinoise soit un système de santé pluriel qui conjugue science (occidentale) et tradition (chinoise) dans une expression conciliatoire de modernité alternative.¹⁶ Cette proposition est fondée sur une distinction artifi-

15. Le *Xinyu* 新語 2.9 (Lu Jia 陸賈 ; ca. 216-ca. 172 av. n. è.), contient un passage qui déplore le fait que « ...les gens n'étudient plus le *Shi* [*jing*] 詩[經] ou le *Shu* [*jing*] 書[經] [...]. [En revanche,] ils pointent au Ciel et projettent ses [mutations] sur terre, même si cela n'a rien à voir avec les affaires de notre monde. Ils dérangent les gens avec des [histoires] de transformations maléfiques et les surprennent avec leurs étrangetés surnaturelles. Ceux qui entendent [des choses] les attribuent aux esprits, ceux qui en témoignent, les attribuent au fantastique. Mais on ne peut, avec ces fourberies, traverser des difficultés ou transcender son corps ; ou encore, lorsqu'on enfreint la loi, on ne peut échapper à la peine capitale ». 夫世人不學詩、書, [...] 指天畫地, 是非世事, 動人以邪變, 驚人以奇怪, 聽之者若神, 視之者如異。然猶不可以濟於厄而度其身, 或觸罪法, 不免於辜戮。

De même, la « Biographie de Dong Zhongshu » (« Dong Zhongshu zhuan » 董仲舒傳) dans le *Hanshu* 漢書 de Ban Gu 班固 (32-92) nous rappelle qu'il y avait effectivement une politique explicite « d'élucider les écrits confucéens tout en condamnant les cent écoles (*tuiming kongshi, yichu baijia* 推明孔氏, 抑黜百家) ». Ailleurs, dans les « Annales de l'Empereur Wu » (« Wudi ji » 武帝紀), il est précisé : « Dès que l'Empereur Wu accéda au trône, il rejeta les cent écoles et promut les Six classiques [confucéens] (*Xiao Wu chuli, zhuoran bachu baijia, biao Zhang Liu jing* 孝武初立, 卓然罷黜百家, 表章六經) ». Quoique la situation fût sans doute plus équivoque que la représentation de Ban Gu, les « Biographies des lettrés confucéens » (« Rulin liezhuan » 儒林列傳) dans les *Mémoires Shiji* 史記) confirment un climat officiel favorable à l'orthodoxie confucéenne et clairement hostile aux autres traditions : « Lorsque le Marquis de Wu'an, 'la taupe des prés,' devint Grand Ministre, il condamna les sectes taoïstes, criminalisa les paroles des cent écoles et favorisa [l'apprentissage] des écrits confucéens auprès du peuple (Wu'an hou tianfen wei chengxiang, chu Huanglao xingming baijia zhi yan, yan wenxue ruzhe shu bairen 武安侯田蚡為丞相, 絕黃老、刑名百家之言, 延文學儒者數百人) ». Je remercie Licia Di Giacinto d'avoir attiré mon regard sur ces passages.

16. Voir, par exemple, Volker SCHEID, *Chinese Medicine in Contemporary China* ; cette perspective n'est pas réservée aux spécialistes de la médecine chinoise ;

cielle entre les épistémologies modernes et pré-modernes, qui, dans le domaine de la santé comme ailleurs, sont calquées sur l'opposition entre légitime et illégitime. Aux yeux de l'État, en Chine impériale comme post-impériale, la validité d'un système médical s'évalue en fonction de l'absence d'éléments surnaturels ou non-humains potentiellement perturbateurs.¹⁷ Mais alors que l'État et son orthodoxie médicale s'efforcent de réprimer la capacité d'action du surnaturel dès la formalisation des premières traditions thérapeutiques, les traditions locales¹⁸ la réaffirment.

À travers un survol historique des positions officielles sur les thérapies dites « magiques », plus spécifiquement l'exorcisme, cet essai tentera d'expliquer la persistance du surnaturel comme point de friction entre l'orthodoxie médicale et les traditions locales tout en démantelant le mythe d'une « médecine chinoise traditionnelle » plurielle et politiquement correcte. L'artificialité de l'opposition entre le pré-moderne et le moderne (en sus de celle entre la médecine et la religion) sera soulignée tout comme l'ossification des relations entre un État universaliste et des collectivités locales fragmentées. Loin de constituer une rupture épistémologique, la rencontre de la Chine et des canons scientifiques largement occidentaux a précipité un processus de standardisation de la médecine déjà entamé. Seuls les acteurs ont changé, les cadres du PCC remplaçant les lettrés confucéens.

L'aperçu historique qui suit trace le contour des positions prises par l'orthodoxie lettrée et médicale par rapport au surnaturel et, plus spécifiquement, aux étiologies et thérapies démoniaques, durant la période formative pour la médecine classique qui s'étend des Han (206

voir notamment les articles dans Waltraud ERNST, *Plural Medicine, Tradition and Modernity, 1800-2000*, London and New York : Routledge, 2002 ; ou encore, Joseph ALTER, *Asian Medicine and Globalization*, Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2005.

17. À ce propos, voir dans la conclusion de cet article les commentaires de Marc Kalinowski concernant la détermination de l'orthodoxie des textes de calcul (*shushu* 數術).
18. J'entends par « traditions locales » un collectif organique de coutumes, de croyances et de pratiques vernaculaires (donc largement non-institutionnalisés et dépourvu de canon textuel, de hiérarchie établie, d'institutions formelles, ou de cohésion doctrinale) concernant la guérison des maladies.

av. E.C.-220 E.C.) aux Tang (618-907). Ces positions oscillèrent entre un rejet total, inapplicable sur le terrain, et une gestion plus ou moins conciliatrice par laquelle les traditions locales furent reléguées au second plan. Pour expliquer la relation ambiguë de la médecine lettrée envers le surnaturel durant la période médiévale, il est nécessaire de remonter aux Shang (1600-1046 av. E.C.) et de se pencher sur la création du paradigme bureaucratique régissant les rapports de l'humain au surnaturel (ou au non-humain). Si la sphère officielle tire son pouvoir du fait qu'elle gère le non-humain, il serait à l'encontre de ses propres intérêts d'éliminer le surnaturel. D'où les accommodements de l'État et sa médecine lettrée envers les traditions locales et leurs étiologies ou thérapies démoniaques.

Pluralisme et surnaturel dans la médecine classique chinoise.

Bien que la création de la « médecine traditionnelle chinoise » fût directement liée à la modernisation en Chine, d'autres projets d'État visant la standardisation et l'institutionnalisation des connaissances médicales la précédèrent. Déjà sous les Jin (265-420), la médecine était enseignée dans un cadre formel à l'Académie nationale (Guoxue 國學); peu après, sous les Sui (581-618), l'Académie Impériale de Médecine (Taiyi shu 太醫署) fut fondée.¹⁹ Les académies étaient chargées de former les médecins, de sélectionner les textes qui constitueraient la base de leur formation et de délimiter les catégories de la pratique médicale. Par ailleurs, elles assuraient la transmission des connaissances médicales à travers l'enseignement et la certification.

La création d'un curriculum médical à l'échelle de l'Empire entraîna les premières concessions, et donc les premières instances d'un pluralisme médical institutionnalisé. Les disciplines enseignées à l'Académie sous les Tang confirment que l'exorcisme et les pratiques

19. FANG Ling, « Les médecins laïques contre l'exorcisme sous les Ming : la disparition de l'enseignement de la thérapeutique rituelle dans le cursus de l'Institut impérial de médecine », *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 24 (2002), pp. 31-45 : voir p. 32.

magico-religieuses avaient bel et bien leur place dans l'orthodoxie médicale. Les médecins d'État (*taiyi ling* 太醫令) et les disciples qu'ils formaient étaient répartis en quatre grandes catégories : les maîtres en médecine (*yishi* 醫師), experts en pharmacothérapie ; les maîtres d'acupuncture (*zhenshi* 針師) ; les maîtres de massothérapie (*anmoshi* 按摩師), pratiquant l'acupression mais aussi la moxibustion ; et les maîtres exorcistes (*jinzhoushi* 禁咒師), spécialistes du diagnostic et du traitement des maladies par la divination, les incantations, les méthodes talismaniques et l'exorcisme.²⁰

L'Académie impériale était le principal organe administratif à travers lequel l'État régula la médecine et établissait les normes de sa pratique. Elle fut fondée et entièrement gérée par l'élite lettrée, la même classe dirigeante qui monopolisa la pratique médicale dès les premières esquisses d'une formalisation sous les Han.²¹ Il est bien connu que l'attitude des lettrés à l'égard du surnaturel est ambiguë.

-
20. CHEN Ming, « Maladies infantiles et démonologie bouddhique. Savoirs locaux et exotiques dans les manuscrits de Dunhuang, » in *Médecine, religion et société dans la Chine médiévale*. Étude de manuscrits chinois de Dunhuang et de Turfan, dir. par Catherine DESPEUX, Paris : Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 2010, pp. 1095-1127 : voir p. 1095 n. 5 ; les cinq spécialités médicales bénéficiant de départements distincts à l'Académie sont les suivantes : 1) soins corporels (*tiliao* 體療), 2) abcès et tuméfactions (*chuangzhong* 瘡腫), 3) pédiatrie (*shaoxiao* 少小), 4) otolaryngologie, ophtalmologie et dentisterie (*er mu kou chi* 耳目口齒), et 5) saignées à l'aide d'une corne (*jiaofa* 角法) ; *Jiu Tangshu* 舊唐書 44.1875-1876 ; *Xin Tangshu* 新唐書 48.1244-1245 ; voir aussi Ren Yucai Yucai 任育才, « Tangdai yixue de fenke yu rencai peiyang 唐代醫學的分科與人才培養 », *Xingda wenshi xuebao* 興大文史學報 17 (1987) : 147-158. De la fusion entre les quatre catégories de médecins et les cinq départements naquirent les Treize spécialités (*shisan ke* 十三科) des dynasties Yuan (1271-1368), Ming (1368-1644) et Qing (1644-1912). L'exorcisme (*zhuyou ke* 祝由科) figura parmi les treize spécialités jusqu'au XVI^e siècle ; voir Fang Ling, « Les médecins laïques contre l'exorcisme sous les Ming » ; pour la médecine sous les Song, voir Asaf GOLDSCHMIDT, *The Evolution of Chinese Medicine, Song Dynasty, 960-1200*, London : Routledge, 2009.
21. Pour une analyse récente des liens qui unissent la classe dirigeante, le pouvoir politique et la médecine en Chine ancienne, voir JIN Shih-chi [Shiqi] 金仕, *Zhongguo gudai de yixue, yishi yi zhengzhi : yi yishi wenben wei zhongxin de yi ge fenxi* 中國古代的醫學、醫史與政治：以醫史文本為中心的一個分析, Taipei : Zhengda chubanshe, 2010.

Les *Entretiens* (*Lunyu* 論語) de Confucius sont notoirement évasifs sur la question du surnaturel, la citant comme un des trois sujets dont le maître ne parle pas.²² Le *Commentaire de Zuo* (*Zuozhuan* 左傳) est plus direct : l'œuvre ridiculise les souverains qui écoutent les esprits au lieu de leurs sujets, menant leurs royaumes à la ruine.²³ D'après certains textes représentatifs de la tradition des lettrés, le surnaturel est inutile et même nocif à une gestion efficace du monde humain.²⁴ Un passage du même *Commentaire de Zuo* conteste l'idée que les esprits sont la cause des maladies, proposant plutôt qu'un comportement licencieux et libertin est à la source des maux de santé – un comportement qui évoquait souvent aux yeux des lettrés les sacrifices dilapidateurs offerts dans le contexte des traditions locales, les prétendus cultes excessifs (*yinsi* 淫祀).²⁵

En effet, les références au gaspillage et à l'excès sont nombreuses dans les condamnations des pratiques qui vont à l'encontre de l'orthodoxie idéologique exprimée dans les classiques confucéens.²⁶ Comme l'ont déjà souligné Grégoire Espeset et Donald Harper, les avocats du taoïsme et du bouddhisme institutionnels employaient aussi les arguments de la dépense et de la surexploitation contre les médiums-guérisseurs locaux qu'ils accusaient de charlatanisme ; tout groupe aspirant à la reconnaissance par les autorités centrales devait se placer en opposition aux excès du désordre local et à la prolifération incon-

22. *Lunyu* 論語 6:20 et 7:20.

23. *Zuozhuan* 左傳, Duc de Zhuang, 32^e année (661 av. n. è.).

24. Les passages du *Lunyu* 6:20 et 7:20 présentent la même idée ; voir l'analyse de Michael PUETT, *To Become a God, Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*, Cambridge MA : Harvard University East Asia Center, 2002, pp. 98-99.

25. *Zuozhuan*, Duc de Zhao, 1^{re} année (540 av. n. è.).

26. Ce préjugé à l'égard d'une dépense immodérée persiste de nos jours, notamment à Taïwan, où l'État décourage périodiquement les manifestations religieuses qui entraînent des sacrifices coûteux ou des célébrations de grande envergure ; voir Vincent GOOSAERT, « L'invention des 'religions' en Chine moderne », in *La pensée en Chine aujourd'hui*, dir. par Anne CHENG, Paris : Gallimard, pp. 185-213 : p. 208 ; et Paul KATZ, « Religion and the State in Post-War Taiwan », *The China Quarterly* 174 (2003), pp. 395-412.

trôlée des cultes excessifs.²⁷ Qu'ils soient étiquetés médecins-médiums (*yiwu* 醫巫), spécialistes des dieux (*shenjia* 神家) ou encore maîtres des maléfices (*yaonie zhi shi* 妖孽之師) par leurs détracteurs, ceux qui exploitaient la croyance aux « esprits qui fabriquent de fausses maladies » (*zuo zhabing zhi shen* 作詐病之神) étaient fermement dénoncés et accusés de placer un insurmontable fardeau matériel sur les patients en particulier et la société en général.²⁸

Dans le chapitre des *Discours équilibrés* (*Lunheng* 論衡) portant sur l'« Examen des maléfices » (« Biansui » 辯祟), véritable manifeste de la philosophie naturelle lettrée, Wang Chong 王充 (27-100 CE) tonne contre maîtres exorcistes, avançant un raisonnement sur lequel s'appuya l'orthodoxie médicale :

-
27. Grégoire ESPESSET, « Criminalized Abnormality, Moral Etiology, and Redemptive Suffering in the Secondary Strata of the *Taiping jing* », *Asia Major* 15.2 (2002), pp. 1-50 : p. 24 ; et Donald HARPER, « Dunhuang iatromantic manuscripts P. 2856 R ° et P. 2675 v ° » in *Medieval Chinese Medicine. The Dunhuang Medical Manuscripts*, eds. by Vivienne Lo and Christopher CULLEN, London : Routledge, 2005, pp. 134-164 : voir pp. 156-157 pour un exemple de l'étiologie morale proposée par les adeptes de la Grande paix (*Taiping* 太平) ; voir aussi Grégoire Espesset, *ibid.*, pp. 46-47. L'article traite en partie de plusieurs thèmes d'intérêt pour la présente étude, plus précisément les notions de pénalisation morale et rétribution divine (qui peuvent se manifester sous forme de maladies) gérés par une bureaucratie céleste ; Li Jianmin « *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)*, eds. by John LAGERWEY et Marc KALINOSWKI, Leiden : Brill, 2009, pp. 1103-1150 : voir pp. 1125-1132, pour une section qui reprend en partie l'analyse d'Espesset autour de la notion de « fardeau hérité » (*chengfu* 承負). Pour des traitements de la dimension bureaucratique de l'autorité religieuse en Chine, voir notamment Jean LEVI, « Identité et bureaucratie divines en Chine ancienne », *Revue de l'Histoire des Religions* 205.4 (1988), pp. 447-65 ; et Ursula-Angelika CEDZICH, « Ghosts and Demons, Law and Order : Grave Quelling Texts and Early Taoist Liturgy », *Taoist Resources* 4.2 (1993), pp. 23-35 ; la dimension bureaucratique est adressée dans les sections « Pluralisme médical et refoulement du local » et « État et hygiène » ci-dessous.
28. Les deux premières expressions apparaissent dans un texte taoïste alors que les deux dernières proviennent de sources polémiques bouddhiques ; voir Grégoire ESPESSET, « Criminalized Abnormality », 24 ; et Donald HARPER, « Dunhuang iatromantic manuscripts », pp. 156-157.

Quand les gens tombent malade [...] certains se munissent de quelques pièces et consultent les sorts pour identifier l'esprit qui les tourmente. D'autres [...] se livrent à des jeûnes purificateurs et à des exorcismes. Si le mal devient incurable, ils se plaignent que le maléfice n'a pas été correctement identifié ; si leur destin devait naturellement s'accomplir, ils accusent la défaillance des pronostics du médium. Voilà la manière de penser des gens du commun !²⁹

Les gens d'aujourd'hui croient aux maléfices et pensent que la maladie, la mort et toutes les infortunes qui les exposent à des vexations et aux sarcasmes d'autrui sont dues à des transgressions envers le monde des esprits. [...] Ils croient que lorsqu'une maladie mortelle se déclare, c'est qu'ils ont enfreint la loi au point de causer leur mort et celle de leur famille, voire la disparition de leur clan en entier. Tout cela en raison de l'inconséquence avec laquelle ils bravent les interdits. Si on s'en tient à la stricte réalité de ces propos, ils apparaîtront comme les paroles absurdes qu'ils sont.³⁰

Malgré de semblables démonstrations intermittentes de désapprobation, essentiellement rhétoriques, la coexistence des médecins et des esprits était relativement bien tolérée en pratique. Même le *Commentaire de Zuo*, qui dans certains passages affiche son scepticisme envers les liens entre les troubles de santé et le surnaturel, décrit dans d'autres comment les humains récemment décédés risquent de devenir des mânes instigateurs de maladies.³¹ Plusieurs passages rapportent par exemple que les pierres possèdent la faculté de parler, ou encore que la vénération des dieux et des esprits par la classe gouvernante est essentielle à la survie d'un royaume.³²

Malgré le monopole qu'exerçaient les lettrés sur le marché de la médecine institutionnelle dont les déclinaisons étaient enseignées aux

29. *Lunheng* 論衡 72.7 ; traduction modifiée de Marc KALINOWSKI, *Balance des discours. Destin, providence et divination*, Paris : Les Belles Lettres, 2010, p. 218.

30. *Lunheng* 72.1 ; traduction de Marc KALINOWSKI, *ibid.*, p. 215, avec modifications.

31. Voir Poo Mu-chou, « The Concept of Ghost in Ancient Chinese Religion », in *Religion and Chinese Society*, éd. by John LAGERWEY, Hong Kong : Chinese University Hong Kong Press, 2004, pp. 173-191.

32. *Zuo zhuan*, Duc de Zhao, 7^e année (534 av. n. è.) ; Duc de Zhao, 8^e année (533 av. n. è.) ; ou encore, Duc de Zhao, 20^e année (521 av. n. è.).

élites dans les académies d'État, les antécédents de cette médecine demeuraient fermement ancrés dans les pratiques magico-religieuses locales des maîtres de méthodes (*fangshi* 方士), premiers guérisseurs de Chine.³³ La conviction selon laquelle le surnaturel est à l'origine de la maladie constitue le fondement sur lequel l'ensemble de la médecine chinoise, populaire ou d'élite, fut bâti. Le *Classique Interne de l'Empereur Jaune* (*Huangdi neijing* 黃帝內經), premier traité de médecine lettrée³⁴ datant de la dynastie Han, classe les thérapies exorcistes parmi les pratiques médicales les plus exaltées : les patients de l'époque sont soumis à des traitements toxiques ou des thérapies d'acupuncture invasive à succès mitigé, alors qu'auparavant, la seule méthode nécessaire était le *zhuyou* 祝由, ou « l'exorcisme de la cause » qui consistait essentiellement en un déplacement des essences

33. Elisabeth Hsu, *The Transmission of Chinese Medicine*, p. 2.

34. Je désigne par « médecine lettrée » l'ensemble des systèmes médicaux (souvent rattachés à des clans aristocratiques ou des familles de renom) exercés par les classes sociales les plus liées au pouvoir central en Chine impériale. Cette médecine trouve sa base théorique dans une poignée de textes produits et diffusés par ces mêmes strates sociales (notamment par le biais des Académies impériales de médecine). Le *Huangdi neijing*, le *Nanjing* 難經, le *Shanghan lun* 傷寒論 ou le *Maijing* 脈經 en sont des exemples. Ces textes et leurs principes se démarquent d'autres littératures médicales par le fait qu'ils situent leur discours dans un contexte cosmologique élaboré et combinatoire (associant, par exemple, les cosmologies *wuxing* 五行 et *yin yang* 陰陽). Leurs étiologies sont généralement articulées en termes de déséquilibres à corriger. Dans ce sens, la médecine lettrée prône une vision dynamique et fonctionnelle du corps et de la maladie. J'oppose la médecine lettrée aux traditions médicales locales, qui, malgré le fait qu'elles soient souvent employées par des lettrés et des membres de la classe dirigeante, ne bénéficient pas de réseaux de diffusion sophistiqués. Ces traditions offrent une perspective relativement mécanique du corps et de la maladie, à travers laquelle chaque mal est guéri par un remède spécifique et préétabli. Les traditions médicales locales sont représentées par des textes tels que les *Wushi'er bingfang* 五十二病方, divers manuscrits de Dunhuang et de nombreuses sections thérapeutiques contenues dans les sources canoniques taoïstes ou bouddhiques. La médecine lettrée d'un côté et les traditions thérapeutiques locales de l'autre constituent les deux grands courants de la médecine classique.

jumelé à une transformation du souffle.³⁵ Le *Classique de l'Empereur Jaune* ne s'attarde pas sur les détails de cette technique de guérison, mais les manuscrits médicaux de Mawangdui 馬王堆 (II^e s. av. E.C.) révèlent que des méthodes apparentées à « l'exorcisme de la cause » comprenaient aussi la conjuration de l'esprit à l'origine de la maladie à l'intérieur du corps et son expulsion à l'aide de talismans et incantations.³⁶ Plusieurs études, dont tout récemment celle de Li Jianmin, ont démontré que cette tradition étiologique occupait même une place non-négligeable dans la culture médicale officielle.³⁷ Les *Compléments aux Prescriptions révisées valant mille onces d'or* (*Qianjing yifang* 千金翼方; 681) de Sun Simiao 孫思邈 (fl. 673 ; 581-682), un canon de la médecine classique orthodoxe, réservent deux chapitres à l'exorcisme des mânes ou démons des maladies sous le nom de « Classique des

35. *Huangdi neijing Suwen* 素問13 ; « Déplacer l'essence et transformer le souffle » (« Yijing bianqi lun » 移精變氣論 [篇第十三]) ; « 余聞古之治病，惟其移精變氣，可祝由而已。今世治病，毒藥治其內，鍼石治其外 ».

36. Donald HARPER, *Early Chinese Medical Literature : The Mawangdui Medical Manuscripts*, London: Kegan Paul, 1998, pp. 178-183 ; et Donald HARPER, « Physicians and Diviners: The Relation of Divination to the Medicine of the *Huangdi neijing* (Inner Canon of the Yellow Thearch) », *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 21 (1999), pp. 91-110 : voir p. 99 ; voir aussi Philip CHO « Ritual and the Occult in Chinese Medicine and Religious Healing : The Development of *Zhuyou* Exorcism », *Thèse de doctorat, University of Pennsylvania*, 2005. Ce dernier est plus réticent à associer la magie exorcisante des « recettes de Yue » (*yuefang* 越方) qu'on retrouve à Mawangdui et la technique *zhuyou*. Néanmoins, cette dernière est attestée dans les manuscrits de Shuihudi 睡虎地 qui précèdent ceux de Mawangdui d'un siècle et demi ; voir Li Ling 李零, *Zhongguo fangshu kao* 中國方術考, Beijing : Dongfang chubanshe, 2000, pp. 330-40.

37. Voir Li Jianmin, « *They shall expel demons* », où l'auteur établit une chronologie allant des Royaumes combattants aux Tang dans laquelle il trace une évolution des attitudes envers l'étiologie démoniaque dans la littérature canonique médicale. Les trois étapes proposées progressent d'un rejet des démons et esprits en tant que source de maladie vers une acceptation (tintée de moralité) de leur potentiel pathogénique. Quoique très érudit, l'article propose un parcours téléologique fixe tout en défendant une définition assez large du « canon médical » ; sans doute par souci de souligner une équivalence ontologique entre médecine et religion (voir 1148-1150), cette définition situe, par exemple, le *Taiping jing* 太平經 (*Le livre de la Grande paix*) dans la même rubrique que le *Shanghan lun* sans se pencher sur les différences qui les séparent.

charmes » (« Jinjing » 禁經).³⁸ L'attribution des affections morbides aux esprits ou à l'irrespect des interdits calendériques et les thérapies exorcistes qui accompagnaient ces diagnostics étaient donc intégrés à la médecine lettrée dès la période médiévale, sinon plus tôt.

En dépit de ces accommodements, la tension entre les thérapies magico-religieuses et leurs contreparties « laïcisées » incarnées par l'acupuncture ou les remèdes phytochimiques demeura une des caractéristiques de la médecine classique chinoise à travers les méandres de son histoire, et elle le reste aujourd'hui. Nous trouvons, encore une fois dans le *Commentaire de Zuo*, une preuve de la coexistence à cette époque des deux épistémologies médicales : un passage raconte qu'une fois tombé malade, le Marquis de Jin (Jinhou 晉侯) convoqua deux devins (*buren* 卜人) pour élucider la source de son malaise. Elle fut déclarée d'origine surnaturelle, mais le Marquis, insatisfait du diagnostic, invita alors un médecin (*yi* 醫) pour formuler son propre diagnostic. Ce dernier attribua l'influence maléfique (*sui* 祟) décelée à un déséquilibre de souffles (*qi*), une déclaration apparemment plus légitime aux yeux du Marquis.³⁹

De la même manière, le *Classique de l'Empereur Jaune*, à l'exception du passage sur l'« exorcisme de la cause » cité plus haut, est plutôt équivoque à l'égard des démons et esprits. Le texte s'efforce de contenir leur impact, les remplaçant même par des agents pathogènes ontologiquement plus neutres, soit les « souffles nocifs » (*xieqi* 邪氣), ou encore les influences ou attaques du vent (*feng* 風).⁴⁰ Un chapitre

38. Voir FANG Ling, « La tradition sacrée de la médecine chinoise ancienne : étude sur le Livre des exorcismes de Sun Simiao (581-682) », *Thèse de doctorat, École Pratique des Hautes Études*, 2001.

39. *Zuozhuan*, Duc de Zhao, 1^{re} année (541 av. n. è.) ; cf. Donald HARPER, « Dunhuang iatromantic manuscripts », p. 134.

40. Voir par exemple le *Huangdi neijing Lingshu* 靈樞 58, dans lequel Qibo 岐伯 explique qu'il est commun de se méprendre sur les origines d'une maladie en raison de leur nature immatérielle : « Les causes d'atteintes sont subtiles. En regardant, on ne les discerne pas ; en écoutant, on ne les perçoit pas. Elles ressemblent donc aux démons et aux esprits » ; voir Donald HARPER, « Physicians and Diviners », p. 99 ; sur la signification de l'étiologie du vent (*feng*) dans la médecine classique chinoise, voir Shigehisa KURIYAMA, *The Expressiveness of the Body and the Divergence of Greek and Chinese Medicine*, New York : Zone

du texte explique d'ailleurs que dans les cas où le patient croit aux esprits et démons, le travail du praticien risque d'être compromis et le traitement inefficace.⁴¹ Dans une veine un peu plus conciliante, le commentaire de Tao Hongjing 陶弘景 (456-536) sur un ouvrage renommé de pharmacologie de la période des Han tente de marier l'étiologie démoniaque aux raisonnements plus naturalistes. La préface de l'exégète à la *Compilation des commentaires à la pharmacopée canonique* (*Bencao jing jizhu* 本草經集注) reconnaît les pathogènes (*xie* 邪) atmosphériques tels que les vents (*feng*) ou la chaleur excessive (*shu* 暑), mais aussi les souffles démoniaques (*guiqi* 鬼氣).⁴² Les traitements prescrits reflètent l'ambivalence typique d'une union incommode entre deux épistémologies médicales distinctes : pour certaines maladies, Tao Hongjing recommande l'ingurgitation de décoctions végétales ou minérales, alors que pour d'autres, il prise les prières exorcistes (*qidao* 祈禱).⁴³

Coïncidant avec la montée au pouvoir de la classe des lettrés bureaucrates, le paradigme naturaliste de la médecine classique s'imposa dans les milieux officiels dès les Han.⁴⁴ Avec l'émergence de

Books, 2002. Néanmoins, plusieurs passages du *Huangdi neijing* reposent sur une étiologie démoniaque ; voir par exemple, *Suwen* 72 et 73.

41. *Huangdi neijing Suwen* 11 ; « 拘於鬼神者，不可與言至德。惡於鍼石者，不可與言至巧。病不許治者病必不治，治之無功矣。 »
42. Voir l'analyse de « Pharmacopées de Dunhuang et de Turfan » in *Médecine, religion et société dans la Chine médiévale. Étude de manuscrits chinois de Dunhuang et de Turfan*, dir. par Catherine DESPEUX, Paris : Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 2010, pp. 185-238 : v. 1 pp. 187-196 et pp. 225-237 ; cf. la version moderne et « aseptisée » des six causes de la maladie (vent ; chaleur d'été ; feu ; froid ; humidité ; sécheresse) qu'on retrouve notamment sous une forme assez similaire dans le *Huangdi neijing* – un texte généralement hostile à l'étiologie démoniaque ; Judith FARQUHAR, *Knowing Practice*, pp. 61-146.
43. Ryū 530, sec. 10.1.101-128 dans CHEN Ming, « Maladies infantiles et démonologie bouddhique », 229 ; voir aussi *Bencao jing jizhu* 本草經集注, éd. by SHANG Zhijun 尚志均 et SHANG Yuansheng 尚元勝, Beijing : Renmin weisheng chubanshe, 1994, pp. 15-16, cité et traduit dans LI Jianmin « *They Shall Expel Demons* », p. 1146.
44. Voir à ce sujet, l'analyse de KURIYAMA, *The Expressiveness of the Body*, pp. 221-222 et 251-259. Commentant sur l'étiologie du vent, KURIYAMA, 253, remarque que les vents bénéfiques proviennent de la bonne direction à la bonne saison alors

la rhétorique de résonance entre le céleste et l'humain et la valorisation du discours de l'harmonie, l'unification politique passait désormais par la régulation du corps et l'éradication du chaos auquel il était potentiellement soumis ; les vents et autres pathogènes prévisibles, calculables, remplacèrent la menace aléatoire des mânes et démons des maladies.⁴⁵ Cependant, malgré son succès auprès des praticiens lettrés, ce paradigme ne parvint pas pour autant à déplacer les épistémologies concurrentes locales.

Pluralisme médical et refoulement du local

Le clivage entre l'ordre aseptisé de l'État universaliste et le chaos superstitieux du local n'est pas issu de la modernisation : les catégories contemporaines telle celle de « superstition » employées par le KMT et le PCC ne sont que de nouveaux substituts pour les anciennes rubriques d'« hérésie » (*yiduan* 異端), d'« hétérodoxie » (*xiejiao* 邪教) ou de « cultes excessifs » (*yinsi* ; ou *yinci* 淫祠).⁴⁶ En ce qui concerne la médecine, les efforts purificateurs de la classe dirigeante, qu'elle soit confucéenne, républicaine ou maoïste, ont une longue histoire.⁴⁷ La

que les maléfiques vont à l'encontre de l'ordre cosmologique. « Leur intrusion est une intrusion du chaos » conclut-il.

45. KURIYAMA, *ibid.*, pp. 255-257 et 267-270. L'occurrence des vents nocifs est présente par divers procédés iatromantiques parmi lesquels celui des « Neufs palais et huit vents » (*jiugong bafeng* 九宮八風) du *Huangdi neijing Lingshu* 77 ; voir YAMADA Keiji 山田慶兒, « Kyū ku hachi fu setsu to Shōshiha no tachiba 九宮八風説と少師派の立場 » *Tōhō gakuho* 東方學報 52 (1980), pp. 199-242 ; Donald HARPER, « Physicians and Diviners », p. 104 ; et « Iatromancie » du même auteur.
46. L'usage le plus ancien de cette terminologie est ostensiblement d'origine confucéenne ; voir par exemple *Lunyu* 2.2 and 2.16 ; et le *Mengzi* 孟子 3.14. Parmi les termes péjoratifs d'exclusion les plus utilisés nous pouvons aussi citer *wai* 外 « écarté », or *qu* 曲 « tordu ».
47. Vincent GOSSAERT, « L'invention des 'religions' », p. 188, identifie le fondamentalisme confucéen et l'anticléricalisme comme deux tendances qui sont à l'origine des réformes anti-religieuses du KMT et du PCC en Chine moderne ; voir aussi Vincent GOSSAERT, éd., numéro « L'anti-cléricalisme en Chine », *Extrême-Orient, Extrême Occident* 24 (2002).

persistance de l'antinomie entre culture d'État – officielle ou d'élite – et culture locale démontre que ces efforts ne furent, pour la plupart, guère couronnés de succès.⁴⁸ Dans les faits, les lettrés se firent à l'idée que la médecine magique ne pouvait être éradiquée, sans pour autant que leur acharnement à la contrer ne s'amenuise. Comme le déplore une gazette des Ming : « [...] si le *yang* existe, il en va de même du *yin*. Si l'orthodoxie existe, il en va de même de l'hétérodoxie ».⁴⁹

Pourquoi les lettrés se résignèrent-ils à une coexistence des modèles épistémologiques s'ils jouissaient, à travers la création de textes et leurs centres de formation, d'un monopole sur les moyens de production et de dissémination des connaissances médicales ? Un élément de réponse se trouve dans la proximité entre la sémantique de la guérison et celle de la gouvernance. Dans la cosmologie chinoise, il n'y a aucune discontinuité entre le microcosme du corps, le microcosme de la société humaine et le macrocosme de l'univers ou de la « nature ». Pour émuler la disposition supposée harmonieuse du macrocosme, les microcosmes de la société humaine et du corps doivent se plier aux mêmes principes d'*ordre*.⁵⁰ Ce qui unit l'exercice du gouvernement et la pratique de la médecine est donc la notion de l'imposition d'un ordre sur le désordre. Il n'est pas étonnant que le discours d'unité politique en Chine se soit amalgamé très tôt à un idéal de cohésion et d'homogénéité. Les premières victimes des mesures qui en résultèrent furent les expressions de diversité locale, tout particulièrement les cultes vernaculaires. Le confucianisme d'État montra un zèle remarquable dans sa poursuite des cultes locaux dits « dilapidateurs » sous les Han, une période charnière dans la constitution de l'idéologie impériale.

48. Comme le *Bencao jing jizhu* de Tao Hongjing, le *Zhubing yuanhou lun* 諸病源候論 (Traité sur les origines et symptômes de maladies variées) de Chao Yuanfang 巢元方 (550-630) est un texte médiéval dans lequel le lecteur perçoit la tension épistémologique entre les traditions officielles et locales. Plus d'une section de l'œuvre traite des maladies à origine démoniaque, mais les références aux causes surnaturelles demeurent pour la plupart timides et largement inférieures à l'étiologie du vent par exemple.

49. Cité d'après NEDOSTUP, *Superstitious Regimes*, p. 9.

50. Par exemple, le même caractère *zhi* 治, « ordonner » est employé pour exprimer les actions de « gouverner » et « guérir ».

Les formes institutionnalisées du taoïsme qui émergent entre le troisième et le sixième siècles se sont aussi distancées des traditions locales afin de projeter une image favorable, et surtout orthodoxe, envers l'État – ultime source de parrainage.⁵¹ En s'associant au gouvernement dans de violentes campagnes de suppression, les taoïstes se trouvèrent idéologiquement alliés à la médecine classique ; ils neutralisèrent le potentiel d'action des communautés locales, s'approprièrent et reformulèrent leurs traditions, tout en se revendiquant d'un mouvement de réforme universaliste et orthodoxe.⁵²

Pareillement tout comme les acteurs du taoïsme institutionnalisé, les membres de l'élite lettrée se présentèrent comme un rempart du projet d'unification de l'État, incarnations individuelles d'une administration impériale ayant pour objectif de standardiser les variations locales afin de mieux régner sur elles. Dans sa préface à la *Compilation des commentaires à la pharmacopée canonique* (*Bencao jing jizhu*), Tao Hongjing rappelle l'existence d'une bureaucratie dont la souveraineté surpasse même celle de l'État. L'érudit taoïste maintient que de nombreuses maladies, ou tout moins le degré auquel elles affectent les patients, sont directement attribuables à un manque de « déférence envers les

-
51. La Voie des maîtres célestes ou Tianshidao 天師道, première forme institutionnalisée de taoïsme, était aussi connue sous le nom de la Voie de l'unité orthodoxe (Zhengyi dao 正一道).
52. Voir Terry KLEEMAN, « Licentious Cults and Bloody Victuals : Sacrifice, Reciprocity and Violence in Traditional China », *Asia Major* 7.1 (1994), pp. 185-211 ; et Peter NICKERSON, « Taoism, Death, and Bureaucracy in Early Medieval China », *Thèse de doctorat, University of California Berkeley*, 1996. Pour les mêmes raisons que les taoïstes, les bouddhistes étaient plutôt critiques envers les cultes locaux ; voir Donald HARPER, « Dunhuang Iatromantic Manuscripts », pp. 156-157. Bon nombre des dieux et esprits des manuscrits médicaux que Harper examine, étaient à l'origine, des divinités locales qui furent incorporées aux cultes d'État durant les dynasties Zhou, Qin et Han. Sur la présence des divinités locales et impériales dans les rites thérapeutiques des Han, voir RAO Zongyi 饒宗頤, « Zhongwen daxue wenwuguan cang Jianchu sinian Xuning bingjian yu Baoshan jian : lun Zhanguo Qin Han jieji daoci zhi zhu shen yu gushi renwu 中文大學文物館藏建初四年序寧病簡與包山簡 – 論戰國秦漢解疾禱祠之諸神與古史人物 » in *Hua Xia wenming yu chuanshi cangshu : Zhongguo guoji Hanxue yantaohuiji* 華夏文明與傳世藏書：中國國際漢學研討會集, Beijing : Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1994, pp. 662-672.

autorités supérieures » (*shen shishang* 慎事上).⁵³ Tao Hongjing fait ici référence aux membres de la hiérarchie céleste tels que le Directeur des destinées (Siming 司命), le Directeur des dangers (Siwei 司危), et autres divinités administratives qui enregistrent les bons et mauvais comportements des humains, distribuant proportionnellement punitions et récompenses. Ces dernières étaient typiquement mesurées sous la forme de capital-vie, c'est-à-dire le nombre d'années de vie allouées à un individu. Un des moyens les plus courants auquel avaient recours les autorités célestes pour réduire ce capital-vie était la maladie. Ainsi, les fonctionnaires divins étaient arbitres de santé, de longévité et de destin.

Le rapport entre l'humain et le surnaturel étant régi par une logique administrative, les pratiques exorcistes, tout autant que le taoïsme institutionnel d'une manière plus générale, font montre d'une dimension bureaucratique prononcée. Dès ses premières incarnations, le taoïsme institutionnel en particulier se dote déjà d'un panthéon de fonctionnaires, juges et scribes sur le modèle des Han.⁵⁴ Beaucoup de ses rituels ayant trait aux dieux, esprits ou démons sont d'ailleurs accompagnés de l'injonction « Prestement, en vertu des décrets ayant force de loi » (*jiji rulü ling* 急急如律令), une formule d'origine juridique.⁵⁵ Celle-ci est le plus souvent introduite à la fin d'une incantation ou d'un rite talismanique pour transmettre une requête à un esprit et lui rappeler ses obligations légales.⁵⁶ Pareillement, l'omniprésence des talismans

53. Ryū 530, sec. 10 l.101-128 dans CHEN Ming, « Maladies infantiles et démonologie bouddhique », p. 229.

54. Voir Anna SEIDEL, « Traces of Han Religion in Funeral Texts Found in Tombs, » in *Dōkyō to shūkyō bunka* 道教と宗教文化, éd. Akitsuki Kan'ei 秋月観暎, Tokyo : Hirakawa shuppansha, 1987, pp. 21-57 ; « Imperial Treasures and Taoist Sacraments : Taoist Roots in the Apocrypha », in *Tantric and Taoist Studies in Honour of Rolf Stein*, éd. by Michel STRICKMANN, Bruxelles : Institut Belge des Hautes Études Chinoises 1983, v.2, pp. 291-371 ; et toujours du même auteur, « The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism : Lao-tzu and Li Hung », *History of Religions* 9.2/3 (1970), pp. 216-247.

55. J'emprunte cette traduction à Grégoire Espeset.

56. Dès le début des Tang, la phrase « Prestement, en vertu des décrets ayant force de loi » se retrouve aussi dans le bouddhisme ésotérique, particulièrement à ses textes médicaux ; voir par exemple S. 980, P. 3668, un texte votif basé sur

(fu 符) dans les religions chinoises reflète les liens indéfectibles qui unissent religion et bureaucratie en Chine. À l'origine, ces objets constituaient un contrat en forme de tessère, symbole tangible d'un accord entre deux individus ou groupes ; par ailleurs, le talisman était aussi un sceau d'autorité, contraignant tout subordonné à obéir aux ordres du détenteur de l'objet. Ces deux aspects sont préservés dans les usages religieux, où le talisman agit en tant que lien communicatif entre l'adepte qui le possède et le démon ou l'esprit qui y est contractuellement rattaché.⁵⁷

État et hygiène

Le fait que le surnaturel pouvait être géré et la maladie endiguée par une logique bureaucratique ou administrative (donc d'État), assura que les thérapies exorcistes ou mantiques ne furent pas définitivement rayées des canons de la médecine classique. L'autorité incontestée de la bureaucratie céleste, supérieure même à celle du tout-puissant gouvernement chinois, joua sans doute un rôle dans ce processus – c'est peut-être là l'un des sens de la fameuse maxime confucéenne qui prescrit de « respecter les démons et esprits tout en gardant sa distance » (*jing guishen er yuan zhi* 敬鬼神而遠之).⁵⁸ À plusieurs égards, l'État chinois doit son émergence aux démons et esprits car c'est par préoccupation du désordre occasionné par ces

le *Jin guangming jing* 金光明經 (Sūtra de la radiance dorée), dans Catherine DESPEUX, éd., *Médecine, religion et société dans la Chine médiévale*, p. 61 ; et HUANG Zheng 黃徵 et Wu Wei 吳偉, *Dunhuang yuanwen ji* 敦煌願文集, Changsha : Yuelu shushe, 1995, pp. 920-921. Pour un échantillon représentatif de textes médicaux bouddhiques qui proposent des thérapies exorcistes, voir les sources du *Tripitaka Taishō* numérotées de 1323 à 1330.

57. Pour deux excellentes études sur les talismans, voir Catherine DESPEUX, « Talismans and Diagrams », in *Daoism Handbook*, éd. by Livia KOHN, Leiden : Brill, 2010, pp. 498-540 ; et Christine MOLLIER, « Talismans », in *Divination et société dans la Chine médiévale : Étude des manuscrits de Dunhuang de la Bibliothèque nationale de France et de la British Library*, dir. par Marc KALINOWSKI, Paris : Bibliothèque nationale de France, 2003, pp. 405-429.

58. *Lunyu* 6:20, cité ci-dessus.

derniers sous la forme d'épidémies et de désastres que ses contours furent esquissés ; les premiers dirigeants chinois eurent le réflexe de gouverner leurs sujets d'une manière plus structurée en réaction aux irruptions du surnaturel dans le monde des humains ; car historiquement c'est l'enchaînement de sécheresses, inondations ou épidémies qui déclenche les révoltes populaires en Chine.

Sous les Shang, déjà, on attribuait aux morts le pouvoir d'assouvir leur soif de vengeance contre les vivants.⁵⁹ Ces représailles d'outre-tombe prenaient le plus communément la forme de maladies. Accaparés par l'influence sans bornes et souvent arbitraire des trépassés, les Chinois de l'Antiquité élaborèrent un système de gestion pour contenir les abus de pouvoir de l'au-delà. Il s'agissait de standardiser les rapports entre vivants et morts en imposant de strictes règles d'interaction. Les ancêtres étaient soumis à une hiérarchisation généalogique qui était elle-même intégrée à une hiérarchie modelée sur celle du gouvernement. En identifiant clairement les paramètres des potentialités de ceux-ci et en codifiant leur comportement, les autorités accomplirent une partition hygiénique antémoderne entre la société humaine et le surnaturel. Tant que les sacrifices et autres mesures rituelles étaient respectés, il était contractuellement défendu aux instigateurs de maladie d'affliger les officiants.

Dans les premières esquisses de l'étiologie classique en Chine, les membres de famille récemment décédés étaient la source des troubles les plus individualisés tels que la maladie. En raison de leur position relativement basse dans la hiérarchie des ancêtres, ils étaient facilement apaisés.⁶⁰ *A contrario*, les hautes divinités du panthéon Shang, en l'occurrence Di 帝, ou encore le soleil Ri 日, étaient responsables du destin du royaume en

59. Cette idée s'apparente au « paradigme démonologique » de Barend TER HAAR, selon lequel le monde et ses habitants sont perçus comme étant sous une constante menace démoniaque, une perspective qui exerça un impact considérable sur le discours politique en Chine. Voir TER HAAR, « China's Inner Demons : The Political Impact of the Demonological Paradigm », *China Information* 11.2/3 (1996), pp. 54-85 ; et Stephen FEUCHTWANG, *Popular Religion in China*, pp. 51-59.

60. Pour un exemple de thérapies exorcistes sous les Shang, voir PUETT, *To Become a God*, p. 46.

entier.⁶¹ Au sommet de la structure pyramidale du surnaturel, ces divinités étaient considérées comme plus distantes et donc soustraites à l'influence des actes humains. Pour parvenir à exercer une emprise sur elles, les spécialistes rituels des Shang se voyaient contraints de recruter des esprits moins illustres afin que ces derniers agissent en tant qu'intermédiaires et représentants des intérêts humains. Dans la mesure où les hautes divinités avaient un impact direct sur les affaires d'État, des récoltes aux campagnes militaires, et que les ancêtres étaient la classe la plus malléable d'êtres surnaturels en contact avec eux, le culte religieux, qu'il soit exprimé par le sacrifice, la divination ou d'autres moyens rituels, devint inéluctablement lié à l'exercice du pouvoir. Avec la revendication du surnaturel comme nouveau territoire assujéti à l'autorité étatique vint la dépossession locale de ce même territoire. En d'autres termes, l'institutionnalisation des rapports au surnaturel et l'uniformisation de l'au-delà furent accompagnés par sa délocalisation – par son transfert d'un espace culturel identifiable, situé et défini (la Source Jaune, Huangquan 黃泉 par exemple) à l'espace abstrait du royaume ou de l'empire dans son ensemble. Le *Xunzi* 荀子 reflète bien cette transition au paradigme étatique :

...[C]elui qui possède le monde sous le ciel sert sept générations d'ancêtres. Celui qui possède une principauté en sert cinq. Celui qui possède un territoire l'autorisant à équiper cinq attelages en sert trois. Celui qui dispose d'une terre grâce à laquelle il équipe trois attelages en sert deux. Celui qui, pour manger, ne compte que sur ses bras n'a pas lieu de faire ériger un temple pour ses ancêtres.⁶²

-
61. David KEIGHTLEY, « The Making of the Ancestors : Late Shang Religion and Its Legacy », in *Chinese Religion and Society : The Transformation of a Field*, éd. by John LAGERWEY, Hong Kong : École Française d' Extrême-Orient and the Chinese University of Hong Kong Press, 2004, v.1 pp. 3-63 ; voir p. 17 pour un exemple se rapportant à la divinité du soleil Ri.
62. *Xunzi* 19.2a, traduction de Charles LE BLANC et Rémi MATHIEU, *Philosophes confucianistes*, Paris : Gallimard (*La Pléiade*), 2009, pp. 1077-1078. Ce passage fut incorporé dans le *Liji* 禮記. Ce n'est que sous la dynastie des Qing que le droit de vénérer leurs propres ancêtres fut accordé aux classes populaires ; voir aussi John LAGERWEY, *China, A Religious State*, Hong Kong : Hong Kong University Press, 2010, p. 4. Plusieurs des perspectives dans le présent travail découlent de la visite de John Lagerwey à Heidelberg en mai 2011 et des discussions, notamment avec Grégoire Espeset, qui en résultèrent.

De surcroît, en tentant de rassembler les cultes locaux sous l'égide du système de sacrifices officiel des Shang et en subordonnant leurs esprits aux ancêtres impériaux, le roi élargissait son autorité spirituelle tout en consolidant sa légitimité souveraine sur les territoires acquis.⁶³ Cette même stratégie de colonialisme spirituel fut employée par les monarques des Qin (-221 à -206) et Han ainsi que leurs héritiers sous les Six dynasties (220-589) qui revendiquaient une orthodoxie lettrée ou le taoïsme institutionnel.

Les efforts d'une classe entière de spécialistes rituels étaient requis pour assurer que les intentions du roi soient bien transmises lors des négociations entre le monde humain d'un côté et celui de la nature et du surnaturel de l'autre. Divinités et ancêtres recevaient des noms génériques tels que « dieu de la rivière » (He 河), ou l'« ancêtre ding » (Zuding 祖丁), *ding* correspondant à la quatrième valeur dans le système numérique des Shang. Ceux qui étaient décédés depuis peu étaient relégués aux bas échelons de la hiérarchie spirituelle. Ils étaient promus au fur et à mesure qu'ils s'éloignaient des générations montantes, occupant une série de postes ou grades qui devenaient effectivement leurs titres posthumes. Toutes idiosyncrasies personnelles étaient effacées au nom de l'efficacité de l'administration royale à gérer le naturel et le surnaturel, surtout à l'égard de l'endiguement des incursions déstabilisatrices dans la sphère d'activité humaine. Keightley résume : « c'était le bon ordre incarné par les ancêtres qui était d'importance primordiale et non pas les personnalités individuelles [...] Dans l'idéologie des élites de la Chine ancienne, les morts ordonnés étaient des morts dépersonnalisés ». ⁶⁴ Une fois adoptés, les titres liturgiques avaient pour fonction de compartimenter et classer. Par ce biais, non seulement les perturbations de l'au-delà étaient freinées, mais les esprits et les ancêtres étaient recrutés en tant qu'agents bénéfiques au bon fonctionnement de la société, transmettant les requêtes des vivants en les faisant remonter le long de la

63. KEIGHTLEY, « The Making of the Ancestors », p. 6, auquel j'emprunte aussi l'expression « impérialisme spirituel » dans la prochaine phrase.

64. KEIGHTLEY, « The Making of the Ancestors », p. 26 et 36.

hiérarchie céleste jusqu'aux pouvoirs du sommet tels que Di ou les dieux des éléments naturels.⁶⁵

Une fois que ces fonctionnaires surnaturels et leurs responsabilités administratives furent ossifiés dans des structures bureaucratiques formelles, l'État chinois naquit. Mark Lewis démontre que « le monde des esprits devint le premier double imaginaire de l'État émergent [...]. En résumé, la structure des cultes ancestraux établit le précédent d'une hiérarchie graduée dans laquelle la position l'emporte sur les traits personnels et chaque individu évolue dans une série d'emplacements ». Il conclut : « En déterminant la structure des groupes familiaux et des unités étatiques, les cultes ancestraux des Shang et des Zhou anticipèrent plusieurs des principes de base qui furent appliqués à la bureaucratie de l'État mature ». ⁶⁶ En d'autres termes, l'apparition de la bureaucratie administrative et de l'État en Chine est intimement liée au surnaturel, voire une conséquence directe de sa gestion.

La formalisation du panthéon fut entreprise pour limiter les dommages occasionnés par les capricieuses divinités de la nature et endiguer les expéditions punitives des ancêtres lésés. Ces entités posaient une menace à la stabilité politique et à l'autorité de l'État et constituaient en somme une forme alternative de pouvoir politisé. C'est précisément pour ces raisons que leurs cultes furent si rigoureusement encadrés. Mais ce même pouvoir était aussi exploité par les dirigeants Shang et Zhou soucieux de convaincre leurs sujets de se plier aux décrets impopulaires.⁶⁷ Les ancêtres les plus proches des vivants, ceux au bas de l'échelle, pouvaient rapporter (*gao* 告) les méfaits de leurs homologues humains et les faire parvenir aux instances supérieures de la hiérarchie céleste, qui se chargeaient alors d'imposer la peine appropriée (mauvaises récoltes, invasions et pillages, etc.). En mena-

65. Pour un survol plus éloquent des trouvailles de Keightley, voir le chapitre « Anthropomorphizing the Spirits », dans PUETT, *To Become a God*, pp. 32-79.

66. Mark LEWIS, *Writing and Authority in Early China*, Albany : State University of New York Press, 1999, p. 13 et 16, cité dans KEIGHTLEY, « The Making of the Ancestors », p. 41.

67. Sur la continuation du système Shang sous les Zhou, voir Constance COOK, « Ancestor Worship During the Eastern Zhou », in *Early Chinese Religion, Part One : Shang through Han (1250 BC-220 AD)* édés. by John LAGERWEY et Marc KALINOSWKI, Leiden : Brill, 2009, pp. 237-279.

çant périodiquement sa population d'exactions collectives venues de l'au-delà, l'État détourna ancêtres et esprits dépersonnalisés pour faire d'eux un organe policier et juridique du gouvernement.⁶⁸

L'effondrement de l'ordre politique et rituel des Shang-Zhou durant la période des Royaumes Combattants (475-221 av. E.C.) ouvrit la porte à des irruptions beaucoup plus virulentes et désordonnées du surnaturel sur la scène sociopolitique. L'idéologie confucéenne émergente se présenta comme la meilleure solution au problème en prenant appui sur les doubles piliers de l'utopie de l'Âge d'Or (calqué sur l'impérium Shang-Zhou), soit d'une part les pulsions de standardisation et de l'autre la centralisation. Après la réunification sous les Han, l'État redoubla d'efforts pour maîtriser les esprits capricieux et ancêtres rancuniers par le biais d'une surenchère, désormais à saveur confucéenne, de bureaucratiation. Les morts durent se plier à de nouvelles formalités, par exemple, obtenir une permission officielle des magistrats célestes pour infliger leur vengeance par le dépôt de plaintes sépulcrales (*zhongsong* 塚訟). Signe de l'institutionnalisation débridée de l'époque, ces requêtes pouvaient être contestées par les vivants dans des procès initiés par des contre-plaintes.⁶⁹ La bureaucratie céleste, dotée d'un système juridique opérationnel, gérait désormais chaque aspect du surnaturel de façon à minimiser l'imprévisible et l'incertain chez les humains.

Une bureaucratie tentaculaire devint le modèle de base à reproduire, dans le monde humain tout comme celui de la (sur)nature, pour tout gouvernement soucieux d'accomplir l'unité géopolitique. En reconnaissant une équivalence entre la stabilité sociale d'une part et l'imposition d'une hyperstructure standardisante, classificatrice, dépersonnalisante et délocalisante de l'autre, la classe dirigeante remplit son mandat de ségrégation hygiénique entre les sphères de l'humain et de la nature. La réalisation de ce partage, jugé nécessaire au bon fonctionnement de la société, bien avant l'apparition de la notion de modernité, justifia la concentration du pouvoir entre les mains de l'empereur et de son administration. En d'autres termes, la légitimité gouvernementale de l'État chinois résidait dans sa gestion de la sphère surnaturelle. Cette

68. KEIGHTLEY, « The Making of the Ancestors », p. 35.

69. NICKERSON, « Taoism, Death, and Bureaucracy », pp. 261-352 ; voir aussi STRICKMANN, *Chinese Magical Medicine*, pp. 1-57.

légitimité politique temporelle était calquée, dès le début, sur une autorité administrative spirituelle.⁷⁰ Certains chercheurs proposent même que les regroupements familiaux, sinon la structure des institutions d'État laïques, découlent de modèles rituels religieux.⁷¹ Quoi qu'il en soit, il devint impossible pour la classe dirigeante de renier les esprits et démons sans éroder les fondations de leur pouvoir et déstabiliser l'édifice de l'État. En Chine impériale, le surnaturel et l'État étaient inextricablement mêlés, résolument hybrides, et ce malgré les efforts de dissociation de la part de l'élite lettrée.

Conclusion : modernités chinoises avant la lettre

Les causes de cette maladie que nous considérons sacrée sont les mêmes que toutes les autres, c'est-à-dire, ces choses en constant mouvement qui pénètrent et se défont du corps telles que le froid, le soleil et les vents. Ces choses sont bel et bien divines, mais il ne mérite pas de les distinguer et de les considérer plus divines que d'autres car elles sont toutes divines, et elles sont toutes humaines.
(*De morbo sacro*, Hippocrates).

De prime abord, l'État chinois entretient un rapport dialectique avec les manifestations locales du surnaturel perçues comme une menace pour les aspirations universalistes de l'élite dirigeante. En vertu de sa propension à la standardisation, le paradigme bureaucratique laïcise la (sur)nature en imposant sa grammaire de l'ordre. Nous pouvons

70. K. C. Chang et David N. Keightley parmi d'autres prétendent que le « Mandat céleste » (*tianming* 天命) – un concept des Zhou selon lequel le Ciel (la nature, le surnaturel) exprime de manière codée son assentiment ou sa réprobation du régime en place – s'inscrit dans la logique bureaucratique de la théologie Shang ; voir, par exemple, David KEIGHTLEY, « The Religious Commitment : Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture », *History of Religions* 17.3/4 (1978), pp. 211-225 ; voir pp. 220-21.

71. KEIGHTLEY, *ibid.*, 222-224, est parmi ceux qui proposent cette lecture, bien que prudemment ; voir particulièrement p. 222 n. 49 ; Mark Lewis s'exprime sur le sujet avec davantage de conviction ; voir Mark LEWIS, *Writing and Authority in Early China*, ch. 1.

citer comme cas de figure les techniques de « calculs » (*shushu* 數術) employées dans la divination et l'hémérologie ; elles tombèrent sous l'autorité du Grand astrologue (*Taishi ling* 太史令) chargé de « conférer un statut officiel aux pratiques associées et d'institutionnaliser leur transmission ». ⁷² La tâche de déterminer quelles techniques étaient orthodoxes s'effectuait en mesurant leur impact, positif ou négatif, sur l'État. Marc Kalinowski résume : « les procédures jugées utiles à la gouvernance et au salut public étaient approuvées, alors que celles considérées comme servant des intérêts privés, propageant la confusion, encourageant le commerce avec les divinités, ou conduisant au désordre étaient condamnées ». ⁷³ La stratégie de l'amalgame entre le surnaturel et le dérèglement – attribut antithétique au fonctionnement de l'État par excellence – fut déployée à grande échelle, sur tout territoire culturel où la diversité locale risquait d'empiéter sur l'autorité de l'État. Pour retourner à la médecine, dans la sphère officielle, l'histoire sociale du guérisseur ne peut être lue autrement qu'une transition graduelle du guérisseur exorciste local (*wu* 巫) au médecin lettré (*ruyi* 儒醫) pleinement institutionnalisé. ⁷⁴ Ce n'est pas par coïncidence que vers la moitié du xvi^e siècle, lors d'une période qui se démarqua par la puissance de son gouvernement central et l'influence de sa classe lettrée, l'exorcisme fut finalement éliminé du curriculum médical officiel. ⁷⁵

72. Marc KALINOWSKI, « Mantic Texts in their Cultural Context », in *Medieval Chinese Medicine. The Dunhuang Medical Manuscripts*, eds. by Vivienne Lo et Christopher CULLEN, London : Routledge, 2005, pp.109-133 ; voir p. 110.

73. KALINOWSKI, *ibid.*, p. 111.

74. Voir Joseph NEEDHAM « Medicine and Chinese Culture », in *Clerks and Craftsmen in China and the West*, eds. by Joseph NEEDHAM et al., Cambridge : Cambridge University Press, pp. 263-293 : p. 265. Needham soutient que la transformation du *wu* au *ruyi* s'acheva au cours des Song, mais il semblerait que la profession médicale, y compris l'exorcisme, ait connu des recrudescences périodiques des pratiques de guérison locales ; voir aussi Robert HYMES, « Not Quite Gentlemen ? Doctors in Sung and Yuan », *Chinese Science* 8 (1987), pp. 9-76.

75. En raison de la mention de « l'exorcisme de la cause » (*zhuyou*) dans le *Huangdi neijing*, le plus ancien et respectable des canons de médecine classique, l'exclusion des thérapies magico-religieuses était justifiée par des motifs idéologiques plutôt que doctrinaux. Particulièrement déterminés à se démarquer de leurs homologues bouddhistes et taoïstes, les médecins lettrés de l'époque établirent un monopole en marginalisant leurs compétiteurs sans pour autant répudier

Néanmoins, sous cette surface hygiénique et stérilisée, l'État regorge toujours de démons et d'esprits. Historiquement, cette face cachée hybride apparaît en temps d'affaiblissement du pouvoir central. Mais avec le développement démographique de la classe lettrée et sa désaristocratisation, l'essor des fonctionnaires régionaux et de la micro-administration, l'attitude de l'État envers les cultes locaux durant les Tang et les Song (960-1279) évolua de la suppression à la conciliation par appropriation.⁷⁶ Bon nombre de divinités locales se virent promues dans la hiérarchie céleste, recevant du même coup des cultes impériaux. Conséquence inévitable de leur ascension, un pourcentage considérable de ces divinités se parèrent d'attributs juridiques ; moins nombreuses sont celles qui se dotèrent d'une image plus martiale, préservant ainsi un lien avec leurs fonctions exorcistes, et de ce fait, conservant leur dépendance envers les grammaires régionales de guérison, ou plus généralement, d'autorité locale.⁷⁷

l'origine démoniaque des maladies. Pour davantage d'information sur cette polémique, voir Fang Ling, « Les médecins laïques contre l'exorcisme sous les Ming », surtout p. 41, où l'auteure note que les mesures prises par les lettrés contribuèrent à déshumaniser davantage la profession médicale, la réduisant à un traitement mécanique et purement clinique du malaise ; la dimension psychologique, se rapportant à « l'esprit », dont s'occupaient auparavant les « chamanes », fut délaissée en faveur de thérapies naturalistes uniformes, standardisées, délocalisées, laïcisées, et inspirées par la métaphore de la gouvernance.

76. Patricia Buckley EBREY and Peter GREGORY, « The Religious and Historical Landscape », in EBREY and GREGORY, eds., *Religion and Society in T'ang and Sung China*, Honolulu : University of Hawai'i Press, 1993, pp. 1-44 : p. 28, cité dans LAGERWEY, *China, A Religious State*, p. 4.
77. Par exemple l'esprit local reptilien Wenchang 文昌 devint le dieu impérial du savoir et des lettres, alors que le Maréchal Wen Qiong 溫瓊 fut célébré pour ses prouesses protectrices contre les épidémies ; voir Terry KLEEMAN, *A God's Own Tale : The Book of Transformations of Wenchang, the Divine Lord of Zitong*, Albany : State University of New York Press, 1994 ; Paul KATZ, *Demon Hordes and Burning Boats : The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang*, Albany : State University of New York Press, 1995 ; et Mark MEULENBELD, *Demonic Warfare : Daoism, Territorial Networks, and the History of a Ming Novel*, Honolulu : University of Hawai'i Press, 2015. Concernant le croisement entre intérêts locaux et étatiques, ainsi que leur traduction sur le plan des cultes religieux voir aussi Valerie HANSEN, *Changing Gods in Medieval China, 1127-*

Loin de constituer une véritable rupture épistémique, l'incursion de récits modernisateurs et scientifiques dans le discours politique chinois du XX^e siècle réalimenta de très anciennes luttes. La modernité marxiste et la science laïque remplacèrent l'idéologie d'État d'inspiration confucéenne en tant que nouvelles forces universalistes du gouvernement. Mais les vieux programmes de standardisation et de délocalisation demeurèrent valides. L'argument d'une médecine chinoise plurielle est, malgré son caractère apparemment progressiste, tout aussi efficace dans la poursuite des objectifs de l'État : son raisonnement est pétri de caractéristiques nationalistes clamant la supériorité de l'apport chinois sur le plan mondial. Le PCC vante une modernité parfaitement chinoise. Son idéologie officielle est non seulement « marxiste », elle est maoïste ; son système de santé est non seulement scientifique, il incorpore aussi la médecine classique chinoise. Dans cette optique, la République populaire de Chine est une mosaïque de multiplicités régionales dévouée au pluralisme, à ce titre un bon élève de la modernité alternative.

Pourtant, malgré l'optimisme de ces artifices discursifs, les mêmes processus de purification sont à l'œuvre depuis des siècles. À l'instar de l'Académie impériale de médecine qui légitimait certaines thérapies magico-religieuses afin de justifier son rejet d'autres méthodes qu'elle jugeait plus pernicieuses, le PCC fabriqua la « médecine traditionnelle chinoise » de toutes pièces pour s'assurer que certains aspects des médecines locales considérés comme incompatibles avec la modernité et la science – l'exorcisme en tête – soient relégués aux marges de la sphère officielle. Ceci ne signifie pas que ces aspects furent purgés intégralement ou de manière permanente des annales de la guérison. Dans plusieurs études, Paul Katz a souligné la pertinence contemporaine des pratiques d'expulsion et d'exorcisme en dépit de leur caractère inconciliable avec la modernité.⁷⁸ Cette persistance des

1276, Princeton : Princeton University Press, 1990, et plus récemment, Iiyama Tomoyasu, « Maintaining Gods in Medieval China : Temple Worship and Local Governance in North China under the Jin and Yuan », *Journal of Song-Yuan Studies* 40 (2010), pp. 72-102.

78. Voir, par exemple, Paul Katz, *Divine Justice : Religion and the Development of Chinese Legal Culture*, London : Routledge, 2008 ; « Orthopraxy and Heteropraxy

thérapies magico-religieuses s'exprime en partie, du point de vue des pratiquants tout au moins, par une perception de la corruptibilité des fonctionnaires ou médecins humains par rapport à la constance et à la rectitude des fonctionnaires célestes mandés dans les rituels de guérison. Historiquement, le surnaturel était aussi perçu comme un monde utopique, même par certains lettrés désillusionnés qui y trouvaient justice, équité et amour – toutes les qualités absentes de leur quotidien.⁷⁹

Nous avons proposé de réévaluer la notion de pluralisme médical en considérant ses antécédents historiques, examinant ses motivations sous-jacentes, et contestant son statut célébré de modernité alternative. Bien que le pluralisme médical en Chine soit le produit hybride d'un mécanisme de purification (que Latour considère comme le *modus operandi* du discours de modernisation) opposant humains et objets, culture et (sur)nature, ce pluralisme n'est pas pour autant moderne. Au second millénaire avant notre ère, les Shang cultivaient leur propre opposition « moderne » entre humains et (sur)nature. Afin de légitimer des régimes hautement centralisés et unifiés, la classe dirigeante domestiqua une nature antagoniste en la traduisant dans une langue culturelle de gouvernabilité. De l'esprit de la rivière locale aux divinités cosmiques, les non-humains se trouvèrent réunis sous la bannière hiérarchisante de l'idéologie impériale.

Au xx^e siècle, le partage persiste et se creuse : la science, prétendant fournir une interprétation juste, directe et universelle de la (sur)nature, constitue un redoutable nouvel outil de régulation pour l'État, qui

beyond the State : Standardizing Ritual in Chinese Society », *Modern China* 33.1 (2007), pp. 72-90 ; toujours du même auteur, voir aussi « Festivals and the Recreation of Identity in South China : A Case Study of Processions and Expulsion Rites in Pucheng, Zhejiang », *Journal of Ritual Studies* 19.1 (2005), pp. 67-85. Pour les cultes locaux en Chine contemporaine, voir Philip CLART et Paul CROWE, éd., *The People and the Dao : New Studies in Chinese Religions in Honor of Daniel L. Overmyer*, Sankt Augustin : Institut Monumenta Serica, 2009 ; Kenneth DEAN, « Ritual and Space : Civil Society or Popular Religion ? », in *Civil Society in China*, éd. by Timothy BROOK and B. Michael FROLIC, Armonk NY : M.E. Sharpe, 1998, pp. 172-194.

79. Poo Mu-chou, « The Completion of an Ideal World : The Human Ghost in Early-Medieval China », *Asia Major* 10.1/2 (1997), pp. 64-94 : voir p. 13.

se l'approprié. D'ailleurs, sous les règnes du KMT et du PCC, l'État chinois se veut l'incarnation même de la science et de la modernité. Il se conçoit comme l'unique avenue épistémologique permettant le décodage du non-humain ainsi que son contrôle. C'est d'ailleurs la source même de son autorité. Néanmoins, malgré ce développement, les hyperstructures idéologiques définissant le rapport entre métropole et régions présentent un degré de continuité remarquable du début de l'essor administratif à nos jours.⁸⁰ Ces hyperstructures correspondent généralement à un paradigme bureaucratique standardisant (défini par des logiques contractuelles, de codification, de laïcité, de juridicité, de hiérarchisation, de rationalisation, d'uniformité et de discipline) qui dépend de la chose même qu'il tente de supprimer – l'expression hétérogène, multiple et locale du désordre surnaturel.⁸¹

Si nous devons nous joindre aux défenseurs élogieux du pluralisme médical chinois, l'intégration des thérapies « traditionnelles » et « autochtones » à la biomédecine « globale » ne pourrait être interprétée que d'une seule manière : comme une tentative avortée de résistance à l'imposition de standards médicaux largement occidentaux, un symptôme du processus traumatisant de modernisation. Le pluralisme médical est en effet une admirable affirmation de modernité alternative, mais il place de fait la Chine dans une position subordonnée de soumission face aux dictats non-chinois de modernité. Dans un réflexe maladroit, les traditions médicales chinoises ont été reformulées à la hâte pour se conformer aux critères scientifiques dominants. Une authentique adaptation de la médecine moderne aux normes chinoises n'a pas eu lieu, et c'est à l'inverse l'épistémolo-

80. Certains auteurs ont signalé auparavant le caractère pérenne de la métaphore bureaucratique dans la constitution de l'idéologie impériale en Chine. Pour citer un exemple, dans KEIGHTLEY, « The Making of the Ancestors », pp. 8-9 et 40-41, l'auteur assimile les rapports entre morts et vivants sous les Shang aux réflexions d'Arthur Wolf sur le contexte taiwanais du xx^e siècle.

81. Ce n'est pas sans rappeler les préférences classificatoires d'autres idéologies impérialistes ; les « disciplines d'accumulation » identifiées par Edward Saïd exhibent notamment un « penchant pour la dramatisation des caractéristiques générales et la réduction d'un vaste nombre d'objets à un petit nombre de *types* descriptibles et organisables » ; voir SAÏD, *Orientalism*, New York : Vintage Books, 1979, p. 123.

gie chinoise qui s'est calquée sur la médecine moderne. En outre, le point de vue qui se réclame de la modernité alternative occasionne une vision réductionniste des nombreuses traditions de médecine locales réunies sous le seul étendard universel et ethnocentrique de « la médecine traditionnelle chinoise ». Bien que l'argument d'une médecine plurielle chinoise puisse contribuer à exalter les contributions de la Chine au patrimoine médical mondial, elle court surtout le danger de renforcer le statut « colonial » du pays. Sous ce modèle, la Chine se plie toujours aux oukases épistémologiques élaborés ailleurs, et ce en dépit de la richesse de ses traditions médicales et de son affranchissement politique et économique.⁸² Dans le meilleur des cas, les apologistes chinois du pluralisme contemporain sont victimes d'un orientalisme auto-infligé, affirmant dans un premier temps que leur produit culturel autochtone et anti-moderne, en l'occurrence la « médecine traditionnelle chinoise », demeure compatible avec la science moderne occidentale, et prônant dans un deuxième temps sa supériorité sur la médecine moderne occidentale.⁸³

En décelant les éléments d'une modernité avant la lettre dans les discours officiels sur la médecine classique et, plus largement, dans la dialectique entre la métropole et les cultures locales de la périphérie, cette étude a tenté de dépeindre la Chine sous les traits de l'autodétermination et de la potentialité dont elle a historiquement joui. Loin de constituer des vecteurs de rupture épistémologique, la modernité et la science furent simplement recrutées par les classes dirigeantes chinoises comme de nouveaux idiomes dans le projet continu de standardisation et d'universalisation.⁸⁴ Pourtant, la médecine chinoise n'a

82. Voir, par exemple, GOOSSAERT, « L'invention des 'religions' en Chine moderne », pp. 189-190.

83. Pour le PCC, les trajectoires de développement social étaient prédites par le matérialisme historique – la « médecine traditionnelle chinoise » avait donc anticipé les tendances médicales globales ; voir Joachim KURTZ, *The Discovery of Chinese Logic*, Leiden : Brill, 2011, surtout son « Epilogue », pp. 339-365, où il décrit comment le même argument est déployé pour légitimer la « découverte » d'une logique chinoise millénaire au début du xx^e siècle et clamer sa supériorité à l'égard des modèles européens.

84. Ce modèle, c'est le cas de le souligner, ne réintroduit aucunement une dialectique locale à la place de l'opposition binaire d'origine entre Chine et Occident.

pas réussi à se purger de son pluralisme inné. La « médecine traditionnelle chinoise » s'invite aujourd'hui dans les débats scientifiques sur la médecine moderne allopathique tout comme les démons des maladies perdurèrent dans les annales de la littérature médicale impériale.

Mais l'enjeu n'est pas le même : alors que l'étiologie démoniaque représentait une menace envers le programme de l'État, la médecine classique chinoise dans ses déclinaisons modernes et aseptisées renforce l'autorité de la classe dirigeante en s'inscrivant dans une logique d'uniformisation prétendument empirique tout en offrant un contre-poids patriotique proprement chinois à la médecine globale. La ligne de partage s'est déplacée : une fois l'empreinte des traditions locales définitivement exorcisées de la pratique médicale officielle au xx^e siècle, la Chine doit à son tour justifier ses pratiques « traditionnelles » et « indigènes », sa propre forme locale de modernité alternative, aux yeux de la communauté mondiale des patients et praticiens.

Désormais unifiée, autonome, scientifique, et par dessus tout moderne, la Chine a semblé vaincre ses démons en rompant avec son passé et se tournant vers l'avenir. Mais comme l'a souligné Latour, « s'il y a une chose que nous sommes incapables de faire, nous le savons maintenant, c'est bien une révolution, que ce soit en science, en technique, en politique ou en philosophie ». ⁸⁵ Nous, modernes, projetons plutôt un parcours téléologique, linéaire, au fil duquel la rupture se prononce de plus en plus entre ce qui baigne dans l'histoire d'une part – le mélange indiscriminé de la vérité (naturelle et surnaturelle) avec les besoins sociaux (culturels et donc locaux) – et ce qui, de l'autre, distingue hygiéniquement une vérité scientifique intemporelle et universelle. L'asymétrie entre nature (ou surnaturelle)

Horizontalement, les sociétés locales sont impliquées dans des réseaux relationnels avec d'autres sociétés locales mais aussi, verticalement, avec les autorités locales, régionales et métropolitaines. Les rapports diagonaux existent aussi : certaines sociétés locales peuvent être en contact avec d'autres, non contiguës, par l'intermédiaire, notamment, de fonctionnaires locaux. À chaque maillon du réseau, le tableau des interactions reste néanmoins défini par les pulsions centralisantes de l'État.

85. LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes*, p. 94. Il affirme ailleurs, p. 116, que « la science contemporaine est une manière de prolonger ce que nous avons toujours fait ».

et culture (ou humain) est donc une asymétrie entre passé et futur.⁸⁶ Ce constat s'applique à la Chine du KMT et du PCC comme à la Chine impériale dès Han aux Qing ; en dépit d'importantes différences, il existe une continuité observable à travers les siècles dans l'attitude des élites gouvernantes envers les traditions médicales locales, une attitude qui à la lumière de notre discussion peut aisément être qualifiée de moderne. Si le passé est de tous temps moderne, le présent ne l'est jamais vraiment. Il convient de s'interroger s'il n'y aurait pas lieu de revisiter de manière radicale les notions de « modernité », de « modernités alternatives », et même de « postmodernité » dans le cadre de la médecine chinoise, et même au-delà.

86. LATOUR, *ibid.*, p. 97.