@

LE TAOÏSME
Essais

par
Henri MASPERO (1882-1945)

Édition posthume

Un document produit en version numérique par Pierre Palpant,
collaborateur bénévole
Courriel : ppalpant@uqac.ca

Dans le cadre de la collection : "Les classiques des sciences sociales"
dirigée et fondée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web : http : //www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web : http : //bibliotheque.uqac.ca/

Un document produit en version numérique par Pierre Palpant, collaborateur bénévole,
Courriel : ppalpant@uqac.ca

à partir de :

LE TAOÏSME et les religions chinoises,

par Henri MASPERO (1882-1945)

NRF, Éditions Gallimard, 1971, pages 293-589.
Première publication pour une bonne partie des essais, d'une part dans « Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine », Bibliothèque de diffusion du Musée Guimet, Paris, 1950, volume II, pages 13-222, d'autre part dans le *Journal Asiatique*, avril-juin, et juillet-septembre 1937. Voir les détails au début de chaque essai.

Pour les équivalences entre les translittérations pinyin du texte (établie par le Centre de publication de l'U.E.R. Asie Orientale de l'Université de Paris VII, et préférée par NRF) et efeo, utiliser les tableaux du site sinoptic

Police de caractères utilisée : Times, 12 points.
Mise en page sur papier format Lettre (US letter), 8.5'x11''

[note : un clic sur @ en tête de volume et des chapitres et en fin d'ouvrage, permet de rejoindre la table des matières.]

.

Édition complétée le 31 août 2005 à Chicoutimi, Québec.

TABLE DES MATIÈRES

Notes

Le Taoïsme dans les croyances religieuses des Chinois à l'époque des six dynasties

I. Les Adeptes taoïstes et la recherche de l'immortalité : techniques corporelles

II. Les techniques spirituelles : vision intérieure, méditation et union mystique.

III. L'Église taoïste et le salut des fidèles : institutions et cérémonies.

Le poète Xi Kang et le club des sept sages de la forêt de bambous

---

Essai sur le Taoïsme aux premiers siècles de l'ère chrétienne

Introduction bibliographique.

I. La vie religieuse individuelle et la recherche de l'immortalité.

I. Vie religieuse extérieure : pratiques et exercices.

a. Les premiers pas dans la Voie de l'Immortalité : la vie morale et les « actes de vertu ».

b. Pratiques physiologiques.

II. Vie religieuse intérieure : les dieux et les relations de l'Adepte avec eux.

a. Le panthéon taoïste.

b. Les divinités suprêmes et la méditation mystique.

II. Les communautés taoïstes et le culte public.

I. Organisation des communautés à l'époque des Turbans Jaunes.

II. Fêtes et cérémonies collectives.

III. Cérémonies pour les morts.

IV. Taoïsme collectif et Taoïsme individuel : évolution de la conception des dieux.

V. Note additionnelle sur les Maîtres Célestes de la famille Zhang.

III. Le Taoïsme et les débuts du Bouddhisme en Chine.

IV. Appendice : Notes historiques sur les origines et le développement de la religion taoïste jusqu'aux Han.

I. Les techniques d'immortalité et la vie mystique dans l'école taoïste au temps de Zhuangzi.

II. Le Taoïsme sous les Qin et les Han.

Les dieux taoïstes. Comment on communique avec eux

Les procédés de « nourrir le principe vital » dans la religion taoïste ancienne

Introduction : Anatomie et physiologie chinoises : 1. Les médecins. 2. Anatomie et physiologie proprement taoïstes.

I. Première partie : Les techniques du souffle.

I. La respiration embryonnaire

1. Définition.

2. Le Souffle : Théories successives. a. La théorie ancienne : le souffle externe — b. La théorie des Tang : le souffle interne.

3. La circulation du souffle interne, théorie et pratique. a. L'absorption du souffle — b. La conduite du souffle — c. La fonte du souffle — d. L'emploi du souffle.

4. La circulation du souffle externe.

5. L'expulsion des souffles.

6. Les préparatifs, et autres détails de la technique. a. Le local — b. L'heure — c. Préparation des exercices respiratoires — d. L'absorption de la salive.

II. Les procédés du souffle autres que la respiration embryonnaire

II. Deuxième partie : Les procédés d'union du yin et du yang pour nourrir le principe vital.

III. Troisième partie : La gymnastique *Daoyin* :

Méthodes de gymnastique : de Chisongzi ; de Pengzu ; de Zhongli

Note additionnelle : l'expression Bajing

LE TAOÏSME

DANS LES CROYANCES RELIGIEUSES

DES CHINOIS

A L'ÉPOQUE DES SIX DYNASTIES [1].

[1] Texte de trois conférences faites à l'Institut des Hautes Études de Belgique, Bruxelles, en février 1940, complété de matériaux trouvés dans les dossiers de l'auteur. Première publication dans « Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine », Bibliothèque de diffusion du Musée Guimet, Paris, 1950, volume II, pages 13-57. Reprise dans « Le Taoïsme et les religions chinoises », Gallimard, Paris, 1971, pages 293-330.

I.

Les Adeptes taoïstes et la recherche de l'immortalité : techniques corporelles.

@

p.295 Tous les livres sur la Chine mentionnent ses trois religions, Confucianisme, Bouddhisme et Taoïsme. Mais s'ils parlent assez bien des deux premières, ils ne mentionnent guère la troisième que pour opposer l'ancienne philosophie de Laozi aux modernes cérémonies où des sorciers chassent les démons par leurs danses et leurs incantations. Éblouis par le génie de Laozi et de Zhuangzi, les grands philosophes taoïstes de l'antiquité, Chinois et Européens n'ont voulu voir dans la religion taoïste qu'un descendant corrompu et dégénéré de la doctrine des anciens maîtres. Elle fut pourtant bien autre chose, en face de la religion agraire de l'antiquité, qui ne s'occupait que de collectivités, et ne donnait aucune place à l'individu. La religion antique ne s'était occupée que de groupes sociaux. En un temps où le monde chinois était divisé en plusieurs centaines de seigneuries, elle avait été l'ensemble des cultes de la seigneurie, de même que la religion grecque et la religion romaine furent l'ensemble des cultes de la cité. Cette vieille religion s'effondra avec la société seigneuriale. Contre elle, le Taoïsme fut la tentative chinoise de créer une religion personnelle. Il joua dans le monde extrême-oriental un rôle analogue à celui de l'Orphisme et des Mystères dans le monde hellénique, pour finir comme eux (mais moins complètement) par céder la place à une religion d'origine étrangère, le Bouddhisme, qui à son tour joua pendant un temps en Chine le rôle du Christianisme dans le monde méditerranéen, mais sans réussir à y triompher. Les longs efforts du sentiment religieux personnel pour s'exprimer, dans la Chine des environs de l'ère chrétienne, furent bien souvent semblables à ceux de l'Occident vers le même temps. Les problèmes qui se posaient il y a deux mille ans dans le monde méditerranéen se posèrent presque pareils et presque p.296 à la même époque sur les bords du Fleuve Jaune, et, si les solutions qui leur furent données ne furent pas les mêmes, elles eurent du moins bien des points analogues, et leur développement suivit souvent des lignes parallèles.

Né aux derniers siècles avant l'ère chrétienne, quand l'antique religion agraire, achevant de se dissoudre avec la société antique à laquelle elle avait été étroitement liée, cesse de suffire aux esprits devenus inquiets, le Taoïsme se développa avec un succès prodigieux dans l'Empire des Han et atteignit son apogée sous les Six Dynasties, quand le monde chinois était en ébullition politique et religieuse. Au VIIe siècle, la paix des Tang lui fut fatale, en ramenant l'ordre confucéen dans les esprits comme dans l'administration ; la concurrence du Bouddhisme l'usa également. Il perdit peu à peu son emprise

sur les masses populaires, pour se réduire à n'être qu'une religion de moines et un culte de sorciers ; et, malgré l'éclat que lui valut la renommée de quelques grands religieux des siècles suivants, il commença dès lors la longue décadence qui devait l'amener à son état moribond d'aujourd'hui.

C'est du Taoïsme au temps de sa splendeur, à l'époque des Six Dynasties, entre le IVe et le VIe siècle de notre ère, que je voudrais vous donner une idée en vous en décrivant successivement les principales manifestations.

Le Taoïsme est une religion de salut qui se propose de conduire les fidèles à la Vie Éternelle. Et si les Taoïstes, à la recherche de la Longue-Vie, l'ont conçue non comme une immortalité spirituelle, mais comme une immortalité matérielle du corps lui-même, ce n'est pas par un choix délibéré entre les diverses solutions possibles du problème de l'immortalité dans l'autre monde ; c'est parce que cette solution était pour eux la seule possible. Dans le monde gréco-romain, on prit tôt l'habitude d'opposer Esprit et Matière, ce qui, dans les conceptions religieuses, se traduisit par l'opposition d'une âme spirituelle unique au corps matériel. Pour les Chinois, qui n'ont jamais séparé Esprit et Matière, mais pour qui le monde est un continu qui passe sans interruption du vide aux choses matérielles, l'âme n'a pas pris ce rôle de contrepartie invisible et spirituelle du corps visible et matériel. Il y avait d'ailleurs en chaque homme trop d'âmes pour qu'aucune d'elles pût contrebalancer le corps. Tout homme a deux groupes d'âmes, trois âmes supérieures, *hun*, et sept inférieures, *po* ; et s'il existait des croyances diverses sur ce que devenaient ces deux groupes d'âmes dans l'autre monde, tous s'accordaient pour reconnaître qu'elles se séparaient à la mort. Dans la vie comme dans la mort, ces âmes p.297 multiples étaient bien imprécises, bien vagues et bien faibles : après la mort, quand ce petit troupeau d'esprits falots s'était dispersé, comment le rassembler et en refaire une unité ? Au contraire, le corps est unique, il leur sert d'habitat à toutes ainsi qu'à d'autres esprits. Aussi est-ce seulement dans un corps que l'on conçut la possibilité d'obtenir une immortalité continuant la personnalité du vivant et non divisée en plusieurs personnalités dont chacune, fragment de celle du vivant, vit d'une existence séparée. Ce corps nécessaire, les Taoïstes auraient pu croire qu'il serait un corps nouveau créé dans l'autre monde. Ils acceptèrent cette idée pour la délivrance des morts, imaginant dans l'autre monde une fonte des âmes par laquelle le mort recevait un corps immortel si les vivants intervenaient en sa faveur par des prières et des cérémonies appropriées ; mais ils ne la généralisèrent pas. C'est la conservation du corps vivant qui resta toujours le moyen normal d'acquérir l'immortalité ; c'est lui, ce corps mortel, qu'il s'agit de prolonger, ou plutôt de remplacer au cours de la vie par un corps immortel en faisant naître et en développant en soi-même des organes immortels, peau, os, etc., qui se substituent peu à peu aux organes mortels. L'Adepte arrivé à ce point ne meurt pas et « monte au ciel en plein jour ».

Donner pour but aux fidèles l'immortalité du corps et la suppression de la mort était s'exposer au démenti immédiat des faits : il était trop facile de voir que cette ascension au ciel ne pouvait être que l'exception et qu'en fait tous, même les plus fervents Taoïstes, mouraient comme les autres hommes. Une pareille croyance ne pouvait se répandre sans quelque interprétation de la manière d'échapper à la mort. L'interprétation admise était que, pour ne pas porter le trouble dans la société humaine, où la mort est un événement normal, celui qui devenait immortel se donnait l'air de mourir. On l'enterrait suivant les rites ordinaires. Mais ce n'était qu'une fausse mort : ce qui était mis dans le cercueil, c'était une épée ou une canne à laquelle il avait donné toutes les apparences d'un cadavre ; le vrai corps était parti vivre parmi les Immortels ; c'est ce qu'on appelait la « Libération du Cadavre ».

La nécessité de transformer le corps pour le rendre immortel imposait des obligations nombreuses et variées à l'Adepte taoïste, au *daoshi* désireux de s'assurer l'immortalité en la conquérant de son vivant. Il fallait « Nourrir le Corps » pour le transformer, « Nourrir l'Esprit » pour le faire durer, et s'adonner pour cela à des pratiques de toutes sortes, qui relevaient de deux techniques distinctes. Sur le plan matériel, p.298 « Nourrir le Corps », c'est-à-dire supprimer les causes de décrépitude et de mort du corps matériel, et créer à l'intérieur de soi-même l'embryon doué d'immortalité qui se noue, grandit, et, devenu adulte, transforme le corps grossier en un corps immortel, subtil et léger, voilà à quoi conduisent la diététique et les exercices respiratoires ; sur le plan spirituel, « Nourrir l'Esprit », c'est-à-dire renforcer le principe d'unité de la personnalité humaine, en accroître l'autorité sur les êtres transcendants de l'intérieur du corps, et ainsi maintenir en soi ces êtres, dieux, esprits et âmes dont la conservation est nécessaire à la persistance de la vie, c'est à quoi mènent la concentration et la méditation. Par la première, on renforçait le corps en tant que support matériel de l'existence ; par la seconde, on prolongeait la vie elle-même à l'intérieur du corps en maintenant réunis en lui tous les êtres transcendants qui l'habitent.

Le corps humain est en effet un monde (microcosme) pareil au monde extérieur, celui du Ciel et de la Terre comme on dit en chinois (macrocosme). Et il est, lui aussi, peuplé de divinités. La vie y pénètre avec le Souffle : ce Souffle, descendant dans le ventre par la respiration, s'y unit à l'Essence enfermée dans le Champ de Cinabre Inférieur, et leur union produit l'Esprit, qui est le principe recteur de l'homme, le fait agir bien ou mal, lui donne sa personnalité. Cet Esprit, à la différence de ce que nous appelons l'âme, est temporaire : formé de l'union du Souffle qui est venu du dehors, et de l'Essence qui est enfermée en chaque homme, il est anéanti quand ils se séparent au moment de la mort ; on le renforce en accroissant le Souffle et l'Essence par des pratiques adéquates.

Le corps est divisé en trois sections : section supérieure (tête et bras), section médiane (poitrine), section inférieure (ventre et jambes). Chacune a son centre vital, sorte de poste de commandement ; ce sont les trois Champs de Cinabre, ainsi appelés parce que le cinabre est l'ingrédient essentiel de la drogue d'immortalité : le premier, le Palais du Nihuan (terme dérivé du mot sanscrit Nirvâna), est dans le cerveau ; le second, le Palais d'Écarlate, est près du cœur ; le troisième, le Champ de Cinabre Inférieur, est au-dessous du nombril. Qu'on se figure au milieu du cerveau neuf petites cases d'un pouce formant deux rangées superposées, une de cinq et une de quatre cases, avec un vestibule d'entrée entre les sourcils (probablement une figuration grossière et schématisée des ventricules cérébraux). En bas, à l'entrée, c'est la Salle du Gouvernement ; derrière, la Chambre de l'Arcane, suivie du Champ de Cinabre, puis du Palais de la Perle Mouvante et du Palais de l'Empereur de jade ; au-dessus, la p.299 Cour Céleste, le Palais de Réalité du Grand-Faîte, le Palais du Cinabre Mystérieux qui est juste au-dessus du Champ de Cinabre, et enfin le Palais du Grand-Auguste. Dans la poitrine, l'entrée est par le Pavillon à Étages (trachée), qui mène à la Salle du Gouvernement et aux cases suivantes ; le Palais de la Perle Mouvante est le cœur. Dans le ventre, le Palais de Gouvernement est la rate, et le Champ de Cinabre est à trois pouces au-dessous du nombril.

Les trois Champs de Cinabre ont chacun leurs dieux qui y résident et qui les défendent contre les esprits et les souffles mauvais. Or ces maléfiques sont tout près des dieux gardiens. Trois des plus pernicieux, les Trois Vers (ou Trois Cadavres), sont installés à l'intérieur du corps avant la naissance. Ils habitent chacun un des trois Champs de Cinabre, le Vieux-Bleu au Palais du Nihuan dans la tête, la Demoiselle-Blanche au Palais d'Écarlate dans la poitrine, le Cadavre-Sanglant au Champ de Cinabre inférieur. Non seulement ils causent directement la décrépitude et la mort en attaquant les Champs de Cinabre, mais encore ils essaient de faire diminuer le temps de vie alloué à l'homme qui les héberge, en montant au ciel rapporter ses péchés. C'est qu'après la mort, à la différence des âmes qui vont aux enfers ou demeurent au tombeau suivant leur espèce, les Trois Vers vont se promener ; on les appelle « Revenants ». Plus tôt mourra leur hôte, plus tôt ils seront libérés. L'adepte doit se débarrasser d'eux au plus vite. Et, pour cela, il doit « Interrompre les Céréales », car c'est de l'Essence des Céréales que les Trois Vers sont nés et se nourrissent.

L'abstinence des Céréales, destinée à les épuiser, est la base de tous les régimes diététiques taoïstes, régimes fort sévères qui excluent en outre le vin, la viande, et les plantes à saveur forte, pour ne pas incommoder les divinités du corps qui détestent l'odeur du sang et celle de l'oignon et de l'ail. Elle ne suffit d'ailleurs pas à les détruire : il faut encore prendre des pilules qui les font mourir (il y en a beaucoup de formules), et cela peut durer plusieurs années. Au reste, tous les régimes ne font leur effet qu'à la longue ; et ils sont si durs qu'on ne s'y astreint souvent que graduellement, comme Tao Yan qui,

s'étant mis à l'Abstinence des Céréales à quinze ans, supprima d'abord presque toute l'alimentation normale, viande, riz, etc., sauf la farine, puis plus tard supprima la farine elle-même pour ne plus manger que des jujubes. Tant qu'il reste quelque chose du « Souffle de la Nourriture Sanglante », tout progrès est impossible.

La destruction des Trois Vers clôt une sorte de période préparatoire. Ce n'est qu'après leur expulsion que la plupart des pratiques prennent leur efficacité complète, car ce n'est qu'alors p.300 qu'il est possible de remplacer l'alimentation vulgaire par le régime idéal, celui qui rend le corps léger et immortel, et qu'on appelle « se Nourrir des Souffles » ou « Respiration Embryonnaire ».

Les médecins chinois répartissent les organes du corps en deux classes : les cinq viscères et les six réceptacles ; ce sont ceux qui servent aux fonctions essentielles de la vie, respiration, digestion, circulation (on sait que la médecine chinoise a connu de tout temps le fait de la circulation, mais non son mécanisme). La respiration se décompose en deux temps, l'inspiration qui est une descente du souffle (air extérieur) du nez, à travers la rate, jusqu'au foie et aux reins, et l'expiration qui en est la remontée, à travers la rate, vers le cœur et les poumons et sa sortie par la bouche. Lorsque les aliments solides sont descendus par l'œsophage dans l'estomac, ils y sont digérés par la rate, et les éléments utiles sont transformés en « Souffles des Cinq Saveurs ». Ces Souffles des Cinq Saveurs se réunissent dans la rate où ils se mêlent à l'eau venue là par un conduit spécial différent de l'œsophage (jusqu'au XIe siècle, les médecins chinois ont cru qu'il y avait au fond de la bouche trois conduits distincts, pour l'air, les aliments solides, et l'eau) ; et ce mélange constitue le sang. Chaque fois que le souffle expiré ou inspiré traverse la rate, il en chasse le sang qui, ainsi poussé, avance de trois pouces dans les veines. Ainsi se déroulent respiration, digestion et circulation, en dépendance étroite les unes des autres.

C'est au milieu de ces fonctions normales que se développe la Respiration Embryonnaire, destinée à les transformer et en partie même à les remplacer. Les gens ordinaires se contentent de respirer l'air extérieur : chez eux, il s'arrête au foie et aux reins et ne peut franchir l'Origine de la Barrière, gardée par les dieux de la rate. Mais l'Adepte, après l'avoir inspiré, sait s'en nourrir, en le faisant passer par le conduit des aliments : c'est la Respiration Embryonnaire, ainsi nommée parce qu'elle tend à restituer la respiration de l'embryon dans le sein de sa mère.

L'important est d'apprendre à « retenir le souffle » longtemps afin d'avoir le plus de temps possible pour s'en nourrir : Liu Gen qui pouvait le retenir trois jours durant devint immortel. Mais que de longs efforts pour atteindre à pareille maîtrise ! La pratique de la « rétention du souffle » est pénible ; elle

provoque toutes sortes de troubles physiologiques, que l'Adepte doit arriver à surmonter peu à peu.

La Respiration Embryonnaire n'est souvent que le prélude de l'Emploi du Souffle, c'est-à-dire des divers procédés de p.301 circulation du souffle à travers le corps. L'avalement du souffle, en le faisant passer par l'œsophage au lieu de la trachée, lui permettait de franchir la porte de l'Origine de la Barrière, et d'arriver jusqu'au Champ de Cinabre inférieur et à l'Océan des Souffles ; de là, on le conduisait par le canal médullaire au cerveau, d'où il redescendait à la poitrine ; ce n'est qu'après qu'il avait achevé ce parcours par les trois Champs de Cinabre qu'on l'expulsait tout doucement par la bouche. Ou bien encore, on le laissait vaguer à travers le corps sans le conduire (procédé dit de la Fonte du Souffle). En cas de maladie, on le conduisait à l'endroit malade afin de le guérir. Le trajet des trois Champs de Cinabre par le canal médullaire n'était pas suivi seulement par le Souffle : certains l'unissaient à l'Essence dans le Champ de Cinabre inférieur, et les deux ensemble étaient conduits au Champ de Cinabre supérieur pour « réparer le cerveau ».

C'est aussi le trajet que suivait la drogue d'immortalité par excellence, le cinabre (sulfure de mercure) ; mais celui-ci n'était bon à être absorbé qu'après une série de transformations qui lui donnent la pureté parfaite nécessaire. Cette technique alchimique compliquée n'a jamais été très répandue à cause des dépenses qu'elle imposait.

Comme vous le voyez, l'Immortalité du corps ne s'obtient qu'à la suite d'efforts prolongés et surtout bien dirigés. Il ne suffit pas de se livrer au petit bonheur aux pratiques qu'on voit décrites dans les livres ou qu'on entend de la bouche des maîtres ; il faut savoir les graduer de façon à franchir les étapes nécessaires. Toutefois, on ne peut dire qu'il faille suivre un ordre rigoureux, par exemple commencer par s'abstenir de céréales pour affaiblir les Trois Vers, puis prendre les drogues qui les tuent, et alors seulement se mettre aux exercices respiratoires et, retenant le souffle de plus en plus longtemps, arriver enfin à la Respiration Embryonnaire parfaite. La vie est trop courte, et chaque étape est trop longue à parcourir, pour qu'on se soumette à un ordre aussi rigide ; et d'ailleurs chaque pratique aide à la réussite des autres. Il faut les entreprendre toutes ensemble, les exercices respiratoires en même temps que le régime diététique, de façon à savoir déjà pratiquer la rétention du souffle assez longuement quand on sera délivré des Trois Vers et n'avoir pas à faire tout l'apprentissage en un temps où la vie est peut-être déjà fort avancée. Seulement, la pratique de se Nourrir du Souffle n'acquerra toute son efficacité que lorsque le régime et les drogues auront enfin chassé et détruit les Trois Vers.

La vie humaine est brève, et la recherche de l'Immortalité est longue. Aussi les chances de devenir Immortel diminuent-elles p.302 avec l'âge, et il est inutile de s'adonner à ces pratiques passé soixante-dix ans : nul homme qui se met à soixante-dix ans à la poursuite de l'Immortalité ne peut l'atteindre. Certes les pratiques taoïques prolongent la vie, avant même de faire obtenir l'Immortalité complète ; mais il ne faut pas trop compter là-dessus, car chacun a son destin, et si le destin est de mourir prématurément, il est bien difficile d'y échapper, à moins d'avoir fait assez de progrès pour que le Directeur du Destin raye le nom du Livre de Mort pour le porter sur le Livre de Vie. Il existe, en effet, deux registres où sont inscrits à leur naissance les noms de tous les hommes : l'un, le plus volumineux, est celui des hommes du commun, et des infidèles, c'est le Livre de Mort ; le dieu et ses scribes y inscrivent le nom, le sexe et le temps de vie alloué à chaque enfant à sa naissance. L'autre, plus petit, est celui des futurs Immortels, c'est le Livre de Vie ; quelques-uns y ont leur nom inscrit dès leur naissance, mais la plupart y voient inscrire leur nom quand ils l'ont mérité par leurs efforts ; le dieu les raye alors du Livre de Mort et les porte au Livre de Vie, et, dès ce moment, ils sont sûrs d'atteindre tôt ou tard à l'Immortalité, à moins de commettre quelque faute grave qui ferait rayer leur nom sur le Livre de Vie et le ferait retomber, définitivement cette fois, au Livre de Mort. Ainsi la comptabilité des vivants et des morts est toujours bien tenue et nul ne peut espérer échapper à la mort et devenir Immortel par surprise.

Mais pour obtenir l'inscription au Registre de Vie, des exercices respiratoires et diététiques ne suffisent pas, car après tout ce n'est que de la médecine et de l'hygiène. Il faut avoir avancé dans la vie religieuse, et en particulier avoir fait des progrès dans la méditation et la contemplation. C'est là un autre aspect du Taoïsme, et non moins important.

II.

Les techniques spirituelles : vision intérieure, méditation et union mystique

@

p.303 Si le Taoïsme, pour faire acquérir à ses fidèles l'immortalité du corps matériel, s'était contenté des drogues et des pratiques alimentaires, respiratoires et alchimiques, en un mot des pratiques dites de Nourrir le Corps, il aurait été une hygiène, ou un système médical, mais non une religion. Or c'est bien comme une religion qu'il nous apparaît aux premiers siècles de notre ère. C'est qu'en effet, quelque importantes que fussent toutes ces pratiques, elles ne suffisaient pas à faire acquérir l'Immortalité ; tout au plus pouvaient-elles prolonger la vie. Pour devenir Immortel, il fallait y ajouter des pratiques d'un tout autre ordre.

« Nourrir le Corps » ne fait durer que le corps. Mais les dieux et les esprits dont le corps est l'habitacle tendent sans cesse à s'en aller ; et leur départ amènerait la mort. Si on ne peut les retenir, toutes les drogues et toutes les recettes risquent de devenir inutiles. Les procédés de « Nourrir l'Esprit » consistent surtout à entrer en relation avec les dieux par la Vision Intérieure afin de les faire rester à l'intérieur du corps. C'est tout ce qui est nécessaire pour obtenir l'Immortalité, et la plupart des Adeptes ne vont pas plus loin. Ce n'est cependant qu'un degré élémentaire que les Adeptes supérieurs doivent dépasser pour atteindre à l'Union Mystique, qui ne leur donnera pas seulement l'immortalité du corps, mais les rendra Uns avec le Dao, but suprême de la carrière de l'Adepte taoïste.

Mais n'entre pas en relation avec les dieux qui veut. Bien que les dieux soient en nous, à l'intérieur de notre corps, il n'est pas possible de les atteindre, s'ils ne consentent à se laisser approcher. La simple connaissance des procédés n'y suffit pas ; il faut encore qu'ils le veuillent bien. On ne peut les y obliger par des formules et des recettes, quelque puissantes qu'elles soient, s'ils refusent.

p.304 Le moyen de s'attirer leur bienveillance, c'est de mener une vie pure et en particulier d'accomplir de bonnes œuvres. Les récits hagiographiques montrent que la conquête de l'Immortalité commence d'ordinaire par la pratique des bonnes œuvres. *L'Histoire des Han Postérieurs* mentionne des Taoïstes de bonne famille qui, aux deux premiers siècles de notre ère, se rendirent célèbres en nourrissant des orphelins, en entretenant des routes, en construisant des ponts. On allait même jusqu'à distribuer tous ses biens aux

pauvres. Le *Livre du Sceau de jade* considère comme actes méritoires par excellence ceux par lesquels « on sauve les hommes du danger, en leur faisant éviter le malheur, en les protégeant des maladies, en empêchant les morts prématurées ».

On avait codifié et réglé les actes bons et mauvais et leur rétribution. Un règlement de vie taoïste, *l'Extrait des Règles et Défenses Rituelles les plus Importantes,* donne toute une gradation de châtiments à mesure que les péchés s'accumulent.

> « Il y a dans le corps de l'homme des dieux qui, à certains moments fixés, montent faire rapport sur les actes bons et mauvais. Quand les fautes dépassent 120, on tombe malade. A 180 fautes, c'est de l'imperfection : celui-là ne réussira pas à faire l'élevage des animaux domestiques. 190 fautes, c'est de l'incurie : cet homme prendra une maladie épidémique. 530 fautes, c'est un petit mal : l'homme aura des enfants mort-nés. 720 fautes, c'est un grand mal : il n'aura pas de fils et beaucoup de filles. 820 fautes, c'est un malheur : l'homme aura une maladie qui le rendra aveugle ou sourd. 1080 fautes, c'est une calamité : il mourra de mort violente. 1 200 fautes, c'est un désastre : il sera pris dans une révolte. 1 600 fautes sont une catastrophe : il n'aura pas de descendance, ni fils ni petit-fils. 1 800 fautes, c'est un sinistre : le malheur se répand sur cinq générations.

Et il continue ainsi, augmentant les rétributions mauvaises à mesure que croît le nombre des péchés, jusqu'à plus de 10 000 péchés : le plus terrible de tous les châtiments arrive alors, l'extinction par le glaive, une exécution publique, du coupable et de toute sa famille. Pour les bonnes actions, le catalogue est plus bref et moins détaillé ; il était moins nécessaire d'insister dans ce cas : qui avait accompli 300 bonnes actions devenait Immortel Terrestre ; il en fallait 1 200 pour devenir Immortel Céleste.

> « Celui qui après 1 199 bonnes actions en fait juste une seule mauvaise perd toutes les bonnes actions antérieures et doit recommencer le tout.

Tout le monde n'était pas aussi sévère ; et il y avait des rituels de pénitence pour effacer les péchés.

p.305 La pratique des bonnes œuvres attire la bienveillance des dieux et des Immortels, surtout si elle s'accompagne d'exercices élémentaires de respiration et d'une certaine simplicité alimentaire. C'est ainsi que Zhou Yishan, dont un texte raconte les bonnes œuvres, se vit récompenser de sa vertu par un Immortel.

> « Il habitait alors à Chenliu un certain Huang Tai. Il n'avait ni femme, ni enfants, ni parents, et nul ne savait d'où il venait ; il était toujours vêtu d'habits rapiécés et vendait de vieux souliers. Zhou

> Yishan le vit en traversant le marché, et trouva son habillement extraordinaire. Il se dit : « J'ai entendu dire que les yeux des Immortels ont la pupille carrée. » Or il en était ainsi de Huang Tai. Très content, il lui acheta plusieurs fois des souliers. A la fin, Huang Tai alla chez lui et lui dit :
>
> — J'ai appris que vous aimiez le Dao : c'est pourquoi je suis venu vous voir. Je suis l'Immortel du Pic du Centre...

A ce stade du début, ce sont les Immortels et les dieux qui cherchent les fidèles encore ignorants et, d'eux-mêmes, entrent en communication avec eux. Mais, quand ils sont plus avancés, les Adeptes savent qu'ils ne doivent pas attendre qu'on vienne les trouver, et que c'est à eux à aller à la recherche des dieux.

Quels sont ces dieux avec qui les Adeptes taoïstes voulaient entrer en communication directe ? Ceux de la religion antique, dispensateurs de biens très concrets, santé, pluie et chaud en leur temps, bonnes récoltes, prospérité familiale, ne les intéressaient guère. Que pouvait-on avoir à demander d'utile pour le salut au Comte du Vent Fengbo ou au Maître de la Pluie (Yushi) ou même, pour prendre des dieux plus importants, au Comte du Fleuve (Hebo) ou aux dieux des Pics et des Mers, qui ne sont après tout que des divinités locales dont la compétence est strictement limitée aux événements qui se produisent dans leur domaine territorial ? Le Dieu du Sol était une divinité hostile qui garde les âmes des morts prisonnières dans ses Prisons Terrestres (*diyu*) et même les dévore. Il n'y avait que le Seigneur d'En Haut (Shangdi) à qui il pût être utile de s'adresser ; mais, pour les Taoïstes, son rôle est bien réduit, puisque le véritable recteur du monde ce n'est pas lui, c'est le Dao impersonnel dont le monde est sorti par transformation. En fait, les grands mystiques du IVe et du IIIe siècle avant J.-C., Laozi, Zhuangzi, adressent leurs effusions au Dao et trouvent dans son impersonnalité même des motifs d'exaltation mystique. Cependant, dès l'antiquité, Yuan de Qu, un contemporain de Zhuangzi, va chercher l'Union au ciel, dans la cité du Seigneur d'En Haut ; et il est bien difficile de savoir si ce n'est qu'une allégorie poétique ou si, comme les Taoïstes des siècles suivants, il ne personnalisait pas déjà le Dao lui-même.

p.306 C'est à cela en effet que devaient en arriver les Taoïstes des Six Dynasties, qui admettent que le Dao, pour instruire les dieux et les hommes, prend la forme humaine et devient le Seigneur du Dao, Daojun : le personnage qui avait été connu au temps des Zhou sous le nom de Laozi était, pour eux, le Très-Haut Seigneur du Dao, Taishang Daojun, ou comme on l'appelle aussi le Très-Haut Vieux-Seigneur, Taishang Laojun ; le Laozi des textes antiques n'est qu'une de ses nombreuses descentes en ce monde pour instruire les hommes et leur apprendre le chemin du salut.

A cette époque, l'influence du Bouddhisme, avec ses grands êtres transcendants que sont les Bouddhas et les Bodhisattvas, avait donné naissance dans le Taoïsme à une série d'êtres transcendants similaires, qui jouent le même rôle de sauveurs et d'instructeurs sous le titre de Vénérables Célestes *tianzun*, titre qui prêtait à la confusion, car il était commun aux deux religions, soit que, d'origine vraiment taoïste, il eût été emprunté par les premiers missionnaires pour traduire le titre de Bhagavat donné au Bouddha (ultérieurement, pour éviter la confusion, les Bouddhistes le remplacèrent par *shizun*, « Vénéré du Monde »), soit qu'il fût une première interprétation bouddhique de ce titre et qu'il eût été emprunté par les Taoïstes (dans le Taoïsme, il paraît avoir été précédé par le titre de Roi Céleste, *tianwang*), comme ils empruntèrent à la même époque le nom de Mâra (*mo*) pour désigner les démons, celui de Kalpa (*jie*) pour désigner les âges du monde, etc. En tout cas, quelle que soit l'origine du nom lui-même, la conception de ces êtres suprêmes se modela à certains points de vue sur la conception populaire chinoise du Bouddha et des Bodhisattvas. A l'exemple du Très-Haut Vieux-Seigneur, d'autres divinités descendirent en ce monde pour instruire les hommes ; ceux qui ne descendent pas si bas que la terre prêchent du moins aux dieux et aux Immortels, et ceux-ci à leur tour révèlent aux dieux inférieurs et aux hommes les enseignements des dieux les plus élevés. Ainsi les « recettes importantes » et les « formules puissantes » grâce auxquelles il est possible d'obtenir l'Immortalité viennent en notre monde.

C'est avec ces dieux que les Adeptes taoïstes cherchent à entrer en relations, car ce sont eux qui peuvent les aider à faire leur salut. Ils sont extrêmement nombreux parce que chaque Adepte a le sien ou les siens propres : le Taoïsme est à certains points de vue tout proche du spiritisme, et de même que les médiums spirites ont chacun un ou plusieurs esprits qui les guident et les « contrôlent », de même les Adeptes, qui sont souvent des médiums, ont chacun leurs dieux particuliers qui les aident au moins au début de leur carrière. Ces dieux forment p.307 une vaste hiérarchie, depuis de petits Immortels, encore tout proches des hommes, jusqu'aux dieux suprêmes ; les Adeptes gravissent lentement les degrés de cette hiérarchie, obtenant au fur et à mesure de leurs progrès d'entrer en relations avec des dieux de plus en plus élevés. Ils les voient, ils parlent avec eux, ils apprennent d'eux leurs noms, leurs titres, leur origine, leurs fonctions actuelles et anciennes, leur résidence : ainsi s'est constitué un immense panthéon, à la fois confus, parce qu'il est difficile de classer toutes ces divinités d'origine disparate, et précis, parce que sur chacun d'eux les détails exacts abondent, venant de tous ceux qui les connaissent intimement. Dès le VIe siècle, on ne s'y retrouvait plus guère, et Tao Hongqing, un des grands Taoïstes d'alors, essaya en vain d'en établir le schéma ; même aidé par les dieux qu'il consultait, il n'est pas arrivé à éviter les confusions, les doubles emplois et les omissions. Aujourd'hui, quinze siècles après lui, la confusion est plus inextricable encore, et je ne peux prétendre à donner ici un exposé complet de ce panthéon avec ses dieux, ses déesses, ses Immortels et Immortelles, ses fonctionnaires divins,

extraordinairement nombreux, rangés en catégories hiérarchisées, elles-mêmes fort nombreuses. Des livres entiers sont consacrés à établir les rangs de cette hiérarchie d'êtres transcendants ; et ces essais de classification augmentent la confusion. Mais, s'il est à peu près impossible de se retrouver dans tous ces degrés hiérarchiques, et de donner une idée du panthéon taoïste tel qu'il est actuellement ou tel qu'il était vers le VIe et le VIIe siècle, il est heureusement bien plus facile de suivre la genèse des dieux dans les livres anciens qui la décrivent. Et cette théogonie taoïste, qui est en même temps une cosmogonie, montrera comment les *daoshi* et les fidèles de l'époque des Six Dynasties se représentaient le monde divin.

Le monde, suivant les Taoïstes, a un commencement et une fin identiques : c'est le Chaos, d'où tout sort et où tout retourne. Toutes choses sont faites de Souffles qui ont subi, à divers degrés, une modification que l'on exprime par les mots « se nouer » et « se coaguler », et dont le résultat est de les matérialiser de plus en plus. A l'origine, les Souffles étaient confondus dans le Chaos ; puis ils se séparèrent en neuf souffles distincts. Les dieux et l'univers sortirent presque ensemble du Chaos, sans que les dieux, malgré une légère antériorité, aient rien à faire dans la création.

Chacun des dieux se fit un palais, et dans chaque palais furent installés des services divins et des bureaux où travaillent les dieux et les Immortels fonctionnaires. Même dans le monde p.308 divin, les Chinois ne conçoivent pas de félicité plus grande que d'être fonctionnaires.

Ces fonctionnaires divins sont légion ; le premier palais céleste, le Palais de Ténuité Pourpre, comporte, à lui seul, 55 555 myriades d'étages formant autant de bureaux, et dans chacun il y a 55 555 myriades de fonctionnaires divins, tous formés de Souffles, tous nés spontanément, tous vêtus de vêtements ailés en plumes vertes. Et il y a beaucoup de palais dans les 81 étages des cieux ! Tous sont remplis de dieux ; mais, à mesure qu'on descend dans la hiérarchie divine, ils sont faits de Souffles moins subtils.

Tous ces dieux, grands et petits, ne gouvernent pas le monde, ni le monde physique, le Ciel et la Terre comme disent les Chinois, ni le monde des hommes, souverains, ministres et peuple. Certes il y a des dieux qui président aux phénomènes physiques : le soleil et la lune ont leurs dieux ; il y a tout un bureau chargé du tonnerre et des éclairs, de la pluie et du vent, sous la présidence de Monseigneur le Tonnerre. Et il y a aussi des dieux qui président aux destinées humaines, comme le Directeur du Destin et ses subordonnés, qui fixent la durée de la vie de chaque homme à sa naissance et l'allongent ou la raccourcissent ensuite suivant ses bonnes et mauvaises actions. Mais ils ne sont que des fonctionnaires d'une administration colossale, moins encore, les rouages d'une organisation immense qui va toute seule et dans laquelle ils n'interviennent que pour accomplir les actes de leur fonction. Du haut en bas, ils ne dirigent pas.

Les Taoïstes croyaient, comme l'ont toujours fait les Chinois, que le monde se gouverne parfaitement tout seul, et qu'il n'y a aucun besoin que les dieux s'en mêlent. Le Ciel produit les êtres et les choses, la Terre les nourrit, les Quatre Saisons se suivent régulièrement, les Cinq Éléments se remplacent en triomphant les uns des autres en un cycle sans fin, le *yin* et le *yang* se succèdent l'un à l'autre. Toutes choses vont fort bien d'elles-mêmes. Si quelqu'un s'avisait de vouloir les diriger, tout irait de travers, comme l'expliquait déjà Zhuangzi au IIIe siècle avant notre ère. S'il arrive parfois des catastrophes, la faute en est aux hommes. L'homme peut agir bien ou mal, c'est-à-dire en se conformant au Ciel ou ne s'y conformant pas : dans ce dernier cas, cette espèce de révolte réagit sur le système général du monde, et c'est ce qui cause les cataclysmes, éclipses, tremblements de terre, incendies, inondations, etc. Aussi les dieux, les saints, les grands Immortels qui auraient le pouvoir de gouverner le monde, le laissent-ils aller en se gardant bien d'en déranger le mécanisme. Leur rôle est tout autre : ils sont tous, du plus grand au plus petit, des instructeurs ; et ce qu'ils enseignent, ce sont les p.309 procédés du salut, non pas tant des doctrines ou des croyances que les recettes physiologiques, médicales ou alchimiques qui préparent les fidèles et les rendent dignes de recevoir les précédentes.

Tels sont les dieux taoïstes, et tel est leur rôle dans le monde. C'est avec eux qu'il faut que l'Adepte entre en relations. Au début, les dieux et les Immortels viennent d'eux-mêmes à la rencontre des apprentis qui font preuve de mérites, afin de les mettre sur la voie. Mais il ne serait ni convenable ni prudent de les attendre toujours : la vie humaine est brève et ils pourraient se faire attendre trop longtemps. Il faut donc aller à leur recherche et tâcher de les atteindre : ils ne refusent jamais leur aide aux hommes de bonne volonté.

Mais encore faut-il savoir où les trouver. Leurs Palais Célestes sont bien connus ; on en sait l'emplacement exact et les chemins d'accès. Mais il n'est pas à la portée de tout le monde de « monter au ciel en plein jour » : bien loin que ce soit un procédé de recherches préliminaires, c'est au contraire le dernier terme de l'obtention de l'Immortalité, et encore pour les plus grands Immortels seulement, car la plupart des Adeptes taoïstes n'atteignent jamais à ce degré. Heureusement les dieux descendent souvent sur terre, et résident dans les grottes des montagnes. Bien des montagnes et des grottes sont connues pour servir ainsi d'habitation temporaire aux dieux et aux Immortels ; mais ils n'y résident pas toujours, et même si on découvre la grotte, on ne peut être sûr de les y trouver. En effet, les dieux et les Immortels, sans se refuser à enseigner ceux qui les cherchent sincèrement, graduent leur aide suivant le degré d'avancement des chercheurs : ceux-ci doivent avancer pas à pas et ne sont jamais accueillis que par des Immortels ou des dieux dont le rang, et par conséquent le savoir, soient tels que leur enseignement ne soit pas hors de portée de celui à qui ils s'adressent. Il ne sert à rien de s'adresser trop tôt à un dieu trop élevé : il ne peut rien pour un apprenti encore trop peu avancé et qui

ne comprendrait pas son enseignement. Il ne se montrera pas, ou, s'il daigne se montrer par bienveillance, ce sera pour renvoyer le chercheur trop pressé à d'autres dieux et Immortels de rang plus bas et, par suite, mieux à sa portée.

Chercher les dieux à travers le monde est donc chose longue et bien fatigante. Il faut de longues années, et on doit parcourir le monde en tout sens pour passer de maître à maître, avec mille fatigues et mille retards, sans parler des dépenses qu'entraînent tous ces voyages et de l'impossibilité de mener une vie normale. Or, en Chine comme ailleurs, les questions de dépense jouent p.310 leur rôle dans la vie même des dévots, et les Adeptes taoïstes n'étaient pas tous des hommes fort riches. Un alchimiste du IVe siècle reconnaît qu'il n'a jamais pu réussir à faire la drogue d'immortalité, parce que, malgré sa fortune, le coût du cinabre pur et les frais des manipulations alchimistes dépassaient ses moyens. Les voyages à la recherche des dieux auraient découragé les Adeptes pauvres et effrayé les plus riches.

Mais il y a un autre moyen d'approcher les dieux sans faire tous ces longs voyages. Ils sont en effet toujours près de nous, plus encore que près de nous : ils sont en nous. Notre corps est rempli de dieux, et ces dieux sont les mêmes que ceux du monde extérieur : c'est une des conséquences de ce fait que le corps humain est identique au monde, est le monde lui-même en une autre forme : microcosme en face de macrocosme. La tête ronde est la voûte céleste, les pieds rectangulaires sont la terre carrée ; le mont Kunlun qui porte le ciel est le crâne ; le soleil et la lune, qui y sont attachés et tournent autour de lui, sont respectivement l'œil gauche et l'œil droit. Les veines sont les fleuves, la vessie est l'océan, les cheveux et les poils sont les astres et les planètes ; les grincements des dents sont les roulements du tonnerre. Et tous, les dieux du soleil, de la lune, des fleuves, des mers, du tonnerre, se retrouvent dans le corps humain. Comment sont-ils à la fois dans le monde et dans le corps de chaque homme ? C'est une question que les Taoïstes ne semblent s'être posée que tardivement ; et alors ils empruntèrent aux Bouddhistes, en faveur de leurs dieux, le pouvoir de « diviser leur corps », que possèdent les Bouddhas et les Bodhisattvas. Les anciens se contentent d'admettre le fait sans y réfléchir davantage.

Ces dieux de l'intérieur du corps sont extrêmement nombreux : leur nombre est, comme celui des os, des articulations et des points d'acuponcture, en rapport avec celui des jours de l'année (car le calendrier est lui aussi identique au monde et au corps humain) : c'est un multiple élevé de 360, et on parle généralement de 36 000 dieux. Chaque membre, chaque articulation, chaque viscère, chaque organe, chaque partie du corps a son ou ses dieux. Le foie a quatre divinités ; les poumons six, gardiens du Pont aux Douze Travées (trachée), ce qui n'empêche pas la trachée elle-même d'avoir douze Hommes-Réels Portiers qui président à la montée et à la descente du souffle. La rate en a cinq ; les reins sept, qui gardent le Portillon de la Barrière de Jade de l'os

inférieur du dos. Le cœur a le Seigneur Mâle, Directeur du Destin pour la Section Médiane, qui garde le portillon de l'ouverture du sang et dont la bouche crache un souffle de nuage qui humecte les cinq viscères ; le nez a son dieu, p.311 et de plus le Vieux Seigneur des Trois Simplesses en garde le dessous, flanqué de deux Immortels, un pour chaque narine, et suivi derrière de six autres. Et outre les dieux, les Hommes Réels, les Immortels de tout rang, il y a encore les âmes, *hun* et *po* qui sont de bien petits esprits. Les plus importants de tous les dieux du corps sont ceux des trois Champs de Cinabre, ces centres vitaux dont j'ai déjà parlé, ces postes de commandement des trois régions du corps, tête, poitrine, ventre, dont les neuf cases d'un pouce chacune sont autant de Palais où résident des dieux.

Tous ces dieux sont chargés de défendre les organes où ils résident, et de défendre le corps contre les esprits et les Souffles mauvais qui le rongent au-dedans et qui l'assaillent du dehors. N'entre pas qui veut dans le corps ; quand un esprit se présente, on ne le laisse pénétrer qu'à bon escient :

> « Au-dessus de l'intervalle des deux sourcils, à l'intérieur du front, sont à droite le Portique jaune et à gauche la Terrasse Écarlate, qui se dressent pour garder l'espace d'un pouce (la première case du Champ de Cinabre) ; c'est entre eux que passent les grands dieux des Neuf Palais (neuf cases du cerveau), dans leurs entrées et leurs sorties. Les dieux gardiens de la Terrasse et du Portique laissent entrer et sortir les fonctionnaires divins des Neuf Palais, ainsi que ceux qui portent les ordres du Seigneur d'En Haut, les Adolescents de Jade et les chars impériaux qui vont et qui viennent ; mais ils ne permettent de passer à aucun autre : tel est le règlement. (Quand un messager se présente), le Seigneur Impérial Nouveau-Né donne charge aux dieux des deux oreilles de le faire entrer ; ceux-ci frappent sur des gongs et des cloches pour avertir les délégués des Neuf Palais, afin qu'ils sachent son arrivée et se préparent respectueusement à le recevoir. Ces gongs et ces cloches, les hommes les entendent comme des bourdonnements d'oreilles ; quand on entend ses oreilles chanter, c'est qu'il entre des messagers de l'extérieur.

L'homme peut aider à la défense de son propre corps : au moindre bourdonnement d'oreilles, il doit dire une prière ; si, la prière finie, il a une sensation de chaleur à la face, c'est bon signe ; mais s'il sent du froid entre le front et la nuque, c'est qu'un Souffle mauvais entre ; alors il doit en toute hâte se coucher, fermer les yeux et s'adresser au Grand-Un pour qu'avec son grelot de feu liquide il chasse les Souffles mauvais qui ont réussi à pénétrer.

Tous ces dieux protecteurs du corps sont les mêmes que ceux du monde, et le passage suivant du *Livre de la Forêt de Jade Rouge du Service des Immortels de Grande Pureté* montre bien comment le corps de l'homme et l'univers se confondent, et comment on passe sans transition de l'un à l'autre :

> « Au ciel, il y a le Mystérieux Un dans le Grand Yang ; il est appelé Perle Mouvante. C'est la porte de tout ce qui est merveilleux : qui p.312 l'obtient et le conserve obtiendra la Vie Éternelle. Dans l'homme, il y a les Trois Uns qui n'habitent pas toujours au même endroit : qui est capable de les garder deviendra roi des Immortels. L'un est dans le Grand Gouffre du Pôle Nord ; en avant est la Salle de Gouvernement, au-dessous est le Palais d'Écarlate, au-dessus est encore le Dais Fleuri avec son Pavillon de Jade aux dix mille étages.

De même pour les divinités appelées la Dame Reine de l'Occident et le Seigneur Roi de l'Orient, Xiwangmu et Dongwanggong :

> « Le Seigneur Roi de l'Orient (Dongwanggong) est le Souffle originel du Yang Vert, le premier des dix mille dieux ; vêtu de vêtements de perles de trois couleurs, il réside dans l'Est ; sous lui est Peng-lai (l'Île des Immortels). Il est aussi dans l'homme, au-dessus de la tête, au sommet du crâne, ayant à gauche Wang Qiaozi et à droite Che Songzi ; il réside dans l'œil gauche, et va s'ébattre sur le sommet de la tête ; le Souffle de son Essence en haut forme le soleil. L'œil gauche est le soleil, l'œil droit est la lune ; le Père Roi (Wang-fu) est dans l'œil gauche, la Mère Reine (Wang-mu) est dans l'œil droit.

Ces mêmes divinités ont aussi leur place dans la Section Médiane :

> « La Dame Reine de l'Occident (Xiwangmu) est le Souffle originel du Grand Yin. En bas, elle réside au mont Kunlun, dans la Ville de Métal aux neuf étages ; en haut, elle réside au Dais Fleuri et à la Grande Ourse, au-dessous de l'Étoile Polaire. L'homme a aussi cette divinité : elle est dans l'œil droit de l'homme. Les deux seins de l'homme sont le Souffle de l'Essence des dix mille dieux, l'élixir du yin et du yang. Au-dessous du sein gauche est le soleil, au-dessous du sein droit est la lune : ce sont les demeures du Roi de l'Orient et de la Reine de l'Occident, qui en haut résident dans les yeux et s'ébattent sur le sommet de la tête (et en bas) s'arrêtent au-dessous des seins et résident dans le Palais Écarlate (le cœur).

Ce ne sont pas seulement les dieux isolés qu'on retrouve dans le corps humain. C'est l'administration céleste tout entière.

> « Dans le corps de chaque homme, dit un auteur taoïste du Ve siècle, il y a trois Palais, six Administrations, cent vingt Barrières, trente six mille dieux.

On reconnaît sans peine les Trois Palais des Trois Originels, qui sont décrits dans d'autres textes, avec leurs Administrations, leurs Prétoires, leurs

Bureaux. Les chiffres ne sont pas exactement les mêmes. C'est assez naturel : le corps humain est le monde, mais le monde en petit.

Ainsi les dieux sont en nous-mêmes. C'est dans notre corps et non dans les grottes des montagnes lointaines qu'il convient de les chercher. Et pour qui en sait le moyen, il n'y a pas de difficulté à parvenir jusqu'à eux. Or ce moyen est à la portée de tous p.313 ceux qui sont capables de mener la vie spirituelle nécessaire à la conquête de l'Immortalité : c'est la méditation.

On entre en relation avec les dieux moins pour leur demander des conseils et des révélations, que pour obtenir d'eux qu'ils restent à l'intérieur du corps où leur présence est nécessaire à la conservation de la vie. Le procédé pour les y garder et les obliger à demeurer à leur place est ce que les Chinois appellent « Garder l'Un » *shouyi*, parce que c'est surtout le Grand Un, chef de tous les esprits du corps, qu'il faut garder et retenir. Ce procédé n'est autre que la concentration dans la méditation : on regarde un des dieux, celui qu'on veut fixer, et on tient la pensée concentrée sur lui. Ce n'est pas une simple représentation illusoire : on n'imagine pas le dieu, on le voit réellement à l'endroit du corps où il réside, dans sa pose ordinaire et avec son entourage, vêtu de son costume et nanti de ses attributs.

C'est là ce qu'on appelle la Vision Intérieure. L'Adepte ferme les yeux pour arrêter la vision externe ; ainsi leur lumière (ils sont le soleil et la lune) se répand à l'intérieur du corps qu'elle illumine, et si cette clarté ne suffit pas, il fait descendre le soleil en son corps par une incantation. Cette technique, comme toutes les autres, demande un apprentissage. Au début, la vision est confuse et comme voilée, les détails n'apparaissent pas. Mais elle s'améliore peu à peu à mesure qu'on s'exerce, et on arrive à voir les dieux avec précision et exactitude : le dieu des Cheveux, haut de deux pouces et vêtu de gris ; le dieu de la Peau, haut d'un pouce et demi et vêtu de jaune ; le dieu des Yeux, Lumière-Abondante, haut de trois pouces et demi et vêtu d'habits des cinq couleurs ; le dieu du Nez, haut de deux pouces et vêtu de vêtements verts, jaunes et blancs ; le dieu de la Langue, haut de sept pouces et vêtu de rouge ; les dieux du Cerveau, de la Moelle et de la Colonne vertébrale, tous trois vêtus de blanc et hauts l'un d'un pouce, le second de cinq et le troisième de trois et demi, etc. L'imagination ne s'est pas donné libre carrière dans ces représentations, et il y a eu visiblement un effort pour accorder la couleur des vêtements à l'organe que gouverne le dieu : le blanc du cerveau et de la moelle, le rouge de la langue, le vert jaune blanc de la pituite, le jaune de la peau, les cinq couleurs symbole de la vision. On passe en revue en une séance tous les dieux du corps l'un après l'autre ; cette surveillance qui s'exerce sur eux par ce procédé les retient à leur place et les empêche de s'en aller.

La Vision Intérieure n'est que le seuil de la vie spirituelle : les Adeptes ordinaires peuvent s'en contenter ; ceux qui aspirent p.314 à une vie religieuse plus intense et moins superficielle savent qu'il faut pousser bien plus loin.

La formule fondamentale du Taoïsme est « Non-Agir » (*wuwei*). Tout ce qui se fait spontanément est supérieur à ce qui est fait volontairement. De même que, dans la technique du Souffle, la Fonte du Souffle (*lianqi*) est supérieure à la Conduite du Souffle (*xingqi*), de même, dans la technique de la méditation, l'extase consistant à « s'asseoir et perdre conscience » (*zuowang*), extase qui laisse l'esprit (le cœur, *xin*, disent les Chinois) libre sans lui imposer de sujet de méditation (*cunsi*), est supérieure à la concentration par laquelle on lui impose la vision des dieux et des esprits pour les surveiller ou pour entrer en relation avec eux.

Dans cette contemplation supérieure, qui est « le dernier territoire de ce qui est du monde et le premier domaine du Dao », et qu'on considère comme la « perfection de la méditation », « le corps est comme un morceau de bois mort, le cœur est comme de la cendre éteinte, sans émotion et sans dessein ». Le cœur, l'esprit est complètement vide, les choses extérieures n'y parviennent pas : on peut dire qu' » il n'y a pas de cœur pour contempler », tant il a perdu toute activité propre et même toute conscience ; et cependant « il n'est rien que n'atteigne la contemplation ». L'esprit étant parfaitement calme et toute influence des phénomènes de l'extérieur étant anéantie, l'Adepte voit en son esprit le Dao, réalité suprême toujours présente, que l'agitation des phénomènes lui masquait comme une sorte de voile ; il réalise sa présence.

Réaliser la présence du Dao produit la Sapience (*hui*). Ce n'est pas quelque chose de nouveau qui se crée : la Sapience est toujours en nous, mais ordinairement elle est troublée par les désirs, et toute confuse. Par la contemplation, elle revient à sa pureté naturelle. Peu à peu elle s'éclaire ; aussi l'appelle-t-on la Lumière Céleste (*tianguang*). Ce n'est pas une nouvelle science se produisant alors ; elle est déjà produite, il suffit de la réaliser.

Ce qui est difficile, c'est qu'il faut bien se garder de se servir de cette Sapience ; car se servir de la Sapience, c'est se servir du cœur, ce qui fatigue le corps, de sorte que le Souffle Vital et l'Esprit se dispersent et la vie finit bientôt. Or il est malaisé d'avoir la Sapience et de ne pas s'en servir ; c'est une tentation à laquelle peu d'hommes résistent, car si dans le monde beaucoup de gens réussissent à perdre conscience de leur personne corporelle (*wangxing*), peu sont capables de perdre conscience de leur « nom » (*wangming*), de la réputation et de la gloriole p.315 qu'on peut tirer de la connaissance du Dao. Zhuangzi a dit :

« Connaître le Dao est facile ; n'en pas parler est difficile.

C'est une des dernières, mais non une des moindres difficultés de l' » obtention du Dao » (*dedao*). Car c'est à « obtenir le Dao » ou à « posséder le Dao » (le mot *de* a le double sens d'obtenir et de posséder) que mène la contemplation, c'est-à-dire à l'Union Mystique. Celle-ci est définie en ces termes dans le *Traité sur* (*l'extase qui consiste à*) *s'asseoir et perdre conscience* (*Zuowang lun*) (101).

> « Le Dao, ayant sa force parfaite, change le Corps (*xing*) et l'Esprit (*shen*). Le Corps est pénétré par le Dao et devient un avec l'Esprit ; celui dont le Corps et l'Esprit sont unis et ne font qu'un, est appelé Homme Divin (*shenren*). Alors la Nature de l'Esprit est vide et est sublimée, sa substance ne se détruit pas par transformation (c'est-à-dire ne meurt pas). Le Corps étant tout pareil à l'Esprit, il n'y a plus ni vie, ni mort ; secrètement c'est le Corps qui est pareil à l'Esprit, en apparence c'est l'Esprit qui est pareil au Corps. On marche dans l'eau et dans le feu sans dommage ; placé en face du soleil (le corps) ne fait pas d'ombre ; durer ou finir dépend de soi-même ; on sort et on rentre (c'est-à-dire on meurt et on vit de nouveau) sans intervalle. Le Corps qui n'est que fange semble parvenir à (l'état de) la Merveille Vide ; à plus forte raison la connaissance transcendante s'accroît en profondeur, s'accroît en étendue !

Il faut entendre cette identité du Corps et de l'Esprit dans le sens le plus strict : le Corps est devenu le même que l'Esprit, c'est-à-dire qu'il s'est dépouillé des Souffles impurs qui le constituent normalement ; c'est pourquoi il ne fait plus d'ombre au soleil.

C'est le dernier degré de la contemplation : après avoir réalisé la présence du Dao en lui, l'Adepte s'aperçoit qu'il n'est pas différent du Dao, mais qu'il est Un avec le Dao, qu'il est le Dao même. C'est l'état d'Union :

> « Le corps matériel transformé est identique à l'Esprit ; l'Esprit fondu devient subtil, il est un avec le Dao. Le corps unique se disperse et devient tous les phénomènes ; les phénomènes se confondent et deviennent le corps unique.

Le *Livre de l'Ascension en Occident* (qui date du début de l'ère chrétienne) dit de l'Homme Divin parvenu à l'Union :

> « Il a le cœur identique au ciel, et il est sans connaissance ; il a le corps identique au Dao, et il est sans corporéité.

A la fois dans son corps et dans son esprit qui sont désormais identiques, l'Adepte devenu un avec le Dao est en toutes choses p.316 comme le Dao lui-même : c'est pourquoi on dit qu'il n'a pas de connaissance, car la connaissance implique une distinction entre sujet connaissant et objet connu ; celui qui connaît est extérieur aux choses, et l'homme en état d'union avec le Dao n'est pas extérieur aux choses, il n'est pas différent d'elles, puisqu'il est

identique au Dao qui est en elles, qui est elles, qui est l'ultime réalité de toutes choses, masquée à l'homme ordinaire par la fantasmagorie des phénomènes.

En faisant ainsi de l'Union Mystique avec le Dao le dernier terme de la carrière d'immortalité, les *daoshi* des Six Dynasties renouaient avec la grande tradition taoïste, celle de Laozi et Zhuangzi. Au IVe et au IIIe siècle avant notre ère, le Taoïsme était encore proche de ses origines, mais il avait déjà établi ses techniques fondamentales d'immortalité : diététique, exercices respiratoires, drogues, et aussi méditation ; l'alchimie seule semble avoir manqué. Laozi et l'école qui se réclamait de lui, celle de Zhuangzi et de Liezi, développant les techniques spirituelles, firent de la vie mystique le procédé d'élection pour atteindre l'immortalité ; sans rejeter les autres procédés, ils les firent passer au second plan ; la contemplation, l'extase et finalement l'union avec le Dao les menaient à participer à l'éternité, à l'omniprésence et à l'omnipotence du Dao, mais aussi à son impersonnalité, à son « Non-Agir ».

Pour arriver à l'Union avec le Dao, il ne suffit pas d'une courte préparation, comme pour la Vision Intérieure. Pour celle-ci, quelques instants de concentration dans une chambre retirée et calme amènent un « videment du cœur » tout superficiel qui en exclut passagèrement l'influence du monde extérieur, et permettent d'obtenir le résultat cherché, à la surface du monde spirituel. Mais l'Union demande l'effort de la vie entière. Il faut « vider le cœur » définitivement, se délivrer des passions, chasser toute influence mondaine, pour pénétrer jusqu'au tréfonds de soi et de toute chose, jusqu'au Dao, principe unique de la Réalité. C'est la voie mystique tout entière qu'il faut parcourir, depuis le premier éveil jusqu'à l'Union. Dans cette poursuite, les techniques physiologiques passent au second plan ; pas trop cependant, car certains exercices, la « rétention du souffle » par exemple, sont employés souvent comme préliminaires de la méditation : il semblerait que l'intoxication légère que produit cette pratique quand elle est poussée assez loin ait favorisé la production de certains états mystiques. Quelques Taoïstes des IIIe et IVe siècles P. C. demandaient à un p.317 commencement d'ivresse une aide analogue : elle produisait quelque obscurcissement du monde extérieur qui facilitait le détachement de toutes choses et la concentration sur la vie intérieure ; c'est le cas des Sept Sages de la Forêt de Bambou, célèbres dans la poésie chinoise.

La Vie Mystique n'a jamais été de pratique courante dans le Taoïsme ; même les ascètes et les ermites paraissent s'être livrés surtout à la diététique, aux exercices respiratoires, ou avoir fabriqué des drogues, si on en croit les récits hagiographiques des premiers siècles de notre ère. Elle n'attira que quelques rares esprits, et ce furent malheureusement les pratiques les moins élevées et les recettes les plus bizarres qui séduisirent la plupart des fidèles.

III.

L'Église taoïste et le salut des fidèles : institutions et cérémonies

@

p.318 Les pratiques qui mènent à l'Immortalité étaient nombreuses, compliquées et dispendieuses ; bien des gens n'avaient ni les moyens ni le goût de s'y adonner. Or le Taoïsme était, au moins depuis les Han, une religion de salut pour tous. Les fidèles qui ne peuvent ou ne veulent pas faire le nécessaire n'obtiendront pas l'Immortalité puisque leur corps périra ; mais ils auront une situation privilégiée dans le monde des morts s'ils sont pieux et se conduisent bien : ceux qui ont accompli de bonnes actions, se sont repentis de leurs péchés et ont participé activement aux cérémonies religieuses taoïques, deviennent fonctionnaires infernaux, au lieu d'être confondus dans la foule des Geôles-Sombres ; bien mieux, leurs descendants pourront les en tirer et les sauver après la mort par des cérémonies appropriées.

L'Église était donc partagée en deux classes : les Adeptes taoïstes (*daoshi*), travaillant à se sauver eux-mêmes, et le Peuple taoïste (*dao-min*), attendant d'autrui son salut ; ceux-ci formaient la grande masse des fidèles, et c'est le relâchement des liens qui les retenaient dans l'Église qui a peu à peu ruiné le Taoïsme sous les Tang et les Song.

L'Église taoïste des Ve et VIe siècles avait une organisation dont il ne subsiste aujourd'hui que des débris en quelques régions. Elle dérivait de celle des Turbans Jaunes, la secte des trois frères Zhang, qui faillit renverser la dynastie des Han en 184 de notre ère. Cette secte comprenait deux groupes de communautés taoïstes, l'un à l'Est, celui des Trois Zhang, Zhang Jue et ses deux frères cadets, l'autre à l'Ouest, celui de Zhang Xiu et de Zhang Lu.

Zhang Jue, le chef des Turbans Jaunes de l'Est, avait réparti en trente-six circonscriptions les fidèles des huit provinces où p.319 il dominait. A la tête de chacune de ces circonscriptions, il avait placé un Adepte pourvu du titre de *fang*, qu'il faut probablement interpréter au sens de Régionnaire ; les Grands Régionnaires avaient sous leurs ordres plus de 10 000 adhérents ; les Petits Régionnaires, de 6 à 8 000 ; ils instituaient à leur tour des Grands Chefs qui leur restaient subordonnés. Au-dessus des Régionnaires commandaient Zhang Jue et ses deux frères, qui portaient les titres de Général Monseigneur-Ciel, Général Monseigneur-Terre et Général Monseigneur-Homme. Chez les Turbans Jaunes de l'Ouest, la hiérarchie était semblable, avec d'autres titres qui faisaient mieux ressortir le caractère religieux de toute l'organisation. Ici comme là, en effet, le rôle des chefs était surtout un rôle religieux. Ils étaient

tous des missionnaires, et leurs troupes se recrutaient par la conversion ; la discipline était toute religieuse.

Ainsi, dès le IIe siècle P.C., l'Église taoïste apparaît fortement constituée. Les cadres en sont assez solides pour résister à la répression qui suivit l'écrasement de la révolte des Turbans Jaunes, et ils restèrent, autant que nous pouvons le savoir, ceux de l'Église aux siècles suivants. Mais la forte unité que les trois frères Zhang avaient su donner à leurs communautés disparut avec eux, et les groupements régionaux constituèrent des sectes séparées et rivales, chacune avec ses chefs le plus souvent héréditaires. Dans toutes, l'élément fondamental était la communauté locale, je dirais presque la paroisse.

Le chef de la communauté était le Maître ou Instructeur *shi* qui y tenait la place des missionnaires des Trois Zhang au temps des Han. Il était chargé d'en administrer à la fois la vie religieuse et la vie matérielle (102). Les Instructeurs étaient héréditaires : ils se succédaient de père en fils, mais les fils de femmes secondaires étaient exclus ; si le fils était trop jeune, un parent adulte remplissait la fonction par intérim jusqu'à ce que l'enfant fût grand, et lui cédait alors la place ; à défaut de fils, on prenait un frère du défunt ; s'il n'y avait ni frère ni parent proche, on allait chercher jusque dans une branche éloignée un descendant du premier ancêtre du fondateur de la communauté. En aucun cas, on ne pouvait faire appel à un étranger. Le fait d'avoir fondé une communauté en convertissant des infidèles avait créé entre le fondateur et ses convertis un lien indissoluble qui p.320 s'étendait jusqu'à leurs descendants respectifs les plus lointains et qu'aucune autre relation ne pouvait remplacer. Certaines de ces familles ont traversé sans encombre deux mille ans d'histoire en Chine ; il y a quelques provinces où l'on trouve aujourd'hui encore leurs descendants portant les mêmes titres et remplissant les mêmes fonctions.

Ils avaient auprès d'eux, pour les assister, une sorte de conseil de paroisse formé de notables taoïstes, riches et instruits dans la religion, organisés hiérarchiquement sous la présidence de l'Instructeur. En tête, au rang le plus élevé, étaient les « Coiffés du Bonnet » *guanguan*, hommes et femmes ; au-dessous venaient les Libateurs *jijiu*. Ces deux titres étaient une survivance de l'organisation des Turbans Jaunes, et ceux qui les portaient semblent avoir joué un rôle actif dans certaines cérémonies ; aussi finit-il par être réservé à des religieux et à des religieuses vivant en communauté et ayant fait vœu de célibat : c'est la règle au temps des Tang. Au troisième rang, les Patrons *zhuzhe*, sortes de marguilliers de qui on ne semble avoir attendu qu'une aide matérielle, dons, influence, etc. Au dernier rang se plaçaient les Maîtres de Talismans *lushi*, qui paraissent être les ancêtres directs des sorciers taoïstes modernes, chasseurs de démons et dessinateurs de charmes et talismans, car c'est encore aujourd'hui un des titres qu'ils se donnent. Leur place tout au bas de la hiérarchie, malgré leurs fonctions religieuses, marque que, dès cette époque, ils formèrent une sorte de clergé subalterne tenu en piètre estime non

seulement par le haut clergé des officiants, Instructeurs, Coiffés du Bonnet, mais encore par les laïques mêmes qui les employaient.

Le rôle de ce conseil de paroisse était sans doute assez mince ; il devait consister surtout à procurer à l'Instructeur les fonds nécessaires au culte. Les quelques inscriptions funéraires que l'on a retrouvées semblent indiquer que les membres de ces conseils de paroisse devaient souvent les défrayer de leur poche, et que les titres qu'ils portaient n'étaient pas sans rapport avec leurs libéralités.

L'administration matérielle de la paroisse consistait surtout à percevoir le « riz de l'Impôt Céleste » *tianzuzhimi*, les cinq boisseaux qui avaient fait autrefois nommer les Turbans Jaunes les « pirates aux cinq boisseaux ». Cette redevance de cinq boisseaux de riz devait être versée par chaque famille le septième jour du septième mois ; le paiement exact était un mérite. Mais ce mérite allait en diminuant à mesure que l'on s'éloignait de la date de paiement. Au septième mois, mérite supérieur ; au huitième mois, mérite moyen ; au neuvième, mérite inférieur. Dès le cinquième jour du dixième mois, le mérite devenait nul ; p.321 le retard devenait un péché. L'Instructeur, paraît-il, ne gardait pas toutes ses redevances pour les besoins de la paroisse, et en transmettait les trois dixièmes à ses chefs, notamment au Maître Céleste *tianshi* ; nous ignorons tout de ces degrés supérieurs de l'Église.

L'Instructeur, à l'imitation du Directeur du Destin *Siming,* tenait une sorte d'état civil de ses paroissiens et enregistrait les naissances et les décès qui se produisaient dans leurs familles. Ce « registre du destin *mingji* était à double fin : dans l'administration terrestre, il permettait à l'Instructeur de ne pas oublier des familles dans sa perception de l'Impôt Céleste ; dans l'administration divine, il simplifiait pour le Directeur du Destin et ses subordonnés la tâche malaisée de distinguer les familles du Peuple taoïste de celles des infidèles, en permettant de délivrer des sortes d'extraits de ce registre, certifiés et scellés par l'Instructeur, à emporter dans l'autre monde afin d'y obtenir le traitement de faveur dû aux fidèles pieux.

Cette institution était donc à l'avantage des paroissiens autant qu'à celui de l'Instructeur. C'est pourquoi, pour le remercier de la peine qu'il prenait à chacun de ces événements, la famille tenait en son honneur un banquet auquel étaient conviés un nombre de paroissiens fixé rituellement, et qui s'accompagnait de dons également rituels à l'Instructeur : cette petite cérémonie était désignée sous le nom de « Cuisine » *chu.* Le mot a d'autres sens : il désigne une armoire de cuisine, et par suite une armoire en général, et chez les Bouddhistes il a fini par s'appliquer à l'armoire où on enferme les statues des Bouddhas ou des Bodhisattvas, ou encore les reliques, puis par extension à la chapelle où est placée cette armoire, si bien qu'en annamite il en est venu à désigner le temple bouddhique tout entier (*chùa*). Mais ces sens, fréquents dans le Bouddhisme, n'apparaissent pas dans les textes taoïstes. Dans ceux-ci, le mot *chu* prend parfois un sens technique, celui de « magie » :

on le trouve employé pour désigner les recettes magiques par lesquelles on se rend invisible. Aucun de ces sens ne paraît convenir dans le cas de cette petite cérémonie, qui n'a rien de magique et n'a rien à faire avec l'érection d'une chapelle. Il s'agit d'un repas.

Pour la naissance d'un garçon, c'était la cérémonie supérieure de Cuisine *shangchu,* un banquet *chushi* offert à dix membres de la paroisse en plus de l'Instructeur, avec un don à l'Instructeur de cent feuilles de papier, d'une paire de pinceaux, d'un pain d'encre et d'un grattoir ; pour la naissance d'une fille, ce n'était que la cérémonie moyenne *zhongchu,* et les frais étaient moindres : le banquet n'était que pour cinq paroissiens et les cadeaux consistaient en une natte, un panier à ordures et un balai. Ces p.322 cadeaux devaient être remis par les parents de l'enfant dans le mois qui suivait la naissance, sous peine de perte d'une certaine quantité de mérite tant pour eux-mêmes que pour l'enfant. A la mort d'un membre de la famille, c'était la cérémonie inférieure de Cuisine *xiachu,* aussi appelée Cuisine de Délivrance *jiechu* que les livres taoïstes ne décrivent pas et dont on ne sait que ce qu'en disent les polémistes bouddhistes, d'après lesquels c'était une grande orgie ; mais il est difficile de passer jugement sur le témoignage d'adversaires et rivaux acharnés. D'après les textes taoïstes, on prévoyait pour les Cuisines supérieures cinq *sheng* de vin par personne, soit environ un litre ; pour les Cuisines moyennes, quatre *sheng,* et trois pour les Cuisines inférieures ; les gens devaient sortir de là un peu gais, non pas ivres.

Il semble que ces agapes aient eu lieu également au Nouvel An ; et il y avait aussi des cérémonies de Cuisine en d'autres occasions : supérieures, pour demander l'accroissement des naissances ou des richesses, la nomination à un poste officiel ; moyennes, pour demander d'être sauvé des difficultés, protégé dans les voyages lointains, promu à un poste officiel plus élevé ; inférieures, pour demander la guérison des maladies et la délivrance des procès et des emprisonnements (103).

On trouve dans un ouvrage du début du IVe siècle, les « Biographies des Immortels Divins » (104), la description d'une fête de Cuisine, qui est mêlée de détails fantastiques, parce qu'il s'agit de deux personnages destinés à devenir des Immortels Célèbres, Mademoiselle Ma (Magu) et Wang Yuan ; mais, dans ce récit idéalisé, on relève tous les traits prescrits par le code de la discipline taoïste.

> « Mlle Ma rencontre Wang Yuan chez un nommé Cai Jing, dont il est l'hôte, et dont toute la famille la voit. C'est une jolie fille de dix-huit à dix-neuf ans, coiffée d'un chignon noué au haut de la tête, le reste des cheveux tombant jusqu'à la taille. A l'arrivée de Mlle Ma, Wang Yuan se lève pour la saluer ; puis, les sièges étant fixés, chacun s'avance pour « pratiquer la Cuisine » *xingchu.* Ce ne sont que plats d'or et tasses de jade sans nombre, mets délicieux dont les parfums fleuris se répandent à l'intérieur et à l'extérieur.

> On découpe de la viande conservée pour la manger : c'est, dit-on, de la conserve de licorne... Au bout de quelque temps vient le riz : elle le jette à terre, disant que c'est pour le nettoyer de ses impuretés ; on voit alors que le riz s'est transformé en poudre de cinabre.
>
> Wang Yuan déclare aux gens de la famille Cai que Mlle Ma est encore jeune et que, pour lui qui est vieux, de tels tours de passe-passe ne sont guère amusants. Et il leur annonce qu'il va leur donner du p.323 bon vin, provenant de la Cuisine Céleste *tianchu.* Ce vin est fort, et les gens du commun n'en peuvent boire, car il leur brûlerait les intestins : il faut y mettre de l'eau, un *dou* d'eau (2 litres) pour un *sheng* de vin (0,2 l). La famille de Cai jing boit ce mélange, et chacun est ivre après avoir bu à peu près un *sheng.*

Au point de vue spirituel, l'Instructeur enseignait ses paroissiens et dirigeait toutes les cérémonies religieuses. Celles-ci étaient fort diverses. Il y avait des fêtes annuelles qui étaient célébrées à dates fixes, et d'autres qui avaient lieu à dates variables, en particulier les cérémonies de pénitence appelées Jeûnes *zhai,* dont certaines se faisaient à des époques régulières mais non à dates fixes, et les autres se faisaient en tout temps ; il y avait enfin les cérémonies en l'honneur des morts.

C'est aux Trois Zhang, chefs de la révolte des Turbans Jaunes, qu'on attribuait l'origine de la plupart de ces fêtes et en particulier des rituels de pénitence. Dans leur doctrine, la mort subite, la maladie, étaient des suites du péché ; on s'en garantissait en confessant publiquement ses fautes et s'en faisant laver par l' » eau charmée » que le chef de la communauté donnait à boire aux pénitents. Aux fêtes des équinoxes, on distribuait des amulettes guerrières pour se défendre contre les démons malfaisants. Enfin, pour s'assurer une vie heureuse de propriétaire dans l'autre monde, les fidèles faisaient avec le dieu du Sol des contrats d'achat d'une pièce de terre destinée à y mettre leur tombeau. On parle aussi d'un grand sacrifice au Ciel où on offrait des victimes humaines.

Les fêtes religieuses taoïstes étaient donc nombreuses et variées dès le temps des Han. Les rituels des époques ultérieures furent plus compliqués et plus variés : il y en eut de toute espèce, depuis le Jeûne du Talisman de Jade pour la rémission des péchés du monde entier, jusqu'au Jeûne tout personnel de l'étoile présidant à la destinée de chaque homme. Un petit groupe de fidèles se cotisait pour se partager les frais et les mérites d'une cérémonie ; le nombre en était fixé à trente-huit au plus et à six au moins. Certaines de ces cérémonies, comme le Jeûne de Boue et de Charbon, au cours duquel les participants s'enduisaient le visage de charbon et se vautraient dans la boue pour faire pénitence de leurs péchés et en éviter les suites redoutables, revêtaient un caractère d'exaltation religieuse poussée jusqu'au délire. Toutes n'étaient pas aussi violentes : mais toutes étaient faites pour agir sur les nerfs

des participants : séances répétées, encens, longues prières, prosternations, roulements de tambour, musique, nourriture insuffisante à une heure inaccoutumée, et aussi arrachement brusque à la vie réglée de la famille, rejet du décorum et de tout respect humain, tout cela était d'autant p.324 plus propre à développer l'émotivité que ces fêtes se renouvelaient fréquemment et que, si chaque membre de la communauté ne participait pas tous les ans à toutes, il y venait au moins comme assistant.

Ceux qui se contentaient de suivre les offices religieux ne pouvaient conquérir l'immortalité en cette vie ; mais l'Église leur fournissait les moyens de la recevoir après la mort. En enterrant à trois pieds de profondeur, la nuit en plein air, quelques pieds de soie de couleur et un sceau talismanique en métal (dix pieds de soie et un dragon en or pour les grands, cinq pieds de soie et un dragon en fer et en pierre de cinq couleurs pour les gens du peuple), on donnait au défunt de quoi se racheter auprès des divinités infernales et, au bout de trente-deux ans, il était relâché : ses os se recouvraient de chair, il reprenait son corps et sortait du tombeau pour aller au Paradis des Immortels. La piété filiale était ainsi satisfaite. C'était la fête qu'on appelait le Jeûne du Talisman jaune, et que je me propose de décrire brièvement pour donner une idée de ce qu'étaient ces cérémonies à l'époque des Six Dynasties.

Le Jeûne du Talisman Jaune n'est pas moins curieux en son genre que le Jeûne de Boue et de Charbon. C'est par le débordement de l'émotion, par le déchaînement des gestes et des sentiments, que celui-ci cherchait à faire sentir aux fidèles l'étreinte du sacré. Dans le Jeûne du Talisman Jaune, qui est la fête de pénitence pour les morts, on ne pouvait compter sur des explosions de repentir personnel, puisque ce sont les péchés de leurs ancêtres et non les leurs que les participants rachètent. C'est par la lassitude des gestes fatigants renouvelés indéfiniment, par la monotonie des longues prières répétées interminablement, que l'on cherchait dans ce cas à inculquer aux fidèles la notion que le salut ne s'obtient pas sans peine, en leur faisant, en quelque sorte, sentir physiquement cette peine, plutôt qu'en la leur faisant comprendre ; les participants devaient sortir brisés des longues séances où il leur fallait rester à entendre réciter la même prière à peine changée en quelques mots, et surtout de ces milliers de prosternations que comporte le rituel de ce Jeûne.

Le Jeûne du Talisman Jaune se fait en plein air, dans la cour du temple taoïste. L'aire sacrée a vingt-quatre pieds de côté, avec dix portes formées de deux piquets de neuf pieds (9 est le nombre symbolique du Ciel), réunis par un large écriteau. Quatre des portes sont au milieu des côtés, quatre aux angles pour les p.325 quatre points cardinaux et les quatre points intermédiaires, et deux supplémentaires aux angles Nord-Ouest et Sud-Est pour le haut et le bas. A l'extérieur, on ajoute à chaque angle les quatre Grandes Portes appelées Portes du Ciel, du Soleil, de la Lune, et Portillon de la Terre ; entre ces quatre

portes et l'enceinte des vingt-quatre pieds, on dispose, de manière à marquer les six portes de cette enceinte, huit écriteaux portant chacun le dessin d'un des huit Trigrammes du *Yijing*, symboles du Ciel, de la Terre, du Tonnerre, de l'Eau, des Montagnes, des Gouffres, etc., et éléments de formation des 64 Hexagrammes divinatoires, qui eux-mêmes symbolisent toutes les choses.

Les quatre Grandes Portes sont destinées à délimiter une sorte de zone intermédiaire entre le monde profane et l'aire sacrée, à la fois pour garder celle-ci, avec l'officiant et tous ceux qui accomplissent la cérémonie, contre les mauvaises influences du dehors, et pour protéger les profanes contre l'extrême sainteté qui inonde l'aire sacrée, et qui pourrait blesser ceux qui ne sont pas préparés à la recevoir. Les huit Trigrammes renforcent cette protection et jouent un rôle analogue à celui du sceau de Salomon et autres figures cabalistiques dans les cérémonies magiques d'Occident : c'est une défense, une barrière que rien ne peut franchir, et qui oblige les esprits à s'arrêter devant les dix portes.

Les dix portes des dix directions sont les endroits les plus importants, parce qu'elles sont les passages obligés de l'aire sacrée au monde profane. Le but du Jeûne est de contraindre les esprits des dix régions du monde à prendre les âmes des ancêtres sacrifiants et à les conduire devant ces dix portes ; là les esprits célestes les prendront à leur tour pour les emmener au Ciel. Il y a donc deux catégories d'esprits à faire venir séparément, les esprits terrestres des dix directions, et les esprits célestes ; on appelle les premiers devant les dix portes, et les seconds à l'intérieur de l'aire sacrée.

Pour cela, on place auprès de chacune des dix portes une lampe et un brûle-parfum, destinés à attirer les esprits terrestres et à leur faire voir le lieu où ils sont convoqués, les brûle-parfum de jour, par la fumée de l'encens, les lampes de nuit, par leur lumière. Une prière dit :

> De jour nous brûlons de l'encens, de nuit nous allumons des lampes.

C'est pour avertir les dieux jour et nuit. Ce symbolisme est inspiré du procédé alors usité en Chine pour transmettre des signaux : de jour par la fumée, de nuit par la flamme ; mais les lampes et les brûle-parfum ont naturellement précédé cette p.326 interprétation. On place encore près de chacune des portes un dragon d'or, chargé de soumettre la région correspondante et de forcer à l'obéissance les esprits qui y résident. Enfin on y dépose des pièces de soie brodées dont la couleur et la longueur répondent à la couleur et au nombre de chaque direction ; ces broderies sont destinées à racheter les âmes. En effet, les âmes des morts sont dans l'autre monde les serviteurs de l'Agent Terre qui les garde emprisonnées dans ses Geôles Sombres ; il faut les lui racheter comme on rachète les esclaves, et c'est leur prix qu'on paie en rouleaux de soie, monnaie légale dans la Chine de ce temps à côté des sapèques de bronze.

Les préparatifs des portes une fois achevés, il reste encore à marquer le centre de l'aire, où se tiendra l'officiant, par un grand brûle-parfum et une lampe de neuf pieds (encore le nombre symbolique du Ciel : cette lampe est destinée à guider les esprits célestes). Puis, pour mieux éclairer l'autre monde et bien montrer la route aux âmes elles-mêmes, on range quatre-vingt-dix lampes (neuf pour chacune des dix directions), probablement en dehors de l'aire sacrée auprès de chacune des dix portes ; et encore des lampes sur le tombeau de la famille et sur le chemin qui va de ces tombes au lieu de la cérémonie. Ainsi chaque catégorie reçoit sa convocation particulière en son lieu propre : les esprits célestes au milieu de l'aire sacrée, les esprits terrestres des dix directions à chacune des dix portes, et les âmes des morts sur les tombeaux de famille.

Tout est prêt. Le Maître de la Loi approche, suivi de ses quatre acolytes et de tous les participants au Jeûne. Ils entrent par le Portillon de la Terre puis, tournant vers la gauche, ils font le tour des brûle-parfum en commençant par le côté Est et en continuant par le Sud-Est, le Sud, le Sud-Ouest, etc. Chaque fois qu'ils arrivent à un brûle-parfum, ils élèvent trois fois l'encens en faisant une prière, puis ils se prosternent et reprennent leur chemin ; le tour achevé, pendant que les jeûneurs, restant toujours en dehors de l'aire sacrée, vont se placer debout du côté Ouest, le Maître de la Loi entre dans l'aire et va se placer auprès de la lampe du Ciel ; et il appelle tous les esprits célestes en une longue prière où il indique à chacun son rôle. Les uns sont chargés de la police et doivent empêcher tous les mauvais esprits d'approcher :

> « Que les cavaliers et soldats Immortels Célestes, Immortels Terrestres, Immortels Volants, Hommes Réels, Hommes Divins, les cavaliers et soldats du Palais du Soleil et de la Lune, des Planètes et des Constellations, des Neuf Palais, des Trois Fleuves et des Quatre Mers, des Cinq Pics et des Quatre Rivières, au nombre de neuf cent mille myriades, viennent veiller le Jeûne !

p.327 D'autres sont chargés de besognes plus familières :

> « Que des Adolescents d'Or viennent s'occuper de l'encens, au nombre de trente-six ; que des Filles de Jade viennent jeter des fleurs, au nombre de trente-six ! Que viennent aussi ceux qui transmettent les paroles, ceux qui écrivent les requêtes, les officiers chevauchant les dragons de la poste qui portent les dépêches officielles dans le monde céleste !

La prière finie, les jeûneurs recommencent à faire le tour des brûle-parfum, dirigés par le Maître de la Loi. Celui-ci dit alors, et les Jeûneurs répètent ensemble après lui, des prières destinées à exposer clairement aux esprits des dix directions le but de la cérémonie :

> « Pour la première fois, je lève l'encens pour que mon coreligionnaire (*tongxin*) Un tel sauve ses aïeux et aïeules des neuf

générations, leurs âmes mortes qui sont dans le Coffre de Jade des Neuf Obscurités, dans le Domaine de la Nuit Éternelle, leurs corps qui résident dans des conditions mauvaises. Pour leur salut est établi ce Jeûne, et je brûle de l'encens. Je souhaite que les aïeux et aïeules des neuf générations soient tirés des douleurs obscures et montent aux Palais Célestes. Je brûle de l'encens.

Prosternés la tête jusqu'à terre, nous vous prions :

O vous, les Très-Hauts Trois Vénérables, je souhaite de reverser les mérites (de cette cérémonie) sur mes parents jusqu'à la neuvième génération. Je supplie qu'ils obtiennent d'être délivrés des Dix Maux, des Huit Difficultés, et que leurs corps qui sont dans la Nuit Éternelle obtiennent de voir la Lumière Brillante, de monter aux Palais des Cieux, d'être vêtus et nourris de vêtements et de nourriture produits spontanément, et de demeurer éternellement dans le Non-Agir. C'est pourquoi maintenant je brûle de l'encens.

Par cette prière, dite par l'officiant et répétée par les jeûneurs trois fois à chaque brûle-parfum (ce qui fait en tout trente fois), au milieu des coups de gong et de la musique, l'objet de la cérémonie est bien établi. Chacun des Jeûneurs ayant proclamé son nom dans chacune des dix directions comme participant à la fête, il n'y aura pas d'erreur ; ce sont bien leurs ancêtres qui seront sauvés, et non ceux de quelque autre famille.

A partir de ce moment commence pour les jeûneurs une sorte de périple épuisant autour du dieu de culte. Il leur faut encore reprendre la promenade de brûle-parfum en brûle-parfum, disant des prières. Mais, cette fois, ils doivent se prosterner un nombre de fois égal au nombre symbolique de la région à laquelle ils s'adressent.

On commence à l'Est. Le Maître et les jeûneurs saluent d'abord neuf fois. Puis ils disent :

« Les aïeux et aïeules d'Un tel, aux jours qu'ils étaient vivants en ce monde, ont originairement commis de mauvaises actions ; pour p.328 leurs péchés ils sont attachés aux Neuf Obscurités, au Domaine de la Nuit Éternelle ; leurs âmes tombées dans les douleurs et les difficultés seront ballottées éternellement pendant mille âges, sans pouvoir être délivrées jusqu'à ce que finisse le Ciel.

Maintenant j'offre neuf pieds de soie à broderies vertes et un dragon d'or. Que le Vénérable Céleste du joyau Sacré Très-Haut de la Région Orientale, Seigneur Céleste des Neuf Souffles, que les Fonctionnaires Transcendants du Pays de l'Orient rachètent mes aïeux et aïeules de neuf générations des maux résultant de leurs péchés ! Qu'au Palais Céleste de jing niu, ils soient retranchés du registre des pécheurs et sauvés ! Que leurs âmes et leurs corps

> misérables entrent dans la Lumière Brillante, montent au Palais Céleste et obtiennent bientôt de pouvoir vivre à nouveau dans le Bonheur !

Cette prière achevée, le Maître de la Loi prend une cordelette sur laquelle est faite une série de nœuds, et dénoue un de ces nœuds pour marquer qu'ainsi est dénoué le lien qui attache les âmes aux Neuf Obscurités. Puis les Jeûneurs se prosternent 90 fois, le nombre 9 étant celui de l'Orient.

Et le tour continue avec la même prière où seul le nom des divinités invoquées change pour chacune des dix directions. Et le nombre des prosternations change aussi chaque fois. Au Sud-Est et à chacun des quatre angles, il faut se prosterner 120 fois, au Sud 30 fois, à l'Ouest 70 fois, au Nord 50 fois. Quand le tour des dix brûle-parfum des dix Directions est achevé, ils se sont prosternés face contre terre 960 fois. Et ce n'est pas fini. Il faut encore 30 prosternations pour le Palais du Soleil, 70 pour le Palais de la Lune, 365 pour les Constellations, 20 pour chacun des Cinq Pics, 120 pour le Monde des Eaux, 360 pour les Trois Joyaux, c'est-à-dire le Dao, les Livres Saints et la Communauté des Fidèles.

La cérémonie est enfin achevée : il ne reste plus que quelques prières avant de sortir.

Qu'on se représente l'état de ceux qui ont pris une part active à une telle cérémonie, qui ont récité une centaine de longues prières et fait plus de deux mille prosternations ! A la manière ordinaire des fêtes taoïstes, les gestes, d'abord lents et solennels au début, s'exécutent de plus en plus vite à mesure que la cérémonie avance ; une journée et plus se passe à tourner en rond en se prosternant plusieurs fois par minute. Les hommes agenouillés se jettent le front à terre, se relèvent, et recommencent sans avoir un instant de repos ; les reins rompus par ces prosternations incessantes, ils sont couverts de sueur et de poussière, à demi asphyxiés par les vapeurs d'encens, assourdis par les gongs, les tambours et la musique, la bouche sèche à force de réciter des prières, l'esprit vidé par le bruit, le mouvement, la fatigue, la faim et la soif. Ce n'est plus une émotion p.329 violente mais de courte durée, comme dans le Jeûne de Boue et de Charbon, c'est la fatigue prolongée jusqu'à l'épuisement qui doit donner aux fidèles la secousse destinée à ébranler non seulement leur corps, mais leur esprit.

Le Jeûne du Talisman Jaune était une entreprise considérable et très dispendieuse ; elle n'était pas à la portée de tous les fidèles. Pour ceux que leur famille ne pouvait sauver, il restait encore la ressource de la Fonte des Âmes.

Par une cérémonie appropriée, les fidèles faisaient sortir des enfers les âmes de leurs ancêtres, de façon que « les âmes (*hun*) demeurant dans l'Obscurité des Neuf Ancêtres, sortent de la Nuit Éternelle et entrent au Ciel

Lumineux », ou encore que « les Sept Ancêtres saisissent le Principe de vie du Spontané et qu'ils montent être Immortels au Palais du Faîte Méridional ». Dans ce paradis jaillit, au milieu de la cour, une source de feu liquide ; les âmes s'y baignent, leur matière y est fondue et, quand elles en sortent, le Vénérable Céleste du Commencement Originel crée pour elles un « corps de vie ».

Certains, pour plus de sûreté, faisaient de leur vivant la cérémonie de la Fonte des Âmes pour eux-mêmes ; ainsi leurs âmes étaient déjà toutes prêtes, et après la mort elles montaient droit au Palais Méridional revêtir leur « corps de vie ».

C'est ainsi que les simples fidèles, sans échapper à la mort, pouvaient cependant espérer eux aussi prendre place au Paradis et participer à l'immortalité bienheureuse, sans être obligés pour cela de renoncer à la vie des gens du monde.

Telle est la façon dont les Chinois résolurent les problèmes religieux que la disparition de la religion antique et la poursuite d'une religion personnelle leur présentèrent en un temps où des problèmes analogues étaient débattus en Occident. Le Taoïsme eut le mérite de poser nettement le problème du salut de l'individu par lui-même : « Mon destin est en moi, il n'est pas dans le Ciel », affirme le *Livre de l'Ascension en Occident* (*Xisheng jing*), composé aux environs du début de notre ère. Mais sa solution s'embarrassa d'un problème adventice, celui de la conservation du corps. Alors que, pour les Occidentaux, l'immortalité est acquise d'emblée à ce qui est Esprit dans l'homme, toute la question étant d'éviter à l'âme une immortalité malheureuse pour lui assurer une immortalité heureuse, pour les Taoïstes, c'est l'acquisition même de l'immortalité qui est en jeu : il faut que l'être humain, dont tous les éléments constitutifs se dispersent à la mort, réussisse à la conquérir.

p.330 Ce problème de la conservation du corps prit une place prépondérante et encombra le Taoïsme de pratiques innombrables, minutieuses, fastidieuses, qui finirent par rebuter les meilleurs esprits, rejetant les plus positifs au Confucianisme, et les plus religieux au Bouddhisme.

*

* *

LE POÈTE XI KANG

ET LE CLUB DES SEPT SAGES

DE LA FORÊT DE BAMBOUS [2]

[2] Texte d'une conférence faite en février 1940 à la Société belge d'Études orientales, à Bruxelles. Première publication dans « Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine », Bibliothèque de diffusion du Musée Guimet, Paris, 1950, volume II, pages 59-69. Reprise dans « Le Taoïsme et les religions chinoises », Gallimard, Paris, 1971, pages 331-340.

p.333 Le poète chinois dont je vais vous parler, Xi Kang, est plus connu encore dans son pays pour avoir été la figure principale du célèbre Club des Sept Sages de la Forêt de Bambous, *Zhulin qixian,* que pour ses œuvres en grande partie perdues. Celles-ci n'en sont pas moins intéressantes, ne fût-ce que par leur style plus simple et moins maniéré, surtout moins pédant que celui de la plupart des écrivains de son temps. Mais ce qui est peut-être le plus intéressant, c'est qu'il est foncièrement religieux. C'était un dévot taoïste, et sa vie et son œuvre ont subi fortement l'influence du Taoïsme ; seulement cette influence se fera surtout sentir en profondeur et ne se manifeste guère à la surface de ses poèmes.

Nous le connaissons assez bien parce que son frère Xi Xi, un admirateur fervent de son talent, avait écrit la vie et l'éloge de son cadet et, bien que cette œuvre soit perdue, c'est sur elle que se fonde la biographie que lui consacre le *Weizhi* dans *l'Histoire des Trois Royaumes,* histoire officielle de son temps.

Xi Kang appartenait à une excellente famille. Xi Xi se vante que « sa famille appartenait héréditairement à l'école des Lettrés », ce qui ne veut pas dire seulement que c'étaient des gens instruits, mais implique l'éducation confucéenne. Ses ancêtres n'avaient d'ailleurs rempli aucune grande fonction publique, mais avaient occupé de petites places de scribes dans les administrations locale et centrale. En réalité, l'importance de la famille tenait à ce qu'ils étaient de grands propriétaires fonciers extrêmement riches. Xi Kang naquit en 223, dans la vieillesse de son père ; il était tout jeune quand il le perdit et fut élevé par son frère aîné Xi Xi qui occupait un petit poste provincial. Il décrit lui-même son enfance en quelques vers, au début d'un poème intitulé « Tristesse obscure », *You fen* : p.334

Hélas l j'ai peu de chance !
Enfant, je perdis mon père.
Orphelin sans le savoir,
Alors que j'étais encore dans les langes,
Ma mère et mon frère aîné m'élevèrent.
Ils étaient bons, ils n'étaient pas sévères ;
Leur amour était indulgent ;
Je n'avais ni réprimande, ni maître.
A peine arrivé à l'âge où l'on prend le bonnet et la ceinture,
Confiant en leur bonté, je me laissai aller à mes penchants.

A vrai dire, ses penchants n'étaient pas bien mauvais ; ils étaient seulement peu conformes à la norme confucéenne et l'entraînaient au Taoïsme. Il fit de bonnes études, et ses œuvres montrent une bonne connaissance des Classiques. Comme la plupart des jeunes gens riches, il les compléta par des voyages ; mais il se montra assez versatile :

> — Il ne se fit, dit son frère, le disciple d'aucun maître, mais s'intéressa à tout et apprit toutes sortes de choses.

Ces intérêts très divers n'étaient sans doute pas pure curiosité. On imagine l'enfant et le jeune homme, d'esprit un peu inquiet (ses vers le font sentir), peu ambitieux, dégagé par sa fortune de la nécessité de suivre une carrière administrative, cherchant en vain dans les Classiques et l'enseignement des Lettrés la réponse à son élan vers une religion personnelle, et ne trouvant que des recettes de politique pour le bien-être du monde quand il aurait voulu calmer son inquiétude sur sa propre destinée, l'origine et la fin de son esprit, sur la mort et sur la vie. Comme beaucoup de ses contemporains, c'est dans Laozi et Zhuangzi et dans les livres saints du Taoïsme qu'il trouva l'apaisement.

Le Taoïsme était alors très florissant, justement parce qu'il avait apporté aux Chinois la révélation de la religion personnelle. Très répandu même parmi les Lettrés qui ne le jugeaient pas contradictoire avec le Confucianisme officiel, il promettait le salut aux fidèles qui s'adonnaient consciencieusement à des pratiques nombreuses et minutieuses de diététique et de respiration d'une part, de concentration et de méditation de l'autre. Il comportait une connaissance précise de tout ce qui touche à la destinée, ainsi que de la constitution du corps et de la personne et du sort de l'homme dans la vie et dans la mort. Il enseignait que l'homme est normalement destiné à finir tout entier ; il est formé, en effet, d'un corps matériel fait de Souffles grossiers qui descendirent lorsque le Chaos se dispersa, et d'un Esprit, recteur de la conscience et de la personnalité, produit à la naissance par l'union du Souffle vital, un des Souffles purs qui montèrent quand le Chaos se défit, et de l'Essence propre à chacun. L'un et l'autre sont également périssables, car l'Esprit $_{p.335}$ finit, le Souffle vital et l'Essence se séparent, et quand il finit le corps meurt ; ce qui reste, ce sont de petites âmes qui se séparent et dont les unes vont résider dans le tombeau avec le cadavre, tandis que les autres descendent à la Nuit Éternelle, dans les Geôles Sombres du pays des Sources jaunes où le dieu du Sol les retient. Mais ceux qui sont instruits savent par des procédés appropriés « Nourrir le Corps » et l'empêcher de mourir, « Nourrir l'Esprit » et le faire durer. Par la diététique, ils chassent le Souffle de la Nourriture Sanglante, éliminant l'alimentation vulgaire ; par des procédés respiratoires, ils arrivent à se nourrir de Souffles et à remplacer la matière grossière de leur corps par une matière de plus en plus subtile ; par la concentration et la méditation, ils maintiennent à l'intérieur du corps les dieux, les esprits et les âmes qui l'habitent, et, les obligeant à les protéger contre tous les maux du dedans et du dehors, ils conservent en eux la vie. Ainsi ils obtiennent l'Immortalité dans le corps. Non pas qu'ils vivent éternellement parmi les hommes dans leur famille : ce serait trop déconcertant pour les autres hommes ; mais leur mort n'est qu'une mort apparente, leur corps devenu immortel va au Paradis.

Xi Kang devint Taoïste pratiquant : il a composé une « Dissertation sur le Nourrissement du Principe Vital » où il expose clairement sa pensée. Mais cela ne l'empêcha pas de continuer ses études classiques. Celles-ci finies, il se mit à voyager comme le faisaient souvent les jeunes gens de bonne famille en ce temps, se partageant entre les études taoïques et les études classiques. Un de ces voyages, entre 240 et 245, le mena à Handan (dans l'Ouest du Hebei actuel, où il rencontra un certain Wang Lie qui prétendait avoir plus de deux cents ans et qui lui enseigna les procédés de respiration. Vers la même époque ou un peu plus tard, il passa à Ji (près de Wei-huifu, dans le Nord du Henan) et rendit visite à l'ermite Sun Deng dont il voulut devenir le disciple, mais qui le tint à distance. Vers 242, on le trouve dans la Commanderie de Yingchuan (Yuxian dans le Henan central) ; recommandé au gouverneur Shan Qin, il fut reçu chez lui et il y fit la connaissance de son fils Shan Tao, qui devait devenir un de ses meilleurs amis, celui à qui au moment de mourir il confia son fils en bas âge. Bien que plus jeune de vingt ans que Shan Tao (qui était né en 203), Xi Kang exerça immédiatement une grande influence sur lui. Taoïste fervent, il avait résolu de ne pas être fonctionnaire, et entraîna Shan Tao qui décida de l'imiter ; mais il faut ajouter que la résolution de Shan Tao ne dura pas longtemps et qu'il fit par la suite une carrière administrative très honorable. Vers 258 ou 260, un de ses admirateurs, Zhao Zhi, le rencontra dans la p.336 Grande École, à la capitale, en train de copier les caractères antiques des Classiques gravés sur pierre.

A un de ses passages dans son pays, vers 250, Xi Kang s'était marié : il avait épousé la fille ou la petite-fille du roi Mu de Pei, un prince de la famille impériale de Wei ; après son mariage, il s'installa à Shanyang, au nord de l'actuel Xiuwu dans le Henan ; c'est là qu'il passa les dernières années de sa courte vie, et c'est là qu'il fonda le fameux Club de la Forêt de Bambous, qui est resté célèbre dans la littérature chinoise.

Nous connaissons assez bien la vie qu'il menait à Shanyang, grâce aux anecdotes recueillies dans un recueil de potins littéraires compilé au VIe siècle, le *Shishuo xinyu*. Il partageait son temps entre les exercices minutieux du Taoïsme, gymnastique, respiration, méditation, les courses dans les montagnes à la recherche des simples dont il composait les drogues qu'absorbent les Taoïstes pendant les périodes où, s'abstenant de céréales, ils essaient de se nourrir de Souffles, le vin, la littérature, et un travail manuel, la forge. Pour Xi Kang qui avait une taille de 7 pieds 8 pouces (soit presque 1,90 m), cet exercice violent était un délassement. Il y avait, au milieu de la cour de sa maison, un grand saule, et en été il installait son enclume sous cet arbre et travaillait là assis par terre. C'est ce qui le brouilla, dit-on, avec le personnage le plus notable de Shanyang, un certain Zhong Hui, fils de l'ancien Grand Tuteur Zhong You (151-230) et surtout favori du tout-puissant duc de Jin qui allait bientôt détrôner l'empereur de Wei et fonder une dynastie nouvelle. Zhong Hui, attiré par la renommée du poète, alla le voir chez lui. Xi Kang

était assis les jambes allongées, attitude fort impolie, et martelait. A l'arrivée de Zhong Hui, il ne se dérangea pas et ne lui adressa pas la parole ; Zhong Hui froissé finit par s'en aller. Alors Xi Kang lui dit pendant qu'il se retirait :

> — Qu'avez-vous entendu raconter, pour venir ? Qu'avez-vous vu, pour vous en aller ?

Sur quoi Zhong Hui vexé répondit avec assez de présence d'esprit :

> — Ce que j'avais entendu raconter m'avait fait venir ; ce que je vois me fait partir !

Xi Kang s'était attiré là une inimitié rancunière qu'il devait retrouver plus tard pour son malheur.

Riche, d'excellente famille, parent par sa femme de la famille impériale, Xi Kang recevait chez lui ses amis Ruan Ji, Xiang Xiu, Wang Rong, Liu Ling, tous écrivains et poètes, avec lesquels il devait former le Club de la Forêt de Bambous, où l'on faisait des vers en buvant du vin. Ils étaient sept amis — en ajoutant aux précédents Xi Kang lui-même, et Yuan Xian neveu de Yuan Ji. Plus tard, dans sa vieillesse, l'un des p.337 survivants, Wang Rong, se plaisait à évoquer ses souvenirs de ce temps ; et de ses anecdotes et de quelques autres qui avaient été recueillies, il nous reste assez pour nous représenter ce qu'ils faisaient. Ils se promenaient en causant dans un petit bosquet de bambous, s'arrêtaient pour boire, reprenaient leur promenade, puis après avoir bu, causé, fait des vers, ils allaient jusqu'à la taverne d'un certain M. Huang où ils achevaient de s'enivrer. Qu'est-ce que des gens instruits, cultivés, poètes, profondément religieux comme Xi Kang demandaient à l'ivresse ? Leurs œuvres, bien plus personnelles que ne sont d'ordinaire celles des écrivains chinois, nous donnent la réponse à cette question.

Voici par exemple la « Chanson de la Vertu du Vin » de Liu Ling, qui traite ce sujet sous forme de réflexions générales :

Chanson de la vertu du vin

I

Il est un noble maître,
Pour qui le Ciel et la Terre ne sont qu'un matin,
Et l'éternité n'est qu'un instant ;
Le soleil et la lune sont ses fenêtres,
Les huit déserts sont sa cour ;
Il marche sans laisser de traces ;
Il ne demeure en aucune maison ;
Il a pour toit le ciel et pour natte la terre,
Il suit sa fantaisie.
S'il arrête, c'est pour saisir une coupe ou tenir une gourde ;

S'il remue, c'est pour porter un flacon ou prendre une bouteille.
Le vin est sa seule affaire :
Il ne connaît rien d'autre.

II

Un jeune seigneur de noble maison
Et un fonctionnaire en retraite,
Ayant entendu parler de mes habitudes,
Discutent ma manière d'agir.
Ils agitent leurs manches, empoignent leurs revers,
Roulent des yeux furieux, grincent des dents,
Et m'exposent les règles de la politesse :
Les « comme il faut » et « pas comme il faut » s'élèvent comme autant d'abeilles.
A ce moment, le maître
Saisit une jarre, prend un pot,
Porte la coupe à sa bouche et hume le vin ;
Puis, secouant sa barbe, il allonge les jambes,
Prenant pour oreiller le ferment, pour traversin la lie.

III

p.338 Sans pensée, sans souci,
Son bonheur est complet ;
Soudain le voici ivre,
Et tout à coup le voilà dégrisé.
A écouter en paix il n'entendrait pas le bruit du tonnerre ;
A regarder avec attention il ne verrait pas la forme du T'ai-chan ;
Il ne sent ni le froid ni le chaud qui mordent la chair,
Ni le gain ni le désir qui excitent les passions.
Il se penche pour regarder les êtres qui fourmillent :
Ils sont comme des lentilles d'eau flottant sur le Kiang et le Han.
Les deux notables se tiennent à ses côtés,
Pareils pour lui à des guêpes ou à des chenilles.

Un poème de Xi Kang lui-même, emprunté à la série de ses « Réunions de Vin » *Jiuhui*, montre ce que le poète cherchait dans le vin : on y voit la période triomphale du début de l'ivresse, où tout lui paraît plus beau, plus grand que la réalité, où son imagination tire une harmonie de tout ce qu'il voit et entend, puis ensuite la dépression brusque où le sentiment de sa déchéance l'envahit brusquement, où il regrette de ne pas être capable de mener une vie simple et cachée.

Quel plaisir de se promener dans le jardin !

Je fais le tour de l'infini ;
Toutes les plantes émettent des parfums...

Les arbres de la forêt se mêlent confusément ;
Dans l'étang Xuanchi s'ébattent les brêmes et les carpes ;
Avec des balles légères j'abats les oiseaux dans leur vol,
Avec une ligne mince je prends des esturgeons.
Pendant la séance se produit un chant délicieux,
Les souffles divers se règlent en un même air.
Le ruisseau voisin m'offre un vin pur,
Une chanson murmurée sort des dents blanches ;
Mon luth oisif s'agite et joue admirablement,
Un son pur s'élève suivant le vent.
Pourquoi cette réunion ne me fait-elle pas plaisir ?
C'est que je regrette que Dongyezi ne soit pas ici.
Dans le vin, je songe à l'homme qui se cache,
Gardant les mœurs antiques ;
Il lui suffit de sept cordes de luth,
Il met tout son cœur à se connaître lui-même.

Il semble qu'ils cherchaient dans une légère ivresse cette sensation d'être en dehors et au-dessus des choses du monde, que notre littérature moderne attribue à l'opium, et qu'ils finissaient la journée dans une ivresse lourde à la taverne de M. Huang pour noyer dans le vin la dépression qui suivait l'exaltation du début.

p.339 Un homme qui vivait ainsi dans la retraite, sans vouloir de l'onction publique, pouvait espérer traverser sans encombre même cette époque troublée, malgré sa fortune et sa situation de famille. Il n'en fut rien, et Xi Kang mourut en 262 exécuté en place publique. Je vous ai dit comment il s'était attiré par son indépendance l'inimitié de Zhong Hui, le favori du duc de Jin, Sima Zhao, alors tout-puissant. Or, parmi les clients de Sima Zhao se trouvait Lu Sun, le frère d'un ami de Xi Kang nommé Lu An, qui avait une intrigue avec la femme de son frère Lu An, et voulut, probablement de concert avec elle, se débarrasser du mari gênant : il l'accusa de « manquer de piété filiale », un des crimes irrémissibles du Code des Han et des Wei, et Lu An fut jeté en prison. Au lieu de se tenir tranquille et de s'y faire oublier, il eut la mauvaise idée de vouloir démontrer que l'accusation était un complot monté contre lui, et il appela son ami Xi Kang en témoignage. L'adultère était un crime grave, particulièrement avec la femme d'un frère. Lu Sun se sentant menacé poussa l'accusation de manque de piété filiale, en se faisant appuyer par Zhong Hui, et celui-ci, pour se venger du dédain de Xi Kang, le comprit dans l'accusation : il fut lui aussi jeté en prison, et ils furent tous deux condamnés à mort. On dit que trois mille disciples admirateurs de Xi Kang supplièrent le roi de Jin de leur laisser prendre la place de leur maître au

supplice, mais leurs demandes furent repoussées. Son ami Xiang Xiu accourant de sa province obtint une audience de Sima Zhao, fut accueilli très aimablement, mais n'eut pas plus de succès. Les deux amis furent exécutés sur le marché Est de la capitale en 262. En allant au supplice, Xi Kang jouait du luth, en contemplant les rayons du soleil.

Je ne voudrais pas finir sans vous faire remarquer le surcroît de chagrin que sa religion même devait apporter à Xi Kang au moment de son supplice. Xi Kang croit que l'immortalité heureuse peut être acquise par l'homme, mais à condition qu'il réussisse, par des pratiques appropriées, à éviter la mort et à rendre son corps immortel. Il se livre dévotement pendant plusieurs années aux exercices nécessaires. Et subitement voici la condamnation à mort et l'exécution : ce n'est pas seulement cette vie qu'il perd encore jeune (il avait quarante-trois ans), c'est l'espérance même de la vie future, qui ne peut plus être acquise après la destruction de son corps. Les Taoïstes des siècles suivants ont fait de Xi Kang un Immortel et ont déclaré qu'il avait obtenu la Libération du Cadavre par les armes, ce qui est en effet un procédé rare mais régulier. Peut-être Xi Kang p.340 fut-il consolé par un espoir de ce genre dans sa marche au supplice, alors qu'il s'en allait en jouant du luth.

J'ajouterai pour finir que les œuvres de Xi Kang se perdirent assez tôt, mais qu'un bon nombre d'entre elles était entré dans diverses anthologies ; c'est là qu'au temps des Song on alla les reprendre pour en faire une petite collection qui est loin d'être complète, mais qui contient certainement sinon toutes ses meilleures œuvres, du moins les pièces qui avaient été le plus goûtées de ceux qui pouvaient lire tout ce qu'il avait laissé.

*
* *

ESSAI SUR LE TAOÏSME

AUX PREMIERS SIÈCLES

DE L'ÈRE CHRÉTIENNE[3]

[3] Matériaux trouvés dans les dossiers d'Henri Maspero, visiblement destinés à former un ensemble. Première publication dans « Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine », Bibliothèque de diffusion du Musée Guimet, Paris, 1950, volume II, pages 71 -222. Repris dans « Le Taoïsme et les religions chinoises », Gallimard, Paris, 1971, pages 341- 466.

Introduction bibliographique

@

p.345 Les premiers siècles de notre ère, qui correspondent en Chine à la dynastie des Han Postérieurs, puis à la période de divisions internes et d'invasions barbares qu'on appelle les Trois Royaumes et les Six Dynasties, furent marqués par de grandes transformations religieuses. C'est alors que l'établissement du texte définitif des Classiques et la composition des grands commentaires donna sa première forme précise au Confucianisme. C'est dans cette période que s'introduisit en Chine le Bouddhisme, religion étrangère dont le succès fut bientôt considérable. C'est enfin en ce temps que le Taoïsme paraît avoir atteint son apogée à la fois religieux et politique. C'est en somme pendant ces quelques siècles que se constituèrent les grandes idées qui sont à la base de l'esprit chinois médiéval et moderne.

Or l'histoire religieuse de cette période est très mal connue. Pour le Confucianisme, nous avons des biographies de lettrés ; mais, si elles énumèrent tout au long les fonctions qu'ils ont remplies, elles ne parlent guère de leurs idées, et la plupart des livres sont perdus. Nous avons pour le Bouddhisme des biographies de religieux ; mais elles ne nous apprennent presque rien de l'organisation des églises et de leur développement. Pour le taoïsme, c'est encore pis.

Les écritures taoïstes ne furent imprimées qu'une seule fois, sous la dynastie des Ming, vers 1444-1447, et de cette impression il n'a subsisté que deux exemplaires, l'un à Pékin, l'autre à Tôkyô (105). Le Canon Taoïste était donc à peu près inaccessible ; p.346 heureusement une réédition vient d'en être faite (106), mais elle date d'une dizaine d'années à peine. Et le recueil est énorme, plus d'un millier de volumes contenant près de 1 500 ouvrages différents, dont beaucoup très longs, en sorte que l'exploration qui sera longue et difficile en commence à peine.

Or le Taoïsme a joué un grand rôle dans l'histoire religieuse de la Chine aux premiers siècles de notre ère, tant par lui-même que par ses rapports avec le Bouddhisme. Le succès du Bouddhisme en Chine est un des faits les plus étonnants de l'histoire religieuse de l'Extrême-Orient, car on ne saurait imaginer rien de plus opposé que le génie religieux de l'Inde et celui de la Chine. Il n'y avait aucune idée commune, aucun sentiment commun, et à première vue on saisit mal par quel biais les missionnaires étrangers ont pu faire pénétrer et accepter leurs doctrines. Il y a quelques années seulement qu'on s'est avisé que le Taoïsme avait dû jouer un rôle dans cette

introduction ; on a remarqué en effet que les principales expressions techniques du Bouddhisme, quand elles n'étaient pas rendues simplement en transcrivant tant bien que mal les termes sanscrits, étaient traduites par des expressions techniques taoïstes (107). C'est un p.347 premier fait intéressant. Mais quand on veut aller plus loin, et examiner de près comment Bouddhisme et Taoïsme se sont mutuellement influencés, on se voit vite arrêté par l'ignorance où nous sommes des doctrines taoïstes et plus encore de l'évolution de ces doctrines.

L'une des principales difficultés que présentent les recherches se rapportant à l'histoire du Taoïsme vient de ce que les livres taoïstes anciens ne sont pas datés : leurs auteurs sont inconnus, on ne sait à quelle époque ils remontent et il n'y a presque jamais ni préface ni notice initiale ou finale donnant un nom d'auteur ou une indication chronologique : pour certains, on peut hésiter entre les Han et les Ming, c'est-à-dire entre une quinzaine de siècles.

Il est nécessaire cependant d'avoir quelques dates pour pouvoir faire l'histoire du Taoïsme : je crois avoir réussi à en établir un certain nombre. Je ne puis exposer ici le détail de cette recherche ; je me contenterai d'en présenter sommairement les résultats de façon à montrer que ce n'est pas arbitrairement que j'attribue des dates assez précises à la composition de certains livres taoïstes que le *Daozang* nous offre sans indication d'aucune sorte.

Si les Taoïstes avaient été aussi soigneux que les Bouddhistes qui nous ont conservé toute une série de catalogues anciens de leur collection depuis le début du VIe siècle, nous aurions trois points de repère précieux, car il a été composé au moins trois catalogues anciens du Canon Taoïste, le premier par ordre des Song Antérieurs, achevé en 741 par Lu Xiujing (108), un second Intitulé le « Filet des perles de Jade rouge des Trois Profondeurs » *Sandong qionggang*, composé par ordre impérial en 713-718 par Zhang Xianting, et enfin un troisième composé par ordre impérial au début des Song Septentrionaux sous la direction de Xu Xuan (916-991), bientôt suivi d'un supplément composé p.348 entre 1008 et 1017 sous la direction de Wang Qinruo. Le tout forma ce qu'on appela d'abord le Nouveau Catalogue *Xinlu* et qui, après présentation à l'empereur Zhenzong des Song (998-1022), reçut de lui le titre de « Catalogue Général de la Littérature Précieuse » *Baowen tonglu* (109). Aucun d'eux ne subsiste, sauf quelques lignes de celui des Tang conservant les titres de vingt-quatre ouvrages (110). Néanmoins il est possible de se faire une idée de ce qu'était la collection taoïste du début des Tang grâce aux recueils d'extraits compilés à cette époque, et dont il subsiste deux : « Ce qu'il y a de plus important dans les Livres secrets du Dao qui n'a pas de supérieur » *Wushang biyao*, en cent chapitres (111), et « Le Sac de Perles des Trois Profondeurs » *Sandong zhunang*, en dix chapitres (112). Le nom et

l'époque de l'auteur du second, Wang Xuanhe des Tang, ont été par chance conservés dans les colophons du *Daozang.* Quant au premier, qui se présente comme un ouvrage anonyme et de date inconnue, des fragments importants d'une copie exécutée en 718 s'en retrouvent dans les manuscrits rapportés de Dunhuang par M. Pelliot (113) ; l'ouvrage était donc au plus tard du début du VIIIe siècle. Grâce à ces deux recueils, nous avons les titres et de nombreux extraits de 194 livres différents remontant au plus tard au VIIe siècle de notre ère.

Si on veut remonter plus haut, les recherches sont moins simples. Pour le VIe siècle, les ouvrages bouddhiques de polémique anti-taoïste citent de nombreux titres et passages de livres taoïstes. Pour le Ve siècle, le catalogue de Lu Xiujing, qui est perdu comme je l'ai dit, est mentionné régulièrement dans le fragment du manuscrit de Dunhuang contenant le catalogue des Tang ; cela donne une vingtaine de titres. De plus, un des rares passages conservés (114) d'une des œuvres aujourd'hui perdues p.349 d'un Taoïste de la première moitié du VIe siècle, Song Wenming, « L'Abîme des Sens du *daode* », *Daode yiyuan,* mentionne un livre qui, lui, a survécu, le « Livre Réel des Huit Simplicités du Très-Haut de Pureté Suprême » *Shangqing gaoshang basu zhenjing* (115), et celui-ci à son tour énumère vingt-quatre ouvrages qui doivent être étudiés par ceux qui recherchent l'Immortalité à divers stages de leur progrès. Cela nous donne une cinquantaine de titres pour le milieu du Ve siècle. Enfin, pour le IVe siècle, nous avons deux listes importantes de titres, l'une de la seconde, l'autre de la première moitié de ce siècle. Une quarantaine de livres sont mentionnés dans la « Vie Ésotérique de l'Homme Réalisé (du Palais) de Yang Pourpre » *Ziyang zhenren neizhuan,* un livre d'hagiographie (c'est la vie d'un personnage appelé Zhou Yishan qui parvient à l'Immortalité) que nous savons ne pouvoir avoir été composé plus tard que la fin du IVe siècle grâce à une note, conservée par hasard, d'un copiste déclarant qu'il en a achevé la copie le 22 février 399 (116). L'autre liste est bien plus considérable : Ge Hong, un alchimiste qui mourut entre 325 et 336, cite plus de trois cents titres d'ouvrages dans ton *Baopuzi* (117), la plupart se rapportant à l'alchimie et aux talismans, mais il y a aussi des livres doctrinaux et des rituels.

Nous avons ainsi un certain nombre de repères bien établis, et cela nous aide à nous faire un aperçu qui, s'il est incomplet, est néanmoins assez bon, de la littérature taoïste depuis le IIe siècle de notre ère jusqu'aux Tang.

On peut déterminer d'abord un groupe homogène de livres des IIe-IVe siècles, livres qui, apparentés de près les uns aux autres, et surtout émanant évidemment d'un même milieu taoïste, se rattachent tous aux mêmes idées fondamentales. Il y a d'abord le « Livre de la Cour Jaune » *Huangting yujing* (118), p.350 probablement le plus ancien, et le « Livre Réel de la Grande Profondeur » *Dadong zhenjing* en trente-neuf sections (119), qui me paraît être un arrangement systématique du Livre de la Cour Jaune. Le premier, extrêmement confus, rempli d'expressions cryptiques et de noms divins, est

dans bien des passages aujourd'hui presque inintelligible : même dans l'antiquité et pour des lecteurs à qui les idées qu'il exprimait étaient familières, il n'a jamais dû être d'une lecture facile. Le second, mieux ordonné, de style plus simple, est bien moins ardu, aussi paraît-il avoir été plus répandu (120). Ces livres, cités l'un et l'autre dans le *Baopuzi*, me semblent être fort anciens : le premier d'entre eux au moins remonte au IIe siècle, car il est cité dans le *Liexianzhuan.*

D'eux dérivent une série d'ouvrages plus récents puisqu'ils citent les premiers : le « Livre Réel des Huit-Simplicités » *Basu zhenjing* que j'ai déjà mentionné, le « Livre-Merveilleux du (ciel) Dayou » *Dayou miaojing* (121), le « Livre-Profond des Sept-Transformations et des Sept-Changements » *Qizhuan qibian dongjing* (122), le « Livre des Trois-Originels Réels-Uns, par le Seigneur-Impérial du Portique-d'Or » *Jinque dijun Sanyuan zhenyi jing* (123), et en dernier lieu le « Livre de la Loi Correcte des Trois Cieux » *Santian zhengfa jing* (124). Tous ces livres citent les deux premiers qui, au contraire, ne les connaissent pas : ils leur sont donc sûrement postérieurs ; d'autre part, ils sont antérieurs au *Ziyang zhenren neizhuan* qui les mentionne tous. Comme ils se citent mutuellement, je les considère comme tout à fait contemporains : ils doivent être de la première moitié du IVe siècle de notre ère.

Tous ces livres accordent une grande importance et un respect particulier au « Livre Réel de la Grande Profondeur » *Dadong zhenjing* et les idées qu'ils expriment se rattachent de très près à celle de ce livre et du « Livre de la Cour Jaune » : à mon avis, cet ensemble d'ouvrages très cohérent provient p.351 d'un même cercle taoïste qui répondait étroitement de la tradition du « Livre de la Grande Profondeur ».

Si les ouvrages qui se réclament du Livre de la Grande Profondeur se laissent dater sans trop de peine, il est plus difficile d'arriver à des résultats précis pour ceux qui se réclament du Joyau Sacré *Lingbao.* Le Joyau Sacré, ce sont les livres saints eux-mêmes, qui se sont créés spontanément par la coagulation des Souffles Purs à l'origine du monde, sous forme de tablettes de jade gravées d'or ; les dieux, qui ne sont pas assez purs pour les contempler directement, les ont entendu réciter du Vénérable Céleste du Commencement Originel *Yuanshi Tianzun,* qui seul peut les lire, ayant été formé spontanément lui aussi par la coagulation des Souffles à l'origine du monde, en même temps que le Joyau-Sacré, et ils les ont à leur tour gravés en caractères sur des tablettes de jade et les conservent dans les palais célestes. Je ne sais quand l'expression de Lingbao a commencé à être en usage. Les livres les plus anciens du Lingbao, qui paraissent avoir été des rituels de certaines cérémonies religieuses, remontent eux aussi au moins au IIIe siècle. Les livres doctrinaux de ce groupe me semblent avoir apparu plus tard ; le plus important d'entre eux, le « Livre du Salut des Hommes innombrables, par le (Vénérable Céleste du) Commencement Originel » *Yuanshi wuliang duren jing,* doit être des confins du IVe et du Ve siècle, époque où la tradition du

Lingbao paraît avoir commencé à se répandre et à prendre la première place dans le Taoïsme.

Ces deux groupes d'œuvres donnent corps à deux tendances qui représentent chacune une conception différente du mode de salut, et par là de la religion en son entier. Mais ces deux tendances ne se sont pas présentées comme antagonistes, en dépit de leurs divergences fondamentales. Les adeptes du Joyau-Sacré connaissent le Livre de la Grande Profondeur et d'autres de cette tradition ; ils ne les combattent pas : au contraire, ils les citent et les utilisent ; ils prétendent non pas les remplacer, mais les compléter et les continuer. Et les adeptes du Livre de la Grande Profondeur ne s'élèvent pas contre cette prétention, mais l'acceptent tout naturellement. Pour les uns comme pour les autres, les pratiques du culte importent plus que les doctrines. Les deux tendances que ces livres mettent en relief me paraissent avoir existé de tout temps dans le Taoïsme, mais sans y avoir toujours eu la même importance relative : celle du Joyau-Sacré me paraît s'être développée particulièrement à partir des IIIe-IVe siècles, en partie spontanément, en partie sous l'influence de certaines doctrines bouddhiques, en un temps ou les Taoïstes croyaient encore voir dans le Bouddhisme une forme p.352 particulière de leur propre religion et l'interprétaient tendancieusement à leur manière.

Je ne puis songer à exposer dans son ensemble tout le développement du Taoïsme des premiers siècles de notre ère ; non seulement ce serait beaucoup trop long, mais encore je ne suis pas encore arrivé à voir assez clairement certains points de ce qui se rapporte aux livres du Joyau Sacré. Je les ai par suite laissés de côté, et m'en suis tenu principalement à l'étude des milieux taoïstes qui, au IVe siècle, se réclamaient du Livre de la Grande Profondeur. J'examinerai en premier lieu la vie religieuse individuelle du fidèle et la recherche de la Vie Éternelle dans le Taoïsme des IIIe-Ve siècles de notre ère ; ensuite l'organisation des églises, leurs cérémonies, leur vie avant et après la grande révolte de 184 P. C. ; enfin les rapports du Taoïsme avec le Bouddhisme dans les premières communautés bouddhiques de Chine. Je ne prétends pas d'ailleurs présenter une étude complète de ces questions : en abordant l'étude d'une religion dont tout est inconnu ou à peu près, cérémonies du culte, doctrines, organisation, histoire, trop de lacunes et d'erreurs sont inévitables. Je dois me borner à dégager quelques aperçus qui pourront aider, dans une certaine mesure, je l'espère, aux travaux ultérieurs.

*

* *

I.

La vie religieuse individuelle et la recherche de l'immortalité

@

p.353 Le Taoïsme ancien est avant tout une religion dont le but est de conduire les fidèles à la Vie Éternelle, ou comme on dit en chinois à la Longue Vie, *changsheng*, une « longue vie » qui ne doit pas avoir de fin. Ce terme de Vie Éternelle, qui apparaît presque chrétien, cache des idées bien différentes des nôtres. C'est qu'en effet le problème de l'Immortalité et de la Vie éternelle ne se posait pas de la même façon pour les Taoïstes et les Chrétiens. Ceux-ci, formés à la philosophie grecque, étaient habitués à considérer Esprit et Matière comme deux substances distinctes : dès avant le christianisme, on admettait que la mort n'atteignait que la Matière et laissait subsister l'Esprit immatériel et essentiellement immortel. Mais les Chinois n'ont jamais fait notre distinction entre Esprit et Matière. Pour eux, il n'y a qu'une seule substance qui passe de l'état invisible et sans forme, à l'état visible et ayant forme (125). L'homme n'est pas formé d'une âme spirituelle et d'un corps matériel : il est entièrement matériel.

Alors que pour les Occidentaux l'immortalité est acquise d'emblée à ce qui est Esprit dans l'homme, et toute la question est d'éviter à l'âme une immortalité malheureuse pour lui assurer une immortalité heureuse, pour les Taoïstes, c'est l'acquisition de l'Immortalité qui est en jeu : il faut que l'être humain, dont tous les éléments constitutifs se dispersent à la mort, réussisse à la conquérir.

Cette immortalité, peut-être les premiers fondateurs crurent-ils à la possibilité de l'obtenir en cette vie, par la suppression de p.354 la mort. Mais, à l'époque des Han, les Taoïstes se contentaient de résultats moins miraculeux en apparence. Il fallait chercher à développer en soi-même de son vivant une sorte d'embryon intérieur doué d'immortalité, qui se formait, grandissait, et devenu adulte transformait le corps grossier en un corps immortel subtil et léger, comme la cigale sort de sa dépouille ou le serpent de sa vieille peau. Cette naissance à la Vie Éternelle était toute pareille à la mort vulgaire. Le fidèle taoïste avait l'air de mourir ; on l'enterrait selon les rites ordinaires. Mais ce n'était qu'une apparence : ce qui se trouvait en réalité déposé dans la tombe, c'était une épée, ou une canne de bambou, à laquelle il avait donné l'aspect de son corps ; le vrai corps, devenu immortel, était allé vivre parmi les Immortels. C'est ce qu'on appelait la Libération du Corps (ou du Cadavre) *shijie* ; et on disait que « la Libération du Corps est une fausse mort » (126).

L'anecdote suivante qui est tirée d'un livre du IIIe siècle P.C., une sorte de biographie taoïste de l'empereur Wu (140-87) et peut-être de quelques autres empereurs des Han, intitulée les « Faits et Gestes de l'intérieur du Palais des Han » *Han jinzhong qiju zhu,* montre ce qu'était cette Libération du Corps (127).

Li Zhaojun, le héros de l'anecdote, est un personnage historique, un alchimiste, mentionné par Sima Qian qui fut son contemporain.

> « Quand Li Zhaojun fut près de partir, l'empereur Wu rêva qu'il gravissait le mont Song avec lui. A mi-chemin, un messager monté sur un dragon et tenant en main son insigne de dignité descendit d'un nuage et dit :
>
> — Le Grand Un *Taiyi* prie Zhaojun de venir.
>
> L'empereur s'éveilla et dit à ceux qui l'entouraient :
>
> — D'après ce que je viens de rêver, Zhaojun va me quitter.
>
> Quelques jours plus tard Zhaojun se déclara malade et mourut. Longtemps après, l'empereur ordonna d'ouvrir son cercueil : il n'y avait pas de corps et il ne restait que les habits et le bonnet.

Le *Baopuzi* contient d'autres historiettes du même genre : par exemple, un maître taoïste et ses deux disciples étant morts, les familles firent ouvrir les cercueils : dans chacun on trouva une perche en bambou à laquelle était attaché un écrit vermillon ; c'est que tous trois étaient des Libérés du Corps *shijie* (128).

En somme, pas de miracles prodigieux, d'ascension en plein jour sur un dragon comme celle de l'Empereur Jaune, un des fondateurs mythiques du Taoïsme, Huangdi : mais l'assurance pour les fidèles de jouir après une mort apparente de l'immortalité bienheureuse s'ils ont su la conquérir.

1. Vie religieuse extérieure : pratiques et exercices

a. Les premiers pas dans la Voie de l'Immortalité : la vie morale et les « actes de vertu »

@

Comment acquérait-on l'immortalité ?

Les auteurs étrangers au Taoïsme ont été surtout frappés par les pratiques alchimiques et diététiques, et c'est sur elles qu'ils insistent. Un grand écrivain du 1er siècle de notre ère, Wang Chong, dit :

> « Les Taoïstes absorbent l'essence d'or et de jade, et mangent les efflorescences de l'agaric, en sorte que leur corps devient léger, et qu'ils deviennent Immortels.

Et ailleurs :

> « Ils disent qu'en réglant le souffle, on ne meurt pas...

Enfin il parle des gens qui « pratiquent les procédés taoïstes de s'abstenir de manger des céréales » (129). Tout cela tient en effet une grande place. Mais cela ne suffit pas. Il faut y joindre une vie pure et l'exercice des vertus morales. Les deux séries de pratiques se complètent et ont une importance égale. Le plus grand alchimiste du IVe siècle, Ge Hong, le dit formellement :

> « Ceux qui n'accomplissent pas d'actes de vertu et se contentent de pratiquer les procédés magiques n'obtiendront jamais la Vie Éternelle (130).

Ce qu'étaient ces actes de vertu, nous le voyons par une vie d'Immortel dont j'ai déjà parlé, composée au IVe siècle et qui a heureusement survécu au naufrage de presque toute la littérature taoïste de cette époque, la « Biographie Ésotérique de l'Homme Réalisé du Palais du Yang Pourpre ». Le héros, appelé Zhou Yishan, et que cet opuscule fait vivre vers la fin des Han Postérieurs, n'a jamais existé, mais par cela même qu'il ne racontait p.356 pas la vie d'un personnage réel, l'auteur a pu donner libre cours à son imagination, et nous voyons ainsi parfaitement quel est l'idéal de la vie taoïste. Voici le début de cette biographie (131) :

> Tout jeune (132) (Zhou Yishan) aimait à méditer, assis solitaire en des lieux tranquilles. Chaque jour après l'aube, au moment où le soleil se levait, il se tenait debout tourné vers l'Est, et s'étant rincé la bouche, il avalait sa salive et absorbait l'air plus de cent fois ; et il saluait deux fois le soleil. Chaque matin il faisait ainsi. A son père qui lui demandait la raison de cette pratique, il répondait :
>
> — J'aime en mon cœur l'éclat des rayons du soleil ; c'est pourquoi je le salue.
>
> Le premier du mois, le matin, il allait se promener au marché, le long des rues, sur les places ; et quand il voyait des pauvres ou des affamés, il enlevait ses habits et les leur donnait... Une année qu'il y eut grande sécheresse et famine, et que le boisseau de riz atteignit le prix de mille pièces de monnaie, en sorte que les routes étaient couvertes d'affamés, il épuisa sa fortune et ruina sa famille pour venir en aide à leur détresse ; et il le fit en cachette, de sorte que les gens ne savaient pas que c'était de lui que venaient ces dons généreux.

A la suite de ces bonnes actions, il est récompensé par la venue d'un Immortel qui le met sur la voie de l'immortalité, en l'initiant aux pratiques d'alchimie et de diététique.

On voit l'importance des bonnes œuvres pour l'auteur de cette biographie. C'est en effet une vérité courante, dans le Taoïsme de cette époque, que la pratique de la vertu doit précéder la recherche des procédés techniques. Déjà un siècle plus tôt l'alchimiste que j'ai déjà cité, Ge Hong, le disait et citait à ce propos des livres saints (133) :

> On demanda au Maître :
>
> — Ceux qui pratiquent le Dao doivent d'abord acquérir des mérites, n'est-ce pas ?
>
> Il répondit :
>
> — Oui. D'après le deuxième chapitre du « Livre du Sceau de Jade » : « Accomplir des actes méritoires est le principal ; effacer les péchés vient après. Ceux qui pratiquent le Dao font des actes méritoires en sauvant les hommes du danger, en leur faisant éviter les malheurs, en les protégeant des maladies, en empêchant les morts prématurées. Ceux qui désirent devenir Immortels doivent prendre pour base les Cinq Vertus. »
>
> « Le même Livre dit : « Qui désire devenir Immortel Terrestre (134) doit avoir accompli trois cents bonnes actions ; qui désire devenir Immortel Céleste doit avoir accompli mille deux cents bonnes actions. Celui qui, après avoir accompli mille cent quatre-vingt-dix-neuf bonnes actions, en fait juste une seule mauvaise, perd toutes les bonnes actions antérieures, et doit recommencer le tout. »
>
> « Le même Livre dit : « Quand l'accumulation des bonnes actions p.357 n'est pas achevée, il ne sert à rien de prendre les drogues des Immortels. Si on n'avale pas les drogues des Immortels, même si on a accompli les bonnes actions, on ne peut devenir Immortel. Cependant on évite le malheur de la mort subite. »

Une comptabilité exacte des bonnes et mauvaises actions de chaque homme est tenue par une divinité spéciale, le Maître du Destin.

Ces passages du « Livre du Sceau de Jade » suffisent à montrer que l'auteur de la « Biographie Ésotérique de l'Homme Réalisé du Palais du Yang Pourpre » est dans la bonne tradition taoïste quand il fait accomplir des œuvres pies à son héros avant qu'il s'adonne aux recherches alchimiques. Et ce n'était pas là seulement un idéal de vie sainte que les fidèles admiraient sans le pratiquer. Bien au contraire, on trouve nombre de Taoïstes de l'époque des Han qui agissent comme Zhou Yishan. Je ne puis citer tous ceux que mentionne l' « Histoire des Han Postérieurs » : il y en a une quinzaine au

moins (135). On les voit nourrir des orphelins, entretenir des routes, construire des ponts. La pauvreté volontaire est une des formes courantes de la vie religieuse taoïste de cette époque : le plus souvent, l'adepte répartit ses biens entre tous ses parents ; mais quelquefois aussi il les distribue à tous les pauvres du pays. Un certain Zhe Xiang ayant hérité d'une énorme fortune la distribue aux pauvres, et, comme on lui en fait reproche, il déclare : « Notre famille a accumulé les richesses depuis longtemps. Mais l'abondance est une faute dont les Taoïstes s'abstiennent (136) ! »

Un autre côté de la vie morale que les textes montrent moins clairement, c'est la réparation et la pénitence pour les fautes commises. Le passage que j'ai cité ci-dessus du « Livre du Sceau de Jade », en dit un mot, mais pour les mettre au-dessous de l'accomplissement des bonnes actions. C'est surtout dans les pratiques des Turbans Jaunes, ces rebelles taoïstes qui, en 184 P.C., mirent un instant en danger la dynastie des Han, qu'on peut bien le voir (137). Chez eux, la maladie était considérée comme la conséquence des péchés antérieurs. Le malade se rendait auprès de sortes de prêtres ou sorciers spéciaux et, s'agenouillant, il se déclarait coupable de fautes en se p.358 prosternant et demandait à être délivré de ses péchés. Le prêtre inscrivait son nom et son repentir sur trois fiches destinées au Ciel, à la Terre et à l'Eau : la première était brûlée, la seconde enterrée, la troisième immergée. De plus le maître, tenant en main une baguette de bambou ayant neuf nœuds (9 est le nombre du Ciel), faisait des charmes et récitait des incantations sur de l'eau. Il faisait prosterner les malades contre terre et leur disait de se repentir de leurs fautes. Puis il leur faisait boire l'eau charmée. Au bout de plusieurs jours, si les malades guérissaient, on disait qu'ils étaient des fidèles croyants ; ceux qui ne guérissaient pas étaient punis pour manque de foi. Les punitions consistaient à accomplir, sous la surveillance des autorités religieuses, diverses œuvres pies, réparer cent pas de route, fournir le riz et la viande nécessaires pour les auberges publiques gratuites, etc.

Pratiquer la vertu et éviter le péché, se confesser et se repentir de ses fautes, faire de bonnes œuvres, nourrir les affamés et vêtir ceux qui sont nus, secourir les malades, distribuer sa fortune aux pauvres, afin de faire le bien en secret, sans s'en vanter, ce sont choses que nous connaissons et qui nous sont familières. Mais, dans la Chine des Han, c'était quelque chose de nouveau : en face du Confucianisme pour qui l'homme n'est jamais qu'un rouage du corps social, le Taoïsme créait à l'usage des Chinois une véritable morale individuelle. Il faut détenir au moins une parcelle d'autorité pour être en état d'appliquer les règles de la morale confucéenne ; la morale taoïste s'adressait à tout le monde : tous pouvaient la pratiquer. Elle a certainement contribué à valoir au Taoïsme en ce temps sa popularité, même chez ceux des Lettrés qui n'avaient aucun penchant pour l'alchimie, et qui par ailleurs restaient attachés aux doctrines confucianistes.

b. Pratiques physiologiques

Les Taoïstes anciens pour qui l'Immortalité n'était possible que dans la survivance du corps matériel, avaient fort à faire pour transformer le lourd corps mortel en un corps immortel léger, où les os et la chair fussent d'or et de jade. Il fallait pour cela se livrer à de nombreuses pratiques, qu'un livre religieux du IIIe siècle avait résumées dans les quatre vers suivants (138) : p.359

Qui avale le Cinabre et garde l'Un
Ne finira qu'avec le Ciel ;
Qui fait revenir l'Essence et pratique la Respiration Embryonnaire
Aura une longévité sans bornes.

Sous ces termes cryptiques sont indiquées les principales pratiques nécessaires pour arriver à l'immortalité : « avaler le Cinabre », c'est l'alchimie ; « garder l'Un », c'est la concentration, la méditation et l'extase ; enfin les deux derniers vers décrivent brièvement les pratiques sexuelles et respiratoires.

Pour obtenir l'Immortalité, il faut que l'Adepte taoïste accomplisse deux choses successives : supprimer la cause de décrépitude et de mort du corps matériel ; créer le corps subtil immortel. Mais pour bien comprendre comment il y parvient, il faut connaître la manière dont les Taoïstes se représentaient l'intérieur du corps humain (139).

Un grand nombre de livres des IIIe et IVe siècles de notre ère traitaient ce sujet, et il en subsiste encore aujourd'hui plusieurs : ils énumèrent, dénomment et décrivent longuement les diverses divinités résidant dans les Trois Champs de Cinabre, et incidemment dans d'autres parties du corps, évidemment afin de guider l'Adepte et de lui permettre de les reconnaître lorsqu'ils lui apparaissent dans ses visions ; ou bien, si on aime mieux se placer à notre point de vue et non au point de vue taoïste, ils sont destinés à guider les visions elles-mêmes et à les diriger en les codifiant en quelque sorte, c'est-à-dire en érigeant en règle normale les expériences des premiers maîtres, de façon que les disciples suggestionnés par les descriptions détaillées et précises ne s'en écartent pas trop. Ces livres appartiennent tous à l'école ou, si le mot d'école paraît un peu trop fort, au groupement taoïste qui se réclamait du « Livre Réel du Grand Arcane » *Dadong Zhenjing*, en trente-neuf articles, et qui en faisait le texte fondamental de sa doctrine. Après le Ve siècle, il semble que la question ait cessé d'intéresser les cercles taoïstes, et, si la littérature postérieure y fait encore de nombreuses allusions, elle n'apporte plus rien de nouveau.

Comme tous les Chinois, les Taoïstes divisent le corps en trois sections, section supérieure (tête et bras), section médiane (poitrine), section inférieure (ventre et jambes) ; et ils répartissent les organes intérieurs en deux classes, les cinq viscères *wuzang* (poumons, cœur, rate, foie, reins) et les six réceptacles *liufu* (estomac, vésicule biliaire, gros intestin, intestin grêle, p.360 vessie et « trois cuiseurs » *sanjiao*, c'est-à-dire œsophage, canal intérieur de l'estomac et urètre qui font à eux trois un seul réceptacle). La section supérieure contient les organes des sens, yeux, oreilles, nez, langue, et les doigts, principal organe du toucher. Les grandes fonctions de la vie physiologique se situent dans les deux sections médiane et inférieure, tandis que tout ce qui touche à la vie intellectuelle appartient à la section supérieure, sauf que l'organe même de la pensée, qui pour les Chinois est le cœur, se trouve dans la section médiane. Malgré cette exception importante, la répartition de la vie de l'esprit et de la vie végétative entre les trois sections du corps joue son rôle dans les idées chinoises.

D'autre part, les Taoïstes partagent les idées des médecins chinois (140) sur la respiration, la digestion et la circulation : la respiration se décompose en deux temps, l'inspiration dépendant du principe *yin* puisqu'elle est une descente, qui conduit l'air extérieur, le « souffle » *qi*, à travers la rate jusqu'au foie et aux reins, et l'expiration dépendant du principe *yang* puisqu'elle est une montée qui rejette le souffle des reins au cœur et aux poumons en repassant par la rate. En traversant la rate, l'air en chasse les souffles des Cinq Saveurs, produits par la digestion, sous l'influence de la rate, des aliments solides descendant par l'œsophage dans l'estomac, et joints dans la rate à l'eau (qui a son conduit spécial différent de l'œsophage) pour former le sang : le sang, poussé par le souffle de la respiration, avance de trois pouces dans les veines, en produisant ainsi la circulation.

A ces notions acceptées de tous, les Taoïstes en ajoutent d'autres qui leur sont particulières. Dans les trois sections du corps, ils placent trois régions capitales, l'une dans la tête, la deuxième dans la poitrine, la troisième dans le ventre ; ce sont en quelque sorte les portes de commandement de chacune des sections. On les appelle les Champs de Cinabre *dantian*, pour rappeler le nom de l'élément essentiel de la drogue d'immortalité, le cinabre. Le premier, ou Palais du Nihuan (*Nirvâna*), est dans le cerveau ; le deuxième, le Palais Écarlate, est près du cœur ; le troisième, le Champ de Cinabre inférieur, est au-dessous du nombril.

Ces trois Palais ont la même disposition générale : ils sont p.361 tous également formés de neuf cases d'un pouce, en deux rangées de cinq et quatre cases. La première case de la rangée de cinq est l'entrée unique de cet ensemble complexe de neuf cases ou neuf Palais. Son tiers extérieur (trois dixièmes de pouce) sert de vestibule ; les cases sont intérieurement rondes et vides et ont les parois internes d'un rouge brillant. La seule différence entre les cases des trois sections est que celles du cerveau sont disposées horizontalement de l'avant à l'arrière de la tête, en deux étages, cinq cases

au-dessous, quatre au-dessus, tandis que celles de la poitrine et du ventre semblent avoir été disposées verticalement en deux lignes parallèles, la rangée de cinq cases en avant, celle de quatre en arrière.

Mais ce n'est pas certain, car les seules descriptions détaillées se rapportent au Champ de Cinabre supérieur, celui de la tête. Il n'est pas impossible que les Neuf Palais y soient une figuration grossière et schématisée des ventricules cérébraux. En bas, à l'entrée, est le Palais de la Salle du Gouvernement *mingtanggong* ; derrière, le Palais de la Chambre de l'Arcane *dongfanggong* puis le Palais du Champ de Cinabre qui est proprement dit le Nihuan, ensuite le Palais de la Perle Mouvante (c'est-à-dire du vif-argent) *liuzhugong,* et enfin le Palais de l'Empereur de Jade *yudigong* ; au-dessus, et partant du devant de la tête, le Palais de la Cour Céleste *tiantinggong,* le Palais de Réalité du Grand Faîte *taiji zhengong,* le Palais du Cinabre Mystérieux *xuandangong,* qui est juste au-dessus du Palais de Champ de Cinabre, et enfin le Palais du Grand Auguste *taihuanggong.*

Le terme Nihuan, qui signifie littéralement « Pilule de Boue », est en réalité une transcription du mot sanscrit *nirvâna.* Et ceci montre que l'élaboration définitive de ce système compliqué d'anatomie venait à peine de s'achever aux IIIe-IVe siècles, à l'époque où furent écrits les livres dont je tire les éléments de cette description, car c'est sous les Han Postérieurs au plus tôt que l'influence bouddhique a pu s'introduire ainsi. La théorie générale des Champs de Cinabre est ancienne, mais la description détaillée du Champ de Cinabre de la tête avec ses neuf cases doit être juste de ce temps.

Dans la poitrine, on entre par le Portillon à Étages *louge* (trachée), qui mène à la Salle du Gouvernement et aux cases suivantes : le Palais de la Perle Mouvante est le cœur et le Champ de Cinabre se trouve à trois pouces à l'intérieur de la poitrine. Dans le ventre, la Salle du Gouvernement est la rate, et le Champ de Cinabre est à trois pouces au-dessous du nombril.

Mais les Neuf Palais sont loin d'être toutes les résidences p.362 divines qui se trouvent dans chaque section du corps. Les trois premiers Palais de la rangée inférieure, ceux qui sont le plus près de l'entrée, forment avec d'autres pavillons situés à droite et à gauche les trois Cours Jaunes *huangting,* dont le centre est pour la tête dans les yeux et pour le ventre dans la rate. L'entrée du Palais est gardée par des pavillons où résident des divinités. Tout à fait à l'extérieur, les deux oreilles sont comme des sortes de pavillons des tambours et des cloches, d'où l'on annonce les visiteurs qui se présentent.

Près de l'entrée du Champ de Cinabre supérieur, au-dessus de l'intervalle entre les deux sourcils, à l'intérieur du front, il y a à droite le Portique Jaune *huangque,* à gauche la Terrasse Écarlate *jiangtai,* qui se dressent pour garder l' » espace d'un pouce », c'est-à-dire le vestibule d'entrée, qu'on appelle le « Double champ qui garde l'espace d'un pouce » *zhoucun zhuangtian,* et qui occupe les trois dixièmes de pouce juste au milieu entre les sourcils et la racine du nez (141). D'autre part, les sourcils forment les Dais-Fleuris

huagai (142), au-dessous desquels se trouvent, dans l'œil gauche et l'œil droit, les Palais de l'Ouest et de l'Est qu'on appelle aussi la Chambre Verte *qingfang* (ou Prétoire Vert *qingfu*) et le Prétoire de Pureté Blanche *haoqing fu* (le vert est la couleur de l'Est et le blanc la couleur de l'Ouest) ; ils communiquent avec le Palais de la Salle du Gouvernement. Un pouce en arrière, la Chambre de l'Arcane ou Chambre d'Or a aussi plusieurs Pavillons ; d'abord la Demeure de l'Essence Mystérieuse *xuanjing she,* et un Portique Obscur *youque* puis un Portique jaune *huangque* et un Portillon Pourpre *zihu,* le premier à droite, le second à gauche : ces deux derniers bâtiments doivent être en réalité les mêmes que ceux de la Salle du Gouvernement ; mais les descriptions sont si confuses, que Tao Hongjing, désespérant d'en établir la topographie, en fait des bâtiments différents (143).

Dans la Chambre de l'Arcane ou, comme on dit encore, la Chambre Pourpre, se trouve la Muraille de jade du Hall d'Or *jintang yucheng,* au-delà de laquelle ne pénètrent pas les Immortels Divins quand ils sont reçus en audience.

On se représente en effet les Palais Divins sur le modèle des palais terrestres : la rangée inférieure des Neuf Palais a cinq bâtiments les uns derrière les autres, comme sur terre le Palais Impérial a cinq cours successives, chacune avec une salle sur p.363 un terre-plein ; et, de même que les fonctionnaires terrestres ont reçus en audience dans la cour qui précède la seconde salle du Palais, de même les Fonctionnaires Immortels Divins et les Fonctionnaires Réels sont reçus dans la cour de la deuxième case du Palais du Nihuan. Les trois Palais extérieurs, avec tous les pavillons qui en dépendent, constituent d'ailleurs, comme on l'a vu, un ensemble particulier destiné aux audiences et réceptions, la Cour jaune *huangting.* Les six autres Palais sont inaccessibles aux autres dieux, esprits et êtres transcendants du corps. Tout à l'arrière de la section des Neuf Palais de la section supérieure, il y a une petite porte, le Portillon de Derrière *houhu,* qui traverse l' » Os de Jade du traversin » : c'est le creux de l'occiput (144).

Les sections médiane et inférieure ne sont pas moins remplies de demeures divines. Quelques-unes sont les mêmes que celles de la tête : c'est ainsi que le nombril est lui aussi un mont Kunlun et que près de lui il y a un Portique Jaune ; que la Terrasse Transcendante (cœur) est au-dessous du Dais Fleuri (poumons) (145). D'autres sont particulières à chaque section, comme la Demeure d'Or *jinshe,* la Ville d'Argent *yincheng,* la Tour Vermillon *zhulou,* qui sont non loin du nombril. Au milieu du ventre, l'intestin grêle est la Grande Muraille *changcheng* (146). L'intervalle entre les reins est le Portique Obscur *youque,* qui communique avec les oreilles (147). Un peu plus bas est l'Océan *dahai,* qu'on appelle l'Eau Faible *ruoshui* (vessie) : là réside une tortue divine qui expire et inspire le Souffle Originel et, en le faisant rouler, produit le vent et la pluie qu'elle fait pénétrer partout dans les quatre membres (148).

Ce sont là pour les Taoïstes les organes capitaux du corps : la Vie Éternelle dépend de la manière dont ils les traitent ; l'homme vulgaire qui les néglige meurt, l'Adepte taoïste qui sait bien les traiter obtient l'immortalité. C'est en eux qu'on détruit les causes de mort et qu'on crée l'embryon du corps immortel.

Il y a pour cela nombre de procédés ; ils peuvent tous se ranger en trois classes : absorption de drogues, circulation du souffle, alchimie. Chacun d'eux peut dans une certaine mesure p.364 mener à l'immortalité, mais leurs bienfaits s'accroissent par leur emploi simultané ou successif.

Pratiques alchimiques

Les procédés alchimiques sont les plus puissants, mais on ne peut d'emblée avoir recours à eux : il faut commencer par les autres. Et si leur valeur est acceptée de tous, l'indispensabilité de leur emploi est discutée. Ge Hong, au IVe siècle, déclare formellement que sans l'alchimie on arrivera à prolonger la vie, mais jamais à la rendre éternelle ; mais déjà de son temps bien des Taoïstes reconnaissaient aux autres procédés des vertus égales à celles de l'alchimie : celui qui avait pu pratiquer avec succès les recettes alchimiques devenait un Immortel du plus haut rang, mais la circulation du souffle bien pratiquée menait elle aussi à l'état d'Immortel, bien qu'à un rang moindre, et même l'absorption de drogues non alchimiques, bien que ce fût un procédé inférieur encore, conduisait elle aussi à l'immortalité, naturellement à un rang plus bas encore. De nos jours, la question n'est même plus discutée, et je ne connais aucun ouvrage contemporain ou postérieur aux Tang qui soutienne que l'alchimie soit indispensable pour obtenir l'immortalité ; au contraire, sa difficulté et le prix de ses procédés en ont diminué constamment l'importance pratique sinon théorique dans le Taoïsme, à l'avantage des autres procédés, en même temps qu'elle tendait, à l'exemple de la médecine mais avec moins de succès, à se séparer du Taoïsme et à devenir une technique purement scientifique, non sans un certain discrédit qu'explique son exploitation constante par des charlatans.

Les procédés alchimiques consistent essentiellement dans la préparation et l'absorption du cinabre *dan* (sulfure de mercure). Ils ne dispensent pas des autres : ils les complètent. C'est le couronnement de la carrière de l'Adepte, s'il peut arriver jusque-là. La circulation du souffle et l'absorption des drogues sont le procédé du Cinabre Femelle *yindan* ; par eux on peut obtenir l'immortalité, mais seulement les degrés inférieurs. L'alchimie est le procédé du Cinabre Mâle *yangdan* : c'est par lui seul qu'on peut devenir « Immortel volant » *feixian* et atteindre les plus hauts grades de la hiérarchie des Immortels.

C'est une technique compliquée et dispendieuse, car on n'absorbe pas le cinabre tel quel ; il faut lui faire subir toute une préparation. Je ne puis la décrire ici tout au long : au reste les livres taoïstes eux-mêmes ne rapportent pas tout sur ce sujet, car les transmutations du cinabre sont proprement le grand œuvre dont les initiés se transmettent oralement le secret de maître à disciple. Et il n'était pas donné à tout le monde de p.365 trouver un maître. Si Liu Xuang, un grand écrivain du début de notre ère dont la tradition des siècles suivants a fait un alchimiste, ne réussit pas à fabriquer de l'or, c'est faute d'enseignement oral : il avait le livre, mais il ne put trouver de maître auprès de qui apprendre les formules secrètes ; aussi échoua-t-il (149).

Je me contenterai de donner quelques indications générales, empruntées au *Baopuzi*, ce livre d'un alchimiste du début du IVe siècle que j'ai déjà cité plusieurs fois. Il faut faire « revenir » le cinabre neuf fois pour l'obtenir sous sa forme sublimée, c'est-à-dire opérer neuf fois la transmutation du cinabre en mercure et du mercure en cinabre.

> « En brûlant le cinabre *dansha*, on obtient le mercure *shuiyin*. Il y a des gens qui ne peuvent pas le croire :
>
> — Le cinabre (disent-ils) est un corps rouge, comment pourrait-il devenir ce corps blanc ?
>
> Et ils disent encore :
>
> — Le cinabre est une pierre ; (or) les pierres qu'on calcine deviennent de la chaux : comment le cinabre seul pourrait-il (l'éviter pour devenir du mercure) ? (150)

On répète l'opération neuf fois, et à chaque transmutation, le cinabre devient plus actif et plus puissant.

> « Le cinabre qui a subi une transmutation *yizhuandan*, celui qui en prend deviendra Immortel en trois ans. Le cinabre qui a subi deux transmutations, celui qui en prend deviendra Immortel en deux ans. Le cinabre qui a subi trois transmutations, celui qui en prend deviendra Immortel en un an. Le cinabre qui a subi quatre transmutations, celui qui en prend deviendra Immortel en une demi-année. Le cinabre qui a subi cinq transmutations, celui qui en prend deviendra Immortel en cent jours. Le cinabre qui a subi six transmutations, celui qui en prend deviendra Immortel en quarante jours. Le cinabre qui a subi sept transmutations, celui qui en prend deviendra Immortel en trente jours. Le cinabre qui a subi huit transmutations, celui qui en prend deviendra Immortel en dix jours. Le cinabre qui a subi neuf transmutations, celui qui en prend deviendra Immortel en trois jours (151).

Pratiques diététiques

Les procédés les plus courants aux IVe, Ve et VIe siècles de notre ère étaient les pratiques diététiques et la circulation du souffle. Ce sont en principe des procédés indépendants, mais on les emploie presque toujours de concert (le premier ne servant guère que d'aide au second).

Ce qui cause la mort, c'est l'habitude de se nourrir de céréales. p.366 En effet, les céréales font naître dans le corps des Vers qui en rongent la vitalité. Ce ne sont pas des vers ordinaires, des vers intestinaux vulgaires, appartenant aux neuf espèces de vermine que comptent les médecins chinois. Ce sont des êtres transcendants qui appartiennent à la catégorie des âmes et des esprits. Ils n'ont pas de forme fixe : « Tantôt ils ont l'apparence de démons mauvais, tantôt ils prennent la forme humaine. » Cependant certains auteurs leur donnent à chacun une forme propre, qu'ils ont même dessinée : l'un a l'aspect d'un homme, le second est un monstre qui a l'aspect d'une jambe de cheval à tête humaine avec des cornes, le troisième ressemble à un quadrupède ; mais ce ne sont là, paraît-il, que des formes occasionnelles, celles qu'ils prennent quand ils se rendent auprès des âmes et des esprits de l'intérieur du corps.

Ils sont au nombre de trois *sanchong*, qui habitent chacun un des Champs de Cinabre. Le premier, le Vieux Bleu Qinggu, habite le Palais du Nihuan au milieu de la tête. C'est lui qui rend aveugle, sourd, chauve, qui fait tomber les dents, obstrue le nez et donne l'haleine mauvaise. Le deuxième, la Demoiselle Blanche Baigu, habite le Palais Écarlate Xianggong, c'est-à-dire le Champ de Cinabre médian, dans la poitrine : il cause les palpitations de cœur, l'asthme, la mélancolie. Le troisième est le Cadavre Sanglant Xueshi, qui vit dans le Champ du Cinabre inférieur :

> « C'est par lui que les intestins se tordent douloureusement, que les os se dessèchent, que la peau se fane, que les jambes ont des rhumatismes, que les poignets sont douloureux, que la volonté n'est pas forte, que la pensée n'est pas ferme, qu'on ne peut plus se nourrir et qu'on a faim, qu'on se sent triste et qu'on soupire, que le zèle se ralentit, que l'esprit dépérit et tombe en confusion (152) ».

Ce sont donc les Trois Vers qui causent la décrépitude, les infirmités, les maladies ; on les appelle aussi les Trois Cadavres *sanshi* (153). Ils font pis encore. Ces hôtes malveillants espionnent l'homme à l'intérieur de son corps, et ils vont au ciel dénoncer ses péchés de façon à faire diminuer le temps alloué à sa vie, à le faire mourir rapidement, pour être libérés le plus tôt possible de ce corps où ils sont enfermés et qu'ils considèrent comme une prison. A la fin de chaque cycle de soixante jours, le cinquante-septième jour *gengshen*, le Seigneur du Septentrion Beidi « ouvre les portes de tous les péchés et reçoit les requêtes de tous les esprits » p.367 dans le Palais Supérieur du Grand Mystère. Ce jour-là les Trois Cadavres, ayant fait la liste des péchés des hommes, montent au ciel lui en faire rapport, et le Directeur du Destin retranche un certain nombre de jours de la vie de chaque homme suivant ses

péchés. C'est parce que les Trois Cadavres désirent que l'homme n'ait pas une longue vie. Les Esprits qui sont à l'intérieur du corps veulent que l'homme vive, mais les Cadavres veulent qu'il meure : Quand l'homme est mort, les Cadavres se dispersent et vont se promener ; ils deviennent des Revenants, on leur sacrifie et ils ont à boire et à manger ; c'est pourquoi ils veulent que l'homme meure (154). Les autres esprits s'opposent à leur dessein, et par suite ils se livrent de vrais combats à l'intérieur du corps :

> « Quand on se voit en rêve en train de se battre avec des hommes méchants, c'est que les Cadavres luttent avec les Esprits.

En somme, les Trois Cadavres, c'est-à-dire les Trois Vers, sont les mauvais esprits intérieurs qui cherchent à empêcher l'homme d'arriver à la Vie Éternelle. Ils s'y efforcent de toutes les façons : d'une part, matériellement, physiquement, pourrait-on dire, en attaquant les Trois Champs de Cinabre, et en affaiblissant la vitalité ; de l'autre moralement, en dénonçant et en exagérant les péchés et en s'opposant à tout progrès. Aussi l'Adepte doit-il absolument se débarrasser d'eux. « Ceux qui veulent rechercher la Vie Éternelle doivent tout d'abord chasser les Trois Vers », déclare l'Immortel Liu Gen (155).

Pour cela, on recourt à des procédés diététiques dont le premier point est « d'Interrompre les Céréales » *juegu*, c'est-à-dire de cesser de manger les Cinq Céréales qui forment la base de l'alimentation chinoise : riz, millet, blé, avoine et haricots ; on dit aussi « s'abstenir de céréales » *bigu*, ou encore « cesser les grains » *xiuliang*. Les Cinq Céréales sont l'aliment le plus nuisible, celui qui empêche d'obtenir l'Immortalité.

> « Les Cinq Céréales sont les ciseaux qui coupent la vie, elles pourrissent les cinq viscères, elles font que la vie est courte. Si un grain entre dans ta bouche, n'espère pas la Vie Éternelle ! Si tu désires ne pas mourir, que ton intestin en soit libre (156) !

Leur maléficience tient à leur nature même, qui est l'Essence de la Terre, comme l'explique fort bien en quelques vers le « Livre de la Cour jaune » dans sa trentième section : (157) p. 368

> Les grains des céréales sont l'Essence de la Terre (158) ;
> Le goût agréable des cinq saveurs est le piège des démons mauvais.
> Leur puanteur trouble les Esprits, et le Souffle Embryonnaire cesse ;
> Les trois âmes supérieures sont ahuries, et les âmes inférieures baissent la tête.

Ce qui les rend très dangereuses, c'est que, les hommes s'en nourrissant depuis des générations, le mal que produit cette nourriture est héréditaire et commence dès avant la naissance. Ce mal consiste en ce que l'Essence des Céréales produit et nourrit constamment les Trois Cadavres.

> « Les hommes prenant corps dans le sein de leur mère sont dès la naissance remplis du souffle de l'Essence des Céréales ; c'est pourquoi il y a dans leur ventre Trois Vers qui font beaucoup de mal,

disait un livre particulier consacré à cette question, le « Livre des Trois Cadavres (dit) par le Très-Haut (159) ».

Mais les régimes diététiques comportent bien autre chose que la simple abstinence de céréales. Par exemple, le régime indiqué par le « Livre des Caractères de Jade sur Tablettes d'Or », un livre tellement saint qu'il reste dans les Palais Célestes et n'a pas été révélé aux hommes en entier, est très sévère : (160)

> « Ceux qui, dans leur alimentation, interrompent les céréales ne doivent prendre ni vin, ni viande, ni plantes aux cinq saveurs fortes ; ils doivent se baigner, laver leurs vêtements et brûler de l'encens.

Les « Vies de ceux qui ont étudié le Dao » *Daoxuezhuan,* un recueil de biographies de Taoïstes perdu aujourd'hui, qui avait été composé au début des Tang, indiquent d'autres régimes encore. Par exemple :

> « Tao Yan.... à quinze ou seize ans, dans sa nourriture interrompit les céréales : d'abord il mangea encore de la farine ; ensuite il ne mangea que des jujubes (161).

Tant qu'on n'a pas entièrement supprimé le Souffle des Céréales », le progrès est impossible.

> « p.369 Jie Xiang, surnommé Yuanze, originaire de Guiji, excellent lettré et bon écrivain, parcourut tout l'empire à la recherche d'un maître sans réussir à le trouver. Enfin étant entré dans la montagne, il rencontra une Immortelle. Il se prosterna et lui demanda la Vie Éternelle. L'Immortelle dit :
>
> — Le souffle de la nourriture sanglante en vous n'est pas épuisé. Interrompez les céréales et revenez dans trois ans ; je vous attendrai ici et je vous instruirai (162) ! »

L'interdiction de manger de la viande n'a rien à faire avec l'interdiction bouddhique analogue. Dans le Bouddhisme, c'est une conséquence de la défense de tuer des êtres vivants ; pour les Taoïstes, c'est parce que les esprits de l'intérieur du corps ont horreur du sang dont le Souffle les blesse, les fait fuir et ainsi abrège la vie.

Ce régime très sévère ne va pas sans moments pénibles. Privé de grains et de viande, celui qui le pratique est sous-alimenté ; et les auteurs taoïstes admettent qu'au début, il peut y avoir des troubles nombreux, les uns

généraux, vertiges, débilité, somnolence, difficulté à se mouvoir, les autres locaux, diarrhée, constipation, etc. Ils conseillent néanmoins de persévérer, affirmant qu'ils disparaissent au bout de quelques semaines, et que bientôt le corps se sent comme auparavant, et même mieux, plus calme et plus à l'aise. Ils conseillent d'ailleurs de ne le pratiquer que graduellement, et ils recommandent de nombreuses drogues pour la période de transition et d'adaptation qui, selon eux, dure de trente à quarante jours. Les recettes de drogues pour aider à la pratique de l'Abstention des Céréales sont très nombreuses : le ginseng, la cannelle, le pachyma cocos, le sésame, la digitale, la réglisse et tous les fortifiants chinois traditionnels y jouent un rôle prépondérant.

Très nombreuses sont également les drogues spécialement destinées à détruire les Trois Vers ou Trois Cadavres qui agitent les viscères en les tirant à l'intérieur du corps.

> « — Asseyez-vous, je vais vous expliquer,
>
> dit l'Immortel du Pic du Centre à un adepte qui par ses vertus avait obtenu de l'avoir comme instructeur (163).
>
> — Vous savez un peu, depuis votre enfance, faire revenir l'Essence du yang de manière que la moelle ne se coagule pas ; vous savez aussi faire de la gymnastique, vous nourrir de souffle, absorber les rayons du soleil, avaler le Bouillon (de Jade, la salive) ; et vous n'avez plus besoin d'aider à l'accroissement de l'Embryon (du corps immortel) par le procédé interne du cinabre *yin* (expulsion de l'air intérieur). Mais, comme les Trois Vers ne sont pas encore détruits, toutes ces pratiques ne peuvent produire leur effet. Il faut d'abord avaler des pilules qui guérissent des Vers, afin de tuer les Vers produits par les Céréales.

p.370 Et, en prenant les pilules, on prononce des incantations de ce genre : (164)

> « Que les Trois Vers, les Cinq Vers (165) aillent aux Sources Jaunes !
> Je monte au Ciel Bleu conserver la Vie Éternelle !
> Joyeusement et éternellement j'habiterai avec le Roi du Ciel !

Les recettes de drogues qui détruisent les Trois Vers sont innombrables, et quelques-unes sont fort anciennes. La suivante, qu'on attribue à Zhou Yishan (166), date du IVe ou du Ve siècle puisque c'est au plus tard au Ve siècle que fut composée la biographie de cet immortel imaginaire :

> « La recette pour tuer (les Trois Vers) utilise 5 onces d'aconit ; 7 dixièmes de boisseau *sheng* de grains de chanvre ; 6 onces de *rehmannia glutinosa* ; une racine de *xanthoxylum* de 7 pouces de long ; 7 onces de *smilax* ; 4 onces de cannelle ; 5 onces d'inflorescence d'agaric en forme de nuage : en tout sept drogues (différentes). Avant cela, on a pris une racine de jonc (*acorus*

celamus) et on l'a fait bouillir dans du vin de façon à faire une liqueur essentielle pesant un boisseau et demi d'infusion. On y met macérer les sept drogues, on décante (le tout) dans un vase ; mais cela ne peut pas encore servir. Après les avoir laissé macérer trois nuits, on les tire et on les expose au soleil afin de les sécher. (Puis) de nouveau on prend la liqueur susdite et on en imbibe (les sept drogues) pendant trois nuits ; et de nouveau on les retire (du vin) et on les expose au soleil (et on continue ainsi à les tremper dans le vin et à les faire sécher alternativement) jusqu'à ce que le vin soit épuisé ; alors on cesse de les exposer pour les sécher. On les pile dans un mortier en fer et on les passe par un tamis serré, afin de les réduire en poudre. On prend du miel blanc et on y mêle la poudre pour en faire des pilules.

Le matin, tourné vers l'Est, on roule d'abord deux pilules grosses comme un petit pois ; puis on augmente (chaque jour) d'une pilule jusqu'à dix et plus Ce régime guérit la fièvre tierce à l'intérieur du ventre, réellement fait monter le souffle de façon que le cœur et la poitrine soient dégagés de toute obstruction, coagule la chair et la peau, rend le corps léger et lui fait une auréole (167). Quand on a pris une p.371 dose entière, les Vers des céréales meurent ; quand les Vers sont morts les Cadavres se dessèchent ; quand ils sont secs, ils tombent d'eux-mêmes. Il faut faire cela plusieurs fois, et ne pas s'en tenir à une seule dose.

Un grand médecin taoïste du VIIe siècle, Sun Simiao, cite toute une série de recettes pour détruire les Trois Vers ; j'en donnerai comme exemple les deux premières (168).

« Recette de (pilule) ronde pour chasser les Trois Vers.

(Prendre du) jus de *rehmannia glutinosa*, trois boisseaux, le faire chauffer sur un peu de roseau dans un fourneau tourné vers l'Est ; y verser trois fois deux dixièmes de boisseau de sumac. Le jour choisi, transporter la contenance d'un vase d'un pied (et y ajouter) trois onces de vrai cinabre ; puis transporter la contenance d'un vase d'un pied (et y ajouter) trois dixièmes de boisseau de poudre de grains de courge ; puis transporter la contenance d'un vase d'un pied (et y ajouter) deux onces de rhubarbe en poudre (169). Mettre sur un feu doux sans laisser bouillir jusqu'à ce que (le liquide à force de se réduire ait pris une consistance telle qu')on puisse faire des pilules. Faire des pilules grosses comme une graine d'éléococca. Avant de manger, prendre une pilule. Trois fois par jour le sang impur descendra du nez ; au bout de trente jours les Vers seront entièrement descendus ; au bout de cinquante jours toutes les maladies seront guéries, le teint sera resplendissant.

Autre recette.

> Sumac, 2 dixièmes de boisseau ; rhubarbe en poudre, 6 onces ; vin, 1 dixième et demi de boisseau ; graines de navet en poudre, 3 dixièmes de boisseau.
>
> Faire chauffer ensemble à un feu doux les quatre produits ci-dessus jusqu'à ce qu'on puisse en faire des pilules ; (en faire des pilules) grosses comme une graine d'éléococca. Prendre trois pilules avant de manger. Au bout de dix jours le sang impur descendra par le nez ; au bout de trente jours les Vers seront tous desséchés ; au bout de cinquante jours le corps sera resplendissant ; au bout d'un an, on égale à la course un cheval au galop...

Les pratiques respiratoires, décrites ci-dessous, nécessitent des précautions qui font l'objet d'autres régimes diététiques dont la description détaillée remplit le Canon taoïste. Ces régimes sont extrêmement variés ; tous reposent sur cette idée p.372 qu'il faut tenir ses intestins libres le plus possible, et en tout cas aux heures où l'on accomplit les exercices ; quand on cherche l'immortalité, il faut d'abord supprimer les excréments : l'on pourra ensuite « se nourrir de souffle » (170). Il faut au moins éviter de manger jusqu'à réplétion avant de pratiquer la circulation du souffle : quand on a le ventre plein, le souffle passe mal. Les *daoshi* qui poussent leurs efforts plus loin que les simples fidèles ne doivent faire qu'un repas par jour (171) ; et ce repas qui doit être pris à la fois à l'heure du « souffle vivant » et un certain temps avant l'heure des exercices respiratoires est généralement placé à minuit (172).

Mais quand on veut pratiquer avec succès la Respiration Embryonnaire, il faut, au moins pendant la période des exercices, suivre des régimes bien plus sévères. Au VIe siècle, le « Livre de la Grande Paix » *Taipingjing* rangeait dans un ordre d'efficacité décroissante :

> « En première ligne se nourrir du souffle aérien ; en second lieu se nourrir de drogues ; en troisième lieu manger peu.

Les régimes les meilleurs étaient donc ceux qui supprimaient tous les aliments solides. On en distinguait deux, qui consistaient l'un à se nourrir de salive, l'autre à se nourrir d'air : le premier était celui qu'on appelait la Nourriture Embryonnaire *taishi,* d'un nom évidemment imité de celui de la Respiration Embryonnaire *taixi,* qui sera décrite plus loin ; le second était le procédé consistant à « se Nourrir de Souffle » *shiqi* ou *fuqi,* ou encore « se Nourrir de Respiration » *fuxi.*

Les deux procédés d'ailleurs se complétaient mutuellement (173). Quand on respire, il faut en effet avoir soin d'aspirer l'air longuement avec les deux narines (174), et pendant ce temps on remplit la bouche de la Liqueur de Jade *yuyi*, c'est-à-dire de la salive qui coule en abondance de dessous la langue ; puis, penchant la tête, on avale cette salive, de façon qu'elle aille en haut réparer le cerveau, en bas baigner les Cinq Viscères (175). « Frotter la bouche

avec la langue en haut, en bas et au milieu, p.373 pour faire que la Liqueur de Jade remplisse la bouche, et l'avaler trois fois, cela fait vivre longtemps et prolonge l'existence (176). »

Quant au procédé de « se nourrir de souffle », il faut « constamment concentrer sa pensée sur le souffle entrant dans les Cinq Viscères et y circulant, puis qui passe par les mains, les pieds, le cœur, la nuque, les Trois Barrières, les Neuf Ouvertures, et les articulations, et qui en sortent » (177).

Pratiques respiratoires

La destruction des Vers est longue : Zhou Yishan mit cinq ans à s'en débarrasser. Cela fait, il faut faire naître en soi le futur corps immortel. Il s'agit bien d'une naissance. Il se forme tout d'abord un embryon qui grandit et se développe peu à peu, si l'on sait « faire revenir l'Essence du *yang* de façon que la moelle ne se coagule pas » (178). Pour cela, il faut faire « Circuler le Souffle » à travers les trois Champs de Cinabre.

La circulation du souffle était la technique d'immortalité la plus en vogue chez les Taoïstes antérieurs aux Tang : il suffit de voir la place qu'elle tient dans les légendes taoïstes (que les personnages soient réels ou imaginaires) pour se rendre compte de celle qu'elle avait prise dans l'esprit et les habitudes des fidèles de cette époque. Aussi régimes et drogues ne sont-ils considérés que comme des adjuvants des procédés qui font intervenir le souffle.

La circulation du souffle, à cette époque (antérieurement aux Tang), consiste surtout en une manière spéciale de respirer, car c'est de l'air extérieur qu'il s'agit : cet air est le souffle vital de l'homme, et il faut le faire passer par les trois Champs de Cinabre.

L'homme et le monde sont pour les Chinois absolument identiques, non seulement dans l'ensemble mais par chaque détail : la tête de l'homme est ronde comme le ciel, ses pieds sont rectangulaires comme la terre ; ses Cinq Viscères correspondent aux Cinq Éléments, ses vingt-quatre vertèbres aux vingt-quatre p.374 demi-mois solaires de l'année, et les douze anneaux de la trachée artère aux douze mois lunaires ; ses trois-cent-soixante-cinq os aux trois-cent-soixante-cinq jours de l'année ; ses veines et le sang qu'elles contiennent aux fleuves et aux rivières, etc. En réalité, l'univers est un corps immense, celui du Très-Haut Vieux-Seigneur Taishang Laojun, disent les uns, celui de Pan Gu qui n'est autre que le Vénérable-Céleste du Commencement-Originel Yuanshi Tianzun, disent les autres.

> « Laozi transforma son corps. Son œil gauche devint le soleil, son œil droit devint la lune ; sa tête devint le mont Kunlun, sa barbe devint les planètes et les mansions ; ses os devinrent les dragons ; sa chair devint les quadrupèdes ; ses intestins devinrent les serpents ; son ventre devint la mer ; ses doigts devinrent les Cinq Pics ; ses poils devinrent les arbres et les herbes ; son cœur devint (la constellation du) Dais-Fleuri ; et ses deux reins, s'unissant, devinrent le Père et la Mère du Réel Zhenyao fumu (179).

Ren Fang, au VIe siècle, rapporte exactement de même la légende de Pan Gu dans ses « Récits Merveilleux » (180) :

> « Autrefois, quand Pan Gu mourut, sa tête devint les Quatre Pics ; ses yeux devinrent le soleil et la lune ; sa graisse devint les fleuves et les mers ; ses cheveux et sa barbe devinrent les herbes et les arbres. A l'époque des Qin et des Han, on racontait vulgairement que la tête de Pan Gu était le Pic de l'Est, son ventre le Pic du Centre, son bras gauche le Pic du Sud, son bras droit le Pic du Nord, ses pieds le Pic de l'Ouest. Les anciens Lettrés racontent que les larmes de Pan Gu sont les fleuves, que son souffle est le vent, sa voix le tonnerre, la pupille de ses yeux l'éclair.

La légende n'est pas nécessairement d'origine taoïste, car la conception même du corps-microcosme n'a rien de spécifiquement taoïste : c'est une croyance universellement répandue et qui, en Chine même, se rencontre à peu près dans tous les milieux laïques et religieux, à toutes les époques. Mais les p.375 Taoïstes ont poussé cette assimilation du corps au monde plus loin que ne le faisaient leurs contemporains.

Donc l'univers est identique au corps humain : il est comme celui-ci doué de respiration. De même que l'homme respire, « crachant le souffle vieux et introduisant le souffle neuf » *tugu naxin*, le Ciel et la Terre respirent et leur souffle, qui est l'air que nous respirons, lui aussi est bon à l'inspiration et mauvais à l'expiration. Dans cette respiration générale du monde considéré comme un être vivant, la journée se divise naturellement en deux parties, une où le monde inspire l'air, c'est le temps du « souffle vivant » *shengqi*, l'autre où le monde expire l'air, c'est le temps du « souffle mort » *siqi*. C'est au temps du « souffle vivant » seulement que l'Adepte Taoïste doit inspirer l'air pour le faire circuler à travers le corps ; au temps du « souffle mort », ce serait nuisible. Il y a discussion sur la détermination exacte de ces deux parties du jour : les uns y voient simplement la division en jour (air vivant) et nuit (air mort), les autres tiennent à conserver l'unité de la journée qui, pour les Chinois comme pour nous, se compte de minuit à midi, et pour eux le temps de l'air vivant va de minuit à midi, et celui de l'air mort de midi à minuit (181). Mais la règle théorique reste la même : les exercices respiratoires ne doivent se faire qu'au temps de l'air vivant, parce que c'est le seul temps où l'air soit vivifiant.

L'air s'aspire par le nez et s'expire par la bouche ; de l'un à l'autre, il a un trajet fort long à faire. Comme dans la respiration ordinaire, il descend par la force du *yin* jusqu'au foie et aux reins : « De la Vallée Longue au Canton Sombre (le souffle) fait le tour de la Banlieue et de la Campagne », dit en termes ésotériques le « Livre de la Cour Jaune » *Huangtingjing* (182), l'un des livres taoïstes les plus célèbres et les plus étudiés du IVe au VIIe siècle, ce qui traduit en langage clair signifie que le souffle descend du nez (Vallée Longue) aux reins (Canton Sombre) et parcourt les Cinq Viscères (Banlieue) et les Six Réceptacles (Campagne). C'est là qu'il s'arrête chez les gens ordinaires, incapables de franchir l'Origine de la Barrière *guanyuan,* dont la porte à deux battants est fermée à clef et gardée par les dieux de la rate, tous deux vêtus de rouge. Les Taoïstes savaient lui faire franchir ce passage et le conduire au Champ de Cinabre inférieur ou Océan du Souffle *qihai,* trois pouces au-dessous du nombril. C'est alors le moment de « conduire le souffle » *xingqi* de façon que « les p.376 souffles des Neuf Cieux (l'air inspiré), entrés dans le nez de l'homme, fassent le tour du corps et se déversent dans le Palais du Cerveau ». On « conduit le souffle » par la Vision Intérieure *neiguan,* grâce à laquelle l'Adepte voit l'intérieur de son corps, et, concentrant sa pensée, mène le souffle et le guide en le suivant de la vue à travers les veines et tous les passages du corps. On le conduit ainsi où l'on veut. Si on est malade, c'est-à-dire si quelque passage de l'intérieur du corps est obstrué et empêche le passage régulier de l'air, c'est là qu'on le conduit pour rétablir la circulation, ce qui procure la guérison. Si l'adepte est bien portant et pratique la Respiration Embryonnaire pour développer en lui le corps d'immortalité, il fait sortir le souffle de l'Océan du Souffle par les passages de derrière qui communiquent avec la colonne vertébrale et par le canal médullaire, et le conduisent au cerveau : il entre au Champ de Cinabre supérieur et dans les huit cases de l'intérieur du cerveau, puis redescend au Champ de Cinabre médian, c'est-à-dire au cœur, et finit par être expulsé par les poumons et sortir par la bouche. Le trajet du Souffle commence et finit, on le voit, comme celui de la respiration ordinaire, mais dans l'intervalle il fait au gré de l'Adepte un parcours particulier.

Ce parcours supplémentaire allonge singulièrement le parcours ordinaire du souffle respiratoire. Aussi faut-il, pour pratiquer cet exercice, savoir « tenir le souffle enfermé » *biqi* le plus longtemps possible, sans le laisser échapper ni par en haut ni par en bas. On s'y habitue peu à peu par des exercices gradués, commençant par un temps court, et prolongeant de plus en plus la rétention, en comptant le nombre des respirations ordinaires supprimées. L'Adepte se retire dans une chambre écartée et, les portes fermées, se couche sur un lit recouvert d'une natte moelleuse, avec un oreiller épais de deux pouces et demi ; puis, les yeux clos, les mains fermées, il aspire doucement le souffle par le nez et le garde enfermé le plus longtemps possible (183).

Il faut tout un apprentissage et des exercices journaliers : on apprend d'abord à retenir le souffle le temps de 3, 5, 7, 9 respirations ; quand on arrive à 12, c'est une « petite série » *xiaotong.* Le temps de 120 respirations constitue une « grande série » *datong :* l'étudiant commence dès ce moment à pouvoir se soigner et guérir ses maladies par la respiration. La plupart des auteurs conseillent d'augmenter chaque jour jusqu'à 200 respirations au moins. Mais ce nombre était loin d'être l'achèvement final : ce n'est que quand on arrivait à 1 000 qu'on approchait p.377 de l'immortalité. Or cette rétention du souffle n'allait pas sans effort et sans peine, car l'asphyxie venait bientôt, avec des bourdonnements d'oreille et des vertiges :

> « Au bout (du temps) de 300 respirations, les oreilles n'entendent plus, les yeux ne voient plus, le cœur ne pense plus ; alors il faut peu à peu cesser (de retenir l'air) ;

et quand on a retenu l'air longtemps,

> « quelquefois la sueur perle, la tête et les pieds s'échauffent : c'est que le souffle les parcourt ;

d'autres fois,

> « au bout de quelque temps le ventre fait mal.

Malgré toutes ces peines, il fallait continuer fermement à retenir le souffle de plus en plus longtemps, afin de pouvoir le faire circuler de plus en plus longuement et lui donner le temps de « parcourir le corps entier, depuis le nez et la bouche jusqu'aux dix doigts » (184).

Tout cela constitue ce qu'on appelle la Respiration Embryonnaire *taixi,* dont le principe est de reproduire la respiration de l'embryon dans le sein de sa mère (185). L'essentiel en est donné par un auteur du Ve siècle en ces quelques mots :

> « S'exercer à retenir le souffle *biqi* et à l'avaler *tun,* c'est ce qu'on appelle Respiration Embryonnaire (186).

Cette formule montre fort bien quels en sont les deux temps : d'abord aspirer le souffle et le retenir enfermé le plus longtemps possible, et ensuite utiliser ce souffle enfermé dans le corps en l'avalant, c'est-à-dire en le faisant passer de l'appareil respiratoire dans le canal des aliments de façon à s'en nourrir. La respiration est étroitement liée, dans les conceptions chinoises, à la digestion et à la circulation (187). Celui qui pratique de façon parfaite la Respiration Embryonnaire n'a pas besoin d'aliments vulgaires : il a réalisé l'idéal taoïque de « se Nourrir de Souffle ». Pour lui la longue série de pratiques qui commence avec l'abstinence de céréales et l'absorption de drogues est achevée. Théoriquement, il n'a plus qu'à continuer la pratique de la Respiration Embryonnaire jusqu'à ce que les souffles grossiers qui forment la matière grossière d'un corps qui se nourrit des céréales, soient remplacés par

les souffles purs dont il se nourrit chaque jour, et son corps mortel, lourd et épais, deviendra léger, subtil et immortel. Mais il est évident qu'en dehors des légendes hagiographiques, la Nourriture de Souffle n'a jamais pu être qu'un régime suivi par intermittences pendant de courtes périodes ; car si on l'avait suivi trop longtemps la mort ou, si l'on veut s'exprimer à la manière taoïque, la Libération du Cadavre serait survenue trop régulièrement dès p.378 le début de cette pratique pour ne pas donner à penser aux Adeptes et leur faire éviter un procédé aussi dangereux.

Le souffle retenu ne doit jamais entrer dans la bouche, porte de sortie, et, pour l'éviter, on la remplit de Bouillon de Jade *yujiang*, c'est-à-dire de salive. De temps en temps, on fait remonter une « bouchée de souffle jusque dans l'arrière-gorge pour l'avaler : on doit réussir à le faire passer du canal de la respiration dans celui des aliments solides en le laissant dans l'arrière-gorge, sans le laisser pénétrer dans la bouche, car l'air qui est entré dans la bouche n'est plus bon qu'à être expulsé. On avale cette bouchée de souffle « comme si on avalait une grosse gorgée d'eau » : on l'envoie dans l'œsophage par un effort de déglutition en l'accompagnant de salive ; elle descend par la voie des aliments solides et non par les voies respiratoires, et sert à la nourriture, non à la respiration. Un « repas de vide » se compose de quelques « bouchées » de souffle, jusqu'à rassasiement, sans nombre fixe ; pour qui sait s'y prendre, le canal des aliments solides est rempli comme avec des aliments et il n'y a pas de vide ; sinon, quand bien même on prendrait trente ou cinquante repas de souffle par jour, l'intérieur du ventre s'épuise et on pense sans cesse à la nourriture. Ceux qui se sentent le ventre vide quand ils se livrent à cette pratique sont des maladroits ou des ignorants : qu'ils se remettent à l'étude, mais ne s'arrêtent pas. La Nourriture de Souffle devait arriver à remplacer la nourriture vulgaire : l'idéal serait de cesser de manger pour ne se nourrir que de souffle.

L'importance de la Respiration Embryonnaire tient à ce que le corps de l'homme est fait de souffles. A l'origine du monde, les Neuf Souffles mêlés formaient le Chaos ; quand le Chaos se dispersa, ils se séparèrent : les purs et subtils montèrent et formèrent le ciel, les impurs et grossiers descendirent et devinrent la terre. Les premiers dieux, les plus grands, se créèrent spontanément du nouement des souffles, puis des dieux moindres furent produits et engendrés. Plus tard, l'Empereur Jaune, Huangdi, fabriqua les hommes en dressant des statues de terre aux quatre points cardinaux ; il les exposa à tous les souffles pendant trois cents ans ; quand elles en furent bien pénétrées, elles purent parler et se mouvoir et donnèrent naissance aux diverses races d'hommes. Ainsi le corps de l'homme est fait des souffles impurs qui ont formé la terre, mais le souffle vital qui l'anime est le souffle pur qui circule entre le ciel et la terre. Pour qu'il puisse devenir immortel, il faut y remplacer entièrement les souffles impurs par des souffles purs ; c'est à quoi vise la Respiration Embryonnaire. Alors que l'homme ordinaire en se nourrissant de céréales remplace chaque jour la matière de son corps par p.379

une matière aussi grossière, le Taoïste en se nourrissant de souffles la remplace par une matière de plus en plus pure.

Pratiques sexuelles

La circulation du Souffle se complète par celle de l'Essence *jing.* C'est en principe le sperme chez les hommes, et chez les femmes le sang menstruel (188) ; mais si les livres prennent souvent ce mot dans son sens matériel, il semble qu'ordinairement il s'agit plutôt d'une espèce de sublimation dématérialisée en quelque sorte et capable de se mêler au Souffle : « Au milieu du Champ de Cinabre, l'Essence et le Souffle sont très subtils (189). » Il est en effet nécessaire de « faire revenir l'Essence » *huanjing*, c'est-à-dire de faire circuler l'Essence mêlée au Souffle à travers le corps pour la conduire du Champ de Cinabre inférieur au Champ de Cinabre supérieur afin qu'elle « répare le cerveau » *bunao* (190). Pour en être capable, il faut d'abord que l'Adepte développe son Essence. L'immortel Pengzu (191) expose en termes assez crus comment il faut s'y prendre pour émouvoir et agiter l'Essence sous l'influence du Souffle du *yin,* mais sans la dépenser, ce qui serait une cause d'affaiblissement et diminuerait le temps de vie, car « toutes les fois que l'Essence est petite, on est malade, et quand elle est épuisée, on meurt » ; l'Essence s'accumule dans le Champ de Cinabre inférieur : quand elle est assez forte, elle se mêle au Souffle.

> « Celui qui retient constamment le Souffle au-dessous du nombril (c'est-à-dire dans le Champ de Cinabre inférieur) garde son Essence dans son corps. Essence et Souffle s'unissent et donnent naissance à l'Embryon Mystérieux. L'Embryon Mystérieux se noue et donne naissance à un corps. C'est le procédé du Cinabre Intérieur *neidan,* qui conduit à ne pas mourir (192).

En effet, cet Embryon Mystérieux, c'est le corps d'Immortalité.

Pratiques gymnastiques

Les procédés respiratoires ne pouvaient avoir les résultats qu'on en attendait que si la circulation de l'air se faisait librement et sans difficulté à travers tout le corps : en effet, tout retard causé par une difficulté quelconque était du temps perdu et cela avait son importance, car le temps n'était pas illimité puisqu'il p.380 dépendait de l'aptitude de l'Adepte à retenir le souffle et que, même pour les plus exercés, il restait nécessairement assez court ; il fallait se hâter de l'employer le mieux possible. Sans même parler des obstructions réelles qu'il fallait détruire en conduisant le souffle spécialement à l'endroit malade, il y a par tout le corps des passages difficiles où les communications sont difficiles. Pour que les passages soient ouverts aussi largement que possible et que le souffle puisse passer partout sans peine, l'adepte exécute une sorte de gymnastique appelée *daoyin shenti*

(littéralement « étendre et contracter le corps ») ou simplement *daoyin.* Cette gymnastique se fait à part ; c'est un exercice qui a sa valeur propre, mais c'est aussi une préparation à la Circulation du Souffle en ce qu'elle agit sur les viscères, sur les souffles intérieurs, etc. (193).

2. Vie religieuse intérieure : les dieux et les relations de l'adepte avec eux

a. Le panthéon taoïste

@

Tout ce qui précède ne se rapporte qu'à la vie et aux pratiques extérieures de l'Adepte taoïste. Mais elles ne sont rien sans le développement de la vie religieuse intérieure. Il ne faudrait pas, en effet, commettre l'erreur de croire que le Taoïsme eût tourné à n'être qu'une espèce d'hygiène accompagnant une sorte de science.

D'abord tout exercice, fût-ce un simple exercice gymnastique, comporte une part religieuse, car chaque membre et chaque organe a sa divinité qu'il faut se rendre propice quand l'exercice exécuté le touche en quelque façon. Plus l'exercice est important, plus la part religieuse augmente, car le nombre de divinités qu'il faut se rendre favorables devient de plus en plus considérable. Tout le corps en effet est rempli de divinités et d'êtres transcendants. Non seulement chacune des cases des trois Champs de Cinabre, chacun des Cinq Viscères et des Six Réceptacles a le sien ou les siens, mais encore tout organe, ou simplement tout ce qui paraît avoir une sorte d'individualité, constituer un tout à part, comme les yeux, les oreilles, la chevelure, etc. Chacun de ces dieux a son nom de famille, son nom personnel, son surnom, ses titres ; il a son costume, il a son lieu de résidence, il a ses occupations et son rôle dans l'harmonie générale de la vie du corps : tout cela, le Taoïste doit le savoir pour être capable p.381 d'entrer en relation avec eux. Aussi les livres contiennent-ils des listes interminables de noms et de titres.

Le *Dongzhenjing,* un ouvrage antérieur aux Tang, perdu aujourd'hui, énumérait trente divinités de l'intérieur du corps (194) :

> « La divinité des cheveux a pour surnom Déployé Xunzhi ; la divinité des deux yeux a pour surnom Lumière Abondante Yingming ; la divinité du sommet de la tête a pour surnom Père Roi de l'Orient Dongwangfu ; la divinité des Portillons de l'Occiput a pour surnom Seigneur du Nihuan ; la divinité de l'intervalle des sourcils a pour surnom Éclat Originel Yuanguang ; la divinité des deux oreilles a pour surnom Jiaonü ; la divinité centrale de l'homme a pour surnom Grand-Un Taiyi ; la divinité des narines a pour surnom Hutte qui fait communiquer Tonglu ; la

> divinité de l'intérieur de la bouche a pour surnom Perle de Cinabre Danzhu ; la divinité Originel Supérieur Shangyuan a pour surnom Achèvement Majestueux Weicheng ; la divinité Originel Médian Zhongyuan a pour surnom Maître du Jaune Huangzi ; la divinité Originel Inférieur Xiayuan a pour surnom Maître de l'Éclat du Destin Mingguangzi...

La liste continue, passant en revue les diverses parties du corps ; puis l'auteur passe aux dieux des Cinq Viscères et aux dieux des Six Réceptacles, et termine en disant :

> « Ces dieux commandent à 18 000 dieux. Quand l'homme concentre sa pensée sur eux, les 18 000 dieux ne se dispersent pas ; quand ils ne se dispersent pas, le Ciel fait descendre 18 000 autres dieux pour compléter l'intérieur du corps, ce qui fait en tout 36 000 dieux, qui ensemble soulèvent le corps tout entier et le font monter aux Trois Cieux. Alors l'homme devient Immortel Divin ; sa transformation est sans défaut.

Ce nombre de 36 000 correspond aux 360 jours de l'année et il se retrouve très souvent ; mais tous les livres ne l'obtiennent pas de la même façon et, par exemple, le « Livre des Défenses des Trois Originels » *Sanyuan pinjiejing*, contemporain du *Dongzhenjing* ou de peu postérieur, en fait le nombre des dieux qui résident normalement dans le corps (195) :

> « Dans le corps de tous les hommes il y a trois Palais, six Administrations, cent vingt Barrières, trente-six mille dieux.

Une autre collection de divinités célèbres est celle des vingt-quatre divinités qui, à la fois, régissent chacune une des parties du corps et correspondent aux vingt-quatre sections *jie* qui dans le corps humain (microcosme) sont vingt-quatre anneaux superposés le partageant également du sommet du crâne à la plante des p.382 pieds, et dans l'univers (macrocosme) sont les vingt-quatre demi-mois solaires entre lesquels se partage l'année, en sorte que le solstice d'été est le sommet du crâne, les équinoxes sont aux environs du nombril, et le solstice d'hiver est aux pieds. Un ouvrage antérieur aux Tang, et qui me paraît perdu aujourd'hui, les énumérait en les répartissant non pas en quatre groupes suivant les quatre saisons, mais en trois groupes suivant les trois régions du corps, non pas exactement, mais de façon un peu disparate, en faisant naturellement de la tête un groupe particulier et en séparant en deux groupes distincts d'une part les Cinq Viscères, et de l'autre les Six Réceptacles et quelques autres organes du ventre. Pour chacune il donne le nom personnel et le surnom ; je ne sais pourquoi il n'y a pas de nom de famille. D'abord viennent les dieux du groupe supérieur (tête) (196) :

> « Le dieu du Cerveau a pour nom personnel Originel-Éveillé Jue yuan et pour surnom Métropole du Dao Daodu ; le dieu des Cheveux a pour nom personnel Fleur des Signes Mystérieux

> Xuanwenhua et pour surnom Conduite du Dao Daoxing ; le dieu de la Peau a pour nom personnel Celui qui fait communiquer tous (les dieux) Tongzhong et pour surnom Lien du Dao, Daolian ; le dieu des Yeux a pour nom personnel Inspecteur du Vide Xujiansheng, et pour surnom Adolescent du Dao, Daotong (197), etc.

Je ne crois pas utile de continuer à traduire cette liste de noms propres qui a d'autant moins d'intérêt qu'une traduction de ce genre est naturellement peu sûre : ce que j'en ai cité suffit à montrer avec quelle minutie ces détails étaient précisés, pour que l'adepte instruit sût toujours comment s'adresser aux dieux quand il entrait en communication avec eux. L'énumération continue en achevant la série des dieux de la tête : le dieu de la Nuque, appelé Dais des Conseils Transcendants Lingmogai et Tour du Dao Daozhou, le dieu de la Colonne Vertébrale, appelé Aide du Dais Gailifu et Colonne du Dao Daozhu, le dieu du Nez, le dieu de la Langue ; puis elle passe aux huit dieux du second groupe, dieux du Gosier, du Cœur, du Foie, de la Vésicule Biliaire, du Rein gauche, du Rein droit et de la Rate ; elle se termine par les huit dieux du troisième groupe : dieux de l'Estomac, du *qiongchang* (?), du Gros Intestin et de l'Intestin Grêle, de la Vessie, du Diaphragme, des Flancs, des Testicules (ou des Ovaires) gauche et droit. Les noms et surnoms de tous ces dieux rappellent en général l'organe auquel ils président, p.383 mais les allusions ne sont pas toujours reconnaissables. Cette onomastique diffère du reste dans les divers livres : quand ce sont des divinités importantes, les auteurs postérieurs se sont donné le mal de donner des listes de ces noms et de les identifier ; mais pour les divinités de second ordre, ils n'ont pas pris cette peine.

Enfin le « Livre Réel du Grand Arcane », ce recueil de stances dites chacune par un dieu, avec ses additions et ses commentaires, fournit çà et là les noms et les titres d'une collection de dieux différents des précédents (198). Les Poumons ont six dieux, les Seigneurs de Jade de Simplesse, Originels Supérieurs *shangyuan suyujun* qui gardent le Pont aux douze travées du cou, c'est-à-dire la trachée. Celle-ci a, de plus, douze Hommes-Réels Portiers *tingzhang zhenren,* un par travée, qui « à l'intérieur président à la montée et à la descente du souffle ». Le Cœur a un dieu, le Seigneur de l'Humeur de l'Essence-Céleste *tianjing yijun* ; il réside à quatre pouces au-dessous de la pointe du sternum, juste au milieu de l'espace entre les deux seins, au-dessus de la fosse du cœur, et garde les ouvertures des quatre extrémités de la poitrine. La Rate en a cinq, les Seigneurs qui Nourrissent la Clarté *yang guangjun,* qui gardent le Portillon de l'extrémité de la racine du gosier. Le Foie en a quatre, les Seigneurs de Lumière-Verte *qingmingjun,* qui gardent le Portillon du creux de l'Estomac sous le diaphragme (cardia) ; les deux Reins en ont sept qui gardent le Portillon de la Barrière de Jade de l'os inférieur du dos. L'Estomac en a deux qui gardent le pylore ; la Vésicule Biliaire en a huit, la Colonne Vertébrale est partagée en quatre parties qui ont chacune leurs dieux, un par vertèbre, etc.

D'autres textes nous renseignent sur les dieux des Trois Champs de Cinabre, avec leurs trois groupes de Neuf Palais dans les trois régions du corps, et tous les pavillons, salles, terrasses, portiques, portillons, qui les entourent ou qui en dépendent. Ceux de l'intérieur, les Maîtres du Palais, sont de grands dieux qui commandent à toutes les divinités secondaires du corps ; ceux des pavillons et des portiques d'entrée sont surtout des gardiens. Les dieux qui gardent la Terrasse Écarlate et le Portique Jaune à l'entrée du Champ de Cinabre de la tête, ne permettent de passer qu'aux fonctionnaires divins des Neuf Palais, et aux envoyés du Seigneur Suprême de l'Auguste Ciel ; à l'approche de ces derniers, les dieux des Oreilles frappent les gongs et les cloches pour annoncer leur arrivée à p.384 l'intérieur des Neuf Palais (199). Les Palais au-dessus des yeux ne sont pas moins gardés que les oreilles. Le Prétoire Vert (œil gauche) est la résidence de l'Adolescent Vert *qingtong*, le Prétoire de Pureté Blanche (œil droit) est celle de la Fille de Jade de Simplesse Blanche *baisu yunü* (200) ; de plus, il y a auprès de chaque œil douze Filles Divines et douze Hommes Réels qui sont assis tout autour et le protègent (201).

Le Palais de la Salle du Gouvernement contient trois dieux, pareils à des nouveau-nés (202). A gauche, est le Seigneur Réel Adolescent de Lumière *mingtong zhenjun* qui a pour nom Yang Mystérieux *Xuanyang* et pour surnom Petite Lumière *Shaoming* ; à droite, la Fonctionnaire Réelle Fille de Lumière *mingnü zhenguan* qui a pour nom Yin Subtil *Weiyin* et pour surnom Petite Originelle *Shaoyuan* ; au milieu, le Seigneur Divin Miroir de Lumière *mingjian shenjun*, qui a pour nom Essence Resplendissante *Zhaojing* et pour surnom Quatre Lumières *Siming*. Tous trois ensemble régissent le Palais de la Salle du Gouvernement. Ils ont la tête et le corps d'enfants nouveau-nés et sont tous vêtus d'habits de soie bleue ; à leur ceinture sont suspendus quatre grelots de jade rouge ; ils tiennent dans leur bouche un miroir de jade rouge. Ils se tiennent assis en face les uns des autres, regardent vers l'extérieur ; mais quelquefois ils se regardent l'un l'autre.

La Chambre de l'Arcane, deuxième des Neuf Palais de la tête, contient les Trois Réels *sanzhen :* à gauche le Seigneur Sans Précellent *Wuyingjun*, à droite le Seigneur Originel-Blanc *Boyuan jun*, au milieu le Seigneur Vieillard Jaune *Huanglaojun* (qui fut le dieu principal de la secte des Turbans Jaunes).

> Qui sont leurs pères et leurs mères ? Ils sont nés Spontanément de la Vacuité.
>
> Coiffés du bonnet fleuri sous le dais pourpre, portant à la ceinture des grelots d'or liquide,
>
> Vêtus d'habits brodés de dragons, et (l'amulette du) Tigre à la ceinture, ils lisent le *Dongzhenjing*.
>
> Ils sortent de la Chambre jaune pour aller s'ébattre dans les Champs de Cinabre ;

> En haut ils communiquent avec (le Palais de) Grande Ténuité ; et parfois ils entrent dans le Mystère Arcanique (203).

p.385 Dans le Palais de la Perle Mouvante réside le Directeur du Destin *Siming,* qui porte le titre de Ministre du (Palais du) Grand-Faîte *taijing.* Il tient registre des mérites et des démérites pour la section supérieure. Ceux qui commettent des péchés auront leur vie diminuée ; pour ceux qui font de bonnes actions la mort est éloignée et la vie allongée. Le Directeur du Destin présente une requête au Grand-Un le priant d'augmenter ou diminuer le nombre des années fixé à la naissance pour chaque homme.

Les Trois-Uns, divinités suprêmes des trois sections du corps, ont aussi leurs demeures respectives dans les trois Champs de Cinabre. L'Un Supérieur, appelé le Seigneur Impérial Nouveau-Né *chizi dijun,* habite le Palais du Nihuan. L'Un Médian, appelé l'Homme Réel *zhenren,* habite le Palais Écarlate. L'Un Inférieur, appelé le Poupon *yinger,* habite le Champ de Cinabre Inférieur.

Le maître suprême des trois sections, le Seigneur Grand-Un, Souverain de tous les dieux du corps entier, a sa résidence dans un Palais spécial, le Palais du Cinabre Mystérieux *xuan-dangong,* situé juste au-dessus du Palais du Champ de Cinabre (Palais du Nihuan), le troisième des Neuf Palais de la section supérieure.

> « C'est une chambre pourpre dans une demeure bleue, remplie d'une vapeur vermillon. Le Grand-Réel du Nihuan, qui le gouverne, a l'aspect d'un enfant qui vient de naître. Assis sur un trône d'or, devant une tenture de jade, vêtu d'un vêtement de soie aux broderies pourpres, il porte suspendu à sa ceinture un grelot de feu liquide, qui n'a pas de substance et n'est qu'une lumière rouge, mais dont le son, quand on l'agite, se fait entendre à 10 000 lieues : tel est le grelot précieux de l'Homme Réel Grand-Un du Jaune Central de la Grande Pureté. Dans la main gauche, il tient le manche des sept étoiles du Boisseau (Grande Ourse), dans la main droite le premier filet de la Constellation Boréale, c'est-à-dire de l'étoile qui ne bouge pas (Étoile Polaire). Il est assis au milieu du Palais du Cinabre Mystérieux, regardant vers l'extérieur. A sa droite et à sa gauche, il n'a pas d'assistants : c'est parce qu'il n'a pas d'assistants qu'on l'appelle Seigneur-Réel Grand-Un (204).

Les quatre autres Palais de la tête, le Palais de l'Empereur de Jade, dernier de la rangée inférieure, avec les Palais de la rangée supérieure sauf le troisième (Palais du Cinabre Mystérieux), sont moins connus parce que leurs livres n'ont pas été révélés aux hommes. Ce sont les Palais de l'Un Femelle Ciyi, car les p.386 divinités qui y résident sont les déesses : dans le Palais de l'Empereur de Jade, la divine Mère de Grande Pureté ; dans le Palais de la Cour Céleste, la Réelle Mère de Grande Pureté ; dans le Palais du Grand-Faîte, la Reine de l'Empereur du Grand-Faîte ; enfin dans le Palais du

Grand-Auguste, la Très-Haute Impératrice ; trois mille Filles de Jade les servent. Les Palais de l'Un Femelle existent chez les hommes, de même que les Palais de l'Un Mâle existent même chez les femmes.

En examinant les noms des dieux de l'intérieur du corps, on s'aperçoit qu'ils sont aussi les dieux du monde extérieur. Cela n'a rien de surprenant : le corps de l'homme, je l'ai déjà dit, est le correspondant exact du monde ; le corps est le microcosme, le Ciel et la Terre sont le macrocosme, et ils sont absolument pareils ; et il va de soi que, pour que l'identité soit parfaite, il faut que les dieux qui président aux diverses parties de l'un président en même temps aux parties correspondantes de l'autre. Aussi, pour bien comprendre l'économie divine du corps humain, faut-il connaître l'économie divine du monde.

Je ne puis donner ici un aperçu même très abrégé du panthéon cosmologique du Taoïsme : les divinités de toute sorte y sont beaucoup trop nombreuses, et la lecture d'innombrables noms et titres de dieux, dans des traductions nécessairement inadéquates, serait fastidieuse. Je me contenterai de donner tout d'abord la traduction d'un texte, une sorte de théogonie tirée d'un ouvrage antérieur à la dynastie des Tang, le « Très-Haut Livre de la Loi Correcte des Trois Cieux » *Taishang santian Zhengfajing* composé par le Roi Céleste du (Ciel) Petit-Être de Vacuité Pure Qingxu Xiaoyoutian Tianwang (205) :

> « Le Roi-Réel des Neuf Cieux *jiutian zhenwang* et le Roi-Céleste du Commencement Originel *yuanshi tianwang* naquirent tous deux avant le Souffle commençant. (En ce temps-là) la lumière céleste ne brillait pas encore, les accumulations n'étaient pas encore clarifiées, les vastes eaux n'avaient pas de rives, le Chaos était le Grand Vide, les eaux immenses coulaient comme un océan. Au bout de 7 000 Kalpas et plus, l'Obscur et le Clair pour la première fois se séparèrent. Les Neuf Souffles existèrent : chaque Souffle était distant (des autres) de 99 990 années (206). Les Souffles purs montèrent en haut, les Souffles impurs se répandirent en bas. Le Roi Réel des Neuf Cieux et le Roi Céleste du Commencement Originel, ayant reçu conception du p.387 Spontané, se donnèrent le titre de (rois des) Neuf Cieux (207). Les Neuf Souffles mystérieusement se coagulèrent et achevèrent le plan des Neuf Cieux ; le soleil, la lune, les planètes et les constellations alors brillèrent.
>
> Alors il y eut les Empereurs des Neuf-Réalités, *Jiuzhen zhi di* (208). La Réalité Supérieure, la Réalité Moyenne et la Réalité Inférieure naquirent dans le Ciel de Ténuité Pure du Suprême-Faîtier *Jishang qingwei tian* (209). Les trois Réalités suivantes naquirent au ciel Yuyu (210). En bas il y eut les Trois Réalités qui naquirent au troisième ciel Grand-Rouge (211) *dachi*.

> Les Princesses des Trois Originels *sanyuan furen* naquirent du Souffle : le Ciel fut leur père et le Souffle fut leur mère ; c'est pourquoi on les appelle les Trois Dames de Grande Simplesse *Taisu san yuanjun.* Chacune d'elles conçut un fils spontanément du Souffle (212). C'est parce que (des enfants) naquirent des trois Princesses qu'elles ont reçu des titres féminins. Chacune (des trois Princesses) établit un palais, et alors il y eut les Fonctionnaires de la Garde de Grande Pureté *Shangqing yingwei zhi guan* (213).
>
> Les trois (Seigneurs du) Dao (214) étant florissants élevèrent leur titre et devinrent les Très-Hauts Seigneurs du Grand Dao *taishang dadaojun* (215). p.388 Ils établirent le Palais de Jade Rouge *qionggong :* la Salle de jade *yudian* (de ce palais) est habitée par les Trois-Hauts Seigneurs du Grand Dao. Ils gouvernent entièrement les rangs hiérarchiques des Neuf Cieux et les Huit Régions. Dans les Huit Régions sont établis les Huit Empereurs *di*. C'est pourquoi les trois cieux supérieurs ont vingt-quatre Empereurs, Seigneurs Augustes de jade *yuhuang zhi jun.*
>
> Au temps de l'Empereur Jaune Houangdi, ils créèrent le peuple des vivants (216) ; ils sont animés du Souffle Originel *yuanqi* ; ils s'habillent et se coiffent des cinq couleurs.

Des deux êtres divins que ce livre place au début de la création, un seul, le Roi Céleste du Commencement Originel, passa dans le « Livre Merveilleux de Degré Supérieur du Salut d'Hommes innombrables, par le Commencement Originel » *Yuanshi wuliang duren shangpin miaojing* (217), un livre du Ve siècle qui eut un succès considérable ; et c'est le seul qui soit réellement entré dans la vie religieuse taoïste. Encore son titre de Roi Céleste fut-il changé sous l'influence bouddhique. Roi Céleste *tianwang* était le terme par lequel les traducteurs chinois avaient rendu le titre (*devarâja*) des quatre dieux du plus bas de toute la série des cieux bouddhiques, celui qui était situé sur les quatre faces du Sumeru : il était impossible de conserver ce titre au plus grand des dieux taoïstes, et on lui donna le titre de Vénérable Céleste *tianzun*, expression par laquelle on rendait alors le terme sanscrit *bhagavat*, un des titres du Bouddha.

D'autre part, les théogonies diffèrent souvent d'un livre à l'autre : par exemple, le « Livre précieux des Cinq Vieillards du Registre de Jade de l'Un-Femelle de Grande Profondeur (dit) par l'Éminent-Haut Empereur de Jade (livre faisant partie de la section) Dongzhen », *Dongzhen Gaoshang Yudi Dadong ciyi* p.389 *yujian wulao baojing*, qui fait de Huanglao jun et de ses deux assistants les enfants des trois Dames des Trois Simplesses, ajoute un degré à la généalogie en faisant de celles-ci les trois filles d'une autre déesse, la Dame de Grande Simplesse (mère) des Trois (Dames des Trois Simplesses) (218).

Étant donné que les livres préexistants étaient révélés aux hommes par des Immortels, chaque livre avait son dieu particulier, et qui était en effet le garant

de son authenticité et de l'excellence des recettes qu'il présentait. De ces divinités, les unes étaient des divinités anciennes auxquelles la religion populaire et le Taoïsme avaient donné une vitalité nouvelle, non sans en transformer le caractère ; les autres étaient des divinités nouvelles créées par l'imagination taoïste ; et, ultérieurement, les fidèles pratiquant les recettes de chaque livre classaient chacun leur dieu le plus haut possible dans la hiérarchie divine, ou les rangeaient parmi les dieux spontanément issus des Souffles, ou en faisaient le fils ou la fille de quelque divinité célèbre ; ou enfin on se contentait de l'identifier à quelque autre divinité déjà célèbre. On eut ainsi la Mère Reine d'Occident Xiwangmu, la déesse des épidémies de la religion antique devenue dans le Taoïsme la reine des Immortels, formée spontanément du Souffle Originel du Grand Yin, par qui ont été transmises nombre de recettes de longue vie, régime diététique, drogues, etc. ; et le parèdre de cette déesse, une création fort ancienne de l'esprit de symétrie des Chinois, le Père Roi d'Orient Dongwangfu ; et les filles de Xiwangmu.

Il n'était pas facile de se retrouver parmi tout ce peuple de dieux, qu'il était pourtant nécessaire de connaître exactement pour ne pas se tromper en s'adressant à eux quand on était parvenu à entrer en relations avec eux. Aussi les dieux eux-mêmes sont-ils venus à plusieurs reprises au secours des fidèles en leur faisant diverses révélations sur le monde céleste, son organisation, avec les noms, les titres, les fonctions, les costumes, les résidences des êtres transcendants.

Le malheur est que ces révélations ne s'accordent pas toujours entre elles. Une d'elles, la « Liste de Jade du Palais des Perles, par le Très-Haut Vieux Seigneur » *Taishang laojun zhugong yuli*, ou simplement le « Livre de Laozi » (219) *Laozi Zhongjing,* énumère en cinquante-cinq notices une série de divinités, avec des prières, des formules et des cérémonies pour se les rendre favorables. Il met en tête le Grand-Un *Taiyi* :

> « p.390 Il est le Père du Dao, antérieur au Ciel et à la Terre, qui est au-dessus des Neuf Cieux, dans la Grande Pureté, en dehors des Six Obscurités *liuming,* au-dedans de l'Éther *xiwei.* je ne sais pas son nom ; c'est le Souffle Originel *yuanqi* (c'est-à-dire le souffle pur qui vivifie le monde et les êtres vivants). Il a une tête d'homme sur un corps d'oiseau, la forme d'un coq avec les cinq couleurs du phénix ; son vêtement de perles est jaune sombre.

Ensuite vient le Très-Haut Souverain Originel du SansFaîte *Wuji taishang yuanjun,* qui « est le Souverain du Dao » *daojun.*

> « Il a un seul corps avec neuf têtes, ou bien il se change en neuf hommes, tous vêtus d'habits de perles des cinq couleurs, coiffés du bonnet des Neuf Vertus ; il est le fils du Grand-Un sans être son fils, étant un Spontané du Souffle Originel.

En troisième lieu, le Père Roi de l'Orient *Dongwangfu* qui est le Souffle Originel du Yang Vert :

> « C'est le premier des dix mille dieux. Il est vêtu d'un habit de perles des cinq couleurs, et coiffé du bonnet à trois coutures. Au-dessus de lui, il y a la Lueur Nuageuse de Grande Pureté, qui est de cinq couleurs, et au-dessous de lui le mont Peng-lai. Son nom de famille est Non-Agir *wuwei*, et son surnom Délivrance-Souveraine *junjie.* Il régit l'Orient.
>
> La Mère Reine de l'Occident Xiwangmu est le Souffle Originel du Grand Yin ; son nom de famille est Spontanéité *ziran,* son surnom Pensée-Souveraine *junsi.* En bas, elle régit le mont Kunlun avec sa Ville de Métal aux neuf étages ; en haut, elle régit la Chambre Pourpre du Dais Fleuri de la Grande Ourse, qui est au-dessous du Pôle Nord.

En dehors du Grand-Un et de ses assistants, il y a les Trois-Uns. Le premier Un est le Souverain du Dao *daojun,* le Seigneur d'En Haut de l'Auguste Ciel *huangtian shangdi* ; c'est l'étoile centrale du Pôle Nord *zhongji beichen zhongyang* ; il réside au-dessus des Neuf Cieux et est toujours dans la Chambre Pourpre du Grand Abîme *dayuan zifang* ; il est vêtu d'habits des cinq couleurs, coiffé du bonnet des Neuf Vertus ; au-dessus de lui est le Dais Fleuri aux cinq couleurs ; il est toujours accompagné de l'Âme Supérieure *tianhun* et de l'Âme Inférieure du Ciel *tianpo,* Souverains Spontanés qui le servent l'un à gauche, l'autre à droite : le premier est Laozi, le second est la Grande Harmonie *Dahe.* Le second Un est le Pôle Sud *nanji,* qui est le Grand Connétable *taiwei* du Ciel, un des Trois Ducs ; il préside aux calamités, au destin de l'État et des dynasties, au faste et au néfaste. Le troisième Un est le Vieillard-Jaune du Pôle-Central *Zhongji huanglao,* souverain, du Boisseau-Central, mais il n'est pas désigné comme un des Trois-Uns dans le texte p.391 en son état actuel. Le Soleil et la Lune sont les deux autres des Trois Ducs, le Directeur des Piétons *situ* et le Directeur des Travaux *sikong* ; ils président aux fautes du souverain des hommes. Plus loin se placent l'Essence Mangeuse de Soleil et l'Essence Mangeuse de Lune *shiri shiyue zhi jing,* qui produisent les éclipses de soleil et de lune, etc. On voit bien par cette énumération comment s'est recruté le panthéon taoïste : anciennes divinités chinoises, comme le Seigneur d'En Haut de l'Auguste Ciel qui est le souverain suprême des divinités stellaires, et divinités nouvelles nées de l'imagination taoïste, comme le Grand Un, *Huanglao jun,* etc.

Le « Livre Réel du Grand Arcane » *Dadong zhenjing* un curieux recueil de trente-neuf pièces de vers, révélées chacune par une divinité particulière qui vient énoncer en termes cryptiques son activité essentielle, témoigne d'un moindre éclectisme (220). Là aussi, en tête de sa liste le Grand-Un est, sous le titre d'Éminemment-Suprême Souverain Auguste de Vacuité *gaoshang xuhuang jun :* c'est le Souffle Originel ; il est né au-dessus des Neuf Cieux, et

c'est là qu'il réside au-delà de la Porte Yiyou qui est la porte Nord-Ouest du ciel. Derrière lui se trouvent les Suprêmes Augustes, Souverains de Vacuité de Jade *Taihuang yuxu jun* qui sont « les Principes Mâle et Femelle du Souverain-Un ». Puis vient l'Augustement Suprême Souverain Empereur de Jade *huangshang yudi jun,* qui possède la bannière du Suprême Mystérieux, avec laquelle il convoque les Immortels afin de donner des charges et de régler les degrés hiérarchiques dans les neuf cieux ; il appelle les dieux des Quatre Mers et des Cinq Pics, les Hommes-Réels des Neuf Cieux, etc. Il réside dans le Ciel de Pureté de jade *yuqingtian* et sur sa terrasse il y a des arbres pareils à des pins, dont les fleurs donnent l'éclat de l'or à qui les mange. Ensuite il nomme le Suprêmement Auguste Souverain Premier-Né de l'Aurore Pourpre *shanghuang xiansheng zichen jun,* lui aussi dans le ciel de Pureté de Jade ; puis l'Impérial Souverain du Ciel de Grande Ténuité *taiwei tiandi jun,* qui réside dans le Palais de Grande Ténuité, derrière la Porte de Jade Rouge ; et les Trois Originels, Souverains de l'Essence pourpre *sanyuan zijing jun,* qui ont leur palais au ciel de Pureté de Jade, et qui ne sont pas les mêmes que les Souveraines Trois Originelles de Grande Simplesse *shangyuan taisu sanyuan jun* ; le Souverain du Grand Dao de Grande Pureté *taiqing dadao* p.392 *jun,* qui gouverne les rois des Trois Cieux ; le Directeur du Destin *siming,* qui habite le Palais de Vacuité de Jade ; le Souverain du Portique d'Or *jinque* ; le Roi des Immortels de Protection de Jade Maître de la Haute Aurore du Palais de la Lune de la Fleur Orientale *donghua fangzhugong gaochenshi yubao xianwang* qui préside aux palais des Immortels, etc.

Un des religieux taoïstes les plus instruits des Ve-VIe siècles a essayé de classer cette foule de dieux, d'Hommes Réels et d'Immortels dans un ouvrage intitulé « Tableau de la Hiérarchie des Transcendants Réels du Joyau-Sacré (qui appartient à la section) du Mystère parmi les (trois) Arcanes » *Dongxuan lingbao zhenling wei yetu* (221). Les dieux et les Immortels sont classés en sept rangs, chacun subdivisé en trois parties : place centrale où est mis le dieu principal de ce rang, celui qui régit les autres ; places de gauche et de droite, celles-ci très nombreuses, descendant à mesure qu'elles s'écartent du centre ; enfin, à partir du cinquième rang, des personnages sans place fixe, sortes d'Immortels à la suite, qui viennent dans chaque rang après ceux de gauche et de droite.

Chaque rang correspond à un Palais Céleste et contient les dieux et Immortels de ce Palais. Le premier rang est celui du Palais de la Pureté de Jade, où la place centrale est occupée par le Seigneur du Dao de Vacuité Auguste appelé aussi Vénérable Céleste du Commencement Originel. Le second rang est celui du Palais de Pureté Suprême ; et la place centrale y appartient au Très-Haut Seigneur du Grand Dao, Auguste Mystérieux de l'Aurore de jade, Éminent Saint de Suprême Pureté. Le troisième rang est celui du Palais du Grand Faîte, avec le Seigneur Impérial du Portique d'Or du Grand Faîte. Le quatrième rang est celui du Palais de Grande Pureté où la

place centrale est occupée à la fois par deux divinités, le Très-Haut Vieux Seigneur (Laojun) de Grande Pureté et le Suprême Auguste Très-Haut Seigneur du Grand Dao Sans-Supérieur. Au sixième rang ce sont les Neuf Palais, ces grandes administrations dont j'ai donné la description, sous la direction du Ministre, un Immortel nommé Zhang Feng qui, après avoir été Directeur du Destin *siming* du Nord du Fleuve He-pei, est maintenant Immortel du Palais du Grand Faîte, délégué à la direction des Neuf Palais. Enfin, au septième rang, c'est le Grand Seigneur du Yin Septentrional de Fengdu, justicier céleste qui régit les enfers, assisté de toute une série d'empereurs chinois qui occupent les places p.393 à sa gauche, Qin Shihuangdi, le fondateur de l'unité impériale au IIIe siècle A.C. (221-210), devenu Ministre de l'Empereur du Septentrion, l'empereur Wen des Wei, du IIIe siècle P.C. (220-226), Grand-Tuteur de l'Empereur du Septentrion, plus loin les rois Wen et Wu des Zhou, le premier assimilé au Tuteur en second, le second au Seigneur du Boisseau Septentrional, l'empereur Guangwu des Han Postérieurs (25-57 P. C.), ainsi que des princes de l'antiquité, le prince Huan de Qi, le prince Wen de Jin, etc.

Le Palais de Pureté-de-Jade contient naturellement les dieux les plus élevés : à gauche du Vénérable-Céleste du Commencement Originel, il y a d'abord l'Éminemment-Suprême Né-du-Chaos Seigneur du Dao des Cinq-Transcendants et des Sept-Luminaires (c'est-à-dire des cinq planètes et des sept étoiles de la Grande Ourse) ; puis quatre Éminemment-Suprêmes Seigneurs-du-Dao d'Auguste-Vacuité, qui régissent, chacun aux quatre points cardinaux, un des Palais Célestes où résident les Immortels, Lumière-de-l'Orient, Fleur-de-l'Occident, Mystère-du-Septentrion, et Vermillon-du-Midi ; enfin toute une série de Seigneurs du Dao pour les Trois Palais des Trois Originels de Pureté de Jade : quatre pour le Palais de l'Originel Supérieur et pour celui de l'Originel Inférieur, et six pour le Palais de l'Originel Médian ; les Palais des Trois Originels ont encore plusieurs divinités parmi celles qui sont à la droite du Vénérable Seigneur du Commencement Originel, et entre lesquelles on trouve aussi deux Seigneurs du Grand Un, le Seigneur Grand-Un du Ciel de Jade et le Seigneur de Jade Grand-Un. Les Seigneurs des Cinq Pics dépendent du Palais de Pureté Suprême. Le Roi Céleste du Commencement Originel, considéré comme distinct du Vénérable-Céleste, est classé au quatrième rang à gauche dans le Palais de Grande Pureté, de même que Zhang Daoling.

C'est dans le Palais du Grand Faîte (troisième rang) que sont la plupart des Saints Rois de l'antiquité, Yao et Shun et Yu le Grand ; ils y voisinent avec Confucius, qui a le titre de Monseigneur le Réel Supérieur du Grand Faîte Taiji Shangzhen gong Kong Qiu. Laozi, sous le nom de Laozi du Pôle Nord, Auguste Immortel Mystérieusement Suprême, y est classé parmi les Immortels de gauche, et encore sous le nom de Lao Dun parmi les Immortels de droite ; et d'autre part c'est lui qui, sous le titre de Très-Haut

Vieux-Seigneur de Grande Pureté Taiqing gaoshang Laojun, occupe la position centrale au quatrième rang.

Dans cette liste de Tao Hongjing, à côté des grandes divinités, des Saints et des Immortels les plus célèbres, il y a des p.394 personnages de moindre importance, comme les Dix Seigneurs sans position fixe du Palais de Pureté de Jade, dont les noms, surnoms, fonctions sont inconnus, ou même de simples employés de bureaux comme les vingt-quatre et les mille deux cents plantons des Seigneurs Fonctionnaires dans le Palais de Grande Pureté (quatrième rang), et toute une série de courriers, courriers des Neuf Lieux, courrier de Grande Pureté, courrier des six jours *yi*, des six jours *bing*, des six jours *ding*, des six jours *ren*, des six jours *gui* du cycle de soixante jours, etc.

On ne saurait s'étonner de cette confusion si l'on songe que presque chaque livre taoïste se présentait comme dicté par un dieu, par un Immortel, et contenait les noms d'un ou de plusieurs autres dieux ou Immortels, les uns comme les autres inconnus. La littérature taoïste ancienne est en grande partie l'œuvre de médiums, et il suffit de parcourir ce qu'il reste pour constater qu'ils n'étaient pas toujours très instruits ni très intelligents ; comme les médiums d'aujourd'hui, chacun avait son ou ses esprits particuliers qui l'inspiraient, et qui ne songeaient pas toujours à fournir d'eux-mêmes un état civil précis : la mise en ordre de tous ces noms d'origine disparate était une œuvre impossible. Tao Hongjing a été souvent aidé lui-même par des dieux dans la rédaction de ses divers ouvrages ; mais, dans ses préfaces, il ne nous parle pas d'aide surnaturelle au sujet de ce travail sur le panthéon taoïste. C'est pourtant un cas où elle aurait été bien utile.

En fait, malgré divers essais, il n'y a jamais eu de hiérarchie définitive acceptée de tous ; il y avait trop de discordances pour qu'on pût y arriver, et d'ailleurs tout ce panthéon était toujours en formation, les livres apportant à chaque instant des noms nouveaux ou des précisions sur des divinités anciennement connues, qu'il fallait harmoniser à grand-peine avec le reste. Tout au plus peut-on tracer une sorte de schéma général de la hiérarchie céleste. Les dieux les plus élevés forment la Triade des Trois-Purs Sanqing, qui régissent respectivement le Plan de la Pureté-de-Jade Yuqing, le Plan de la Pureté-Suprême Shangqing, et le Plan de la Grande-Pureté Taiqing. La désignation des dieux qui président chacun de ces Plans n'était pas facile, car, à côté des livres qui se réclament modestement de dieux ou d'Immortels de rang moyen, il y en a un certain nombre émanant de divinités multiples qui se présentent comme des sortes de dieux suprêmes, et il a fallu beaucoup d'ingéniosité pour arriver à les différencier les unes des autres, et à fixer leurs rangs.

Tout le monde s'accorde à mettre en tête de la liste des dieux le Vénérable-Céleste du Commencement-Originel Yuanshi p.395 tianzun ; mais on s'accorde moins sur la manière de le classer. Les uns, avec Tao Hongjing, en

font le premier des trois dieux qui président aux Trois Plans de Pureté, et lui font présider le Plan de la Pureté de Jade, sans placer aucun être au-dessus de lui : en effet, selon ces auteurs, le ciel Grand-Filet Daluotian, qui forme la limite enveloppant tous les autres cieux et le monde et le séparant de la Grande Obscurité, est lui-même complètement vide et inhabité (222). D'autres, au contraire, le placent à part, au-dessus des Trois-Purs, dans le ciel Grand-Filet (223). Il y a encore plus de flottement, suivant les livres et les époques, en ce qui concerne les noms des divinités qui viennent juste après lui, divinités qui ne comptent guère dans la vie religieuse. Il faut arriver jusqu'à la Mère Reine de l'Occident Xiwangmu d'une part, et à l'Auguste de Jade Yuhuang de l'autre, pour trouver des divinités qui soient autre chose que des noms ou plutôt des titres. Xiwangmu est restée la reine des Immortels, et l'Auguste de Jade, chargé de diriger tous les dieux et les Immortels fonctionnaires de l'administration céleste, tend à se transformer populairement en un roi divin du monde, et on lui élevait des stèles au temps des Six Dynasties. Il était un des Seigneurs du Dao *daojun* et en avait un grand nombre sous ses ordres, toute la hiérarchie administrative dépendant de lui. Ses registres ne comptaient pas moins de cent huit Seigneurs du Dao, chefs des divers services célestes ; parmi eux, ceux qui sont chargés de régir un Palais entier, avec tous les serviteurs qu'il comporte, reçoivent le titre de Très-Hauts *taishang*. Les Immortels, partagés en trois classes, Seigneurs *jun*, Hommes Réels *zhenren* et Immortels *xian*, sont répartis dans ces bureaux pour y remplir des fonctions.

Tout cela constituait une vaste administration, organisée à la manière de celle de l'empire chinois, divisée en palais, services, bureaux, etc. avec de nombreux fonctionnaires de tout rang. Un écrivain taoïste du VIIIe siècle, Yan Dong, en donne la description suivante en résumant un ouvrage plus ancien intitulé « Les Défenses des Trois Originels » *Sanyuan pinjie* : c'est une administration hiérarchisée, parfaitement réglée, calquée sur l'administration chinoise (224).

> p.396 « Quand le Souffle Originel *yuanqi* se coagula et se noua pour la première fois (formant) les trois Souffles vert, jaune et blanc, il se fonda les trois Palais des Originels Supérieurs *shang yuan* (225).
>
> Le premier Palais est appelé Palais de Ténuité Pourpre (226), aux Sept-Joyaux, du Yang Originel, de la Capitale Mystérieuse *xuandu yuanyang qibao ziwei gong*. L'Éminent-Auguste Suprême-Empereur, Réalisé Supérieur, Spontané, Vide (pur comme le) Jade *shangzhen ziran yuxu gaohuang shangdi* régit tous les Empereurs et les Rois Célestes, les Saints Supérieurs, les grands dieux (issus) du Souffle du Yang commençant. Ce palais a 555 555 myriades d'étages. C'est le Souffle du Yang Vert. Les fonctionnaires et employés qui s'y trouvent sont aussi une foule de

555 555 myriades, qui tous sont devenus hommes par le nouement Spontané du Souffle du Yang Vert. Leurs vêtements sont des vêtements volants de plumes vertes. Dans ce palais, il y a le Charme pour prolonger la Vie *yanming zhi fu* : quand les Souffles des huit directions volant rapidement y arrivent, ils deviennent des hommes ; si on détruisait le Charme et brûlait les corps (de ces hommes), il s'ensuivrait de la fumée et, se transformant, ils deviendraient souffles.

Le Palais de la Ténuité Pourpre, palais supérieur du Grand Mystère Taixuan shangfu, a trois prétoires, celui de gauche, celui de droite et celui du centre.

1. Le Prétoire de gauche, *zuofu*, préside au Palais de Vie *shenggong.* Le fonctionnaire du Feu Huoguan, Grand-Yang, le dirige.

2. Le Prétoire de droite, *youfu*, préside au Palais de Mort *sigong.* Le Fonctionnaire de l'Eau Shuiguan, Grand-Yin, le dirige.

3. Le Prétoire du centre, *zhongfu*, préside au Registre des Péchés de Vie et de Mort *shengsi zuilu.* Le sabre de Vent, Fengdao, le dirige (227).

Les trois prétoires ont chacun des fonctionnaires au nombre de 9 000 myriades. Ils commandent aux douze Bureaux *cao* de Vie, de Mort, de Péché, de Bonheur, etc.

Le Palais de gauche est appelé Palais de Gauche, du Grand Faîte, du jaune Originel, de la Capitale de Grand Mystère *taixuandu yuanhuang taiji zuogong.* C'est le Souffle du jaune Originel. Il régit universellement tous les Réalisés Supérieurs, ceux qui ont obtenu le Dao et ceux qui ne l'ont pas encore obtenu ; il tient le registre de la vie des Hommes et Femmes Réalisés. Ce Palais a le Charme pour rappeler l'Esprit *zhaoling zhi fu*.

Le Palais de droite est appelé Palais de Droite, du Grand Faîte, du Blanc Profond, de la Capitale de Grand Mystère *taixuandu dongbai taiji yougong.* C'est le Souffle du Blanc Originel. Il régit universellement les Réalisés Supérieurs ayant obtenu ou n'ayant pas obtenu le Dao, et tient le registre des hommes et des femmes qui, pratiquant le Réel, seront sauvés et deviendront Immortels, et les tablettes des p.397 péchés avec le livre de mort. Dans ce Palais est le Charme pour illuminer le Réel *mingzhen zhi fu*. Les fonctionnaires et employés (de ce Palais) sont exactement comme ceux du Palais de Ténuité Pourpre.

Les Fonctionnaires Célestes du degré d'Originel Supérieur ont, en tout, trois Palais. Chaque Palais a trois Prétoires *fu* ; chaque Prétoire régit en tout douze Bureaux *cao.* Chacun des Palais a (donc) ensemble trente-six Bureaux, qui s'occupent de ce qui est

> au-dessus du Yang Originel, qui est au milieu du Grand Espace, qui a le surnom de Spontané, et régissent entièrement les Réalisés Supérieurs qui ont déjà obtenu le Dao. Les Trois Originels se réunissent chaque jour pour régler le *yin* et le *yang*. Les trois Services de l'Eau, du Feu, et du Sabre de Vent, examinent les trente-six Bureaux. Les deux registres, le vert et le noir, sont présentés aux Trois Palais de droite, de gauche et du centre (appelés) Grande-Ténuité [Petite-Ténuité] et Ténuité Pourpre.
>
> Tout ceci est extrait des « Défenses des Trois Originels », que j'ai résumées (228).
>
> Toute cette administration divine avec ses palais, ses services et ses bureaux, ses fonctionnaires et ses employés, est non seulement dans l'univers (« Ciel et Terre »), mais aussi dans le corps humain. Et tous les dieux spontanément produits par le Souffle y sont aussi, sauf peut-être le Vénérable du Commencement Originel : du moins n'ai-je pas rencontré son nom parmi ceux des dieux de l'intérieur du corps.

b. Les divinités suprêmes et la méditation mystique

Le Taoïste se trouve dans une position toute particulière, différente de celle des fidèles de toute autre religion révélée. Il n'y a pas pour lui un corps de doctrine et un ensemble de pratiques fixés une fois pour toutes par une révélation extérieure entièrement achevée, faite par un dieu ou un prophète qui ne reviendra plus. Cet ensemble existe bien, mais la connaissance n'en vient aux hommes que par morceaux, peu à peu. Chacun a le devoir de se chercher des maîtres, et ses maîtres, s'il sait les chercher, ce seront les grands dieux ou les Immortels de tout rang toujours prêts à lui « transmettre » les instructions utiles. Et il a deux moyens d'entrer en relation avec ces maîtres : l'un extérieur, en allant à la recherche des Immortels dans les p.398 solitudes des montagnes où ils se plaisent, l'autre intérieur, en s'efforçant de les atteindre à l'intérieur de soi-même dans les diverses régions de son propre corps où ils ont leur siège. L'auteur de la « Biographie de l'Homme Réalisé du Yang Pourpre », que j'ai déjà citée à plusieurs reprises, le montre de façon saisissante. Son héros, Zhou Yishan, a passé de longues années à courir le monde à la recherche des dieux de la Triade Suprême, gravissant les montagnes et explorant les grottes ; il finit par les découvrir et se prosterne devant eux.

> « Alors il ferma les yeux pour regarder à l'intérieur de lui-même et, au bout d'un long moment, il vit effectivement qu'à l'intérieur de la Chambre Orientale (une des cases de la tête), il y avait ces deux

> grands dieux (de la Triade), tout pareils d'aspect et de costumes à ce qu'ils étaient sur le mont Kong (dans la grotte de la montagne).
>
> Le Seigneur Vieillard-Jaune éclata de rire et dit :
>
> — Subtil ! Profond ! Usez de la méditation ! C'est le procédé pour monter au Ciel en plein jour (229) *!*

En somme, au lieu de chercher péniblement les dieux par le monde, c'est en lui-même que l'initié peut les chercher, et il les y trouve, car ils résident toujours en lui.

Il les cherche et les trouve par la méditation et par l'extase, par ce qu'on appelait « se concentrer en l'Un » ou « concentrer son Un ». Comme toutes les divinités taoïstes de ce temps, l'Un est à la fois extérieur et intérieur à l'homme (230). Le sens littéral de l'expression est « garder l'Un » *shouyi*.

Cet Un qu'il faut garder nous est décrit comme étant trois. Mais je crois bien que c'était là le résultat d'une élaboration récente et qu'originairement il avait bien réellement été un. En fait comme l'indique une phrase célèbre du *Daodejing,* l'Un était la première émanation du Dao.

> « Le Dao produisit l'Un ; l'Un produisit les Deux (le *yin* et le *yang*) ; les Deux produisirent les Trois (le Ciel, la Terre et l'Homme) ; les Trois produisirent les dix-mille choses (231).

Avec la tendance à personnaliser les abstractions du Taoïsme, l'Un fut vite conçu comme une divinité personnelle : on l'appelait le Grand-Un Taiyi, dès le temps des Han Antérieurs. Que le Grand-Un était bien une divinité taoïste importante p.399 dans la recherche de l'immortalité, cela apparaît suffisamment du fait que ce sont des magiciens taoïstes, Miu Ji, d'abord, puis Shaoweng, qui en introduisent le culte (232) ; on lui sacrifiait au Palais de Longévité et ses assistants étaient le Grand Interdit Dajin, qui est inconnu par ailleurs, et le Directeur du Destin Siming, divinité qui n'était peut-être pas d'origine taoïste, mais fut adoptée très tôt par le Taoïsme (233). Il était le dieu suprême résidant dans la Constellation Polaire (234), et les Cinq Empereurs, régents des cinq quartiers du Ciel, étaient ses subordonnés (235).

Dès ce temps, il faisait déjà partie d'une Triade d'Uns, *sanyi,* qu'on appelait le Céleste Un Tianyi, le Terrestre Un Diyi, et le Suprême Un Taiyi (236) ; malgré les différences des noms, il me paraît difficile d'admettre que ces Trois-Uns auxquels sacrifia l'empereur Wu vers 130 A.C. à la suite de ses magiciens taoïstes n'étaient pas les prototypes des Trois-Uns de l'époque des Han Postérieurs, ces divinités résidant chacune dans un des trois Champs de Cinabre où elles ont un rôle bienfaisant, inverse du rôle malfaisant des Trois Vers. Cette transformation d'Un en Trois en conservant l'ancien nom s'explique par la nécessité d'accorder deux pratiques originairement indépendantes : celle de la méditation, de l'extase et de l'Union au Dao Unique, léguée par l'ancienne école mystique de Laozi, Zhuangzi, Guanyinzi, et celle, peut-être plus récente, de la circulation du souffle dans les trois

champs de Cinabre. Il a fallu Trois Uns puisqu'il y avait Trois Champs de Cinabre. Mais certains gardaient encore le souvenir de leur unité originelle : un livre du IIIe ou du IVe siècle P.C. le « Livre de l'Ascension au Mystère » *Shenxuanjing*, affirme nettement leur unité.

> « L'Immortel Dou Ziming demanda :
>
> — Je me tourne pour écouter les instructions du Maître de la Loi sur les Réels Uns et les Grands Uns ; je n'ai jamais entendu d'explication des Trois Uns. Comment, si c'est Un, peut-on dire Trois ? Est-ce Un qui est Trois ? Sont-ce Trois qui sont Un ? Bien que j'observe respectueusement la pratique de « garder » les Trois Uns, je n'ai jamais pu comprendre. Je souhaite que vous me l'expliquiez, pour que désormais je l'étudie et puisse connaître l'essentiel.
>
> Le Maître de la Loi dit :
>
> — Les Trois Uns, c'est juste Un seulement. p.400 (C'est parce que) dans les trois lieux (différents où il réside) on lui donne des noms (différents) qu'on l'appelle les Trois Uns (237).

Un autre Maître de la Loi, un certain Meng cherchait à expliquer le rapport de l'Un et du Trois au moyen de notions et de termes empruntés à la philosophie bouddhique (238) :

> « Bien que les Trois soient différents, ils ne peuvent être définitivement séparés ; bien que les Uns soient substantiellement les mêmes, ils ne doivent pas être définitivement confondus. Ils se confondent, mais sans se confondre : c'est pourquoi ils deviennent distinctement Trois ; ils se séparent, sans se séparer définitivement : c'est pourquoi substantiellement ils sont confondus en Un. Puisque les Trois confondus deviennent Un, les Trois ne sont pas Trois ; puisque l'Un se séparant devient Trois, l'Un n'est pas Un. S'ils sont Trois en n'étant pas Trois, ils sont Un en n'étant pas Un, cela tient à ce que les Trois sont réellement Trois qui ne sont pas Trois, et que l'Un est réellement Un qui n'est pas Un. Les Trois qui ne sont pas Trois ne sont pas seulement des non-Trois, ils sont aussi des non-non-Trois ; l'Un qui n'est pas Un n'est pas seulement un non-Un, c'est aussi un non-non-Un. C'est le comble du Mystère redoublé.

Je ne sais si le Maître de la Loi Meng s'imaginait que le galimatias qu'il avait écrit avait un sens ; mais on peut être assuré qu'il n'y attachait pas grande importance. L'adepte doit accomplir certaines pratiques, mais il ne lui est pas absolument nécessaire de les comprendre tout de suite ; l'intelligence en viendra peu à peu, au fur et à mesure des progrès qui sont le fruit de la pratique. Du reste, s'il était difficile de comprendre comment l'Un pouvait être Trois, le fait lui-même était facile à constater pour tous les adeptes

instruits. Plusieurs fois par an, en effet, le Grand-Un et les Trois-Uns, avec les dieux des Cinq Viscères, se mêlent et se transforment en un seul grand dieu qui prend chaque fois un nom différent. Ce dieu se tient une fois dans chacun des Cinq Viscères : au 1er mois et les jours *jiazi* et *jiaxu* (1er et 2e jours du cycle), le matin à l'heure *mao* (entre 5 h et 7 h), il se tient dans le cœur sous le nom de Seigneur de l'Essence Céleste Tianjingjun ; au 6e mois, le jour *jiazhen* (21e jour du cycle) à l'heure *chen* (7 h à 9 h du matin), il se tient dans le foie ; au 7e mois, dans la rate ; au 8e mois, dans les poumons ; au 9e mois, dans les deux reins. En outre, il se tient au 11e mois dans le cerveau, au Palais du Nihuan ; aux 3e et 4e mois, après s'être transformé en un seul dieu unique, il se partage et se répand, au 3e mois, à travers tous les os, qu'il fortifie (on p.401 l'appelle alors Seigneur du Jade Solide Jianyu jun), et au 4e mois il entre dans l'Essence et le sang ; il n'y a qu'au 2e, au 5e et au 12e mois que cette transformation n'a pas lieu (239).

L'unité originelle des Trois-Uns était rappelée à chaque instant par le terme même par lequel on désignait la concentration et la méditation qui se terminent par l'extase, « garder l'Un » *shouyi*, expression qui, de même que presque tout ce qu'il y a de mystique dans le Taoïsme des Han, est empruntée à l'école de Laozi et Zhuangzi. Elle ne se rencontre pas très souvent chez Zhuangzi, mais elle était si usuelle dans les milieux mystiques qu'elle était sortie de l'usage purement technique et avait été adoptée par les gens du monde pour désigner simplement la concentration, l'attention soutenue. Obtenir l'Un, *deyi,* c'est-à-dire atteindre à l'Union mystique avec le Dao ou du moins avec sa première manifestation, l'Un, procurait des pouvoirs surhumains :

> « C'est pour avoir obtenu l'Un que le Ciel est pur. C'est pour avoir obtenu l'Un que la Terre est stable. C'est pour avoir obtenu l'Un que l'Esprit est Sacré (240).

Le « garder » donnait une longue vie :

> « J'ai gardé mon Un afin de m'établir dans l'harmonie ; c'est pourquoi j'ai cultivé ma personne pendant mille deux cents ans sans que mon corps s'affaiblît (241).

Aussi Garder l'Un était-il resté le nom technique non pas de l'extase elle-même, qu'on appelle « s'asseoir et oublier » *zuo-wang,* vieux nom emprunté aussi à Zhuangzi (242) mais de toutes les pratiques mystiques.

La méditation extatique était qualifiée également de « maintien de la pensée », *cunsi* :

> « Pour se perfectionner, le plus important c'est la méditation extatique *cunsi*. Quand la méditation extatique n'est pas parfaite et manque de concentration, elle est sans action... Quand elle est

> parfaite, il y a p.402 nécessairement vision. Quand la vision est aussi claire qu'un tableau l'intelligence s'ouvre et il y a progrès (243).

Le mécanisme intérieur qui produit cette vision nous est expliqué avec précision, sinon avec clarté, par un livre du milieu du IVe siècle, le « Livre des Trois-Originels Uns-Réalisés, révélé par le Seigneur du Portique d'Or, » *Jinque dijun sanyuan zhenyi jing.*

> « Si vous êtes capable de garder l'Un fermement, votre Essence, répondant à son influence, se répandra partout. Votre Essence se répandant partout, les Trois Originels (les Trois Uns) deviendront visibles. Quand les Trois Originels seront visibles, le Souffle Blanc se transformera. Quand le Souffle Blanc sera transformé, l'Embryon naîtra de lui-même. Quand l'Embryon est né de lui-même, mille chars et dix mille cavaliers soudain apparaissent. Alors vous vous mettrez sous le dais fleuri, vous prendrez place dans le char de nuages et vous monterez au Ciel... (244).

Et le même livre décrit en détail cette vision elle-même (245) :

> « Méthode pour garder l'Un. — Le jour de l'Établissement du Printemps, à l'heure de minuit, je m'assieds tourné vers l'Est ; j'aspire le souffle neuf fois, j'avale la salive trente-cinq fois. Cela achevé, je me concentre sur les sept étoiles de la Grande Ourse : peu à peu, elles descendent sur le haut de ma tête. Alors je me tourne vers le Ciel, dans la direction du Manche (de la Grande Ourse) qui, en avant, pointe à l'Est. Je me concentre sur les deux étoiles des Hommes Réalisés de l'Essence du Yin *yinjing zhenren* et elles-mêmes s'approchent du sommet de ma tête. Les deux étoiles de la Clarté du Yang *yang ming* et de l'Obscurité Mystérieuse *xuan ming* sont alors au-dessus ; les deux étoiles de la Clarté du Yang et de l'Essence du Yin sont derrière, l'Homme Réalisé de l'Obscurité Mystérieuse *xuanming zhenren* est devant. Alors, les cheveux épars, je concentre ma pensée fermement.
>
> Puis je pense aux Vénérables Seigneurs des Trois Uns. Soudain je les vois naître par transformation ; ensemble ils sortent du milieu de moi-même. Au bout d'un instant les trois Ministres, eux aussi, sont assis comme les trois Vénérables. Au bout d'un instant, je vois les six hommes monter tous ensemble ; se dirigeant vers l'Est ils atteignent la porte du Ciel et s'arrêtent ; ils se dirigent vers ma bouche. Alors je vois l'Originel Supérieur *shang yuan* toucher de la main le Ministre Supérieur, l'Originel Médian *zhong yuan* toucher de la main le Ministre Médian, l'Originel Inférieur *xia yuan* toucher de la main le Ministre Inférieur. Alors j'aspire le souffle une fois, très longuement. L'Originel Supérieur et le Ministre suivent le souffle, entrant dans ma bouche ; ils montent au Palais du Nihuan (dans la tête). Une deuxième fois j'aspire le

> souffle, très longuement. L'Originel Médian et son Ministre suivent le souffle, entrant dans ma bouche ; ils vont au Palais de Satin *jianggong* (dans la poitrine). Une troisième fois j'aspire le p.403 souffle très longuement. L'Originel Inférieur et son Ministre suivent le souffle, entrant dans ma bouche ; ils descendent au Champ de Cinabre inférieur *xiadantian.*
>
> Puis je me concentre sur l'étoile Porte du Ciel *Tianguan xing,* et je lui ordonne de se placer à sept pas de ma bouche. L'étoile est devant ma bouche ; les Trois Originels sont dans mes Trois Palais. Tout est achevé.

On voit que les dieux descendent de la Grande Ourse pour l'Adepte. C'est qu'en effet, l'Homme et le Ciel étant pareils, ces dieux que l'adepte voit, par la méditation, trônant en lui-même, sont aussi les grands dieux qui trônent dans le Ciel et gouvernent le monde. L'auteur de la biographie de Zhou Yishan le montre de la manière que j'ai déjà indiquée ci-dessus. Son héros, qui n'est pas un simple fidèle cherchant la Délivrance du Cadavre, mais un adepte transcendant visant aux plus hautes formes de l'Immortalité, après avoir vu les Trois-Uns, apprend d'un maître que « garder l'Un est une bonne chose de Réalisé Moyen Immortel Terrestre, qui le rend capable de saluer les mille dieux des montagnes, d'assister l'Essence des Lacs et des Fleuves, de cracher le vieux (souffle) au-dessous des Sept Fleurs (Grande Ourse), de faire entrer le nouveau souffle dans les Trois Palais, etc., mais n'est pas un principe de Réalisé Supérieur (246) ». Il se met alors à la recherche de la Triade Suprême, et après avoir parcouru le monde pendant des années, il finit par les trouver en lui-même, dans sa propre tête, ce dont le félicite le Seigneur Vieillard Jaune (Huanglaojun).

De ces trois dieux suprêmes, l'un n'est autre que ce Huanglaojun dont je viens de traduire le nom littéralement par Seigneur Vieillard-Jaune ; mais il ne faut pas le prendre en ce sens littéral. Dans le système de correspondances entre les cinq éléments, les cinq points cardinaux, les cinq couleurs, les cinq saveurs etc., système alors universellement admis par les Chinois, le jaune est la couleur correspondant au cinquième point cardinal qui est le centre : c'est le plus important, car le monde est partagé en cinq régions, quatre périphériques et une centrale, et le maître suprême réside naturellement dans la partie centrale. C'est à cette idée de suprématie du centre que répond le terme « Jaune » de l'expression. Quant à « Vieillard », le mot marque p.404 simplement l'immortalité du personnage : de même, dans l'Apocalypse, Dieu est appelé l' » Ancien des jours ». L'expression Huanglao, Vieillard Jaune, signifie donc au fond l'Immortel maître suprême.

C'était en effet aux premiers siècles de notre ère le dieu suprême du Taoïsme. L'auteur de la biographie de Zhou Yishan dit de lui :

> « En haut, il dirige les Neuf Cieux ; au milieu, il se promène sur le *Kunlun* ; par le Portique jaune il va au-dehors, par le Portillon Pourpre il est à l'intérieur ; en bas, avec les deux autres Seigneurs (de la triade suprême), il entre dans la Chambre Orientale (du cerveau) et régit avec majesté les trois espaces d'un pouce (Champs de Cinabre) (247).

Et ce n'était pas alors un développement récent de son culte : déjà deux siècles plus tôt, certains empereurs de la dynastie Han lui avaient élevé un autel et fait des sacrifices dans le palais ; et ce qui marque bien qu'on lui attribuait le rang suprême, c'est que l'empereur lui accorda le Dais Fleuri, un parasol à cinq étages chacun d'une couleur différente, qui n'était autre que le dais impérial. Un prince de la famille impériale, le roi de Chen, qui fut accusé de pratiques de sorcellerie contre l'empereur en 173, se défendit en disant qu'il sacrifiait à Huanglao pour obtenir l'immortalité et le bonheur (248). Il était le dieu particulier de la secte des Turbans Jaunes (249) qui devait se révolter en 184. Il gouvernait le monde, mais ne dédaignait pas de se mêler aux hommes pour les aider et diriger leur salut. Le *Baopuzi*, cet ouvrage du IVe siècle dont j'ai déjà cité plusieurs passages, le montre descendant sur la terre depuis le commencement du monde sous la figure d'une douzaine de maîtres taoïstes, dont Laozi fut l'un, afin de prêcher la bonne doctrine. Ce n'est pas, comme dans le Bouddhisme, des corps apparents qu'il envoie par sa puissance : c'est bien lui-même qui quitte son trône céleste et descend dans le monde.

Le culte populaire ne connaissait que lui, ne s'adressait qu'à lui. Mais les livres saints lui adjoignaient deux autres personnages divins, qui étaient le Seigneur de Sans-Égale Excellence *Wuyingjun* et le Seigneur Originel Blanc *Boyuanjun*. Faut-il voir là un développement de la spéculation religieuse savante autour du dieu populaire unique ancien ? Il est clair que l'existence d'une Triade simplifiait les choses au moment où, l'Un devenant Trois, comme je l'ai montré, sous l'influence des p.405 doctrines respiratoires, toute la mythologie taoïste tendait à s'organiser en triades. Ce qui me porterait à le croire, c'est qu'il semble y avoir quelque hésitation dans le rang de ces trois dieux : on les range d'une façon qui semble faire du Wuyingjun le dieu suprême, puisqu'il est au milieu ayant à sa gauche le Boyuanjun et à sa droite le Huanglaojun qui paraît être la divinité inférieure du groupe ; mais d'autre part, dans les pratiques de la recherche de l'immortalité, la vision du Boyuan-jun ne mène qu'à être Homme Réalisé inférieur, celle du Wuyingjun à être Homme Réalisé moyen, et il faut avoir la vision du Houanglaojun pour devenir Homme Réalisé supérieur. S'il y eut vraiment hésitation sur la préséance de ces dieux, cela ne peut avoir duré longtemps : le triomphe de l'école du Lingbao mit bientôt tout le monde d'accord en plaçant au-dessus de tous les autres ses dieux propres, formant la Triade suprême, qui rejeta dans l'ombre les dieux anciens.

Ces divinités anciennes n'ont pas entièrement disparu du Taoïsme ultérieur en ce sens que, jusqu'à nos jours, les catalogues de divinités contiennent leurs noms. Mais elles ont perdu leur suprématie. Dans les Livres de Lingbao, elles sont citées mais ne jouent aucun rôle. Avec la tendance aux pratiques du culte collectif public, et l'influence du Bouddhisme aidant, la recherche de l'immortalité s'est transportée de l'intérieur à l'extérieur. Ce n'est plus en lui-même que l'adepte apprend peu à peu à trouver les dieux qui y sont en effet ; c'est à l'extérieur qu'il cherche à entrer en communication avec les grandes divinités de la nouvelle Triade suprême. Évidemment, c'est bien toujours par la méditation et l'extase que la communication s'établira ; mais il ne s'agit plus de voir en soi-même ce qui y est déjà, il faut par l'extase voir à l'extérieur les divinités suprêmes, les Trois Vénérables Célestes Tianzun, les Trois Purs Sanqing.

Au reste, dès l'époque ancienne, ce n'est qu'à quelques-uns qu'il est donné de voir la Grande Triade de la Chambre Orientale, et surtout le dieu suprême, le Huanglaojun ; chacun voit des divinités de rang plus ou moins élevé suivant le degré qu'il a atteint dans la vie religieuse. Mais tous doivent arriver à produire des extases à volonté, et à voir en eux-mêmes quelqu'un des grands dieux : ce n'est qu'à ce compte qu'on pourra acquérir enfin l'immortalité.

Tel était dans ses grandes lignes l'aspect personnel, individuel, de la religion taoïste aux premiers siècles de notre ère ; vie active et vie contemplative y avaient leur part inégale, mais p.406 judicieusement proportionnée. Mais l'existence qui y est proposée ne peut être que celle de quelques-uns. Tout le monde n'a pas le temps et les moyens de se consacrer tout entier à la recherche de l'immortalité. Seuls quelques privilégiés pouvaient le faire ; la foule des fidèles ne pouvait en aucun cas y prétendre. Tous ceux-là, ceux qui ne pouvaient pas aspirer à l'immortalité, que trouvaient-ils dans la religion taoïste pour les attacher et les retenir ?

*
* *

II.

Les communautés taoïstes et le culte public

@

p.407 Si le Taoïsme n'avait été que ce que je viens de décrire, s'il s'était adressé seulement à ceux qui pouvaient vivre la vie compliquée et absorbante du chercheur d'immortalité, il aurait eu peu d'adeptes, et il n'aurait pu exercer sur les masses populaires l'attirance qu'on lui voit au temps des Han. Il serait resté une secte de gens riches et désœuvrés. Non seulement, pour se livrer avec quelque chance de succès à la recherche de l'immortalité, il fallait des loisirs et de la fortune (les drogues coûtent cher), mais encore, dès le début de la carrière de l'Adepte, les vertus qu'on lui demandait étaient des vertus d'homme riche. Pour distribuer sa fortune aux pauvres, encore faut-il avoir une fortune et n'être pas soi-même un des pauvres. Pour avoir du mérite à mépriser les honneurs et à refuser les fonctions publiques, encore faut-il être d'un rang social qui permette de les rechercher et de les obtenir ; autrement quel mérite l'Adepte aurait-il à refuser ce qui est hors de sa portée ? Et, d'autre part, les exercices de toute sorte qu'exigeait la vie taoïste n'étaient guère compatibles avec la vie d'un paysan ou d'un artisan.

Or, au IIe siècle de notre ère, la religion taoïste était très répandue parmi les gens du peuple : quand en 184 de notre ère éclata la révolte des Turbans Jaunes, ce ne furent pas quelques milliers d'alchimistes qui se soulevèrent, mais bien tout le peuple des huit provinces du Nord-Est et du centre. Zhang Jue, le chef des Turbans Jaunes, avait alors, nous dit un historien du IIIe siècle, 360 000 adhérents sous les armes (250).

Qu'est-ce que le Taoïsme offrait aux masses populaires pour p.408 les attirer et les fanatiser au point de les jeter dans tous les périls d'une rébellion ?

Pour s'en rendre compte, il faut reconnaître ce qu'était la vie dans la secte des Turbans Jaunes, non pas la vie des adeptes les plus savants et les plus élevés, mais celle des fidèles ordinaires.

1. Organisation des communautés à l'époque des Turbans Jaunes

@

L'organisation de l'Église taoïste à l'époque des Turbans Jaunes (Huangjin) est assez mal connue, faute de documents provenant des fidèles eux-mêmes ; nous ne possédons rien d'analogue aux innombrables inscriptions dédicatoires des sectes du monde romain. Cependant les historiens nous ont conservé quelques informations. Un des derniers chefs de

ce grand mouvement, Zhang Lu, vaincu et soumis en 215 par Cao Cao (le général qui jeta les fondements de la dynastie Wei et mourut en 219, quelques mois avant de pouvoir réaliser son ambition et monter sur le trône en déposant le dernier empereur de la dynastie (Han), ramené à la capitale après sa défaite, fut bien traité par son vainqueur : celui-ci le combla d'honneurs, lui décerna le titre de Général Dompteur du Midi, l'éleva au rang de marquis avec un apanage de dix mille feux, donna aussi le titre de marquis à ses cinq fils, et enfin l'allia à sa famille en demandant une de ses filles pour la faire épouser à l'un de ses propres fils. Zhang Lu vécut plusieurs années à la cour de Wei (251) ; il prit part à une discussion devant l'empereur en 220 ; il était entièrement adonné aux pratiques religieuses. Or c'est à peine cinquante ans plus tard qu'écrivit l'historien de la dynastie Wei, Yu Huan, qui composa vers 270 une histoire de la fin des Han, le *Dianlüe*, et un peu plus tard une histoire du début des Wei, le *Weilüe* ; dans le premier ouvrage, il exposait sommairement l'organisation et la doctrine de Zhang Lu, en quelques lignes courtes mais précises (252). De plus, l'organisation survécut à l'affaire des Turbans Jaunes, car les cadres en étaient assez forts pour résister p.409 à l'écrasement de la révolte. Et les polémistes bouddhistes du Ve et du VIe siècle l'ont connue vivante : l'un d'eux, Zhen Luan, auteur du *Xiaodaolun*, avait commencé par être taoïste et, en décrivant certaines cérémonies, déclare y avoir pris part. Les écrivains taoïstes sont plus réticents. Évidemment, lorsque sous les Tang, le monde chinois étant pacifié, le Taoïsme dut essayer de s'adapter aux conditions nouvelles, ses fidèles préfèrent ne pas trop évoquer ce passé de révolte et de guerre civile qu'ils espéraient faire oublier. Ils en disent cependant assez pour corroborer les dires des auteurs non taoïstes.

Quand à la fin du IIe siècle la révolte des Turbans Jaunes la mit en pleine lumière, l'Église taoïste était une Église organisée avec une hiérarchie très forte, et une discipline dont le caractère paternel n'excluait pas une certaine rigueur. Les communautés taoïstes étaient alors réparties en deux groupes principaux. Les communautés de l'Est, dans la grande plaine du Fleuve Jaune et de la rivière Huai, obéissaient à des chefs qu'on appelait les Trois Zhang parce que le chef suprême, Zhang Jue, s'était fait aider par ses deux frères cadets, qu'il eut pour successeurs, Zhang Liang et Zhang Bao. Les communautés de l'Ouest, dans le sud du Shenxi et le nord du Sichuan, obéirent d'abord à un personnage appelé Zhang Xiu qui ne semble pas avoir été parent des trois Zhang, non plus d'ailleurs que de Zhang Lu qui le remplaça après l'avoir mis à mort. Ces deux communautés étaient géographiquement fort éloignées l'une de l'autre. Mais malgré la distance l'organisation était essentiellement la même sous des noms différents.

Zhang Jue, le chef des Turbans Jaunes de l'Est, avait réparti les fidèles des huit provinces où il dominait — soit à peu près les deux tiers de la Chine — en trente-six circonscriptions à la tête de chacune desquelles il avait placé un Adepte auquel il avait donné le titre de *fang*. Ce terme, qui désigne les recettes

magiques, paraît signifier ici un Magicien, mais je n'en suis pas absolument sûr ; les historiens ne l'expliquent pas et se contentent de déclarer qu'il est l'équivalent du titre de général dans la hiérarchie impériale. Les Grands-Magiciens *dafang* étaient ceux qui avaient sous leurs ordres plus de dix mille adhérents ; les Petits-Magiciens *Xiaofang* n'en avaient pas moins de six à huit mille. Sous eux, pour commander à ces foules, les Magiciens instituaient des Grands-Chefs *qushuai* (253). Au-dessus des Magiciens, il n'y avait que Zhang Jue et ses deux frères : il s'était donné le p.410 titre de Général Monseigneur Ciel *tiangong jiangjun,* et il avait attribué à ses deux frères respectivement ceux de Général Monseigneur Terre *digong jiangjun* et de Général Monseigneur Homme *rengong jiangjun* (254). Ciel, Terre et Homme, c'est dans la philosophie chinoise la triade qui embrasse le monde entier : le Ciel qui couvre et qui crée, la Terre qui porte et qui nourrit, et l'Homme, le premier être produit, qui sert d'intermédiaire entre les deux.

Zhang Xiu, le chef des Turbans Jaunes de l'Ouest, puis après lui Zhang Lu qui le tua et le remplaça, avaient une organisation semblable (255). Chez eux, les nouveaux convertis étaient appelés les Soldats-démons *guizu* ; et les fidèles étaient le Peuple-démon *guimin*. Au-dessus d'eux étaient ce qu'on appelait de façon générale les Officiers-démons *guili*. Il y en avait deux grades. Les moins élevés étaient les *jianling,* titre dont le sens est quelque chose comme « Commandeur des Pervers » ; en effet, ils disaient les prières et dirigeaient les cérémonies pour la guérison des malades et, la maladie étant considérée comme la suite naturelle du péché, les malades étaient des méchants, des pervers. Au-dessus des *jianling,* il y avait les *jijiu,* littéralement ceux qui font des offrandes, des libations de vin, les Libateurs. C'étaient les chefs les plus élevés ; ils commandaient les Adeptes d'une circonscription *bu* ; il y avait vingt-quatre métropoles *zhi,* probablement chacune avec un Libateur à sa tête comme Métropolitain *zhitou* (256). Ils correspondaient presque exactement aux Magiciens, *fang,* des Trois Zhang, et les *jianling* ou Commandeurs des Pervers étaient l'équivalent des Grands Chefs, *qushuai* de l'Est. Au sommet de la hiérarchie Zhang Lu prenait le titre de Monseigneur le Maître Céleste *tianshijun,* où maître doit être pris dans le sens d' « instructeur » et non celui de « chef ».

Chez les uns et les autres, le rôle des chefs était surtout un rôle religieux. Chez les Trois Zhang, c'est-à-dire chez les Turbans Jaunes de l'Est, les grandes fêtes des équinoxes et des solstices que je décrirai tout à l'heure étaient appelées « les affaires des généraux, des officiers et des soldats », c'est-à-dire qu'elles étaient dirigées par les Magiciens *fang* et les Grands-Chefs. Chez Zhang Lu, les Commandeurs des Pervers étaient les guérisseurs des malades. Quant aux Libateurs, ils commandaient les troupes, mais en même temps ils étaient chargés d'enseigner p.411 la religion ; ils devaient savoir par cœur le *Daodejing* de Laozi. *Daodejing* singulier d'ailleurs, devenu, sans modifier en rien le texte, par les explications qui l'accompagnaient, un exposé des doctrines et des pratiques cultuelles des

Turbans Jaunes : il reste quelques phrases d'un Commentaire du *Daodejing* attribué aux « Trois Zhang », et on y lit les choses les plus curieuses (257). Tout le monde connaît la première phrase du livre : « La Voie qui peut être parcourue n'est pas la Voie Éternelle » ; voici comment elle était expliquée : « *La Voie qui peut être parcourue,* c'est le matin manger de bonnes choses ; la *Voie qui n'est pas éternelle,* c'est le soir aller à la selle. » Et encore : « *Mystérieux, et encore plus mystérieux :* c'est le nez et la bouche. » C'est de cette façon ou de façon analogue que Magiciens et Libateurs comprenaient le *Daodejing,* et sans doute aussi qu'ils l'enseignaient, comme un des livres fondamentaux de la religion, car ils étaient des missionnaires : leurs troupes se recrutaient par la conversion.

En fait, l'administration était toute religieuse. Le droit et la morale étaient entièrement confondus : il n'y avait pas de crimes, mais seulement des péchés ; et les châtiments étaient remplacés par des pénitences. Chez Zhang Lu, l'ivresse, la débauche et le vol étaient mis sur le même pied et rachetés par la confession, le repentir et les actes de bienfaisance, par exemple réparer cent pas de route de ses mains ou à ses frais. Ce n'est qu'aux récidivistes, la troisième fois, qu'on appliquait des châtiments. Mais, en principe, cela n'était pas nécessaire : tout péché, le vol par exemple, avait comme en *Erewhon* son châtiment naturel dans la maladie qui frappait tôt ou tard le coupable. Aussi les maladies étaient-elles l'objet de sanctions plus graves que les péchés eux-mêmes. Les prisons, supprimées pour les crimes ordinaires, avaient été rétablies par Zhang Xiu pour les malades ; on les appelait des Maisons de Retraite *jingshe,* et on y envoyait les malades réfléchir à leurs péchés. De plus, eux et leurs descendants devaient payer une redevance de cinq boisseaux de riz par an. Les cinq boisseaux de riz devinrent aux yeux des non-convertis l'une des marques caractéristiques du Taoïsme, et jusqu'aux Tang on désigna les Taoïstes comme « les adeptes p.412 de la Doctrine des Cinq Boisseaux de riz, sectateurs de Huang-Lao » *Feng wudou midao Huanglao zhi tu* (258).

Tout cela fonctionnait certainement. C'est grâce à cette organisation que Zhang Jue convertit et soumit en une dizaine d'années les trois quarts de l'empire, toute la grande plaine du Nord-Est et de l'Est, ainsi que les vallées du centre. Et, dans l'Ouest, Zhang Lu gouverna environ trente ans, jusqu'en 214, à peu près en paix, la région retirée de Hanzhong sur la haute rivière Han ; et l'historien presque contemporain Yu Huan dit de lui : « Même les gens de passage dans ses domaines n'osaient pas ne pas obéir. »

Au reste, le but de cette organisation n'était pas simplement de gouverner le pays et de remplacer tant bien que mal les fonctionnaires impériaux par des fonctionnaires taoïstes. Elle voulait être tout autre chose qu'une administration. Elle s'était assigné comme tâche principale de faire progresser la foule des fidèles dans la vie religieuse, et de l'amener peu à peu à la connaissance et à la pratique de plus en plus excellente de la religion.

Zhang Lu (et je crois bien qu'en cela il ne faisait qu'imiter les Églises de l'Est) encourageait de son mieux les fidèles à la piété. Il avait institué des grades et des titres suivant le degré d'avancement dans la pratique religieuse. Les fidèles devaient se livrer à la pratique de la Respiration Embryonnaire, absorber et faire circuler le Souffle : non pas tant pour parvenir à la Vie Éternelle, que pour vivre longtemps et éviter la mort subite. Les débutants étaient appelés les Fils et les Filles du Dao, *daonan, daonü.* Le grade supérieur était celui de Coiffé du Bonnet, nanguan, et de Coiffée du Bonnet, nüguan, qu'on écrivait parfois avec un caractère de même prononciation signifiant Mandarin. Un nouveau progrès donnait droit au titre de Père et de Mère du Dao, *daofu, daomu.* Comme on le voit, tous ces grades étaient accessibles aux femmes comme aux hommes : il ne semble pas y avoir eu de différence, et la vie religieuse était ouverte aux deux sexes également. Toutefois, pour le titre qui paraît avoir été le plus élevé, celui de Divin Seigneur *shenjun,* on ne trouve pas de correspondant féminin.

Autant que nous pouvons le voir, ce qu'on demandait aux fidèles, c'était en somme de développer leur vie religieuse suivant les mêmes méthodes que les adeptes qui se destinaient à devenir des Immortels, mais avec moins de rigueur. Cependant les titres qu'on leur donnait prouvent que ce n'était pas seulement un développement et un progrès intimes qu'on exigeait d'eux, mais que, p.413 de quelque façon, ils devaient être appelés à faire la preuve publique de leur progrès.

2. Fêtes et cérémonies collectives

@

La religion taoïste offrait aux fidèles ordinaires, à ceux qui ne voulaient pas devenir des saints, santé, longue vie, bonheur et progéniture, puisque les exercices respiratoires et l'abstinence des céréales délivrent des maladies, que la pratique des vertus rend heureux, et que l'hygiène sexuelle conserve la jeunesse à celui qui l'observe et lui fait avoir de nombreux enfants mâles. Mais quelque tentantes que pussent être de telles perspectives pour les Chinois pour qui elles constituent la félicité idéale, on comprend encore assez mal qu'elles aient pu exciter l'enthousiasme et l'ardeur que décèle la rébellion des Turbans Jaunes. Cette forme édulcorée et réduite de la vie religieuse taoïste est quelque chose de bien mou et de bien terne pour avoir pu soulever les masses populaires et avoir amené des conversions en masse : non pas tant peut-être des conversions de non-Taoïstes, que des conversions de Taoïstes à la secte nouvelle.

Or ce sont bien des conversions en masse qu'il faut admettre pour expliquer le mouvement des Turbans Jaunes au milieu du IIe siècle. En effet, les troupes de fidèles de 184 ne s'étaient certainement pas formées lentement par des conversions individuelles obtenues par une longue propagande : le

temps avait manqué pour cela. C'est en une dizaine d'années que Zhang Jue les recruta.

> « Zhang Jue pratiquait la doctrine de Huanglao et avait une foule de disciples. Ceux-ci s'agenouillaient et confessaient leurs péchés, et les malades guérissaient en foule. Le peuple croyait en lui. Jue alors chargea huit disciples d'aller dans les quatre directions enseigner la religion excellente et convertir le monde ; en dix et quelques années, le nombre des convertis monta à plusieurs dizaines de mille ; ils étaient répandus partout dans les commanderies et les royaumes. Tous les gens des huit provinces de Jing, Xu, You, ji, Jing, Yang, Yue et Yu se soumirent à lui (259).

Il eut, nous l'avons vu, jusqu'à 360 000 adhérents. Des chiffres pareils supposent des conversions massives. Cette rapide éclosion ne peut s'expliquer que par un déchaînement d'enthousiasme religieux.

p.414 Les missionnaires taoïstes organisaient de grandes cérémonies collectives où la religiosité des Chinois, en temps ordinaire assez faible, s'exaltait, grandes fêtes des équinoxes et des solstices avec distributions de talismans guérisseurs ; et certaines s'accompagnaient d'orgies. En dehors de ces grandes fêtes, il y avait des réunions pour prier par le salut des fidèles ; il y en avait surtout d'autres pour les confessions et les pénitences publiques. Et on sait à quel point la confession publique devient facilement contagieuse dans une foule fanatisée. Il n'est pas nécessaire d'aller jusque dans la Chine ancienne pour s'en convaincre. De nos jours encore, dans les communautés protestantes qui la pratiquent, les séances de confession publique, de « témoignage » suivant le terme consacré, le montrent clairement. C'est une sorte de contagion d'exaltation religieuse qui explique à mon avis le prodigieux succès du Taoïsme dans les masses populaires de cette époque.

Les cérémonies collectives étaient appelées des Jeûnes *zhai* ou des Assemblées *hui*, le premier terme désignant celles qui se célébraient sous la direction d'un Instructeur, avec un nombre de participants limité, tandis que dans les Assemblées leur nombre n'était pas fixé. Le mot jeûne était emprunté à la religion officielle où il s'applique aux abstinences de nourriture de la période préalable aux sacrifices ; mais, dans le Taoïsme, il servait à désigner la cérémonie tout entière, et ne s'appliquait pas exclusivement aux restrictions alimentaires (260).

Les grandes fêtes taoïstes étaient, autant qu'on peut s'en rendre compte, marquées par un véritable déchaînement de sentiment religieux. Les plus grandes fêtes annuelles étaient celles des équinoxes et des solstices.

D'après les règles des Trois Zhang, nous dit un écrivain du VIe siècle, aux équinoxes de printemps et d'automne,

> « on faisait des offrandes au Dieu du Foyer et on sacrifiait au Dieu du Sol. Aux solstices, en été et en hiver, on sacrifiait aux morts comme faisaient les laïques. Avant (le sacrifice), on recevait les charmes guérisseurs, et les amulettes guerrières, ainsi que les contrats avec le Dieu du Sol (261).

p.415 Les « charmes guérisseurs », c'est l' « eau charmée » dont parlent les historiens en nous décrivant la cérémonie :

> « Le Maître, tenant en main une baguette de bambou à neuf nœuds (neuf est le nombre du Ciel), faisait des incantations et récitait des formules (sur de l'eau). Il faisait prosterner les malades et les faisait rester la tête contre terre, réfléchissant à leurs péchés. Puis ils buvaient l'eau charmée par le Maître.

Les « amulettes guerrières » étaient destinées à la guerre contre les démons, comme celle-ci dont le texte nous a été conservé (262).

> « A gauche, je porte le sceau du Grand Faîte. A droite, je porte le sabre de Gunwu. Quand je montre le soleil, qu'il cesse de briller ! Quand je pointe vers un démon, qu'à mille lieues son sang jaillisse !

Quant aux « contrats avec le Dieu du Sol », c'étaient de véritables contrats où le fidèle achetait au Dieu du Sol une pièce de terre pour son tombeau et s'assurait ainsi une vie heureuse de propriétaire dans l'autre monde ; comme on les gravait parfois sur le métal ou même sur jade pour qu'ils fussent durables, on en a retrouvé quelques-uns des IIIe et IVe siècles.

A cette époque ancienne pas plus qu'aux temps postérieurs, il ne faudrait croire que le Taoïsme fût un, avec des rites et des fêtes identiques d'un bout à l'autre de la Chine ; au contraire, chaque secte devait avoir ses cérémonies propres. La fête des Trois Agents Sanguan paraît avoir été à l'origine particulière à la secte de Zhang Lu ; elle eut d'ailleurs tant de succès qu'elle se répandit à travers tout le monde chinois, et aux IIIe et IVe siècles, universellement adoptée, elle fut même admise parmi les six Jeûnes du Joyau Sacré Lingbao zhai, quand certains milieux éprouvèrent le besoin de réformer, codifier et réorganiser la multitude quelque peu incohérente des anciennes fêtes. Les Trois Agents, ce sont le Ciel, la Terre et l'Eau. La fête était chez Zhang Lu celle qui guérissait les malades :

> « La manière dont priaient pour les malades les Commandeurs des Pervers était la suivante : ils écrivaient les noms de famille et les noms personnels des malades en disant leur intention de se repentir de leurs péchés, le tout en trois exemplaires. L'un de ces exemplaires devait monter au Ciel : on le plaçait au haut d'une montagne. Le deuxième était enterré dans la terre. Le troisième

> était immergé dans l'eau. C'était ce que l'on appelait les lettres manuscrites aux Trois Agents (263).

p.416 On parle aussi, mais sans en indiquer la date, d'un grand sacrifice au Ciel au cours duquel on offrait des victimes humaines. Du reste, toutes les fêtes n'étaient pas célébrées à date fixe, il y en avait d'occasionnelles. Le Jeûne de Boue et de Charbon *tutan zhai* (264) était destiné à écarter les maladies qui sont la suite du péché : il consistait à se repentir de ses fautes et à demander bonheur et longue vie (265). La prière, qui a la forme fréquente chez les Taoïstes d'une requête aux dieux supérieurs, le décrit sommairement :

> « Nous tenant par la main avec révérence, pour un tel nous suivons les instructions du Maître Céleste : (le visage) enduit de charbon, suivant les règlements du pardon, nous exposant dans le lieu consacré, nous nous sommes attachés, nous nous sommes liés nous-mêmes, nous avons les cheveux épars, nous avons enduit de boue notre front, nous nous tenons la tête renversée et les cheveux dans la bouche au pied de la balustrade, conformément au (rituel de) jeûne pur du Grand Pardon de l'Originel Inférieur du joyau Sacré, nous brûlons de l'encens et nous frappons la terre du front ; nous demandons grâce.
>
> En ce jour, tel jour de tel mois, sur l'autel sacré de telle église *kouan* de tel village de telle sous-préfecture de telle commanderie, la famille telle, pratiquant le jeûne pour le pardon pur, a allumé les lampes et produit la clarté illuminant les cieux ; pendant trois jours et trois nuits, pendant les six heures de chacun (de ces jours et de ces nuits), elle pratique le repentir pour obtenir le pardon, afin que les cent mille ancêtres, parents et frères, déjà morts ou qui mourront plus tard, y compris la personne d'Un tel (qui fait la cérémonie), soient sans maux pendant plusieurs Kalpas (266)...

p.417 Ceux qui accomplissaient cette cérémonie prenaient une tenue de condamné ; c'était la même idée qui fait que de nos jours encore, ou du moins jusqu'il y a quelques années, aux fêtes des dieux protecteurs des villages, on voyait des confréries suivre la procession le visage enduit de rouge et la cangue au cou. Le pêcheur se punissait lui-même cérémoniellement pour écarter ainsi le châtiment divin. Au Ve siècle, un maître taoïste le marque nettement en ajoutant un rite consistant à lier les bras des pénitents dans leur dos.

Presque toutes ces cérémonies se faisaient en plein air, quelquefois dans la cour du phalanstère *guan*, aux Ve et VIe siècles, on ne célébrait guère à l'intérieur que les fêtes d'Union des Souffles, dont il sera question plus loin. On préparait une Aire Sacrée *lingtan* (ou Aire tout simplement). C'était un terrain uni, délimité par une sorte de barrière d'un genre particulier (267) : les

Taoïstes avaient, en ce cas comme en beaucoup d'autres, adapté à leurs cérémonies les dispositions des cérémonies officielles de la Cour impériale ; ils entouraient leur Aire Sacrée extérieurement, et en marquaient les divisions intérieures, en se servant des piquets et des cordes qui marquaient les rangs des fonctionnaires dans les réceptions impériales. C'étaient des bottes faites de cent cinquante tiges de roseaux, coloriées en bandes alternées de laque rouge et noire, bien serrées et tenues à la base dans un étui en bambou ; les grands piquets ainsi faits (ceux des coins et des portes, je pense) avaient dix pieds de haut, les petits piquets intermédiaires sept pieds seulement ; les uns et les autres étaient enfoncés en terre à la profondeur d'un pied. Un cordon rouge les reliait (268). Les aires ainsi délimitées présentaient des dispositions variant un peu suivant la cérémonie : pour le jeûne du Talisman d'Or *jinlu zhai* il y avait trois enceintes concentriques, ayant respectivement 45 pieds, 33 pieds et 24 pieds de côté, chacune surélevée de deux pieds sur la précédente (269) ; au contraire, pour le jeûne du Talisman Jaune *huanglu zhai* et pour celui des Trois Augustes *sanhuang zhai*, il n'y en avait qu'une ayant 24 pieds de côté (270). Cela faisait de petits carrés variant de 13,50 m de côté à 7 m suivant les cas (271) ; ils ne pouvaient contenir de larges foules et, en p.418 effet, le nombre des participants à un jeûne était strictement limité et maintenu dans des limites étroites. Ils ne pouvaient être plus de trente-huit et moins de six (272) *:* c'est-à-dire assez nombreux pour que, chacun ayant une fonction déterminée à remplir et un rôle propre à jouer dans la cérémonie, un certain sens de solidarité s'éveillât et un sentiment religieux collectif se développât ; pas trop nombreux toutefois, de sorte que le Chef du Jeûne *zhaizhu* qui était l'Instructeur chef de la communauté, ou encore un adepte d'âge et d'expérience qui, après avoir dirigé l'instruction des fidèles avant la cérémonie, dirigeait toute la cérémonie elle-même, restât toujours maître de sa communauté et ne fût pas débordé par elle. Si le nombre des participants était limité, celui des assistants ne l'était pas : la cérémonie était publique, tout se passait en plein air, et la foule était nombreuse au-dehors des cordes.

Certaines de ces fêtes se sont célébrées longtemps (plusieurs se célèbrent encore aujourd'hui) ; mais ce n'est pas sans avoir changé, surtout pendant les premiers siècles de notre ère où les milieux taoïstes, comme tous les milieux chinois d'ailleurs, se transformèrent constamment. Bon nombre de fêtes des Trois Zhang avaient dû disparaître assez tôt ; celles qui se conservèrent eurent à se transformer pour se mettre d'accord avec les idées nouvelles.

Dans la première moitié du Ve siècle, Kou Qianzhi, le Maître Céleste *tianshi* annonçait qu'il avait reçu mission spéciale de corriger les abus et les dépravations des règles des Trois Zhang ; on attribuait aussi à Song Wenming, un siècle plus tard, de nombreuses réformes et créations dans les cérémonies elles-mêmes, ainsi que dans le costume ; vers la même époque, Tao Hongjing publiait en dix chapitres un recueil sur les cérémonies. Ce sont probablement des rituels de cette époque que nous ont conservés divers livres du temps des Tang et, grâce à eux, nous connaissons assez bien ces fêtes, du moins telles

que les avaient faites les réformes de ce temps. Mais, s'ils nous en présentent bien l'ossature générale, ils sont très loin de nous les montrer dans toute leur réalité vivante. Celle-ci éclate de-ci de-là dans une phrase de rencontre chez les écrivains non taoïstes du temps, que le pittoresque de ces fêtes a frappés : le polémiste bouddhiste du VIe siècle qui, parlant du Jeûne de Boue et de Charbon, montre les participants « se roulant dans la boue comme des ânes, s'enduisant le visage de terre jaune et, leur peigne enlevé, p.419 laissant pendre leurs cheveux » (273), apporte dans son raccourci une vision qui malgré son hostilité n'est pas moins exacte que celle des rituels, puisque chaque détail en est confirmé par la prière même de ce jeûne (274), et qui d'autre part met en plein jour un trait que les rituels laissaient dans l'ombre, n'ayant pas à s'en occuper.

Tâchons de nous représenter cette fête du Jeûne de Boue et de Charbon telle qu'elle se passait (275). Les fidèles qui devaient y prendre part avaient établi l'Aire Sacrée dont j'ai déjà parlé ci-dessus. Dans les jours qui précèdent, ils s'étaient préparés en étudiant, sous la direction de l'Instructeur du Jeûne *zhaishi*, un Adepte taoïste *daoshi* instruit, un Maître de la Loi *fashi* qui devait devenir pendant la cérémonie le Chef du Jeûne *zhaizhu*, les paroles et les gestes qu'ils auraient à faire, car chacun d'eux a son rôle à tenir : l'un s'occupe des livres, un autre de l'encens, un autre encore des lampes, etc. ; cette étude longue et minutieuse, car les cérémonies sont compliquées, les met déjà dans un état d'esprit particulier. Le jour venu, les jeûneurs arrivent en costume de cérémonie, mais les cheveux épars, la figure couverte de charbon, la tête tombant sur la poitrine ; ils se tiennent par la main et s'avancent en file l'un derrière l'autre, l'Instructeur en tête, suivi de son assistant, puis de chacun suivant son rang dans la fête. Ils entrent dans l'aire sacrée. L'Instructeur va directement à sa place où tous vont le saluer tour à tour, avant de se mettre eux-mêmes à l'endroit p.420 où leur rôle les place, près des livres, du brûle-parfum ou des lampes dont ils sont chargés. Quand tous sont prêts, soudain le tambour résonne ; l'Instructeur psalmodie une prière annonçant l'ouverture de la cérémonie, accompagnée des voix de tous les fidèles qui répètent la phrase avec lui ; et pendant ce temps, vingt-quatre roulements de tambour vont porter jusqu'aux cieux les plus élevés la nouvelle de la fête. Quand le tambour s'arrête, le Maître de la Loi, un vieillard dont la voix grêle fait contraste avec le vacarme qui vient de finir, appelle l'une après l'autre, comme pour s'assurer que toutes sont venues, les innombrables divinités aux titres longs et ronflants. Puis tous, maîtres et assistants, font des salutations aux points cardinaux en chantant un hymne accompagné de musique. Alors, les préliminaires ainsi achevés, arrive immédiatement l'instant capital de la fête, celui du repentir public. L'Instructeur, et avec lui tous les assistants, psalmodient les listes de péchés et les formules de pénitence, pendant que la musique en rythme la récitation, d'abord lente et calme, puis de plus en plus vive et bruyante. Les vapeurs de l'encens alourdissent l'air pendant que tous, officiants et assistants, se remémorent leurs péchés, à mesure que les prières se déroulent, et s'exaltent saisis par le repentir et aussi par la terreur de toutes

les maladies qui vont fondre sur eux, conséquence certaine de ces fautes passées. Peu à peu, quelques pécheurs s'agitent, énervés par le bruit, les parfums, l'émotion ; l'exaltation les gagne, et subitement l'un d'eux, saisi par l'enthousiasme religieux, se jette à terre et se met à se rouler en tous sens en se couvrant le visage de terre et en se lamentant. Aussitôt des voisins l'imitent, saisis par la contagion ; la folie gagne de proche en proche, et bientôt tous se vautrent à terre dans un vacarme de plus en plus étourdissant. La foule au-dehors de l'enceinte commence à être saisie elle aussi et quelques-uns, venus simplement pour voir, jettent leur bonnet, arrachent leur peigne, laissent tomber leurs cheveux en désordre et se roulent sur le sol eux aussi. Mais l'Instructeur ne les laisse pas longtemps dans cet état : il est choisi parmi les gens instruits, il doit savoir son métier et que, la cérémonie étant longue, il ne faut pas épuiser les fidèles dès le premier jour. Il interrompt les stances de pénitence quand les donateurs de la fête se sont tous roulés par terre, et se met à lire les adresses, écrites en forme de lettres officielles, annonçant aux dieux les noms et l'état civil de chacun, le lieu de la fête, etc. Et cette lecture ramène le calme, car chacun tient à s'assurer que son nom n'est pas oublié et qu'il n'y a pas d'erreur à son sujet, et fait effort pour reprendre ses esprits. De nouvelles prosternations, gestes réglés et bien connus de tous, puis un second appel p.421 des divinités achèvent de rétablir l'ordre après le paroxysme de tout à l'heure, et c'est dans le calme qu'on peut faire réciter les douze vœux par lesquels chacun s'engage désormais à ne plus pêcher. Il ne reste plus qu'à brûler un peu d'encens et réciter une prière pour rappeler les âmes des assistants que l'ébranlement du début de la cérémonie peut avoir effrayés ; et on part en chantant l'hymne de sortie. La première séance est achevée. Mais il en faudra d'autres à midi, puis encore le soir ; les crises vont reprendre de plus en plus violentes, à mesure que le temps passe, que l'exaltation générale, la fatigue, le manque de nourriture, le bruit et les manifestations de la foule qui se presse au-dehors de l'enceinte, tendent les nerfs de tous. On recommencera les jours suivants si les participants sont pieux et riches, car les jeûnes durent deux, trois, sept et même neuf jours consécutifs au gré des dévots ; et tout ce temps les participants ne font qu'un seul repas par jour, à midi, selon la stricte règle taoïste.

Une autre cérémonie, celle de l'Union des Souffles *heqi,* destinée elle aussi à la délivrance des péchés, a scandalisé les religieux bouddhistes qui la décrivent sommairement en disant qu' » hommes et femmes se mêlent absolument comme des bêtes » (276). Les accusations d'orgie sont si souvent portées d'une secte à l'autre que leur témoignage pourrait être suspect : les premiers chrétiens en furent accusés et au Moyen Age les Cathares. Mais ce qui subsiste de la prière de l'Écrit jaune *Huangshu* (277) qui accompagnait cette fête au VIe siècle est d'une obscénité telle qu'on comprend que le moine bouddhiste Dao'an la traite d' » inconvenance pestilentielle » (278) ; et les

textes taoïstes de cette époque ne laissent aucun doute sur ce qui se passait, et confirment entièrement ce que disent les écrivains bouddhistes.

La religion taoïste semble avoir conservé et adapté à ses fins les grandes fêtes populaires que M. Granet a décrites d'après le *Shijing* pour des temps bien plus anciens, et qui avaient dû subsister jusque sous les Han dans la population rurale. Chez les Taoïstes eux-mêmes, des pratiques sexuelles du genre de celles dont j'ai parlé plus haut (279) sont attestées dès l'époque des p.422 Han (280), mais à titre individuel et privé seulement. Quant aux pratiques collectives de cet ordre, certains veulent les faire remonter aux Turbans Jaunes (281). Cela ne prouve pas grand-chose, car les polémistes bouddhistes ont tendance à attribuer aux « Trois Zhang » tout ce dont ils ne connaissent pas l'origine ; et il faut descendre jusqu'à la fin du IVe siècle pour trouver un témoignage plus net. Un maître mort en 402, Sun En, les faisait célébrer par ses fidèles (282). Il n'est pas impossible, je le répète, qu'il en faille chercher l'origine bien plus haut et qu'il s'agisse d'une adaptation taoïste des anciennes fêtes de printemps et d'automne. Mais dès l'époque la plus ancienne où nous saisissons ces fêtes orgiaques dans le Taoïsme, elles étaient sans relation avec aucun terme saisonnier ; et les fêtes taoïstes de printemps et d'automne en étaient tout à fait distinctes.

Aux IVe et Ve siècles, c'était ce qu'on appelait populairement, semble-t-il, « unir les Souffles » *heqi* ou plus simplement « s'unir » *huohe* (283). Je n'en donnerai pas ici une description que j'ai donnée ailleurs (284).

Toutes les fêtes n'étaient pas aussi violentes ou aussi indécentes : c'est parce que le Jeûne de la Boue et du Charbon et l'Union des Souffles avaient un caractère à part que les polémistes bouddhistes les choisissent constamment comme cible de leurs attaques ; c'est là que le Taoïsme leur paraît se montrer à son pire, à la fois grotesque, malpropre et dévergondé, en somme très inférieur à leur propre religion. Les autres fêtes (au moins les jeûnes du Lingbao) étaient, autant qu'on peut juger, bien plus calmes ; ni dans le Jeûne du Talisman d'Or, ni dans celui du Talisman jaune (285), ni dans le Jeûne des Trois Augustes, etc., on ne voit rien de pareil. Tous néanmoins sont calculés pour agir sur les nerfs des participants : lampes, encens, longues prières, prosternations, roulements de tambour, musique, nourriture insuffisante ou même supprimée, longueur surtout des p.423 cérémonies qui devaient toujours durer au moins un jour et une nuit entiers et souvent durent trois jours ou cinq jours ou sept jours, tout cela devait développer l'émotivité des fidèles. D'autant plus qu'il faut se rappeler qu'elles étaient loin d'être rares et isolées, mais étaient au contraire très fréquentes : un livre taoïste compte vingt et une sortes de Jeûnes différents (286) ; plusieurs d'entre eux se faisaient plusieurs fois chaque année ; il y en avait donc plus de deux par mois.

Les fidèles étaient pris dans un réseau serré de fêtes incessantes qui se succédaient à de courts intervalles. Dans les phalanstères taoïstes *guan*, ces

grandes maisons de communauté où les Adeptes taoïstes *daoshi*, hommes et femmes, vivaient côte à côte au grand scandale des Bouddhistes et des Confucianistes, il ne devait guère y avoir que quelques jours entre chacune d'elles. Les simples fidèles les espaçaient davantage, puisque étant donné le petit nombre des participants de chacune, il était matériellement impossible qu'ils participassent à toutes ; mais les gens pieux venaient assister à beaucoup d'entre elles, dans la foule qui se tenait hors de l'enceinte, et si les effets des fêtes sur ces spectateurs ne pouvaient être aussi violents que ceux que produisait la participation effective à la cérémonie, ils ne devaient pas moins se faire sentir. Ce sont ces fêtes, je crois, qui firent le succès inouï du Taoïsme aux premiers siècles de notre ère : le Chinois, d'esprit ordinairement calme et pondéré, que la passion religieuse n'agite guère, se délecta à se sentir saisir par un enthousiasme irrésistible, et comme emporté hors de lui ; c'était une sorte de délire, d'ivresse qui l'arrachait à la monotonie de la vie du fonctionnaire ou du lettré et à l'atonie de la religion officielle.

3. Cérémonies pour les morts

@

Une autre chose aussi dut contribuer à ce succès : ce furent les fêtes pour les morts. A une époque qu'il est difficile de préciser, entre le IIe et le Ve siècle de notre ère, on admit la réversibilité sur les ancêtres des mérites acquis dans les fêtes. Les prières mentionnent régulièrement, à côté des demandes des Jeûneurs pour eux-mêmes, la demande que leurs ancêtres jusqu'à la septième ou la neuvième génération soient arrachés p.424 aux Demeures Obscures où languissent les âmes des non-initiés.

La chose était difficile à expliquer dans la doctrine taoïste puisque l'immortalité dépend de la création en soi-même d'un corps immortel, il semble bien impossible de créer ce corps après coup à l'usage d'un mort. C'est cependant ce qui fut admis, et on créa pour cela tout un rituel spécial visant à ce que « les âmes des neuf ancêtres demeurant dans l'obscurité *jiuzu youhun* sortent de la Nuit Éternelle *changye* et entrent au Ciel Lumineux » (287) ou encore que « les sept ancêtres saisissent le Principe de vie du Spontané et qu'ils montent être Immortels au Palais du Faîte Méridional » (288).

On admettait qu'il y avait pour sauver les âmes des morts divers procédés. L'un d'eux consistait à « être fondues » s*houlian* :

> « Les âmes des morts sont élevées au Palais Méridional ; alors avec un bouillon de feu liquide, on fond la matière de leurs fantômes ; dorénavant elles sont transformées et deviennent des Immortels... Quand les âmes ayant reçu le salut par la fonte reviennent obtenir d'être des Immortels, juste à ce moment le (Vénérable Céleste du) Commencement crée pour elles un corps qui monte au Palais de la Vie Éternelle et durera cent mille Kalpas.

Le détail de la Fonte des Âmes ne nous apparaît que chez des auteurs du temps des Tang, mais déjà un livre du début ou du milieu du Ve siècle y faisait allusion (289) :

> Les âmes des morts reçoivent la fonte, les Immortels les transforment en hommes ;
> Les corps de vie qui ont reçu le salut dureront éternellement de Kalpa en Kalpa.
> De Kalpa en Kalpa ils continueront, autant d'années que le Ciel,
> A jamais sauvés des Trois Voies *santu* des Cinq Douleurs et des Huit Maux.

D'autre part, en enterrant avec le mort certains objets et en lui offrant de la nourriture, on obtenait pour lui la possibilité de renaître au bout d'un certain temps.

> « Le « Livre des cinq pièces de satin » *Wulianjing* dit :
>
> « On emploie des soies de couleur : pour le Fils du Ciel un rouleau, pour les rois et les dignitaires dix pieds, pour le peuple cinq pieds. Pour l'aristocratie, avec cinq onces d'or (on fait) un dragon ; pour le peuple, on emploie du fer et cinq pierres des cinq couleurs, on y écrit des caractères de jade et à la nuit on les enterre en plein air à une profondeur de trois pieds... »
>
> Quand on a offert au sanctuaire (de la tablette du mort) de la nourriture pendant trente-deux ans, il revient à sa forme et renaît.

p.425 Ainsi la piété filiale trouvait elle aussi son aliment dans le Taoïsme.

4. Taoïsme collectif et taoïsme individuel : évolution de la conception des dieux

@

Ces grandes fêtes collectives, ces jeûnes avec l'exaltation religieuse qu'ils développaient, ces réunions orgiastiques d'hommes et de femmes, ces prières, ces charmes, ces amulettes, tout cela était bien éloigné des théories et des pratiques individuelles telles que je les ai décrites précédemment. Quand on passe des unes aux autres, il semblerait qu'on eût affaire à deux religions distinctes. Et cependant, non seulement il s'agit de la même religion dans le même temps, mais encore, partout où il y avait des communautés taoïstes, les mêmes fidèles se livraient à la fois aux pratiques individuelles et aux pratiques collectives.

Pourtant il y avait là deux tendances qui, malgré des points de contact, étaient en général bien différentes. Nous savons si peu de chose de l'histoire ancienne du Taoïsme qu'on ne voit pas si certains prirent jamais conscience des divergences. Vers les Ve-VIe siècles, tout s'est classé. Il y a deux classes

de Taoïstes. Ceux qui ont la vocation (et la fortune) de se livrer à la recherche individuelle de l'Immortalité, et qu'on appelle les Adeptes qui étudient ou pratiquent le *Dao xuedao shi, xiudao shi,* ou plus simplement les *daoshi* deviennent les Instructeurs des simples fidèles ; ils sont les Maîtres de la Loi *fashi,* qui dirigent les jeûnes ; la contagion de l'exemple bouddhique tend à les assimiler aux moines bouddhistes, d'autant plus facilement que pour vivre la vie religieuse taoïste, ils se réunissent dans des maisons de communauté *guan* sortes de phalanstères où ils vivent avec leurs femmes et leurs enfants ; et certains chefs de secte, comme Song Wenming dans la première moitié du VIe siècle, adoptant l'idéal de la vie religieuse bouddhique, imposent à leurs disciples de « sortir de la famille » *chujia* et de renoncer au mariage. Peu à peu, cela deviendra la règle des *daoshi*, si bien qu'au début du VIIe siècle, sous les Sui, le *daoshi* du Songyang guan, Li Bo, devra faire un rapport à l'empereur pour rappeler qu'il n'est pas interdit aux *daoshi* de se marier et demander pour lui et d'autres *daoshi* la permission de se marier (290). Le célibat était devenu la règle sous les Tang. Les *daoshi* forment dès lors un clergé tout à fait analogue au clergé p.426 bouddhique, clergé d'hommes et de femmes célibataires, nettement séparés des fidèles laïques et perdant peu à peu par cette séparation leur influence sur eux. Mais c'est là un état qui ne fut atteint que longtemps après la période qui m'occupe.

Les pratiques du culte collectif sont nées ou tout au moins ont pris une importance capitale avec les Turbans Jaunes et se sont continuées sous leurs successeurs ; elles semblent avoir paru assez vite excessives à nombre de Taoïstes ; dès le IIIe siècle apparaissaient des fêtes analogues, mais d'un caractère plus calme, plus pondéré. Ce sont celles qu'on appelle les Jeûnes du Joyau Sacré Lingbao et dont on fait remonter l'origine à Zhang Daoling, ancêtre mythique de Zhang Lu, le chef des Turbans Jaunes du Han Zhong sous les Han, et de cette famille Zhang dont les chefs ont souvent reçu des Européens la désignation bizarre de Papes des Taoïstes : c'est-à-dire que c'est lui qui avait « reçu » d'un dieu les écrits du Joyau Sacré et qui les avait « donnés » à ses disciples. Ces écrits étaient en effet des textes en caractères pourpres sur des tablettes d'or *ziwen jinjian* conservés dans les Palais Célestes ; leurs prototypes étaient incréés, s'étant formés spontanément des Souffles Originels, en même temps et de la même façon que le Vénérable Originel du Grand Commencement, à l'Ouverture du Kalpa, quand le Chaos commença à se résoudre ; et après avoir été prêchés par ce Vénérable Céleste aux dieux et écrits par ceux-ci sur des tablettes d'or, aux premiers âges du monde, ils étaient à l'âge présent révélés par les dieux au fur et à mesure qu'ils le jugeaient utile au salut des hommes.

J"ai déjà dit que les Jeûnes du Lingbao (on en compte six à la fin des Six Dynasties) ne différaient guère des Jeûnes des Turbans Jaunes que par une certaine régularité extérieure et moins de violence ; mais qu'ils faisaient appel eux aussi à l'émotivité la plus grossière (291). C'est l'ensemble des fêtes, et non p.427 pas ces Jeûnes seulement, qui créèrent une tendance nouvelle dans le

Taoïsme. Cette tendance, au point de vue doctrinal, se caractérise surtout par l'idée d'aide extérieure apportée aux fidèles par des dieux existant au-dehors de lui et au-dessus de lui et gouvernant le monde entier, ainsi que par l'idée de salut par le secours de ces dieux tout-puissants, les Vénérables Célestes Tianzun.

La pratique des cérémonies collectives menait tout droit à une telle conception, toute différente des théories de la recherche individuelle : on ne rassemble pas trente-huit personnes pour que chacune prie séparément ses dieux intérieurs propres, mais pour qu'elles s'adressent à un dieu ou à des dieux qui leur soient communs et donc en quelque mesure extérieurs. Le Huanglaojun paraît avoir d'abord rempli ce rôle chez les Turbans Jaunes de qui il était le dieu suprême ; mais il était trop spécialement le dieu qu'on trouve en soi dans le calme de l'extase pour devenir facilement un dieu qu'on va chercher hors de soi dans les transports d'un culte collectif très violent. Une religion aux cadres plus fermes que le Taoïsme, où les livres saints révélés une fois pour toutes ne changent plus ou presque plus au cours des siècles, aurait probablement fait l'effort nécessaire pour opérer cette transformation, et le dieu ancien se serait accru de toute une série d'attributs nouveaux. Le Taoïsme résolut la question de façon plus simple : à une époque qu'il est difficile de préciser (au plus tard au Ve siècle, probablement au cours du IVe siècle) un dieu nouveau se révéla aux fidèles, dieu d'essence toute différente des précédents.

Le Huanglaojun et les deux parèdres qui l'assistent étaient simplement des hommes devenus Immortels par leurs efforts, dignes patrons d'adeptes cherchant eux-mêmes l'immortalité. Le dieu nouveau et ses subordonnés étaient d'essence proprement divine ; c'étaient des êtres formés par la première concentration des Souffles Originels, lors de la séparation des éléments du Chaos. Le Taoïsme avait depuis longtemps une théorie de la création : on la trouve chez Liezi, qui la présente en termes philosophiques et impersonnels (292). Avec sa tendance à personnaliser les abstractions, le Taoïsme fit des différents termes de la p.427 cosmogonie de Liezi, désignant les différents stades du passage du Sans-Forme aux choses, autant de divinités particulières, tirant d'une page de métaphysique un catalogue de noms de dieux. Comme les dieux taoïstes sont toujours personnels et finis, on ne pouvait remonter plus haut que le « commencement de la forme, ce que Liezi appelle le Grand Commencement *taishi :* celui-ci devint le Vénérable Céleste du Grand Commencement, Taishi Tianzun, qu'on disait né spontanément *ziran sheng*, premier-né de tous les êtres ayant forme et maître suprême du monde, et qu'on concevait comme survivant à tous les cataclysmes qui viennent périodiquement détruire l'univers, et s'occupant constamment du salut des hommes. D'autres sont nés après lui, spontanément eux aussi, le Vénérable Céleste de la Grande Simplicité (un autre terme de Liezi) Taisu Tianzun, et d'autres encore qu'on désigne par d'autres noms.

A quelle époque se fit cette métamorphose en dieux des abstractions métaphysiques de Liezi ? Il est difficile de le dire. Elle était achevée au début ou au milieu du Ve siècle, quand fut composé le *Yuanshi wuliang duren miaojing* (293), qui se donne comme révélé par le Vénérable Céleste du Grand Commencement, et qui contient de longues listes de noms divins. Est-ce l'auteur de cet ouvrage qui les a imaginés, ou les a-t-il pris dans une tradition déjà établie ? Il m'est impossible de le dire. Le nom de Vénérable Céleste, *tianzun,* était ancien comme titre taoïste, puisqu'il est un de ceux qui furent adoptés lors de l'arrivée en Chine du Bouddhisme, pour traduire le mot Bhagavat, titre du Bouddha (on le remplaça plus tard par *shizun* « Vénéré du monde »). Et les divinités spéciales du Lingbao sont simplement des Lingbao Tianzun, dans des livres qui me paraissent plus anciens que le *Yuanshi wuliang duren miaojing.* Je croirais volontiers que l'application du terme *tianzun* au Bouddha par les traducteurs bouddhistes a contribué à développer le sens de cette expression en lui attribuant une partie des attributs du Bouddha, et qu'en revenant dans le Taoïsme avec cette surcharge, elle a à son tour contribué à modifier la conception même des divinités taoïstes, car le rôle des Vénérables Célestes se rapproche singulièrement de celui des Bodhisattvas.

On peut se demander si le Taoïsme tel que nous le saisissons vers les IIIe-IVe siècles de notre ère ne garde pas la trace d'une superposition de dieux qui s'étaient disputé le premier rang, sans faire oublier complètement leurs devanciers, au fur et à mesure que les doctrines se développèrent.

p.429 La couche la plus ancienne serait représentée par ces Trois-Uns Sanyi, seigneurs des trois régions du corps, résidant dans les points de la tête, de la poitrine et du ventre où l'on conduit le Souffle lors des exercices respiratoires : médiocre résultat d'un essai d'harmonisation de la notion de l'Union avec l'Un, propre à l'école mystique, et de la nécessité d'avoir trois centres pour la circulation du Souffle ; et l'Union mystique aurait été remplacée par la vision extatique de chacun des Trois-Uns ou simplement du plus important des trois. A se partager ainsi en se localisant dans le corps, les Uns perdirent leur importance, et on cessa de comprendre comment il pouvait être possible d'obtenir l'immortalité simplement par la vision de ces divinités du corps.

Mais, déjà du temps des Han Antérieurs, la multiplicité des écrits révélés (par écriture automatique, dictée par un médium « contrôlé », suivant l'expression spirite, par une divinité, un Immortel, etc.) conduisit à croire à des Instructeurs immortels, hommes devenus Immortels, qui s'occupent de faire progresser ceux qui « étudient le Dao » et cherchent l'immortalité, en leur donnant des conseils, en leur fournissant des livres, en leur apportant des recettes. C'est par suite de cette conception des dieux comme Instructeurs que Laozi a pris une place si importante dans le panthéon taoïste, surtout à partir

du moment où l'influence du Bouddhisme fit chercher, au moins dans certains cercles, un équivalent taoïste du Bouddha. Dès la fin du IIe siècle de notre ère, l'inscription du temple funéraire de Laozi, composée en 165 par le Taoïste Bian, ministre du royaume de Chen (294), déclare qu'il « naquit avant le Ciel et la Terre », qu' » il adhère au Souffle du Chaos, commence et finit avec les Trois Luminaires », et n'ignore pas que « depuis Fuxi et Shennong, il est descendu être Instructeur pour les Saints ».

Un siècle et demi plus tard, les « Biographies d'Immortels Divins » *Shenxianzhuan* apportent un écho de ces croyances, bien que l'auteur Ge Hong (mort entre 325 et 336), un alchimiste qui paraît avoir peu de sympathie pour les cercles dévots, se défende de les accepter :

> « Quelques-uns disent qu'il naquit avant le Ciel et la Terre. Suivant d'autres, il est l'Âme Essentielle *jingpo* du Ciel, et est de l'espèce des Transcendants divins (295).

Et il donne une liste de treize existences successives de Laozi comme Instructeur des Saints Rois fondateurs de dynasties, d'abord au temps des Trois Augustes, où il fut le Seigneur p.430 Impérial du Portique d'Or, puis à l'époque de Fuxi et à celle de Shennong, à celle de Huangdi, etc., jusqu'à Yu fondateur des Xia, à Tang fondateur des Shang, et au roi Wen fondateur des Zhou (296). Enfin il ajoute des légendes dont certaines montrent bien l'influence bouddhique qui s'exerçait sur la conception de ce personnage :

> « Suivant quelques-uns, sa mère le porta soixante-douze ans ; quand il naquit, il sortit en fendant le côté gauche de sa mère. Il avait la tête blanche à sa naissance : c'est pourquoi on l'appela Laozi (litt. le Vieil-Enfant). Suivant d'autres, sa mère n'était pas mariée : Laozi, c'est le nom de famille de sa mère. Suivant d'autres, la mère de Laozi le mit au monde en arrivant sous un prunier ; Laozi était capable de parler dès sa naissance ; il montra le prunier en disant :
>
> — Ce sera mon nom de famille.

Dans ces dernières légendes, on reconnaît facilement des traits empruntés presque sans changement à la légende de la naissance du Bouddha.

Ainsi, dès le temps des Han, les Taoïstes avaient fait de Laozi un dieu venu sur terre pour sauver les hommes, non à la manière des Sauveurs du monde méditerranéen, qui sauvent le monde par le sacrifice de leur personne, mais à la manière du Bouddha qui le sauve par sa prédication. Il était un des Spontanés, c'est-à-dire un des dieux qui se sont produits spontanément par nouement des Souffles lors de la dissolution du Chaos. Il n'était autre que le Dao qui se donne un corps pour s'enseigner lui-même aux dieux et aux hommes : il était le « Corps du Dao » *daoshen* (297), expression calquée sur

celle du « Corps de la Loi » p.431 bouddhique *fashen* (Dharmakâya), mais qui est prise ici dans un sens concret, comme le sont très souvent les expressions bouddhiques empruntées par le Taoïsme. C'est pourquoi, d'après le « Livre de la Création du Ciel » (298), il était déjà dans le Chaos, au milieu du Néant de Vacuité : c'est probablement à quoi fait allusion déjà l'inscription de 165 en disant que Laozi est « la Quiétude Pure du Néant de Vacuité » (299). Sa sortie du Chaos produisit la création, ce qui va de soi puisque le monde n'est que l'aspect extérieur, visible et changeant, du Dao invisible et immuable.

Mais il semble qu'à mesure que grandissait la figure de Laozi, transfiguré en Huanglao jun, et que son rôle divin s'affirmait, on le conçut de plus en plus analogue au prototype divin des Trois-Uns ; lui aussi devait avoir sa place dans le corps humain. On lui donna, à côté de l'Un qui est dans la tête, une autre case dans le crâne pour y résider en maître. D'ailleurs la théorie de l'identité de l'Homme avec l'Univers rendait très plausible l'idée que le Huanglao jun se tenait à l'intérieur du corps. Puisque le corps humain est tout à fait identique au monde, il doit contenir en lui les mêmes dieux que le monde ; il est normal que le Huanglao jun instructeur suprême, réside à la fois dans le Ciel si on considère le macrocosme, et à l'intérieur du crâne si on considère le microcosme ; ce n'est qu'un des nombreux cas d'une analogie poussée jusqu'aux plus infimes détails.

Enfin, de même que l'apparition des livres révélés avait rejeté les Trois-Uns dans l'ombre, et mis en lumière le Huanglao jun, le développement des grandes fêtes religieuses et, en général, du sentiment de collectivité dans la religion taoïste, orientait la croyance vers des dieux souverains, non plus intérieurs, mais extérieurs à l'homme, et d'essence différente de la sienne : ce furent les Vénérables Célestes ; et l'influence bouddhique, s'exerçant sur cette nouvelle classe de dieux, encore assez malléables parce que l'origine n'en était pas très ancienne, les écarta du type divin traditionnel du Taoïsme pour les rapprocher sensiblement du type des Bouddhas et des Bodhisattvas.

C'est la notion du « salut par d'autres » comme disent les Bouddhistes, du salut par l'aide de dieux suprêmes, qui marque la différence principale entre les deux tendances du Taoïsme sous les Six Dynasties : c'est une différence qui n'est pas sans rappeler, dans une certaine mesure, celle du Petit Véhicule et du Grand p.432 Véhicule dans le Bouddhisme, bien que cette notion me paraisse s'être formée spontanément, sans influence bouddhique, et n'avoir subi celle-ci qu'une fois constituée. L'influence du Mahâyâna ne laisse pas d'être très sensible dans certains des écrits du Lingbao ; elle imprègne d'un bout à l'autre le « Livre du Salut d'Hommes innombrables, par le (Vénérable Céleste du) Commencement Originel » (ou « par le Joyau Sacré ») *Yuanshi* (ou *Lingbao*) *wuliang duren miaojing*, cet énorme ouvrage (en soixante-deux chapitres) du Ve siècle de notre ère, devenu depuis les Six Dynasties l'œuvre doctrinale la plus importante du Taoïsme (300).

5. Note additionnelle sur les maîtres célestes de la famille zhang

@

La religion taoïste a-t-elle aujourd'hui, ou a-t-elle eu autrefois, un chef suprême ? On sait que, pour l'époque moderne, les sinologues et les voyageurs européens ont généralement répondu à cette question par l'affirmative. C'est au Maître Céleste de la famille Zhang, Zhang *Tianshi*, qu'ils ont attribué cette fonction. Ce Maître Céleste prétend descendre de Zhang Daoling, l'ancêtre légendaire que, dès le temps des Six Dynasties, les Taoïstes ont donné à Zhang Lu, le chef religieux du Hanzhong à l'époque des Turbans Jaunes. Imbault-Huart l'appelait le « Pape des Taoïstes » (301), et Robert K. Douglas le « Hiérarque » (302).

Qu'est-ce que cette famille et quel est le rôle de ce personnage ? La généalogie de la famille Zhang est attestée à une date relativement ancienne. Le grand recueil de biographies des saints taoïstes publié en 1294 par Zhao Daoyi sous le titre de « Miroir Général des Immortels Réels qui se sont incorporé le Dao, par ordre chronologique » (303), lui consacre son chapitre XIX : il va des origines au milieu du XIIIe siècle. D'autre part, un ouvrage spécial du Canon taoïste lui est consacré, la » Généalogie des Maîtres Célestes de la dynastie Han » (304), qui descend jusqu'à l'époque des Ming ; je ne l'ai pas examiné d'assez près pour me rendre p.433 compte si c'est un ouvrage relativement ancien, des Song ou des Yuan, continué jusqu'aux Ming, ou une réfection complète faite sous cette dernière dynastie. La famille Zhang l'a continué jusqu'à l'époque actuelle, mais cette suite n'a pas été publiée. Cela n'a d'ailleurs que peu d'importance, la généalogie ne contenant guère que des noms jusqu'au VIIIe siècle, et même depuis cette date étant peu développée. Il est visible que les auteurs, à quelque époque qu'ils aient écrit, n'avaient aucun document sur la période qui va des Han au Tang, et que leur imagination seule s'est mise en frais pour établir la filiation. Filiation d'ailleurs réduite au minimum : entre Zhang Lu, mort au début du IIIe siècle, et Zhang Gao qui reçut le premier, de l'empereur Xuanzong des Tang, au milieu du VIIIe siècle, le titre de « Maître Céleste des Han », *Han tianshi*, le « Miroir Général » aligne péniblement onze noms, soit à peu près deux personnages par siècle, et ces personnages vivent régulièrement de quatre-vingt-dix à cent-dix ans : celui qui meurt le plus jeune meurt à quatre-vingt-cinq ans. La longévité pour les Chinois a trois degrés : quatre-vingts, cent et cent vingt ans. Aucun de ces personnages ne tombe en dehors de ces limites. On peut dire que les pratiques de longue vie leur ont particulièrement réussi, et bien que leurs morts, comme tous ont atteint l'immortalité, ne soient que des morts apparentes, ils ne se sont décidés qu'à grand-peine à quitter cette vie pour aller goûter celle du Paradis. Même pour l'époque des Tang, le nombre de générations est trop faible, et les vies sont trop longues et trop peu remplies. Ce n'est que pour les cent dernières années

que les biographies deviennent normales, exactement à partir de Zhang Jixian qui fut le Maître Céleste jusqu'en 1139 à partir d'une date inconnue ; lui et cinq successeurs, dont le premier mourut en 1262, sont les seuls qui soient autre chose que des noms.

En somme, on a affaire à une famille de sorciers et d'exorcistes taoïstes laïques qui apparaît subitement au VIIIe siècle, par le caprice d'un empereur taoïste qui donne un titre à son chef, mais elle n'a joué qu'un rôle insignifiant depuis cette époque dans le monde chinois. C'est un véritable contresens que de dire comme Imbault-Huart que le chef de cette famille « subsiste paré du nom pompeux de Pontife suprême du Taoïsme, et marche de pair en quelque façon avec le descendant officiel de Confucius ». Même avec la restriction « en quelque façon », c'est tout à fait inexact. Même sous des empereurs personnellement taoïstes, les Maîtres Célestes n'ont jamais eu d'influence ni de statut officiel bien élevé.

Ont-ils du moins auprès des fidèles, à titre privé, cette position qui officiellement leur fut refusée ? Je devais rendre visite au p.434 Maître Céleste il y a une trentaine d'années, quand la dernière guerre m'en a empêché en 1914. Je ne l'ai donc pas vu personnellement. Mais le *daoshi* par qui je devais être conduit auprès de lui ne l'estimait guère, et le considérait avec autant de mépris que tous les autres sorciers laïques taoïstes, tout en le craignant et en étant persuadé de ses pouvoirs. La discussion concernant ma visite et un séjour de quelques jours que je me proposais de faire auprès de lui n'avait porté que sur des questions d'argent : il promettait tout pourvu que je paie. Il passait d'ailleurs pour un fumeur d'opium invétéré. Deux exorcistes laïques, que j'ai connus vers la même époque dans la région de Songjiangfu au Jiangsu m'ont dit qu'ils lui envoyaient de l'argent régulièrement pour rester en bonnes relations avec lui, d'une part parce qu'ils avaient besoin de lui pour chasser les renards, et ensuite parce qu'ils craignaient, s'ils interrompaient, d'être victimes de ses maléfices. Dans toute cette région, il y a une trentaine d'années, il me semble qu'il était généralement admis que lui seul était capable de délivrer de la possession par le renard. Non pas qu'il vînt lui-même ; mais il envoyait des papiers scellés de son sceau et, quand on avait enfermé le renard dans une jarre, on la scellait de ce papier et on la lui confiait à garder. Cette croyance existait déjà une cinquantaine d'années plus tôt, et le personnage qui était Maître Céleste à ce moment n'était guère d'un caractère plus élevé que celui de nos jours. Douglas déclare qu'il est « un homme très ordinaire, d'une culture des plus légères, et avec très peu de sens de la dignité de son office », cette dernière phrase un peu ridicule, d'autant que Douglas ne se rendait guère compte de ce que le personnage était. Il faut ajouter que Douglas ne l'a pas plus que moi vu personnellement, et en parle par ouï-dire. Imbault-Huart paraît l'avoir vu sinon approché : il le décrit comme « un homme d'environ quarante ans, de taille moyenne, à la face lisse et aux manières huileuses ».

Il semble que de nos jours la succession en ligne directe, normale chez les chefs taoïstes laïques, ait fait place à une sorte de tirage au sort. Voici d'après J. H. Gray (305) comment les choses se passaient au milieu du XIXe siècle. Le jour choisi pour l'élection (c'était, semble-t-il, le jour de la fête des Trois Originels *sanyuan,* une des grandes fêtes taoïques, jour où déjà au XIIe siècle était intronisé le nouveau Maître Céleste), tous les membres masculins du clan se réunissaient à la résidence du Maître Céleste ; chacun écrivait son nom sur un morceau de plomb, et ces morceaux de plomb étaient jetés dans un vase p.435 plein d'eau. Les prêtres se tenaient debout autour de ce vase, et récitaient une invocation aux Trois Purs *sanqing,* pour que le morceau de plomb de celui qui devait devenir Maître Céleste remontât du fond à la surface. Quand un morceau de plomb émergeait, le nom inscrit était envoyé à l'empereur pour confirmation, et un décret permettait à l'élu du sort de prendre le titre de Maître Céleste.

Le Maître Céleste réside au pied du mont Tianmu, dans la province du Jiangxi. Au début de ce siècle, il y habitait un véritable palais, où il vivait en affectant la manière de la Cour Impériale, nommant des ministres et des fonctionnaires pour la chasse aux démons, et recevant en audience solennelle les gens qui se présentaient à lui ; une foule de dévots lui tenaient lieu de cour. Je ne sais s'il peut encore mener ce genre de vie : son palais avait été incendié vers 1912 ou 1913, et plusieurs de ses objets magiques, en particulier un tambour, avaient disparu. Mais il gardait encore son sabre qui tue les esprits mauvais à dix mille lieues.

La chasse aux démons a constitué de tout temps son métier particulier. Déjà les légendes relatives à l'ancêtre Zhang Daoling le montrent avec cette capacité. Le sabre que garde aujourd'hui le Maître Céleste passe pour être celui de Zhang Daoling, et c'était une des raisons qui m'avaient fait désirer lui rendre visite : j'aurais voulu voir de près ce sabre, me rendre compte de son origine et de sa date, et il y avait eu des marchandages pour qu'on me le montrât sorti du fourreau. Mais, encore une fois, je ne l'ai pas vu, et n'ai pu aller au mont Tianmu. Imbault-Huart mentionne parmi les curiosités du palais des Maîtres Célestes « une longue rangée de jarres pleines de démons captifs, qu'il a désarmés et mis en bouteilles pour les empêcher de commettre de nouveaux méfaits ».

Le clergé taoïste se divise actuellement en deux clans : les *daoshi* vivant en communautés dans des temples *guan,* à la manière des moines bouddhistes, ayant comme eux fait vœu de célibat, récitant des prières et pratiquant l'ascèse taoïste pour obtenir l'immortalité ; et les sorciers, vivant en famille et pratiquant héréditairement le métier de diseurs de bonne aventure, exorcistes, médiums, etc. C'est sur ces derniers seuls que le Maître Céleste a une certaine autorité. Son influence se monnaie : les sorciers taoïstes mariés le considèrent sinon comme un chef, au moins comme un maître plus puissant qu'eux. Ils

dépendent de lui au moins une fois dans leur vie : il leur délivre un diplôme d'initiation, moyennant paiement aussi. En dehors de cela, il ne compte guère. En somme, il ne mérite pas aujourd'hui ce titre de Pape des Taoïstes dont on a voulu l'affubler.

*
* *

III.

Le Taoïsme et les débuts du Bouddhisme en Chine

@

p.436 C'est à l'époque la plus florissante du Taoïsme, au moment où les missionnaires de Zhang Jue convertissaient la Chine entière, juste avant la révolte des Turbans Jaunes qui devait briser l'empire des Han, au milieu du IIe siècle de notre ère, que le Bouddhisme commença à faire des progrès en Chine ; c'est à ce moment qu'apparaissent les premières communautés autour des premiers missionnaires et traducteurs. A vrai dire, il était déjà connu depuis assez longtemps. Les Chinois avaient conquis l'Asie Centrale depuis la fin du Ier siècle A.C. ; ils étaient depuis cette époque en relation avec l'Inde et surtout avec les empires indo-grecs et indo-scythes du Nord-Ouest de l'Inde et de l'Afghanistan actuels. Or tous ces pays étaient bouddhistes, ou tout au moins le Bouddhisme y avait une place importante. Fonctionnaires et soldats chinois en Asie Centrale durent le connaître un peu. On racontait même, vers le IIIe siècle de notre ère, qu'un ambassadeur chinois dans le royaume barbare des Yuezhi, au Nord-Ouest de l'Inde, avait été instruit dans le Bouddhisme par le fils du roi et avait rapporté en Chine les livres saints en l'an 2 A.C. Mais, si cette anecdote est vraie, le Bouddhisme n'eut alors aucun succès. C'est dans la seconde moitié du Ier siècle seulement que nous le voyons avoir formé des prosélytes en Chine.

Un prince de la famille impériale, le roi Ying, de Chu dont l'apanage s'étendait sur la région qui forme actuellement les confins des provinces de Shandong et du Jiangsu autour de la sous-préfecture actuelle de Pengcheng qui en était la capitale, avait à sa cour des religieux bouddhistes et des fidèles laïques et présidait des fêtes en l'honneur du Bouddha. Il en est question dans un décret impérial de 65 P.C. Les religieux, à cette époque, sont sûrement des missionnaires étrangers, tandis que les fidèles p.437 laïques sont des Chinois convertis. C'est la première communauté connue en Chine. Mais nous ne savons ce qui s'y passait : ces missionnaires, en effet, ont dû se contenter de prêcher oralement sans faire de traductions des Livres saints ; or l'histoire du Bouddhisme en Chine, telle que l'ont faite les religieux du VIe et du VIIe siècle, n'est guère qu'une histoire des traductions de textes. Nous savons cependant que la communauté fondée et protégée par le roi Ying à sa capitale Pengcheng ne fut pas dispersée par sa déposition (70), bientôt suivie de sa mort (en 71, il se suicida compromis dans un complot). Nous la retrouvons en effet encore vivante dans les dernières années du IIe siècle, au temps où un certain Zhi Rong qui gouvernait la région, plus ou moins en brigand d'ailleurs, y éleva un stûpa et un temple pouvant contenir plus de trois mille personnes.

Même en faisant la part de l'exagération d'un écrivain postérieur, la communauté de Pengcheng était évidemment importante (306).

Comment ces missionnaires étaient-ils arrivés à Pengcheng, la capitale du royaume de Chu ? Qu'est-ce qui les avait attirés là ? Est-ce le roi Ying lui-même qui les avait fait venir et qui fonda leur communauté ? Ou bien s'intéressa-t-il au Bouddhisme parce qu'il avait trouvé une communauté déjà installée dans sa principauté ? Nous ne savons absolument rien de la fondation de cette première communauté, ni de la manière dont le Bouddhisme pénétra en Chine.

Mais les Bouddhistes chinois, quand le Bouddhisme commença à devenir florissant, ne voulurent plus ignorer comment la religion était entrée en Chine ; et l'église de la capitale eut sa légende qui racontait l'entrée triomphale et officielle du Bouddhisme sous la protection de l'empereur Ming des Han, qu'un songe avait averti. Cette légende, on la trouve rapportée partout depuis des siècles comme l'histoire de l'introduction du Bouddhisme en Chine. La voici telle que la donne le plus ancien ouvrage où elle se trouve racontée, *Mouzi*, du début du IIIe siècle P.C. (307) :

> On demande :
>
> — Comment, en cette terre de Chine, entendit-on parler pour la première fois de la doctrine du Bouddha ?
>
> Mouzi répondit :
>
> — Autrefois l'empereur Ming vit en rêve un dieu dont le corps avait l'éclat du soleil, et qui volait devant son palais ; et il en fut tout réjoui. Le lendemain, il interrogea ses fonctionnaires :
>
> « Quel dieu est-ce ? Le savant Fu Yi dit : « Votre sujet a entendu dire que dans l'Inde il y a quelqu'un qui a obtenu le Dao et qu'on p.438 appelle Bouddha ; il vole dans l'air, son corps a l'éclat du soleil ; ce doit être ce dieu.
>
> Alors l'empereur, ayant compris, envoya douze personnes en ambassade dans le pays des Grands Yuezhi. Ils écrivirent le *Sûtra en 42 Articles* qui est conservé dans la Chambre de Pierre du Lan tai (salle d'archives de la bibliothèque impériale) au quatorzième entre-colonnement. Puis on éleva un monastère en dehors de la porte Xi yong (à l'Ouest) de la capitale. On peignit mille chars et dix mille cavaliers qui faisaient trois fois le tour d'un stūpa... On fit des statues du Bouddha ; et l'empereur, qui faisait alors construire son tombeau, y plaça également une statue du Bouddha.
>
> En ce temps-là, le pays était prospère, le peuple était calme. Les Barbares les plus lointains pratiquaient la justice. C'est à partir de ce moment que l'étude de la religion s'est répandue.

Le monastère ainsi construit était le Monastère du Cheval Blanc, ainsi appelé parce que les deux religieux hindous que les ambassadeurs étaient censés avoir ramenés avec eux, Kâçyapa-Mâtanga et Zhou Falan, avaient chargé leurs livres sur un cheval blanc pour les transporter pendant le long voyage jusqu'en Chine (le blanc est la couleur de l'Ouest). Et les historiens datent le rêve et l'ambassade de 61 ou 64 P.C. Mais ce n'est qu'une légende pieuse (308).

L'origine de l'église bouddhiste de Loyang n'avait rien de si auguste ; elle n'avait pas été fondée par un empereur, et il n'y avait pas eu de miracle. Je crois bien qu'elle ne fut d'abord qu'une branche de cette église de Pengcheng qu'avait protégée le roi Ying de Chu. Tout porte à en chercher les origines de ce côté. Un de ses traits caractéristiques était d'être à demi taoïste : c'était aussi un des traits de celle de Pengcheng. Un mélange aussi singulier que celui du Taoïsme et du Bouddhisme n'a guère de chance de s'être produit deux fois en deux endroits différents, et il est plus probable qu'il fut transporté d'une communauté à l'autre. Et cela me paraît confirmé par le nom même du temple bouddhique où, au siècle suivant, furent faites certaines traductions de livres saints, le Xu Chang si : en effet, ce nom rappelle probablement le fondateur ou le premier protecteur de ce temple de Loyang, qui fut, je pense, un certain Xu Chang, marquis de Longshu, petit-fils de l'oncle maternel du roi Ying de Chu. A ce que je suppose, Xu Chang, favorable au Bouddhisme comme son oncle, recueillit une partie de la communauté bouddhiste de Pengcheng en 73, après la suppression du royaume de Chu, l'exil et le suicide de Ying, ou tout au moins lorsque la mort de la *mei ren* Xu, une des femmes de l'empereur Guangwu et la mère du roi Ying, qui avait été autorisée à p.439 conserver sa résidence au Palais royal de Pengcheng avec sa belle-fille et ses petits-enfants, eurent privé la famille Xu de son chef, et que la suppression du marquisat de Pengcheng, créé en 77 pour le fils aîné de Ying, Liu Zhong, qui reçut alors une augmentation d'apanage, mais en un autre lieu, et devint marquis de Lu, près de Yangzhou, eut rompu tout lien entre cette famille et la région de Pengcheng. Xu Chang s'installa dans l'hôtel que les marquis avaient à la capitale, et c'est autour de lui et de son hôtel que les missionnaires qu'il hébergea et protégea formèrent peu à peu la première église bouddhiste de Loyang qui, à la fin du siècle suivant, gardait encore son centre dans le petit sanctuaire *si* qu'il avait offert aux religieux ou leur avait permis d'installer dans les dépendances de son hôtel, et qui à cause de cela conservait son nom. Si on admet cette hypothèse, ce serait vers la fin du Ier siècle que se serait fondée l'église bouddhiste de Loyang, sous l'influence et comme une sorte de suite de celle que le roi Ying de Chu avait, un demi-siècle plus tôt, protégée au Pengcheng (309).

Si vraiment l'église de Loyang remonte aussi haut, nous la perdons de vue pendant près de trois quarts de siècle. C'est probablement pendant cette période d'obscurité que fut traduit le *Sûtra en 42 Articles*, sorte de petit

catéchisme bouddhique qui passait pour le premier de tous les livres traduits en chinois, et qui, en effet, a bien l'air d'un manuel à l'usage de gens qui ignorent tout de la Vraie Loi, « païens » à convertir ou nouveaux convertis encore non instruits, à qui on veut donner en quelques pages une vue générale de la religion en leur exposant brièvement un certain nombre de questions d'importance d'ailleurs inégale (310).

C'est au milieu du IIe siècle que l'église de Loyang revient à la lumière, quand en 148 arriva le premier grand traducteur des livres saints, An Shigao. C'était, disait-on, le fils d'un roi parthe, qui avait renoncé au trône et s'était fait religieux. On a cherché à le retrouver dans la généalogie des Arsacides ; c'est tentative bien vaine. Le royaume parthe n'était pas unifié : c'était un État p.440 féodal, avec de nombreuses petites dynasties locales. Si la tradition était vraie, An Shigao était le fils d'un petit prince des confins de l'Afghanistan, lieux où la propagande bouddhiste s'était toujours exercée.

C'est lui qui réveilla l'église de Loyang, jusque-là un peu endormie, semble-t-il. Il se mit à traduire les livres saints en masse. Son activité fut prodigieuse, et on lui attribue de nombreuses traductions pendant les vingt ans qu'il resta à Loyang. L'éclat qu'il avait donné à l'église de Loyang attira dans cette ville de nombreux religieux instruits de l'Occident, et après lui sa place fut occupée par des religieux étrangers de plus en plus nombreux, un autre Parthe, des Indoscythes, un Hindou, qui continuèrent l'œuvre de traduction. La destruction de Loyang par Dong Che en 190 chassa un certain nombre de ces religieux étrangers qui s'enfuirent, quelques-uns jusqu'au bord du Fleuve Bleu où ils contribuèrent à créer, ou tout au moins à développer, une église dans la capitale de l'empire de Wu (220-280), le Nankin actuel.

Comment se faisaient les traductions ? Nous le savons fort bien grâce au soin que les traducteurs du temps mettent à préciser les conditions de leur travail dans des notices dont quelques-unes nous sont parvenues. Le travail se faisait généralement par équipe, un religieux étranger expliquant le texte sacré tant bien que mal en chinois, et un Chinois ou plusieurs Chinois « tenant le pinceau », c'est-à-dire rédigeant en chinois correct les explications du traducteur. Nous connaissons plusieurs de ces équipes. L'une d'elles se compose d'un Parthe, An Xuan, qui, arrivé à Loyang en 181, y rencontra un converti chinois appelé Yan Fotiao et, pendant une dizaine d'années, lui expliqua oralement des livres que celui-ci écrivait et publiait en les faisant précéder d'une préface. Le fait singulier de cette association est que le missionnaire est un fidèle laïque, tandis que le converti chinois se donne comme un religieux et prend le titre d'âcârya. Une autre équipe, qui travailla à partir de 197, était composée à peu près de même : un religieux hindou, Zhu Dali, capable évidemment de parler le chinois, expliquant les textes à un fidèle chinois qui les écrivait. L'équipe la plus curieuse était celle de Zhu Shuofo, qui traduisit en 179 P.C. un texte intitulé le « Livre de la Contemplation face à

face », en sanscrit *Pratyutpanna-samâdhi-sûtra* (311). Zhu Shuofo était un Hindou, qui ignorait le chinois. Il récita l'original, qui fut expliqué en chinois parlé par l'Indoscythe Zhi Chan au Chinois Meng Fu, p.441 tandis qu'un second Chinois, Zhang Lian, se chargeait de la rédaction en langue écrite (312).

On comprend combien des traductions faites de cette façon étaient nécessairement imprécises et lâches, et surtout à quel point le missionnaire étranger était à la merci de son aide ou de ses aides, puisqu'il était incapable de les contrôler. Si les convertis chinois qui l'assistaient dans son travail de traduction avaient quelque idée préconçue, elle pouvait s'introduire à tout instant dans la traduction, sans que le missionnaire pût s'en apercevoir.

Or cette idée préconçue existait : c'était un parti pris d'interprétation taoïste. Car c'est dans les milieux taoïstes que le Bouddhisme des Han recruta ses premiers fidèles.

C'est un fait très curieux que, pendant toute la dynastie des Han, Taoïsme et Bouddhisme sont constamment confondus et apparaissent comme une seule religion. Le premier protecteur du Bouddhisme, le roi de Chu, était un Taoïste, comme on l'a vu ci-dessus. « Il se plaisait aux pratiques de Huanglao », dit *l'Histoire des Han Postérieurs* ; et c'est immédiatement à la suite de ces mots que le texte mentionne les Bouddhistes que ce roi entretenait dans sa capitale. Un siècle plus tard, en 166, l'empereur Huan fit des offrandes au Bouddha, mais pas au Bouddha seul : il sacrifia en même temps à Huanglao, c'est-à-dire que lui aussi confondait Bouddhisme et Taoïsme. Le premier apologiste du Bouddhisme, un laïque de la fin du IIe siècle appelé Mouzi, nous dit lui-même que c'est par le Taoïsme qu'il a été amené au Bouddhisme.

> « Moi aussi, quand je n'avais pas encore compris la Grande Voie (le Bouddhisme), j'ai étudié les pratiques taoïstes. Les recettes de longévité par l'abstention des céréales, il y en a des centaines et des milliers : je les ai pratiquées, mais sans succès ; je les ai vu employer, mais sans résultat. C'est pourquoi je les ai abandonnées (313).

Chez les Turbans Jaunes eux-mêmes, le Bouddhisme n'était pas inconnu : ils avaient vu des images pieuses, en particulier celle de Pindola, qu'avec ses cheveux blancs et ses longs sourcils ils avaient pris pour Laozi. Et dès le milieu du IIe siècle, il y avait des gens qui mettaient en relation le Bouddha et Laozi ; le fait est mentionné dans un rapport adressé à l'empereur en 166.

C'est donc mêlé au Taoïsme, et porté par la vogue de celui-ci, que le Bouddhisme fit ses débuts en Chine. C'est dans les p.442 milieux taoïstes qu'il trouva ses premiers adeptes. De ce fait, les traductions de l'époque des Han portent des traces évidentes. L'exemple le plus curieux en est donné par la première Vie du Bouddha traduite en chinois sous la direction de Zhi Qian à la fin du IIe siècle. Au milieu du résumé des vies successives du Bodhisattva,

c'est-à-dire du futur Bouddha, entre le moment où Dîpamkara, un Bouddha du passé lui a prédit qu'il serait un jour le Bouddha Çâkyamuni, et sa dernière existence, les rédacteurs chinois ont ajouté (314) qu'entre autres avatars il avait été « Ancêtre de la Forêt des Lettrés » et « daoshi Instructeur de l'État », annexant ainsi Confucius et Laozi au Bouddhisme et se faisant l'écho de la théorie taoïste d'après laquelle le Bouddha n'aurait été autre que Laozi lui-même, parti en Occident pour y prêcher sa doctrine aux Barbares. Ce n'est pas un religieux Yuezhi qui put avoir l'idée d'introduire dans sa traduction une phrase pareille ; elle ne peut être due qu'aux Chinois qui « tenaient le pinceau » et qui restaient plus ou moins imbus de Taoïsme.

Quand nous examinons la liste des livres traduits par les premiers missionnaires, le choix nous en apparaît comme assez surprenant. Ces livres sont loin d'être les plus importants, ceux qui traitent des questions fondamentales. Il y en a bien quelques-uns de ce genre ; mais la plupart sont des livres portant sur des détails insignifiants, et dont à première vue l'utilité paraît nulle, au moins au début de la prédication. La raison en est que bien souvent les missionnaires ont choisi, dans l'énorme littérature bouddhique, non pas les livres les plus caractéristiques, ceux qui exposaient le plus clairement la doctrine, mais ceux qui touchaient à des sujets qui intéressaient le plus vivement leur entourage, même si ces livres étaient peu importants. Or l'entourage était taoïste.

On a vu que, chez les Taoïstes, certaines des pratiques de la recherche de l'immortalité avaient l'avantage, quand il n'était pas possible de pousser la recherche jusqu'au bout, de prolonger la vie et d'éviter la mort subite. An Shigao a traduit un petit livre bouddhique sur ce sujet. C'est le « Sûtra des neuf morts subites » *Jiuheng jing* (315). C'est un texte bouddhique authentique, et non un arrangement : il faisait partie de l'un des *âgama*, le *Samyuktâgama*, bien que les collections actuelles ne le contiennent pas. Ce texte est si court que je puis le citer presque en entier : on verra que, pour un lecteur ou auditeur non averti, le livre n'a rien de spécialement bouddhique.

> « p.443 Le Bouddha était à Çrâvasti, dans le Jetavana d'Anâthapindada. Le Bouddha déclara aux Bhikshus :
>
> — Il y a neuf espèces de causes pour lesquelles la vie ne s'achève pas complètement, et survient la mort subite :
> 1° Manger ce qu'il ne faut pas manger ;
> 2° Manger avec excès ;
> 3° Manger ce qu'on n'a pas l'habitude de manger ;
> 4° Ne pas vomir quand on a trop mangé ;
> 5° Avoir une indigestion ;
> 6° Ne pas observer les défenses morales ;
> 7° Approcher des choses mauvaises sans les reconnaître ;

> 8° Entrer dans un village à un moment inopportun et s'y conduire mal ;
> 9° Ne pas éviter ce qu'il faut éviter...
>
> … Par ces neuf causes, chez les gens dont la vie n'est pas achevée, subitement elle s'achève. Les gens intelligents les reconnaissent et les évitent. Ceux qui les évitent en retirent deux bonheurs :
> 1° Ils obtiennent une longue vie ;
> 2° Grâce à leur longue vie, ils obtiennent d'entendre les paroles excellentes de la Voie, et ils sont capables de les mettre en pratique.
>
> Les Bhikshus furent très joyeux ; ils reçurent et mirent en pratique ce qu'ils avaient entendu.

Il n'y a dans tout cela rien de nettement bouddhique : bien plus, parmi les causes morales de mort prématurée qui sont mentionnées en dehors des causes physiques, la sixième : « Ne pas observer les défenses morales », était exactement conforme à la doctrine des Turbans Jaunes qui commençait à fleurir à l'époque de An Shigao, puisque la maladie était considérée chez eux comme la conséquence du péché ; et comme, pour parler de la Loi bouddhique, les traducteurs employaient l'expression « les paroles excellentes du Dao », les Taoïstes qui lisaient ou entendaient ce livre n'avaient pas l'impression d'une doctrine nouvelle : le Bouddhisme leur apparaissait comme tout proche de leurs propres idées.

On se rappelle quelle importance les exercices respiratoires ont chez les Taoïstes : c'est le premier pas dans la voie de l'immortalité. Il faut savoir faire circuler le souffle à travers les Champs de Cinabre, du ventre à la poitrine et à la tête. Non seulement ces exercices avaient une importance théorique, mais ils étaient une des pratiques imposées à ses fidèles par Zhang Lu, le chef des Turbans Jaunes des Han dans l'Ouest de la Chine, et c'est suivant les progrès qu'ils avaient faits dans cette pratique qu'il leur distribuait des titres. Or An Shigao a traduit un livre sur les exercices respiratoires bouddhiques, le *Anban jing*, les deux syllabes *anban* sont une transcription abrégée du mot sanscrit *ânâpâna* « respiration » (316). C'était un livre parfaitement p.444 conforme à l'orthodoxie bouddhique, et il faisait partie, lui aussi, d'un des Agamas, c'est-à-dire des livres fondamentaux du Canon bouddhique, ceux qui représentent la tradition la plus ancienne.

Les pratiques respiratoires qui y sont décrites diffèrent de celles des Taoïstes. Ceux-ci inspiraient longuement l'air, le gardaient aussi longtemps que possible, comptant le temps pendant lequel ils le gardaient, et s'efforçaient d'atteindre d'abord 12, puis 120, puis 200, puis 1 000 avant d'expulser l'air. Les Bouddhistes, eux, font des respirations régulières et profondes, mais ne cherchent pas à garder l'air dans leurs poumons : ils

comptent les respirations, donnant le numéro 1 à l'inspiration, 2 à l'expiration, 3 à la deuxième inspiration et ainsi de suite jusqu'à 10. L'important est de faire les inspirations et les expirations, qui doivent être très longues, aussi égales que possible. D'ailleurs, ce procédé de la respiration comptée s'accompagne de méditation ; il est en effet un exercice préparatoire à la contemplation. Celle-ci ne sera possible que lorsque la respiration aura été parfaitement réglée ; à ce moment, on pourra cesser de compter : il faudra même le faire, car cela deviendrait gênant. Une fois obtenue la contemplation, on se trouve en bonne voie pour le Nirvâna.

> On demanda au Bouddha :
>
> — Pourquoi enseigner aux hommes à concentrer sa pensée en comptant les respirations ?
>
> Il y a quatre raisons :
>
> 1° Parce que, grâce à l'emploi (de cette méthode), on ne sera pas malade.
>
> 2° Parce que, grâce à l'emploi (de cette méthode), on évite de disperser sa pensée.
>
> 3° Parce que, grâce à l'emploi (de cette méthode), on arrête la production des causes et on ne rencontrera plus la naissance et la mort.
>
> 4° Parce que, grâce à l'emploi (de cette méthode), on obtiendra le chemin du Nirvâna.

Je ne saurais entrer ici dans le détail des explications de ce livre, qui est assez long et assez confus. Mais ce que je viens de dire suffit à montrer que cette pratique pouvait passer pour une variante de la pratique taoïste, qui elle aussi doit conduire à l'extase, à l'immortalité : en somme, on obtient le Nirvâna par les exercices respiratoires bouddhiques, exactement comme les Taoïstes obtiennent l'immortalité par leurs propres exercices. Or Nirvâna bouddhiste et immortalité taoïste, dans les traductions du temps, ne se différencient guère. Le terme normal pour traduire Nirvâna, c'est *wuwei*, le Non-Agir taoïste, qui est l'état de celui qui a atteint l'Union mystique.

Évidemment, il n'y avait pas que des livres de ce genre, p.445 véritables traductions de circonstance. Ils étaient même la minorité, et il y en avait un grand nombre qui traitaient vraiment des vérités essentielles du Bouddhisme. Mais, jusque dans ceux-ci, la terminologie taoïste trahit à tout instant la pensée originale. C'est le cas, par exemple, du « Livre des Dix Lois de rétribution » *Shi baofa jing* (317), où tous les termes techniques du Taoïsme défilent l'un après l'autre ; et il est d'autant plus facile de reconnaître combien ces termes modifient le sens de l'original bouddhique, qu'il existe une autre traduction du même livre, traduction plus moderne et débarrassée de cette terminologie. Les Dix lois, chez An Shigao, conduisent celui qui les applique au Non-Agir. La pratique des Six Pâramitâs, les Vertus transcendantes du

Bouddhisme, devient la pratique des Six Vertus du Dao Parfait *Zheng daode.* La contemplation bouddhique devient Garder l'Un *shouyi.* A propos des vérités bouddhiques de la Douleur et de l'anéantissement de la Douleur, An Shigao écrit : « Il faut reconnaître pour quelle cause les hommes de ce monde obtiennent la Douleur ; il faut reconnaître pour quelle cause ils obtiennent la délivrance du monde *dushi* », *dushi* n'est qu'un autre nom de la Délivrance du Cadavre *shijie* dont j'ai longuement parlé plus haut.

Et il faut se rappeler que les gens à qui s'adressait An Shigao n'étaient pas préparés au Bouddhisme. Quand il leur disait qu'ils éviteraient la vieillesse et la mort, ils prenaient la chose tout uniment, comme elle était dite, et il aurait fallu de longues explications pour qu'ils comprissent que cela ne voulait pas dire qu'ils resteraient jeunes et ne mourraient pas, mais qu'après la prochaine mort inévitable, ils ne renaîtraient plus jamais et, ayant évité de naître, éviteraient désormais toutes douleurs et, parmi elles, la vieillesse et la mort. Or, bien loin de donner des explications, les traductions de An Shigao, même en dehors de toute terminologie taoïste, sont faites de telle sorte qu'elles disent souvent tout autre chose que le texte.

Dans les stances d'hommage au Bouddha qui ouvrent la *Yogâcârabhûmi* de Sangharaksha, on lisait les vers suivants (318) :

> « Il fait franchir (la transmigration) par son intelligence sans égale ;
> La naissance, la mort et la crainte sont anéanties.
> Le Bouddha, la Loi et la Communauté,
> La vertu de ces trois est sans égale.

Voici comment An Shigao traduit en prose (319) :

> « p.446 Ceux qui n'étaient pas sauvés sont sauvés. Ceux qui mouraient ne meurent plus. Ceux qui étaient vieux ne sont plus vieux. Tout cela vient de pratiquer la Loi de Bouddha...

J'entends bien que cela doit être entendu dans le sens bouddhique : la série des transmigrations est arrêtée, et ceux qui mouraient et naissaient successivement seront désormais, grâce à la Loi de Bouddha, sauvés de toute mort, de toute renaissance et de la vieillesse qui précède toute nouvelle mort. Mais, pour des néophytes qui ne connaissaient encore rien au Bouddhisme, est-ce que le sens immédiat n'est pas que la pratique de la Loi de Bouddha conduit à ne pas mourir et à ne pas vieillir ?

Nirvâna bouddhique et immortalité taoïque tendent à se confondre dans l'esprit des contemporains : comment en serait-il autrement quand on a adopté l'expression taoïste *miedu,* la « Délivrance, pour traduire le mot *Nirvâna ?* An Shigao a dû le sentir lui-même : peut-être, après être resté vingt ans à Loyang, a-t-il fini par savoir assez le chinois pour être capable de discuter avec ses

disciples sans l'intermédiaire d'un interprète. En tout cas, il a traduit un petit livre où le Bouddha déclare que l'immortalité est impossible.

> « Il y avait autrefois quatre brahmanes qui, ayant acquis des vertus magiques, résolurent de les employer pour éviter la mort. Le premier pouvait vivre dans l'air ; il se retira dans l'air, espérant que la mort ne l'y trouverait pas, mais il y mourut ; le deuxième pouvait vivre au fond de l'Océan : il s'y retira, mais la mort l'y trouva ; le troisième pouvait vivre dans l'intérieur des montagnes : il s'y retira, mais la mort alla l'y chercher ; le quatrième pouvait vivre dans la terre : il s'y retira mais il y mourut aussi. Le Bouddha, par son regard divin, les vit chacun mort dans l'endroit où la mort l'avait atteint, et il en tira argument pour faire comprendre à ses disciples que, tout étant impermanent, l'immortalité est impossible, et la mort est inévitable (320).

Ces indications un peu rebutantes étaient nécessaires pour montrer que la collusion du Bouddhisme et du Taoïsme au temps des Han n'est pas une simple hypothèse, mais ressort nettement des traductions bouddhiques elles-mêmes.

C'est comme une nouvelle méthode d'obtenir l'immortalité que le Bouddhisme est apparu aux yeux des Taoïstes, et c'est ce qui l'a fait accueillir : il apportait des procédés nouveaux, mais le Nirvâna bouddhique n'était autre que le salut taoïste, et les saints bouddhistes entrés dans le Nirvâna, les Arhats, étaient assimilés aux saints taoïstes, les Hommes Réalisés *zhenren* puisque c'est ce terme qui traduit le mot sanscrit. Il p.447 était une secte taoïste particulière, secte plus stricte, plus pondérée et plus raisonnable que les Turbans Jaunes. De plus, il avait l'avantage d'éviter les recherches d'alchimie et d'être une méthode d'immortalité purement morale et contemplative. Cela le mettait à part et lui donnait un relief que le petit nombre de ses adhérents et son caractère étranger ne lui auraient autrement pas permis d'espérer. Cette nouvelle secte renouait avec les vieux maîtres mystiques du Taoïsme, Laozi, Zhuangzi, et, à certains points de vue, se rapprochait d'eux plus que le Taoïsme du temps. C'est probablement tout cela qui fit son succès. C'est pour cela que, par exemple, l'empereur Huan, faisant des prières pour la longue vie, sacrifiait à la fois à Huanglao le dieu de la secte d'immortalité par la morale, les pratiques diététiques, les exercices respiratoires et la contemplation, joints à l'alchimie, et au Bouddha, le dieu de la secte d'immortalité par la morale, certaines restrictions alimentaires, certains exercices respiratoires, et la contemplation, sans alchimie.

Telle est la manière dont le Bouddhisme réussit à s'implanter en Chine, sous les auspices du Taoïsme. Nous sommes tellement habitués à voir dans le

Bouddhisme et le Taoïsme deux religions opposées que les premiers qui, en un temps où le Canon taoïste n'était pas encore accessible comme aujourd'hui, eurent le mérite de reconnaître les rapports du Bouddhisme et du Taoïsme à cette époque, n'osèrent pas y voir autre chose que des emprunts de termes techniques.

> « Quand le Bouddhisme gagna la Chine au début de notre ère, la seule métaphysique indigène qu'il rencontrât, la seule doctrine qui tentât d'atteindre au secret des choses, était la philosophie taoïque. Les nouveaux venus adoptèrent en grande partie la terminologie taoïque faute d'une autre. Seulement la ressemblance et parfois l'identité des termes n'entraînait pas la communauté de système » (321).

Nous commençons à nous rendre compte aujourd'hui qu'il y eut plus qu'un emprunt de vocabulaire, qu'il y eut, pendant une période assez longue, confusion de doctrines, au moins chez les convertis.

Cependant cela ne dura qu'un temps. Si les relations avec l'Inde avaient été coupées après les Han, le Bouddhisme aurait probablement continué à se développer comme une secte taoïste et se serait absorbé dans le Taoïsme. Mais ces relations continuèrent sans interruption, amenant de génération en génération des Bouddhistes étrangers capables de lutter contre cette absorption et, peu à peu, les Bouddhistes chinois, sous leur p.448 influence, prirent conscience de l'originalité de leur religion et de son véritable sens. Mais la confusion ne cessa pas complètement pour cela, car si les Bouddhistes réussirent à s'en débarrasser assez vite, les Taoïstes n'y renoncèrent pas ; ils restèrent longtemps convaincus de l'identité profonde des deux religions. Arrêté dans le Bouddhisme, grâce aux influences étrangères, le syncrétisme continua à se développer chez eux. Ils lui cherchèrent même une origine, et c'est ainsi qu'ils furent amenés à imaginer la fable des relations personnelles entre le Bouddha et Laozi. Laozi n'a probablement jamais existé, et s'il a existé, il n'est sûrement jamais sorti de Chine pour aller voyager dans l'Inde. Mais l'étonnante imagination des Taoïstes se donna libre carrière sur ce thème, inventant non pas un mais plusieurs romans différents, décrivant son voyage, ses transformations, mélangeant les contes de folklore aux anecdotes pieuses, afin d'arriver à le mettre en rapport avec le Bouddha. Cela dura des siècles, et ce n'est guère que depuis l'époque mongole que l'écho de cette légende s'est perdu.

*
* *

IV.

Appendice : Notes historiques sur les origines et le développement de la religion taoïste jusqu'aux Han

1. Les techniques d'immortalité et la vie mystique dans l'école taoïste au temps de Zhuangzi

@

p.449 Le Taoïsme à la recherche de l'immortalité nous apparaît si différent du Taoïsme philosophique et mystique de Laozi et de Zhuangzi qu'on a souvent parlé de corruption et de dégénérescence. Chavannes déclarait il y a quarante ans que le Taoïsme de Sima Qian était encore « la pure doctrine de Laozi et de Zhuangzi » et non pas « ce que le Taoïsme est devenu depuis », c'est-à-dire « un mélange de superstitions grossières » (322). Je crois bien que la plupart des sinologues, tant en Occident qu'en Extrême-Orient, ne sont pas très éloignés, encore aujourd'hui, de partager ce jugement un peu simpliste ; même ceux qui, plus prudents, s'abstiennent de prendre position, n'en marquent pas moins la coupure qu'ils établissent, en parlant du « néo-taoïsme ». On semble admettre que le Taoïsme a commencé comme une doctrine métaphysique à tendance mystique avec Laozi et, après un développement dans le même sens illustré à la fin des Zhou par les noms de Zhuangzi et Liezi, s'est peu à peu transformé pour reparaître quelques siècles plus tard, au temps des Han Postérieurs, comme « une doctrine démoniaque » *guijiao*, pour employer le terme que lui appliquaient les Lettrés anciens. C'est une manière de voir assez superficielle.

p.450 L'importance littéraire de Laozi, de Zhuangzi, et de Liezi a donné à croire qu'ils étaient tout le Taoïsme de leur temps : il n'en est rien. Ils en étaient une branche, un petit cercle à tendances mystiques et philosophiques ; c'étaient des lettrés instruits qui transformaient en philosophie les enseignements souvent grossiers de la secte ; ils ont laissé des livres incomparables, mais ils étaient trop intellectuels pour avoir jamais pu être très nombreux.

Laozi au début du IVe siècle, Zhuangzi à la fin du même siècle et au début du IIIe, Guanyinzi dans le deuxième quart du IIIe siècle (323), Liezi vers la même époque, le poète Qu Yuan, contemporain de Zhuangzi, tels sont les principaux noms connus ; et la plupart désignent plutôt des livres que des personnes. Il faut se figurer de petits groupes de maîtres et de disciples, en

relation étroite avec les autres milieux du Taoïsme contemporain, mais quelque peu en marge de leur mouvement général.

Dès ce temps, en effet, la recherche de l'immortalité tient une place capitale dans la religion taoïste et l'Adepte qui « obtient le Dao » *dedao*, l'Homme Réalisé *zhenren* et à plus forte raison le Saint *shengren*, sont immortels. La notion est à ce point fondamentale que Zhuangzi, qui n'accorde à la recherche de l'immortalité qu'une place secondaire dans son système, ne peut cependant oublier que la vie prolongée est un des attributs naturels du Saint :

> « Au bout de mille ans, las de ce monde, le Saint le quitte et s'élève parmi les Immortels *shang xian* ; monté sur le nuage blanc, il va au pays du Seigneur d'En Haut. Là, les trois calamités ne l'atteignent pas et sa personne est pour toujours à l'abri des malheurs. Que regretterait-il ? (324)

Sur cette montée au pays du Seigneur d'En Haut, cet ancêtre du Paradis des Immortels du Taoïsme moderne, nous sommes renseignés par deux poèmes mystiques de Qu Yuan, grand seigneur du pays de Zhou au IVe siècle, devenu taoïste, le *Li sao* et le *Yuan you*. Les Chinois les interprètent comme des satires politiques, ce que le premier est en partie seulement. En réalité, ce sont des sortes de *Pilgrim's Progress* chinois, avec un symbolisme beaucoup moins moralisateur toutefois, et ils décrivent en détail la montée de l'âme, aidée de divers dieux qui l'accompagnent et la guident, à la cité céleste du Seigneur d'En Haut ; p.451 c'est d'ailleurs moins la description de ce voyage que la description symbolique de l'Union Mystique sous l'apparence de cette ascension au paradis des Immortels, telle que des cercles moins raffinés se la représentaient.

Les deux poèmes ne sont pas une double affabulation poétique d'un même thème ; ils diffèrent en quelques points très importants : en fait, ils marquent deux époques distinctes de la vie et du poète, deux moments différents de son développement religieux. Quand il écrivit le premier, le *Lisao*, Qu Yuan était déjà à la recherche de l'Union Mystique, mais il ne l'avait pas atteinte ; aussi quand il arrive à la porte du Ciel, le Portier du Seigneur d'En Haut lui refuse l'entrée.

> « Le soir, j'arrive aux jardins Suspendus ;
> Je veux m'arrêter un instant sur cette Pierre Sacrée.
> Le soleil s'obscurcit, il va se coucher ;
> J'ordonne à Xihe (325) de retenir les rênes.
> Je regarde le Yanzi (326) sans approcher ;
> La route est longue, son étendue est immense !
> Je vais monter et descendre dans mes recherches !
> Je ferai boire mes chevaux à l'étang Xian (327) ;

J'attacherai mon char à (l'arbre) Fusang ;
Je couperai une branche de l'arbre Re pour fouetter le soleil.
Je vais au loin me promener !
Devant, Wangshu (328), pour qu'elle coure en tête ;
Derrière, Feilian (329) pour qu'il fasse courir ses subordonnés ;
Le phénix pour moi fait la police en avant ;
Le Maître du Tonnerre m'annonce que tout n'est pas prêt...
J'ordonne au Portier du Seigneur de m'ouvrir la porte ;
Appuyé contre la porte Changhe (330), il me regarde (331).

Dans le Yuanyou, « La promenade lointaine », au contraire, il est parvenu au terme de la Voie Mystique ; aussi rien ne l'arrête-t-il plus : précédé du dieu du Tonnerre, il entre tout droit par la porte du Ciel, va au Palais Taiwei, est reçu à la Cour du Seigneur d'En Haut et contemple la Capitale Pure.

« J'ordonne au Portier du Ciel d'ouvrir la porte ;
Il écarte les battants de (la porte) Changhe et me regarde.
J'appelle Fenglong (332) pour qu'il soit mon guide d'avant ; p.452
Je demande où elle est la demeure du Très-Éthéré.
Je rassemble le double yang et j'entre au Palais du Seigneur ;
Je vais à Xunshi et je regarde la Capitale Pure...
Je franchis le Non-Agir et j'arrive au Pur ;

Et sa randonnée se termine par l'Union Mystique :

Du Grand Commencement je m'approche (333).

L'Union Mystique de Zhuangzi et de Liezi est décrite dans les termes de la montée au paradis des Immortels de la croyance taoïste courante. L'école de ces auteurs est en dehors de la norme taoïste par ses procédés, mais non par son esprit. Le fondateur de cette école, celui qui a laissé l'ouvrage intitulé Laozi, avait trouvé dans l'extase un raccourci qui, par l'union avec le Dao, évitait les fastidieuses pratiques des autres écoles : en s'unissant mystiquement avec le Dao, on obtenait de participer à son immortalité. Sans doute l'Union, de simple moyen, devint aux yeux de certains le but même : ils ne songèrent plus à conquérir l'immortalité, mais simplement à participer aux joies de l'extase et de l'Union ; mais ce changement de perspective est si fréquent chez les mystiques de toutes les religions qu'il n'y a pas à s'en étonner, et il ne faut pas se hâter d'en conclure que la doctrine du salut de l'immortalité n'existait pas chez Zhuangzi.

Dès les IVe et IIIe siècles A.C., les Taoïstes sont des chercheurs d'immortalité : dès l'origine, le Taoïsme a été une doctrine de salut individuel qui prétendait conduire l'adepte à l'immortalité. Zhuangzi donne le nom d'un maître taoïste, Guangcheng, qui avait vécu mille deux cents ans (334). Maître Gui de Nanbo possédait la recette de conserver malgré l'âge le teint d'un enfant, et la transmit à Bu Liangyi (335). Les procédés devaient être variés :

chaque maître avait les siens, qu'il gardait secrets et ne transmettait qu'à quelques disciples choisis ; dès ce temps, on voit pratiquer la plupart de ceux qui seront courants au temps des Six Dynasties et des Tang. Zhuangzi est rempli d'allusions à ces pratiques, bien qu'elles ne fussent parfois pas celles de son école. Il suffit de rassembler ces allusions pour constituer une collection de faits précis qui ressemblent singulièrement à ceux du « néo-taoïsme » (336).

p.453 Il y a dans le *Zhuangzi* un passage très clair où sont énumérées les pratiques qui conduisent à l'immortalité :

> « Au loin, sur le mont Gushi, demeurent des hommes divins. Leur chair et leur peau sont comme de la glace et de la neige ; leurs manières sont réservées comme celles des jeunes filles.
>
> (1) Ils ne mangent pas les Cinq Céréales ; (2) ils aspirent le vent et boivent la rosée ; (3) chevauchant les nuages et l'air et conduisant des dragons volants, ils se promènent en dehors des Quatre Mers ; (4) quand leur Esprit est concentré, il fait que les êtres ne soient pas attaqués par les pestilences et que chaque année les grains mûrissent (337).

On reconnaît là les principales pratiques courantes sous les Six Dynasties : (1) l'Abstention des Céréales, (2) les exercices respiratoires, et (3) la concentration et la méditation ; la « promenade par-delà les Quatre Mers » (4) correspond à une manière de diriger l'extase, qui était pratiquée à l'époque de Zhuangzi mais qui a disparu par la suite, ou du moins n'a plus eu la même importance théorique ; elle consistait à faire voguer son âme à travers le monde, et jusqu'au-delà du monde limité par les Quatre Mers, pour chercher les dieux d'outre-monde et entrer en communication avec eux.

Le même Zhuangzi précise ailleurs en quoi consistent les exercices respiratoires, et y ajoute la description de quelques sortes de gymnastique ; et ceci est très important, car nous saisissons la continuité des doctrines et des pratiques entre son temps et les IVe-VIe siècles de notre ère, malgré le long intervalle. De plus, le passage se termine en indiquant le but qu'on poursuit par ces exercices (338).

> « Inspirer et expirer de façons diverses, cracher le vieux souffle et introduire le souffle neuf, faire l'ours, faire l'oiseau qui tend le cou, tout ceci ne tend qu'à obtenir la Vie Éternelle. C'est ce qu'aiment ceux qui pratiquent la Gymnastique *daoyin*, ceux qui Nourrissent le Corps, ceux qui désirent vivre aussi vieux que Pengzu.

Donc, exactement comme dans le Taoïsme des Six Dynasties, on se livrait à toute sorte d'exercices pour obtenir la Vie Éternelle. La vie éternelle, c'était le but normal de l'enseignement et de la discipline taoïstes, et tous les maîtres étaient considérés comme devant l'enseigner, chacun suivant son procédé

particulier. Les maîtres de l'école mystique, Laozi, Zhuangzi ne p.454 sont pas à ce point de vue différents des autres ; à eux aussi c'est ce qu'on vient demander. Nanyong Chu, ne comprenant rien à l'enseignement de Laozi s'impatiente et lui dit : « je désire apprendre le moyen de préserver la vie et c'est tout ». (339) Et Laozi de lui expliquer ce qu'il faut faire pour cela. Pour Zhuangzi qui est l'auteur de cette anecdote, il était parfaitement normal qu'un disciple vînt demander le moyen de devenir immortel, et que le maître taoïste le lui enseignât. Bien plus, on trouve dans un autre recueil taoïste, le *Liezi*, une anecdote sur un charlatan qui se vantait d'avoir la recette d'immortalité, et qui la vend au roi de Yan, puis meurt avant l'arrivée du messager du roi à qui il doit livrer son secret. Après s'être moqué comme il convient de l'imposteur par la bouche de diverses personnes qui le jugent, l'auteur a voulu marquer nettement que la mort d'un maître qui enseigne la méthode de ne pas mourir ne pourra rien contre sa méthode elle-même

> « Maître Hu dit :
>
> — Des gens du monde qui ont des recettes, mais qui ne sont pas capables de les mettre en pratique, il y en a ; d'autres qui seraient capables de les mettre en pratique, mais qui n'ont pas les recettes, il y en a aussi.

Et il donne comme exemple l'anecdote d'un maître des Nombres mystiques *shan shuzhe* (ce n'est pas seulement un habile arithméticien, *ein tüchtiger Rechenmeister,* comme traduit Wilhelm), qui a appris les formules de son père, les connaît bien, mais est incapable de les mettre en pratique, tandis qu'un étranger à qui il a enseigné les formules les met en pratique avec succès (340).

Ce texte du *Liezi* montre que dès cette époque, comme plus tard, il n'y a pas une doctrine unique de la Vie Éternelle, mais que les maîtres ont leurs diverses recettes *shu.* Chacun naturellement vantait l'efficacité particulière de sa méthode et dénigrait celle des autres. L'école mystique qui se réclamait de Laozi avait la sienne, au nom de laquelle elle jugeait sévèrement les méthodes différentes.

Cette méthode, il est facile de la connaître et je ne sais comment personne ne s'est avisé de la relever. Un passage de Zhuangzi, en effet, est une véritable leçon sur la Vie Éternelle et la manière de l'obtenir suivant la méthode de son école (341).

Je résume le début de l'anecdote. Huangdi, le « Seigneur jaune », ici conçu comme un souverain humain, après avoir gouverné le monde dix-neuf ans, comme Fils du Ciel, entend p.455 parler de maître Guangcheng et va le voir sur la montagne où il réside. Une première fois, il lui demande le moyen de prendre l'essence du Ciel et de la Terre pour aider à la croissance des céréales, et de diriger le *yin* et le *yang* ; et maître Guangcheng le renvoie. Huang-di laisse alors l'Empire, se retire pendant trois mois dans un ermitage, et après

cela retourne voir maître Guangcheng, et lui demande « comment régler sa personne pour durer éternellement ». Voici la réponse de maître Guangcheng :

> « — Excellente, cette question ! Je vais vous parler du Dao suprême... Quand vous ne regardez ni n'écoutez, et que vous recueillez votre esprit de façon qu'il soit calme, le corps se règle de lui-même. Soyez calme, soyez pur ! Ne fatiguez pas votre corps, n'agitez pas votre Essence, et vous pourrez avoir la Vie Éternelle ! Que vos yeux ne voient rien, que vos oreilles n'entendent rien, que votre cœur *xin* ne connaisse rien ! Votre Esprit *shen* gardera votre personne, et votre corps *xing* vivra éternellement. Veillez sur votre intérieur, fermez-vous à l'extérieur ; beaucoup connaître est pernicieux !
>
> J'irai avec vous au sommet de la Grande Clarté ; nous arriverons à la source du *Yang* suprême.
>
> J'entrerai avec vous à la porte de la Profonde Obscurité ; nous arriverons à la source du Yin suprême.
>
> Là, le Ciel et la Terre ont leurs agents *guan* ; là, le Yin et le Yang ont leurs conservatoires *zang*.
>
> Moi, je Garde mon Un, afin de me tenir dans l'harmonie : c'est ainsi que j'ai cultivé ma personne pendant mille deux cents ans sans que mon corps s'affaiblît.

Après quoi maître Guangcheng annonce qu'il va au Paradis :

> — Je vous quitte et j'entre par la Porte de l'Infini, pour me promener dans les Champs de l'Illimité. Je mêlerai ma lumière à celle du Soleil et de la Lune, et je durerai aussi longtemps que le Ciel et la Terre.

Ce texte montre comment, selon Zhuangzi, on parvenait à la Vie Éternelle, et quel était le sort du Saint qui avait ainsi obtenu l'immortalité. L'entrée finale au Paradis est bien une de ses idées, car il y revient ailleurs, comme on l'a vu ci-dessus (342). Il faut remarquer le peu de place que tiennent, dans ce schéma de la préparation à l'immortalité, les exercices respiratoires et autres pratiques physiques : c'est un des traits caractéristiques de la méthode de Zhuangzi.

> « Ceux qui sont éminents sans avoir d'intention arrêtée, qui se cultivent sans se préoccuper d'altruisme ou de justice, qui gouvernent sans prétendre au mérite ou au renom, qui restent libres et oisifs sans avoir (à se retirer dans une solitude matérielle) près des fleuves ou des mers, qui obtiennent la longévité sans faire de gymnastique *daoyin*, qui oublient toute chose et, par là même, possèdent toute chose, qui dans leur calme sans limite sont servis

> par tout ce qui est beau : de tels hommes suivent le Dao du Ciel et de la Terre et déploient la Vertu des Saints (343).

Ce passage vient juste après celui que j'ai cité plus haut (344) sur les gens qui cherchent la Vie Éternelle par les exercices respiratoires et par la gymnastique ; il s'y oppose de manière significative. Toutefois il ne faudrait pas exagérer l'abandon des pratiques physiologiques par Zhuangzi. En réalité, il les juge nécessaires. L'importance des pratiques respiratoires est bien marquée quand il dit que « l'Homme Réel respire des talons, tandis que les gens du commun respirent de la gorge » (345), ce qui veut dire que le saint taoïste pratique la circulation du souffle à travers tout le corps, tandis que l'homme ordinaire ne sait pas faire circuler le souffle. Zhuangzi les trouve moins inutiles qu'insuffisantes à elles seules :

> « Je plains ces gens du monde qui pensent que (les procédés pour) Nourrir le Corps *yangxing* suffisent à faire durer la vie éternellement ; en réalité, Nourrir le Corps ne suffit pas à faire durer la vie, et comment cela suffirait-il aux gens du monde (pour obtenir ce résultat) ? Et cependant, bien que cela ne leur suffise pas (pour obtenir la Vie Éternelle), ils ne peuvent faire autrement que de le faire, et ils ne sont pas capables de l'éviter. Ah ! ceux qui veulent éviter de s'occuper de leur corps n'ont rien de mieux à faire que d'abandonner le monde ! Qui a abandonné le monde est sans entraves ; qui est sans entraves est à l'aise ; qui est à l'aise acquiert par là une nouvelle vie ; qui a une nouvelle vie est près (du but). Pourquoi suffit-il d'abandonner les affaires (du monde) ? Pourquoi suffit-il de délaisser la vie ? (C'est que) lorsqu'on abandonne les affaires (du monde), le corps ne se fatigue pas ; lorsqu'on délaisse la vie, l'essence ne s'épuise pas. Ah ! quand le corps est complet et l'essence renouvelée, on est Un avec le Ciel (346).

Ce procédé de « Nourrir le Corps » *yangxing*, qui est insuffisant pour obtenir la Vie Éternelle, certains commentateurs ont affecté de croire que c'était la nourriture ordinaire, celle de tout le monde, et Legge les a suivis. Mais l'expression *yangxing* se rencontre ailleurs chez Zhuangzi ; j'ai déjà cité un passage où il l'explique par les procédés de respiration (347) ; il n'y a pas de doute qu'il veut dire que les procédés de Nourrir le Corps pratiqués dans d'autres écoles sont insuffisants. Il n'en reste p.357 pas moins que le résultat cherché est le même, faire que le corps et l'essence ne s'épuisent pas ; seulement Zhuangzi préconise d'autres procédés que ceux de ces écoles.

En somme, à la méthode consistant à « Nourrir le Corps » *yangxing*, ou à « Nourrir la Vie » *yangsheng*, par des procédés physiques, Zhuangzi oppose une méthode moins matérielle, qui sans exclure la précédente, puisque après tout il faut bien faire durer le corps pour vivre, en rejette toutefois les éléments physiques au second plan, et met en avant toute une série de pratiques

spirituelles, en particulier un travail de concentration spirituelle. C'est par des procédés spirituels, la concentration, l'extase, l'union mystique avec le Dao, que l'Adepte arrive à l'immortalité. Les pratiques matérielles sont utiles et bonnes ; les grands immortels les emploient, s'abstiennent des céréales et font des exercices de respiration. Mais l'essentiel, ce sont les pratiques spirituelles : le Dao étant éternel, qui est en union avec lui est par là même éternel ; par l'extase, on monte au paradis du Seigneur d'En Haut et on « s'élève parmi les Immortels » : de là l'importance de ces voyages d'esprit que décrivent surtout Liezi et Qu Yuan. La distinction entre l'union mystique et l'immortalité n'est pas bien tranchée ; au fond, l'immortalité n'est qu'une conséquence secondaire de l'union mystique. Pour les Taoïstes, comme pour les mystiques de toutes les religions, l'expérience mystique, par son acuité et sa vivacité, par l'impression de réalité transcendante qu'elle procure, est le seul fait qui compte ; le reste n'est qu'interprétation. Ils ont simplement interprété leur expérience en termes taoïstes, c'est-à-dire dans les termes d'une religion de recherche de l'immortalité.

Laozi, lui aussi, est un mystique. Il fait allusion à l'immortalité dans quelques passages du *Daodejing :* malgré la brièveté de ces passages, il est clair que sa position est tout à fait la même que celle de Zhuangzi. Si l'école qui se réclame de Laozi, et que représentent surtout Zhuangzi et Liezi, s'intéresse peu (sans les négliger tout à fait) aux techniques du Souffle, de l'alimentation, etc., c'est qu'elle leur préfère les pratiques mystiques.

Le mot « mystique » est malheureusement à la mode, on ne sait trop pourquoi, et on l'emploie trop souvent à tort et à travers : pour beaucoup il n'est qu'un synonyme élégant ou simplement poli d'irrationnel, mot un peu trop clair et qui risque d'être vexant. Certains se rappellent bien que ce mot a une valeur religieuse, mais n'ont retenu de cette valeur que le trait p.458 secondaire de l'extase. Ces emplois, l'un abusif, l'autre trop étroit, sont devenus si courants que, pour éviter toute confusion, je crois utile de rappeler ici le sens propre du mot et d'en donner une définition. Un mystique est une personne qui a ce que William James appelle des expériences religieuses au cours desquelles elle à l'impression d'être en rapport direct et immédiat avec l'Absolu, de quelque façon d'ailleurs qu'elle conçoive cet Absolu. Je n'ai naturellement pas à m'occuper ici de savoir si ces expériences ont une valeur objective ; le fait important est qu'elles soient si vives et si réelles que le sujet croit à leur réalité objective : que dis-je « croit », il « sait » qu'elles sont réelles (348) ; elles sont pour lui des faits qui n'ont pas plus besoin de confirmation que pour l'homme ordinaire ceux de l'expérience journalière (349).

L'expérience mystique prend des formes diverses, mais peu nombreuses et qui se ressemblent par tous pays, à toute époque et en toute religion ; bien plus, ces formes diverses se succèdent en un certain ordre qui reste toujours à

peu de chose près la même : c'est cette suite d'expériences, au cours desquelles le mystique passe peu à peu de la vie mondaine au terme de la vie mystique, que les théologiens chrétiens et musulmans ont appelées du même nom de Voie Mystique. Et toutes les descriptions que nous en avons, aussi nombreuses que variées, ne laissent aucun doute sur l'identité foncière à travers la diversité des interprétations de la série des expériences.

Tous les mystiques, qu'ils soient chrétiens, néo-platoniciens, musulmans, juifs, hindous, que ce soient des savants ou des illettrés, constatent qu'on ne passe pas directement de la vie mondaine au terme de la vie mystique, mais que l'esprit doit subir une longue transformation : c'est le fait psychologique fondamental qui constitue à proprement parler la Voie Mystique, en dehors de toute explication dans un système religieux donné. Ceux des mystiques qui ont su décrire et analyser après coup leurs expériences personnelles ont partagé cette voie en plusieurs étapes : Denys l'Aréopagite en compte cinq, et la plupart des mystiques chrétiens du Moyen Age ont adopté sa division ; al-Hallâj (VIIIe siècle), et après lui al-Ghazzâli (XIIe siècle) et en p.459 général les Soufis, n'en comptent que trois ; au contraire Attar (début du XIIIe siècle) va jusqu'à sept dans son allégorie des Sept Vallées. Tout cela n'a pas une très grande importance : ce sont des divisions arbitraires dans la succession continue d'états de conscience en quoi consiste la Voie, et qui paraît avoir été sensiblement la même quelle que fût l'époque et quelle que fût la religion.

Le point de départ de la Voie (350) est ce qu'on appelle la conversion, le plus souvent (mais pas nécessairement) brusque, première vision de l'Absolu qui suffit à renverser tout le système de valeurs du converti. Alors commence ce que Plotin et après lui Denys l'Aréopagite appellent la *katharsis* ou purification, ce que les théologiens du Moyen Age ont appelé d'après lui *via purgativa*, ce que al-Ghazzâli appelle la purification de tout ce qui n'est pas Dieu ; c'est la « Vallée de la Recherche » dans l'allégorie des Sept Vallées d'Attar ; c'est la période que les Soufis, analysant dans le détail leurs impressions, appellent les « Stations » *magâm*, parce que dans sa « Voie vers Dieu » l'âme doit passer successivement par la Station du Repentir, celle de la Conversion, celle de la Renonciation, etc., et finalement celle de la Mortification. Le converti s'efforce de se détacher de tout désir et de toute affection, de bannir complètement tout attachement mondain.

Quand cette tâche souvent longue et pénible est achevée, l'esprit a la vision directe et immédiate de l'Absolu dans l'extase : c'est la phase de l'Illumination, *phôtismos* de Denys, celle de la « Vallée de la Connaissance » d'Attar, phase que al-Ghazzâli décrit comme la période de la perception spirituelle claire, des visions, des voix, etc., et que les Soufis appellent des « États » *hâl*. En somme, l'esprit dont l'équilibre ancien a été rompu par la conversion s'efforce de rétablir un nouvel équilibre. Il commence par éliminer toute la part de lui-même qui lui apparaît en contradiction avec le moi qui cherche à se former ; cette élimination, si on en juge par les résultats, paraît au spectateur extérieur consister plutôt en une subversion de la hiérarchie des

valeurs qu'en une véritable suppression. Le contact direct avec l'Absolu, que procurent les visions, les extases, les p.460 ravissements, tous les phénomènes de la période d'Illumination, font jaillir dans la conscience tout un flux de notions qui se présentent de façon acceptable au nouveau moi, si bien que cette reconstruction du moi, loin de n'être qu'un appauvrissement, est sentie au contraire comme un enrichissement.

Telle est la description qu'on peut donner des états psychologiques dont la succession forme la Voie Mystique, d'après les auteurs chrétiens et musulmans surtout. Comme je l'ai déjà dit, le trait caractéristique en est que, par sa première expérience (même non renouvelée), le sujet, à tort ou à raison, sent en lui, avec une acuité plus ou moins forte suivant les moments, la présence réelle d'une entité qui lui apparaît différente de lui-même tel qu'il se connaît. C'est là l'expérience mystique proprement dite ; c'est le fait psychologique brut, sur lequel le sujet brode ensuite ses interprétations, interprétations qui varient suivant l'époque, le milieu, la religion. Il n'y a pas lieu de confondre le fait psychologique avec l'interprétation qui en est donnée, et qui, venant après coup, n'a aucun rapport nécessaire avec lui, mais est au contraire en relation nécessaire avec le milieu où évolue le sujet.

La mystique taoïste telle qu'on la trouve décrite dans le *Zhuangzi* et dans le *Liezi* (351) ne diffère que dans ses grandes lignes du schéma que je viens de tracer. Notre manière de la connaître diffère un peu de notre manière de connaître la mystique occidentale. Les mystiques occidentaux ont laissé des autobiographies, des lettres, ou bien leur vie a été écrite par un disciple, un serviteur, un admirateur contemporain. Les maîtres taoïstes, au contraire, ne rapportent leurs expériences mystiques que dans des anecdotes où ils mettent en scène tantôt eux-mêmes, tantôt divers personnages ; ces anecdotes ne sont pas nécessairement réelles, les personnages mis en scène sont souvent fictifs ; mais cela n'importe pas : on peut les utiliser pour p.461 leur valeur psychologique. Il suffit que ce soient des expériences personnelles que décrivent les auteurs des ouvrages mis sous les noms de Laozi, Zhuangzi, Liezi, et que les faits soient psychologiquement vrais : on aura le droit d'affirmer que dans l'école de Laozi, de Zhuangzi, de Liezi on connaissait telle ou telle phase de la Voie Mystique. C'est tout ce qu'on peut demander à ces anecdotes, et c'est ainsi que je m'en suis servi.

Le récit que fait Zhuangzi de sa propre conversion, alors qu'il se promenait dans les bois en chassant, est un exemple de conversion brusque (352).

> « Comme Zhuang Zhou se promenait dans le parc de Diaoling, il vit un étrange oiseau venu du Sud, dont les ailes avaient sept pieds d'envergure et les yeux avaient un pouce de large. Il effleura le front de Zhuang Zhou (en passant), et se posa dans un bois de châtaigniers. Zhuang Zhou dit :

— Qu'est-ce que cet oiseau ? Avec de si grandes ailes ne pas continuer son vol ! avec de si grands yeux ne pas me voir !

Il releva sa robe et courut après lui.

Or comme, l'arbalète à la main, il se tenait à l'affût, il vit une cigale qui, ayant trouvé un coin d'ombre charmant, en oubliait sa personne ; une mante leva ses pinces et l'attaqua, la vue de cette proie lui faisant oublier son propre corps. L'étrange oiseau alors saisit cette occasion (pour les saisir toutes deux) et, du fait de l'occasion oublia sa nature (en sorte que Zhuangzi l'abattit). Zhuangzi soupira :

— Hélas ! les êtres se font tort les uns aux autres ; dans ces deux cas, ils se sont attiré eux-mêmes (leur malheur) !

Et, jetant son arbalète, il s'en retourna. Le garde forestier le poursuivit en l'insultant.

Rentré chez lui, Zhuang zhou resta trois mois sans descendre dans sa cour. Lan Jiu alors lui demanda :

— Maître, pourquoi êtes-vous resté si longtemps sans venir dans votre cour ?

Zhuang zhou répondit

— Jusqu'à ce jour, je gardais mon corps en oubliant ma personne ; je contemplais une eau trouble en la prenant pour une source claire. J'ai appris de mon maître qu'en se mêlant au vulgaire, il faut faire comme le vulgaire ! Maintenant, en me promenant dans le parc de Diaoling, j'ai oublié ma vraie personne. Un oiseau étrange effleura mon front, s'abattit dans un bois de châtaigniers et oublia sa nature. Le forestier du bois m'injuria. Voilà pourquoi je ne suis pas venu dans ma cour.

Zhuangzi a été frappé du fait que, chez les acteurs de ce petit drame, la passion a momentanément fait oublier tout le reste, et qu'ils en ont immédiatement souffert ; la cigale dans son plaisir, la mante et l'oiseau étrange dans leur voracité, Zhuangzi lui-même dans sa passion de chasseur, se sont attiré des maux qu'ils auraient pu éviter. En rentrant chez lui, il médite. Jusqu'alors il a « gardé son corps en oubliant sa personne », c'est-à-dire qu'il a pratiqué les procédés de Nourrir son Corps sans s'occuper de sa personne morale, sans Nourrir son Esprit. p.462 Il a soudain compris : un instant d'oubli fait périr le corps, en dépit de toutes les précautions prises auparavant ; et, cet instant d'oubli, ce sont les passions qui en sont la cause. En se détachant de ses passions, il trouvera la source claire pour laquelle il prenait cette eau bourbeuse. Mais il lui faut trois mois de concentration pour y parvenir, et pour cela il n'est pas sorti de chez lui, même pour aller dans sa cour.

Après la conversion vient la *via purgativa,* la période de purification que Zhuangzi appelle le Jeûne du Cœur *xinzhai,* le jeûne spirituel par opposition au jeûne rituel qui précède les sacrifices. Zhuangzi en donne une définition dans laquelle on retrouve tout un résumé de la purification mystique. Cette purification est suivie d'une période d'extases, qui conduisent au Grand Mystère *damiao,* c'est-à-dire à l'union avec l'Absolu, avec le Dao. C'est alors qu'ont lieu les « promenades » *you* qui sont la grande félicité de Zhuangzi et des mystiques taoïstes, ces voyages dans l'infini qu'a chantés le plus grand poète de ce temps, Qu Yuan, dont j'ai cité quelques vers ci-dessus.

Au but final de la vie mystique taoïste, l'Union avec le Dao confère au Saint l'immortalité. Il reste distinct du Dao ; il ne s'agit que d'une rentrée de l'individu différencié dans le Dao indifférencié. Mais dans quelle mesure, uni au Dao impersonnel, participant à la nature de celui-ci, peut-il garder sa personnalité ? Les textes ne le disent pas et il serait dangereux de le déduire logiquement : notre logique est loin de celle des Taoïstes. A quel destin échappe-t-il par cette immortalité ? Non à ce que le vulgaire appelle la mort, et qui n'existe pas, mais à la Transformation *hua.* « L'Inconnaissable est sans forme ; les Transformations sont sans détermination », dit Zhuangzi. Or les Transformations sont tous les êtres et toutes les choses que l'Inconnaissable, c'est-à-dire le Dao, crée et transforme perpétuellement.

Telle était la vie mystique des Taoïstes telle qu'elle était pratiquée dans l'école de Zhuangzi vers l'an 300 avant notre ère. La Chine est géographiquement bien loin du monde occidental ; elle l'était plus encore en ce temps de communications difficiles. Mais, spirituellement, elle en était assez proche, et les longs efforts du sentiment religieux personnel pour s'exprimer dans la Chine ancienne furent bien souvent pareils à ceux de l'Occident ; les mêmes expériences furent faites pour appréhender directement le divin ; et les mystiques taoïstes ne diffèrent guère des mystiques chrétiens et musulmans que par les explications qu'ils donnent d'expériences identiques.

2. Le Taoïsme sous les Qin et les Han

@

p.463 Il est connu peu de chose du Taoïsme au temps Qin Shihuangdi, dans la seconde moitié du IIIe siècle avant notre ère, une cinquantaine d'années après l'époque où quelques disciples de Zhuangzi rassemblèrent le *Liezi* ; mais ce peu est intéressant parce qu'on y voit déjà dans ses grandes lignes le cadre du Taoïsme de la période suivante. Les Taoïstes de ce temps s'adonnaient aux pratiques par lesquelles on devient Immortel *xiandao,* et savaient faire en sorte que « le corps se dissolve et se transforme » en invoquant les esprits (353) : c'est, sauf le mot, la théorie de la Délivrance du

Cadavre *shijie* que j'ai décrite ci-dessus (354), ainsi que l'ont fort bien reconnu les commentateurs du *Qian Han shu* (355). Il faut mentionner aussi les recherches des Iles des Immortels dans la Mer Orientale ; il paraît que diverses expéditions furent réellement envoyées en mer au cours du IIIe siècle A.C.

Dès l'époque des Han Antérieurs (IIe-Ier siècle avant notre ère), les lignes générales de l'ascèse taoïste conduisant à l'acquisition de l'immortalité sont bien fixées ; presque toutes les pratiques sont déjà en usage : les techniques pourront se développer, on n'en créera guère de nouvelles. Li Shaojun, l'alchimiste du temps de l'empereur Wu qui mourut en 133 A.C., est tout à fait, dans le portrait qu'en a laissé Sima Qian son contemporain, l'Adepte taoïste classique : il s'abstient de céréales, échappe à la vieillesse, connaît le procédé pour ne pas mourir, et transmute le cinabre ; quand il meurt, on dit qu'il s'est transformé et, en ouvrant sa tombe quelques années plus tard, on n'y trouve plus de cadavre, il ne reste que son bonnet et son habit : c'est-à-dire qu'il a obtenu la Délivrance du Cadavre, que Sima Qian décrit exactement sans toutefois, lui non plus, employer le mot (356). Dès ce moment la triple carrière du Taoïste après l'initiation, bonnes œuvres, contemplation, et enfin alchimie, paraît établie. La biographie que Sima Qian donne de Zhang Liang (357) (mort en 187 A.C.), un des officiers de Gaozu des Han, est déjà la biographie type de l'Immortel taoïste, à cela près que Zhang p.464 Liang ne réussit pas. Tout s'y retrouve : rencontre de l'Immortel qui l'initie en lui remettant un livre ; plus tard, à la fin de sa vie, il souhaite de renoncer aux affaires du monde : « Il voulait imiter les voyages de Chisongzi » (358) ; et pour cela « il étudia la doctrine de renoncer aux céréales », et il pratiqua « la gymnastique *daoyin*, pour rendre son corps léger » (359).

La biographie de Zhang Liang est en partie légendaire (on y conte son entretien avec un dieu de la mer) ; elle est conforme au schéma de l'hagiographie taoïste, parce qu'elle fut modelée sur ce schéma, du moins pour la partie qui se rapporte à la mise en pratique des doctrines taoïstes. Ainsi, dès le commencement du IIe siècle A.C., cent ans environ après Zhuangzi, le type de la vie taoïste est parfaitement établi. Et le culte central du Taoïsme ultérieur, celui de la divinité qui devint le dieu particulier des Turbans Jaunes au IIe siècle P.C., le Huanglaojun, est lui aussi constitué. Dans les premières années du IIe siècle Cao Can un des compagnons de Gaozu le fondateur de la dynastie des Han, lorsqu'il fut chargé de gouverner le royaume de Qi au nom du roi Taohui, fils aîné de Gaozu (il y fut ministre de 201 à 193), consulta d'abord de nombreux Lettrés sur l'art du gouvernement ; ceux-ci lui ayant donné des réponses contradictoires, il s'adressa à sire Ge de Jiaoxi qui « excellait à pratiquer les dires de Huanglao ». Ce maître lui apprit à « cultiver le Dao en rendant honneur à la pureté et au calme » et, converti par lui, Cao Can suivit dans sa manière d'administrer « les procédés de Huanglao » (360). Vers le même temps, Tian Shu établissait les pratiques de

Huanglao au Zhao (361). L'impératrice Tou, mère de l'empereur Wu, qui mourut en 133 A.C., pratiquait elle aussi le culte de Huanglao (362). Le père de l'historien Ban Gu Ban Biao, qui vécut de 3 à 54 P.C., blâmait Sima Qian (mort vers 90 A.C.) d'avoir honoré Huanglao plus que les Cinq Classiques (363).

Sous les Han Postérieurs, au milieu du Ier siècle de notre ère, le futur empereur Ming, encore prince héritier, conseillant de p.465 prendre un peu de repos à notre père l'empereur Guangwu qui s'exténuait de travail, lui disait :

> — Votre Majesté possède la gloire de Yu et de Tang, mais Elle a perdu le bonheur (qu'on obtient par le procédé) de Huanglao de Nourrir le Principe Vital. Aujourd'hui que le monde est dans le calme parfait, diminuez vos préoccupations, nourrissez votre Essence et votre Esprit *yang jingshen* ! » (364)

Le Taoïsme était alors extrêmement répandu dans tous les milieux. A la cour, l'empereur Guangwu (25-57 P.C.) avait auprès de lui deux conseillers taoïstes. En province, tout l'Est de la Chine était imprégné de Taoïsme au point que deux frères de l'empereur Ming (58-75 P.C.), les rois de Qi et de Chu finirent par se convertir et pratiquer ouvertement le Taoïsme, appelant à leurs cours les *daoshi* ou, comme on les appelle aussi, les magiciens *fangshi* et se mettant sous leur direction. L'un d'eux, Liu Zichan, surnommé Chunying, joua un rôle important dans ces deux cours royales. Il était parmi ces magiciens que le roi An de Jinan mort en 97 P.C., avait fait venir de tous les coins de l'Empire. Il fut l'instructeur de Liu Ying, roi de Chu à qui il imposa comme épreuve de « manger des saletés » *shibuqing.* Ce roi de Chu « aimait les paroles de Huanglao », et s'adonna à un Taoïsme teinté de Bouddhisme. C'était une religion comportant des cérémonies ; il se livrait à des jeûnes de trois mois, probablement des abstinences préalables aux cérémonies, et c'est au cours d'un de ces jeûnes que Liu Zichan lui fit manger des ordures. Il avait fait un pacte juré avec les dieux. Plus tard, à partir de 65 P.C., son zèle religieux s'accrut encore : il est parlé de talismans, de tortues d'or et de grues de jade avec des caractères gravés.

Plusieurs passages de l'*Histoire des Han Postérieurs* nous indiquent la manière dont, au Ier siècle de notre ère, on concevait la vie taoïste dans les milieux lettrés. Fan Zhun, mort en 93 P.C., qui « aimait les paroles de Huanglao » s'adonnait à « la purification et la diminution des désirs » (365). On en dit autant de Ren Wei, marquis de Eling, fils de Ren Guang mort en 25 P. C., qui dès sa jeunesse « aima Huanglao » : cela ne l'empêcha pas de se rendre à la Cour quand il fut invité par l'empereur Ming (58-75) et d'accepter diverses fonctions ; mais il employait tout son traitement à l'entretien d'orphelins et de pauvres (366). Ce mépris de la richesse se retrouve chez Zheng Jun qui renonça à la fortune de son père et la laissa à ses neveux (367). Certains refusaient d'être p.466 fonctionnaires, comme Shunyu Gong (368) ;

quelques-uns finirent même par se retirer dans des grottes, Jiao Shen par exemple (369).

Un écrivain non taoïste de cette époque, Wang Chong décrit avec précision plusieurs des exercices auxquels se livraient les Taoïstes de son temps, qui « absorbent l'essence de l'or et du jade, en sorte que leurs corps sont légers, et qu'ils deviennent des Immortels » (370), qui « s'abstiennent de céréales » (371), qui « en Conduisant le Souffle et en Nourrissant le Principe Vital arrivent à la Délivrance et ne meurent pas » (372) ; il parle de la Délivrance du Cadavre, dont il se demande la véritable nature (373) ; et certains détails qu'il donne montrent que la technique de la circulation du souffle était fixée de son temps :

> « (Les Taoïstes) pensent que, si les vaisseaux qui sont dans le corps ne sont pas en mouvement, se dilatant et se contractant, il y a interruption de communication, d'où maladie et mort (374).

Le Taoïsme était si répandu dans toutes les classes de la société chinoise au IIe siècle de notre ère que la brusque expansion de la secte des Turbans Jaunes me paraît avoir été due moins à la conversion de profanes non taoïstes qu'à l'attirance exercée sur de nombreux Taoïstes par la secte nouvelle. Les Trois Zhang apportaient ces cérémonies particulières dont j'ai parlé, ils apportaient aussi une constitution en église hiérarchisée ; mais, dans l'ensemble, ils ne paraissent pas avoir eu des idées différentes des autres groupements taoïstes : ce n'est que peu à peu que certaines de leurs innovations devaient arriver à transformer les idées fondamentales du Taoïsme ancien. Ils ne furent probablement pas les premiers à introduire ainsi une organisation et des cérémonies, mais ils furent certainement ceux qui réussirent le mieux et sur la plus grande échelle, et ils ont fait oublier leurs prédécesseurs s'ils en eurent.

*
* *

LES DIEUX TAOÏSTES.

COMMENT ON COMMUNIQUE

AVEC EUX [4]

[4] Communication à l'Institut, novembre 1937. Reprise dans « Le Taoïsme et les religions chinoises », Gallimard, Paris, 1971, pages 467-478.

@

p.469 Des trois religions qui se sont disputé la direction de l'esprit chinois au cours des dix premiers siècles de l'ère chrétienne, Confucianisme, Bouddhisme, Taoïsme, cette dernière est la plus mal connue. Éblouis par le génie des grands philosophes taoïstes de l'antiquité, Laozi et Zhuangzi, Chinois et Européens n'ont voulu voir dans la religion des époques suivantes qu'un descendant corrompu et dégénéré de la doctrine des maîtres anciens. Elle est cependant bien autre chose : elle fut, aux siècles où la religion antique achevait de mourir, juste avant et après le début de notre ère, la solution spécifiquement chinoise des grands problèmes de morale et de métaphysique religieuses qui, par tous pays, ont agité l'esprit des hommes quand les vieilles religions sociales primitives eurent cessé de leur suffire, et qu'ils sentirent le besoin de religions personnelles.

Le Taoïsme est en effet une religion de salut, c'est-à-dire que, comme le Bouddhisme, l'Islamisme, le Christianisme, il tend à conduire ses fidèles, par-delà cette vie passagère, à une éternité bienheureuse. Mais cette Vie immortelle qu'ils voulaient obtenir, les Taoïstes ne la conçurent pas comme une survivance spirituelle, comme le destin d'une âme immatérielle continuant la personnalité humaine après la mort ; c'était pour eux la survivance du corps matériel, de notre corps mortel, qui par des moyens appropriés échappait à la mort et était transformé en un corps immortel, aux os d'or et à la chair de jade.

Une pareille croyance ne pouvait se répandre et se faire généralement accepter sans quelque interprétation de la manière d'échapper à la mort ; il était trop facile de voir que même les plus fervents Taoïstes mouraient comme les autres hommes. L'interprétation admise était que, pour ne pas jeter le trouble dans la société, où la mort est un événement normal, les Adeptes p.470 devenus immortels subissaient une mort apparente. Ils faisaient semblant de mourir et on les enterrait, mais en réalité ils avaient mis à leur place quelque objet qui prenait leur forme, d'ordinaire un sabre ou un bâton, et ils étaient allés au paradis des immortels.

Rendre le corps immortel n'était pas chose simple. Il fallait se soumettre à une série d'exercices de toute sorte, plus fastidieux et plus compliqués les uns que les autres. Les plus importants consistaient à remplacer la nourriture vulgaire, surtout les céréales, par ce qu'on appelait « se nourrir de souffle », et, quand on y était parvenu, à absorber du cinabre. Le monde pour les Taoïstes est fait de souffles qui ont subi à divers degrés une modification que les Chinois expriment par les mots « se nouer » et se « coaguler, et dont le résultat est de les matérialiser de plus en plus. A l'origine, les Souffles étaient confondus et c'était le Chaos. Peu à peu ils se séparèrent en neuf souffles distincts ; les dieux et l'univers sortirent presque ensemble du chaos, sans que les dieux, malgré une légère antériorité, aient rien à faire dans la création.

> « Le Roi divin des Neuf Cieux et le Roi céleste du Commencement originel naquirent avant le souffle commençant. (En ce temps-là) la lumière ne brillait pas encore, le Chaos était le grand Vide. Au bout de 7 000 âges et plus, le clair et l'obscur se séparèrent. Les neuf souffles existèrent : chacun était distant des autres de 99 999 années. Les souffles purs montèrent vers le haut, les souffles impurs se répandirent vers le bas. Le Roi divin des Neuf Cieux et le Roi céleste du Commencement originel se produisirent spontanément : ils naquirent du milieu des souffles ; ceux-ci se nouèrent et firent leur forme. Les neuf souffles mystérieusement se coagulèrent et achevèrent le plan des neuf cieux ; le soleil, la lune, les planètes et les constellations brillèrent. »

Ensuite naquirent spontanément d'autres dieux et déesses ; chacun d'eux se fit un palais, et dans chaque palais furent installés des services divins et des bureaux où travaillent les dieux et les immortels fonctionnaires. Même dans le monde divin, les Chinois ne conçoivent pas de félicité plus grande que d'être fonctionnaire. Ces fonctionnaires divins sont légion ; le premier Palais céleste, le Palais de Ténuité Pourpre, a à lui seul 55 555 myriades d'étages formant autant de bureaux, et dans chacun il y a 55 555 myriades de fonctionnaires divins, tous formés de souffles, tous nés spontanément, tous vêtus de vêtements ailés en plumes vertes. Et il y a beaucoup de palais dans les 81 étages des cieux ! Tous sont remplis de dieux, mais à mesure qu'on descend dans la hiérarchie divine, ils sont faits de souffles moins subtils.

Ainsi les dieux et le monde matériel sont également faits p.471 de souffles. Mais ce qui ne s'est ni noué ni coagulé du souffle primordial continue à circuler dans le monde pour le vivifier : c'est là ce que l'Adepte taoïste doit saisir pour s'en nourrir. Alors que l'homme vulgaire, en mangeant des céréales, remplace chaque jour la matière de son corps par une matière plus grossière le Taoïste au contraire, en se nourrissant de souffle, la remplace par une matière de plus en plus pure : quand ce remplacement est complet, le corps devient léger, il monte au ciel et devient immortel. On achève cette immortalité en absorbant des éléments qui rendent indestructible, jade, or, cinabre. Mais avant tout il faut empêcher les esprits et les dieux de quitter le corps, leur départ étant cause de mort.

Ces dieux de l'intérieur du corps sont extrêmement nombreux. Un livre taoïste en compte 36 000. Il ne les énumère heureusement pas tous ; mais les Livres saints en citent plusieurs centaines dont ils décrivent l'aspect, la taille, l'habillement, dont ils donnent les noms et surnoms. Toute partie du corps a son ou ses dieux, la tête, le tronc, les membres, les organes internes et externes. Les deux oreilles et les deux yeux ont chacun le leur ; de même, dans la bouche, la langue et les dents, et sur la tête, les cheveux. Dans le cerveau, il y a neuf palais, remplis de dieux grands et petits. Le chef des dieux de l'intérieur du corps est le Gand Un ; c'est lui qui coordonne ou plutôt unifie

(comme son nom l'indique) les efforts et les volontés propres de tous ces êtres transcendants.

Or ces dieux de l'intérieur du corps, ce sont tous sans exception les dieux du monde extérieur, dieux du ciel, de la terre, des constellations, des montagnes, des fleuves, etc. Les Taoïstes considèrent que le corps humain et le monde sont construits exactement de même. C'est la théorie universellement répandue du macrocosme et du microcosme ; mais ce n'est pas pour eux un simple symbolisme, c'est la réalité même. La tête ronde est la voûte céleste, les pieds rectangulaires sont la terre carrée ; le mont Kunlun qui porte le ciel est le crâne ; le soleil et la lune qui y sont attachés et tournent autour de lui, sont respectivement l'œil gauche et l'œil droit. Les veines sont les fleuves, la vessie est l'océan, les cheveux et les poils sont les astres et les planètes, les grincements de dents sont les roulements du tonnerre. Et tous les dieux du soleil, de la lune, des fleuves, des mers, du tonnerre, se retrouvent dans le corps humain. Comment sont-ils à la fois dans le monde et dans le corps de chaque homme ? C'est une question que les Taoïstes ne semblent s'être posée que tardivement, et alors ils empruntèrent aux Bouddhistes en faveur de leurs dieux le pouvoir de « diviser leur corps », que possèdent les Bouddhas et les Bodhisattvas. Les anciens se contentent p.472 d'admettre le fait sans y réfléchir davantage. Les dieux vont, viennent, sortent du corps et y rentrent, correspondent par des messagers du dehors au-dedans et du dedans au-dehors, sans que personne songe, semble-t-il, à se demander à quoi répondent ces allées et venues, que l'on décrit en détail.

> « Au-dessus de l'intervalle entre les deux sourcils, à l'intérieur du front, il y a à droite le Portique Jaune, à gauche la Terrasse Écarlate qui se dressent pour garder l'espace d'un pouce (vestibule des neuf palais de l'intérieur du crâne). Les grands dieux des neuf palais, quand ils entrent et sortent, prennent tous pour chemin l'intervalle entre le Portique Jaune et la Terrasse Écarlate. Les dieux qui gardent la Terrasse et le Portique permettent d'entrer et de sortir aux fonctionnaires divins des neuf palais (de l'intérieur du crâne) ainsi qu'à ceux qui portent les ordres du Seigneur d'En Haut, les Adolescents de Jade et les chars impériaux qui vont et viennent ; mais tous les autres, les deux grands dieux ne leur permettent pas de passer. Tel est le règlement. — (Quand un messager se présente) le dieu du Cœur donne charge aux dieux des deux oreilles de le faire entrer. Ceux-ci frappent des gongs et des cloches pour avertir les délégués des neuf palais, afin qu'ils sachent qu'il est entré et qu'ils se préparent respectueusement (à le recevoir). Ces gongs et ces cloches, les hommes les entendent comme un bourdonnement d'oreilles ; quand on entend ses oreilles chanter, c'est qu'il entre des messagers de l'extérieur. Alors il faut placer les mains sur les oreilles pour les boucher et dire cette prière

Enfant divin qui es dans le Palais Écarlate (le cœur)
Et vous, les neuf immortels qui êtes dans les chambres (de la tête)
Si c'est un ordre divin, permettez-lui d'entrer.
Mais que soient jugés à jamais les néfastes !
Et que le feu liquide du Grand Un
Détruise les dix mille mauvais !

« La prière finie, on bat l'orifice des oreilles avec les mains, en deux roulements de sept battements. Si à ce moment on a une sensation de chaleur sur la face, c'est bon signe ; si au contraire on sent du froid entre le front et la nuque, c'est signe qu'un souffle mauvais est entré. En ce cas il faut se hâter de se coucher, fermer les yeux et s'adresser au Grand Un, pour qu'avec son grelot de feu liquide il chasse les souffles mauvais qui ont réussi à pénétrer.

De ce Grand Un, chef de tous les dieux du corps, voici la description qui vous montrera comment les Taoïstes se représentent leurs divinités.

« (A l'intérieur de la tête), dans le Palais de Cinabre mystérieux, est le Seigneur Grand Un, qui a l'aspect p.473 d'un enfant juste au moment où il vient de naître. Il est assis sur un trône d'or, dans un voile de jade ; il est vêtu d'un vêtement de soie aux broderies pourpres. A sa ceinture est suspendu un grelot de feu liquide : le grelot de feu liquide n'a pas de substance, il n'est qu'une lumière rouge ; quand on l'agite le son s'en fait entendre à dix mille *li*...

Ces dieux, qu'ils soient à l'intérieur ou à l'extérieur du corps, ne gouvernent ni le monde ni le corps. Les Taoïstes croyaient, comme l'ont toujours fait les Chinois, que le monde se gouverne parfaitement tout seul, et qu'il n'y a aucun besoin que les dieux s'en mêlent. Le Ciel produit les êtres et les choses, la Terre les nourrit, les quatre saisons se suivent régulièrement, les cinq éléments se remplacent en triomphant les uns des autres en un cycle sans fin, le yin et le yang se succèdent l'un à l'autre. Toutes choses vont fort bien d'elles-mêmes. Si quelqu'un s'avisait de vouloir les diriger, tout irait de travers, comme l'expliquait déjà Zhuangzi au IIIe siècle avant notre ère. S'il arrive parfois des catastrophes, la faute en est aux hommes. L'homme peut agir bien ou mal, c'est-à-dire en se conformant au Ciel ou ne s'y conformant pas : dans ce dernier cas, cette espèce de révolte réagit sur le système général du monde, et c'est ce qui cause les cataclysmes, éclipses, tremblements de terre, incendies, inondations, etc. Aussi les dieux, les saints, les grands immortels, qui auraient le pouvoir de gouverner le monde, le laissent-ils aller pour ne pas en déranger le mécanisme. Leur rôle est tout autre : ils sont tous, du plus grand au plus petit, des instructeurs ; et ce qu'ils enseignent, ce sont les procédés du salut, non pas des doctrines ou des croyances, mais les recettes physiologiques, médicales ou alchimiques qui rendent le corps immortel, ou les recettes morales qui préparent les fidèles et les rendent dignes de recevoir les précédentes.

Quand le Chaos se disloqua par la séparation et la coagulation des souffles, ce ne furent pas seulement le monde et les dieux qui se produisirent spontanément, mais encore les Livres saints. Ceux-ci se formèrent des souffles les plus purs en caractères de dix pieds de haut. Seul le premier-né des dieux, le Vénérable céleste du Commencement originel, est assez pur pour lire cette édition primordiale des Livres taoïstes en voltigeant au-dessus. Tout autre être qui passerait par mégarde au-dessus de ces caractères sacrés, sentirait son corps se dissoudre, et les souffles qui le constituent se dénouer et s'en aller en vapeur. Ces Livres, le Vénérable céleste les a récités aux dieux les plus hauts, et ceux-ci, à leur tour, les ont écrits en caractères d'or sur des feuilles de jade ; ils les ont expliqués aux dieux qui sont au-dessous d'eux, et ainsi, de degré en degré, chaque classe de p.474 dieux et d'immortels a reçu connaissance de livres saints et de procédés de salut, une connaissance qui va s'amoindrissant à chaque degré, à mesure que diminue le pouvoir de comprendre les mystères. De temps en temps, les dieux les enseignent aux hommes, choisissant pour cela les fidèles les plus méritants, ceux qui sont dignes d'inscrire leur nom dans le registre des immortels. En effet il ne suffirait pas d'une révélation faite une fois pour toutes de tous les livres saints et de tous les procédés de salut (de ceux du moins qui sont à la portée de l'intelligence humaine). Car ce n'est pas tout de connaître les recettes les meilleures, il faut encore savoir la manière de s'en servir. Tel Taoïste célèbre savait, dit-on, la méthode de fabriquer de l'or, mais n'y parvint jamais, faute d'avoir rencontré un maître qui lui enseignât comment employer la méthode.

Au début de la carrière qui le conduit à l'immortalité, le fidèle se rend digne de recevoir l'enseignement des dieux par ses bonnes actions. Il faut, dit un alchimiste du IVe siècle, avoir accompli 1 200 bonnes actions pour pouvoir devenir immortel ; et toute mauvaise action interrompt la série et oblige à recommencer du début, fût-on arrivé à 1 199. Les bonnes actions taoïstes ne diffèrent pas des bonnes actions des autres religions : nourrir les affamés, vêtir les nus, soigner les malades, etc. Le *Ziyang zhenren neizhuan,* ouvrage du IVe siècle qui raconte la vie de l'immortel imaginaire Zhou Yishan, décrit bien cette période de la vie religieuse taoïste.

> « Le premier de chaque mois, il allait se promener au marché, dans les rues et sur les places, et quand il voyait des pauvres et des affamés, il enlevait ses vêtements et les leur donnait... Une année il y eut une grande sécheresse et une famine à Chenliu : le prix du boisseau de riz atteignit jusqu'à 1 000 pièces de monnaie ; les routes étaient couvertes d'affamés. Il dépensa sa fortune, il épuisa ses biens pour venir en aide à leur détresse : et il le fit en cachette, de sorte que les gens ne savaient même pas que c'était de lui que venaient ces dons généreux.

Il fut récompensé de sa vertu par l'apparition d'un immortel.

> « Huang Tai habitait alors à Chenliu ; il n'avait ni femme, ni enfants, ni parents, et nul ne savait d'où il venait ; il était toujours vêtu d'habits rapiécés, et vendait de vieux souliers. Zhou Yishan le vit en traversant le marché, et trouva son habillement extraordinaire. Il se dit :
>
> — J'ai entendu dire que les yeux des immortels ont la pupille carrée.
>
> Or il en était ainsi de Huang Tai. Très content, il lui acheta plusieurs fois des souliers. A la fin, Huang Tai alla chez lui et lui dit :
>
> — J'ai appris que vous aimiez le Dao, c'est pourquoi je suis venu vous voir. Je suis l'Immortel du Pic du Centre Su Lin...
>
> Zhou Yishan lui demanda de lui apprendre à devenir p.475 immortel.

Ainsi à ce stage de début, ce sont les immortels et les dieux qui cherchent les fidèles encore ignorants, et, d'eux-mêmes, entrent en communication avec eux pour les diriger.

Mais quand ils sont plus avancés sur le chemin de l'Immortalité, les fidèles savent qu'ils ne doivent pas attendre qu'on vienne les trouver, et que c'est à eux à aller à la recherche des dieux. Quelques-uns les cherchent à travers le monde, dans les montagnes et jusque dans les palais du ciel. Méthode longue et fastidieuse, et si inutile ! C'est en soi-même qu'il convient de les chercher. Ce Zhou Yishan dont je viens de parler avait passé de nombreuses années à courir le monde à la recherche de la Triade des dieux les plus élevés, gravissant les montagnes et explorant les grottes. Il finit par les découvrir et les salua en se prosternant devant eux. Puis, les ayant salués,

> « il ferma les yeux pour regarder à l'intérieur de lui-même ; alors il vit que depuis longtemps réellement dans sa tête il y avait ces trois grands dieux.

L'un d'eux se mit à rire et s'écria :

> — O merveille ! C'est la méditation que vous devez pratiquer !

C'est en effet dans la méditation que, en s'habituant à voir à l'intérieur de son corps et à s'y promener par la pensée, on arrive à entrer en communication avec les dieux. C'est ce qu'on appelle la Vision intérieure. Il faut s'installer dans un endroit calme et retiré, s'asseoir ou se coucher, fermer les yeux de façon à effacer la vision extérieure, et, après quelques exercices, on réussira à voir l'intérieur du corps, les cinq viscères, les douze veines et tous les organes, le sang qui circule et le souffle qui les parcourt. Tournés vers l'intérieur, les yeux, qui sont le soleil et la lune, en illuminent l'obscurité, et s'ils ne suffisent pas, il y a des formules pour faire descendre du ciel le soleil et la lune, et les faire entrer dans le corps afin de l'éclairer.

La vision interne, c'est la méditation et l'extase taoïstes. Mais si on ne veut pas s'en tenir à la vision du corps matériel, utile certes pour guérir les maladies, mais insuffisante pour obtenir l'immortalité, si on veut voir les dieux qui habitent le corps, cela exige une longue préparation, car il faut chasser de l'esprit (du cœur, comme disent les Chinois) toute préoccupation extérieure. Il faut d'abord nettoyer l'esprit pour qu'il ne soit pas malpropre, le purifier pour qu'il ne soit pas impur, le rectifier pour qu'il ne soit pas mauvais. L'esprit ainsi redressé, il faut l'habituer à la méditation pour que les choses extérieures ne le troublent pas, et le tenir fermement fixé pour qu'il ne s'agite pas de lui-même. Il reste alors à le vider de tout contenu pour obtenir la vision intérieure. Si l'Adepte, allant plus loin, peut anéantir jusqu'à la conscience de l'esprit lui-même, il arrivera au suprême degré, et le Dao viendra résider en lui.

p.476 Mais, pour entrer en relation avec les dieux, il n'est pas nécessaire d' » anéantir le cœur » comme disent les Chinois, il suffit de le rendre vide. Rendre le cœur vide, c'est entrer en méditation ; et quand l'Adepte est entré en méditation, il peut à son gré voir les êtres transcendants. Mais il faut qu'il prenne garde : si le cœur n'est pas calmé, si la pensée est agitée, ce sont les mauvais esprits, les êtres méchants et néfastes que l'on voit. Ce n'est que quand le cœur est parfaitement calme et vide et qu'au cours de la méditation on ne voit ni revenir des pensées anciennes ni surgir aucune pensée nouvelle, que l'on voit les dieux. Ce sont d'abord les dieux inférieurs : ils aident l'Adepte de leurs conseils et lui donnent leurs recettes, pour qu'il progresse sur le long et pénible chemin de l'Immortalité, et peu à peu, avec le temps, il arrivera à voir jusqu'aux dieux les plus élevés.

Le fidèle qui a acquis la « vision intérieure » ne s'adresse plus aux dieux sans commencer par aller leur rendre visite à l'intérieur de lui-même. C'est d'abord plus poli à leur égard : c'est se donner la peine de se déranger pour aller les voir, au lieu de se contenter de leur envoyer une lettre. Et puis c'est plus sûr qu'une prière ordinaire : le fidèle voit le dieu et s'adresse à lui directement, il est certain que sa demande lui est parvenue. Le procédé est si simple pour qui sait le pratiquer, qu'on l'emploie à tout bout de champ. Ce n'est pas seulement pour leur demander un conseil ou une aide dans la pratique des exercices, ou pour obtenir d'eux des révélations de procédés nouveaux qu'on se rend auprès des dieux ; on n'hésite pas à les importuner à la moindre difficulté : en cas de maladie, pour chasser les mauvais esprits ou les mauvaises influences qui en sont la cause ; ou même sans maladie, simplement pour les retenir à l'intérieur du corps et les empêcher de s'en aller. Les Livres taoïstes sont pleins de formules à adresser aux dieux quand on va leur rendre visite. Par exemple, le dieu vêtu de jaune qui demeure dans la Salle Jaune du milieu de la poitrine au-dessus du cœur est une des divinités les plus importantes de la partie médiane du corps, qui commande aux trois âmes supérieures et aux sept âmes inférieures. Pour s'assurer qu'il reste bien à son poste, il faut tous les jours au crépuscule fermer les yeux, le regarder par la

vision intérieure et après avoir grincé des dents deux fois sept grincements, dire cette prière :

> Homme Réel du milieu de la Salle Jaune,
> Essence jaune aux habits longs,
> Souffle en écoulement de la Réalité Harmonique,
> Parcours mon corps tout entier !
> Appelle mes âmes supérieures (*hun*), régis mes âmes inférieures (po) ! p.477
> Fais que je vive éternellement !
> Même si tu es tiré à droite ou poussé à gauche,
> O transcendant jaune, reste caché dans mon corps !

A force de rendre visite à ses dieux à tout propos, le Taoïste finit par être d'une extrême familiarité avec eux. Non pas qu'il cesse de s'adresser à eux en formules respectueuses, mais ils n'ont plus rien de mystérieux pour lui : s'il est suffisamment instruit, il sait leur nom et leur origine, il sait où ils demeurent, il sait même où ils vont se promener quand ils s'amusent, il sait comment ils sont habillés et coiffés, il sait exactement quel est leur pouvoir et ce qu'il peut apprendre de chacun d'eux. Il n'a jamais aucune peine à les atteindre et à les consulter sur n'importe quelle matière. Il les connaît trop bien pour avoir beaucoup de respect pour eux. Il sait que malgré toute leur science et tout leur pouvoir, ils peuvent assez facilement être effrayés. On raconte qu'un vieillard s'étant démis la mâchoire en tombant, ses dents se mirent à claquer et à grincer sans arrêt, de jour et de nuit, éveillé et endormi. Or les grincements de dents sont dans le corps ce que les roulements de tonnerre sont dans le ciel, et le tonnerre, qui est l'arme avec laquelle le Seigneur d'En Haut châtie les esprits coupables et les anéantit est la terreur des dieux et des esprits. Aussi les dieux de l'intérieur du corps de ce vieillard n'osaient-ils pas sortir, terrorisés par le tonnerre de ces dents qui claquaient sans cesse. Le terme fixé à sa vie arriva sans qu'il mourût, les dieux ne pouvant quitter son corps ; en vain le Directeur du Destin envoya-t-il messager sur messager leur ordonner de sortir, les messagers parvenus auprès de cet homme reculaient eux aussi devant les éclats de ce tonnerre. Les années et les siècles passèrent sans qu'il mourût. Il avait fini par se croire immortel, mais étant sorti un jour d'hiver il fut saisi par le froid de telle sorte que pendant un instant ses dents cessèrent de grincer : les dieux n'étant plus arrêtés par le tonnerre en profitèrent aussitôt pour s'enfuir hors de son corps et il mourut sur-le-champ.

Une trop grande familiarité avec les dieux a été certainement une des causes de la décadence du Taoïsme. D'abord, elle en a abaissé le niveau en décourageant tout effort intellectuel et toute discussion philosophique : à quoi bon chercher à grand-peine à élucider les difficultés par le raisonnement ? C'est perdre son temps : mieux vaut travailler avec zèle aux procédés physiologiques ou aux exercices spirituels qui, par les progrès qu'ils vous font faire, vous rapprochent du moment où vous pourrez consulter les plus grands

dieux, et savoir d'eux la solution vraie des problèmes qui vous embarrassent. Mais, surtout, elle a éloigné peu à peu du Taoïsme tous ceux dont la p.478 conception du monde divin ne se satisfaisait pas de ces divinités trop exactement connues : ceux-ci sont allés au Bouddhisme qui leur ouvrait des perspectives plus larges, et plus tard au Confucianisme qui, après qu'il se fut renouvelé au XIIe siècle, leur offrit une représentation du monde plus philosophique. Dans ces derniers siècles, le monde divin taoïste est devenu aux yeux des Chinois eux-mêmes un peu ridicule. Et aujourd'hui, bien que certaines idées taoïstes tiennent encore une grande place dans l'esprit chinois qu'elles ont contribué à former, on peut dire que si cette religion a encore des temples et des religieux, elle ne compte guère de fidèles. Dans leur désir extrême de relations immédiates avec leurs dieux, les maîtres taoïstes des premiers siècles de notre ère ont trop abaissé les barrières entre le monde humain et le monde divin ; ils ont rendu les communications trop faciles : ils ont mis les dieux décidément trop près de l'homme.

*
* *

LES PROCÉDÉS DE « NOURRIR LE PRINCIPE VITAL » DANS LA RELIGION TAOÏSTE ANCIENNE [5]

[5] Première publication : *Journal Asiatique*, avril-juin, et juillet-septembre 1937. Reprise dans « Le Taoïsme et les religions chinoises », Gallimard, Paris, 1971, pages 479-589.

Introduction

@

p.481 L'un des traits les plus curieux de la religion taoïste (375) est le mélange constant et intime de pratiques d'un culte public et privé très absorbant, de pratiques mystiques allant jusqu'à la concentration et l'extase, et de pratiques de vie morale, aumône, enseignement, etc., avec des pratiques qui n'ont, de l'aveu même des Taoïstes, qu'une valeur et un intérêt purement physiologique, régimes d'alimentation, régimes d'union sexuelle, gymnastique de la respiration, gymnastique générale, etc. Ce n'est pas que d'autres religions n'aient, elles aussi, des régimes alimentaires, ainsi que des interdits ou au contraire des licences sexuelles ; mais ils y ont toujours un caractère religieux que le Taoïsme ne leur donne jamais, malgré l'importance qu'il leur attribue, et bien qu'il fasse de leur observation minutieuse une condition absolue du salut.

Cela tient à la conception même que les Taoïstes se sont faite du salut. Celui-ci consiste pour eux en l'obtention de la Vie Éternelle, ou, pour traduire littéralement l'expression chinoise (376), la Longue-Vie *changsheng,* et ils comprennent cette p.482 Longue Vie comme une immortalité matérielle du corps lui-même. Naturellement cela ne veut pas dire que la religion taoïque prétend enseigner à tous les fidèles les moyens d'éviter complètement la mort : ne pas mourir, au sens strict, n'est que le privilège de quelques-uns des saints les plus éminents. Pour le commun des fidèles, le salut consiste en ce que la mort apparente du corps est suivie d'une résurrection matérielle en un corps immortel : c'est ce qu'on appelle Délivrance du Cadavre, *shijie* (377).

> « Les gens du monde ont peu de vertu, leur accomplissement de bonnes actions n'est pas complet ; (mais) quoiqu'ils ne puissent s'envoler en chair et en os, ils peuvent se délivrer du Cadavre et être sauvés (378).

Mais ce corps immortel ne naît pas spontanément ou n'est pas donné par les dieux : cette idée, la plus simple assurément, les Taoïstes n'y sont venus que tard, quand ils imaginèrent la Fonte des Âmes, *lianhun,* par laquelle le mort recevait un corps immortel nouveau ; mais ce n'était pour eux qu'un expédient destiné à permettre aux fidèles de sauver par leurs prières et par des cérémonies appropriées leurs ancêtres défunts. Ils n'ont jamais songé à en faire le moyen normal du salut, bien qu'ils aient admis l'extension de cette cérémonie aux vivants, et la possibilité pour eux de s'assurer ainsi dans certaines conditions l'immortalité par les rites qui servent normalement à la donner aux morts. Il faut se rappeler que le développement des idées taoïstes

relatives au salut du commun des fidèles (les « gens du monde », *shiren*, qui ne s'adonnent pas à la vie religieuse intense des adeptes du Dao, *daoshi* (379)) a été très vite interrompu par l'invasion massive d'idées bouddhiques : la théorie des vies successives, en échelonnant le salut sur une série d'existences, leur évita la peine de p.483 chercher un procédé particulier de salut pour les simples fidèles, puisqu'il suffisait d'admettre qu'après avoir mis plus ou moins longtemps à progresser dans la vie religieuse, ils arriveraient eux aussi quelque jour à un degré d'avancement tel qu'ils chercheraient à mener la vie des Adeptes.

Puisque la Vie Éternelle est une vie dans un corps, et que le fidèle ne reçoit pas normalement un corps nouveau après sa mort, d'où lui vient son corps immortel ? C'est lui-même qui dans le cours de sa vie doit le fabriquer en lui. Et c'est là ce qui fait l'importance des pratiques diététiques, gymnastiques, alchimiques, etc. dans le Taoïsme, à côté des pratiques strictement religieuses : elles servent à la production du corps d'immortalité. Ce corps se forme de la même façon que l'embryon, comme celui-ci se développe, et c'est quand il est arrivé à son plein développement qu'a lieu la Délivrance du Cadavre : le fidèle a l'air de mourir (380) et on croit enterrer son corps ; mais en réalité ce qui a été déposé dans la tombe, c'est une épée ou une canne de bambou à laquelle il a donné l'apparence de son corps, et le corps devenu immortel est sorti du cadavre comme la cigale sort de la chrysalide (381), pour s'en aller à son gré soit retourner vivre parmi les hommes en changeant de nom, soit habiter le paradis des immortels ; il ne reste plus dans le tombeau qu'une coque vide, et si par hasard on l'ouvre, on s'aperçoit que le cercueil est très léger.

Le corps immortel se fabrique mystérieusement à l'intérieur du corps mortel, dont il remplace peu à peu les éléments périssables par des éléments impérissables : on dit que les os deviennent d'or et la chair de jade. Il n'y a pas en réalité de coupure p.484 entre la vie mortelle et la vie immortelle, il y a passage insensible de la première à la seconde. Il était impossible qu'il en fût autrement. Pour les Chinois qui croyaient à des âmes multiples, et plus encore pour les Taoïstes qui ajoutaient à ces âmes un nombre considérable d'esprits habitant à l'intérieur du corps et présidant à ses divers organes, le corps était le seul principe d'unité : c'est seulement dans le corps qu'il était possible d'obtenir une immortalité qui continuât la personnalité du vivant, et qui ne fût pas partagée en plusieurs personnalités indépendantes tirant chacune de son côté. C'est cette nécessité de conserver le corps, comme demeure commune de tout ce qui constitue la vie et la personne de l'homme, qui donna naissance à toutes ces pratiques physiologiques que j'ai mentionnées ci-dessus. Leur variété tient à ce que l'homme est fait d'un corps *xing* à l'intérieur duquel sont l'Essence *jing*, le Souffle *qi* et les Esprits *shen*, dont la réunion constitue la personne *shen*. Le développement de chacun de ces éléments constitutifs devient la raison d'être de nombreux procédés spéciaux consistant à les « nourrir » *yang* : procédé de « nourrir le souffle » *yangqi*, de « nourrir les

Esprits » *yangshen*, de « nourrir le Corps » *yǎngxíng*, dont l'ensemble forme ce qu'on appelle « nourrir le Principe Vital » *yǎngxìng*.

Tous ces procédés, par lesquels on croyait pouvoir obtenir des effets physiologiques déterminés, étaient établis conformément aux principes de la science médicale chinoise. Aussi pour en comprendre aussi bien la pratique que la théorie, faut-il savoir comment les Chinois se représentaient la disposition interne des organes du corps humain, et comment ils se figuraient l'action de ces divers organes, en particulier dans la respiration, la circulation et la digestion.

Anatomie et physiologie chinoises

1. Les médecins

@

Les médecins chinois divisaient le corps en trois régions *sanbu*, région supérieure *shangbu* (tête), région médiane *zhongbu* (poitrine), région inférieure *xiabu* (ventre) ; la limite de la région supérieure était le cou avec les bras, la section médiane était la partie du torse qui est protégée par les côtes et la limite en p.485 était en bas le diaphragme *ge* qu'ils rattachaient aux poumons ; ce qui est au-dessus du diaphragme est *yang*, ce qui est au-dessous est *yin*. Les cinq Viscères *wuzang* (poumons, cœur, rate, foie, reins) et les six Réceptacles *liufu* (estomac, vésicule biliaire, vessie, intestin grêle, gros intestin, et « les trois Cuiseurs » *sanjiao*, cuiseur supérieur *shangjiao* ou œsophage, cuiseur médian *zhongjiao* ou vide interne de l'estomac, cuiseur inférieur *xiajiao* ou urètre), étaient répartis dans les régions médiane et inférieure : le cœur et les poumons appartenaient à la région médiane, la rate avec le réceptacle qui lui correspond, c'est-à-dire l'estomac, le foie avec son réceptacle la vésicule biliaire, et les reins avec leur réceptacle la vessie, et l'intestin grêle et le gros intestin qui sont respectivement le réceptacle correspondant au cœur et aux poumons, appartenaient à la région inférieure, tandis que les trois cuiseurs qui forment à eux trois un seul réceptacle étaient partagés entre les deux régions, l'œsophage étant dans la région médiane, le conduit stomacal et l'urètre dans la région inférieure.

Les médecins anciens avaient décrit les trois principales fonctions internes, respiration, digestion et circulation (382), mais ils n'avaient pas reconnu exactement comment les organes entraient en jeu pour chacune d'elles. La respiration se partage en deux temps : expiration *hu* et inspiration *xi*. Comme le *yang* tend naturellement à monter et le *yin* à descendre, l'expiration, qui est montée, est *yang*, et appartient par conséquent à la partie *yang* du corps : elle dépend des deux viscères de cette partie, le cœur et les

poumons ; l'inspiration, qui est une descente, est *yin,* et appartient à la partie *yin* du corps ; elle dépend des deux viscères de cette partie, le foie et les reins ; la rate qui est dans le milieu reçoit à la fois l'expiration et l'inspiration. Quand on respire, l'air inspiré descend par la force du *yin* directement aux reins et au foie, en traversant la rate, mais en laissant de côté le cœur et les poumons ; au moment de l'expiration, l'air revenu à la rate remonte par la force du *yang* au cœur et aux poumons qui président à son expulsion. Tel est le mécanisme de la respiration (383). Celui de la digestion est comme suit. Les aliments ingérés, liquides ou solides, ou, pour employer p.486 l'expression chinoise, « l'eau et les grains », *shuigu*, descendent dans l'estomac (384) où ils sont transformés sous l'influence de la rate (385), en sorte que chacune des cinq saveurs (doux, âcre, salé, amer, acide) devient un souffle *qi* (fade, rance, bien-odorant, brûlé, fétide). Chacun de ces souffles correspondant à une saveur, correspond par conséquent à un des cinq Éléments et aussi à un des cinq Viscères (386), puisque les cinq Viscères sont mis en relation avec les cinq Éléments : les poumons sont le métal, le cœur le feu, la rate la terre, le foie le bois et les reins l'eau. Aussi quand les cinq souffles ainsi produits vont baigner les cinq Viscères, chacun d'eux absorbe le souffle de son élément et s'en nourrit ; c'est pourquoi on dit que la rate nourrit les quatre autres viscères (387). Ce sont les cinq souffles qui, en se mélangeant à l'essence de l'eau, deviennent rouges sous l'influence de la rate, et produisent le sang : on dit que le sang est produit par le cœur, mais en réalité il se produit spontanément (388) : quand les aliments se transforment dans l'estomac sous l'influence de la rate, les parties impures sortent par l'orifice de l'estomac (pylore) et sont évacuées, les parties pures deviennent souffle *qi* et sortent par l'orifice supérieur de l'estomac (cardia) et deviennent le sang.

C'est pendant l'intervalle de l'expiration et de l'inspiration que la rate « reçoit le souffle de l'eau et des grains » et préside à leur transformation ; quand la transformation est achevée, l'air inspiré traversant la rate pousse les souffles produits par la digestion. C'est en effet la respiration qui cause la circulation : à chaque inspiration, le sang est poussé de trois pouces dans les veines, à chaque expiration, il est de nouveau poussé de trois pouces : ce qui le pousse et le fait avancer, c'est le passage dans la rate du souffle extérieur inspiré et expiré, qui en chasse chaque fois la quantité des cinq souffles nouvellement p.487 formée dans la rate par la digestion des cinq saveurs pendant les intervalles entre l'expiration et l'inspiration et entre l'inspiration et l'expiration. Comme l'homme a par jour 13 500 respirations *xi* composées chacune d'une inspiration *qi* et d'une expiration *hu,* cette avance de six pouces par respiration fait un trajet total de 81 000 pieds par jour ; d'autre part, la journée étant divisée par la clepsydre en cent quarts d'heure ; l'avance est de 81 pieds par quart d'heure pour 135 respirations, le tour complet du corps est de deux quarts d'heure, et a une longueur de 162 pieds, et il y a dans la journée cinquante tours complets du corps. On compte la circulation, pour la commodité, d'un passage au pouls au passage suivant ; mais on sait qu'en réalité le trajet de la circulation commence à partir du Cuiseur Médian

zhongjiao (intérieur de l'estomac), sort par l'ouverture supérieure de l'estomac (cardia) monte au Cuiseur Supérieur *shangjiao* (œsophage) d'où le sang se déverse dans la veine Grand-yin de la Main *shou taiyin* qui le conduit de la poitrine à l'extrémité du pouce, prend ensuite la veine Lumière yang de la Main *shou yangming* qui le ramène de l'extrémité du quatrième doigt à la tête, de là entre dans la veine Lumière yang du Pied *zu yangming* qui le fait descendre de la tête à l'extrémité du cinquième orteil, et ainsi de suite, passant de veine en veine jusqu'à ce qu'il ait parcouru les douze vaisseaux, fait le tour complet du corps pour revenir au point de départ et recommencer indéfiniment (389).

Les Taoïstes avaient naturellement accepté ces notions qui, pour eux comme pour tout le monde d'ailleurs, étaient une représentation correcte et exacte de la réalité : nous les retrouvons sans changement dans les livres taoïstes des Six Dynasties, des Tang et des Song. Toutefois leurs connaissances anatomiques semblent sur certains points plus rudimentaires que celles des médecins : c'est ainsi qu'ils ne parlent guère du diaphragme qui, bien qu'il soit nommé, avec son dieu particulier, dans des livres du début des Tang ou même un peu antérieurs (390), ne joue aucun rôle dans leurs théories ; de même leur viscère central, correspondant à l'élément Terre, auquel ils donnent comme les médecins le nom de rate, me semble être en réalité à la fois la rate et le pancréas, car ils le décrivent p.488 comme placé au-dessus, en avant et en arrière de l'estomac et ayant un pied deux pouces de long (391) (29 centimètres, si, comme je le crois, ce chiffre est une mesure traditionnelle remontant aux Han Antérieurs ou même encore plus tôt), ce qui est bien considérable pour cette petite glande, que les traités médicaux placent plus correctement à côté de l'estomac, en lui donnant trois pouces de largeur sur cinq pouces de haut (392). Cela ne peut guère s'expliquer qu'en admettant qu'ils nous reflètent un état de connaissances plus ancien que les traités médicaux, c'est-à-dire antérieur aux Han Occidentaux ; ils ont pris les idées courantes avant cette époque, et n'ont pas suivi les progrès faits ultérieurement par les médecins.

Les progrès des connaissances anatomiques des médecins étaient d'ailleurs lents : à la différence des Grecs et des Hindous, les Chinois n'ont jamais pratiqué la dissection comme procédé courant d'étude. On cite deux séries de dissections, à mille ans de distance, l'une dans les premières années du Ier siècle de notre ère, l'autre au milieu du XIIe siècle. En 16 de notre ère, Wang Mang, à la suite de la capture d'un rebelle, Wang Sunqing

> « envoya le Grand-Médecin *Taiyi*, un (employé du Bureau) des Artisans *shangfang*, et un boucher habile le disséquer ensemble, peser et mesurer les cinq viscères, suivre le tracé des veines à l'aide d'un stylet de bambou de façon à savoir où elles finissent et où elles commencent, afin de pouvoir guérir les maladies (393).

La seconde dissection eut lieu en 1106, et elle aussi fut faite sur des condamnés à mort, probablement à l'imitation de la première ; malheureusement, le détail des circonstances dans laquelle elle fut faite n'est pas exactement connu, les diverses versions en attribuent l'initiative à différents personnages et en placent la scène en des lieux différents. Certains la placent à Taming, dans le Hebei actuel : un chef de brigands, Yang Zong ayant été pris par une ruse et condamné à mort, le préfet Liang Zimei (394).

> « quand vint le moment du supplice, ordonna au Médecin officiel (de la préfecture) et à ses dessinateurs de le dessiner.

p.489 On parle aussi de brigands de Xuzhou ; le chef Ou Xifan et une trentaine de ses hommes furent condamnés à mort, et de même

> « on ordonna que des dessinateurs fussent sur le lieu du supplice, qu'on ouvrît la poitrine et le ventre des hommes, et que (les dessinateurs) regardassent et dessinassent en détail (395).

Enfin d'autres indiquaient Sizhou à la même époque :

> « Pendant la période *chongming* (1102-1106), des brigands de Sizhou ayant été exécutés sur le marché, le préfet Li Yixing chargea des médecins et des dessinateurs d'aller voir les vaisseaux, les membranes, de reconnaître la région entre cœur et diaphragme ainsi que les circonvolutions des intestins, et de les dessiner, de façon à tout examiner à fond, jusqu'aux plus petits détails (396).

Il y avait au XIIe siècle au moins deux ouvrages différents dont l'un, dont je ne sais pas le titre, contenait l'anatomie de Ou Xifan dessinée par Song Jing (il fut imprimé au début des Ming, avec une préface de Wu Jian (397), et l'autre, intitulé *Cun zhen tu,* contenait celle des brigands de Sizhou dessinée par Yang Jie ; et ce dernier était beaucoup meilleur que l'autre, et était considéré comme très utile aux médecins (398). Mais je ne suis pas très sûr qu'il y ait vraiment eu plusieurs dissections faites à cette époque, et qu'il ne s'agisse pas tout simplement de la même, conservée dans des dessins bons ou mauvais, et ayant reçu des copistes divers des origines diverses.

Il n'y a pas grand intérêt à savoir si les Chinois firent au début du XIIe siècle une ou plusieurs dissections. L'important est qu'ils en firent au moins une, et qu'ils en apprirent toute une série de faits anatomiques, assurément élémentaires, mais nouveaux pour eux. Un auteur du XVIe siècle, Zhang Huang (qui vécut de 1527 à 1608) résume ainsi les découvertes faites alors (399).

> « On vit qu'en ce qui concerne les trois ouvertures rangées dans la gorge (à savoir) une pour l'eau, une pour les aliments (solides), une pour le souffle, après examen, les aliments solides et liquides n'avaient qu'une seule ouverture commune, qui finit dans la matrice et entre dans l'ouverture supérieure de l'estomac ; l'autre ouverture (celle du souffle) communique avec les poumons,

parcourant le ventre touche à la colonne vertébrale, contourne le nombril, descend aux reins et se réunit aux trois veines *ren, chong, du* (400). Le Champ de Cinabre, c'est l'Océan du Souffle *qihai* (401).

« En dessous de la trachée *houguan*, il y a les poumons avec leurs feuillets *ye*, qui forment le Dais fleuri, *huagai* ; ils couvrent tous les (autres) viscères et les réceptacles.

« Sous les poumons, il y a le cœur dont le dehors est de graisse jaune, et dont l'intérieur est couleur jaune-rouge *chihuang*. Quand au cours de la dissection, on regarda les cœurs (des trente hommes éxécutés), chacun (des cœurs) était différent : il y en avait avec des ouvertures (402), il y en avait sans ouvertures, il y en avait avec des poils, il y en avait sans poils, les uns étaient pointus, les autres allongés.

« En dessous du cœur, il y a le diaphragme *luoge*, et au-dessous du diaphragme, l'estomac : en en remplissant la courbure, il peut contenir 1 *dou* ; à l'extérieur il a de la graisse jaune, et est pareil à la flamme d'un étendard.

« A gauche, il y a le foie qui a un, deux, trois, quatre ou cinq feuillets *ye* (suivant les personnes, car) lui aussi n'était pas pareil chez tous (les exécutés). (Chez l'un le foie) avait vomi intérieurement, et il avait mal aux yeux. (Chez un autre), sur le foie il y avait deux plaques de points blancs et de points noirs : il avait le souffle haletant, et de plus il toussait, et ses poumons étaient rugueux et noirs. C'est ce qu'on appelle la concordance de l'intérieur et de l'extérieur. Sur le feuillet court du foie, il y a la vésicule biliaire ; à droite, l'estomac ; à gauche, la rate, qui est dans la même membrane que l'estomac, et dont la forme est pareille à un foie de cheval ; elle est rouge pourpre.

« En dessous, il y a l'intestin grêle qui a seize replis, qui est extrêmement brillant ; c'est le chemin de communication des aliments transformés. A droite, il y a le gros intestin qui a également seize replis ; à l'intérieur est le chemin par où s'en vont les résidus, à l'extérieur il y a de la graisse jaune, qui colle (les seize replis) et en fait un seul bloc.

« En dessous, il y a la vessie qui se trouve dans le bas-ventre et est p.491 très brillante ; extérieurement elle n'a pas d'ouverture d'entrée : c'est entièrement grâce au souffle que la salive est conduite et entre dans la vessie où elle devient l'urine (403).

« Telles sont les différences entre le corps de l'Homme Supérieur et celui des petites gens (404).

2. Anatomie et physiologie proprement taoïstes

@

La physiologie taoïste, telle qu'elle apparaît dans les livres du IVe siècle et des siècles suivants, n'est pas seulement plus archaïque que celle des médecins contemporains ; elle présente aussi quelques différences dues à ce que les Taoïstes ont ajouté aux descriptions des traités médicaux certains traits particuliers, destinés non pas à rendre compte d'observations ou d'expériences, mais simplement à mettre les faits anatomiques d'accord avec leurs théories. Il y a d'après eux dans le corps trois régions capitales, une pour chacune des trois sections, la première dans la tête, la deuxième dans la poitrine, la troisième dans le ventre ; on les appelle les Champs de Cinabre, pour rappeler le nom de l'élément essentiel de la drogue d'immortalité, le cinabre.

La mieux connue est le Champ de Cinabre Supérieur, *shang dantian* ; c'est de lui seul que j'ai trouvé une description complète, avec les noms de ses neuf cases disposées sous le crâne, entre le front et la nuque, en deux rangées, cinq au-dessous, et quatre au-dessus, et ceux des divinités qui y résident. C'est peut-être une interprétation fantaisiste de la structure intérieure du cerveau dans la région interhémisphérique, le corps calleux avec le ventricule du septum lucidum constituant, il me semble, l'étage supérieur, et la scissure elle-même (porte d'entrée) et les troisième et quatrième ventricules avec l'épiphyse, l'étage inférieur.

Voici la description détaillée qui en est donnée dans un livre du milieu du IVe siècle, le « Livre Merveilleux du (ciel) p.492 Grand-Être (dit) par le Très-Haut. Simple-Transcendant » *Taishang suling dayou miaojing* (405).

> I. — 1. L'espace entre les deux sourcils au-dessus, en arrière, en pénétrant (à l'intérieur du crâne) de trois dixièmes de pouce, c'est la Paire de Champs qui gardent l'espace d'un pouce, *Shoucun shuangtian* (406).
>
> En pénétrant d'un pouce, c'est le Palais de la Salle du Gouvernement, *Mingtanggong* (407).
>
> 2. En arrière, en pénétrant de deux pouces (408), c'est le Palais de la Chambre de l'Arcane, *Dongfanggong* (409).
>
> 3. En arrière, en pénétrant de trois pouces, c'est le Palais du Champ de Cinabre, *Dantiangong*,
>
> 4. En arrière, en pénétrant de quatre pouces, c'est le Palais des Perles Mouvantes, *Liuzhugong* (410).
>
> 5. En arrière, en pénétrant de cinq pouces, c'est le Palais de l'Empereur de jade, *Yudigong*.

> II. — 6. Un pouce au-dessus de la Salle du Gouvernement, c'est le Palais de la Cour Céleste, *Tiantinggong*.
>
> 7. Un pouce au-dessus de la Chambre du Mystère, c'est le Palais de la Réalité du (Grand-)Faîte, *Jizhengong*.
>
> 8. Un pouce au-dessus du Champ de Cinabre, c'est le Palais du Cinabre Mystérieux *Xuandangong*.
>
> 9. Un pouce au-dessus des Perles Mouvantes, c'est le Palais du Grand-Auguste, *Taihuanggong*.
>
> « En tout neuf Palais en une seule tête.
>
> « (Les dieux) pénètrent par-devant et avancent (à l'intérieur) vers le dos qui est derrière le sommet du crâne. Le Champ de Cinabre Palais du Nihuan est exactement carré, chaque face a un pouce (411). Le cœur (412) est le Champ de Cinabre moyen ; on l'appelle le Palais Écarlate, Jianggong ; il règle le cœur. Il est exactement carré, et chaque face a un pouce (413)… Trois pouces au-dessous du nombril est le Champ de Cinabre (inférieur) appelé Porte du Destin, Mingmen... ; il est exactement carré, chaque face a un pouce (414).

Des neuf cases de la tête, les plus importantes sont les trois de l'avant dans la rangée inférieure, la première qui sert d'entrée, la seconde, le Mingtang, où résident Huanglaojun et ses assistants, et la case du centre de la tête, le Champ de Cinabre ou Palais du Nihan, où réside l'Un Supérieur, et où on conduit d'abord le souffle lors des exercices d'absorption du souffle. Le nom de ce dernier signifie au propre Pilule de Boue, mais en même temps c'est la transcription du mot sanscrit *Nirvâna* (415), ce qui montre que l'élaboration définitive de ce système compliqué d'anatomie venait à peine de s'achever aux IIIe-IVe siècles, à l'époque où furent écrits les livres les plus anciens que nous ayons conservés sur cette question, car c'est avec les Han Postérieurs au plus tôt que l'influence bouddhique a pu s'exercer ainsi. La théorie générale des Champs de Cinabre est sûrement ancienne, mais la description détaillée du Champ de Cinabre de la tête, avec ses neuf cases dont la case centrale est celle du Nirvâna, doit être relativement récente, et s'être constituée dans les dernières années des Han ou au temps des Trois Royaumes.

La description des deux autres Champs de Cinabre n'est pas parvenue jusqu'à nous ou du moins je ne l'ai pas retrouvée. Elle a dû exister cependant (au moins oralement), car il est fait souvent allusion aux cases des Champs de Cinabre moyen et inférieur, mais ces passages sont insuffisants pour permettre d'en reconnaître les dispositions dans leur ensemble. Elles paraissent avoir été analogues à celles de la tête, mais non absolument pareilles, à en juger par ce que je connais du Champ p.494 de Cinabre médian ou Palais Écarlate, Jianggong. Celui-ci doit avoir eu, comme la tête, deux rangées, l'une de cinq cases d'un pouce, l'autre de quatre cases d'un pouce, mais elles sont disposées

verticalement dans la poitrine. La rangée de cinq cases m'est seule connue (416) : en haut, le gosier *ying* dont je ne sais pas le nom ésotérique ; en dessous, le Pavillon à Étages, *chonglou*, appelé aussi Hall à Étages *chongtang*, ou encore les Anneaux Étagés, *chonghuan* (417) : c'est la trachée, *houlong*, qui a douze degrés *ji* ; en dessous, le *Mingtang* ; en dessous encore, la Chambre de l'Arcane, *Dongfang* ; encore au-dessous, le Champ de Cinabre, *Dantian* (placé à un pouce de l'extrémité du cœur, à trois pouces à l'intérieur de la poitrine) ; le cœur lui-même est une sixième case, la plus basse de toute la rangée : il est la Perle Mouvante *Liuzhu* du Suprême-Un dans le Champ de Cinabre Médian (418). Le Champ de Cinabre Inférieur ou Palais de la Cour-Jaune de la Porte du Destin, *Mingmen huangtinggong* (419), avait lui aussi son *Mingtang* qui était la Rate (420) et sa case du Champ de Cinabre proprement dit à trois pouces au-dessous du nombril. Je ne connais ni les noms ni la distribution des sept autres cases : c'est parmi elles ou à p.495 côté d'elles que se trouvait l'Océan du Souffle, *qihai*, qui joue un grand rôle non seulement dans les pratiques taoïstes, mais aussi dans la médecine chinoise, et dont j'aurai souvent à parler.

*
* *

PREMIÈRE PARTIE

Les techniques du souffle

@

Parmi les procédés de « Nourrir le Principe Vital » *yangxing*, ceux qui se rapportent aux Souffles sont (avec ceux qui se rapportent aux Esprits) parmi les plus importants : c'est que l'entrée des Souffles dans le corps est ce qui lui donne la vie, comme le départ des Esprits est ce qui cause la mort (421). Le trait capital de tous ces procédés est la circulation de certains souffles à travers les organes. Les souffles choisis varient suivant le résultat à obtenir : il y a le « souffle vivant » (à l'encontre du « souffle mort » qu'il faut éviter), les souffles du Soleil, les souffles de la Lune, les souffles des Cinq Germes, etc. De plus la conception théorique de l'un des souffles au moins, le Souffle-Originel, varia suivant les époques. Je ne peux prendre successivement tous les procédés d'absorption et de circulation des Souffles ; je me contenterai d'étudier d'abord en détail le procédé le plus important et qu'on pourrait presque appeler le procédé type, celui de la Respiration Embryonnaire, *taixi*, puis j'en examinerai plus succinctement quelques autres parmi ceux qui m'ont paru le plus caractéristiques.

I.

La respiration embryonnaire

1. Définition

@

La Respiration Embryonnaire avait reçu ce nom parce qu'elle tendait à restituer la respiration de l'embryon dans le sein de sa mère.

> « p.498 Dans la matrice, c'est le fœtus ; à la naissance, c'est l'enfant. Tant que le fœtus est dans le ventre (de sa mère), sa bouche contient de la boue *kouhan nitu*, et la respiration *chuanxi*, ne pénètre pas, c'est par le nombril qu'il absorbe le souffle et qu'est nourri son corps ; c'est ainsi qu'il arrive à devenir complet. De là on sait que le nombril est la Porte du Destin *mingmen*. Tous les fœtus, si à la naissance ils sont vivants, pendant un court instant ne reçoivent pas (l'air extérieur) ; mais on humecte d'eau tiède le cordon ombilical en se dirigeant vers le ventre, et au bout de trois ou cinq fois (qu'on a ainsi passé de l'eau chaude sur le cordon) ils ressuscitent *su*. De là (encore) on sait que le nombril est la Porte du

> Destin *mingmen* ; vraiment on ne se trompe pas. Ceux qui pratiquent le Dao, s'ils veulent obtenir la Respiration Embryonnaire *taixi,* doivent d'abord connaître la source de la Respiration Embryonnaire et d'après cela la pratiquer (c'est-à-dire) respirer *chuanxi* comme le fœtus dans le ventre : c'est pourquoi on appelle (cet exercice) Respiration Embryonnaire. En revenant à la base, en retournant à l'origine, on chasse la vieillesse, on revient à l'état de fœtus. Vraiment (cet exercice) a une raison d'être (422) …

2. Le Souffle : Théories successives

@

Quel est le Souffle qu'absorbe l'Adepte qui pratique la Respiration Embryonnaire afin de lui faire parcourir les centres vitaux à l'intérieur du corps ? Les idées ont entièrement changé sur ce point vers le milieu des Tang.

Un auteur du VIIIe siècle, que nous ne connaissons que sous l'appellation fantaisiste qu'il s'est choisie de Maître du Grand-Néant, Taiwu xiansheng, du mont Songshan (le Pic du Centre), indique fort bien la différence entre les idées anciennes et modernes dans la Préface de son Livre du Souffle (423) :

> « Les p.499 recettes les plus importantes du Taoïsme ne sont pas dans le texte écrit des livres, elles sont dans les Formules qui se transmettent oralement. Les (procédés d')absorption du Souffle des deux (*huangting*) *jing* (*zhenjing*) *erjing,* des Cinq Germes *wuya,* des Six *Wu liuwu* (424), ne traitent que du Souffle externe. Le Souffle externe est dur et énergique, ce n'est pas une chose provenant de l'intérieur (du corps), il ne convient pas de l'avaler (425). Quant au souffle interne, c'est justement ce qu'on appelle la Respiration Embryonnaire (426) ; il existe naturellement dans le corps, ce n'est pas (une chose) empruntée qu'on va chercher au-dehors.

Dans les livres anciens en effet, le souffle qu'il faut faire circuler, c'est l'air inspiré ; il n'est pas question de ce « Souffle interne » qu'on n'avait pas encore découvert. Grave erreur, pensent les auteurs du temps des Tang et des Song :

> « Ce que disent les livres anciens *jiujing,* que « le nez aspire le souffle externe et l'absorbe » n'est pas du tout le procédé correct (427).

a. La théorie ancienne : le souffle externe

D'après la théorie ancienne c'est l'air extérieur, absorbé en respirant suivant une technique particulière, qui vivifie le corps et contribue à nouer

l'embryon et à rendre le corps immortel. Le « Livre de la Grande Paix » *Taipingjing* le dit formellement quand il parle du procédé de « se nourrir des souffles aériens » *shi fengqi* (428).

p.500 Les souffles, *qi*, sont la seule réalité : dans le Chaos les neuf souffles étaient mêlés ; quand le Chaos s'est résolu et que le monde a commencé à s'organiser, les souffles se sont tout d'abord séparés : « chacun des neuf souffles étant distant des autres de 99 990 années », les souffles purs montèrent en haut, les souffles impurs se répandirent en bas (429), les premiers formant le ciel et les autres la terre. Tous les êtres et toutes les choses sont faits de souffles plus ou moins purs :

> « les neuf souffles se coagulèrent mystérieusement et achevèrent le plan des neuf cieux, le soleil, la lune, les planètes et les étoiles brillèrent.

Parmi les êtres, les dieux se formèrent d'abord du nouement des souffles. De même que, dans le monde, les souffles se transformèrent en esprits *shen*, de même, dans l'homme, les souffles se transforment en esprits qui sont à l'intérieur du corps. Les souffles qui sont la substance de tout être sont ce qui fait vivre tous les êtres. Le souffle, c'est-à-dire l'air extérieur, ne sert pas seulement à la respiration et par elle à la formation du sang, il est la nourriture par excellence et doit remplacer pour l'Adepte les aliments ordinaires. « Se nourrir de souffle », c'est ce qu'on appelle la « Respiration Embryonnaire » *Taixi*, technique particulière dont je parlerai plus loin. Il me suffit pour l'instant d'indiquer que l'air doit être inspiré longuement par le nez, retenu aussi longtemps que possible, et finalement rejeté par la bouche (430). C'est ce que faisait Zhou p.501 Yishan, un immortel imaginaire dont il nous a été conservé une biographie datant du IVe siècle :

> « Chaque jour après l'aurore, au début du lever du soleil, il se tenait debout, tourné exactement vers l'Est, et s'étant rincé la bouche, il avalait sa salive ; (puis) il absorbait les souffles *fuqi* plus de cent fois ; (après quoi) tourné vers le soleil, il le saluait deux fois ; chaque matin il faisait ainsi (431).

Mais tout le monde ne pouvait faire les choses avec tant de facilité que ce personnage doué d'aptitudes particulières pour la recherche de l'Immortalité. La plupart des Adeptes avaient besoin de plus de préparatifs, ne fût-ce que pour arriver à la concentration d'esprit qui doit accompagner ces exercices.

> « Il faut s'installer dans une chambre retirée, fermer les portes, se placer sur un lit avec une natte moelleuse et un oreiller de deux pouces et demi de haut, se coucher, le corps en position correcte, clore les yeux et tenir le souffle enfermé dans le diaphragme de la poitrine, si bien qu'un poil posé sur le nez et la bouche ne bouge pas (432).

Un auteur de la fin du VIe siècle, Li Qiancheng, disait succinctement, mais très exactement, la manière de s'y prendre :

> « se tenir couché, les yeux clos, les mains fermées, tenir le souffle enfermé à l'intérieur jusqu'à 200, et le rejeter alors de l'intérieur de la bouche (433).

Tenir le souffle bien enfermé *biqi* est un des points les plus importants : non seulement il faut éviter qu'il ne sorte par la bouche ou par le nez, mais encore il faut le « retenir fermement sans le laisser échapper par en bas *xiaxie* » (434) ; ce qu'on entendait par là ressort des textes :

> « En bas il y a deux ouvertures qui communiquent avec le nez et la bouche (qui sont deux des p.502 sept ouvertures) du haut (435) ... Il ne faut pas manger d'aliments forts, et ainsi, quand on laisse échapper le souffle inférieur, le souffle ne sent pas trop mauvais ; si c'est après qu'on a renoncé aux céréales, même s'il y a un ou deux échappements, cela ne sent pas mauvais (436).

On retenait l'air aussi longtemps qu'on pouvait, en comptant suivant un rythme qui était celui des respirations régulières supprimées (437), de façon à savoir combien de temps on arrivait à garder l'air enfermé dans la poitrine. Cela demandait un effort pénible, car l'asphyxie venait bientôt avec des bourdonnements d'oreilles et des vertiges :

> « au bout (du temps) de trois cents respirations, les oreilles n'entendent plus, les yeux ne voient plus, le cœur ne pense plus ; alors il faut peu à peu cesser (de retenir l'air) (438) ;
>
> « quelquefois (quand on a retenu l'air longtemps), la sueur perle, la tête et les pieds s'échauffent : c'est que le souffle les parcourt (439) ;

d'autres fois à force de

> « retenir le souffle fermement, au bout de quelque temps, le ventre fait mal (440).

L'étudiant n'arrivait d'ailleurs pas du premier coup à tenir l'air enfermé très longtemps. Il lui fallait tout un apprentissage : au début, il apprenait à retenir le p.503 souffle le temps de 3, 5, 7 et 9 respirations ; quand il arrivait à 12, c'était ce qu'on appelait une petite série *xiaotong* ; 120 c'était une grande série *datong*, et il commençait dès lors à pouvoir se soigner et guérir ses maladies par la respiration. D'autres auteurs, s'adressant sans doute à des Adeptes déjà exercés, proposaient des exercices moins élémentaires :

> « A l'heure du souffle vivant, s'étendre les yeux fermés, les mains fermées fortement, tenir le souffle enfermé dans le cœur, compter jusqu'à 200, et alors le cracher par la bouche ; tous les jours augmenter le nombre (compté pendant qu'on retient le souffle) (441).

Ce n'était là encore qu'un début, et il devait apprendre à continuer bien au-delà de ces temps, sans se laisser arrêter par les troubles physiologiques qui, on l'a vu, apparaissaient vers 300 : il lui fallait parvenir à compter mille respirations pour être près d'atteindre à l'immortalité (442).

b. La théorie des tang : le souffle interne

Vers le milieu des Tang, les *daoshi* semblent s'être avisés que la circulation du Souffle externe n'avait rien de spécifiquement taoïste, puisque les médecins recommandaient une circulation du souffle par tout le corps qui, pour emprunter d'autres voies (celles de la circulation du sang), n'en était pas moins assez semblable. Ils découvrirent alors que les anciens s'étaient trompés en interprétant les livres, et que la Respiration Embryonnaire était autre chose. La nouvelle théorie fut la suivante.

> « Il y a deux souffles : le souffle interne *neiqi* et le souffle externe *waiqi*. Celui qui dispersé est pareil à un nuage de fumée, rassemblé est pareil à des cheveux, qu'on voit sur la peau, qui a les cinq couleurs verte, rouge, jaune, blanche et noire, c'est le souffle externe. Ah ! le souffle (interne) de l'homme sort du Champ de Cinabre, sa respiration est profonde, ce qu'il nourrit est lointain, ce qu'il émet est épais ; chez les hommes de peu, le souffle (interne) sort du foie et du diaphragme : ils respirent comme les singes, et soufflent comme des rats (443).

Ce souffle intérieur, personnel à chaque homme, c'est le Souffle Originel, *yuanqi*. Ce Souffle Originel est chez l'homme le correspondant des souffles primordiaux qui lors de la création formèrent le Ciel et la Terre (444).

> « L'homme en naissant reçoit p.504 le Souffle Originel du Ciel et de la Terre, qui devient ses esprits *shen* et son corps *xing*, il reçoit le souffle de l'Originel-Un *yuanyi zhi qi*, qui devient sa salive et son essence... (445).

Et encore

> « Le Souffle Originel du Ciel et de la Terre (dans l'univers) commence à la place *zi* (Nord), appartient à l'Eau, a pour trigramme *kan* (trigramme de l'Eau), préside à la région Nord et au Pic Heng (pic du Nord), à la région de Ji (province du Nord dans la division en neuf provinces). — Le Souffle Originel de l'Homme est pareil à celui du Ciel et de la Terre ; dans l'homme il naît dans les reins (qui correspondent à l'Eau et au Nord). (446).

C'est le principe vital.

> « Le Souffle Originel est la source du souffle vivant ; c'est le souffle en mouvement entre les reins (447) ; c'est la base des cinq viscères, la racine des douze veines, la porte de l'expiration et de

> l'inspiration, la source des trois cuiseurs ; ce souffle est la racine de l'homme : si la racine est coupée, les viscères, les réceptacles, les nerfs, les veines sont comme les branches et les feuilles (de l'arbre dont la racine est coupée) ; quand la racine est détruite, les branches se dessèchent (448).

Le Souffle Originel, s'il naît dans le rein gauche, en sort pour passer par la Porte du Destin et aller dans l'Océan du Souffle *qihai* (449). Les identifications des noms de la région inférieure avec des organes réels étaient moins bien établies que dans les deux autres régions du corps, probablement parce que le ventre où se fait tout le travail de la formation de l'embryon avait été dès l'origine l'objet de spéculations à tendance p.505 physiologique chez les Taoïstes, si bien que de vieilles théories et de vieilles identifications, remontant à une époque où les idées étaient moins précises sur la disposition des organes propres de la circulation du Souffle, se heurtaient à des théories plus modernes qu'elles gênaient : la Porte du Destin et l'Océan du Souffle, tantôt sont le Champ de Cinabre lui-même, tantôt sont en dehors de lui ; et l'expression Porte du Destin s'applique tantôt au rein gauche seul, tantôt à l'intervalle entre les deux reins. En tout cas, tout le monde est d'accord pour admettre que le Souffle Originel doit occuper le Champ de Cinabre, et le remplir.

Puisqu'il est le principe de vie, le Souffle Originel doit être conservé soigneusement. Or

> « chez tous les hommes, le Souffle Originel qui est à l'intérieur du corps sort constamment de l'intérieur de la bouche et du nez ; réglez-le et empêchez-le de sortir, pour que le Champ de Cinabre situé au-dessous du nombril soit constamment plein (450).

On doit veiller sur lui avec d'autant plus de soin qu'il est assez petit :

> « Le Souffle Originel a six pouces, trois pouces intérieurs et trois pouces extérieurs (451) ;

et pour chaque pouce que l'on réussit à garder ou que l'on perd, la vie est prolongée ou diminuée de trente ans ; si on conserve les six pouces en leur intégralité, on obtient la Vie Éternelle. C'est lui qu'il faut faire circuler à travers le corps, et non l'air extérieur. La « Formule orale pour l'absorption du Souffle, dite par le vieillard Wang de la Grande-Pureté » *Taiqing Wanglao* (*fuqi*) *koujue*, après avoir énuméré les « dix choses » qui constituent l'ensemble de l'absorption du souffle, et qui sont dix souffles internes et externes dont le Souffle Originel est le dernier nommé, ajoute :

> « Quand on fait l'Avalement (du souffle) correct *Zheng yan*, ce n'est que de la seule absorption du souffle interne qu'on s'occupe ; quant au souffle externe qu'on absorbe, p.506 c'est comme par exemple un homme étranger en lieu étranger... (452).

Ce souffle interne ne doit jamais se mélanger au souffle externe, pour ne pas être entraîné par celui-ci au moment de l'expiration : ceci est répété à satiété par les auteurs de toute époque. « Le souffle externe et le souffle interne ne doivent absolument pas se mélanger » dit un auteur du milieu des Tang qui ajoute un peu plus loin : « Les souffles spontanés interne et externe ne doivent pas se mêler » (453) ; et encore : « si on fait la Respiration Embryonnaire, les souffles interne et externe ne se mêlent pas » (454). Et un autre dit presque dans les mêmes termes : « Le Souffle Originel et le souffle extérieur ne doivent jamais se mélanger » (455).

3. La circulation du souffle interne, théorie et pratique

@

La théorie et la technique de la circulation du souffle interne ayant été décrites en détail par des auteurs de la fin des Tang et de l'époque des Song, sont grâce à eux bien mieux connues que celles du souffle externe admises aux temps anciens. Aussi est-ce par elles que je commencerai ici : la connaissance de la théorie moderne aidera à la compréhension de la théorie ancienne avec laquelle elle a gardé certains rapports malgré les changements survenus.

Comme c'est le Souffle Originel et non le souffle externe qu'il faut faire circuler à travers le corps, et que sa place naturelle est à l'intérieur du corps, il n'y a pas besoin de le faire entrer et de le retenir avec effort comme faisaient les anciens : pas de rétention du souffle, fatigante, et, dans certains cas, nuisible. Mais il ne s'ensuit pas que faire circuler le souffle soit chose facile ; au contraire, cela exige un long apprentissage.

> « Le souffle interne... est naturellement dans le corps, ce n'est pas un souffle qu'on va chercher au-dehors ; (mais) si on n'obtient pas les explications d'un maître éclairé (tous les essais) ne seront qu'une fatigue inutile, jamais on ne réussira (456).

La respiration ordinaire et vulgaire ne joue qu'un rôle tout à fait secondaire dans le mécanisme de la circulation du Souffle qui se fait en dehors d'elle. Les deux souffles, souffle interne et souffle externe, font leurs mouvements en parfaite p.507 correspondance : quand le souffle externe monte dans l'expiration, le souffle interne contenu dans le Champ de Cinabre inférieur monte lui aussi ; quand le souffle externe descend dans l'expiration, le souffle interne descend aussi et rentre dans le Champ de Cinabre inférieur : tel est le mécanisme simple qui régit la circulation du Souffle Originel (457). Celle-ci se fait en quelque sorte en deux temps : « avaler le souffle » *yanqi* ou *yanqi* (458), et le faire circuler. Et s'il n'y a qu'une seule manière d'absorber le Souffle, il y a deux manières distinctes de le faire circuler : l'une consiste à le conduire de façon à le diriger où on veut qu'il aille, à un endroit malade s'il s'agit de guérir une maladie, au nihouan s'il s'agit de la Respiration

Embryonnaire, etc. ; c'est ce qu'on appelle « conduire le souffle » *xingqi*. L'autre consiste à laisser le souffle aller à son gré à travers le corps sans se mêler de le diriger : c'est ce qu'on appelle « fondre le souffle » *lianqi*. J'indiquerai successivement les procédés d'absorber le souffle, de le conduire et de le fondre. C'est le premier temps, l'Absorption du Souffle, qui est proprement ce qu'on appelle la Respiration Embryonnaire *taixi* ; mais l'expression s'applique aussi à l'ensemble des exercices.

a. L'absorption du souffle

Avaler le souffle est un procédé qui se comprend mieux dans la théorie de la circulation du souffle externe que dans celle du souffle interne. Dans le premier cas, non seulement il est compréhensible, mais il a même quelque réalité : c'est probablement une aérophagie volontaire que facilite la déglutition constante de la salive, « le bouillon de jade » *yujiang*, en grande quantité. Mais dans le second cas, à quoi bon avaler un souffle qui est déjà dans l'intérieur du corps et de quelle façon s'y prendre ? On l'avale pour l'empêcher de sortir avec le souffle respiratoire (souffle externe), et afin de le faire circuler à travers le corps.

La manière d'avaler le souffle interne est exposée ainsi par le maître Huanzhen (459) :

> « Le plus merveilleux de l'absorption du souffle est dans l'avalement du souffle. Les profanes avalent p.508 le souffle externe... c'est une erreur... le Souffle de l'Océan du Souffle après l'expulsion (du souffle externe) monte et va droit jusque dans la gorge ; mais au dernier moment où la gorge crache (le souffle externe), on ferme brusquement la bouche, on bat le tambour (céleste) plusieurs fois, et on avale (le souffle interne qui était dans la gorge), avec un bruit d'eau qui coule. Il descend chez les hommes par (le conduit de) gauche et chez les femmes par celui de droite, il passe les vingt-quatre articles (de l'œsophage) comme de l'eau coulant goutte à goutte : on l'entend distinctement. Ainsi on peut savoir clairement que le souffle interne et le souffle externe sont séparés. On le conduit par la pensée *yi*, on le masse avec la main, afin qu'il entre rapidement dans l'Océan de Souffle. L'Océan de Souffle est trois pouces au-dessous du nombril : c'est ce qu'on appelle aussi le Champ de Cinabre.

Le Maître de Grande-Majesté, Daweiyi xiansheng, précise ce qui se passe au moment de l'avalement du souffle (460) :

> « Le nez et la bouche étant tous deux fermés et complètement vides, que le souffle (interne) remplisse la bouche ; battre le tambour (céleste) quinze fois, ou même davantage, cela n'en vaudra que mieux ; (en faisant) comme si on avalait une grosse

> gorgée d'eau, faire entrer dans le ventre (le souffle interne qui est dans la bouche) ; par la concentration de la pensée le mener jusque dans le Champ de Cinabre.

Cet exercice ne va pas sans difficultés, au moins pour les débutants. En effet le chemin que doit parcourir le souffle pour entrer dans le champ de Cinabre inférieur est obstrué, et ce n'est qu'à force de persévérance que, grâce à des exercices répétés, l'étudiant réussira à établir la communication. Cela peut durer fort longtemps : quelques-uns établiront la communication en dix mois, quelques-uns en un an, d'autres en deux ans ou même en trois ans ; ceux qui ne réussissent pas à faire franchir les obstacles au souffle de façon que le passage s'établisse librement n'obtiendront pas l'Immortalité (461). Ces obstacles sont décrits par le Vieillard Wang de la Grande-Pureté Taiqing Wanglao (462).

> « Sur les obstructions *shuo gejie.*
>
> « Tous les hommes ont dans le ventre trois endroits où il y a obstruction.
>
> « En premier lieu, il y a obstruction au cœur. Ceux qui commencent à étudier l'Absorption du souffle sentent qu'au-dessous du cœur, p.509 l'intérieur de l'estomac est rempli. Il faut manger peu : quand on a fait cela longtemps, on sent que (le souffle) passe en bas.
>
> « En second lieu, il y a obstruction au-dessous des viscères de crudité *shengzang* (463). On sent que l'intérieur de l'intestin est rempli (464). Au bout d'un certain temps, on sent que le souffle arrive au nombril.
>
> « En troisième lieu, il y a obstruction dans le Champ de Cinabre inférieur. On peut le franchir par une ferme volonté.
>
> « C'est après (avoir franchi ces trois obstacles) que, pour la première fois, on sent que le souffle parcourt tout l'intérieur du corps. En se promenant dans le corps (le souffle) soudain entre dans le sternum ; on sent que le souffle sort par le sternum : alors on est capable de guérir les maladies d'autrui.

La plupart des écrivains taoïstes ne précisent pas le trajet du souffle avalé pour entrer au Champ de Cinabre : on le conduit par la pensée de façon qu'il ne se disperse pas, et cela suffit. L'intérieur du corps est pour les Chinois une cavité où les souffles et les humeurs circulent entre les divers organes sans avoir toujours besoin de vaisseaux particuliers : c'est ainsi que si le sang parcourt les douze veines, les wei, c'est-à-dire la partie la plus subtile des souffles qui ont formé le sang, circulent dans le corps en dehors des veines ; que la salive, descendue dans l'intestin, pénètre dans la vessie (où grâce à l'influence de l'Océan de Souffle, elle se transforme en urine), bien que la vessie, selon les Chinois, n'ait pas de porte d'entrée, mais seulement une porte

de sortie. Le Vieillard Wang de la Grande Pureté fait descendre le souffle dans l'intestin d'où il passe dans l'Océan de Souffle sans qu'il y ait de canal particulier, probablement à la manière de la salive passant de l'intestin dans la vessie. Il est plus précis que la plupart des auteurs de son temps.

Sa précision même lui a valu un adversaire qui s'est élevé avec véhémence contre cette opinion du passage du souffle par l'intestin. C'est l'auteur anonyme d'un livre du IXe ou du Xe siècle, le « Livre de l'Absorption du Souffle (déposé) dans le p.510 Coffret de Jade du Mont du Centre » *Zhongshan yugui fuqijing.* Voici comment il expose ses idées (465).

> « Se coucher (la tête posée) correctement sur l'oreiller... Attendre d'avoir fait sortir la respiration entièrement, puis enfermer le Souffle de la Femelle Mystérieuse *Bi xuanpin qi* (466). Que le tambour occupe entièrement les dents sans les laisser rester rapprochées ; quand on veut avaler (le Souffle), que les dents se rapprochent légèrement. Alors il faut « recevoir la respiration » (467) *shouxi* en un souffle très léger, contracter le ventre (468), et faire descendre en avalant *yanxia* ; prendre pour mesure les avalements qui réussissent et pour terme le rassasiement par avalement, sans limite de temps.
>
> « Ce procédé est différent des procédés d'avalement du souffle de tous les auteurs. (C'est que) si on ne « reçoit pas la respiration » en souffle très léger en contractant le ventre pour faire descendre en avalant, le souffle n'entrera pas dans le ventre : de plus il n'entrera pas dans le canal des aliments solides. Le souffle qui pénètre dans la gorge par avalement a naturellement trois voies : la première entre dans le canal de l'intestin et de l'estomac *changwei zhongmai,* la seconde entre dans le canal des cinq viscères *wuzang zhongmai,* la troisième entre dans le canal des aliments solides *shimai* (469). Si on ne se conforme pas au procédé précédent du souffle ténu et de la contraction du ventre, c'est en vain qu'on avale ce souffle : on n'arrive qu'à le faire entrer dans l'intestin, sans le faire entrer dans le canal des aliments solides (470), et on p.511 n'en retire aucun avantage. (En effet) s'il descend tout droit dans le ventre (sans passer par le canal des aliments), il entre dans la bordure du ventre et de l'estomac (et) dans le ventre il y a beaucoup d'obstacles (471) qui le font se précipiter en haut (472) et s'écouler en bas ; les aliments reculent dans les intestins, les quatre membres s'affaiblissent et sont comme sans force, l'intérieur du corps aura inévitablement de l'excès de vide (473) ; (même) en mangeant et en buvant et en prenant des drogues, inévitablement la bouche se desséchera et la langue deviendra râpeuse.
>
> « Si (au contraire), se conformant à ce procédé, on attend que le souffle ait rempli la bouche, et qu'après l'avoir mangé longuement,

> par une contraction du ventre on l'avale, lui-même il se divise et entre dans le canal des aliments solides ; la respiration interne des cinq viscères par là devient entièrement pure. Si, avant que le Souffle Originel ait atteint l'intérieur de l'intestin, ce canal des aliments solides a déjà été rempli fortement, ce sera juste comme avec de la nourriture, il n'y aura pas excès de vide... Si (au contraire) sans se conformer à ce (procédé), on avale le souffle à sa guise trente à cinquante fois par jour, l'intérieur du ventre s'épuisera inévitablement, on pensera sans cesse à la nourriture : on ne devrait pas voir ces effets... »

C'est, on le voit, une opinion de tous points inverse de celle du Vieillard Wang, bien que celui-ci ne soit pas nommé. Aucune des deux théories ne me paraît d'ailleurs avoir prévalu, et il me semble que, même après cette demi-polémique, la plupart des ouvrages continuent à ne pas s'intéresser au détail du trajet du souffle. Cette incuriosité s'explique sans peine. Chaque Adepte suit le souffle par la pensée, non pas en imagination, mais réellement par la vue intérieure *neishi*, ou *neiguan*, grâce à laquelle il voit l'intérieur de son corps. Ce n'est pas là un pouvoir extraordinaire ; il est au contraire assez commun :

> « en fermant les yeux on a la vision intérieure des cinq viscères, on les distingue nettement, on connaît leur place... (474). On comprend à la fois que des opinions diverses aient pu se faire jour, suivant les visions personnelles de chacun, et que ces opinions n'aient pas beaucoup troublé les Adeptes qui se livraient à ces pratiques, puisque leur propre « vision intérieure », en leur montrant le souffle conduit en sûreté au Champ de Cinabre, leur prouvait que leur méthode, quelle qu'elle fût, était la bonne.

b. La conduite du souffle

p.512 Quand on a fait trois avalements de souffle, l'Océan de Souffle est rempli, et on fait une circulation du souffle.

Le souffle doit être conduit soigneusement tout le long du chemin par la pensée. La manière de le conduire paraît avoir différé suivant les personnes : les uns se contentaient de se représenter visuellement le souffle effectuant son trajet à travers le corps : « voir par l'imagination les deux lignes de souffle blanc (qui est entré par les deux narines) et les conduire toutes deux... » (475) ; d'autres employaient un procédé usuel chez les Taoïstes, et se fabriquaient en imagination un homuncule qu'ils chargeaient de conduire le souffle et qu'ils suivaient de la pensée tout le long du trajet : « on voit un petit personnage imaginaire de trois à quatre pouces de haut (six à huit centimètres) qu'on place où l'on veut » (476). On conduit ainsi le souffle à travers tout le corps, aussi lentement et aussi complètement que possible.

c. La fonte du souffle

Au lieu de « conduire le souffle », on peut le laisser circuler librement à travers le corps sans essayer de le diriger : c'est ce qu'on appelle « fondre le souffle » *lianqi*, nom dont je ne connais pas l'origine, et qui désigne une pratique différente de la « Fonte de la Forme » *lianxing* que je mentionnerai plus loin (477) ; comme dans cette dernière, le nom doit venir d'une assimilation du souffle au feu, mais je n'ai rien trouvé à ce sujet (478).

> « p.513 Procédé de fonte du souffle du maître de *Yanling xiansheng lianqi fa* (479).
>
> « Chaque fois qu'après avoir absorbé le souffle on a du loisir de reste, prendre une chambre calme où personne n'habite, défaire ses cheveux, desserrer ses vêtements et se coucher, le corps dans la position correcte, étendre les pieds et les mains, ne pas fermer (les mains), avoir une natte propre, dont les côtés pendent à terre ; que les cheveux soient peignés et pendent épars sur la natte. Alors harmoniser les souffles *tiaoqi* ; quand les souffles ont trouvé (chacun) leur place (= le viscère qui correspond à chacun d'eux), avaler (le souffle). Alors enfermer le souffle jusqu'à ce que ce soit insupportable. Obscurcir le cœur de façon qu'il ne pense pas (480) ; laisser le souffle aller où il veut, et, quand le souffle est insupportable, ouvrir la bouche et le relâcher ; quand le souffle vient de sortir, la respiration est rapide ; harmoniser les souffles ; au bout de sept à huit souffles, elle se calme rapidement. Alors recommencer à fondre le souffle de la même façon. Si on a du loisir de reste, s'arrêter après dix fontes. Quand c'est un nouveau travail, il faut prendre garde (au cas où) le souffle ne pénètre pas et est retenu dans la peau, ce qui causerait des maladies. Si vous avez du loisir de reste, fondez-le encore : ajoutez par cinq ou six fontes, jusqu'à vingt, trente ou même quarante et cinquante ; il n'y a pas de limite. De quelque façon qu'on fasse, quand le travail d'absorber le souffle est peu à peu accompli, les barrières communiquent, les pores s'ouvrent. Quand on fond le souffle vingt ou trente fois, on le sent circuler par tout le corps ; quelquefois la sueur sort : si on obtient ce symptôme, c'est le meilleur résultat. Quand on est nouveau à fondre (le souffle), s'arrêter quand on a réussi à faire communiquer (le souffle) ; peu à peu la sueur sort, c'est excellent, cela calme le cœur et équilibre le souffle (481). Il ne faut pas se lever trop tôt et laisser l'air pénétrer précipitamment ; il faut faire comme un malade qui vient de suer, rester quelque temps sans rien faire, il faut mettre ses vêtements, faire tout doucement quelques pas, parler peu et économiser le souffle, diminuer les affaires et clarifier la pensée. Le corps est léger, les yeux perçants,

dans les p.514 cent veines la circulation est parfaite, les quatre membres sont pénétrés partout. C'est pourquoi le « Livre de la Cour-Jaune » *Huangtingjing* dit :

« Les mille calamités sont écartées, les cent maladies sont guéries,
« Il n'y a pas à craindre la cruauté des tigres et des loups,
« Et également on prolonge ses années et on vivra éternellement.

« Fondre le souffle ne peut pas se faire tous les jours : tous les dix jours ou tous les cinq jours, si on a du loisir de reste, ou si on sent qu'il n'y a pas communication partout, si les quatre membres sentent une chaleur insupportable, alors qu'on le fasse ! Le faire tous les jours est sans résultat ; il ne faut pas employer (ce procédé) de façon continue.

d. L'emploi du souffle

On pouvait pratiquer la Respiration Embryonnaire toute seule quand on voulait « se nourrir de souffle ». Mais très souvent elle n'était que le préliminaire nécessaire à la Fonte et à la Conduite du Souffle ; c'était ce qu'on appelait « Employer le Souffle », *yongqi*. L'ensemble des pratiques courantes d' » emploi du souffle » par la jonction de plusieurs procédés est donné dans une série de recueils des VIIIe et IXe siècles. De l'un d'eux, le « Recueil des livres nouveaux et anciens de l'Absorption du Souffle rassemblés par le Maître de Yanling » *Yanling xiansheng Ji xinjiu fuqi jing* (482), j'extrais la formule suivante qui est la plus précise que j'aie rencontrée (483).

« Formule d'emploi du Souffle des Hommes Réalisés de Simplicité Mystérieuse, dite par le Maître de Grand-Respect *Daweiyi xiansheng xuansuzhenren yongqi jue.*

« Dans toutes les recettes d'emploi du souffle, il faut d'abord faire la gymnastique à droite et à gauche, pour que les os et les articulations s'ouvrent et communiquent, que les nerfs *jan* soient mous et le corps relâché. Après cela, s'asseoir, le corps en position correcte, et rejeter et aspirer trois fois, pour qu'il n'y ait pas de nœuds d'obstruction ; calmer la pensée et oublier le corps afin que le souffle soit inspiré tranquillement. Au bout de quelque temps, d'abord cracher tout doucement par la bouche le souffle impur *duqi*, et aspirer par le nez p.515 le souffle pur *qingqi*. Tout ceci six ou sept fois. C'est ce qu'on appelle « harmoniser les souffles » *tiaoqi.*

« L'harmonisation des souffles achevée, alors, la bouche et le nez étant tous deux fermés et complètement vides, que le souffle remplisse la bouche ; alors battre le tambour (484) dans la bouche quinze fois : si c'est plus, cela sera mieux encore ; (avaler le

souffle) comme si on avalait une grosse gorgée d'eau, et le faire entrer dans le ventre ; de tout son cour concentrer son attention (sur le souffle allant) jusque dans l'Océan du Souffle et y demeurant longtemps. Au bout de quelque temps, avaler de nouveau suivant le procédé ci-dessus, en prenant seulement pour mesure (du nombre de fois où on le fera) que le ventre soit rassasié, mais sans fixer un nombre limité de fois. Après cela, vider le cœur (485) et remplir le ventre. Fermer la bouche, masser les deux côtés du ventre avec la main pour que le souffle s'écoule et passe ; et laisser pénétrer la respiration tout doucement dans le nez sans respirer grossièrement de peur de perdre l'harmonie. Après cela, le corps étant couché dans une position correcte, se placer sur une couche avec un oreiller ; l'oreiller doit être tel que la tête soit à la hauteur du corps ; les deux mains bien fermées. Étendre les mains ouvertes à quatre ou cinq pouces de distance du corps ; les deux pieds également à une distance de quatre à cinq pouces l'un de l'autre. Après cela, respirer par le nez : la bouche et le nez tous deux fermés, que le cœur se concentre sur le souffle et le fasse circuler par tout le corps. C'est ce qu'on appelle « faire circuler le souffle » *yunqi.* Si on est malade, que le cœur en se concentrant sur le souffle l'applique à l'endroit malade. Si le souffle est rapide *ji* (halètement ?), qu'on le relâche dans le nez (en courant d'air) très fin pour faire communiquer la respiration, sans que la bouche s'ouvre, et qu'on attende que la respiration du souffle soit égale ; alors de nouveau le tenir enfermé suivant le procédé précédent. Remuer les doigts, des deux pieds, les doigts des mains, et les os et les articulations : prendre pour mesure (le moment où) la sueur sort. C'est ce qu'on appelle la pénétration du souffle *qitong.*

« Alors tout doucement, le corps étant couché, plier les deux jambes, d'abord les poser à terre du côté gauche (le temps de) dix respirations, puis les poser à terre du côté droit, le temps de dix respirations aussi. C'est ce qu'on appelle « réparer la diminution » *bu sun.*

« En se conformant à ces procédés, au bout d'un mois, en marche ou debout (immobile), assis ou couché, quand le ventre est vide, qu'on batte le tambour et qu'on avale (le souffle) sans limite de temps, comme si on mangeait. Quand on a mangé un repas de vide *kongfan* d'une ou deux bouchées, y joindre de l'eau qu'on avale et qu'on fait descendre ; c'est ce qu'on appelle laver les cinq viscères, *xiwuzang.* Alors réchauffer et rincer la bouche avec de l'eau pure, vider le cœur et remplir le ventre, de façon que les viscères et les réceptacles aient leurs feuillets dilatés, avaler (le souffle) pour que les cinq viscères n'arrêtent pas le souffle des cinq saveurs.

> « Ceci achevé (il faut) d'abord cracher par la bouche le souffle impur, aspirer par le nez le souffle pur sans compter combien de fois ; il faut le rejeter entièrement. Si on laisse échapper par en bas un souffle p.516 souillé, se remettre à battre le tambour et fondre une gorgée, la joindre au souffle pour le compléter.
>
> « Si on mange ou si on boit du thé à la manière ordinaire, tout cela ce sont des souffles extérieurs qui entrent ; quand ils sont restés un instant dans la bouche, on ferme la bouche ; et quand la bouche est fermée, les souffles extérieurs qui y sont entrés sortent dans le nez. (Or) le souffle qui entre dans le nez, c'est le souffle pur ; il faut (donc) toujours manger la bouche fermée pour qu'il n'y ait pas de souffle qui entre dans la bouche (car) s'il en entre, c'est un souffle mortel.
>
> « Toutes les fois que les hommes parlent, le souffle de l'intérieur de la bouche sort, il faut qu'il en entre par le nez : c'est l'expiration et l'inspiration telles qu'on les pratique ordinairement.
>
> « Si en marchant, en étant arrêté, en étant assis, ou en étant couché, on remue toujours les doigts des pieds, cela s'appelle faire constamment que le souffle réussisse à descendre en bas. C'est une chose à pratiquer constamment, à laquelle il faut penser aussi bien quand on est au repos que lorsqu'on est en mouvement.
>
> « Si on ne fait pas attention au temps, et que subitement le souffle extérieur pénètre dans le ventre, on sent une légère enflure, il faut masser le ventre cent fois : le souffle s'échappera par le bas. Si le souffle monte et ne peut sortir, le faire descendre en le pressant avec la main : cela s'appelle mettre en ordre, *lishun.*
>
> « S'abstenir des choses qui rompent le souffle, et des choses grasses, ou qui collent, ou qui produisent du froid ; il ne faut pas manger de choses froides qui agitent le souffle.
>
> « Si on se conforme à ce procédé sans faute, et qu'on le pratique constamment pendant neuf ans, le résultat sera obtenu, on marchera sur le vide comme on marche sur le plein, on marchera sur l'eau comme on marche sur la terre.

Rien ne montre mieux ce qu'était la Respiration Embryonnaire pour les *daoshi* de la fin des Tang et de l'époque des Song, comment elle se pratiquait, comment on s'en représentait le mécanisme et quelles questions se posaient à ce propos, qu'une dissertation qui se trouve dans le même recueil des « Livres nouveaux et anciens de l'Absorption du Souffle du Maître de Yanling », et où, en dépit du titre qui parle de « divers procédés », est décrit un procédé déterminé, que l'auteur préconise particulièrement, celui qu'il appelle le

« procédé du tambour et de l'effort » *gunu zhi fa*. J'en donnerai ici la traduction complète sauf quelques lignes qui se rapportent à un autre sujet.

> « Formule orale efficace et secrète se rapportant à divers procédés d'absorber le Souffle (486), *Fuqi zafa biyao kou jue.*
> « Que dans la Barrière Céleste, *Tianguan,* soit le souffle interne (487).
> « Que dans la Hutte Divine, *Shenlu,* soit le souffle externe (488).
>
> Toutes les fois que vous absorbez le souffle, prenez toujours une heure *yangshi,* minuit ou l'aurore. Alors, tourné vers l'est, calme *jing* et assis correctement, grincez des dents trois séries, trois fois rincez-vous la bouche avec de la salive et avalez (cette salive) ; que les deux mains se frottent l'une l'autre, afin que le cœur soit réchauffé, frictionnez-vous la face et les yeux, puis, avec le pouce et l'index, en haut et en bas frictionnez les os des reins (les vertèbres lombaires) sept fois ; alors tenez les poings fermés, battez le tambour du souffle afin de remplir la Barrière Céleste, que l'égalisation soit la mesure, fermez la bouche et avalez (cet air), (poussez-le) par un effort (jusque dans) le ventre. Ceci achevé, faites sortir tout doucement le souffle qui est dans la Hutte Céleste ; à l'intérieur de la Hutte Céleste vous devez le régler (de façon que) les (roulements de) tambour et l'effort à chaque instant se répondent : un (roulement de) tambour, un avalement (de souffle), un effort se répondant. Pendant ce roulement de tambour et cet avalement, que la Barrière Céleste ne soit pas ouverte, de peur que le souffle vivant ne pénètre dans le ventre et ne (vous) rende malade.
>
> « Pour absorber le souffle, il faut calmer l'Esprit et fixer la volonté ; avalez-le doucement, faites-le arriver vite au cœur et dans la poitrine (afin) que le souffle ne se disperse pas. Si c'est pour guérir un abcès, que chaque avalement consiste en cinquante absorptions, peu à peu augmentez et arrivez à cent absorptions, deux cents absorptions, trois cents absorptions. Si c'est pour quelque autre cause, faites vingt ou trente absorptions (par avalement) et arrêtez-vous ; et vous obtiendrez qu'en peu de temps (le mal) lui-même se dissipe et cesse. La raison pour laquelle on estime la pratique continue, c'est qu'on ne diminuera pas ses jours. Si, quand on commence à absorber, on se figure que le souffle monte, alors battre le tambour et aussitôt avaler sans laisser le souffle sortir. Si soudain la section inférieure (le ventre) ayant le souffle le laisse échapper, ne pas l'empêcher. Chaque fois qu'on bat le tambour et avale le souffle, il faut harmoniser tout doucement afin qu'il n'y ait pas de bruit dans la Barrière Céleste. Si on avale (le souffle) trop vite, il est à craindre que le souffle (qui

est déjà) dans la section inférieure ne s'y enferme, de sorte qu'on l'expulse par l'anus ; prenez-y garde.

« Si vous absorbez le souffle, au bout d'un certain temps il pénètre de lui-même ; s'il pénètre, vous l'absorberez hors du temps ; (or) c'est seulement quand on a faim qu'il faut l'absorber, et quand on est rassasié, il faut cesser. A chaque moment de tambour et d'avalement, constamment concentrer sa pensée sur le souffle entrant dans les cinq viscères et y circulant, puis passant par les mains, les pieds, le cœur et le sommet de la tête, les trois Barrières, les neuf trous et les articulations, et (enfin) sortant. Si soudain vous êtes malade, concentrez-vous sur vaincre par le souffle l'endroit malade : quelle maladie ne guérira (ainsi) ? Si vous absorbez le souffle pour cesser (de manger) les céréales, ne vous occupez pas du nombre des avalements, des roulements de tambour et des efforts, prenez toujours pour mesure que votre ventre soit plein, mais sans que cela pèse sur vos intestins. Si vous avez faim, absorbez trois ou cinq avalements : faites attention que votre respiration se régularise d'elle-même. Il ne faut pas être couché : quand vous êtes couché, le souffle a de la peine à descendre ; il fait du mal au cœur et à la poitrine de l'homme. Toutes les fois que les souffles se répandent, il y a du bruit dans le ventre. Les ignorants déclarent que c'est quand les intestins sont vides qu'il y a du bruit, et quand il y a du bruit cela fait du mal à l'homme : c'est tout à fait faux. C'est comme lorsque le tonnerre résonne et l'éclair frappe, le souffle yin est p.518 fondu ; (le souffle) se répand par les cent barrières ; c'est la porte profonde véritablement importante.

« Il y a bien des recettes pour absorber le souffle, mais sauf le procédé du tambour et de l'effort, il n'y en a aucune qui soit réellement merveilleuse. Quelquefois il y a des hommes qui ne sont pas encore délivrés qui absorbent le souffle : comme le souffle ne circule pas en pénétrant, alors quand ils vident leur cœur et oublient leur corps, bien qu'ils essaient de se mettre en extase *zuowang*, nécessairement ils n'arrivent à rien ; et ils se fatiguent à l'extrême.

« Le procédé du tambour et de l'effort (consiste en ceci). Le principal est d'absorber le Souffle Originel Spontané, *ziran yuanqi* et de le répandre dans les viscères et les réceptacles ; quand le souffle est longuement conservé, l'homme ne meurt pas. Pourquoi emprunter à l'extérieur et chercher à aspirer le souffle externe (489) ?

« Quand le souffle de l'homme est épuisé, l'Esprit meurt ; quand l'Esprit meurt (490), le Corps est abandonné. C'est pourquoi, en celui qui sait garder le Souffle Originel sans en perdre, l'Embryon

s'achève. Tout cela est ce que les Formules Secrètes enseignent et cela ne laisse place à aucun doute.

« Aux moments où vous conduisez le Souffle, frappez le tambour et faites dix avalements, vingt avalements, de façon que vos intestins soient remplis. Ensuite concentrez-vous sur conduire (le souffle) et le faire pénétrer dans les quatre membres. Quand vous pratiquez ce procédé (faites) pour chaque avalement une conduite du Souffle. Les mains et les pieds doivent être appliqués sur des objets ; attendez que le souffle ait pénétré, et alors il faut vider le cœur et oublier le corps ; et ensuite le souffle chaud *fanzheng zhi qi* se dispersera par les quatre membres ; le souffle de la fleur Essentielle *jinghua zhi qi* se coagulant retournera à l'Océan du Souffle. Au bout de quelque temps, spontanément l'Embryon sera achevé. En tenant solidement les articulations des membres, on obtiendra que (les souffles) avec le bruit du tonnerre se répondent ; le tambour résonne dans le ventre, en sorte que les souffles sont harmonisés.

« Pour chercher le souffle et faire la gymnastique, il faut d'abord ouvrir complètement les mains et les pieds (ensuite) battre le tambour et avaler, et rouler le corps à droite et à gauche, méditer sur (le souffle) entrant dans les os et les articulations, le conduire de façon qu'il se répande, faire qu'il pénètre partout sans interruption. C'est ce qu'on appelle conduire le souffle et faire la gymnastique. De plus, en se roulant et en se retournant, se concentrer sur le souffle passant par les mains, les pieds, les barrières et les articulations et se dispersant (par tout le corps). Les anciens Livres *Gujing* disent (seulement) qu'il y a la conduite du souffle et la gymnastique (sans les expliquer en détail) : s'il n'y avait pas la transmission orale de la doctrine, on ne la connaîtrait guère.

« Conduire le souffle et faire la gymnastique, si on a avalé (le souffle) quand on avait faim, il faut attendre que le ventre soit plein pour le pratiquer ; après avoir mangé à satiété (491), on peut le pratiquer p.519 immédiatement ; (enfin) si tout à la fois on avale le souffle et fait de la gymnastique, il faut attendre un temps d'intervalle pour le pratiquer ; ce n'est pas (un exercice) qu'on puisse faire n'importe quand. Ah ! ceux qui avalent le souffle et font la gymnastique doivent habiter une demeure calme et retirée, qui ne soit pas dans un lieu trop élevé ou venteux, car lorsqu'il y a une épidémie causée par un vent violent, quand la pluie mouille et trempe tout, quand il y a un froid vif ou une chaleur excessive, cela oblige à cesser ; il faut attendre que le corps soit sec et le souffle harmonisé : c'est alors seulement qu'on peut le faire. Si les quatre membres sont toujours maigres, faites la gymnastique plusieurs

fois (492). Si l'absorption du souffle et la gymnastique se font sans aller à contretemps : alors l'Esprit et le Souffle seront toujours purs, l'aspect du corps ne changera pas, ni la graisse excessive, ni la chair vide ne seront produites, et on ne sera jamais malade.

« Les gens du monde *shiren* disent souvent que l'absorption du souffle diffère de la Respiration Embryonnaire : c'est une profonde erreur, l'Embryon se noue par l'absorption du souffle ; le Souffle cesse par l'existence de l'Embryon (493). C'est quand on a absorbé (le souffle) quelque temps que le souffle peut se coaguler et devient l'Embryon, et que le souffle impur se disperse et sort de la Matrice. On peut alors entrer dans Peau (sans se noyer) ou marcher sur le feu (sans se brûler). Les gens du monde ou bien s'appuient sur de vieilles recettes, ou bien reçoivent de fausses doctrines : ils retiennent (le souffle) et comptent (le temps pendant lequel ils le tiennent enfermé), et ils sont fiers de la longueur de leur respiration ; n'est-ce pas encore une erreur ? ils ne savent pas que les cinq viscères ont un souffle qu'on ne peut pas avaler ordinairement : être tout le temps enfermé et retenu par les barrières et les portes, comment savent-ils que c'est l'intention du (souffle) Spontané de l'intérieur de la Matrice ? Ils ne font qu'échauffer et fatiguer le corps et l'esprit, sans jamais en tirer aucun avantage. Quand les hommes de notre temps absorbent le souffle, beaucoup ferment la bouche et serrent le nez, et les obstruent complètement avec la main ; ils ne tiennent compte que de la longueur de la respiration, et ne savent pas que de cette façon ils se font du mal.

« Demande : Quand on absorbe le souffle, puisque les deux souffles, le souffle interne et le souffle externe sortent l'un et l'autre des cinq viscères (494), comment arrive-t-on à faire que le (souffle) interne et le (souffle) p.520 externe soient crachés et aspirés séparément ? Réponse : Quand on absorbe le souffle interne, au moment du tambour et de l'effort, alors l'Océan stomacal *weihai* s'ouvre pour recevoir le Souffle Réel et le retenir fermement ; quand la réception est finie, il se referme ; tout doucement on rejette le souffle externe, d'eux-mêmes ils se séparent. Ah ! quand on ferme avec la main la bouche et le nez, les souffles ne pénètrent pas, et le fait qu'ils ne pénètrent pas fait du mal aux cinq viscères : c'est, en cherchant un avantage, recevoir à la place un désavantage. Aussi les gens qui retiennent le souffle souvent ont des maladies, leurs forces diminuent, et il est difficile de les guérir : comment ne serait-ce pas une erreur très grave (que pratiquer la rétention du souffle) ? Quand on absorbe le souffle interne, on use de très peu de force et les résultats sont nombreux : (aussi) doit-on le pratiquer avec zèle.

« Question : Les Adeptes supérieurs font d'abord la gymnastique et ensuite la respiration ; les Adeptes inférieurs font d'abord la respiration et ensuite la gymnastique. Qu'est-ce (qui vaut le mieux) ? Réponse : Dans la manière des Adeptes supérieurs de faire d'abord la gymnastique, le souffle impur à cause (de la gymnastique) est agité et se répand (par tout le corps) ; si les Adeptes inférieurs font la gymnastique après, c'est qu'ils craignent que leur souffle impur n'entre dans les articulations et ne se disperse pas (495). C'est ce qui fait que parmi ceux qui travaillent à l'absorption du souffle et à la gymnastique, il y en a qui réussissent et d'autres qui ne réussissent pas. Le Maître Céleste *Tianshi* dit :

—Pour recevoir le souffle il y a un procédé, pour rejeter le souffle il y a six procédés.

« Quand l'absorption du souffle est achevée, concentrez-vous sur la Planète Mars *yinghuo* de la région méridionale, dont le souffle rouge, grand comme une perle, pénètre dans votre Barrière Céleste, se répand dans vos viscères et vos réceptacles ; concentrez-vous sur votre corps devenant entièrement souffle ; (faites cela) une fois par jour. C'est fondre le *yin* au moyen du *yang*, cela chasse les maux dus aux trois Cadavres. Il y a encore la vieille Formule orale laissée par Juanzi pour qu'on se figure le corps fondu par le feu et devenu charbon ; mais, le souffle du feu n'est pas le souffle *yang* spontané, et il est à craindre qu'il ne blesse l'Esprit ; il ne faut pas le faire...

« Quand vous faites la gymnastique et l'absorption du souffle, que votre habit et votre ceinture soient toujours larges ; s'ils sont serrés, ils diminuent le souffle, et l'Océan du Souffle en sera affligé. En été et en hiver, l'endroit où on couche, et (celui où) on boit et on mange seront toujours tièdes. Ne mangez pas de choses aigres, salées, huileuses, ni grasses ; manger ces choses fait du mal aux cinq viscères ; quand il est fait du mal aux cinq viscères, l'Esprit va mal. La viande de chien et de porc, les fruits crus sont aussi entièrement interdits.

4. La circulation du souffle externe

@

Les descriptions détaillées des auteurs des Song permettent de comprendre les allusions moins précises des écrivains de la p.521 période ancienne. Il est visible que le schéma général n'a été changé que dans la mesure où la substitution du souffle interne à l'air extérieur rendait le changement nécessaire : les procédés techniques de la période moderne sont déjà tous

énumérés au Ve siècle par le Très-Haut Vieux-Seigneur, Taishang laojun, dans les ordres donnés par lui à Kou Jianzhi pour la réforme du Taoïsme :

> « Tout spécialement mettez au premier rang les préceptes de morale ; ajoutez-y (les pratiques d') absorber, se nourrir, enfermer et fondre (le souffle) *fushi bilian* (496).

Je ne reprendrai pas chacune de ces pratiques, je viens de les étudier pour l'époque des Tang (497). Et ce n'est pas elles particulièrement qui ont changé, c'est plutôt, avec la doctrine, la pratique générale de circulation du souffle, et c'est à l'étude de celle-ci que je me bornerai.

A l'époque ancienne déjà, le souffle doit parcourir le corps entier.

> « Le souffle parcourt le corps entier, depuis le nez et la bouche jusqu'aux dix doigts » (498) ;

et

> « les souffles des neuf p.522 Cieux entrent dans le nez de l'homme, font le tour du corps et se déversent dans le Palais du Cerveau » (499).

Et avec plus de précision encore :

> « De la Vallée-Longue au Canton-Sombre, (le Souffle) fait le tour de la Banlieue et du Domaine » (500),

dit un des livres taoïstes les plus célèbres et les plus étudiés à la fin des Six Dynasties et au début des Tang, ce qui, traduit en langue vulgaire (501) veut dire que le souffle aspiré par le nez (Vallée-Longue *Changgu*) descend aux reins (Canton-Sombre *Youxiang*) et parcourt les Cinq-Viscères (Banlieue *Jiao*) et les Six-Réceptacles (Domaine *Yi*). C'est, comme je l'ai dit plus haut, du souffle externe, de celui qu'on prend par la respiration, qu'il s'agit dans les livres de ce temps, et non du souffle interne comme dans les livres plus récents que j'ai cités précédemment. A cette époque, la Respiration Embryonnaire ne diffère de la respiration des profanes que par sa technique et par l'étendue du trajet que parcourt le souffle ; elle n'en diffère pas encore dans son essence même, comme elle le fera plus tard quand non seulement la technique et le trajet, mais encore le souffle lui-même, seront particuliers aux Taoïstes.

Un livre du Ve ou VIe siècle qui paraît avoir été une sorte de manuel de vulgarisation des procédés taoïstes sous forme romanesque, le *Han Wu waizhuan* (502) énumère et définit brièvement de la façon suivante trois procédés (503), dont deux sont les exercices respiratoires eux-mêmes, et dont le troisième se rapporte aux procédés diététiques que j'ai laissés de côté dans cet article.

> « Tous les soirs se concentrer sur le Souffle Rouge *Chiqi* qui entre dans la Porte Céleste *Tianmen* (504) et fait le tour du corps à

> l'intérieur et p.523 à l'extérieur se transforme en feu dans le cerveau afin d'incendier le corps, et afin que le corps ait le même éclat que le feu ; se concentrer (là-dessus), cela s'appelle « Fondre la Forme » *lianxing*.
>
> « S'exercer à enfermer le souffle *biqi*, et à l'avaler *tien*, cela s'appelle « Respiration Embryonnaire » *taixi*.
>
> « S'exercer à faire jaillir la source qui est sous la langue (505) et à l'avaler, cela s'appelle « Nourriture Embryonnaire » *taishi*.

Et cet ouvrage donne une petite formule en vers de trois mots qui résume en termes cryptiques tout l'ensemble des pratiques respiratoires qui conduisent à l'immortalité ; c'est une sorte de formule mnémotechnique qui ne prend de sens que par les explications dont l'auteur la fait suivre (506) :

> « Se coiffer du turban d'or (507) ;
> faire entrer dans la Porte Céleste (508) ;
> expirer longuement et doucement ;
> avaler la Source Mystérieuse (509) ;
> battre le Tambour-Céleste ;
> nourrir le Nihuan.

De ces exercices respiratoires, Ge Hong, qui en parle assez souvent, ne décrit guère que l'extérieur (510) :

> « Ceux qui commencent à étudier comment on fait circuler le souffle *xingqi* (doivent) aspirer le souffle par le nez et l'enfermer ; pendant qu'il est caché, on compte le nombre (de battements) du cœur jusqu'à p.524 120 (511), et on le rejette tout doucement par la bouche. Ni pendant qu'on le rejette, ni pendant qu'on l'aspire, on ne doit jamais entendre de ses propres oreilles le souffle entrer et sortir ; il faut toujours qu'il en entre beaucoup et qu'il en sorte peu : si vous placez une plume sur le nez et la bouche (vous devez) expirer le souffle sans que la plume remue. A mesure que vous vous exercez, augmentez (le temps de rétention du soufre) : le nombre des battements du cœur doit peu à peu atteindre 1 000 ; quand il atteindra 1 000, de vieillard vous redeviendrez jeune homme.

Le Maître Céleste Shen, *Shen tianshi* a donné, dans la première moitié du VIIIe siècle, une description de ce qui se passe intérieurement pendant les exercices respiratoires ; sa description est très précise pour le début et la fin, mais passe brièvement sur le milieu (512).

> « A partir de la cinquième veille, après le réveil, se rincer la bouche avec de l'eau ; s'étendre en allongeant les bras et les jambes. Cracher le soufre tout doucement une série de vingt fois, et attendre que le souffle des céréales soit peu à peu épuisé et que le

> cœur soit calmé. Alors enfermer le soufre et entrer en méditation. Porter sa pensée sur l'intérieur de l'Océan du Souffle du Champ de Cinabre au-dessous du nombril. Rester calme sans bouger et avaler le souffle trois séries de vingt fois. De nouveau enfermer le souffle, le conduire par la pensée dans le Champ de Cinabre (inférieur). Peu à peu on s'aperçoit que le souffle fait du bruit ; en bas il entre dans l'Océan du Souffle, c'est très obscur : c'est le moment de conduire le souffle. Au bout de quelque temps, la conduite du Souffle étant achevée, on ouvre la bouche et on crache le souffle tout doucement. Puis on recommence à enfermer le Souffle et à le cracher ainsi trois séries de vingt fois, en se conformant au procédé ci-dessus...

Le Maître Céleste Shen ne décrit pas la conduite du souffle, sans doute parce qu'il obéit au même sentiment qui fait dire à l'auteur du *Huangting waijing yujing* à la fin de cet ouvrage écrit dans un style volontairement obscur : « Mes paroles sont terminées : prenez soin de ne pas les transmettre » sur quoi le commentateur Liangqiuzi renchérit : « ne les transmettez pas aux mauvaises gens, afin que le Dao ne soit pas clair ; prenez-y garde, prenez-y garde ! » (513). Ou encore qui a fait que p.525 nombre de recettes taoïstes sont restées longtemps sans être écrites, se transmettant seulement oralement de maître à disciple, et parmi elles la plupart de celles qu'on considérait comme les plus importantes, ainsi que le reconnaissait au VIIIe siècle maître Wang de Luofou en un passage que j'ai cité ci-dessus. C'est qu'il jugeait cette partie de la doctrine trop précieuse pour être écrite et qu'il la réservait pour son enseignement personnel. C'est en effet la circulation proprement taoïste. Nous savons par les auteurs bouddhistes que dès le début des Tang, la circulation du souffle empruntait le passage du souffle par le cerveau avant son expulsion.

Cette circulation du Souffle est décrite en termes ésotériques dans les premiers vers du « Livre de la Cour Jaune » *Huangtingjing* (514), un livre qui remonte au IIe ou au IIIe siècle de notre ère et qui est probablement le plus ancien traité conservé qui décrive en détail les diverses pratiques de la recherche de l'Immortalité. C'est un livre en vers de sept pieds, vers d'un type plutôt populaire que savant, sans parallélisme et sans ces alternances de ton d'un vers à l'autre qui ont commencé à s'imposer de plus en plus fortement à la poésie lettrée à partir des Han et des Trois-Royaumes ; le rythme y est marqué par le retour absolument régulier de la césure entre le quatrième et le cinquième pied, qui coupe chaque vers en deux tronçons, le premier de quatre et le second de trois mots ; et la liaison entre les vers successifs n'est assurée que par la rime (515) dont tous les vers sont pourvus (et non les vers pairs seulement comme dans la poésie lettrée) et qui reste la même pour toute une série de vers successifs, sans que cependant l'auteur s'astreigne ni à composer des stances égales ni à faire coïncider le changement de rime avec le changement de sujet. Toutes les pratiques de l'Adepte aspirant à l'immortalité y sont décrites successivement, circulation du souffle, procédé pour faire

revenir l'Essence, pratiques pour accroître l'Essence, alimentation, etc. ; le tout en termes toujours volontairement obscurs, parce que ce sont là des choses qu'il ne faut pas transmettre à la légère (516), si obscurs que les commentaires qui en subsistent et qui datent p.526 probablement l'un du début des Tang et l'autre de la fin de cette dynastie ou du début des Song (517), sont rarement d'accord, et qu'un écrivain taoïste du Ve ou du VIe siècle a cru devoir le récrire entièrement sous une forme en effet beaucoup plus claire, mais en exposant des vues qui, autant qu'il me semble, sont souvent très différentes de celles de l'ouvrage ancien (518).

Voici les vers du début se rapportant à la circulation du Souffle, juste après l'introduction (519).

[3] « p.527 En haut il y a la Cour Jaune, en bas l'origine de la Barrière ;
« derrière il y a le Portail Obscur, devant la Porte du Destin (520).
[5] « en inspirant et expirant dans l'intervalle de la Hutte (on fait) entrer le Souffle dans le Champ de Cinabre,
« (pendant que) l'Eau Pure du Lac de Jade baigne la Racine Transcendante (521) ;
« p.528 quiconque étudie cela à fond et est capable de le pratiquer obtient la Longue Durée (522).
« Dans la Cour Jaune (sont deux) personnages vêtus d'un vêtement vermillon (523),
« (qui avec) la clef et la serrure de la Porte de la Barrière (524) tiennent fermés les deux battants.
[10] Le Portail Obscur, des deux côtés, est haut vertigineusement ;
« au milieu du Champ de Cinabre (Inférieur), l'Essence et le Souffle se subtilisent ;
« l'Eau Pure du Lac de Jade en montant produit de la graisse,
« (celui dont) la Racine Transcendante est ferme, la vieillesse ne l'affaiblit pas (525).
« p.529 Dans le Lac Central (526) il y a un gentilhomme vêtu de rouge et de vermillon (527) ;
[15] « (l'endroit situé) trois pouces au-dessous du Champ (de Cinabre est) la demeure d'un dieu (528),
« (quand) l'intérieur et l'extérieur se séparent, fermez-le solidement (529).
[17] « p.530 L'intérieur de la Hutte (où passent) les dieux doit être mis en ordre (530).

J'arrête ici cette citation parce que les vers qui suivent traitent non plus du Souffle, mais de l'Essence : ce sont des questions qui se touchent par certains points, et le procédé de faire revenir l'Essence est la continuation de la circulation du Souffle ; mais ce n'est pas de lui que je m'occupe en ce

moment, et d'ailleurs il y a d'autres questions relatives à l'Essence, conservation, accroissement, etc., qui n'ont rien à faire avec le Souffle.

En somme le « Livre de la Cour Jaune » décrit fort bien la circulation du Souffle. Il commence par indiquer la localisation du Champ de Cinabre Inférieur, au milieu du ventre ; et immédiatement après, il explique ce qu'il faut faire pour y conduire le Souffle : il faut aspirer le Souffle par le nez, la bouche étant pleine de salive, puis le conduire devant la Porte du Passage, porte fermée à clef dont les dieux de la rate gardent la clef et la serrure. Ce passage difficile franchi, on conduit le Souffle au Champ de Cinabre Inférieur où, à la rencontre de l'Essence, tous deux « se subtilisent » par sublimation ; pendant ce temps, il faut toujours tenir la bouche pleine de salive. Enfin, quand on ne pratique pas le procédé de faire revenir l'Essence, par lequel on ramène Souffle et Essence « subtilisés » du Champ de Cinabre Inférieur du ventre au Champ de Cinabre Supérieur de la tête, on expire le Souffle par la bouche, et à ce moment, quand on a expulsé le Souffle vieux et qu'on n'a pas encore aspiré le Souffle neuf, il faut prendre bien garde à tenir solidement fermée la Porte du Passage entre le Champ de Cinabre Médian et le Champ de Cinabre Inférieur. En terminant l'auteur ajoute un conseil de détail : s'épiler l'intérieur du nez pour que ne soit pas gêné le passage du Souffle.

On voit que, dans leurs grandes lignes, la circulation du Souffle interne imaginé sous les Tang et celle du Souffle externe des époques précédentes ne diffèrent guère l'une de l'autre. Au fond les *daoshi*, s'ils trouvaient le nouveau système plus satisfaisant au point de vue théorique, étaient singulièrement gênés au point de vue pratique. Les livres les plus célèbres sur p.531 la circulation du souffle, les deux « Livres de la Cour Jaune », très anciens l'un et l'autre, ne connaissaient que le souffle externe et ne parlaient pas du souffle interne : il fallut que les commentateurs s'attachent à les interpréter dans le sens de la nouvelle théorie, ce qui n'était pas facile. D'ailleurs les fidèles ne les suivaient pas : les dissertations mêmes qui nous ont été conservées montrent que les Taoïstes qui ne vivaient pas en communauté, ceux que les auteurs religieux appellent les gens du monde *shiren,* continuaient de pratiquer les anciens procédés.

5. L'expulsion des souffles

@

L'expulsion des souffles était l'objet d'une technique compliquée, d'origine fort ancienne, car Zhuangzi en connaît déjà quelque chose et cite plusieurs des noms désignant les modes d'expiration. Physiologiquement, il me semble que plus la rétention de l'air *biqi* se prolongeait, plus il était nécessaire d'en régler soigneusement la sortie pour éviter une décompression trop brusque. Et d'autre part, au point de vue taoïste théorique, il fallait veiller à ce qu'en expulsant l'air on ne rejetât pas en même temps l'Essence qui

s'était mêlée au Souffle par le procédé de « Faire revenir l'Essence pour réparer le cerveau » que je décrirai plus loin. On s'attendrait à voir disparaître cette technique avec la théorie ancienne de la Respiration Embryonnaire, puisque, dans les théories récentes, l'expiration ne fait plus partie de la circulation du Souffle. Mais les modes divers d'expulsion du Souffle avaient des vertus propres, en particulier pour la guérison des maladies, et on ne pouvait y renoncer. Aussi, loin de disparaître, la technique de l'expiration est plus florissante que jamais au temps des Tang et des Song ; elle n'a pas acquis alors de procédés nouveaux (531) ; mais elle s'est très largement répandue. Il est probable que sa vogue était p.532 précisément due à ce qui aurait pu la perdre, à la transformation des idées et des pratiques de la Circulation Embryonnaire : en effet, en se détachant de celle-ci pour devenir un procédé indépendant, elle prit une importance et une valeur propres qui attirèrent sur elle l'attention des théoriciens. Aussi est-ce de ce temps que datent les textes qui lui sont spécialement consacrés.

Il y avait une « manière d'inspirer l'air et six manières de l'expirer » *neiqizhe yi tuqizhe liu* (532) ; c'est ce qu'on appelait les six souffles *liuqi* (533), et chacun de ces six souffles, qui était mis en relation avec un des organes du corps, avait reçu un nom particulier (534) : *chi* (535), *he* (variantes : *xu* (536), *gou* (537), *hu, xu, chui* et *xi* (variantes : *ti* (538), *xi* (539)). La valeur exacte de ces noms est mal connue : en effet, les explications des auteurs taoïstes portent sur les effets de chaque souffle en thérapeutique, plutôt que sur la manière de les exécuter. Les relations des souffles, des organes et des maladies paraissent bien établies : *chi* préside aux poumons, *he* au cœur, *hu* à la rate, *xu* au foie, *chui* aux reins, et *xi* aux Trois-Cuiseurs (540) ; par *chi* on se débarrasse de la consomption, par *he* des maux de tête, par *chui* du froid, par *xi* des rhumatismes, par *hu* de la fièvre, et par *xu* on chasse les accumulations de flegme (541).

Le maître Huanzhen décrit les six souffles de la façon suivante (542) :

> « p.533 Les six souffles, ce sont *xu, he, che, chui, hu, xi*. (De) ces souffles (cinq) dépendent chacun d'un (des cinq) viscères, le (dernier) restant appartient aux Trois Cuiseurs.
>
> 1. *chi* dépend des poumons, les poumons président au nez. Si on a trop chaud ou trop froid, ou si on est très fatigué, on rejette et on aspire (l'air) en *xi*. Il règle également la peau, le derme et les abcès ; si on a une de ces maladies, en le réglant correctement, on guérira.
>
> 2. *he* dépend du cœur, le cœur préside à la langue : quand la bouche est sèche et la langue raboteuse, le souffle ne communique pas, et en parlant on a le souffle mauvais ; en soufflant à la manière de *he*, on le chasse ; si on a très chaud (fièvre), on ouvre la bouche toute grande ; si on a un peu chaud, on ouvre la bouche un peu. Si

on exécute le *he* en y mettant l'attention voulue, on guérira (le mal).

3. *hu* dépend de la rate, la rate préside au Palais Central *Zhonggong*. Si on a un peu de fièvre et qu'on n'aille pas bien, si le ventre, l'estomac et l'intestin ont de la plénitude, leurs souffles sont tristes et ne s'écoulent pas, on le guérit par le souffle qu'exprime le caractère *hu*.

4. *chui* dépend des reins, les reins président aux oreilles. Si la taille et le ventre sont refroidis et que la puissance virile *yangdao* décroît, on guérit ce mal par le souffle qu'exprime le caractère *chui*.

5. *xi* dépend des Trois Cuiseurs *sanjiao*. Si les Trois Cuiseurs ne vont pas bien, on les guérit par (le souffle en) *xi*.

6. *xu* dépend du foie ; le foie préside aux yeux. Les tumeurs rouges, la vue trouble sont tous guéris par (le souffle en) *xu*.

« Bien que chacun de ces souffles guérisse (les maux de l'organe avec lequel il est en rapport), cependant les cinq viscères et les Trois Cuiseurs, le froid, le chaud, l'extrême fatigue, le souffle mauvais et les maladies, tout cela dépend du cœur ; (or) le cœur régit (le souffle) *he* ; (donc), en soignant toutes les maladies par (le souffle) *he*, on les guérit toutes ; il n'est pas nécessaire (d'employer tous) les six souffles.

Quant au mode d'exécution des six souffles, les renseignements sont maigres, et c'est en dehors des auteurs taoïstes qu'il faut les chercher. Yan Shigu déclare que *hu* et *xu* c'est expulser l'air par la bouche grande ouverte *zhang* (var. : (kai) *kou*) (543). Le *Shenglei*, un dictionnaire du IIIe siècle, définissait ce même mot *xu* par « expulser l'air tout doucement » *chuqi huan* (544) et *chui* par « expulser l'air vivement » *chuqi ji* (545) ; ces deux sont d'ailleurs, le premier, un souffle chaud, et le second, un souffle froid (546). Je n'ai rien trouvé de précis sur les autres termes (547). p.534 Cela suffit du moins à montrer que les « six souffles » étaient bien des manières définies d'expirer l'air. Les deux modes *xu* et *chui* sont assez bien décrits pour être faciles à comprendre et même à exécuter : ils sont l'inverse l'un de l'autre, *xu* s'exécutant la bouche grande ouverte en rejetant tout doucement l'air du fond des poumons, de façon qu'en plaçant la main devant la bouche, elle reçoive une impression d'air tiède ; *chui* au contraire se faisait en serrant les lèvres *cuchun* (548), la bouche à peine entrouverte en fente étroite, en soufflant très fort l'air gardé dans la bouche, de façon que la main placée devant la bouche reçoive l'impression d'une forte sortie d'air froid. Je crois qu'on peut aussi décrire le souffle *he* (*hu* de Yan Shigu) : il s'exécutait la bouche grande ouverte comme *xu*, mais en soufflant très fort (comme *chui*), et de plus en

serrant la gorge à la base de la langue, de façon que l'air en sortant produisît une sorte de ronflement bruyant ; lui aussi est un souffle chaud, puisqu'il sert à expulser la chaleur brûlante. Les trois autres devaient être du même genre.

Le principal usage des six souffles est de guérir les maladies. De façon générale (549), la maladie qui est due au cœur, c'est la fièvre : les deux souffles *hu* et *chui* en guérissent. La plénitude *man* de la poitrine, du dos et des intestins, ce sont des maladies qui dépendent des poumons : le souffle *xu* en guérit. La maladie qui dépend de la rate, c'est un souffle voyageur montant dans le corps qui peu à peu fait enfler le corps : le souffle *xi* en guérit. Les maux d'yeux dépendent du foie, ainsi que la mélancolie : le souffle *he* en guérit.

Les six souffles ne servent pas seulement à guérir les maladies : on les emploie à propos de tout. A-t-on mangé,

> « le repas fini, faire *he* pour chasser de l'intérieur de la bouche le souffle impur empoisonné de la nourriture (550).

S'est-on mis à boire du vin (ce que les Taoïstes, à la différence des Bouddhistes, ne condamnent pas absolument, repoussant seulement l'ivresse qui « blesse l'Esprit et diminue la longévité », mais préconisant la boisson prise modérément et en temps opportun, par exemple une ou deux coupes de vin quand l'hiver est humide ou l'été est froid) ?

> « Si vous n'êtes pas pris de boisson, mais que (simplement) vous vous êtes laissé aller à boire, faites *he* trois ou cinq fois, en même temps ouvrez largement la bouche dix fois au moins pour chasser le poison des gâteaux (mangés en buvant) (551).

p.535 Quand on se lève le matin, il faut d'abord faire *xu* (552).

> « Quand il fait froid, il faut faire *chui* ; quand il fait chaud, il faut faire *hu* (553).

6. Les préparatifs, et autres détails de la technique

@

Ces exercices étaient trop importants pour pouvoir se faire au pied levé : la pratique en était soumise à de multiples conditions de local, d'heure, de préparatifs de toute sorte, et cela à toutes les époques, l'ancienne aussi bien que la récente.

a. Le local

Le « Livre de l'Absorption du Souffle, du Coffret de jade du Mont Central », ouvrage du IXe ou du Xe siècle, contient la description la plus

complète que je connaisse du local où se pratique la Respiration Embryonnaire (554).

> « Dans la recherche de l'Immortalité, cesser de se nourrir de grains est le commencement ; et du procédé de cesser de se nourrir de grains, absorber le Souffle est la base ; dans la pratique de l'Absorption du Souffle, le jeûne et les défenses viennent en premier. Pour garder le jeûne et les défenses, on doit choisir un jour bon, faire retraite dans une chambre où on a mis un lit et une natte...
>
> « C'est pourquoi, quand on veut se livrer à cette pratique, il faut prendre une chambre à part, bien badigeonnée d'un enduit parfumé de bonne terre, à la lumière discrète, haute et vaste, avec un lit au matelas profond et tiède, aux couvertures et à l'oreiller nouvellement lavés ; il ne faut pas que n'importe qui avec ses impuretés aille dedans. A l'intérieur, le sol est creusé à une profondeur de deux pieds, et passé au crible pour enlever la boue et les graviers ; il faut enlever toutes les choses malpropres, puis, avec un enduit de bonne terre, bâtir en terre battue une plate-forme, puis de nouveau battre le sol avec de la terre tamisée fin, de façon qu'il soit bien tassé... Ne mettre dans la chambre qu'une table pour écrire et le coffret des livres *jinggui*, et chaque fois (qu'on y va), allumer de l'encens et méditer sur le Vénérable Céleste Mystérieux-Originel sans-Supérieur Xuanyuan wushang tianzun ; et de plus méditer sur le Seigneur-Réel Grand-Un, Taiyi zhenjun (555).

b. L'heure

Ces exercices ne pouvaient se faire qu'à certaines heures. En effet, c'était une notion courante chez les Chinois que l'univers (ou comme ils disent, le Ciel et la Terre *Tiandi*) est une sorte d'être vivant, et est tout pareil au corps de l'homme : les Taoïstes en concluaient que, comme celui-ci, il respire et fait circuler le souffle. Mais ils différaient entre eux d'opinion sur le détail de cette circulation du souffle du monde : tous étaient d'accord pour admettre que, de même que la respiration de l'homme se divise en deux temps, inspiration du souffle neuf et expiration du souffle vieux, de même la circulation du souffle du monde comporte deux temps, le temps du souffle vivant, *shengqi*, et celui du souffle mort, *siqi*. Mais l'accord cessait dès qu'on voulait préciser le sens de ces expressions.

Tous admettaient que la journée se divise en deux parties ; mais tandis que les uns suivaient la division naturelle en nuit et jour, la première étant *yin*, et le second étant *yang*, les autres lui préféraient une division prenant pour point de départ le commencement officiel de la journée, minuit, probablement parce que le début et la fin de la nuit appartiennent à deux jours différents. Pour les

premiers, le temps du souffle vivant correspond au *yang* et par conséquent est le jour, le temps du souffle mort correspond au *yin* et est la nuit. De plus il y a deux moments particulièrement importants du souffle vivant : le matin à la cinquième veille, quand l'air s'échauffe avant le lever du soleil, c'est le « souffle vivant qui monte » *shangshengqi* ; et le soir au coucher du soleil, au moment où l'air se rafraîchit, c'est le « souffle de l'air vivant qui descend » *xiashengqi* ; aussi est-ce à ces deux moments-là, matin et soir, qu'il convient de faire les exercices respiratoires (556).

Pour les seconds, de minuit à midi était le temps du souffle vivant, *shengqi*, de midi à minuit était le temps du souffle mort, *siqi* (557). Ce second système était interprété de façons diverses. Quelques-uns, comme le Maître Céleste Shen, *Shen tianshi*, et l'Homme Réalisé Wang, *Wang zhenren*, ne font pratiquer qu'une fois par nuit, après minuit, au début de la cinquième p.537 veille (558), c'est-à-dire un peu avant le lever du soleil, puisque la cinquième veille est la dernière de la nuit. D'autres au contraire font faire les exercices à toutes les heures du souffle vivant, comme un certain Livre des Immortels, *Xianjing*, qui n'est pas désigné avec plus de précision (559) :

> « A partir de minuit, heure *zi* (11 heures du soir à 1 heure du matin), on avale (le souffle) 9 x 9 = 81 (fois).
> A l'heure du Chant du Coq, *jiming* (1 heure-3 heures du matin), 8 x 8 = 64.
> A l'heure du Lever du Soleil, *richu* (5 à 7 heures du matin), 6 x 6 = 36.
> A l'heure du Repas, *shishi* (7 à 9 heures du matin), 5 x 5 = 25.
> A l'heure du Presque-midi, *yuzhong* (9 à 11 heures du matin), 4 x 4 = 16.

Les Taoïstes de l'époque des Song ne furent pas plus d'accord que ceux des Six Dynasties sur les heures qu'ils devaient adopter. La théorie de la respiration de l'univers était toujours la base des diverses opinions ; mais la manière de se représenter cette respiration avait changé avec celle de la Respiration Embryonnaire. On concevait maintenant la circulation du souffle dans le monde comme une circulation fermée : ce n'était plus par l'expiration et l'inspiration qu'elle se réglait, mais par les montées successives du *yin* et du *yang*.

> « De *zi* (Nord et solstice d'hiver ; minuit) à *si* (Est et équinoxe de printemps ; cinq à sept heures du matin) est le temps où le *yang* monte ; de *wu* (Sud et solstice d'été ; midi) à *hai* (Ouest et équinoxe d'automne ; cinq à sept heures du soir) est le temps où le *yin* monte ; quand le *yin* l'emporte, le *yang* naît, quand le *yang* l'emporte, le *yin* naît... (560).

La seule différence est que tout p.538 y met plus longtemps à s'achever :

> « Le Souffle du Ciel fait une révolution complète en un an *yinian yizhou* ; le souffle du corps de l'homme fait une révolution complète en un jour *yiri yizhou* (561).

Les Taoïstes du temps des Song faisaient ces exercices tous les jours, mais ils les répartissaient de façons diverses tout le long du jour. Le seul point sur lequel tous étaient d'accord, c'est que le nombre de fois que l'on doit faire ces exercices est réglé de façon à répondre aux nombres du *yin* et du *yang* suivant les heures.

Au reste, les pratiques au temps des Song furent très variées. D'abord certains restèrent fidèles à l'ancienne habitude de faire les exercices au temps du Souffle Vivant, sans s'entendre mieux que les anciens sur le moment que cette expression désignait. Mais de plus, nombre de méthodes nouvelles furent préconisées. Certains tenant compte de l'alternance heure par heure du *yin* et du *yang* tout le long du jour voulaient qu'on fit ces exercices aux six heures *yang*, minuit, lever du soleil, etc., c'est-à-dire à des intervalles correspondant à peu près à quatre de nos heures (562).

> « Règle des six heures *yang* :
>
> A minuit (11 heures du soir à i heure du matin), absorber (le souffle) 9 x 9 = 81 fois.
> Au Lever du Soleil (3 à 5 heures du matin), absorber (le souffle) 8 x 8 = 64 fois.
> A l'Heure du Repas (7 à 9 heures du matin), absorber (le souffle) 7 x 7 = 49 fois.
> A midi (11 heures du matin à 1 heure du soir), absorber (le souffle) 6 x 6 = 36 fois.
> Au Coucher du Soleil (3 à 5 heures du soir), absorber (le souffle) 5 x 5 = 25 fois.
> Au Crépuscule (7 à 9 heures du soir), absorber (le souffle) 4 x 4 = 16 fois.

Un auteur des Song qui n'est connu que par le surnom qu'il s'est donné, Jinghei xiansheng, attribue à un certain Xi Jian (563), du Pic du Centre Zhongyue un « Procédé de se nourrir du p.539 Souffle » *Shiqi fa* encore différent des précédents : il répartit les exercices respiratoires d'heure en heure tout le long du jour et de la nuit, sans distinguer entre périodes ou heures *yin* et yang (564).

> « Règles du souffle pour les douze heures
>
> A l'Aurore, *pingdan* (3 à 5 heures du matin), 7 x 7 = 49 respirations.
> Au Lever du Soleil, *rachu* (5 à 7 heures du matin), 6 x 6 = 36 respirations.
> « A 1 Heure du Repas, *shishi* (*7* à 9 heures du matin), 5 x 5 = 25 respirations.

A Presque-midi, *yuzhong* (9 à 11 heures du matin), 4 x 4 = 16 respirations.
A Midi, *rizhong* (11 heures du matin à 1 heure du soir), 9 x 9 = 81 respirations.
Au Déclin du Soleil, *ridie* (1 heure à trois heures du soir), 8 x 8 = 64 respirations.
A l'heure du Milieu de l'Après-midi, *bushi* (3 à 5 heures du soir), 7 x 7 = 49 respirations.
Au Coucher du Soleil, *riru* (5 à 7 heures du soir), 6 x 6 = 36 respirations.
Au Crépuscule, *huanghun* (7 à 9 heures du soir), 5 x 5 = 25 respirations.
Au Repos des Hommes, *rending* (9 à 11 heures du soir), 4 x 4 = 16 respirations.
A Minuit, *banye* (11 heures du soir à 1 heure du matin), 9 x 9 = 81 respirations.
Au Chant du Coq, *jiming* (1 à 3 heures du matin), 8 x 8 = 64 respirations. »

Enfin il y en a qui ne se contentent pas de faire varier les exercices chaque jour suivant les heures, ils veulent encore qu'on les modifie chaque mois, de façon à mieux suivre les mouvements du *yin* et du *yang* dans l'année, mouvements plus nets que ceux de la journée ; on attribue au légendaire Immortel Mao, Directeur du Destin, un arrangement de ce genre, où sont prévus deux exercices par jour, un le matin pour le *yang*, l'autre le soir pour le *yin* (565).

« Règles d'absorption du Souffle pour les douze mois :

Au 1er mois, le matin, absorber le souffle *yang* 160 (fois), le soir, absorber le souffle *yin* 200 (fois).

Au 2e mois, le matin, absorber le souffle *yang* 180 (fois), le soir, absorber le souffle *yin* 180 (fois).

Au 3e mois, le matin, absorber le souffle *yang* 200 (fois), le soir, absorber le souille *yin* 160 (fois).

Au 4e mois, le matin, absorber le souffle *yang* 220 (fois), le soir, absorber le souffle *yin* 140 (fois).

Au 5e mois, le matin, absorber le souffle *yang* 240 (fois), le soir, absorber le souffle *yin* 120 (fois).

Au 6e mois, le matin, absorber le souffle *yang* 220 (fois), le soir, absorber le souffle *yin* 140 (fois)

« Au 7e mois, le matin, absorber le souffle *yang* 200 (fois), le soir, absorber le souffle *yin* 160 (fois).

Au 8e mois, le matin, absorber le souffle *yang* 180 (fois), le soir, absorber le souffle *yin* 180 (fois).

Au 9e mois, le matin, absorber le souffle *yang* 160 (fois), le soir, absorber le souffle *yin* 200 (fois).

Au 10e mois, le matin, absorber le souffle *yang* 140 (fois), le soir, absorber le souffle *yin* 220 (fois).

Au 11e mois, le matin, absorber le souffle *yang* 120 (*fois*), le soir, absorber le souffle *yin* 240 (fois).

Au 12e mois, le matin, absorber le souffle *yang* 140 (fois), le soir, absorber le souffle *yin* 220 (fois).

Le souffle *yang* est un souffle qui se prend par le nez ; le souffle *yin* est un souffle qui se prend par la bouche. Qui est capable d'absorber) ces deux souffles pendant les douze mois, chaque jour, matin et soir, sans interruption (566), fait un tour complet du Ciel ; encore un (deuxième) tour complet suffira à lui faire avoir la même longévité que le Ciel.

c. Préparation des exercices respiratoires

L'heure une fois choisie, il faut se mettre en état d'exécuter les exercices. Il faut d'abord se préparer en jeûnant, et on explique crûment la raison de ce jeûne : quand on cherche l'Immortalité, il faut d'abord supprimer les excréments, puis absorber le Souffle (567). Mais je ne sais sous quelle forme ce jeûne était accompli par ceux qui pratiquaient l'Absorption du Souffle tous les jours. De plus il faut se laver et brûler de l'encens pour purifier la maison ; puis à minuit on s'assied sur la couche, à l'heure de l'exercice on s'assied en position correcte dans une chambre obscure ; il faut être assis, car si on est couché, le souffle descend mal (568). Pour écarter les mauvaises influences, on fait résonner le Tambour Céleste trente-six fois (569), p.541 c'est-à-dire qu'on exécute trois séries de douze grincements de dents (570). Puis avant de commencer l' » absorption du souffle » *fuqi*, on expulse longuement l'air deux ou trois fois (571).

Les préliminaires ainsi achevés, l'Adepte commence réellement l' » absorption du souffle ».

d. L'absorption de la salive

L'absorption de la salive est une pratique extrêmement importante, et les livres taoïstes contiennent un grand nombre de recettes et de procédés sur ce sujet ; mais l'étude en sera mieux à sa place dans l'examen de l'ensemble des pratiques diététiques taoïstes dont elle dépend étroitement. Il suffit d'indiquer ici qu'elle accompagne ordinairement les pratiques du Souffle : on profite de

ce que la bouche est fermée pour recueillir la Liqueur de jade, *yuyi*, c'est-à-dire la salive en abondance sous la langue, en remplir la bouche et, en penchant la tête, l'avaler pour qu'elle aille en haut réparer le cerveau et en bas baigner les cinq viscères (572).

II.

LES PROCÉDÉS DU SOUFFLE AUTRES QUE LA RESPIRATION EMBRYONNAIRE

@

Une des conséquences les plus curieuses du changement de la doctrine de la Respiration Embryonnaire vers la fin des Tang, fut l'importance qu'acquirent alors de nombreuses pratiques restées jusque-là secondaires, en prenant une existence indépendante. En effet, la nouvelle théorie, en mettant complètement à part la circulation proprement taoïste à travers les Champs de Cinabre, attribuée désormais à un souffle interne propre à l'homme, et en la séparant absolument de la circulation vulgaire, celle du souffle externe qui ne doit jamais se mêler au souffle interne, disloqua le vaste ensemble de pratiques qui s'était constitué peu à peu autour de l'absorption du souffle externe. La plupart d'entre elles, fondées sur l'absorption d'éléments extérieurs avec le souffle extérieur, ne trouvaient plus aucune place dans les nouvelles idées. Mais chacune d'elles avait une efficacité propre, qu'on ne voulait pas perdre : aussi les conserva-t-on comme pratiques particulières et indépendantes, et certaines d'entre elles semblent avoir joui d'une grande vogue.

La rétention du souffle

p.542 Aucune ne fut délaissée, pas même la rétention du souffle *biqi*, condamnée pourtant par les théoriciens de la nouvelle doctrine comme ayant de graves inconvénients. Mais on utilisa précisément pour guérir les maladies le caractère de violence qu'on lui reproche en général : celles-ci étant toujours dues à une obstruction qui empêche la libre circulation du souffle, on profite de la force de l'air accumulé et retenu à l'intérieur pour faire disparaître l'obstruction et rouvrir le passage. On harmonise le souffle, puis on l'avale et on le retient aussi longtemps que possible : on médite sur l'endroit malade, on y déverse par la pensée le souffle et on le fait par la pensée lutter contre la maladie en essayant de forcer le passage obstrué. Quand le souffle est à bout, on le rejette ; puis on recommence de vingt à cinquante fois ; on s'arrête quand on s'aperçoit que la sueur coule à l'endroit malade. On recommence tous les jours à minuit ou à la cinquième veille jusqu'à la guérison (573).

Le procédé des Cinq Germes *wuya* (574) que le Maître du Grand-Néant du mont Song mentionne parmi les procédés anciens incomplets parce qu'ils ne traitent que du souffle externe (575), fut considéré comme une excellente

préparation aux exercices de Respiration Embryonnaire. En voici la description par un des plus grands religieux taoïstes de l'époque des Tang, Sima Chenzheng dans sa « Dissertation sur le sens de (l'expression) Absorber le Souffle et l'Essence » *Fuqijing yi lun* (576).

« Procédé d'avaler les Cinq Germes

« Chaque (jour) à l'aube, dire cette prière secrète [Note : Les livres ne disent pas la direction vers laquelle il faut se tourner : c'est celle de chacun (des Cinq Germes) (577). S'asseoir tranquillement en se concentrant fermement, les yeux fermés, faire trois roulements de grincements de p.543 dents et dire la prière (578) Pour le Germe du Centre, se tourner vers les quatre points intermédiaires] :

« Germe vert de l'Orient, soyez absorbé pour nourrir le Germe vert (579) : je vous bois dans la Fleur matinale (580). — La prière achevée, passer la langue sur le côté extérieur des dents d'en haut, se lécher les lèvres, se rincer la bouche en la remplissant (de salive) et avaler (cette salive) (581). (Faire cela) trois fois (582).

« Cinabre vermillon *zhudan* du Midi, soyez absorbé pour nourrir le Cinabre vermillon (583) : je vous bois dans le Lac de Cinabre, *Danchi* (584). — La prière achevée, passer la langue sur le côté extérieur des dents d'en bas, se lécher les lèvres, se rincer la bouche en la remplissant (de salive) et avaler (cette salive). Trois fois.

« *Wu* et *ji* du Centre, Grande Montagne *Taishan* (585) majestueuse, soyez absorbé pour nourrir l'Essence et le Souffle : je vous bois dans p.544 la source de Liqueur, *Lichuan* (586) — La prière achevée, passer la langue sur le haut du gosier (587) et y prendre l'Eau de Jade (588), se lécher les lèvres, se rincer la bouche en la remplissant (de salive) et avaler (cette salive). Trois fois.

« Pierre Brillante *Mingshi* de l'Occident, soyez absorbée pour nourrir la Pierre Brillante (589) : je vous bois dans l'Humeur Transcendante *Lingyi* (590). — La prière achevée, passer la langue sur la face interne des dents d'en haut, se lécher les lèvres, se rincer la bouche en la remplissant (de salive) et avaler (cette salive). Trois fois.

« Suc mystérieux, *xuanzi*, du Septentrion, soyez absorbé pour nourrir le Suc Mystérieux (591) : je vous bois dans le Sirop de jade *yuyi* (592). — La prière achevée, passer la langue sur la face interne des dents d'en bas, se lécher les lèvres, se rincer la bouche en la remplissant (de salive) et avaler (cette salive). Trois fois.

Le nombre de fois (qu'il faut faire chaque prière et les exercices qui suivent) achevé, faire entrer par le nez autant d'air que possible et le relâcher lentement. Si on fait cela cinq fois et plus, le véritable procédé sera achevé. [Note : Pour se mettre en accord avec les points cardinaux, il convient d'aspirer les souffles chacun suivant son nombre, c'est-à-dire neuf fois pour l'Orient, trois fois pour le Midi, douze fois pour le Centre, sept fois pour l'Occident, cinq fois pour le Septentrion (593).]

« p.545 La prière de la Source de Liqueur du Centre chez mon ancien maître *Yi xianshi Yi* est

« Escarpement de pierres blanches à franchir, profondeur jaillissante des sources pour le Bouillon de Jade, je vous bois pour vivre éternellement, que ma vie soit prolongée ! »

« Ceci est la recette d'après le Livre des Cinq Talismans du Joyau Sacré, *Lingbao wufu jing* ; dans le Livre de Suprême-Pureté, *Shangqingjing*, il y a une autre recette, celle des Germes-Nuageux des Quatre-Extrémités, *siji yunya zhi fa :* cette recette est extrêmement secrète et on ne doit pas la dire à la légère.

« Tous ceux qui absorbent le Souffle doivent d'abord pratiquer les Cinq Germes afin qu'il y ait communication (des souffles) avec les Cinq Viscères, et ensuite se conformer aux procédés ordinaires : ils auront un excellent (résultat).

« Orient à la couleur verte, entrez communiquer avec mon foie, ouvrez les ouvertures dans mes yeux, soyez les veines dans mon corps !

« Midi à la couleur rouge, entrez communiquer avec mon cœur, ouvrez les ouvertures dans ma langue, soyez le sang dans mon corps !

« Centre à la couleur jaune, entrez communiquer avec ma rate, ouvrez les ouvertures dans ma bouche, soyez la chair dans mon corps !

« Occident à la couleur blanche, entrez communiquer avec mes poumons, ouvrez les ouvertures dans mon nez, soyez la peau dans mon corps !

« Septentrion à la couleur noire, entrez communiquer avec mes reins, ouvrez les ouvertures dans mes oreilles, soyez les os dans mon corps !

……

« Tous ceux qui absorbent le souffle des Cinq Germes doivent méditer sur l'entrée de chacun dans son viscère afin que son

humeur se répande et communique chacun suivant le viscère auquel il préside, et circule à travers le corps ; et ainsi ils vaincront les maladies. Par exemple : quand on avale le Germe Vert, méditer sur le souffle entrant dans le foie, voir le souffle vert, l'humeur verte, en le distinguant tout le temps ; puis voir le souffle dans la veine *dadun* du pied (souffle et humeur) se réunir dans la veine et se répandre longtemps... »

Sima Chengzheng à la fin de son « Discours » décrit ce qui se passe à l'intérieur du corps pendant qu'on accomplit cette pratique (594) :

« Ceux qui absorbent les souffles des Cinq Germes doivent les suivre par la pensée quand ils entrent dans leurs Viscères, pour que les humeurs (de leurs viscères) soient pénétrées (par les souffles), chaque (souffle) conformément au (viscère) auquel il préside, et ainsi ils pourront circuler à travers tout le corps et guérir toutes les maladies. (Par exemple) p.546 si on absorbe le Souffle Vert, on le suit par la pensée quand il entre dans le Foie, on voit le souffle vert foisonner, l'humeur verte se vaporiser, distincts pendant longtemps ; puis on voit le souffle du grand *dun* du pied (595) qui arrive à la suite du souffle absorbé et le rencontre dans les veines, et ils se répandent par les veines... Avoir un bonnet et des vêtements propres, aller dans une chambre spéciale brûler de l'encens, s'asseoir tourné vers chaque région, calmer le cœur, fixer son attention pour accomplir (cet exercice).

Ce procédé des Cinq Germes n'est qu'un entre tous ceux qui préconisent l'absorption des souffles des cinq Éléments pour renforcer les cinq Viscères. Sima Chengzheng en décrit un autre qui répartit les exercices sur toute l'année de façon à profiter de la correspondance des saisons avec les éléments, non sans remarquer d'ailleurs qu'il a des ressemblances avec le procédé des cinq Germes auquel il renvoie pour certains détails.

« Procédé des Souffles des Cinq Éléments pour nourrir les cinq Viscères (596).

« Au printemps, les six jours *bing* à l'heure *si* (9 h-11 h du matin), manger le souffle 120 fois et le conduire au cœur, de façon que le cœur l'emporte sur les poumons, sans que les poumons nuisent au foie. C'est le souffle qui nourrit le foie.

« En été, les six jours *mou* à l'heure *wei* (1 h-3 h après midi), manger le souffle 120 fois pour aider la rate, de façon que la rate l'emporte sur les reins, mais sans que les reins nuisent au cœur.

« Au troisième mois d'été, les six jours *geng* (597) à l'heure *shen* (3 h-5 h après-midi), manger le souffle 120 fois pour aider les poumons, de façon que les poumons l'emportent sur le foie, sans que le foie nuise à la rate.

« En automne, les six jours *ren*, à l'heure *hai* (9 h-11 h du soir), manger le souffle 120 fois pour aider les reins, de façon que les reins l'emportent sur le cœur, sans que le cœur nuise aux poumons.

« En hiver, les six jours *jia*, à l'heure *yin* (3 h-5 h du matin), p.547 manger le souffle 120 fois pour aider le foie, de façon que le foie l'emporte sur la rate, sans que la rate nuise aux reins.

« Le procédé ci-dessus est le plus important des procédés d'absorption des souffles des Cinq Éléments (598). (Puisque) pour chaque (saison) il s'exécute neuf fois, en tout cela fait 1 080 absorptions de souffle (599). Chaque (souffle) nourrit son viscère, quand il a fait son parcours, on recommence ; ils ne doivent pas se nuire mutuellement. Qu'on l'exécute avec soin.

C'est encore aux souffles des Cinq Éléments que me paraît se rapporter la recette suivante, que donne le même Sima Chengzheng, sans explications (600).

« Procédé d'avaler les trois, cinq, sept, neuf (601) souffles *fu san wu qi jiu qi xhi fa.*

« Tout doucement par le nez attirer les trois souffles et les faire pénétrer (602). Chasser par la bouche une fois le souffle mort, longuement s'accoutumer aux trois souffles. Puis conduire les cinq souffles (par le nez), cracher une fois le souffle mort par la bouche, longuement s'accoutumer aux cinq souffles. Puis conduire les sept souffles (par le nez), cracher une fois le souffle mort par la bouche, longuement s'accoutumer aux sept souffles. Puis conduire les neuf souffles (par le nez), cracher par la bouche une fois le souffle mort, longuement s'accoutumer aux neuf souffles. Ainsi les trois, cinq, sept, neuf souffles ayant été amenés ensemble, on fait pénétrer les 24 souffles (603) par le nez, et par la bouche on crache une fois le souffle mort, longuement s'accoutumer aux 24 souffles.

Il y avait d'ailleurs toutes sortes de variations, presque individuelles : les Adeptes arrivés à un certain degré avaient chacun p.548 leur méthode personnelle, qu'ils avaient reçue directement de leur maître, humain ou immortel. C'est ainsi que certains se contentaient de se nourrir des souffles correspondant aux trois points cardinaux marqués par le soleil dans sa course journalière, l'Est (lever), le Sud (midi) et l'Ouest (coucher), et qui d'autre part sont ceux des Trois-Originels, *Sanyuan.*

« Les 'Mémoires sur les Grottes de Huayang' *Huayang zhudong ji*, disent : Fan Youchong, originaire de Liaoxi reçut la méthode de transformer la forme par la splendeur embryonnaire *taiguang yixing zhi dao* (604). Elle consiste en ceci, qu'il absorbait constamment trois souffles.

> « Méthode des trois souffles. — Constamment fixer son attention *cun* sur trois souffles, l'un vert, l'un blanc, l'un rouge, pareils à des rubans, qui viennent du dessus du soleil, à l'Orient, et pénètrent droit dans la bouche. Les respirer (605) *yi* 90 fois et s'arrêter. Quand on les a absorbés 10 ans, il naît de soi-même dans le corps trois souffles resplendissants de (ces) trois couleurs *sanse guangqi*, et par suite on devient Immortel divin. C'est le procédé du Rayonnement Interne de Grande Simplicité *Dasu neijing fa* du Très-Haut Seigneur Originel *Gaoshang yuan jun* (606).

Le procédé s'exécute tous les matins au lever du soleil, tourné vers le soleil, même s'il est caché par la pluie ; on s'installe debout ou assis, et on cligne les yeux ; quand on voit les trois souffles ensemble, le souffle vert est à droite, le blanc au milieu, le rouge à gauche, on fait une expiration, suivie d'une inspiration : pendant l'inspiration le souffle entre dans la gorge, et on le fait se répandre à l'intérieur des Cinq Viscères et des Six Réceptacles (607).

Ce procédé des Trois Souffles paraît être un raffinement sur celui d'absorber le souffle du soleil.

> « p.549 Procédé d'absorber le souffle du soleil (608).
>
> « A l'aurore (3-5 heures du matin), au moment où le soleil se lève, assis ou debout (mais) en concentrant son attention, grincer des dents 9 fois, du fond du cœur appeler le *hun* du soleil *rihun* qui brille comme une perle, aux reflets verts se transformant en un halo rouge, adolescent rouge, image mystérieusement flamboyante (609) ; puis fermer les yeux et les tenir bien clos, méditer sur ceci, que les cinq couleurs qui sont dans le soleil se répandent en halo et viennent toutes toucher le corps, arrivant en bas jusqu'aux deux pieds, et en haut jusqu'au sommet de la tête. De plus, faire que dans le milieu de la nuée brillante, il y ait un souffle pourpre pareil à la pupille de l'œil. On recommence 10 fois ; on fait que les cinq couleurs se rassemblent toutes, et entrent dans la bouche ; et on les avale. On avale le souffle (du soleil) 45 fois : de plus, on avale la salive 9 fois, et on grince des dents 9 fois.

Absorber le souffle du soleil ne suffit pas ; il vaut mieux absorber son image *fu rixiang* suivant le procédé que pratiquent les Hommes Réalisés du Palais de la Fleur Orientale, *Donghua zhenren* (610), et révélé par eux. Ce n'est pas le véritable soleil qui descend du ciel pour être avalé : c'est quelque chose qui vient d'on ne sait où, dit gravement Tao Hongjing (611). On écrit le caractère *soleil* dans un carré ou un cercle (612) haut de neuf pouces, en vermillon sur du papier vert, et chaque matin, tourné vers l'Est, et tenant le papier de la main gauche, on se concentre sur lui de façon qu'il devienne le soleil même resplendissant ; on l'avale et on le fait rester dans le cœur ; puis on grince des dents 9 fois, et on avale la salive 9 fois aussi. On peut compléter ce procédé par celui de l'absorption des rayons du soleil *fu rimang zhi fa* (613)

qui se fait trois fois par jour, le matin tourné vers l'Est, à midi tourné face au Sud, et à l'heure du milieu de l'après-midi, *bu* tourné vers l'Est : après avoir fait entrer dans le cœur une image du soleil de couleur rouge et d'un éclat pourpre, grande comme une grande pièce de monnaie, les 9 rayons montent du cœur dans la trachée et arrivent à l'intérieur des dents : on ne leur laisse pas franchir les dents, mais on les renvoie dans l'estomac ; au bout d'un instant, dans la méditation, on les voit distinctement dans le cœur et l'estomac, alors on les rejette avec le souffle, et on avale la salive 39 fois. p.550 D'autre part, le « procédé de méditer sur le soleil dans son cœur » *cun ri zai xin fa* (614), qui est à la base des deux précédents, peut se faire séparément suivant la Méthode-Ésotérique du Seigneur-Rouge du Pic-Méridional, exposée par l'Homme-Réalisé du Grand-Vide *Taixuzhenren nanyue chijun nei fa, :* on le fait à minuit le cinquième, le quinzième et le vingt-neuvième jour du mois, et il consiste à

> « méditer sur ce que le soleil entre par la bouche dans le cœur et illumine l'intérieur du cœur tout entier, de sorte que celui-ci est aussi brillant que le soleil ; on les laisse ensemble un certain temps, et on sent que le cœur s'échauffe. »

Ces procédés me paraissent simplement fondés à l'origine sur les phénomènes visuels qui se produisent quand on regarde le soleil levant et qu'ensuite on ferme les yeux : les trois souffles vert, blanc et rouge sont les phantasmes de couleur qu'on voit après avoir fixé le soleil quelque temps ; de même l'image « grande comme une pièce de monnaie ». Mais, comme tous les procédés taoïstes, ils se sont peu à peu détachés de leur fondement réel pour devenir des procédés de pure imagination, en sorte qu'on les met en pratique même à minuit.

Ce sont là des procédés relativement simples. Xiwangmu en avait révélé de plus complexes où l'absorption du soleil servait seulement de prélude. Dans l'un d'eux, quand, « assis dans une position correcte, le corps droit, on médite sur le globe solaire rouge, grand comme une pièce de monnaie, qui est au milieu du cœur », on le fait circuler à travers le corps entier, d'abord dans le Champ de Cinabre Inférieur, et de là jusqu'à l'extrémité du pied gauche, et ensuite à celle du pied droit, et, en traversant la poitrine, on lui fait illuminer les Cinq Viscères ; du Champ de Cinabre, il va aussi dans la vessie et les reins, et, par les deux canaux de la colonne vertébrale, le souffle blanc monte au *nihuan*, et de la vessie le souffle noir monte vers le cœur (615). Dans un autre (616), il faut commencer par se p.551 concentrer sur le soleil pareil à un œuf au milieu du *nihuan.* Cette concentration achevée, on crache un des trois souffles du soleil, le souffle noir, appelé Souffle du Cadavre *shiqi* ; puis on rejette le second souffle, le souffle blanc, appelé Souffle Vieux *guqi* ; et enfin le troisième souffle, le souffle bleu *cang*, appelé Souffle de Mort, *siqi* ; et expulsant chaque souffle, on se concentre sur lui, sa couleur et son nom. Ensuite on aspire tout doucement le souffle jaune quatre fois, et ceci achevé on avale la salive trois fois. Puis on se concentre sur le soleil qui, placé au

milieu du *nihuan* sort par l'œil et se place devant la bouche à une distance de neuf pouces (617) ; on baisse les yeux, puis en les relevant on aspire le souffle rouge sept fois, et de nouveau on avale la salive trois fois. Après cela, remuer les quatre membres, les allongeant et les repliant pour supprimer toutes les obstructions des veines ; ceci fait, on se concentre sur l'absorption du souffle de couleur verte. Naturellement il y avait aussi un procédé analogue où la lune remplaçait le soleil dans le *nihuan* ; il suivait les phases de la lune, en sorte qu'il devait se faire du premier au quinzième jour du mois seulement, pendant que la lune croît, et jamais du seizième au dernier jour, pendant qu'elle décroît.

Ce n'est pas seulement le souffle du soleil qu'on absorbe : celui de tous les phénomènes naturels a sa valeur, puisque après tout l'Homme est identique au Ciel et à la Terre. L'Immortelle Zhang Weizi avait appris d'une Princesse de Jade (du Palais) de la Fleur Orientale, Donghua yufei, le procédé d'absorber le Brouillard, *fuwu* c'est-à-dire « la quintessence *huajing* de l'Eau et du Feu des montagnes et des lacs, le Souffle abondant *yingqi* des métaux et des pierres ». Si je comprends bien l'explication qui n'est pas très claire, le procédé consiste à rejeter par la bouche les souffles des cinq couleurs des cinq viscères et à aspirer par la bouche aussi les souffles des cinq couleurs qui circulent p.552 entre le Ciel et la Terre, de façon que chacun suivant sa couleur aille à son viscère (618).

Un autre procédé consiste à « recevoir le Premier des 10 000 souffles du Commencement Originel » *Yuanshi wanwu zhi zu,* ce qui se fait cinq jours par mois, le troisième, le cinquième, le septième, le neuvième et le quinzième. Après avoir jeûné et récité une fois le texte à minuit, sortir en plein air dans la cour de la maison, et, levant la tête, méditer que, dans le Dais Fleuri de la Grande Ourse, il y a un souffle de nuage pourpre, qui du Boisseau, tournant à gauche, traverse successivement les vingt-huit mansions, et ensuite revient au-dessus de la Porte d'Or, Kinmen *Jinmen.* La méditation achevée, soulever quatre fois le nuage pourpre, grincer des dents trois fois, et dire une prière. Ensuite, attirant le nuage pourpre, aspirer 28 fois. Qui pratique ce procédé pendant trois ans, il y aura des esprits qui descendront s'asseoir sur sa natte ; son corps aura un souffle pourpre qui l'illuminera tout entier ; son nom sera inscrit dans le neuvième ciel ; il obtiendra certainement de devenir immortel (619).

*
* *

DEUXIÈME PARTIE

Les procédés d'union du yin et du yang pour nourrir le principe vital *Yinyang yangsheng zhi dao*

@

p.553 Le Souffle *qi* en se transformant produit de l'Essence, *jing*, l'Essence en se transformant produit les Esprits *shen* ; et l'un des buts de l'Adepte taoïste est de conserver à l'intérieur du corps tous ses Esprits, de les empêcher de se disperser, et même de les renforcer. La circulation du Souffle développe en l'homme le Souffle, et par là conserve la santé, guérit les maladies et prolonge la vie. Mais à côté de ces procédés, il y en avait d'autres destinés à développer l'Essence, à l'économiser, à la conserver, et enfin à unir le *yin* et le *yang*, afin d'obtenir des résultats de guérison des maladies et de prolongation de la vie analogue à ceux qu'on obtenait en développant le Souffle. Les deux séries de procédés se complétaient mutuellement lorsqu'on « faisait revenir l'Essence » *huanjing*. C'étaient des pratiques sexuelles, les unes privées, les autres publiques, que la pudeur chinoise a rejetées dans l'ombre dans les temps modernes, mais qui ont joué un rôle important dans le Taoïsme ancien, malgré une vive opposition, au moins dans certains milieux, dès le temps des Six Dynasties. Plusieurs livres spéciaux leur étaient consacrés : ils ont tous disparu du *Daozang* des Ming ; mais de longs fragments, cités dans des recueils médicaux japonais, ont été conservés (620), et de plus un texte au moins sur ce sujet a échappé à la proscription, parce qu'au lieu de former un livre séparé, il était seulement un chapitre d'un autre ouvrage (621). Les choses y p.554 sont dites fort crûment et sans périphrases : il s'agit de recettes de médecine et d'hygiène taoïste, et les traités de médecine ne peuvent s'embarrasser de circonlocutions ; mes traductions feront de même.

L'Essence, *jing*, chacun a la sienne propre qu'il produit lui-même dans la Demeure de l'Essence, *jingshe*, à proximité du champ de Cinabre Inférieur *Xia dantian :* « les hommes y cachent leur sperme, les femmes leur sang menstruel » *nanzi yi zangjing, nüzi yi yueshui* (622). Elle a son importance capitale dans la prolongation de la vie, car « chaque fois que l'Essence est petite, on est malade, et quand elle est épuisée, on meurt (623) », déclare l'Immortel Pengzu. Il faut donc non seulement l'économiser autant que possible, mais encore l'accroître en l'agitant et en l'émouvant sous l'influence du *yin* sans la dépenser. Cela demande une technique spéciale : il faut connaître « l'art du *yin* et du *yang* qui prolonge la vie » *yinyang yanming zhi shu* et le pratiquer.

Rien n'est dangereux pour la prolongation de la vie comme l'union sexuelle inconsidérée :

> « coucher avec une femme, c'est comme conduire un cheval au galop avec des rênes pourries ; c'est comme approcher d'une fosse profonde dont le fond est garni de sabres, et où on craint de tomber (624).

C'est un des actes qui raccourcissent le plus la durée de la vie. On énumère ainsi en ordre progressif les choses interdites qui diminuent la vie (625) :

> « Interdit (sous peine d') un jour (de diminution) de vie : en mangeant la nuit, qu'on ne se rassasie pas. [NOTE : qui mange à se rassasier pendant la nuit diminue sa vie d'un jour.]
>
> « Interdit (sous peine d') un mois (de diminution) de vie : en buvant la nuit, qu'on ne s'enivre pas [NOTE : Qui se couche ivre pendant la nuit diminue sa vie d'un mois.]
>
> « Interdit (sous peine d') un an (de diminution) de vie : la nuit il faut rester éloigné des appartements intérieurs. [NOTE : Un seul coït *yijiao* diminue la vie d'un an.]
>
> « Interdit (sous peine) de la vie : la nuit il faut protéger le Souffle. [NOTE : Quand on est couché, il faut avoir l'habitude de fermer la bouche ; si on ouvre la bouche, on perd le Souffle ; de plus les mauvaises (influences) entrent par la bouche.]

p.555 Au contraire, celui qui sait non seulement n'en souffre pas, mais encore en tire avantage.

> « L'Empereur jaune coucha avec douze cents femmes et devint Immortel ; les gens du commun ont une seule femme et se détruisent la vie *Huangdi yu qianerbai nü er xian, suren yi yinü er faming.* Savoir et ne pas savoir, comment cela ne produirait-il pas des résultats opposés ? Quand on sait le procédé, les maux provenant de coucher avec des femmes deviennent peu nombreux (626).

La simple continence ne saurait le remplacer, car elle est contre nature.

> « L'Empereur Jaune demanda à la Fille de Simplesse, *Sunü* :
>
> — Maintenant je veux rester longtemps sans copuler ; comment ferai-je ?
>
> La Fille de Simplesse répondit :
>
> — C'est impossible. Le Ciel et la Terre ont leurs (moments successifs) d'ouverture et de fermeture ; le *yin* et le *yang* ont leurs (moments successifs) de répandre et de transformer. L'homme imite le *yin* et le *yang.* Si vous ne copulez pas, l'Esprit et le Souffle

> ne se répandront pas, le *yin* et le *yang* seront retenus et obstrués : comment vous réparer vous-même... ? (627)

Elle ne convient même pas aux gens âgés.

> « La Fille Choisie *Cainü* (628) demanda à Pengzu :
>
> — Qu'un homme à soixante ans tienne enfermée son essence (629), est-ce possible ?
>
> Pengzu répondit :
>
> — Non. L'homme ne veut pas être sans femme ; s'il est sans femme, son attention *yi* s'agite ; si son attention s'agite, ses esprits *shen* se fatiguent ; si ses esprits se fatiguent, sa longévité diminue... Quand on retient de force l'Essence, il est difficile de la conserver et facile de la perdre, en sorte qu'on la laisse échapper, que l'urine se trouble, et qu'on prend la maladie du succubat *gui jiao zhi bing* (630).

Au contraire l'union sexuelle est utile à qui sait s'y prendre comme il faut, et un auteur taoïste fait dire assez naïvement à la Fille Choisie :

> « On ne lutte pas contre le penchant naturel de l'homme, et on peut obtenir d'augmenter la longévité : n'est-ce pas aussi un plaisir ? » *buni renxing er ke yishou, bu yi le zai* (631).

p.556 Un Adepte taoïste qui veut avoir un enfant (ce qui, au moins jusqu'aux Tang, n'avait rien que de normal, puisque les *daoshi* se mariaient, et que même ceux qui vivaient en communauté dans les phalanstères *guan* y vivaient en famille avec leur femme et leurs enfants) est tenu à prendre certaines précautions pour éviter de se faire du tort. Il doit au préalable « accroître son Essence » suffisamment pour que la dépense qu'il va en faire ne diminue pas sa vie.

> « Il ne faut pas ne pas faire attention, il ne faut pas ne pas être diligent. Si on a une seule éjaculation après plusieurs coïts, comme l'Essence et le Souffle sont devenus grands, cela ne peut faire que l'homme diminue sa vie ; mais si on en a plusieurs, l'Essence ne peut s'accroître et s'épuise (632).

Tous les auteurs sont d'accord là-dessus.

> « Pengzu dit : Recette pour avoir un enfant. Il faut nourrir l'Essence et le Souffle : éviter d'émettre plusieurs fois. S'unir à la femme trois ou quatre jours après que, ses règles terminées, elle s'est purifiée (633). (Quand dans ces conditions) on a un enfant, si c'est un garçon, il sera intelligent, plein de talent, doué de longévité, noble ; si c'est une fille, elle sera sage et épousera un noble (634).

On arrive ainsi à remédier dans une certaine mesure au danger pour la vie de l'acte sexuel et de la dépense d'Essence qu'il occasionne. Mais il n'y a là qu'un palliatif. Ce qu'il faut, ce n'est pas seulement de savoir le rendre inoffensif, c'est de savoir l'utiliser et tirer avantage de son accomplissement pour la guérison des maladies, le prolongement de la vie et l'obtention de l'Immortalité.

Le procédé le plus simple est décrit en termes crus que j'abrège un peu (635) :

> « Le Taoïste Liu Jing dit :
>
> — Le procédé à employer toutes les fois qu'on couche avec une femme consiste d'abord à s'amuser tout doucement pour que les Esprits se mettent d'accord ; c'est seulement quand ils sont émus parfaitement depuis longtemps qu'on peut s'unir. Pénétrez quand (le pénis) est faible, retirez-le quand il est ferme et fort (636) ; p.557 pénétrez seulement sans émettre *ruo er nei zhi, jianqiang er tui, dan jie er bushi.* Celui qui est capable de faire plusieurs dizaines de coïts en un seul jour et une seule nuit sans laisser échapper son Essence sera guéri de toutes les maladies, et sa longévité s'accroîtra. Quand on change de femme *yinü* plusieurs fois, l'avantage s'accroît ; si en une nuit on change dix fois de femme, c'est au suprême degré excellent.

Et le *Sunüjing* fait expliquer clairement par Pengzu (637) :

> « L'essentiel de la règle consiste à coucher avec beaucoup de femmes jeunes sans jamais émettre l'Essence plusieurs fois *fa zhi yaozhe zai duo yu shaonü er mo shu xeijing :* cela rend le corps léger et écarte toutes les maladies.

Ce procédé simple est suffisant si on se contente de « nourrir le Principe Vital pour prolonger la vie ». Mais ce n'est qu'un exercice élémentaire ; ce à quoi il faut arriver, c'est à pratiquer l'art de « faire revenir l'Essence pour réparer le cerveau » *huanjing bunao*.

> « Un Livre des Immortels *xianjing* dit : Le principe de faire revenir l'Essence pour réparer le cerveau consiste à copuler pour que l'Essence soit très agitée ; (puis) quand elle va sortir, on saisit rapidement (le pénis) avec les deux doigts médiaux de la main gauche en arrière du scrotum et en avant de l'anus, on serre fortement, et on expulse longuement le Souffle par la bouche en même temps qu'on grince des dents plusieurs dizaines de fois sans retenir le Souffle. Alors, quand on émet l'Essence, l'Essence ne peut sortir, mais elle revient de la Tige de Jade *yujing* (le pénis) et monte entrer dans le cerveau. Ce procédé, les Immortels se le transmettent ; ils font serment en buvant du sang de ne pas le transmettre à tort et à travers (638).

Pas plus que les exercices du Souffle, ces procédés ne peuvent être pratiqués sans préparation : il faut un jour et une heure p.558 déterminés pour pouvoir s'y livrer, et il faut les faire précéder et suivre de concentration ; la partie la plus importante, qui est la montée de l'Essence au cerveau par le canal médullaire, doit être accompagnée de la représentation mentale qui permet de suivre et de diriger les choses. Un petit roman hagiographique qui me paraît dater du Ve siècle, la « Biographie de l'Homme Réel de Pure-Transcendance maître Pei » indique les grandes lignes de cette pratique, parmi les cinq recettes que l'Immortel maître Jiang xiansheng avait révélées à Zhi Ziyuan et que celui-ci transmit à son tour à Pei Xuanren au temps où, encore jeune, il commençait à chercher l'Immortalité (639).

> « Commencer un jour *kai*, ou *chu* (640) de la décade supérieure (d'un mois, décade) dont le premier jour est *jiazi* (premier du cycle sexagénaire), à l'heure du souffle vivant après minuit. N'être ni ivre ni repu, ni avoir le corps malpropre (car) c'est tout cela qui engendre les maladies. Il faut par la méditation parfaite éloigner (toute) pensée (extérieure ; alors hommes et femmes pourront pratiquer la méthode de la Vie Éternelle. Ce procédé est absolument secret : ne le transmettez qu'à des sages ! Il fait que les hommes et les femmes prenant ensemble le Souffle de vie, se nourrissent d'Essence et de sang. Ce n'est pas un procédé hétérodoxe ; (c'est un procédé qui) s'attache spécialement à diminuer le *yin* pour augmenter le *yang*. Si vous le pratiquez conformément à la règle, souffles et humeurs circuleront comme un nuage, la liqueur d'Essence se coagulera ; que vous soyez jeune ou vieux, vous redeviendrez adolescent.
>
> « Toutes les fois qu'on pratique (ce procédé), entrer en méditation : il faut d'abord perdre conscience de son corps et perdre conscience du monde extérieur *wangxing wangwu*. Après cela grincer des dents sept séries, et dire cette prière : Que l'Originel-Blanc Essence de Métal *Baiyuan jinjing* répande la vie parmi mes Cinq-Fleurs (les cinq viscères). Que le Seigneur Vieillard-Jaune du Centre *Zhongyang Huang laojun* harmonise mes âmes *hun* et mette en ordre mon Essence. Que la Grande Essence de l'Auguste-Suprême, coagulant les humeurs, rende dur comme un os le Transcendant. Que les six souffles du Grand-Réel Sans-Supérieur s'enroulent à l'intérieur ! Que le Vieillard-Mystérieux d'Essence Supérieure fasse revenir l'Essence pour réparer mon cerveau ! Faites que j'unisse (le *yin* et le *yang*), que soit fondu l'Embryon et gardé le Joyau.
>
> « La prière achevée, les hommes garderont (l'esprit fixé sur) les reins conservant fermement l'Essence et distillant le Souffle, qui suit la colonne vertébrale et monte au Nihuan à l'inverse du courant : c'est ce qu'on appelle « faire revenir à l'Origine »

huanyuan ; les femmes garderont (l'esprit fixé sur) le cœur nourrissant les esprits, distillant un feu p.559 immuable, faisant descendre le Souffle des deux seins aux reins, d'où il remonte par la colonne vertébrale (641) et va aussi au Nihuan : c'est ce qu'on appelle « transformer le réel » *huazhen*... (642). Au bout de cent jours, on arrive à la Transcendance. Si on pratique (ce procédé) très longtemps, on devient spontanément Homme-Réel, et vivant éternellement on traverse les siècles. C'est la méthode de ne pas mourir.

Le *Huangting waijing yujing*, cet ancien manuel ésotérique en vers de la vie religieuse taoïste à l'usage des Adeptes dont j'ai cité plus haut le début (643), parlait naturellement du procédé de faire revenir l'Essence. Mais ce livre, dont la forme obscure est destinée à écarter les ignorants qui ne doivent pas comprendre, procède surtout par allusion, et comme il s'adresse à des Taoïstes instruits et ayant déjà une connaissance au moins empirique de ces choses, il se contente de considérations théoriques et ne décrit pas les procédés. Les vingt vers qui s'y rapportent n'en sont pas moins intéressants, étant donné l'antiquité de l'ouvrage, et j'en donne ici la traduction (644) en dépit d'un peu d'incertitude dans l'interprétation de quelques-uns d'entre eux.

« La Poitrine-Mystérieuse (645) du Tube du Souffle (646) est le réceptacle (647) qui reçoit l'Essence (648) ;
prenez garde de tenir fermement votre Essence (649) et contenez-vous vous-mêmes.
[20] p.560 Dans la maison (650), il y a un gentilhomme vêtu d'écarlate : si vous êtes capable de le voir, vous ne serez pas malade (651).
Ce qui se tient en travers, long d'un pied, et serre comme un lien ce qui est au-dessous (652),
si vous êtes capable de le garder (653), vous serez sans affliction. Plaisez-vous (654) à expirer et inspirer dans la Hutte (655) ;
[25] si vous protégez (656) et tenez complets et fermes l'(Essence et le Souffle) : votre corps recevra la prospérité ;
l'intérieur du Pouce-Carré (657), fermez-le soigneusement et emmagasinez(-en le contenu) (658) : p.561
quand l'Essence et l'Esprit reviennent et retournent (659), le vieillard revient à la force de l'âge ;
enserrant (660) le Portail-Obscur (661) ils s'écoulent (662) tout en bas ; nourrissez votre Arbre de Jade (663) afin qu'il soit robuste.
[30] (Qui a) le Dao parfait n'est pas troublé (664), il ne perd pas la bonne direction (665).
De la Terrasse Transcendante (666) (l'Essence et le Souffle) communiquent et s'approchent des plaines centrales ; p.562
de l'intérieur du Pouce-Carré (667), ils arrivent au-dessous de la Barrière (668) ;

à la Porte et au Portillon des Esprits (669) qui sont à l'intérieur de la Chambre de jade (670).
Tout cela, c'est ce que les Princes (671) m'ont enseigné. p.563
[35]De la Salle de Gouvernement (672), pénétrant dans les quatre directions (l'Essence et le Souffle) s'écoulent (673) vers les plaines marines (674)
L'Homme-Réel Zidan (675) est devant moi ;
quand l'Essence et le Souffle sont profondément enfouis à l'intérieur des Trois-Barrières (676),
si vous voulez ne pas mourir, accomplissez (les pratiques du) crâne (677). »

Les réticences voulues de l'auteur du « Livre de la Cour-Jaune » rendent ces vers inintelligibles quand on les étudie isolément. Mais quand on les rapproche des textes que je viens de citer, on reconnaît sans trop de peine quelle image il se fait de ce qui se passe à l'intérieur du corps pendant qu'on s'applique à « faire revenir l'Essence pour réparer le cerveau ». L'Adepte fait monter de la section inférieure l'Essence pour p.564 qu'elle aille à la rencontre du Souffle ; il l'enferme dans la trachée ; après quoi il rejette par la bouche le souffle vieux et inspire par le nez le souffle neuf, et faisant passer ce souffle du nez dans la bouche par l'arrière-gorge, il l'avale pour l'envoyer retrouver l'Essence dans la trachée. Le Souffle et l'Essence s'unissent, puis ils descendent vers la section inférieure, circulant à travers tout le corps que cette circulation nourrit et auquel elle donne la vigueur de la jeunesse : ils partent du cœur vers l'intestin, coulent le long des reins pour arriver « au-dessous de la Barrière » dans le Champ de Cinabre inférieur. Cette descente achevée, l'Essence et le Souffle sont tenus enfermés derrière les Trois-Barrières, et « on accomplit les pratiques du crâne », c'est-à-dire qu'on les conduit du Champ de Cinabre inférieur au Nihuan de l'intérieur du cerveau. Il me semble que cette théorie diffère des théories ultérieures en ce que l'Essence monte à la rencontre du Souffle et s'unit à lui dans la trachée, tandis que plus tard on n'admet plus cette montée de l'Essence : celle-ci reste enfermée dans le Champ de Cinabre inférieur et c'est là que le Souffle s'unit à elle.

La plupart des auteurs taoïstes s'occupent moins de théoriser ce qui se passe à l'intérieur du corps que de décrire les pratiques qu'il faut accomplir. Ils insistent surtout sur les changements de femmes, qui sont un des traits essentiels de ces procédés :

> « il faut changer de femme après chaque excitation ; c'est en changeant de femme qu'on obtient la Vie Éternelle » (678).

Et ils en expliquent la raison.

> « Le Daoshi au Bœuf-Vert *Qingniu daoshi* (679) dit :... Si on couche constamment avec une seule femme, l'Essence et le Souffle de la femme s'affaiblissent peu à peu et elle ne peut donner grand profit à un homme ; de plus, cela fait maigrir (680).

Les changements doivent être fréquents ; mais les précisions qu'apportent sur ce point les auteurs sont plus théoriques que réelles : suivant l'Immortel Pengzu, douze échanges en une séance sont un procédé qui permet de garder dans la vieillesse un teint de jeune homme ; plus le nombre des échanges augmente, plus l'Adepte fait de progrès, et s'il arrive à neuf douzaines d'échanges, sa vie atteindra dix mille ans, toujours à condition d'interrompre à temps (681).

Le choix des femmes qui doivent servir de partenaires à l'Adepte taoïste dans ces exercices a une grande importance. Pengzu recommande d'éviter celles qui connaissent elles-mêmes le procédé (682). En effet les femmes peuvent elles aussi le pratiquer et en tirer le même avantage que les hommes : il y a au moins un exemple célèbre :

> « Xiwangmu, c'est (une femme) qui a obtenu le Dao en nourrissant le yin (683),

et elle est ainsi devenue immortelle (684). Une femme qui sait cherchera son propre développement et par suite ne sera d'aucun profit à son partenaire. Mais c'est surtout l'âge qui importe.

> « Si on trouve des filles au-dessus de quatorze ou quinze ans et au-dessous de dix-huit ou dix-neuf ans, le profit sera le plus considérable ; en tout cas il ne faut pas qu'elles dépassent trente ans ; et même une femme qui n'a pas trente ans, si elle a eu un enfant, ne peut être utile (685).

Certains recommandent de les choisir jolies (686) ; d'autres n'y tiennent pas :

> « il n'est pas nécessaire qu'elles soient toutes belles et charmantes ; on les prendra seulement jeunes, les seins pas encore formés, mais bien en chair (687).

Un autre ajoute qu'elles doivent avoir

> les cheveux fins, les yeux petits,... le son de la voix harmonieux, que les os des quatre membres et des cent articulations disparaissent dans la chair et que les os ne soient pas grands, que les parties sexuelles et les aisselles n'aient pas de poils, ou si elles en ont qu'ils soient fins (688).

Mais ce qui importe le plus, c'est d'éviter celles qui ont certains défauts dont on donne une longue liste (689) : celles qui ont la peau épaisse, celles qui sont très maigres de corps, celles qui ont une voix masculine et le souffle élevé, celles qui ont du poil aux jambes, celles qui sont jalouses, celles dont les parties sexuelles sont froides, celles qui mangent trop, celles qui ont dépassé quarante ans (690), celles qui ont le corps toujours froid, celles qui ont les os forts et durs, celles dont les aisselles sentent mauvais, etc.

p.566 La pratique de ces exercices exige un certain nombre de conditions de temps, de lieu, etc., pour ne pas nuire à celui qui les accomplit et plus encore pour le bien des enfants s'il en vient (691).

> « Pour unir le *yin* et le *yang he yin yang*, il y a sept interdits, *ji* :
>
> 1er interdit : le dernier et le premier jour du mois, le premier et le dernier quartier, la pleine lune. Si on unit le *yin* et le *yang* (ces jours-là), on diminue le Souffle. Si dans ces conditions on a un enfant, l'enfant sera mal conformé. Il faut bien tenir compte de cela.
>
> 2e interdit : le tonnerre, le vent, les perturbations du ciel et de la terre. Si on unit le *yin* et le *yang* (à ces moments-là), les vaisseaux (où circulent le Souffle et le sang) tressautent. Si dans ces conditions on a un enfant, l'enfant aura des abcès.
>
> 3e interdit : quand on vient de boire et de manger et que le Souffle des céréales n'est pas encore passé. Si on unit le *yin* et le *yang* (à ce moment-là), l'intérieur du ventre est gonflé, l'urine est blanche et trouble. Si dans ces conditions on a un enfant, l'enfant sera idiot.
>
> 4e interdit : quand on vient d'uriner et que l'Essence et le Souffle sont épuisés. Si on unit le *yin* et le *yang* (à ce moment-là), les vaisseaux (où circulent le Souffle et le sang) sont raboteux. Si dans ces conditions on a un enfant, l'enfant sera très laid.
>
> 5e interdit : quand on est très fatigué, et que la Volonté *zhi* et le Souffle ne sont pas encore remis. Si on unit le *yin* et le *yang* (à ce moment-là), les nerfs et la taille sont gonflés. Si dans ces conditions on a un enfant, cet enfant mourra prématurément.
>
> 6e interdit : quand on vient de se laver les cheveux et que la peau n'est pas encore sèche. Si on unit le *yin* et le *yang* (à ce moment-là), cela raccourcit le souffle. Si dans ces conditions on a un enfant, l'enfant ne sera pas complet.
>
> 7e interdit : quand on (se sent) ferme comme une arme et très excité (692) et que les veines du pénis font mal, il faut unir (le *yin* et le *yang*). Si on ne les unit pas (à ce moment-là), on a des lésions à l'intérieur et on tombe malade.

Ce passage insiste surtout sur les maux que l'inobservation de ces interdits apporterait aux enfants. Un autre passage du même livre rappelant les mêmes conditions indique que les personnes qui violent les interdits auront aussi à souffrir, et précise ou complète ces données (693).

> « p.567 Pengzu dit :... Il faut éviter les grands froids, les grandes chaleurs, les grands vents, les grandes pluies, les éclipses de soleil et de lune, les tremblements de terre, le tonnerre et les éclairs : ce sont les interdits du Ciel *tianji*. L'ivresse (694), la réplétion (695), la

joie, la colère, la tristesse, la pitié, la crainte, la frayeur : ce sont les interdits de l'Homme *renji.* Les endroits où il y a une montagne, un cours d'eau, un tertre du dieu du Sol, une meule de grains, un puits, un fourneau de cuisine : ce sont les interdits de la Terre *diji.* Éviter ces (trois sortes d')interdits : si on contrevient à ces interdits, on deviendra malade et les enfants ne vivront pas.

Tous ceux qui ayant avalé des remèdes les trouvent vains et sans efficacité, et dont les maladies ne sont pas guéries, s'ils se remettent à unir le *yin* et le *yang,* ils se feront du mal.

Les jours de mort du mois, *yuesha* (696), on ne doit pas unir le *yin* et le *yang,* c'est néfaste.

Les jours *jian, po, zhi, ding* (697), et les jours de l'interdit du sang *xueji* (698), il ne faut pas unir le *yin* et le *yang : cela* ferait du mal. »

Le *Sunüjing* (699) interdit ces pratiques aux jours des quatre phases de la lune, et de plus le dernier jour du mois (29e ou 30e jour) ainsi que le 28e jour, enfin les jours d'éclipse de lune, ce qui n'est pas absolument inutile, les calendriers antérieurs aux Tang n'étant pas toujours assez bien réglés pour que les éclipses de lune ne tombassent pas quelquefois en dehors du jour qu'ils marquent pour la pleine lune ; il y a aussi les six jours *ding* et les six jours *bing* du cycle sexagésimal, et les jours *po* du cycle de douze jours. Outre ces interdits mensuels, il y en a d'annuels : les périodes de Grand-Froid, *dahan,* et de Grand-Chaud, p.568 *dashu,* c'est-à-dire les quinze jours qui précèdent immédiatement les deux équinoxes ; les jours de changement des quatre saisons ; les deux jours *bingzi* et *dingchou* qui suivent le solstice d'été, et les jours *gengshen* et *xinyou* qui suivent le solstice d'hiver ; enfin le seizième jour du cinquième mois, où « le ciel et la Terre font acte de mâle et femelle » *tiandi pinmu ri* (700). En outre il y a des interdits accidentels, grand vent, pluie violente, tonnerre et éclairs, tremblements de terre ; et dans un autre ordre d'idées, venir de se laver la tête, rentrer d'un voyage lointain, ou encore de fortes émotions, grande joie ou grande colère.

Comme on le voit, le nombre des jours où l'union du *ying* et du *yang* peut s'accomplir est assez restreint : à ne compter que les interdits réguliers, il y a déjà plus de deux cents jours par an où il est défendu de la pratiquer. Si on tient compte encore des jours de mauvais temps et de tous les interdits occasionnels, il ne devait rester que quelques jours par an. Encore nos listes ne sont-elles pas complètes (701), puisque les textes ne nous sont parvenus que dans un état fragmentaire.

Tout cela ce sont des pratiques privées à l'usage des adeptes de la vie religieuse, destinées à accroître l'Essence, et par là, en nourrissant le Principe Vital, à conduire à l'Immortalité. Mais l'union du *yin* et du *yang* s'accomplissait aussi dans des cérémonies collectives où elle prenait un tout autre sens. Tous les fidèles, sauf les filles non mariées (702), y prenaient part,

probablement par petits groupes, afin d'être délivrés de leurs péchés *shizui* et d'écarter les malheurs qui découlent du péché. C'était ce que les Taoïstes appelaient l' « Art Réel d'égaliser les souffles » *zhongqi zhenshu* (703), et auquel on donnait populairement le nom d' « unir les souffles » *heqi*, parce que le but était d'unir les souffles du *yin* et du *yang*, ou de « mêler les souffles » *hunqi* (704), ce qui a le même sens, ou encore, plus simplement, celui de p.569 « l'Union » *huohe* (705). On attribuait l'origine de ces cérémonies aux trois *San Zhang* (706), ou encore aux chefs des Turbans Jaunes Huangjin (707) du milieu du IIe siècle de notre ère ; et le rituel en était donné sous forme d'un « Décret de l'année » *jiazizhao* (708), afin de le rattacher étroitement aux Turbans-Jaunes pour qui l'année *jiazi* devait être le commencement de la Grande Paix Taiping. Mais il n'y a pas grande importance à attacher à ces dires, car c'est aux Trois Zhang qu'on attribue en général toutes les cérémonies publiques du culte taoïste. Tout ce qu'on sait est que dans la seconde moitié du IVe siècle Sun En, qui mourut en 402 (709), les faisait célébrer par ses fidèles dans des orgies où « hommes et femmes se mêlaient exactement comme des bêtes (710) ». Il n'est pas impossible qu'il faille en chercher l'origine bien plus haut et qu'elles aient été une adaptation des fêtes populaires de printemps et d'automne de l'antiquité ; mais comme nous ne connaissons rien ni de l'origine des fêtes taoïstes, ni de l'histoire de la disparition des orgies populaires antiques, on ne peut guère aller plus loin que d'indiquer un rapprochement possible. Au IVe et au Ve siècle, c'étaient des fêtes régulières, mais sans relation avec aucun terme saisonnier, et les fêtes p.570 taoïques de printemps et d'automne (car il existait de grandes fêtes aux deux équinoxes) étaient d'un caractère tout différent.

La cérémonie s'accomplissait les jours de nouvelle lune et de pleine lune (711). « L'enroulement du dragon et le jeu du tigre étaient préparés comme l'expose l'Écrit jaune, *Huangshu* (712) » : dragon et tigre, animaux de l'Est et de l'Ouest, représentent, le premier le *yang*, et le second le *yin*, et leurs « jeux » sont l'union du *yin* et du *yang*. Je ne sais, les auteurs étant assez réticents, si la fête consistait en une pantomime, danse du dragon et du tigre figurés par un homme et une femme, s'achevant par l'accouplement des danseurs en une sorte de hiérogamie à laquelle tous les assistants participaient en s'unissant pêle-mêle, ou si ces unions en promiscuité étaient toute la fête, si elles étaient à elles seules ces « jeux du dragon et du tigre », sans représentation préalable.

Comme toutes les fêtes taoïstes, celle-ci se faisait sous la direction d'un Instructeur *shi* ; mais à la différence de la plupart des autres, pour des raisons faciles à comprendre, elle ne s'accomplissait pas en plein air, mais à l'intérieur dans « la chambre privée » *sifang*. Ceux qui avaient l'intention d'y prendre part jeûnaient pendant les trois jours précédents, puis ils devaient

> « se rendre auprès d'un Instructeur pour fonder des mérites : (c'est) l'offrande à deux du *yin* et du *yang* et la soumission au destin (qui) fondent les mérites ; quand ils ont achevé, qu'ils sortent ; (pendant

> la période d') un jour et une nuit (des jours de nouvelle lune et de pleine lune), durant les six heures, qu'ils fondent constamment des mérites (713).

Un ancien Taoïste converti au Bouddhisme, Zhen Luan, nous a laissé une brève description de cette fête (714).

> « Quand j'avais vingt ans, j'aimais les pratiques p.571 taoïstes et j'allais au phalanstère, *guan*, les étudier. D'abord on m'enseigna le procédé du mélange des souffles, des Trois, des Cinq, des Sept et des Neuf, et de l'union des garçons et des filles (ordonné par) l'Écrit-Jaune. (On joint) les quatre yeux, les quatre narines, les deux bouches, les deux langues et les quatre mains de façon à opposer exactement le *yin* et le *yang* (715). Ils prennent exemple sur le nombre des vingt-quatre souffles (de l'année) (716). Ceux qui s'adonnent à cette pratique réalisent la Formule Réelle dans le Champ de Cinabre ; mais ils prennent garde au Secret-défendu et n'émettent pas sur la voie ; ils ne doivent pas être jaloux les uns des autres. Pour ceux qui s'adonnent à cette pratique, tous les maux et les périls sont supprimés ; on les appelle les Hommes-Réels ; ils sont sauvés et voient augmenter le nombre de leurs années. On enseigne aux maris à échanger leurs femmes : ils mettent la luxure au-dessus de tout. Les pères et les frères aînés sont debout devant et ne savent pas rougir. C'est ce qu'ils appellent l'Art Réel d'égaliser les souffles *zhongqi zhenshu*. Aujourd'hui les *daoshi* s'adonnent tous à cette pratique, c'est par elle qu'ils cherchent le Dao. Il y a des choses qu'on ne peut exposer en détail. »

Le rituel de cette fête ne nous est pas parvenu : il a probablement été éliminé du *Daozang* à l'époque où les Taoïstes eux-mêmes avaient subi assez fortement l'influence de la morale profane pour avoir honte de ces pratiques. Il était contenu dans deux livres dont les titres nous sont donnés par les polémistes bouddhiques : l'Écrit jaune, *huangshu* (717), qui passait pour avoir p.572 été révélé la première année *hanan* (142) (718) à Zhang Daoling, et l' « Ordonnance de l'année » *jiazi zhao* (719). Le but de la cérémonie était avant tout de délivrer les fidèles de leurs péchés *shizui* et ainsi « de diminuer les malheurs et de disperser les calamités (720) » qui devaient être leur lot en punition des péchés non expiés. Par l'achèvement de la cérémonie, le fidèle est protégé contre tous les démons et toutes les influences hostiles, ainsi que le montre l'imprécation suivante (721), bien que sur certains points l'interprétation en reste un peu incertaine.

> « Le Procédé Céleste est terminé (722). Que les Trois et les Cinq soient complétés (723), que le Soleil et la Lune soient achevés (724), quand ils se p.573 lèvent qu'il fasse clair, quand ils se couchent qu'il fasse obscur. Que les Souffles entrent dans les (Hommes) Réels (725) ; que les Souffles pénètrent dans les Esprits ; que les

> Souffles répandent partout le Principe ; que les Souffles chassent les Mauvais ; que les Pirates Démoniaques soient anéantis ; que ceux qui me regardent deviennent aveugles ; que ceux qui m'écoutent deviennent sourds ! Que ceux qui vont faire des plans contre moi, en retour reçoivent la mort ! Je suis faste, ils sont néfastes ! »

Un autre fragment du même rituel (726) a conservé la prière qui accompagnait la partie centrale de la cérémonie, l' « Union des souffles » *heqi*, et, comme il arrive souvent dans les prières taoïstes, elle décrit par allusion la fête elle-même en quelques vers. Le mélange des termes techniques et des termes mystiques qui y sont accumulés en obscurcit le sens, ce qui est certainement conforme à l'intention des auteurs de ce rituel, mais l'ensemble est parfaitement clair, et corrobore parfaitement la description de Zhen Luan.

> « Ouvrez la Porte du Destin (727) ; embrassez l'Homme-Réel (appelé) Enfant, *Yinger* (728) ; que le Dragon s'enroule et que le Tigre joue (729). Les Trois et les Cinq, les Sept et les Neuf (730). Le filet du Ciel et les rets p.574 de la Terre (731). Ouvrez la Porte Vermillon ; approchez la colonne de Jade (732) ; que le yang pense à la Mère *yin* blanche comme le jade ; que le *yin* pense au Père *yang* et le caresse de la main !

La conséquence la plus claire de ces pratiques était que

> « depuis les Wei et les *Jin* ils avaient des enfants dans les phalanstères taoïstes, au temps des Chen et des Liang on élevait des enfants dans les maisons de retraite (733),

au grand scandale des religieux bouddhistes qui criaient à l'hypocrisie. Mais en réalité, bien que Bouddhistes et Taoïstes prêchassent les uns et les autres la continence, c'était pour des raisons bien différentes : les premiers le faisaient par ascétisme, comme une des formes de ce détachement qui doit conduire à la délivrance ; pour les seconds il s'agissait simplement de se concentrer, de ne pas se disperser, et, en conservant son Essence, de vivre longtemps.

Cette technique, au moins sans forme de pratiques individuelles, était fort ancienne dans le Taoïsme : dès le temps des Han Antérieurs, on connaissait un recueil en 26 chapitres attribué à Rongcheng (734), instructeur *shi* de l'Empereur Jaune Huangdi, qui exposait déjà, autant qu'on peut en juger par le *Liexianzhuan*, les mêmes principes que les ouvrages que j'ai cités plus haut, savoir

> « l'art de coucher avec des femmes qui consiste à tenir fermement (le pénis) avec la main et à ne pas éjaculer, et à faire revenir l'Essence pour réparer le cerveau, *yu funü zhi shu, wei wo gu bu xie, huanjing bunao ye* (735).

Ces pratiques étaient assez répandues sous les Han pour être mentionnées plusieurs fois dans les ouvrages du temps. Le rappel du nombre de mille deux

cents femmes par lesquelles Huangdi obtint l'Immortalité, suivi d'un choix officiel de jeunes filles à travers tout l'empire pour le harem de Wang Mang au lendemain p.575 de la mort de sa femme (736), est trop près de certains des passages dont j'ai donné la traduction pour qu'il n'y ait pas une allusion à des croyances et à des pratiques analogues. Au IIe siècle de notre ère, un certain Leng Shouguang, originaire de Fu Feng, s'était rendu célèbre par le succès avec lequel il pratiquait ce procédé d'immortalité (737) ; et quelques années plus tard, c'était, paraît-il, la spécialité de Gan Shi (738), que connut personnellement Cao Zhi (739). Au début du IVe siècle, Ge Hong, sans les décrire en détail, parle de ces pratiques et en affirme l'extrême importance :

> « Sur les 'pratiques de la chambre à coucher' *fangzhongzhifa*, il y a plus de dix auteurs : selon les uns, elles servent à réparer l'usure (vitale), selon d'autres, à guérir les maladies, selon d'autres à disperser le *yin* et accroître le *yang*, selon d'autres encore à augmenter la longévité ; la plus importante consiste uniquement à 'faire revenir l'Essence pour réparer le cerveau' *huanjing bunao*. Cette recette, les Hommes Réels se la transmettent oralement ; à l'origine on ne l'écrivait pas. Même si on prend les drogues les plus célèbres, quand on ne connaît pas ce procédé efficace, on ne peut obtenir la Vie Éternelle (740).

C'est évidemment à la pratique individuelle et privée de ces procédés que Ge Hong fait allusion ; mais un demi-siècle après, Sun En faisait, comme je l'ai déjà dit, de l'union des sexes une des pratiques normales du culte public parmi ses disciples. Les polémistes bouddhistes et taoïstes montrent que ces pratiques, publiques aussi bien que privées, continuèrent aux siècles suivants : Tao Hongjing, qui vécut dans la première moitié du VIe siècle, dit y avoir assisté souvent ; tout comme Zhen Luan qui vécut dans la seconde moitié du même siècle.

Mais ces pratiques étaient trop contraires aux principes rituels de la séparation des sexes et à la morale courante chinoise pour que leur succès pût être autre que passager. Même dans les milieux taoïstes, elles se heurtaient à des résistances que nous ne pouvons mesurer exactement, faute de connaître l'histoire du Taoïsme, mais dont nous saisissons au moins quelques échos. Certains cercles à tendance mystique, comme il y en eut toujours dans le Taoïsme, non seulement les repoussaient, mais encore par contradiction passaient, à l'inverse, à l'ascétisme. Au début du Ve siècle, dans le Nord, chez les p.576 Wei Septentrionaux, le Maître Céleste *Tianshi* Kou Qianzhi eut une vision, le 22 septembre 415, où le Très-Haut Vieux Seigneur, Taishang Laojun, lui apparut pour lui ordonner de réformer le Taoïsme :

> — Chassez les fausses doctrines des Trois Zhang San Zhang, les redevances en riz, les taxes en monnaie, et la pratique de l'union des souffles des garçons et des filles *nannü heqi zhi shu* ; le Grand Dao est pur et vide, qu'a-t-il à faire avec ces choses ? (741)

Au milieu du siècle suivant, dans le Midi, chez les Liang, Song Wenming imposait la chasteté à ses disciples :

> « il établit les règles du costume des *daoshi*, leur interdit le mariage, les mets à saveur forte... (742).

Dans les milieux taoïstes cultivés, l'influence du Bouddhisme, très forte, contribuait encore à faire voir d'un mauvais œil ces pratiques. L'influence bouddhique s'était exercée sur le Taoïsme dès le jour où, au temps des Han, les premiers missionnaires avaient été accueillis comme les porteurs de doctrines et de recettes d'Immortalité nouvelles, en somme d'une sorte de Taoïsme à l'usage des barbares occidentaux. Les Bouddhistes avaient vite reconnu l'erreur et s'étaient dégagés du Taoïsme ; mais les Taoïstes restaient attachés à cette vieille idée, et étaient persuadés que les deux religions, foncièrement pareilles, ne différaient en apparence que parce que les Barbares avaient mal compris ce que leur avait enseigné Laozi au cours de son voyage en Occident. Aussi beaucoup de Taoïstes rendaient-ils un culte au Bouddha ; le plus célèbre est Tao Hongjing, qui avait élevé sur le mont Mao Maoshan, dans sa communauté taoïste du Zhuyang guan, un stūpa du Bouddha (743). Dans certains groupes, la vie religieuse se modelait bien plus sur le type des monastères bouddhiques, avec leurs moines voués au célibat, que sur celui des phalanstères taoïques où les *daoshi* vivaient en famille.

La pression de la morale publique finit par être trop forte. Les fêtes disparurent les premières : on n'en entend plus parler après le VIIe siècle. Les pratiques privées se continuèrent bien plus longtemps : au XIIe siècle, Zeng Zao y attachait encore assez d'importance pour consacrer une section de son *Daoshu* p.577 à les combattre et à s'efforcer de démontrer qu'il est impossible d'arriver par elles à l'immortalité (744) ; et ailleurs, revenant sur ce sujet, il les expliquait allégoriquement : les mille deux cents femmes de Huangdi figureraient les mille deux cents souffles journaliers (745). Mais les médecins les avaient adoptées, un certain nombre d'entre elles au moins, et, dépouillées de leur caractère religieux, elles devaient connaître une nouvelle expansion à titre d'hygiène.

*

* *

TROISIÈME PARTIE

La gymnastique
Daoyin

@

p.578 La circulation du Souffle et la circulation de l'Essence ne se faisaient pas sans peine. Certains passages étaient naturellement difficiles à franchir.

> « Il y a dans le ventre de l'homme trois endroits où il y a obstruction. Premièrement il y a une obstruction au cœur : on sent que sous le cœur l'intérieur de l'estomac est rempli... Secondement, il y a une obstruction en dessous des viscères de crudité *shengzang*. On sent que l'intérieur de l'intestin est rempli... Troisièmement il y a obstruction dans le Champ de Cinabre inférieur. On peut le franchir par une volonté ferme. C'est seulement après cela qu'on sent que le souffle parcourt le corps entier (746) ».

Il y avait aussi des obstructions inattendues, dues à la maladie ou simplement à la nourriture prise. Pour que le souffle pût les franchir, il fallait l'aider. On y arrivait par des massages, *mo*, ou des mouvements de gymnastique, *daoyin shenti*, littéralement « étendre et contracter le corps ». Maître Ning xiansheng disait que

> « la Conduite du Souffle *xingqi* règle l'intérieur, et la Gymnastique *daoyin* règle l'extérieur (747),

ce qui montre bien l'importance relative des deux techniques. D'autre part, les mouvements se faisaient aussi préventivement pour assouplir le corps, supprimer d'avance les obstacles au passage du souffle, ou pour le reposer après un effort pénible. On fait faire de la gymnastique entre deux « unions du *yin* et du *yang* » ; de même entre deux retenues du souffle. On fait aussi ces exercices séparément, pour eux-mêmes, parce qu'en supprimant les p.579 obstacles à la circulation, ils sont un excellent moyen de guérir les maladies causées par ces obstacles mêmes. De façon générale, ils chassent les maladies et prolongent la vie, font qu'on ne vieillit pas malgré les années, expulsent des membres, des os, des articulations tous les souffles mauvais ; qui les pratique correctement aura la durée du Ciel et de la Terre (748).

Il y avait de nombreuses séries d'exercices gradués, presque autant qu'il y a de nos jours de méthodes gymnastiques. On en attribuait à chacun des grands maîtres Immortels de l'antiquité. Il y avait la méthode de gymnastique de Chisongzi (749), celle de Pengzu (750), celle du maître Ning xiansheng (751), celle de Wangzi Qiao (752), etc. Les mouvements à exécuter sont presque

toujours les mêmes, mais la suite des exercices diffère d'une méthode à l'autre. Je traduirai quelques-unes des plus simples, afin de montrer ce qu'était cette gymnastique taoïste, et en quoi consistent les différences d'école. Je rappelle que la position ordinaire, quand aucune autre n'est indiquée, est la position normale des Chinois anciens, assis à terre sur leurs talons, les jambes bien parallèles, comme s'asseyent encore aujourd'hui les Japonais.

Méthode de gymnastique de Chisongzi

« Tous les matins en se levant déployer une natte, faire les exercices en se tournant vers l'Est. (Continuer jusqu'à ce qu'on soit à bout de souffle et s'arrêter. Si on ne peut (continuer jusqu')à bout de souffle, s'arrêter au cinquième exercice. Il faut s'exercer chaque jour ; peu à peu on s'apercevra des progrès.

1. p.580 D'abord. Croiser les deux mains au-dessus de la tête et les ramener (753) jusqu'à terre. Faire cinq aspirations et cinq expirations, puis s'arrêter. Cela emplit le ventre du Souffle.

2. Ensuite (754). Couché sur le côté, du bras gauche touchant la terre du coude, toucher le crâne de la main gauche autant que possible. Puis du bras droit touchant la terre du coude, toucher le crâne de la main droite autant que possible. Faire cinq respirations. Cela étire les nerfs et les os.

3. Ensuite. Des deux mains toucher le genou droit et le relever de façon qu'il arrive à (la hauteur de) la taille et de l'aine (755), en levant la tête le plus possible. Faire cinq respirations. Cela étend la taille.

4. Ensuite. De la main gauche toucher le genou gauche et de la droite l'étendre aussi haut que possible. Puis de la main droite toucher le genou droit et de la main gauche l'étendre aussi haut que possible. Faire cinq respirations et s'arrêter. Cela étend le souffle de l'intérieur du ventre.

5. Ensuite. Croiser les mains sur le devant de la poitrine, agiter la tête vers la droite et vers la gauche sans arrêt ; arrivé au point extrême, s'arrêter. Cela étend le visage et les oreilles pour que les souffles mauvais ne puissent plus entrer.

6. Ensuite. Croiser les deux mains au-dessous de la taille, et s'agiter (en se tournant) vers la droite et vers la gauche ; arrivé à l'extrême, s'arrêter. Cela fait pénétrer le sang dans les vaisseaux.

7. Ensuite. Ramener les deux mains croisées au-dessus de la tête, et se calmer (en se tournant) vers la droite et vers la gauche. Cela étend le souffle intérieur des poumons et du foie.

8. Ensuite. Croiser les deux mains sur le devant de la poitrine et les faire aller à droite et à gauche ; aller jusqu'à l'extrême. Cela étend et supprime le souffle brûlant qui est à l'intérieur de l'épiderme et du derme.

9. Ensuite. Croiser les deux mains, les lever jusqu'aux épaules à droite et à gauche. Cela étend la peau.

10. Ensuite. Se lever droit et étendre les jambes à droite et à gauche. Cela étend et chasse le Souffle mauvais des jambes.

La méthode de Pengzu donne plus de place aux mouvements des jambes.

Méthode de gymnastique de Pengzu (756)

« p.581 Se coucher toujours les vêtements et les couvertures défaits.

1. (Étant couché) redresser (le haut du corps jusqu'à) la taille, comprimer le bas-ventre (757). Faire cinq respirations et s'arrêter (758).

2 (759). Recroqueviller les doigts des deux pieds.

3. Redresser les doigts des deux pieds.

4. Placer les deux pieds l'un vers l'autre.

5. Placer les deux talons à l'intérieur, l'un contre l'autre.

6. Étendre la jambe droite, plier le genou gauche et le serrer vers l'intérieur.

7. Étendre les jambes et les doigts des deux pieds (?) (760).

8. Des deux mains tirer les genoux et les placer au-dessus du cour.

9. Tourner les deux pieds vers l'extérieur, dix fois.

10. Tourner les deux pieds vers l'intérieur, dix fois.

En tout, dix exercices, cinquante respirations. Faire cinq séries (des dix exercices), deux cent cinquante respirations. Si on veut faire ces exercices, que ce soit toujours de minuit au chant du coq (1 à 3 heures du matin) ou à l'Aurore (3 à 5 heures du matin), quand on les fait, il est interdit de manger à satiété et de se baigner.

La série des exercices gymnastiques de Zhongli a l'intérêt de nous être parvenue accompagnée de dessins explicatifs (761).

Méthode de gymnastique de Zhongli

1er exercice. — Grincer des dents pour rassembler les dieux, 36 fois. Embrasser des deux mains le *kunlun* (762). Battre le tambour céleste (763), 24 fois.

1er exercice 2e exercice

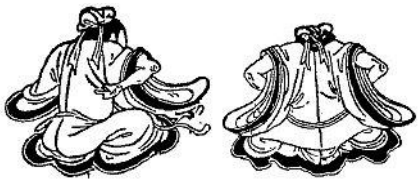
2e exercice. — Bouger la colonne céleste (764) à droite et à gauche, dans chaque sens 24 fois.

3e exercice. — Recueillir (la salive) à droite et à gauche avec la langue, et en haut. Battre le tambour 36 fois. Recueillir (la salive) 36 fois. La séparer en trois bouchées comme une chose dure et l'avaler (765). Après cela, on pourra marcher dans le feu.

3e exercice 4e exercice

4e exercice. — Masser le Hall des Reins *Shentang* (766) avec les deux mains, 36 fois. Plus on le fera, plus (les effets) seront merveilleux.

5e exercice. — Faire tourner comme un treuil chacun des deux pouls (767) successivement, 36 fois.



5e exercice 6e exercice

6e exercice. — Faire tourner comme un treuil les deux pouls ensemble, 36 fois.

> 7e exercice. — Les deux mains jointes, faire (le souffle) *he* (768) 5 fois. Ensuite joindre les deux mains au-dessus de la tête (dans la position de) supporter le ciel (769) ; frotter le sommet du crâne. Chaque, 3 fois ou 9 fois.

7e exercice 8e exercice

> 8e exercice. — p.583 Mettre les deux mains en crochet, les diriger en avant, et avec elles saisir les deux plantes des pieds, 12 fois. Puis reposer les pieds et s'asseoir en position correcte.

Ces exercices doivent se commencer un jour *jiazi* (premier du cycle sexagénaire) à minuit ; il faut les faire tous les jours, ou bien une fois entre minuit et midi, ou bien trois fois dans la journée entière ; et pendant le temps qu'on les fait, il faut respirer par le nez. Bien exécutés, ils écartent les maladies, les démons méchants n'osent pas approcher, le froid et le chaud ne peuvent pénétrer dans le corps, etc. Pour qu'ils soient parfaitement efficaces, il faut faire une première retenue du souffle, *biqi*, après le troisième exercice, et une seconde après le quatrième ; puis le huitième exercice achevé, on avale la salive comme dans le troisième, on refait les mouvements du cinquième et du sixième ; et on fait une dernière et assez brève retenue du souffle en méditant sur un feu qui, sorti du Champ de Cinabre inférieur, monte et parcourt le corps tout entier (770).

La méthode de Wangzi Qiao (771), plus compliquée, comportait trente-sept exercices successifs, qu'on faisait, les uns, assis dans la position régulière que j'ai décrite ci-dessus, les autres, couché avec

> « un oreiller haut de quatre pouces, les pieds distants l'un de l'autre de cinq pouces, les mains chacune à trois pouces du corps, les vêtements défaits, les cheveux dénoués.

A la différence de la gymnastique de Zhongli, la respiration devait se faire en aspirant l'air tantôt par le nez, tantôt par la bouche, suivant les exercices. Quelques-uns de ceux-ci étaient purement respiratoires, comme le troisième et le quatrième qui consistent à aspirer l'air par le nez et le rejeter directement par la bouche en regardant à droite dans l'un, à gauche dans l'autre. La plupart d'entre eux étaient analogues à ceux des méthodes précédentes. Ceux qu'on exécutait couché comportaient des mouvements giratoires des bras et des jambes (29e), des flexions des genoux (18e) ; on relevait les deux jambes jusqu'à les tenir verticalement (8e) ; le talon gauche se posait sur le gros orteil droit (30e), et le talon droit sur le gros orteil gauche (31e), etc. Ceux qu'on

exécutait assis consistaient à saisir avec les deux mains chaque genou successivement (20e et 21e), les deux genoux à la fois (23e), les plantes des pieds (28e), ou à poser successivement la main gauche sur le flanc gauche (14e) p.584 et la main droite sur le flanc droit (15e) ; etc. Un des traits caractéristiques de la méthode était que la plupart des mouvements ne s'exécutaient pas en nombre fixe : tous ceux qui étaient pénibles étaient arrêtés quand la sueur sortait.

Tous ces exercices sont très absorbants et très compliqués. Il ne faudrait pas croire cependant qu'ils occupent l'existence entière et qu'ils soient incompatibles avec toute autre activité.

> « Toutes les fois qu'on absorbe le souffle, on n'a à s'occuper que de ne pas laisser passer les époques (où il faut le faire) ; quand les Champs de Cinabre sont remplis constamment, on peut ensuite tout le long du jour sortir se livrer aux occupations humaines sans empêchement. Quand on est habitué à pratiquer cela depuis longtemps, même si on le néglige une ou deux fois, c'est sans inconvénient (772).

Toutes ces méthodes de gymnastique, même celle de Wangzi Qiao sont assez simples, et tout en ayant leur vertu propre, sont surtout destinées à aider à la bonne exécution des exercices respiratoires, et en général de tous les exercices physiques et hygiéniques, soit qu'on les fasse avant pour servir de préparation, soit qu'elles s'intercalent au cours de l'exécution pour se reposer ou pour assouplir, pour empêcher les obstructions de se produire ou pour les supprimer, etc. La méthode de maître Ning (773), plus complexe, possédait des vertus propres plus caractérisées : elle était un ensemble de procédés magiques doués d'une efficacité spécifique, permettant d'entrer dans le feu sans se brûler et dans l'eau sans se noyer à l'instar de maître Ning lui-même. Elle incluait une méthode de conduire le Souffle *xingqi* et comptait quatre séries d'exercices où respiration rythmée, rétention du souffle, et mouvements des bras, des jambes, de la tête et du torse se succédaient. Chacune de ces séries était désignée par le nom d'un animal particulier : procédé de conduire le souffle du Crapaud *hama xingqi fa*, de la Tortue, *guibi xingqi fa*, de l'Oie sauvage, *ying xingqi fa*, du Dragon, *long xingqi fa*, les exercices étaient censés figurer les mouvements de ces animaux et leur respiration (774). Du reste les mouvements à exécuter ne diffèrent guère, pour la plupart, de ceux des autres méthodes, bien que la succession en soit peut-être un peu plus confuse ; mais la méthode présente au moins un trait original qui n'est pas sans importance, l'emploi d'une corde p.585 suspendue (dans le procédé de la Tortue) dont on se sert pour faire des sortes de renversements : les Taoïstes des Six Dynasties pratiquaient donc une sorte de gymnastique avec agrès, au moins rudimentaire, à côté d'une gymnastique de mouvements rythmés ; l'une et l'autre d'ailleurs n'étaient que la simplification et l'accommodation des plus

faciles des exercices des saltimbanques et des acrobates, mis à la portée de tout le monde.

Je ne puis traduire ici en son entier la Méthode gymnastique de maître Ning, beaucoup trop étendue. Je me contenterai de traduire (775), à titre d'exemples, les règles de deux de ses procédés, celui du Dragon et celui de la Tortue.

Procédé de conduire le souffle du dragon (776)

1. — Baisser la tête et regarder en bas ; rester sans respirer (l'équivalent de) 12 (respirations) (777).

2. — Des deux mains se masser depuis le ventre jusqu'aux pieds ; prendre ses pieds avec ses mains et les tirer jusque sous les bras ; rester sans respirer (l'équivalent de) 12 (respirations).

3. Poser les deux mains sur la nuque et les croiser.

Procédé de conduire le souffle de la tortue (778)

1. — Recouvrir la bouche et le nez avec son vêtement ; rester sans respirer (l'équivalent de) 12 (respirations). Se coucher dans la position correcte, et faire sortir le souffle (contenu à l')intérieur (779) tout doucement par le nez (780).

2. — Poser les deux mains retournées sur les genoux, lever la tête à la manière de la tortue qui prend le souffle, ce qui fait que le Souffle Originel (781) pénètre jusqu'au Champ de Cinabre.

3. — Serrer les narines avec le pouce et les doigts des mains et ne pas respirer, ainsi le souffle est conduit en haut jusqu'au Nihuan à l'intérieur du cerveau.

4. — Saisir les cheveux de la main gauche et que la main droite revienne au milieu de la nuque.

5. — S'asseoir dans la position correcte et croiser les mains derrière le dos.

6. — S'asseoir à terre et croiser les deux mains, puis les faire descendre (jusqu'à terre) jointes (782).

7. — Des deux mains saisir une corde et faire un renversement (783) en se suspendant (à cette corde) de façon que les pieds reviennent par-dessus.

8. — Ramener les deux mains par-derrière et jusqu'au haut du dos, tirer la corde et s'y suspendre.

9. — D'une main, en haut, tirer la corde, et de l'autre, en bas, saisir les pieds.

10. — S'asseoir à terre en étendant les deux jambes toutes droites, des deux mains jointes, tirer les deux pieds.

11. — S'asseoir face à l'Est et rester sans respirer (l'équivalent de) 5 (respirations). Recueillir avec la langue la salive à l'intérieur de la bouche, en remplir (la bouche), et l'avaler deux fois sept fois.

De ces exercices gymnastiques et de quelques autres qui sont décrits tout au long dans les ouvrages taoïstes, quels étaient les plus employés, et dans quels cas choisissait-on les uns plutôt que les autres ? Presque toutes les manifestations de la vie religieuse individuelle des Taoïstes, exercices de la Respiration Embryonnaire, pratique de l'Abstinence de Céréales, lecture des Livres saints, méditation, vision intérieure, etc., s'accompagnaient de gymnastique ; mais celle-ci est désignée dans les textes de façon imprécise, sans mention d'une méthode particulière. Aussi ne faut-il considérer les exercices décrits ci-dessus que comme des exemples de ce qu'étaient les méthodes p.587 gymnastiques du temps des Han et des Six Dynasties plutôt que comme les séries réelles de mouvements auxquelles songent les auteurs taoïstes de cette époque quand ils parlent de « gymnastique », *daoyin,* à exécuter au cours de diverses pratiques religieuses. Il n'est pas possible d'affirmer que le hasard qui nous a conservé la description de quelques méthodes, alors que tant d'autres se sont perdues, soit dû à ce qu'elles étaient vraiment les plus courantes à cette époque.

Toutes ces pratiques, que les nécessités de l'exposition m'ont obligé à décrire successivement et séparément, n'ont jamais été ainsi dissociées dans la vie religieuse taoïste. Bien au contraire, Respiration Embryonnaire, rétention et expulsion du souffle, absorption des souffles du Soleil, gymnastique, et aussi Abstinence des Céréales et régimes diététiques (que j'étudierai prochainement), prières, grincements de dents, méditation, exercices de vision intérieure, formules magiques, emploi de talismans, et d'autres pratiques encore, s'exécutaient tout à la fois en des ensembles complexes dont les Adeptes dosaient les éléments suivant les résultats à atteindre, les entremêlant les uns aux autres d'après les méthodes transmises par des Immortels célèbres, comme un médecin dose les ingrédients d'un remède. Si on veut se représenter la vie d'un Taoïste fervent du temps des Han et des Six Dynasties, c'est à ces ensembles qu'il faut penser et non à des pratiques séparées se succédant. En particulier la longue description de méthodes et de procédés de respiration et de gymnastique, qui n'ont en eux-mêmes rien de religieux, ne doit pas amener à croire que les pratiques proprement religieuses n'avaient qu'une place restreinte dans la vie des Adeptes taoïstes : au contraire elles y tenaient en tout temps la première place, et aucun progrès, fût-ce dans la technique du souffle ou dans l'alchimie, n'avait lieu qu'à la suite de progrès

dans la vie religieuse proprement dite, bonnes actions, méditation, etc. Il ne faut jamais oublier que si l'Immortalité ne peut pas s'obtenir sans l'intervention de moyens physiques (développement d'un certain mode de respiration, drogues, alchimie), la connaissance de ces moyens et surtout l'exécution correcte des procédés ne sont données qu'à des hommes qui s'en rendent dignes par leur progrès religieux. La lecture des livres saints ne sert qu'à peine aux profanes : il faut un maître pour savoir mettre en pratique les recettes qu'ils contiennent. Le Taoïsme, même à sa période ancienne, et avant que les influences bouddhiques ne l'aient transformé, n'a jamais été une hygiène, accompagnée d'une médecine et d'une alchimie, à laquelle se surajoutent, çà et là, quelques pratiques religieuses ; c'est une religion, qui inclut p.588 une hygiène, une médecine et une alchimie, mais où la première place appartient toujours aux valeurs religieuses.

*
* *

Note additionnelle

L'expression Bajing

@

En discutant (n. 403) le sens du titre du *Huangting neijing yujing* (*Daozang*, fasc. 190), j'ai indiqué qu'en dépit de la différence que voulait établir le commentateur, il y avait peut-être une allusion aux *bajing jing* des trois régions du corps *sanbu*, en ajoutant que la valeur du mot dans cette expression était loin d'être claire.

Ce n'est pas tout à fait exact : ce n'est pas la valeur du mot *jing*, dans l'expression *bajing*, c'est celle de l'expression elle-même qui est incertaine. Pour le mot *jing*, les livres taoïstes s'accordent à en faire dans cette expression l'équivalent de *guang* « brillant, lumineux » (pour différencier dans ma traduction ces divers mots chinois, je rendrais *jing* par « rayonnement, rayonnant », *guang*, par « brillant », *ming* par « lumière », etc.) mais ils hésitent sur le sens à donner à l'expression *bajing* « les huit Rayonnements ». Les passages suivants d'auteurs des VIe-VIIIe siècles (784) feront voir dans quelles mesures ils sont d'accord ou en désaccord.

> Cheng Xuanying. « Les Huit Rayonnements *bajing*. « Rayonnant » *jing*, c'est « brillant » *guang*. Le Souffle Collectif de l'Originel Supérieur *Shangyuan zongqi* est un Rayonnement ; joint aux sept luminaires, cela fait les Huit Rayonnements ; les sept luminaires, ce sont le Soleil, la Lune, les cinq Planètes... On explique encore les Huit Rayonnements comme étant les souffles des (huit) couleurs du Rayonnement brillant des huit cieux *batian guangjing zhi yiqi*. »
>
> Xue Youqi. « Les Huit Rayonnements, cela veut dire que les vingt-huit Mansions étant réparties aux quatre points cardinaux, à raison de sept constellations par point cardinal, les quatre (groupes de sept) Mansions des points cardinaux, le Soleil, la Lune, les cinq Planètes et la Grande Ourse forment ensemble les Huit Rayonnements. »
>
> Yan Dong. « Les Huit Rayonnements, ce sont les huit couleurs (des huit cieux).

On voit qu'il y a au moins trois explications de ce que sont les Huit Rayonnements ; mais que ces trois explications ne sont pas somme toute très différentes les unes des autres. J'ajoute que ces explications par les phénomènes célestes des Huit Rayonnements de l'intérieur du corps n'ont rien qui doive surprendre : tout ce qui est dans le monde (macrocosme) est en même temps dans le corps humain (microcosme) et par suite toute explication qui vaut pour l'un vaut pour l'autre.

Si, comme je le crois, c'est le même sens que dans l'expression *Dajing* qu'il faut donner au mot *jing* dans le titre des *Huangting jing*, on pourrait traduire ces titres par « Livre de jade du Rayonnement Intérieur (ou Extérieur) de la Cour jaune ».

*
* *

NOTES

@

(101) *Yunji qiqian*, j. 94.

(102) Sur l'organisation de la paroisse, cf. *Xuandu lüwen* (« Code de la Capitale Mystérieuse »). *Daozang*, éd. Commercial Press, fasc. 78, 11 a *sq*., d'où est extrait l'exposé qui suit.

(103) Sur les trois cérémonies des Cuisines, cf. *Xuandu lüwen*, 12 a sq.

(104) Ge Hong, *Shenxianzhuan*, j. 2, 3 b (éd. *Han-Wei congshu*).

(105) On trouvera des renseignements détaillée sur ces collections dans Wieger, *Taoïsme*, t. I, *Bibliographie générale*, p. 9 (Hien-hien, 1911), et dans Weng Tu-chien, *Combined Indices to the Authors and Titles of Books in Two Collections of Taoïst Literature*, Harvard Yenching Institute, Sinological Index Seriea, n° 25, Pékin 1935, p. II-III. L'ouvrage du P. Wieger, auquel je renverrai constamment pour les livres taoïstes, est un catalogue de tous les ouvrages contenus dans le Canon taoïste, avec de courtes notices sous chaque titre, terminé par deux index, index des titres et index des noms d'auteurs. Mes références sont faites en abrégé sous la forme : Wieger, n°.... le numéro étant celui que le P. Wieger a attribué à chaque ouvrage, et qui marque son rang dans la collection. Les dates d'impression du Canon taoïste ci-dessus indiquées sont celles que donne M. Weng Tu-chien ; d'après le P. Wieger, c'est en 1506-1521 que le Canon taoïste aurait été imprimé.

(106) *Daozang*, édition de la Commercial Press, Shanghai, 1924-1926. Cette édition, qui reproduit en format réduit l'exemplaire de Pékin, comprend 1120 fascicules (1057 pour les ouvrages imprimés vers 1444-1447, 63 pour le supplément imprimé en 1607). Je me référerai constamment à cette réédition, en indiquant la numération de ses fascicules sauf toutefois pour l'encylopédie taoïste *Yunji qiqian* dont j'ai utilisé l'édition reproduite dans le *Sibu congkan*. Le *Yunji qiqian*, œuvre de Zhang Junfang, date d'environ 1025 P. C. (cf. Chavannes et Pelliot, *Journal asiatique*, mars-avril 1913, p. 326)

(107) Le *Taoïsme*, comme toute religion, a son vocabulaire propre de termes techniques. Il m'était impossible de laisser ces expressions en simple transcription chinoise, sous peine d'être inintelligible, et j'ai essayé de les traduire de mon mieux ; mais comme il y a naturellement jamais de termes français correspondants, il m'a fallu me contenter d'équivalents approximatifs. Le système qui paraît *a priori* le plus simple aurait été de traduire littéralement chacun des termes composants des expressions chinoises et d'en faire une expression française, à laquelle serait attachée la signification technique taoïste. J'ai parfois procédé ainsi, quand l'expression française ainsi créée est assez dépourvue de sens pour ne pas laisser oublier l'expression chinoise qu'elle recouvre. Mais cette manière de faire a été le plus souvent inapplicable : outre que le français et le chinois sont trop loin l'un de l'autre pour qu'on puisse toujours calquer les expressions de l'un dans l'autre, les expressions taoïstes (et en cela elles sont comme toutes les expressions techniques dans toutes les langues) ont fréquemment pris un sens qui n'a rien de commun avec celui que donnerait la simple addition du sens des termes composants, et qui parfois même est l'opposé. Je n'en donnerai qu'un seul exemple. L'expression *Cunsi*, que je traduis par « méditation extatique », signifierait si on prenait le sens de chacun des deux mots séparément : « Tenir sa pensée fermement attachée à..., appliquer sa pensée à... » Or voici la définition taoïste de l'expression : « Pendant le *Cunsi* fermer les yeux et *interrompre ses pensées* » (*Taiyi dijun taidan yinzhu*, app. *Yunji qiqian*, j. 44, 6 a).

S'il était impossible de ne pas traduire les expressions techniques, on pourra lutter qu'il était moins nécessaire de traduire les titres des livres. Il m'a semblé que les titres avaient eux aussi trop souvent un sens technique pour que je puisse me contenter de les transcrire.

(108) Sur Lu Xiujing, qui vécut de 406 à 477, cf. *Yunji qiqian*, j. 5, 5 b-7 b.

(109) Ma Duanlin, *Wenxian tongkao* (XIIIe siècle), j. 224, 15 a : pour le *Sandong qionggang*, il donne seulement comme date la période *kai-yuan* (713-741) ; mais le fragment manuscrit de cet ouvrage provenant de Dunhuang (voir note suivante) ayant été copié en 718, la date se trouve ainsi précisée. C'est probablement le *Baowen tonglu* qui est la base du n° 1 de la liste des catalogues du P. Wieger, *Le Canon taoïste*, p. 6. Sur les catalogues anciens du Canon taoïste, voir aussi Pelliot, *B.E.F.E.-O.*, III, 322, n. 4.

(110) Bibl. Nat., Ms. Pelliot (Dunhuang), n° 2861.

(111) *Daozang*, fasc. 768-779 : Wieger, n° 1124.

(112) *Daozang*, fasc. 780-782 ; Wieger, n° 1125. — Le Canon taoïste est divisé en Trois Profondeurs *sandong*, à l'imitation des Trois Corbeilles, *Sanzang* (*Tripitaka*), des écritures bouddhiques.

(113) Bibliothèque Nationale, Ms. Pelliot, n° 2861 (Table des Matières), 2602 chapitre 29), 2371 (fin du chapitre 33), etc.

(114) *Sandong Zhunang*, j. 7, 22 b *Daozang*, fasc. 781). Sur Song Wenming, voir *Les Procédés de « Nourrir le Principe Vital » dans la Religion Taoïste ancienne*, ci-après p. 576.

(115) Sous le titre abrégé de *Basu jing*. La citation est en réalité composée de trois passages séparés de ce livre mis bout à bout. Le texte en est identique au texte actuel de ce livre (*Daozang*, fasc. 194, p. 4 b, lignes 5-6 ; p. 5 a, lignes 5-6 ; p. 5 b, lignes 6-7 ; Wieger, n° 423).

(116) *Ziyang zhenren neizhuan*, *Daozang*, fasc. 152 ; Wieger, n° 300 ; *Yunji qiqian*, j. 106, 8 a — 14 b ; *Lishi zhenxian tidao tongjia*, j. 14, 1 a — 8 a (*Daozang*, fasc. 141 ; Wieger, n° 293). — Cette note, qui était un colophon final, s'est trouvée conservée grâce à des additions *postérieures* qui l'ont peu à peu repoussée au milieu de l'ouvrage, où elle est restée inaperçue.

(117) *Baopuzi*, *neipian*, dans le *Daozang*, fasc. 868-870, *Wieger*, n° 1171. (Je citerai cet ouvrage non d'après le *Daozang*, mais d'après l'édition critique de Sun Xingyan dans son *Pingjinguan congshu*. Il y a de nombreuses citations dans tous les chapitres du Baopuzi, mais il faut mettre à part la longue liste de titres qui occupe plusieurs pages du chapitre 19 de la première partie (*Neipian*).

(118) *Daozang*, fasc. 168 ; *Wieger*, *Canon taoïste*, n° 329 ; *Yunji qiqian*, j. 12, 30 a — 60 a, édition commentée meilleure que celle du *Daozang* actuel. — Cité dans le *Baopuzi*, j. 19, 4 a.

(119) *Daozang*, fasc. 18 ; Wieger, n° 7. — Cité dans le *Baopuzi*.

(120) Dans le Canon taoïste actuel, ces deux ouvrages existent l'un et l'autre sous deux formes très différentes : forme ancienne où ils portent respectivement les titres de « Livre Ésotérique (*Waijing*) de la Cour Jaune », et « Livre de jade (*Yujing*) de la Grande Profondeur » ; et des réfections postérieures (entre le Ve et le VIIe siècle), intitulées « Livre Ésotérique (*Neijing*) de la Cour Jaune » (*Daozang*, fasc. 328, Wieger, n° 329), et « Livre Réel (*Zhenjing*) de la Grande Profondeur » (*Daozang*, fasc. 16-17 ; Wieger, n° 6).

(121) *Daozang*, fasc. 1026 ; Wieger, n° 1295.

(122) *Daozang*, fasc. 1030 ; Wieger, n° 1312.

(123) *Daozang*, fasc. 876 ; Wieger, n° 250 ; *Yunji qiqian*, j. 50, 10 a-17 b, édition meilleure que celle du *Daozang*, actuel, mais abrégée en certains passages. — Cité dans le *Ziyang zhenren neizhuan*, 13 a-b.

(124) *Daozang*, fasc. 876 ; Wieger, n° 1188.

(125) Cette vieille théorie qui est celle de *Xizi*, le principal Appendice philosophique du Yijing, a été conservée telle quelle par le Taoïsme, comme d'ailleurs par toutes les écoles de philosophie chinoise.

(126) *Yunji qiqian*, j. 84, 4 a.

(127) *Han jinzhong qiju zhu*, app. *Baopuzi*, j. 2, 8 b. Le terme *qiju zhu* désigne les recueils officiels des faits et gestes des empereurs, établis de leur vivant par les historiographes sur la composition des histoires chinoises officielles, cf. H. Maspero, *La Chine et l'Asie Centrale,* dans *Histoire et Historiens depuis cinquante ans*, t. II) ; mais naturellement l'ouvrage que cite le *Baopuzi* n'avait d'officiel que ce titre : c'était un recueil de légendes taoïstes sur l'empereur Wu.

(128) *Baopuzi*, j. 2, 9 a.

(129) Wang Chong, *Lunheng*, j. 7, 6 a (éd. *Sibu congkan* ; trad. Forke, t. I, 339) : j. 7, 8 a (I, 342) ; j. 7, 11 a (I, 347).

(130) *Baopuzi*, j. 3, 8 b.

(131) *Ziyang zhenren neizhuan*, 1 a-b (*Daozang*, fasc. 152). Cf. *supra*, n. 116.

(132) Zhou Yishan avait alors seize ans.

(133) *Baopuzi*, j. 3, 8 b-9 a. — « Livre du Sceau de Jade », *Yuq ianjing*, cité dans ce passage, est perdu aujourd'hui.

(134) Les Immortels Terrestres sont les Immortels inférieurs ; les Immortels Célestes sont les Immortels supérieurs.

(135) *Hou Han shu*, j. 49, 1 a ; j. 51, 1 b ; j, 57, 6 b ; j. 60 A, 3 b ; j. 62, 3 a ; j. 70, 2 a ; j. 72, 3 a ; j. 80, 1 b ; j. 87, 2 a ; j. 90 B ; 1 a ; j. 104 B, 5 a ; j. 112 A, 6 b ; etc. (le *Hou Han shu*, comme les autres histoires dynastiques, est cité d'après l'édition Tushu jicheng. Shanghai, 1888). — Je ne compte que les personnages dont il est dit qu'ils pratiquaient ou qu'ils aimaient le culte de Huanglao ; chez beaucoup, cela s'accompagne de vie ascétique et de suppression des désirs.

(136) *Hou Han shu*, j. 112 A, 6 b.

(137) *Sanguozhi*, *Weizhi*, j. 8, 9 b ; *Hou Han shu*, j. 105, 2 b.

(138) Cités dans le *Baopuzi*, *Neipian*, j. 3, 1 b (éd. *Pingjinguan congshu*, comme tirés d'un des « Livres des Immortels », *Xianjing*, sans préciser le titre.

(139) Voir Dabry de Thiersant, *La Médecine chex les Chinois*, Paris, 1863, et les Procédés... ci-après p. 485.

(140) Je ne dis pas que les Taoïstes ont emprunté ces notions aux médecins : la médecine chinoise a toujours été sous l'influence du Taoïsme, et les premiers médecins qui n'étaient pas de simples sorciers ont pu être taoïstes.

(141) (*Dongzhen*) *Taishang suling* dongyuan *Dayou miaojing*, 16 a-17 a (*Daozang*, fasc. 1026 ; Wieger, n° 1295).

(142) *Huangting neijing zhenjing*, sect. 6 (*Daozang*, fasc. 190 ; Wieger, n° 399).

(143) Tao Hongjing, *Dengahen yinjue*, j. I, II a (*Daozang*, fasc. 193 ; Wieger, n° 418).

(144) Pour cette description, voir surtout *Taishang Dongfang neijinzhu*, 1 a — 2 b (*Daozang*, fasc. 59 ; Wieger, n° 130) ; *Dadong yujing*, j. I (*Daozang*, fasc. 16 ; Wieger, n° 7).

(145) *Taishang huangting zhongjingjing*, 10 a.

(146) *Huangting neijing yujing.*

(147) *Ibid.*

(148) *Laozi zhongjing,* j. I, 19e divinité (*Yunji qiqian,* j. 18, 14 a).

(149) *Baopuai, neipian,* j. 2, 10 a — 11 b.

(150) *Ibid.,* j. 4, 3 b.

(151) *Ibid.,* 4 a. Le mot *zhuan* que je traduis par transmutation désigne la double opération qui, en calcinant le cinabre, produit du mercure, et ensuite retransforme le mercure en cinabre.

(152) *Ziyang zhenren neizhuan,* 4 a ; *Taishang sanshi zhongjing,* ap. *Yunji qiqian,* j. 81, 13 b — 14 b.

(153) Les deux noms sont très anciens : celui des Trois Vers est employé au milieu du IIe siècle P. C. dans le *Liexian zhuan,* j. 2, celui des Trois Cadavres apparaît dès le milieu du IVe siècle dans le *Zhenxian zhuan,* j. 3, 5 a.

(154) *Yunji qiqian, ibid.*

(155) Liu Gen aurait vécu en ermite sur le mont Song (Pic du Centre) à l'époque des Han ; cf. *Lishi zhenxian tidao tongjian,* j. 20, 12 b — 14 a (*Daozang,* fasc. 141 ; Wieger, n° 293). Le texte qui lui est attribué est des Six Dynasties.

(156) *Dayoujing,* app. *Sandong zhunang,* j. 3, 1 b.

(157) *Huangting neijing* ; *Yunji qiqian,* j. 12, 14 b — 15 a.

(158) Commentaire : « Elles sont de l'espèce du *yin.* » — On sait que la Terre est *yin* par opposition au Ciel qui est *yang.*

(159) *Taishang sanshi zhongjing,* ap. *Yunji qiqian,* j. 81, 13 b.

(160) *Jinjian yuzi jing,* app. *Sandongzhunang,* j. 3, 4 b. — Ce n'est pas un véritable titre désignant un ouvrage particulier ; c'est la désignation générale des livres taoïques tels qu'ils circulent dans le ciel parmi les dieux. Mais ici il s'agit d'un de ces livres qui, par faveur spéciale, a été offert à un Adepte taoïste en sa forme originelle, et auquel celui-ci a donné ce titre en le publiant pour marquer le caractère authentique de la révélation qui lui avait été faite.

(161) *Daoxuezhuan, ibid.,* j. 3, 2 a.

(162) *Zhenxianzhuan,* j. 9, 14 b.

(163) *Ziyang zhenren neizhuan,* 4 a.

(164) *Sanshi pian,* app. *Yunji qiqian,* j. 82, 1 b.

(165) Les Cinq Vers, qui n'apparaissent que dans ce texte à ma connaissance, sont mis en rapport avec les Cinq Éléments, par conséquent avec les Cinq Viscères, et sont désignés simplement par la couleur correspondant aux éléments, le Ver Bleu, le Ver Rouge, le Ver Jaune, le Ver Blanc, le Ver Noir. — Les Sources Jaunes étant le séjour des morts, le premier vers veut dire : « Qu'ils meurent ! »

(166) *Ziyang zhenren neizhuan* (*Daozang,* fasc. 152), 4 b. On retrouve cette recette dans d'autres ouvrages de dates diverses, ce qui témoigne de sa popularité.

(167) L'expression *huaguang,* « lumière fleurie », est une de celles que les Bouddhistes ont adoptées (peut-être l'ont-ils empruntée aux Taoïstes) pour désigner l'auréole des Bouddhas et des Bodhisattvas. Il est possible cependant qu'ici il s'agisse d'une lumière interne et non d'une émission externe de lumière, car un peu plus loin (*ibid.,* 5 a) il est dit qu'après que Zhou Yishan « eut mangé du smilax pendant cinq ans, son corps émit de la lumière : en regardant

l'intérieur il voyait ses cinq viscères ». Voir l'intérieur de son corps, c'est la « Vision Intérieure » dont je parlerai plus loin ; et comme l'intérieur du corps est très obscur, il y a différents procédés pour l'éclairer, entre autres celui qui consiste à faire descendre le soleil dans son cœur (cf. ex. les *Procédés*... ci-après p. 549).

(168) *Sun zhenren Beiji qianjin yaofang* (*Daozang*, fasc. 818 ; Wieger, n° 1149), j. 82, 10 a, 10 b.

(169) Je suppose que cette phrase veut dire qu'on met dans un vase d'un pied la quantité de mélange de jus de rehmannia et de sumac nécessaire pour que, quand on ajoute les trois onces de cinabre, le vase soit rempli ; puis on recommence l'opération dans un second vase, mais cette fois en ajoutant trois dixièmes de boisseau de poudre de graines de courge ; et enfin une troisième fois avec la poudre de rhubarbe ; après quoi on mélange le tout. Comme un vase d'un pied tient un boisseau, on a aussi utilisé les trois boisseaux que la recette indique au commencement.

(170) *Zhongshan yugui fuqi jing*, ap. *Yunji qiqian*, j. 60, 4 a ; cf., J. *As.*, juillet-septembre 1937. p. 362.

(171) *Taishang Taizhen ke jing*, app. ms. Pelliot, n° 2459 (Bibl. Nat.). Ce manuscrit est un recueil d'extraits de livres taoïstes.

(172) *Taipingjing*, j. 145 ; *Sanhuang zhaiyi*, app. *Sandong zhunang*, j. 3, 4 b. Tout repas doit être pris aux heures du « souffle vivant » et ceux qui font deux repas par jour doivent les placer entre midi et minuit (*ibid*). — Sur le « souffle vivant », voir ci-dessous, p. 375-376.

(173) *Fuqi fa*, app. ms. Pelliot 2459. Cf. aussi J. *As.*, avril-juin 1937, p. 234.

(174) Huan Zhen xiansheng, *Funa yuanqi juefa*, app. *Yunji qiqian*, j. 60, 13 b.

(175) *Yunji qiqian*, j. 60, 21 b ; cf. J. *As.*, juillet-septembre 1937, p. 362.

(176) *Neiyin yu zi*, app. *Sandong zhunang*, j. 10, 11 b.

(177) *Yanling xianshling ji xinjiu fu qijing* (*Daozang*, 570 ; Wieger, n° 818), 19 a ; cf. *J.As.*, avril-juin 1937, p. 227. Ce livre qui est de la fin des Tang suit la doctrine de la circulation du souffle interne qui diffère de celle, plus ancienne, de la circulation du souffle externe ; mais si la doctrine du souffle avait changé, la pratique était restée la même dans tous les cas où cela était possible. — Les trois Barrières sont la Barrière du Ciel *tianguan* (sinciput), la Barrière de la Terre *diguan* (pieds), la Barrière de l'Homme *renguan* (mains).

(178) *Taixijing* (*Daozang*, fasc. 5 ; Wieger, n° 127).

(179) Zhen Luan, *Xiaodaolun*, app. *Guang hongming ji*, j. 9, 144 b, *Taishô issai-kyô*, t. 52, n° 2103. Ce livre est un pamphlet antitaoïque composé en 570, qui contient un grand nombre d'extraits d'ouvrages anciens aujourd'hui perdus. Le passage cité ci-dessus est résumé d'un « Premier Mémoire de la création du Ciel et de la Terre par le Très-Haut Vieux-Seigneur » *Taishang laojun zaoli tiandi chuji.* Zhen Luan ajoute plus loin que Laozi a fait de son foie le Palais du Seigneur-Vert Qingdigong, et de ses poumons le Palais de Ténuité-Pourpre Ziweigong, et il remarque que, si Laozi a le cœur, le foie et les poumons dans le ciel (puisqu'ils ont formé des constellations) et la tête sur la terre (puisqu'elle a formé le Kunlun), il se trouve dans la position d'un homme à l'envers, le corps en l'air, « précipité du Ciel sur la Terre la tête en bas ».

(180) Ren Fang, *Shuyiji*, j. 1, 1 a (éd. *Han-Wei congshu*). Il ne reste que des débris de cet ouvrage du VIe siècle.

(181) Les uns et les autres font les exercices le matin juste avant le lever du soleil ; mais ceux qui adoptent l'opinion de la division selon le jour et la nuit ajoutent des exercices le soir au coucher du soleil. Cf. ci-après p. 535 sq.

(182) Cf. ci-après p. 522.

(183) Cf. ci-après, p. 501.

(184) Cf. ci-après, p. 502-503, 521.

(185) Cf. ci-après, p. 497-498.

(186) *Han Wu waizhuan* (*Daozang*, 137 ; Wieger, n° 290) ; cf. ci-après, p. 522-523.

(187) Ci-après p. 484.

(188) Cf. ci-après p. 554.

(189) *Huangting waijing yu jing*, 1 a ; *Yunji qiqian*, j. 12, 32 b ; cf. ci-après p. 528.

(190) Cf. ci-après p. 557-559.

(191) *Ibid*., p. 574-575.

(192) *Taixijing*. — Sur les pratiques sexuelles chez les Taoïstes des Han, cf. ci-après p. 574-575.

(193) Cf. ci-après p. 380.

(194) *Dongzhenjing*, dans *Wushang biyao*, j. 5, 12 b-14 b.

(195) App. *Wushang biyao*, j. 5, 12 a-b.

(196) (*Dongzhen*) *zaoxing ziyuan ershisishen jing*, app. *Wushang biyao*, j. 5, 8 a-b.

(197) Le mot *tong*, qui veut dire adolescent ou enfant (*pupillus*), désigne aussi la pupille de l'œil (*pupilla*).

(198) *Dadong zhenjing*, app. *Wushang biyao*, j. 5, 12 b-15 a.

(199) *Dayou miaojing*, 17 a (*Daozang*, fasc. 1026). Cf. H. Maspero, *Les Dieux taoïstes, comment on communique avec eux*, p. 472.

(200) *Dongfang neijing zhu*, 2 a.

(201) *Taishang huangting zhongjing jing*, 2 a-b (*Daozang*, fasc. 1050 ; Wieger, n° 1382).

(202) La description générale des dieux des Neuf Palais repose sur le *Taishang daojun shou yuandan shangjing*, app. (*Dongzhen*) *Taishang suling dongyuan dayou miaojing*, 12 b-22 a ; voir aussi Tao Hongjing, *Dengzhen yinjue*, j. 1, qui est intéressant par son commentaire : c'est en effet un essai d'interprétation et de classement de toutes ces données disparates par un Taoïste convaincu du VIe siècle.

(203) *Dongfang neijing*, 2 b-3 b (*Daozang*, fasc. 59).

(204) *Taishang daojun shou yuandan shangjing*, app. (*Dongzhen*) *Taishang suling dongyuan dayou miaojing*, 12 a-31 b-35 b.

(205) *Daozang*, fasc. 876, 1 a -2 b (Wieger, n° 1188) ; le début est cité aussi *Yunji qiqian*, j. 21, 1 a-b, mais sans le commentaire.

(206) Commentaire (*Daozang*, fasc. 876) : « Le Seigneur Adolescent-Vert Qingtongjun dit : A cette époque il n'y avait ni année ni mois ; les Neuf Souffles existaient déjà, chaque souffle étant à 99 990 *li* des autres. Un *li* correspond à un an. »

(207) Commentaire : « Le Roi Réel des Neuf Cieux et le Roi du Commencement Originel naquirent tous deux au milieu des Neuf Souffles ; les souffles se nouèrent et firent leur forme. »

(208) Commentaire : « Le seigneur Adolescent-Vert Qing tongjin dit : Les Neuf Réalités, ce sont les positions des Neuf Palais produits par la coagulation du Souffle Pur des Neuf Cieux. »

(209) Commentaire : « Le ciel de Ténuité Pure est (celui) où monte le Souffle du Commencement *shiqi.* »

(210) Commentaire : « Le Ciel de Yuyu est (celui) où monte le Souffle Originel *yuanqi.* »

(211) Commentaire : « Le Ciel Grand-Rouge, c'est celui où monte le Souffle Mystérieux. » — Ici s'arrête la citation du *Taishang santian zhengfajing* dans le *Yunji qiqian,* j. 2 :, 1 a-b.

(212) Commentaire : « Le Seigneur Adolescent-Vert dit : La Dame de Blanche Simplesse *Baisu yuanjun* fut la mère du Seigneur Originel-Blanc *Baiyuanjun* de droite ; la Dame de Jaune Simplesse *Huangsu yuanjun* fut la mère du Seigneur Vieillard-Jaune *Huanglaojun* du centre ; la Dame de Pourpre Simplesse *Zisu yuanjun* fut la mère du Seigneur Nul-n'est-plus-Brillant *Wuyingjun* de gauche. La Vacuité se noua, le Vide se forma en matière, et fut possédé par le Souffle ; et ils naquirent. » Cf. *Dongzhen Gaoshang Yudi Dadong ciyi yujian wulao baojing* (*Daozang,* fasc. 1925 ; Wieger, n° 1294 ; cf. *infra,* p. 388), 5 a : « La Dame Blanche Simplesse, c'est la mère du Seigneur Originel Blanc, de droite... La Dame de jaune Simplesse, c'est la mère du Grand Vieillard Jaune, du centre... La Dame de Pourpre Simplesse, c'est la mère du Grand Nul-n'est-plus-Brillant, de gauche. » Mais ce livre ajoute un degré à la généalogie en faisant des trois Princesses les filles d'une autre divinité, la Princesse de Grande Simplesse (mère des) Trois (princesses) *Taisu sanyuan jun* (*ibid.* 5 b ; je traduis le titre d'après les explications du texte).

(213) Commentaire : « Les 3 000 Adolescents de Jade de l'Aube d'Or (?) jinchen (?) yutong et les 3 000 Filles de Jade de la Floraison Occidentale xihua yunü qui sont donnés pour servir les trois Princesses. Ils sont dans le Palais de la Chambre de Profondeur dongfanggong. — Guan a fonctionnaire a est un titre donné aux Immortels de rangs inférieurs.

(214) Ce sont les trois fils des trois Princesses, Boyuan jun, Huanglao jun et Wuying jun.

(215) Commentaire : « Les Très-Hauts Seigneurs du Grand Dao ont la position d'Empereurs de tous les Réalisés. Les Souffles d'en haut sont purs : c'est pourquoi on les appelle Très-Hauts. Conçus du Souffle, ils reçurent l'accumulation du Réel et par degré reçurent des titres. Ce n'est pas que dès le début le Ciel eût un Très-Haut. Comme ils ont réussi à recevoir le titre de Très-Hauts, ils commandent à tous les dieux. »

(216) Commentaire : Les hommes qui vécurent ultérieurement ont commencé avec Houangdi. Houangdi noua les hommes et en fit des statues dans le Désert *kuangye.* En 300 ans, par la transformation des cinq couleurs, elles furent capables de parler. Chacune était faite de (la terre de la couleur correspondant à) une région : c'est pourquoi il y a les espèces différentes de gens de bonne condition, et les Chinois avec les Barbares. Les Cinq Qualités Innées *wuxing* ayant harmonisé leurs Vertus, les Cinq Dharmas *wufa* (se produisirent) spontanément et reçurent le Souffle du Réel Supérieur ; et alors ils réussirent à devenir des hommes. Ils eurent un terme de vie et de mort, et la chance de la Vie Éternelle. Si ses os et son souffle deviennent Réels, alors (l'homme) devient quelqu'un qui ne meurt pas ; il réussit à se séparer et monte être Immortel ; s'il a une conduite qui n'est pas parfaite (l'homme) meurt et retourne à la terre. — Le peuple des vivants y désigne, on le voit, les hommes ordinaires, tous les personnages dont il a été question auparavant étant des divinités formées exclusivement de souffle.

(217) Daozang, fasc. 1-15 ; Wieger, n° 1. Cf. infra, p. 395, n 3.

(218) *Dongzhen Gaoshang Yudi Dadong ciyi yujian wulao baojing* (*Daozang,* fasc. 1025 ; Wieger, n° 1294), 5 a ; cf. supra, p. 387.

(219) *Taishang Laojun zhongjing* (*Daozang*, fasc. 239 ; Wieger, n° 1154). Cf. *Yunji qiqian,* j. 18-19.

(220) *Dadong zhenjing* (*Daozang,* fasc. 16-17 ; Wieger, n° 6). Le *Yunji qiqian,* j. 8, 1 a-15 a, donne (sans le texte) le commentaire original que les éditions diverses recueillies dans le

Daozang ne donnent que tronqué, quand elles ne le suppriment pas entièrement. C'est de lui que je me suis servi.

(221) *Daozang*, fasc. 73 ; Wieger, n° 164. C'est un opuscule de 28 pages formant un seul chapitre. L'auteur Dao Hongjing vécut de 452 à 536.

(222) *Yuanshi jing*, app. *Yunji qiqian*, j. 21, 2 a.

(223) *Yunji qiqian* j. 21, 4 a ; cf. *Yujingshan jing*, app. *Yunji qiqian*, j. 21 1 b.

(224) *Lingbao wuliang duren shangpin nsiaojing si zhu* (*Daozang*, fasc. 38 ; Wieger, n° 85), j. 2, 1 b, commentaire de Yan Dong. Ce livre est un recueil de quatre commentaires du premier chapitre du « Livre Merveilleux de Degré supérieur du Salut d'Hommes innombrables, par le (Vénérable Céleste du) Commencement Originel » *Yuanshi wuliang duren shangpin miaojing*, cité ci-dessus ; le « Seigneur du Lingbao » est un des titres du Vénérable Céleste du Commencement Originel, d'où la variante. Yan Dong, *daoshi* du Hengyue, vivait dans la seconde moitié du Ve siècle : il fut converti au Taoïsme vers l'âge de quarante ans, pendant la période *jianyuan* des Qi Méridionaux (479-483).

(225) Voir ci-dessus, p. 381, et ci-dessous, p. 402-403.

(226) Ce nom de Palais de Ténuité Pourpre *ziwei gong* avait été donné par les astronomes du IVe ou du IIIe siècle A.C. à la partie centrale du ciel, autour du Pôle.

(227) Le Sabre de Vent *fengdao* est un souffle qui tranche toutes les articulations au moment de la mort.

(228) Une partie de ce texte est cité dans le *Xiaodaolun* de Zhen Luan (app. *Guang hongmingji*, j. 9, *Taishô issai-kyô*, t. 52, n° 2103) sous le titre de « (Livre du) degré des Trois Originels (dit) par le Très-Haut », *Taishang sanyuan pin*. Le titre complet de l'ouvrage était « Livre merveilleux des Défenses du premier degré des Trois Originels qui effacent les Péchés, par le Très-Haut Nüqing du Grand Mystère » *Taishang taixuan Nüqing Sanyuan yipinjie bazui miaojing* (Daozang fasc. 28 ; Wieger, n° 35). Cet ouvrage était célèbre aux VIe et VIIe siècles ; en dehors du *Xiaodaolun* il est cité dans le *Hanfa benneizhuan*, qui est aussi du VIe siècle (app. *Xuji gujin fodao lunheng*, j. 3, 398 b, *Taishô issai-kyô*, t. 52, n° 2105), sous le titre abrégé de *Sanyuan jiepin* et dans le *Wushang biyao*, j. 5, 12 a-b, j. 34, 8 a-b, j. 66, 1 a-2 a, qui est du VIIe ou du début du VIIIe siècle.

(229) *Ziyang zhenren neizhuan*, 11 b.

(230) On fit plus tard du Grand-Un, du Directeur du Destin, etc., les noms de quatre Hommes Réalisés résidant dans la Grande Ourse. Dans l'homme, le Grand-Un est dans le Cerveau ; le Directeur du Destin est dans le Cour. Cf. Xie Ji zhao *Yuanshi wuliang duren shangpin miaojing zhujie*, j. 2, 31 a (*Daozang*, fasc. 46 ; Wieger n° 90 ; ouvrage présenté à l'empereur en 1304).

(231) *Daodejing*, section XLII.

(232) *Shiji*, trad. Chavannes, t. III, 466-470 (vers 130 A.C.).

(233) *Ibid.*, III, 473.

(234) *Ibid.*, III, 389.

(235) *Ibid.*, III, 485.

(236) *Ibid.*, III, 467, et *Qian Han shu*, j. 25 A, 8 b :

> « On présenta à l'empereur un rapport disant :
>
> « Autrefois l'empereur offrait un *suovetaurile tailao* aux Trois Uns, le Céleste Un, le Terrestre Un, et le Suprême Un. »

Cf. aussi *Qian Han shu*, Liuli zhi, j. 21 A, 3 b : « Le Souffle Originel du Grand Faîte contient les Trois en Un. »

(237) *Shengxuanjing*, cité dans *Sanyi jue*, app. *Yunji qiqian*, j. 49, 3 b.

(238) *Xuanmen dalun Sanyi jue*, app. *Yunji qiqian*, j. 49, 4 a-b.

(239) (*Dongzhen*) *Jianzhen zhongjing*, app. *Wushang biyao*, j. 5. 9 b — 11 a. — Il manque le 10e mois.

(240) *Laozi*, section 39.

(241) *Zhuangzi*, section 11, Legge, I, 299. [Cf. Wieger, *Les pères du système taoïste*, p. 289]

(242) *Zhuangzi*, section 6, Legge, I, 257. Zhuangzi ni ses devanciers mystiques n'avaient inventé cette expression qui paraît provenir, comme la technique de l'extase elle-même, des sorciers et sorcières. Voir *Le Saint et la Vie Mystique chez Laozi et Zhuangzi*, *Bulletin de l'Association Française des Amis de l'Orient,* 1922.

(243) *Laojun situ shiba pian*, app. *Yunqi qiqian*, j. 43, 3 a (Préface). — Ouvrage probablement des Tang.

(244) *Jinque dijun sanyuan zhenyi jing*, app. *Yunji qiqian*, j. 50, 11 a.

(245) *Ibid.*, 16 a — 17 a.

(246) *Ziyang zhenren neizhuan*, 6 a. Ce passage est un résumé du *Jinque dijun sanyuan zhenyi jing*. On reconnaîtra la méditation sur les sept étoiles de la Grande Ourse dans « l'expiration du vieux souffle au-dessous (du dais aux) Sept-Fleurs », et le procédé pour faire entrer le souffle nouveau avec les Trois Uns dans « les Trois Palais », c'est-à-dire dans les trois Champs de Cinabre.

(247) *Ziyang zhenren neizhuan*, 11 a.

(248) *Hou Han shu*, j. 80, 1 b.

(249) *Hou Han shu*, j. 101, 1 a.

(250) *Xu Han shu*, app. *Hou Han shu*, j. 8, 5 a. — Sous les Han, la Chine était divisée en douze provinces appelées zhou : huit provinces, c'était donc les deux tiers de l'empire.

(251) *Weizhi*, j. 1, 16 a ; j. 8, 9 b ; *Hou Han shu*, j. 9, 6 a ; j. 105, 2 b ; *Huayang guozhi*, j. 2, 3 a (éd. *Sibu congkan*). Zhang Lu est encore mentionné comme prenant part à une discussion en 220 (*Weizhi* j. 2, 2 b) : c'est la dernière date où j'aie rencontré son nom.

(252) Le *Tianlüe*, en 39 chapitres, portait sur la période de la fin des Han ; il ne dépassait pas l'année 219 ; l'ouvrage est perdu, mais il est longuement cité dans les commentaires du *Sanguozhi* et du *Hou Han shu*. C'est là qu'on trouve les passages sur les Turbans Jaunes : *Weizhi*, j. 8, 9 b ; *Hou Han shu*, j. 105, 2 b.

(253) *Hou Han shu*, j. 101, 1 a.

(254) *Hou Han shu*, *loc. cit.*

(255) *Tianlüe*, app. *Weizhi*, j. 8, 9 b et app. *Hou Han shu*, j. 105, 2 b ; Xuan Guang, *Bianhuolun*, app. *Hongming ji*, j. 8 (*Taishô issai-kyô*, t. 52).

(256) *Shuji*, app. *Guang hongming ji*, j. 8 (*Taishô issai-kyô*, t. 52) ; j. 7.

(257) Falin, *Bianzhenglun*, j. 6, 532 a (*Taishô issai-kyô*, t. 52, n° 2110). Voir d'autres explications différentes, mais dans le même esprit, d'après d'autres livres taoïstes, *ibid.*, j. 2, 500 b. Ces textes naturellement ne remontent pas aux Trois Zhang et au temps des Han, mais ils montrent comment on interprétait le *Daodejing*, d'après la doctrine de la recherche de la Vie Éternelle. L'auteur du Livre de la Cour Jaune, *Huangtingjing*, comprenait certainement le

Daodejing de façon analogue, à en juger par l'emploi qu'il fait d'expressions empruntées à ce livre.

(258) *Fayuan zhulin,* j. 13, 383 b-c (*Taishô issai-kyô,* t. 53, n° 2122).

(259) *Hou-Han shu,* j. 101, 1 a.

(260) Le *Xuanmen dalun,* app. *Yunji qiqian,* j. 37, 8 a, donne du mot *zhai* une définition très large : « Les règles du Jeûne sont au nombre de neuf : 1° nourriture grossière ; 2° nourriture maigre ; 3° nourriture sobre ; 4° absorption de l'Essence ; 5° absorption de l'Ivoire (?) ; 6° absorption de la Lumière ; 7° absorption du Souffle ; 8° absorption du Souffle Originel ; 9° Nourriture Embryonnaire. »

(261) Das'an, *Erjiaolun,* app. *Guang hongming ji,* j. 8,140 c (*Taishô issai-kyô,* t. 52, n° 2103) ; cf. *Xiaodaolun* (même date), *ibid.*, 149 a.

(262) Dao An, *Erjiao lun,* 140 c ; cf. *Xiaodao lun, ibid.,* 149 c.

(263) Sur les *sanyuan zhai,* cf. *Wushang biyao,* j. 52.

(264) On peut entendre aussi « Jeûne où l'on s'enduit de charbon ». Ce Jeûne est un de ceux que la tradition taoïste des IVe et Ve siècles classait comme Jeûnes des Trois (Maîtres) Célestes *Santian zhai :* le commentaire du *Taizhen ke* (*Sandong zhunang,* j. 1, 23 b), ouvrage déjà compris dans le catalogue de Lu Xiujing (Bibl. Nat., ms. Pelliot 2861), le range dans les « jeûnes des *Zhijiaojing* », terme qui d'après le *Zuoxian gougjing wenjing* (app. *Wushang biyao,* j. 47, 2 a), ouvrage cité dans le *Hanfaben neizhuan* (*Taishô issai-kyô,* t. 52, 398 c), désigne les Jeûnes des Trois Maîtres Célestes. — Il y avait un *zhijiaozhai* « Jeûne pour faire connaître la Doctrine », que l'on faisait remonter aux Trois Zhang, chefs des Turbans Jaunes.

L'expression *tutan* est à prendre dans son sens propre, ainsi qu'on le verra par la suite, et non dans son sens figuré d'affliction, calamité. A l'époque des Han, l'expression *tutan* signifie de façon générale la crasse noire qui couvre le visage des miséreux : « Zhao Xi enduisit (*tu*) de boue (*ni*) la figure de la femme de (son ami, Han) Zhongbo (qui était très belle) et la mit dans une charrette qu'il traîna lui-même. Chaque fois qu'ils rencontraient des brigands, il disait qu'elle était malade, et ainsi il leur échappait. En arrivant à Danghui, il rencontra la famille de Gengshi (un des prétendants au trône), tous nus, sans chaussures, noirs de crasse (*tutan*), épuisés par la faim, et incapables d'avancer. En les voyant dans cet état, il eut pitié d'eux et leur donna tout ce qu'il avait d'étoffes et de vivres... » (*Hou Han shu,* j. 56, 7 a ; *Dong guan Hanji,* j. 13, 12 a). Elle prend de là le sens figuré de misère matérielle ou morale. — Cf. ci-après, p. 316.

(265) *Yunji qiqian,* j. 37, 5 b.

(266) *Yuqing jie,* app. *Wushang biyao,* j. 50, 1 b.

(267) Le *Suishu,* j. 35, 12 a (trad. Ware, *J.A.O.S.*, LIII, III, 1933. P. 245), emploie le terme officiel *mianjue* ; les rituels taoïstes emploient le mot *zuan.* Ce sont deux noms pour la même chose, voir *Shiji,* j. 99, 3 b, *Suoyin :* « Le *jue*, c'est le *zuan* d'aujourd'hui. »

(268) *Jinluzhai qitan yi,* 1 a-b (*Daozang,* fasc. 266).

(269) *Ibid.*

(270) *Wushang biyao,* j. 49, 1 a ; j 54, 1 a.

(271) Je prends pour la réduction en mètres la longueur du pied des Six Dynasties et des Tang, puisque les rituels sont de cette époque.

(272) *Taixuanjing,* j. 8, app. *Sandong zhunang,* j. 6, 1 a. — La limitation du nombre des jeûneurs est indiquée dans le *Suishu,* j. 35, 12 a (trad. Ware, p. 245), mais sans que les nombres soient donnés.

(273) Dao'an, *Erjiao lun* (570 P. C.), app. *Guang hongming ji*, j. 8, 140 c (*Taishô issai-kyô*, t. 52, n° 2103) ; cf. *Xiaodao lun, ibid.*, 149 c.

(274) Voir ci-dessus, p. 416.

(275) Tous les rituels taoïstes (on en trouve une douzaine dans le Canon taoïste, fasc. 266-269, etc. ; voir Wieger, n° 479-502) nous donnent de ces cérémonies un schéma identique à quelques petits détails près ; il n'y a guère que les formules qui changent. C'est ce schéma que j'ai suivi ici. Il doit avoir achevé de s'établir vers les IVe et Ve siècles. Dans son étude sur *Le Jet des Dragons* (*Mémoires concernant l'Asie Orientale*, III, Paris, 1919, p. 172-214), Chavannes a traduit, avec un abondant commentaire, un rituel de Jeûne taoïste datant de la fin des Tang. Pour l'interprétation des faits, on peut hésiter entre deux méthodes : ou bien considérer chaque acte des jeûneurs comme un rite fixé dans tous ses détails et accompli avec ensemble par tous les assistants, se couchant ensemble à terre, par exemple, se roulant à droite ensemble, puis à gauche ensemble, et se relevant encore ensemble, comme un exercice de gymnastique ; ou bien y voir une sorte de crise, saisissant des gens qui évidemment savent ce qu'on attend d'eux et sont décidés à le faire, mais néanmoins ne pensent à l'acte que sous l'influence d'une excitation spontanée, des gens qui, pour employer une expression à laquelle je ne connais pas d'équivalent français, *get religion*. C'est cette dernière manière que j'ai adoptée ici pour diverses raisons. D'abord tout me paraît combiné dans les jeûnes taoïstes pour provoquer cette excitation, jusqu'au petit nombre des participants, 38, qui forme déjà un groupe assez important pour avoir des réflexes collectifs. Du reste, il suffit d'avoir vu des cérémonies taoïstes, telles qu'elles se pratiquent encore, pour constater qu'elles visent à déclencher des crises d'exaltation. Les Taoïstes actuels ne font que suivre la tradition de leurs ancêtres.

(276) Dao'an, *Erjiao lun*, app. *Guang hongming*, j. 8, 140 c ; cf. *J. As.*, juillet-septembre 1937, p. 402.

(277) Cf. *J. As., ibid.*, p. 408-409. Le *Huangshu* passait pour remonter aux Turbans Jaunes.

(278) Dao'an, *loc. cit*.

(279) *Supra*, p. 378-380.

(280) Cf. ci-après, p. 574-575.

(281) Cf. ci-après, p. 568-569.

(282) Cf. ci-après, p. 569, 575.

(283) Les écrivains bouddhistes disent ordinairement *heqi*, expression qui paraît avoir été le nom sous lequel la cérémonie était habituellement connue, mais que je n'ai jamais rencontrée dans les livres proprement taoïstes ; ils emploient moins souvent l'expression *huohe* qui est au contraire courante chez les écrivains taoïstes. Cf. n. 705. — Ce n'est pas, semble-t-il, parce que l'expression *huohe* est une des traductions ordinaires du mot *sangha*, désignant la communauté bouddhique, qu'il déplaît aux écrivains bouddhistes de l'employer ; elle se rencontre, en effet, avec son sens d'union sexuelle, dans de nombreux passages des traductions de livres bouddhiques, en particulier dans les Vinayas.

(284) Cf. ci-après, p. 568-577.

(285) [Cf. ci-dessus, p. 324-329].

(286) *Sandong fengdaoke*, app. *Yunji qiqian*, j. 37, 10 a. D'autres énumérations de différentes espèces de Jeûnes taoïstes sont données par Chavannes, *Le Jet des Dragom*, p. 216-217.

(287) *Xiaodao lun*, app. *Guang hongming ji*, j. 9, 146 a.

(288) *Yunji qiqian*, j. 30, 12 b.

(289) *Yuanshi wuliang duren shangpin miaojing*, j. 2, 38 b-39 b.

(290) *Zhenzheng lun*, 569 *b* (*Taishô issai-kyô*, t. 52, n° 2112).

(291) Je ne parlerai pas ici de ces fêtes et des livres qui en apportèrent le rituel, les talismans et la dogmatique. Les Livres du Joyau Sacré *Lingbao jing* commencèrent à apparaître à la fin du IIIe siècle, puisque Ge Hong les mentionne déjà ; mais ce n'était alors que le début d'un mouvement qui ne devait prendre une grande importance qu'un peu plus tard, au Ve siècle, à ce qu'il me semble. Les pamphlétaires bouddhistes du temps des Tang attribuent tout le mouvement du Lingbao à Song Wenming, un *daoshi* du début du VIe siècle, qui composa des commentaires et explications des livres de Zhang Daoling et auquel on attribue des réformes et des créations dans les cérémonies, le costume, etc. Il n'a certainement pas tout inventé comme le disent les Bouddhistes, mais il est bien possible qu'il ait été l'animateur du mouvement, qui avait déjà atteint un certain développement dans la deuxième moitié du siècle précédent, au temps de Lu Xiujing. De simple secte avec ses fêtes particulières (les six jeûnes de Lingbao), le Lingbao finit par devenir à peu près tout le Taoïsme du temps, réformant les fêtes anciennes pour les faire cadrer avec les siennes, imposant sa conception nouvelle du salut, ses dieux nouveaux, et en général sa dogmatique propre, fortement teintée de Bouddhisme. Le point capital en était la notion du salut par l'aide de dieux suprêmes, dieux nouveaux se plaçant au-dessus de ceux du Taoïsme antérieur : notion plus simple, plus compréhensible à la foule, qui se substitue dans le Taoïsme aux théories antérieures plus compliquées, sans toutefois les faire disparaître complètement. Cela constitue une phase nouvelle de l'histoire du Taoïsme qu'il faudra étudier à part.

(292) Wieger, *Pères du système taoïste*, p. 69-70.

(293) *Daozang*, fasc. 1-13 ; Wieger, n° 1.

(294) *Laozi ming*, app. *Lishi*, j. 3, 1 a-4 a.

(295) *Shenxianzhuan*, j. 1, 1 b (*éd. Han Wei zongshu*).

(296) Cette liste se retrouve avec des variantes dans le *Huahujing* des Tang (*Sandong zhunang*, j. 9, 6 b, *Daozang*, fasc. 782), ainsi que dans le *gaoshang laozi benji*, le *Xuanzhong ji* et divers autres ouvrages cités ensemble dans le *Yiqie daojing yinyi*, 9 a-b (*Daozang*, fasc. 760). — Selon le *Wenshizhuan* (« Biographie de Wenshi », c'est-à-dire de Yin Xi), cité par Zhen Luan, *Xiaodaolun* ; app. *Guang hongming ji*, j. 9, 149 a, Laozi fut, « à partir des Trois Augustes, de génération en génération, l'Instructeur de l'État *guoshi* ». Le *Wenshizhuan*, appelé aussi « Biographie Ésotérique de l'Homme Réel Sans-supérieur, Gouverneur des Passes » *Wushang zhenren guanling neizhuan*, contenait un récit détaillé du voyage de Yin Xi en Occident à la suite de Laozi. Cet ouvrage était attribué au Maître du Val des Revenants *Guigu Xiansheng* (*Suishu*, j. 33, 8 b ; *Sandong zhunang*, j. 9, 8 b) ; il datait probablement des IVe ou Ve siècles P. C., et n'est plus connu que par des citations. — G*uoshi*, « Instructeur de l'État », est le titre que Wang Mang donna à Liu Xin peu avant le début de notre ère. On sait qu'à l'époque des Six dynasties les Bouddhistes ont emprunté ce titre aux Taoïstes pour traduire le mot sanscrit *purohita*, et que des empereurs bouddhistes le conférèrent à des religieux chinois. Je ne sais si Wang Mang l'avait lui-même emprunté au Taoïsme de son temps pour le décerner à Liu Xin en le laïcisant, ou si, au contraire, ce furent les Taoïstes du temps des Han Postérieurs ou des Trois Royaumes qui reprirent à leur compte ce titre qu'aurait inventé Wang Mang.

(297) *Yunji qiqian*, j. 102, a-b.

(298) *Taishang laojun kaitian jing*, « Livre de la Création du Ciel, dit par le Très-Haut Vieux-Seigneur », app. *Yunji qiqian*, j. 2, 8 b.

(299) *Lishi*, j. 3, 2 b.

(300) *Daozang*, fasc. 1-13 ; Wieger, n° 1.

(301) Camille Imbault-Huart, *La Légende du premier pape des Taoïstes et l'histoire de la famille pontificale de Zhang*, *Journal asiatique*, 1884, II, p. 389-461.

(302) R. K. Douglas, *Confucianism and Taoïsm,* 1879, p. 285.

(303) *Lishi zhanxian tidao tongjian, Daozang,* fasc. 139-148 ; Wieger, n° 293.

(304) *Han tianshi shijia, Daozang,* fasc. 1066 ; Wieger, n° 1442.

(305) J. H. Gray, *China, a History of the Laws, Manners and Customs of the People,* Londres, 1878, p. 103-104.

(306) [Cf. *Les Origines de la communauté bouddhiste de Loyang*, *Journal Asiatique*, juillet-septembre 1934, p. 87-107]

(307) *Taishô issai-kyô,* t. 52, n° 2102, p. 4-5 ; Pelliot, *T'oung Pao*, XIX (1918-1919), p. 311.

(308) Cf. *Le Songe et l'ambassade de l'empereur Ming*, *étude critique des sources*, *B.E.F.E.O.*, X (1910), 95-130.

(309) *J. As.*, juillet-septembre 1934, p. 106-107.

(310) M. Tokiwa Daijô, *Kan-Mei-kyûhô-setsu no kenkyû* (*Tôyô-gakuhô,* t. X, 1920, p. 25-41), a cherché à démontrer que le *Sûtra en 42 Articles* datait du IVe siècle, mais son argumentation n'est pas convaincante. M. Tokiwa a noté des ressemblances frappantes entre plusieurs articles et certains passages du mémorial de Xiang Jie et d'un sûtra traduit par Zhi Qian et il conclut que le *Sûtra en 42 Articles* a été fabriqué en Chine en utilisant ces textes et d'autres. Mais lui-même note, comme une alternative qu'il écarte aussitôt (p. 29), que le rapport peut avoir été juste l'inverse, et que ces ouvrages ont pu utiliser la forme originale de *Sûtra en 42 Articles* remanié ultérieurement. La citation de Xiang Jie me paraît trancher la question contre M. Tokiwa.

(311) *Banzhou sanmei jing, Taishô issai-kyô,* t. 13, n° 418.

(312) *Chu sanaang ji ji,* j. 7, 48 c (*Taishô issai-kyô,* t. 55, n° 2145).

(313) *Pelliot, T'oung Pao,* XIX (1918-1919), p. 319.

(314) *Taizi ruiying benqi jing,* p. 473 b (*Taishô issai-kyô,* t. 3, n° 185).

(315) *Taishô issai-kyô,* t. 2, n° 150, p. 880 *et* 883.

(316) *Taishô issai-kyô,* t. 15, n° 602.

(317) *Taishô issai-kyô,* t. 1, n° 13. Ce texte appartient au cycle du *Dîrghâgama.*

(318) Version de Dhamaraksha (vers 300 P. C.), *Taishô issai-kyô,* t. 15, n° 606, p. 182.

(319) Version de An Shigao, *ibid.*, n° 607, p. 231.

(320) *Poluomen bisijing, Taishô issai-kyô,* t. 2, n° 131, p. 854. Une autre version de ce petit texte se trouve dans *l'Ekottarâgama, ibid.,* n° 125, p. 668.

(321) *Pelliot, Autour d'une traduction sanscrite du Daodejing, T'oung Pao,* XIII (1912), p. 67.

(322) Chavannes, *Les Mémoires historiques de Sima Qian,* t. I, *Introduction*, p. XVIII.

(323) Le *Guanyinzi* s'est perdu après les Han, et le livre actuel de ce nom (il porte aussi le titre de *Wenshijing Daozang,* n° 667, Wieger, n° 662) est un faux des Tang.

(324) *Zhuangzi,* section 12, Legge, I, 314. [Cf. Wieger, *Les pères*…, p. 297].Les deux tomes des *Sacred Books of the East,* XXXIX et XL, contenant la traduction du *Zhuangzi* par Legge, seront désignés ci-après par I et II.

(325) Mère et coucher du soleil.

(326) Montagne où le soleil se couche.

(327) Étang où le soleil se baigne chaque matin avant de monter au ciel. L'arbre Fusang situé tout près de là est celui par lequel le soleil monte au ciel ; l'arbre Re est au contraire situé au lieu où il se couche.

(328) Mère et cocher de la lune.

(329) Le dieu du Vent.

(330) Porte du Ciel.

(331) *Lisao*, XLVII-LII, vers 188, 202, 209-210.

(332) Le dieu du Tonnerre : c'est son nom. Maître du Tonnerre, Leishi, est son titre.

(333) *Yuanyou*, 47-49, 89.

(334) *Zhuangzi*, section 11, Legge, I, 299. [Cf. Wieger, *Les pères*…, p. 289].

(335) *Zhuangzi*, section 6, Legge, I, 245. [Cf. Wieger, *Les pères*…, p. 255].

(336) J'ai déjà montré (*La Chine antique*, p. 494) la place des exercices pratiques dans l'école de Zhuangzi et en particulier des exercices respiratoires et des procédés de Nourrir le Principe Vital *yang-sheng* (ou *yang-xing*) ; mais je connaissais alors trop mal les formes plus récentes de ces techniques pour pouvoir donner autre chose qu'une indication générale. Plus récemment, M. Granet (*La Pensée chinoise*, 1934, p. 411-416) a repris la même idée et l'a développée plus longuement que je ne l'avais fait mais sans y apporter beaucoup plus de précision.

(337) *Zhuangzi*, section 1, Legge, I, 170. [Cf. Wieger, *Les pères*…, p. 213].

(338) *Zhuangzi*, section 15, Legge, I, 364. [Cf. Wieger, *Les pères*…, p. 331].

(339) *Zhuangzi*, section 23, Legge, II, 80. [Cf. Wieger, *Les pères*…, p. 405].

(340) *Liezi*, section 8, Wilhelm, 107. [Cf. Wieger, *Les pères*…, p. 197].

(341) *Zhuangzi*, section 11, Legge, I, 297-300. [Cf. Wieger, *Les pères*…, p. 287].

(342) *Zhuangzi*, section 12, Legge, I, 314 ; cf. note 324.

(343) *Zhuangzi*, section 15, Legge, I, 364. [Cf. Wieger, *Les pères*…, p. 331]

(344) *Supra*, p. 453. [note 338].

(345) *Zhuangzi*, section 6, Legge, I, 238. [Cf. Wieger, *Les pères*…, p. 251]

(346) *Zhuangzi*, section 19, Legge, II, 11-12. [Cf. Wieger, *Les pères*…, p. 355-357]

(347) *Supra*, p. 453.

(348) J'emprunte cette opposition de « croire » à « savoir » à une formule célèbre de Gilles d'Assise, qui déclarait qu'il ne pouvait plus dire *credo in unum Deum*, mais devait dire *cognosco unum Deum.*

(349) W. James ne fait d'ailleurs que reprendre, en l'élargissant pour l'adapter à notre connaissance de la mystique autre que la mystique chrétienne, le début de la définition de la théologie mystique donnée par Gerson (*De Mystica Theologia Speculatio*, Œuvres, t. III, p. 384, éd. 1748) : *Experimentalis cognitio habita de Deo...* Le mot d'expérimental y revient constamment sous la plume de Gerson, et en général chez tous les mystiques chrétiens, ou encore dans un monde fort différent chez Vivekananda, *Yoga Philosophy* (1905) : *Experience is the only teacher we have.*

(350) Il n'y a aucun rapprochement à faire entre le sens propre du mot chinois *dao* « voie, route, chemin », par lequel les Taoïstes désignent l'Absolu, et le mot de Voie employé par les mystiques chrétiens et musulmans pour désigner le progrès de la transformation

psychologique. Outre que le mot *dao* en ses sens philosophiques n'est pas particulier aux Taoïstes, mais est commun à toutes les écoles philosophiques chinoises (qui l'entendent d'ailleurs chacune à sa façon), même chez les Taoïstes il ne désigne pas du tout la Voie entendue au sens mystique, mais le point d'arrivée : c'est dans l'union avec le *dao* que consiste chez eux le degré ultime de la Voie Mystique.

(351) J'ai décrit brièvement la mystique taoïste dans un article intitulé *Le Saint et la Vie mystique chez Laozi et Zhuangzi* et plus brièvement encore un peu plus tard dans *La Chine antique*, p. 492-497. On trouvera dans le même ouvrage (p. 497-507) un exposé des doctrines philosophiques de l'école de Laozi et de Zhuangzi, auquel je renvoie le lecteur désireux de se rendre compte des idées fondamentales de cette école. Mon opinion ne s'est pas sensiblement modifiée depuis cette époque : c'est la mystique qui est le pivot de la philosophie de Zhuangzi, c'est par elle seule qu'on peut expliquer sa position en face de la plupart des problèmes et la solution qu'il leur donne. L'effort de M. Granet, *La Pensée chinoise* p. 501-551, pour l'expliquer d'un autre point de vue n'a fait que me confirmer décidément dans cette manière de voir.

(352) *Zhuangxi*, section 20, Legge, II, p. 39- 41. [Cf. Wieger, *Les pères*…, p. 377]

(353) *Shiji*, j. 28, trad. Chavannes, III, 436.

(354) Voir p. 353-355.

(355) *Qian Han shu*, j. 25 A, 5 a.

(356) *Shiji*, j. 28, Chavannes, III, 463-464 ; *Qian Han shu*, j. 25 A, 8 a.

(357) *Shiji*, j. 55 ; cf. *Qian Han shu*, j. 40. L'impératrice Lu força Zhang Liang à renoncer à ces pratiques au bout de quelques années.

(358) Chisongzi avait déjà été le guide de Qu Yuan dans ses voyages (*Yuanyou*, 12e distique), et il n'est pas impossible qu'il y ait de la part de Sima Qian une allusion à ce poème célèbre de son temps ; mais je croirais plutôt qu'à un siècle de distance l'auteur du *Yuanyou* et Zhang Liang ont puisé à la même tradition taoïste, et que l'expression se rapporte réellement aux exercices mêmes de voyages spirituels, et à la manière dont ils étaient désignés.

(359) *Shiji*, j. 55. 5 b ; le *Qian Han shu*, j. 40, 5 a, en reproduisant ce passage, passe l'abstention des céréales.

(360) *Shiji*, j. 54, 3 a ; *Qian Han shu*, j. 39, 5 a.

(361) *Shiji*, j. 104, 1 a ; *Qian Han shu*, j. 37, 2 b.

(362) *Shiji*, j. 28, 9 a, Chavannes, *Mém. hist*. III, 462.

(363) *Hou Han shu*, j. 70, 2 a, Chavannes, *Mém. hist.*, I, *Introduction*. CCXLI.

(364) *Dong guan Hanji*, j. 1, 17 a ; *Hou Han shu*, j. 1 B, 10 b.

(365) *Hou Han shu*, j. 62, 3 a.

(366) *Hou Han shu*, j. 51, 1 b.

(367) *Hou Han shu*, j. 57, 6 b.

(368) *Hou Han shu*, j. 69, 3 b.

(369) *Hou Han shu*, j. 113, 6 a.

(370) Wang Chong, *Lunheng*, j. 7, 2 b, trad. Forke, I, 339.

(371) *Lunheng*, j. 7, 4 b, Forke, I, 347.

(372) *Lunheng*, j. 7, 5 a, Forke, I, 348.

(373) *Lunheng,* j. 7, 4 a, Forke, I, 345.

(374) *Lunheng,* j. 7, 5 a, Forke, 1, 348.

(375) La collection des Livres taoïstes, *Daozang,* imprimée pour la première fois en 1506-1521, a été rééditée en reproduction photographique par la Commercial Press, Shanghai, 1924. C'est à cette réédition, seule aisément accessible aujourd'hui, que sont faites toutes mes références, sauf pour *Zhuangzi* (éd. de Wang Xianqian), le *Baopuzi* (éd. du *Pingjin guan congshu*) et le *Yungi qiqian* (éd. de Zhang Xuan reproduite dans le *Sibu conghan,* Shanghai, Commercial Press, 1922). Pour faciliter les recherches, j'ai ajouté le numéro donné à chaque ouvrage dans Wieger, *Le Canon taoïste* (Hejianfu, 1911) sous la forme abrégée : Wieger, n°...

(376) Le Taoïsme, comme toute religion, a son vocabulaire propre de termes particuliers, les uns fabriqués à son usage, les autres empruntés à la langue courante et détournés de leur sens ordinaire pour recevoir un sens spécial, souvent fort éloigné du sens vulgaire. C'est naturellement ce sens technique que reflètent ou tout au moins, s'efforcent de refléter mes traductions de ces termes.

(377) Parmi les procédés de Délivrance du Cadavre, il y a celui qui consiste à mourir et ressusciter *yousi er geng sheng zhe* ». *Baojian shangjing,* app. *Taiping yulan,* j. 764, 5 a. C'est le procédé de la « Fonte dans les Enfers » *da yin lian* dont parlait le *Benxiangjing* ; la Fonte par l'Eau ou par le Feu *shui huo lian,* qui commençait par une noyade ou une crémation, était aussi de cette sorte (*ibid.*, *Yuanshi wuliang dusen shangpin miaojing sizhu,* j. 1, 24 b, *Daozang,* fasc. 38). Dans d'autres procédés, le fidèle ne meurt pas : c'est un objet préparé suivant certains rites (notamment une épée ou une canne en bambou) qui prend l'apparence de son cadavre et en tient la place pour l'enterrement, tandis que lui-même s'en va. — J'ai adopté la prononciation usuelle du caractère *jie* qui est celle que donne en caractères *fanqie* pour cette expression le *Yuanshi wuliang duren shangpin miaojing zhiyin* (*Daozang,* fasc. 13 ; Wieger, n° 2), 1 a : *Jia mai qie* ; le *Yuanshi wuliang duren shangpin miaojing sizhu shiyin* (*Daozang,* fasc. 39), 1 a donne une prononciation spéciale *jia.*

(378) Li Shaowei, dans *Yuanshi wuliang duren shangpin miaojing sizhu,* j. r, 24 b (*Daozang,* fasc. 38).

(379) Commentaire de Yie Youqi (docteur en *kaiyuan,* 713-749, cf. *Lishi zhenxian tidao tongjian,* j. 39, 10 b (*Daozang,* fasc. 146 ; Wieger, n° 293) ; la préface de son commentaire est datée de *jiawu* (sans *nianhao* = 754), *Yuanshi wuliang duren shangpin miaojing sizhu,* j. 1, 24 a (*Daozang,* fasc. 38).

(380) « La Délivrance du Cadavre est une fausse mort » *fu shijie tuosizhe.* (*Yunji qiqian,* j. 84, 4 a). « Délivrance du Cadavre, cela veut dire qu'un faux corps se transforme (meurt) sans qu'on sache (que ce n'est qu'un faux corps), et que la personne interne devient immortelle » Wei *tuoxingzhang huaneishen cheng xian* (*Yuanshi wuliang duren shangpin miaojing Shiyin,* 1 a). — L'épée ou la canne remplace réellement le corps : dans la prière à l'épée on dit : « *Liang fei* (nom de l'épée) *Zigan* (surnom de l'épée)... par vous je remplace ma personne afin que mon corps ne soit pas visible, je vais me cacher, vous entrerez dans ma tombe », etc. (*Yunji qiqian,* j. 84, 7 a). Et de même à la canne (9 b, 10 b). Les apparences sont complètes. « L'épée devient un cadavre sans aucune différence avec un vrai ; et il y a un souffle de pourriture ; et il naît des vers. », *Jian cheng sishi, yu zhen buyi, you you chouqi, you nai sheng chong* (*ibid.*, 84, 7 a).

(381) « Quand les Hommes Réels se servent d'une épée précieuse pour la Délivrance du Cadavre, c'est le plus haut degré de la transformation à la manière de la cigale » *shiren yong baojian yi shijiezhe, chanhua zhi shangpin ye* (*Yunji qiqian,* j. 84, 4 b). « La Délivrance du Cadavre, c'est la transformation du corps : le Fondamentalement-Réel se dépouille de sa peau, et la Matière-Corporelle se modifie secrètement » *fu shijiezhe, shixing zhi hua ye, benzhen zhi liantui ye, quzhi dunbian ye,* Préf. du *Taijizhenren feixian baojian shangjing,* app. *Yunji qiqian,* j. 85, 1 a.

(382) On en trouvera une description détaillée dans Dabry de Thiersant, *La Médecine chez les Chinois*, p. 1-18 : elle est claire et facile à comprendre si on se rappelle.qu'il traduit *yang* par « chaleur animale » ; *yin* par « humide radical » ; *zang* (les cinq viscères) par « membres » ; *fu* (les six réceptacles) par « entrailles ». J'ai utilisé les livres des médecins des Han et des Six Dynasties, en particulier le *Huangdi neijing suwen*, le *Nanjing* et le *Shanghanlun* ainsi que leurs Commentaires (éd. du *Sibu congkan*).

(383) *Nanjing*, j. 1, 5 b-7 a, et Commentaires de Lü Guang (IIIe siècle), *ibid.*, 6 b, 19 a ; de Ding Deyong (milieu du XIe siècle), *ibid.*, 19 a ; et Yu Shu (milieu du XIE siècle), *ibid.*, 7 a.

(384) L'estomac, qui a 1 pied 5 pouces de haut, sur 2 pieds 6 pouces de long, avec un diamètre de 5 pouces contient 3,5 *dou* (environ 7 litres, le *dou* des Han valant environ 2 litres), dont 2 *dou* (4 litres) de grains et 1,5 *dou* (3 litres) d'eau (*Nanjing*, j. 4, 3 b). Le Commentateur Yang Kanghou ajoute que toute la nourriture entre par la bouche et se rassemble dans l'estomac, où les aliments solides sont cuits, et d'où ils entrent dans l'intestin grêle. Après avoir parcouru les intestins, les grains (aliments solides) sortent par l'anus, pendant que l'eau entre dans la vessie (Commentaire de Yu Shu, 4 a-b).

(385) *Nanjing*, Commentaire de Yang Kanghou, j. 4, 5 b.

(386) L'acide au Foie, l'âcre au Poumon, l'amer au Cœur, le salé aux Reins, le doux à la Rate (*Huangdi neijing suwen*, j. 7, 8 b).

(387) *Nanjing*, Commentaire de Yu Shu, j. 1, 5 a-b.

(388) Il ressort du *Nanjing* et des explications des Commentaires, que le sang est formé par les cinq souffles des aliments solides et l'eau aliment liquide ; mais je n'ai trouvé la théorie nettement exposée que dans un livre du XVIIIe siècle, le « Livre (en phrases) de Trois Caractères Médical », le *Yi sanzijing*, 8 b.

(389) *Shanghanlun*, commentaire de Cheng Wuji (XIIe siècle), j. 1, 23 b-24 a. — Ces chiffres sont purement théoriques et ne se rapportent à aucune réalité : on a simplement combiné le nombre du *yang* 9 (9 x 9 = 81 avance en un quart d'heure, d'où avance totale en cent quarts d'heure 8 100 pieds = 81 000 pouces) et le nombre du *yin*, 6 (avance de 6 pouces) ; le nombre des respirations est le quotient de la division du nombre du *yang* par celui du *yin* : 81 000 : 6 = 13 500.

(390) *Dongzhen zaoxing ziyuan ershisi shenjing*, app. *Wushang biyao*, j. 5, 8 a-b.

(391) Je tire ce chiffre précis d'un livre du début du XIe siècle, le *Yunji qiqian*, j. 58, 13 b (citant un livre qui remonte probablement aux Tang) ; mais la mesure est une tradition ancienne, car le *Huangting waijing yujing* du IVe siècle lui donne « un pied et plus » de long, voir ci-dessous, n. 520.

(392) *Nanjing*, j. 4, 5 b : « La rate pèse deux livres et trois onces, elle est large de trois pouces et haute de cinq pouces. »

(393) *Qianhan shu*, j. 99 *zhong*, 15 a.

(394) Liang Zimei (petit-fils de Liang Shi, mort en 1070 à soixante-dix ans) dut quitter Daming au plus tard au 3e mois de 1107, date où il fut nommé *shangshu zuocheng* (*Songshi* j. 20, 2 b), mais son passage comme préfet de Daming n'est pas mentionné dans sa biographie. Il mourut en 1122 et reçut le titre posthume de *Shaobao* (*Songshi*, j. 285, 11 a).

(395) Zhang Huang, *Tushu bian*, j. 68, 33 b. Cet ouvrage, commencé en :562 (sous le titre de *Lunshi bian* que Zhang Huang abandonna ensuite pour le titre actuel) et achevé en 1577, fut publié en 1583 ; ce n'est pas un ouvrage médical, mais une petite encyclopédie où la partie médicale n'occupe que quelques chapitres. — L'édition de 1623, la seule à ma disposition (Courant, *Catalogue des livres chinois de la Bibliothèque nationale*, n° 7652-7663), ayant, au moins pour ce chapitre, un texte très fautif, j'ai traduit d'après la citation du *Tushu jicheng*,

Bowu huibian, *Yishu dian*, j. 115 (*Yibu huikao*, j. 95, *Zangfu men*, j. 3), 6 b-7 a, dont le texte est bien meilleur.

(396) *Wenxian tongkao*, j. 222, 9 a.

(397) *Tushu jicheng*, *loc. cit*., 5 b.

(398) Chao Gongwu, *Junzhai dushu houzhi*, j. 2, 26 a (reproduction photogr. de l'édit. de Yuan de 1250 (1e édit.) dans le *Sibu congkan*, *San bian*, 1935, Shanghai). Cf. *Wenxian tongkao*, j. 222, 9 a.

(399) *Tushu bian*, j. 68, 33 b-34 b.

(400) La veine *ren* commence au bas-ventre remonte et finit à la gorge ; elle est le confluent du *yin*. La veine *du* commence à l'extrémité inférieure de l'épine dorsale, remonte le long du dos jusqu'à l'occiput, et finit par-devant à la lèvre supérieure, après avoir passé par le sommet du crâne : elle est le confluent du *yang*. La veine *zhong* commence entre les deux reins, passe au nombril, et monte jusqu'à la trachée-artère ; elle est l'Océan de toutes les veines, et également l'Océan des Cinq Viscères et des Six Réceptacles. Ces trois veines ont une seule source et forment trois bras ; d'après les « anciens dessins », les veines *ren* et *du* forment un circuit continu, la partie postérieure le long du dos étant appelée *du* et la partie antérieure, depuis le bas-ventre jusqu'à la tête, appelée *ren*. Ces trois veines sont en dehors de la série des douze veines du pouls, qui sont les trois veines *yang* et les trois veines *yin* de la main et du pied. — Certains auteurs contemporains ont voulu retrouver cette anatomie fantaisiste dans la réalité, et identifient la veine *ren* avec le canal lymphatique thoracique, et la veine *du* avec les cordons nerveux du sympathique (Liao Ping, *Yingwei yunxing hao*, 2 b.)

(401) Voir ci-dessous, p. 497.

(402) On sait que suivant les Chinois, le cœur de l'Homme Supérieur a sept ouvertures ; celui des gens ordinaires en a un moindre nombre ; les médecins chinois ont conservé cette notion du folklore populaire due à une systématisation des ouvertures d'entrée et de sortie des vaisseaux du cœur.

(403) Cf. *Huangdi neijing suwen*, j. 3, (§ 8), 1 b : « La vessie... est le réceptacle de la salive ; le souffle transforme (la salive en urine), et elle est capable de sortir. » C'est le souffle de l'Océan du souffle, *qihai*, situé à proximité qui produit cette transformation.

(404) Les traités médicaux classiques sont l'œuvre de Huangdi qui décrit le corps de l'Homme Supérieur, *junzi* ; les dessins des Song ont été faits d'après des corps de brigands condamnés à mort et représentant des corps de petites gens, *xiaoren*. Par conséquent, s'il y a des différences entre ce que disent les traités médicaux classiques et les dessins, ce n'est pas parce que les traités contiennent des erreurs, c'est parce que le corps de l'Homme Supérieur n'est pas pareil à celui des petites gens.

(405) *Dongzhen taishang suling dongyuan dayou miaojing* (tel est le titre complet actuel dans le *Daozang*, fasc. 1026 ; Wieger, n° 1295) 19 b (cf. 13 b, 15 b, 16 a-b, 17 a, etc. des répétitions partielles de ce passage) : cité dans le *Wushang biyao*, j. 5, 11 a-12 a. Ce texte, qui n'est pas toujours très clair, a été heureusement expliqué par Tao Hongjing grand écrivain taoïste du VIe siècle, qui l'a reproduit textuellement dans son *Dengzhen yinjue*, j. 1, 3 a-4 a (*Daozang*, fasc. 193 ; Wieger, n° 418) en l'accompagnant d'un commentaire ; voir aussi *Shangqing wozhong jue*, j. 3, 1 a-b (*Daozang*, fasc. 60). — La division en paragraphes est introduite par moi pour rendre la description plus claire.

(406) « L'espace d'un pouce » est la première des cases de la rangée inférieure, celle dont il est question juste après, le *Mingtanggong*. Dans les trois dixièmes de pouce, il y a une Terrasse et un Portique d'entrée pour marquer le passage par où les divinités entrent et sortent de l'intérieur de la tête.

(407) Tao Hongjing explique que les trois dixièmes de pouce sont pris sur le pouce de superficie du Mingtang.

(408) On compte un pouce, deux pouces, etc. en partant toujours de l'entrée.

(409) *Dong* est au propre une grotte ; ce mot désigne dans le Taoïsme les trois principes présidant à la triple division de la collection de Livres Saints, *Sandong,* et les Trois Purs *Sanqing* qui incarnent ces trois principes : il entre aussi dans diverses expressions avec le sens de mystère, mystérieux. J'ai continuellement réservé le mot Mystère et ses dérivés pour traduire *xuan* et j'ai adopté Arcane pour traduire *dong.*

(410) « Perles Mouvantes, c'est un autre nom du vif-argent. » Li Lan, *Loukefa,* app. *Chuxue ji,* j. 25, 12 b.

(411) *Taishang suling dayou miaojing,* 32 s.

(412) Plus exactement à trois pouces au-dessous du cœur.

(413) *Ibid.*, 33 a.

(414) *Ibid.*, 34 a.

(415) Les Taôistes écrivent toujours *niwan,* graphie qu'on ne rencontre jamais chez les traducteurs et auteurs bouddhistes qui écrivent *nihuan* ; on pourrait par suite hésiter à identifier les deux termes. Mais toutes les citations anciennes de livres taoïstes dans les pamphlets bouddhistes antitaoïstes ont toujours *nihuan* pour le terme taoïste (voir par ex. Falin, *Bianzhenglun* (*Taishô issai-kyô,* t. 52, n° 2110), j. 2, 500 b) exactement comme pour l'expression bouddhiste. Il est possible que la graphie *wan* ait été adoptée par les Taoïstes après le VIIe siècle pour se différencier des Bouddhistes.

(416) Commentaire du *Huanting neijing yujing* attribué à Liangqiuzi (*Daozang,* fasc. 190), j. *xia,* 14 b. — Il y a plusieurs « Livres de la Cour-Jaune » *Huangting jing,* et j'en parlerai plus loin : on les distingue par les mots *nei* et *wai,* littéralement « intérieur » et « extérieur » (un troisième qualifié de *zhong* « médian » est plus récent et différent) ; mais je ne sais pas bien à quoi ces mots répondent. Liangqiuzi les rapporte respectivement à l'intérieur et à l'extérieur du corps et aux esprits qui y président ; mais comme le *Huangting neijing yujing* et le *Huangting waijing yujing* traitent exactement des mêmes esprits, qui sont, dans les deux livres, ceux de l'intérieur du corps, cette explication est sans portée. Le mot *jing* est interprété par le même commentateur comme signifiant « esprit » *shen,* et ayant une acception différente de celle qu'il a dans les ouvrages qui parlent des *bajing* de chacune des trois régions du corps : je crois bien que Liangqiuzi n'a imaginé cette distinction que parce qu'il compte treize esprits dans le *Huangting neejing yujing,* et que ce chiffre ne correspond pas aux huit ou vingt-quatre (3 x 8) traditionnels ; mais cette différence de nombre peut simplement marquer une différence de date ou de milieu. Je ne vois aucune raison de donner une valeur différente au mot *jing* dans les deux expressions : les titres feraient ainsi allusion aux trois régions du corps, qui ont chacune une Cour-Jaune (les yeux dans la région supérieure et la Rate dans la région médiane) et huit ou un autre nombre de *jing* ; malheureusement la valeur du mot dans l'expression *bajing* est loin d'être claire.

Ces livres sont cités souvent comme *neijing* et *waijing* ce qui signifierait simplement quelque chose comme « Livre Ésotérique... » et « Livre Exotérique... ».

(417) *Ibid.*, j. *shang,* 9 a ; la mention des 12 degrés de la trachée est tirée du même ouvrage.

(418) *Ibid.*, j. *xia,* section 19.

(419) *Yulijing,* app. *Huangting neijing yujing zhu,* section 15.

(420) *Ibid.*, section 19.

(421) *Taixijing,* 1 a (*Daozang,* fasc. 5) ; *Yunji qiqian,* j. 60, 22 b ; Wieger, n° 127.

(422) Préf. du *Taixi houjue*, app. *Yunji qiqian*, j. 58, 12 a.

(423) *Songshan Taiwu xiansheng, Qijing*, préf. 1 b (*Daozang*, fasc. 569 ; Wieger, n° 817 ; cf. *Yunji qiqian*, j. 59, 7 b, mais ce recueil ne reproduit que la préface et le premier paragraphe seulement). — Cet ouvrage est du dernier quart du VIIIe siècle : la Préface, qui n'est pas datée, mentionne la période *dali* (766-779), qui est celle où l'auteur a rencontré le maître Wang du Mont Luofushan Wanggong dont il reproduit les enseignements ; la préface avec sa date sont anciennes et se trouvaient déjà dans le livre au XIe siècle, puisque le *Xin Tangshu*, j. 59, 4 b résume ainsi ce livre : « *Tai* (*yuan*) *wu xiansheng, Qijue* en un chapitre. Anonyme shiming. En *dali* (l'auteur) rencontra maître Wang de Luofu qui lui transmit la recette (d'absorption) du Souffle ». Au XIIe siècle, Zheng Qiao (*Tongzhi*, j. 67, 43 a) donne à l'auteur le nom de Li Fengshi et dans une autre notice, celle du *Taiwu xiansheng qique* (*ibid.*), donne la date de *dazhong* (847-859) qui est sûrement une faute pour le *da li zhong* « pendant la période *dali* » du *Xin Tangshu.* Ce Taoïste inconnu du Songshan (*Yunji qiqian*, j. 59, 21 b), qui vivait à l'époque des Tang, avait en effet composé un livre sur le souffle, et son « Procédé d'Absorption du Souffle » *Fuqi fa*, est cité dans le *Yanling xiansheng ji xinjiu fu qijing*, 6 b ; mais ce livre doit être différent de celui de Taiwu Xiansheng, car le passage cité ne se retrouve pas dans celui-ci ; et je ne crois pas qu'il faille retenir cette identification. D'autre part le *Songshan Taiwu xiansheng qijing* a dû parfois être publié conjointement avec un autre livre analogue, la « Formule de l'Absorption du Souffle Originel » par maître Huanzhen, *Huanzhen xiansheng funei yuanqijing* (*Daozang*, fasc. 570 ; Wieger, n° 821 ; cf. *Yunji qiqian*, j. 60, 10 b-23 b où l'auteur est appelé Youzhen xiansheng), car sa préface est restée attachée à ce dernier dans le *Daozang* actuel, la seule différence étant que la date donnée est *Tianbao* (742-755) au lieu de *dali*, l'exemplaire reproduit dans le *Yunji qiqian* n'avait pas de préface. On pourrait hésiter à savoir auquel des deux appartient réellement la Préface, si le *Tangshu* ne montrait qu'au milieu du XIe siècle, c'est bien en tête du *Songshan Taiwu xiansheng qijing* qu'elle se trouvait. La question est d'ailleurs de peu d'importance ; quelque opinion qu'on se fasse sur celui auquel il faut attribuer primitivement la préface, les deux livres sont compris nécessairement entre la fin du VIIIe siècle, puisque le plus ancien des deux, quel qu'il fût, citait un *nianhao* de cette époque, et le début du Xe siècle puisqu'ils sont cités l'un et l'autre dans le *Yunji qiqian.*

(424) Ces deux procédés sont décrits succinctement ci-dessous.

(425) Je traduis d'après la leçon du *Yunji qiqian*, j. 59, 7 b : *suo neng yi fu ye*. Celle du *Daozang suo neng yi fu ye* ne présente aucun sens.

(426) La Respiration Embryonnaire, *taixi*, consiste essentiellement, ainsi qu'on le verra plus loin, à faire entrer le Souffle dans l'Océan de Souffle, *qihai*, au-dessous du nombril ; le souffle qu'on « absorbe » ainsi est tantôt le souffle externe, tantôt le souffle interne suivant les procédés et les époques, et non toujours le souffle interne, ainsi que l'affirme à tort le Maître du Grand-Néant.

(427) *Taiqing tiaoqijing*, 9 b. (*Daozang*, fasc. 569 ; Wieger, n° 813 ; s*hangqing...*).

(428) *Taiping jing*, section 145 (perdue), app. *Sandong zhunang*, j. 4, 3 a (*Daozang*, fasc. 781). « Demande — (Les immortels) supérieurs, moyens et inférieurs qui obtiennent le Dao et sont sauvés, que mangent-ils ? — Réponse : Les supérieurs du premier rang se nourrissent des souffles aériens ; ceux du second rang se nourrissent de la saveur des drogues ; etc. ». Ces souffles aériens ne sont du reste pas les souffles vulgaires qu'on respire sur la terre, mais ceux qui circulent dans le ciel : « comme le ciel est loin et qu'il n'y a pas de moyen de l'atteindre, comment peut-on faire rapidement circuler le Principe Céleste sans manger les souffles aériens ? » (*Ibid.*) et on explique que pour obtenir ces souffles aériens il faut faire amitié avec les fonctionnaires-spirituels *shenli* (*Ibid.*). — Le *Taipingjing*, attribué à Yu Ji (ou Gan Ji), des Han, est une compilation du Ve siècle en 172 chapitres dont la moitié environ est aujourd'hui perdue.

(429) *Taishang santian zhengfajing,* 1 a-2 b (*Daozang,* fasc. 876 ; Wieger, n° 1188). — Cet ouvrage est antérieur au milieu du IVe siècle : son titre est mentionné dans le *Dayou miaojing,* 51 a, 52 a (*Daozang,* fasc. 1026 ; Wieger, n° 1295, qui lui-même est mentionné dans le *Ziyang zhenren neizhuan,* 8 a (*Daozang,* fasc. 152 Wieger, n° 300), ouvrage qui ne peut descendre plus bas que l'année 399.

(430) *Zhenzhongji,* (*Daozang,* fasc. 572 ; Wieger, n° 830), 10 b ; (*Yunji qiqian,* j. 33), 10 a ; *Taiqing tiaoqijing,* 12 b-13 a (*Daozang,* fasc. 569 ; Wieger, n° 813). — Au temps des Song, le *Zhenzhongji* était attribué à Sun Simiao, célèbre médecin taoïste du VIIe siècle : le *Jiu Tangshu,* j. 191, 4 b, le mentionne parmi ses œuvres ; le *Yunji qiqian,* j. 33, 2 a-10 b, en cite presque intégralement les dix premières pages en les mettant sous le nom de cet auteur ; et le *Daoshu,* j. 30, 11 b-12 b (*Daozang,* fasc. 643 ; Wieger, n° 1005), consacrant une section au *Zhenzhong,* fait de même pour les passages qu'il cite et dont quelques-uns se retrouvent dans les premières pages du livre. Sous sa forme actuelle, il est formé d'un petit traité de dix pages (1 a-10 b) anonyme, auquel un copiste a ajouté une série de notes extraites de livres divers : d'abord (11 a-13 a) les trois premières pages du *Xiuzhenbilu* de Fu Duren (*Daozang,* fasc. 573 ; Wieger, n° 843), puis (18 b-20 a) des extraits du *Yugui sushu,* de Wei Shuqing (*Yunji qiqian,* j. 75) relatifs au mica, *yunmu,* et à son emploi ; d'autres passages enfin (13 b-18 a, 20 b-27 b) relatifs à des recettes diverses, dont je n'ai pas retrouvé l'origine, mais dont certains au moins proviennent d'un ouvrage du milieu du VIIe siècle, l'auteur y parlant (21 b) de ses voyages pendant la période *zhenguan* (627-649).

Le *Taiqing tiaoqijing* est un ouvrage de la fin des Tang ou du début des Song et suit la théorie du Souffle Originel, mais il critique la théorie ancienne de circulation du souffle extérieur, en citant des « Livres anciens » *Jiujing,* et apporte ainsi des renseignements que je n'ai pas trouvés ailleurs.

(431) *Ziyang zhenren neizhuan,* 1 a (*Daozang,* fasc. 152 ; *Yunji qiqian,* j. 106, 8 a ; Wieger, n° 300).

(432) *Sun zhenren beiji qianjin yaofang,* j. 82, 5 a (*Daozang,* fasc. 818 ; Wieger, n° 1149), sous l'autorité de Pengzu, mais sans titre de livre ; *zhenzhongji,* 10 a. Les textes sont identiques sauf des variantes insignifiantes : le *Beiji qianjin yaofang* a *nuan* (une couverture) « chaude », à la place de *zhenzhongji chuan* « moelleuse » ; il supprime le caractère, *xi,* et ajoute le caractère *zhong,* dans la phrase *biqi* (*xi*) *yu weige* (*zhong*), donnant ainsi un texte plus clair.

(433) Li Qiancheng, Commentaire au *Taishang Huangting zhongjing jing* (*Daozang,* fasc. 1050), 5 a ; Wieger, n° 1382).

(434) *Taiqing tiaoqijing,* 13 a.

(435) *Ibid.,* 4 b, « L'homme a sept ouvertures supérieures, et deux ouvertures inférieures ».

(436) *Ibid.,* 14 a.

(437) On compte en effet par respirations *xi* : or la caractéristique de ces exercices étant l'arrêt de la respiration, ce ne peut être qu'un compte fictif, d'après le rythme respiratoire. Vers le Xe siècle, Huangyuanjun dans son Commentaire au *Zhongshan yugui fuqi jing* (*Yunji qiqian,* j. 60, 9 a) conseille de faire le compte des respirations d'une personne qui se tient à côté ; mais ce procédé, facile à employer à cette époque où ceux qui se livraient à ces exercices étaient ordinairement des religieux vivant en communauté et trouvant sans peine des novices ou des disciples pour leur rendre ce service, l'était moins dans les temps antérieurs aux Tang où les *daoshi* étaient gens mariés et vivant dans leur famille. Aussi aux temps anciens, l'Adepte essaie-t-il de faire le compte lui-même. Ge Hong faisait compter les battements du cœur (*Baopuzi neipian,* j. 8, 2 b, et cf. ci-dessous, p. 523). Le *Zhenzhongji,* 10 b, conseille de marquer les temps au moyen de baguettes à compter, *chou :* on en laisse tomber une par temps, et à la fin, en les comptant, on sait exactement le nombre des respirations supprimées en retenant le souffle. D'autres conseillent de faire de petits points blancs gros comme des

grains de riz (*Yunji qiqian,* j. 35, 4 b ; je ne sais d'où est tiré ce passage qui est attribué à Laojun ; il est ancien, car c'est la rétention du souffle qu'il décrit sous le nom de Respiration Embryonnaire).

(438) Sun Simiao, *Sun zhenren Beiji qianjin yaofang,* j. 82, 5 a (*Daozang,* fasc. 818), met ce passage sous l'autorité de Pengzu, sans donner le titre du livre dont il le tire ; or les livres attribués à Pengzu, ou dans lesquels Pengzu était un des interlocuteurs étaient légion ; *Zhenzhongji,* 10 a, où le nom de Pengzu n'apparaît pas. Sun Simiao étant mort en 682, on trouverait là l'aveu des troubles causés par la « rétention du souffle » dans un livre appartenant à la doctrine ancienne de circulation du Souffle externe, où cette rétention était fondamentale, s'il était sûr que ce passage n'est pas de ceux qui furent retouchés lors de la publication de l'ouvrage sous les Song.

(439) *Maoshan xianzhe funei qijue* (*Yunji qiqian,* j. 58, 4 a). C'est aussi un livre de la théorie récente, mais qui parle des inconvénients des pratiques anciennes.

(440) *Taiqing tiaoqijing,* 13 a, parlant des « étudiants d'autrefois » *xi wangxue zhe.*

(441) Commentaire de la préface du *Taiqing jinyi shendan jing* (Daozang, fasc. 582) j. 1, 5 a ; (*Yunji qiqian,* j. 65, 3 a), citant « un Livre des Immortels Xianjing ».

(442) *Zhenzhongji* (*Daozang,* fasc. 572) 10 a-b ; (*Yunji qiqian,* j. 33).9 b-10 a.

(443) *Dongyuanjing* cité par Xue Yannian, Commentaire à Zhang Xingjian, *renlun datong fu,* j. 1., 5 b (éd. *Shiwanjuan lou congshu,* 1er *ji*). Ce commentaire est de 1313 (Préf. de Xue Yannian, 2 a), l'ouvrage lui-même étant de la fin du XIIe siècle.

(444) *Yuanqi lun,* app. *Yunji qiqian,* j. 56, 1 b : « Quand les souffles ne s'étaient pas encore séparés en prenant forme, ils étaient noués et ressemblaient à un œuf, les souffles étaient un globe de forme parfaite, c'est ce qu'on appelle le Grand-Un. Le Souffle Originel (c'est-à-dire ces souffles encore unis en œuf-chaos), étant d'abord pur, monta être le Ciel ; le Souffle Originel, étant ensuite trouble, descendit et fut la Terre. »

(445) *Shangqing dongzhenpin* cité dans le *Yuanqi lun* (*Yunji qiqian,* j. 56, 8 b).

(446) *Yunji qiqian,* j. 56, 9 a-b.

(447) « Traité du Souffle Originel » *Yuanqi lun,* app. *Yunji qiqian,* j. 56, 10 a : « On demande : Que veut dire le souffle en mouvement entre les reins ? Réponse : Le rein droit est appelé Porte du Destin *mingmen* ; le souffle de la Porte du Destin se met en mouvement et sort entre (les montants de la porte)... ». — Je n'ai pas retrouvé le *Yuanqi lun* comme livre indépendant dans le *Daozang.* Reproduit dans le *Yunji qiqian* (achevé en 1019), ce qui en met la composition au plus tard à la fin du Xe siècle, c'est certainement un livre écrit (ou copié) sous la dynastie Tang, ainsi que le montre l'emploi du caractère li pour *zhi* (13 b) ; d'autre part il cite le *Yinfujing,* fabriqué par Li Quan dans la première moitié du VIIIe siècle (Li Quan remplit des fonctions en province pendant la période *kaiyuan* voir *Yunji qiqian,* j. 112, 7 a) et une pièce de vers de Luo Gongyuan, un Taoïste de la cour de l'empereur Minghuang, qui fut de ceux qui accompagnèrent celui-ci dans sa fuite à Shu en 756-757 (*Yunji qiqian,* j. 112 B, 2 b-3 b) ; il fut composé dans les dernières années du VIIIe siècle ou pendant le IXe siècle.

(448) *Yuanqi lun* (*ibid.* 12 a).

(449) *Ibid,* 10 a.

(450) *Taiqing Wanglao kouchuan fa,* app. *Yunji qiqian,* j. 62, 5 b. Cet ouvrage est le même que le *Taiqing fuqi koujue* (*Daozang,* fasc. 569 ; Wieger, n° 815), mais l'exemplaire du *Yunji qiqian* contenait une longue section finale, par un certain Li Yi, ainsi qu'une partie servant d'introduction et une postface attribuée à l'immortel Wang, qui était censé être l'éditeur de l'ouvrage ; tandis que l'exemplaire du *Daozang* ne contient pas ces parties qui doivent être des additions faites à l'ouvrage original entre sa composition et le XIe siècle. Chao Gongwu a dit voir au XIIe siècle un exemplaire analogue à celui du *Daozang* actuel, car il ne connaît pas

l'attribution à l'immortel Wang et met le livre sous le nom de Laozi (*Wenxian tongkao,* j. 225, 19 a) ; il est probable que l'exemplaire court est celui qui a été admis dans le *Daozang* dès les Song, tandis que les éditions séparées s'étaient allongées anciennement. Pour les parties communes, l'exemplaire du *Yunji qiqian* est sensiblement meilleur que celui du *Daozang* qui a plusieurs lacunes. — Pour les passages traduits, les références sont faites en principe aux deux exemplaires ; quand elles sont faites à un seul, c'est que le passage cité manque dans l'autre.

(451) *Yuanqi lun,* app. *Yunji qiqian,* j. 56, 25 b.

(452) *Taiqing Wanglao* (*fuqi*) *chuan koujue,* app. *Yunji qiqian,* j. 62, 8 a-b.

(453) *Taixi jingwei lun,* app. *Yunji qiqian,* j. 58, 3 a.

(454) *Taixi jingwei lun, ibid.,* 58, 6 b.

(455) *Taiqing Wanglao* (*fuqi*) *chuan koujue* (*Daozang,* 569) 6 *a* ; cf. *Yuni qiqian,* j. 62, 8 b.

(456) *Taiwu xiansheng fuqi fa,* app. *Yunji qiqian,* j. 59, 8 a.

(457) *Huanzhen xiansheng, funei yuanqi juefa* (*Daozang,* fasc. 570 ; cf. *Yunei qiqian,* j. 60, 12 a-13 a), sections « Formule pour avaler le souffle », *yanqi jue* ; et « Formule pour conduire le souffle », *xingqi jue.* — Le maître Huanzhen est surtout connu pour son commentaire du « Livre de la Respiration Embryonnaire », *Taixijing zhu,* (*Daozang,* fasc. 59 ; Wieger, n° 127) ; on admet généralement qu'il est aussi l'auteur du texte lui-même. Son nom de famille et son nom personnel sont inconnus ; les ouvrages qui lui sont attribués sont de la seconde moitié des Tang (VIIIe-IXe siècle).

(458) Cf. Les deux caractères *Yan* dans l'index.

(459) *Huanzhen xiansheng, Funa yuanqi juefa,* 2 b-3 a (*Daozang,* 570) ; *Yunji qiqian,* j. 60, 12 a-b.

(460) *Daweiyi xiansheng Xuansuzhenren yongqi jue,* app. *Yanling xiansheng xinjiu fu qijng,* 10 a (*Daozang,* 578) ; (*Yunji qiqian,* j. 59), 19 a.

(461) *Xiangzi shiqi fa,* app. *Yunji qiqian,* j. 59, 15 b-16 a.

(462) *Taiqing Wanglao kouchuan fa,* app. *Yunji qiqian*. j. 62, 1 b.

(463) « Les viscères de crudité sont au-dessus de la rate, les viscères de cuisson sont au-dessous de la rate *shengzang zai pishang, rezang zai pixia* ; le souffle inspiré descend des viscères de crudité jusqu'aux viscères de cuisson. » (*Taiqing Wanglao houchuan fa,* app. *Yunji qiqian,* j. 62, 12 a). Les viscères de crudité *shengzang* sont par conséquent le cœur et les poumons ; les viscères de cuisson *shuzang,* le foie et les reins. Ces termes se rapportent à la digestion. la rate qui préside à la digestion est au milieu ; les deux viscères qui sont au-dessus d'elle sont dans la région médiane du corps, où la digestion ne se fait pas et par conséquent où les aliments (ou les souffles) sont crus, *sheng* ; les deux viscères qui sont au-dessus d'elle sont dans la région inférieure où la digestion se fait, et par conséquent où les aliments (ou les souffles) sont cuits, *shu*.

(464) Pour cet auteur, le souffle passe par l'intestin pour arriver au Champ de Cinabre ; d'autres Taoïstes objectent à le faire passer par l'intestin, comme on le verra plus loin.

(465) *Zhongshan yugui fuqijing,* app. *Yundi qiqian,* j. 60 5 b-7 a (section 2). Ce livre en un *juan,* mentionné dans le *Tongzhi,* j. 67, 43 a et le *Songshi,* j. 205, 7 a, n'existe plus séparément dans le *Daozang,* du moins sous ce titre, mais a été inséré, dans le *Yunji qiqian,* j. 60 et 83 sans qu'on puisse préciser si l'ouvrage est complet. Il est attribué tantôt à Zhang Daoling des Han, tantôt au « Taoïste Zhang » de l'Escarpement de Jade-Bleu, Biyan Zhang daozhe (*Songshi,* j. 205, 7 a), tantôt au Maître de l'Escarpement de Jade-Bleu, Biyan xiansheng (*Yunji qiqian,* j. 60, 1 a). Le commentaire mis sous le nom de Huangyuanjun m'est inconnu.

(466) La « Femelle Mystérieuse » *xuanbin*, terme emprunté au *Daodejing*, désigne pour les Taoïstes antérieurs aux Tang le nez et la bouche ; pour les Taoïstes modernes, l'Océan du Souffle. C'est de l'Océan du Souffle qu'il s'agit ici et le « souffle de la Femelle Mystérieuse » est le Souffle Originel.

(467) Le *Zhongshan yugui fuqijing*, 7 a, explique lui-même cette expression. « Quand ci-dessus on dit « recevoir la respiration » *shouxi* (cela veut dire qu')il faut recevoir le souffle en inclinant la tête : le souffle pénètre absolument sans bruit, et chasse de force toute impureté, en sorte que rapidement il fait reculer dans l'intestin les aliments qui obstruent. » Faire reculer, c'est ce que nous appellerions « faire avancer », c'est pousser vers la sortie. Le mouvement de la tête par lequel on « reçoit la respiration » est expliqué avec plus de précision dans le Livre de l'Absorption du Souffle Originel par le Maître Huanzhen, *Huanzhen xiansheng funei yuanqijing*. « Tourner la tête à droite une fois ; allonger le cou comme une tortue ; quand la Respiration Embryonnaire en montant arrive à la gorge, l'avaler » (*Yunji qiqian*, j. 60, 216). On voit que, lorsqu'on « reçoit la respiration », il ne s'agit pas du souffle externe, mais du souffle interne, et qu'on ne fait pas entrer d'air (par le nez) à ce moment.

(468) *Shefu*, je ne suis pas sûr du sens exact de l'expression. Le commentaire en donne la prononciation, mais non la signification.

(469) Le premier canal est celui des aliments liquides, le second celui du souffle, le troisième celui des aliments solides. Voir ci-dessus, p. 484.

(470) L'intestin servant uniquement à l'évacuation des aliments, suivant les Chinois, faire entrer le souffle dans l'intestin, c'est l'évacuer, donc le perdre : or le souffle qu'on a avalé est le Souffle Originel qu'il faut conserver soigneusement. Au contraire s'il prend le canal des aliments solides, il pourra, comme les souffles des cinq saveurs produits par la digestion, sortir de l'estomac par son entrée supérieure, et de là, ou bien entrer dans les veines comme le sang, ou bien circuler dans le corps hors des veines comme les « gardes » *wei*.

(471) Voir ci-dessus, p. 508.

(472) « Chez les débutants, quelquefois le souffle se précipite en haut, et veut sortir par la bouche ; il faut avaler la salive et le conduire en bas ; avalez la salive sans avaler de respiration, de peur que le souffle externe n'entre » (*Yunji qiqian*, j. 62, 6 a-b).

(473) Le vide *xu*, sous ses cinq formes, est une des deux causes de maladie, l'autre étant à l'inverse la plénitude *shi*.

(474) *Taiqing Wanglao kaouchuan fa*, app. *Yunji qiqian*, j. 62, 15 a.

(475) *Funa yuanqi juefa*, app. *Yunji qiqian*, j. 60, 13 b.

(476) *Yunji qiqian*, j. 33, 5 a. — Je traduis par « homuncule » l'expression *yingren*, littéralement « homme imité ». Voici comment on le produit : « Faire en le détachant de soi-même un homuncule, *yingren*, de trois à quatre pouces environ de haut. Mettre l'homuncule sur le nez pour qu'il saisisse le Souffle de Grande-Harmonie du VideOriginel du côté du Ciel, qui descend du Ciel, et le fasse passer et pénétrer tout droit dans la tête ; les quatre membres et les cent veines, il n'y a aucun endroit que (l'homuncule) ne parcoure. » (*Yunji qiqian*, j. 35, 5 a).

(477) Voir ci-dessus, p. 522.

(478) Toutes les expressions où entre le mot *lian* « fondre » ont trait à la transformation par le feu : outre la « Fonte du Souffle » *lianqi*, et la « Fonte de la Forme (corporelle) » lianxing, il y a aussi la « Fonte des Âmes » *lianhun*, qui est la transformation des âmes des morts, ou même des vivants, par le « bouillon de feu liquide » *liuhuo zhi gao* du Palais Méridional Nangong, qui en fond la matière *zhi*, de sorte qu'elles sont transformées ; juste à ce moment le Vénérable Céleste du Commencement Originel, *Yuanshi tianzun*, crée pour elles un corps qui monte au Palais de la Vie Éternelle *Changsheng zhi gong* et durera cent mille kalpas (*Lingbao*

wuliang duren shangpin miaojing sizhu (*Daozang,* fasc. 38), j. 2, 38 b-39 a). Il y a à la base de ces expressions une assimilation de ces procédés à la fonte matérielle du cinabre et à sa transformation par le feu, analogue à celle qui fait donner au procédé de « faire revenir l'Essence » le nom du procédé du cinabre *yindan,* en face des procédés alchimiques qui sont ceux du cinabre *yangdan.*

(479) *Yanling xiansheng ji xinjiu fu qijing,* 23 b-23 a (*Daozang,* fasc. 570) ; cf. *Yunji qiqian,* j. 61, 19 a ; Wieger, n° 818. — Cette même formule se retrouve sous forme abrégée dans deux autres collections de livres sur le souffle compilées à la fin des Tang, le *Huanzhen xiansheng funa yuanqi jue,* 5 a-b (*Daozang,* fasc. 570), et le *Songshan Taiwu xiansheng qijing,* 7 a-b (*Daozang,* fasc. 569 ; Wieger, n° 817). Ces deux dernières collections abrègent le texte de cette formule de la même façon, et dérivent sûrement l'une de l'autre : le Maître du Grand-Néant a englobé la première collection entière dans sa compilation, en ajoutant quelques textes sur le même sujet en tête et en queue. Mais les rapports de ces deux collections avec celle du Maître de Yanling sont moins faciles à établir. Le « Maître du Grand-Néant » connaissait la collection du Maître de Yanling à laquelle il a pris sa première section ; mais c'est d'après l'abrégé du maître Huanzhen qu'il a reproduit la section sur la Fonte du Souffle ainsi que les deux suivantes. Les textes sont tellement mauvais qu'il est impossible de reconnaître si certaines différences caractéristiques de la collection du maître Huanzhen et du maître Yanling sont dues à ce qu'ils ont reproduit chacun indépendamment le même original, le premier en abrégé, le second plus longuement, ou bien si elles sont dues à la mauvaise transmission du texte.

(480) Je rappelle que pour les Chinois (non taoïstes comme taoïstes) le cœur est l'organe de la pensée.

(481) Je lis *heqi* d'après la leçon du *Songshan Taiwu xiansheng qijing,* et celle du *Huanzhen xiansheng funa yuanqi jue,* au lieu de *wenqi* du *Daozang.*

(482) *Daozang,* fasc. 570 ; Wieger, n° 818. Douze des quinze sections qui le composent se retrouvent dispersées dans les j. 58, 59 et 61 du *Yunji qiqian.* Ce recueil ne peut avoir été fait que vers le milieu du VIIIe siècle, car sa première et ses trois dernières sections sont reproduites dans le *Songshan Taiwu* (*Daozang,* 569 ; Wieger, 817) autre compilation analogue du dernier quart du VIIIe siècle, et d'autre part il cite (18 a) le *Yinfujing* composé dans la première moitié du VIIIe siècle, et sa 2e section (4 b-5 a) est une formule de Zhang Guo daoshi qui, convoqué à la Cour au début de la période *tianbao* (742-746) par l'empereur Minghuang, « fit semblant de mourir » (*Shen Fen, Xu xian zhuan,* j. 3, app. *Yunji qiqian,* j. 113. 21 a). Il est accompagné d'un Commentaire de Sangyuzi qui est du IXe ou du Xe siècle.

(483) *Yanling xiansheng Ji xinjiu fuqi jing,* 10 a-11 b (cf. *Yunji qiqian,* j. 59, 18 b-20 b).

(484) « Battre le tambour (céleste) » est le terme technique désignant l'acte de grincer des dents.

(485) « Vider le cœur » *xuxin* n'est pas un acte physiologique, comme « absorber le souffle » ou « vider le ventre ». Le cœur est l'organe de la pensée : le vider, c'est en chasser toute pensée se rapportant aux « choses, c'est-à-dire au monde extérieur.

(486) *Yanling qisheng ji xinjiu fu qijing* (*Daozang,* fasc. 590), 18 a-22 b ; (*Yunji qiqian,* j. 61) 14 b, 19 a.

(487) Commentaire : « La bouche est la Barrière Céleste,... la main la Barrière Humaine *Renguan,*... les pieds la Barrière Terrestre *Diguan* », cf. *Taishang Huangting neijing yujing* (*Daozang,* fasc. 167), 6 b (sect. 18).

(488) « La Hutte Divine, c'est le nez. »

(489) Var. : « et en méditant sur la Hutte aspirer le souffle extérieur ? »

(490) Var. : « s'en va ».

(491) Sangyuzi, *Commentaire* (*Daozang,* 570), 20 a : « Le caractère *bao* est une faute pour *yin* (boire). Ceux qui pratiquent (le procédé de) se nourrir (de souffle) se conduisent bien *pingju*, et ne mangent pas à satiété *bao,* à plus forte raison ceux qui conduisent le souffle. » — Le *Yunji qiqian,* j. 61,16 *b,* a fait la correction et supprimé le Commentaire : « Après avoir mangé et bu, on peut le pratiquer immédiatement » ; le Commentaire de Sangyuzi indique naïvement le caractère tendancieux de cette correction. Il a d'ailleurs mal compris : ce qu'on a mange à satiété, c'est le souffle.

(492) Sangyuzi : « Cela veut dire que, pour que la chair et la peau soient bien remplies, il faut faire beaucoup de gymnastique. »

(493) *Tai cong fuqi xhong jie, qi cong youtai xhong xi.* Cette phrase me paraît vouloir dire que l'existence du Souffle Interne et celle de l'Embryon sont liées l'une à l'autre : quand à force d'absorber le Souffle on l'a fait entrer entièrement dans l'Océan du Souffle, il s'unit à l'Essence et ainsi se noue l'Embryon ; l'Embryon noué, le Souffle Interne n'existe plus séparément. Sur ce point comme sur quelques autres, les idées du Maître de Yanling, si je les comprends bien, ne sont pas celles qui ont été les plus généralement adoptées par les maîtres taoïstes : on verra un peu plus loin une assertion contre laquelle le commentateur Sangyuzi proteste avec véhémence.

(494) Sangyuzi : « Quand il est dit ici que « les deux souffles sortent l'un et l'autre des cinq viscères » c'est une grosse erreur. Le souffle externe est le souffle de la respiration, ce n'est pas le souffle des organes ; c'est seulement (un souffle qui) entre et va jusque dans le sang ; ce n'est pas un souffle qui est naturellement à l'intérieur : comment peut-on dire qu'il sort des cinq viscères ? » je rappelle que l'air extérieur et la respiration se voient attribuer par les Chinois à l'égard du sang et de la circulation un rôle tout différent de celui que nos théories physiologiques leur donnent.

(495) Sangyuzi : « Supérieur et inférieur, veut dire plus ou moins avancés.... » (*loc. cit.*, 18 a).

(496) *Weishu,* j. 114, 11 b, trad. Ware, *The Wei Shu and Sui Shu on Taoïsm*, app. *JAOS*, t. 53 (1933), p. 231, mais les termes techniques ont échappé à M. Ware. — lian = lian*, échange courant dans les textes taoïques et même au-dehors d'eux.

(497) Absorption du souffle *fuqi,* cf. ci-dessus, p. 507 ; se nourrir du souffle *shiqi,* cf. p. 508 ; enfermer le souffle *biqi,* cf. p. 501 ; fondre le souffle *lian* (*ou lian*) *qi,* cf. p. 512.

(498) *Yuanyang jing,* app. *Yangxing yanming lu,* j. 1 b (*Daozang,* fasc. 572 ; Wieger, n° 831). Le *Yangxing yanming lu* est attribué tantôt à Tao Hongjing (j. *shang,* 1 a ; j. *xia,* 1 a), le grand écrivain taoïste du VIe siècle, tantôt à Sun Simiao (Préface, 1 b), qui mourut en 682 (*Jiu Tangshu,* j. 191, ; b ; *Xin Tangshu,* j.196, 2 b) ; un auteur taoïste de la fin des Tang (cf. *Wenxian tongkao,* j. 225, 21 b), Shen Fen, *Xu xianzhuan,* j. 2, 1 a-4 b (*Daozang,* fasc. 138 ; cf. *Yunji qiqian,* j. 113, 19 b) le fait mourir en 652, ce qui est d'autant plus inattendu que tout le début de la biographie de Sun Simiso dans les deux Tangshu est tiré soit du *Xu xianzhuan,* soit de la même source que celui-ci ; les biographies sont d'ailleurs pleines d'inconséquences, pour la plupart dues au désir de Sun Simiao et de son entourage d'exagérer son grand âge ; la seule date qui paraisse certaine est la période de 659-674 où l'empereur Gaozong le fit venir et le retint à la capitale : il prétendait avoir quatre-vingt-dix ans.

En réalité, c'est un ouvrage des Song : il a été composé entre 1013 et 1161, puisque, d'une part, il donne à Laozi le titre de Hunyuan qui lui fut décerné en 1013 (*Xu xizhi tongjian changbian,* j. 81, 8 a ; *Songshi,* j. 8, 3 b), et, d'autre part, il est mentionné dans le *Tongzhi,* j. 67, 45 b, recueil achevé en 1161. Le *Yuanyangjing* qu'il cite est donc antérieur à cette époque. Je crois bien que c'est le même ouvrage cité dans le Commentaire de Wuchengzi du *Huangting neijing zhenjing* (*Yunji qiqian,* j. 11, 20 a, 25 b, 31 a, etc.) sous le nom de *Yuanyangzi.* Le nom de famille et le nom personnel de Yuanyangzi sont inconnus (le Père Wieger, p. 336, fait de ce nom le *hao* de Xu Daoling : c'est une confusion, confusion due à l'interdiction du caractère *xuan* et à son remplacement courant par *yuan* sous la dynastie

mandchoue pour éviter le nom personnel de Kangxi, car le *hao* de Xu Daoling est en réalité Xuanyangzi) ; assis il s'agit certainement du personnage appelé Yuanyang de la Cour-Jaune Huangting Yuanyang au milieu du VIe siècle par Zhen Luan (*Xiaodaolun,* § 31, app. *Guang hongming ji,* j. 9, *Taishô issai-kyô,* n° 2008, t. L). L'ouvrage serait donc en définitive de la première moitié du VIe siècle au plus tard. Cette hypothèse est rendue vraisemblable par le fait que le *Yuanyanqjing,* d'après ce qui en est cité, suivait encore l'ancienne doctrine sur la circulation du souffle.

(499) Falin : *Bianzhenglun,* j. 6 (*Taishô issai-kyô,* t. L. 2010), 357 a.

(500) *Huangting neijing zhenjing* (avec Commentaire de Liangqiuzi), j. *zhong,* 19 a, *Changgu xuanxiang rao jiaoyi.*

(501) *Ibid.,* Commentaire de Liangqiuzi au passage précédent.

(502) *Daosang,* fasc. 137 ; Wieger, n° 290 ; je cite d'après l'édition du *Shoushange congshu* du *Han Wu neishuan,* où le *waizhuan* forme un supplément *fulu* paginé à part. — Le *Waizhuan* est sensiblement plus tardif que le *Neizhuan* ; il a dû d'abord être une addition mise en queue de celui-ci (c'est pourquoi le *Suishu,* j. 33, 9 a, donne trois *juan* au *neizhuan*), et la division en deux ouvrages distincts doit venir simplement de la constatation de la différence entre les exemplaires taoïstes pourvus d'une longue suite et les exemplaires profanes qui en étaient dépourvus.

(503) *Hanwu neizhuan fulu,* 12 a (éd. Shou *shange congshu*).

(504) « La Porte Céleste, c'est la bouche. » *Ibid.,* 12 b. — Le Souffle Rouge naît spontanément dans le cœur ; c'est donc un souffle interne qui entre dans la bouche (Porte Céleste) de l'intérieur et non de l'extérieur, et il n'y a pas contradiction avec la règle constante qui veut que la bouche serve à la sortie du souffle externe et le nez seul serve à son entrée.

(505) La salive.

(506) *Ibid.,* 12 a, *jin jinjin, ru tianmen, hu changjing, xi xuanquan, ming tiangu, yang niwan.* Rimes régulières : *men, quan, wan.*

(507) *Ibid.* « Les mots « Se coiffer du turban d'or » de la formule veulent dire se concentrer constamment sur le Souffle des Poumons, le faire entrer dans le Nihuan, et peu à peu lui faire faire le tour du corps qui deviendra lumineux. »

(508) La bouche. Il faut faire attention que le souffle entre dans la bouche, et non par la bouche. Le texte chinois n'a naturellement aucune particule spécificative *ru tianmen* ; mais l'entrée par le nez et la sortie par la bouche constituent une règle formelle de la technique taoïste, et il est dit sans cesse que faire entrer le souffle par la bouche est extrêmement dangereux. Dans ce passage, comme dans la phrase du même ouvrage relative au Souffle Rouge citée précédemment, « faire entrer le souffle dans la Porte Céleste » ne signifie pas aspirer l'air extérieur pour le faire pénétrer dans la bouche, mais au contraire recueillir dans la bouche le souffle venu de l'intérieur du corps. A cette époque, il ne peut être question de circulation du Souffle Interne ; mais le vers précédent et le vers suivant montrent ce dont il s'agit : après que l'Adepte s'est « coiffé du Turban d'Or », c'est-à-dire a fait entrer le Souffle dans le Nihuan et l'a fait circuler à travers le corps entier, il le fait entrer de l'intérieur du corps dans la bouche (Porte Céleste) avant de l' » expirer longuement et doucement ». L' » entrée dans la Porte Céleste », c'est-à-dire le passage du souffle dans la bouche, est donc bien, conformément à la règle ordinaire, le préliminaire de son expulsion.

(509) *Ibid.,* 12 a. « Avaler la source mystérieuse veut dire faire jaillir la salive dans la bouche et l'avaler, ce qui fait que les hommes ne vieillissent pas ; (il suffit de) pratiquer cela sept jours pour avoir un résultat. »

(510) *Baopuxi neipian,* j. 8, 2 b.

(511) *Yin yi xin shuxhi yibaiershi.*

(512) *Shen Tianshi fuqi*, app. *Yunji qiqian*, j. 59, 16 b. Ce court passage n'est probablement qu'un extrait de l'ouvrage portant ce titre mentionné dans le *Tongzhi*, j. 67, 43 b. — Shen Yuanzhi (le Maître Céleste Shen) était un des Taoïstes de la cour de l'empereur Minghuang pendant la période *kaiyuan* (713-741), *Lishi zhenxian tidao tongjian*, j. 39, 6 b-7 a (*Daozang*, fasc. 146 ; Wieger, n° 293).

(513) *Huangting waijing yujing* (*Daozang*, fasc. 167), j. *xia*, 3 a ; édition avec Commentaire de Wuchengzi ap. *Yunji qiqian*, j. 12, 6 a-b ; édition avec Commentaire de Liangqiuzi app. *Xiuzhen shishu*, j. 60, 14 a : *wu yan bi yi, shen wu chuan* (var. *Wuwang zhuan*).

(514) (*Taishang*) *huangting waijing yujing* (*Daozang*, fasc. 167 ; Wieger, n° 329). — Ce livre est mentionné dans le *Liexianzhuan* (j. 2, 8 b) et dans le *Baopuzi neipian*, j. 19, 3 a.

(515) Les rimes sont dans quelques cas d'un type ancien qui disparaît de la poésie savante au temps des Jin, c'est-à-dire au cours du IVe siècle de notre ère ; par exemple, vers 30-34, rimes *wu, ye, xia, hu, zhe.* Même en admettant que ce livre, dont nous ne savons pas l'origine, peut être le témoin d'une prononciation dialectale en retard sur l'évolution générale de la langue, cela montre qu'il est réellement ancien.

(516) *Taishang huangiing waijing yujing* (*Daozang*, fasc. 167), j. *xia* 3 a, cf. ci-dessus p. 524.

(517) Ces deux commentaires n'existent pas séparément dans le *Daozang*, mais on les trouve dans deux recueils de textes taoïstes anciens compilés à l'époque des Song, le *Yunji qiqian* du Xe siècle et le *Xiuzhen shishu* du XIIIe siècle (*Daozang*, fasc. 121-131 ; Wieger, n° 260). Ils sont mis sous des noms d'immortels mythiques :

1° Commentaire de Wuchengzi, *Yunji qiqian*, j. 12, 30 a-60 a. Wuchengzi est le nom pris par Laozi lorsqu'il descendit comme instructeur en ce monde à l'époque de l'empereur Yao (*Shenxianzhuan*, j. 1, 1 b, éd. *Han Wei congshu*) ;

2° Commentaire de Liangqiuzi, *Xiuzhen shishu*, j. 58-60 (*Daozang*, fasc. 131).

Le premier de ces deux commentaires ne connaît encore que la théorie antique de circulation du souffle externe, et à moins d'être un fidèle attardé de cette doctrine, son auteur doit être du début des Tang au plus tard ; comme d'autre part il connaît le *Huangting neijing zhenjing* (comparer Commentaire, j. 12, 31 a : *richu yueru* etc., à *Neijing*, j. 11, 12 b : *churi ruyue*, etc.), on ne peut le faire remonter beaucoup plus haut. Le second commentaire au contraire, conforme autant qu'il le peut ses explications à la théorie récente de la circulation du Souffle Originel, ce qui le place au plus tôt au VIIIe ou au IXe siècle.

(518) *Taishang huangting neijing zhenjing* (*Daozang*, fasc. 167, Wieger, n° 328). Il existe de ce livre, en dehors d'une sorte de petite paraphrase en vers de quatre mots, par un certain Liu Changsheng (*Daozang*, fasc. 189), un grand commentaire attribué à Liangqiuzi (*Daozang*, fasc. 190, Wieger, n° 399 ; *Xiuzhen shishu*, j. 55-57). Il y a eu de plus un commentaire en un chapitre attribué à Wuchengzi (*Songshi*, j. 205, 6 b), et on trouve en effet ce nom dans le *Yunji qiqian*, j. 11-12 ; mais son texte, qui ne diffère de celui de Liangqiuzi que pour les premières sections, et est identique pour tout le reste, montre que dès le Xe siècle il ne subsistait plus de ce commentaire que les premières sections, et que les autres, perdues, avaient été suppléées à l'aide du commentaire de Liangqiuzi.— Il n'y a aucun moyen de savoir si les Taoïstes inconnus qui ont pris ces noms d'immortels sont les mêmes que les auteurs des Commentaires du *waijing yujing*.

(519) *Taishang huangting waijing yujing*, vers 3. Les trois textes, texte séparé et textes accompagnant chacun des deux commentaires, présentent de nombreuses variantes, les unes sans importance dues à des fautes de copiste, d'autres dues à ce que le livre ayant sans doute été longtemps conservé oralement et non par écrit, des caractères homophones se sont substitués quelquefois les uns aux autres (par ex. *xuanying*, leçon du texte avec Commentaire de Liu Changsheng [386] aussi bien que de Liangqiuzi (j. *xia*, 14 b, cf. *Xiuzhen shishu* j. 57, 10 b ; *Yunji qiqian*, j. 12, 18 a) en face de la leçon du texte sans commentaire (*Daozang*, fasc.

168) Xuanying la trachée « qui est suspendue » dans la poitrine) ; enfin quelques-unes dues à de véritables leçons différentes. Dans les notes ci-dessous, en indiquant les variantes, je désigne pour abréger les trois textes par les lettres suivantes :

A = Texte (avec Commentaire de Wuchengzi) du *Yunji qiqian*.
B = Texte (avec Commentaire de Liangqiuzi) du *Xiuzhen shishu*.
C = Texte sans commentaire du *Daozang*.

Il faut noter dans le *Xiuzhen shishu* l'emploi constant du caractère *li*, pour *zhi* qui montre que le compilateur s'est servi d'un manuscrit des Tang (zhi est évité sous cette dynastie comme étant le nom personnel de l'empereur Gaozong [649-683], et il est régulièrement remplacé par *li*) et a par suite un certain intérêt pour marquer la limite la plus basse de composition du Commentaire de Liangqiuzi.

(520) Wuchengzi (*loc. cit.*, 30 a) : La Cour Jaune *Huangting* désigne les yeux, le Portail Obscur, *Youque* les reins.

— Liangqiuzi (*loc. cit.*, 1 b) donne deux explications différentes de l'expression : « la Cour Jaune » : dans la première ce sont les trois cases du Palais Sacré *Mingtang*, de la Chambre de l'Arcane *Dongfang*, et du Champ de Cinabre *Dantian* à « l'intérieur de la tête... Dans le *Mingtang*, il y a le souverain et les ministres ; derrière, dans le *Dongfang*, il y a le Père et la Mère ; dans le Champ de Cinabre il y a les Époux ». D'après la seconde, la Cour jaune désignerait la Rate, « longue d'un pied et plus et placée au-dessous du Grand-Magasin *Dacang* (estomac) à trois pouces au-dessus du Nombril » qui est la résidence du dieu du Centre *Zhongyang shen, Huanglao*.

— Le Portail Obscur désigne les deux Reins, la Porte du Destin, *Mingmen*, est au-dessous du Nombril. Enfin l'Origine de la Barrière, *Guanyuan*, est trois pouces au-dessous du Nombril, avec la Porte du Yang-Originel.

(521) *Yuanyang zhi men*, par-devant, et l'Essence, qui est suspendue comme un miroir (car c'est l'endroit où les hommes enferment leur Essence, Commentaire du *Huangting neijing yujing*, j. *zhong*, 9 a, § 16), illumine le corps entier ; c'est un point exactement localisé entre les pointes d'acuponcture n° 101 et 337 de la liste de Dabry de Thiersant *La Médecine des Chinois*, p. 442, 472, et planche ; cf. *Huangdi neijing suwen*, j. 15, 4 a, 8 a ; *Sun zhenren Beiji qianjin yaofang*, j. 87, 6 b. Je crois bien qu'il faut voir dans ces deux vers la description de la position du Champ de Cinabre Inférieur (celui du ventre, au-dessous du nombril) entre la rate (Cour Jaune) en haut, le tablier de l'épiploon (Origine de la Barrière) en bas, les reins (Portail Obscur) en arrière, et un point situé en dessous du nombril (Porte du Destin) en avant. Le texte commence par la description du Champ de Cinabre Inférieur parce que c'est là que se produira le mélange et la « subtilisation » *wei* du Souffle et de l'Essence, de première importance pour « faire revenir l'Essence » et pour le développement de l'Embryon et du corps d'immortalité.

En interprétant le texte autrement que les deux commentateurs (il n'y a pas de raison de ne pas le faire puisqu'ils sont en désaccord complet), je ne veux pas dire qu'ils nous ont donné des explications fausses : leurs explications (celles de l'un comme de l'autre) en elles-mêmes sont justes, mais je crois qu'ils les ont mal appliquées au texte. Chacune des trois régions du corps étant constituée de même, on retrouve dans chacune un *Mingtang*, une Cour Jaune, un Portail Obscur, etc. Par exemple Wuchengzi cite six vers de quatre mots sur les trois Portails Obscurs :

« Le Portail Obscur de la Section Inférieure, c'est le Norme du Lac Sombre (vessie).
« Le Portail Obscur de la Section Médiane, c'est la Paire des deux reins.

« Le Portail Obscur de la Section Supérieure, ce sont les deux oreilles qui se font vis-à-vis.

De même les yeux sont la Cour Jaune de la Section Supérieure, et la Rate est la Cour Jaune de la Section Médiane. C'est dans le choix entre les diverses identifications possibles pour un

passage déterminé que les commentateurs sont souvent en désaccord et jamais sur les identifications elles-mêmes ; et cela tient à ce que leurs idées sur les pratiques auxquelles fait allusion le texte ne sont pas les mêmes.

Suivant les deux commentaires, la Hutte *Lu* est le nez, le Lac de Jade *Yuchi* est la bouche, son Eau Pure *Qingshui* est la salive, et la Racine Transcendante *Linggen* est la langue. Liangqiuzi ajoute : Cela désigne le procédé de cracher le vieux (souffle) pour recevoir le nouveau (souffle)... Cela veut dire qu'en aspirant le Souffle, on le fait entrer du nez dans le Champ de Cinabre. » — Ces deux vers décrivent exactement la circulation de l'air qui, entrant par le nez est conduit au Champ de Cinabre, pendant que la bouche doit rester remplie de salive.

(522) Liangqiuzi (*loc. cit.,* 2 b) : « Si un homme nuit et jour pratique cela sans interruption, il obtiendra la Vie Éternelle *Changsheng*. » — Wuchengzi (*loc. cit.,* 31 b) : « En pratiquant cela jour et nuit, on chasse et dompte les Cadavres, on tue les trois Vers, on écarte les cent Calamités, la peau et le derme sont remplis, les souffles corrects reviennent, les mauvais démons ne sont pas laissés libres, on obtient la Vie Éternelle *Changsheng*, le visage a un éclat lumineux. »

L'expression *Changcun* est l'équivalent de *Changsheng.*

(523) Suivant Wuchengzi qui continue à identifier la Cour Jaune aux yeux, ces deux personnages sont les pupilles des yeux *muzhong xiaotong*, qui sont mari et femme, celle de gauche étant le Seigneur-Roi (d'Orient, Dong) Wanggong et celle de droite étant la Dame-Reine (d'Occident, Xi) Wangmu. — Liangqiuzi, abandonnant sa théorie précédente de la Cour Jaune identifiée aux trois cases du Mingtang, Dongfang, et Dantian de la tête, pour adopter « l'autre explication » qu'il avait indiquée en second, identifie la Cour Jaune à la rate, ce qui est à mon avis l'interprétation exacte ici comme au vers 4 ; pour lui aussi, bien que le texte ne le dise pas explicitement, il y a deux personnages, un homme et une femme *zhongyou zi mu.* D'après les dessins de Yanluo zi, un maître taoïste inconnu des Tang ou des Song, ces deux personnages sont le Huanglao yuanjun et la Huanglao yuanmu, ce qui s'accorde avec le fait que le dieu résidant dans la rate est en effet Huanglao (la rate est le Mingtang de la Section Médiane et Huanglao est le dieu qui réside dans le Mingtang de quelque Section du corps que ce soit).

(524) Liangqiuzi dit simplement que « la serrure de la Porte du Champ de Cinabre ne s'ouvre pas à la légère ». — Pour Wuchengzi, qui fait de la Cour Jaune les yeux, la serrure ce sont les dents, et la clef c'est la langue.

(525) Chacun des termes de ces quatre vers a été expliqué précédemment, il est inutile d'y revenir. Le sens général des vers 3-14 est celui-ci. Dans la circulation du Souffle, l'air entré par le nez descend naturellement dans le haut de la Section Inférieure, jusqu'à l'intervalle entre le foie et les reins ; mais pour qu'il descende plus bas, dans le Champ de Cinabre Inférieur, il faut qu'il franchisse une porte que les divinités résidant dans la rate gardent close et n'ouvrent pas à la légère. Les profanes sont incapables de pratiquer la circulation du Souffle, parce que pour eux les divinités de la rate gardent leur porte fermée à deux battants, arrêtant le Souffle au haut du ventre (cette porte verrouillée est-elle l'épiploon ?), et ne le laissent pas aller plus loin, tandis que pour l'Adepte taoïste, qui sait comment s'adresser à eux, ils ouvrent la porte, et laissent passer le Souffle dans le bas de la Section Inférieure, de sorte qu'il peut atteindre le Champ de Cinabre Inférieur. Là le Souffle rencontre l'Essence et tous deux se « subtilisent » *wei*, c'est-à-dire, si je ne me trompe, que l'Essence qui est liquide et le Souffle qui est de l'air inspiré, deviennent par une « fonte » ou « sublimation » *lian* un mélange homogène très ténu *wei* qui pourra achever le mouvement de circulation commencé par le Souffle seul.

(526) Pour Liangqiuzi, le Lac Central Zhongchi est le cœur, et le « gentilhomme » est *Chizi*, le dieu du cœur. Pour Wuchengzi, le Lac Central est le « dedans du gosier ». Enfin suivant le Commentaire du *neijing* attribué à Liangqiuzi, le Lac Central est la vésicule biliaire *dan.* Tout ce que je connais de la tradition taoïste est en faveur de cette dernière opinion : les trois lacs

sont en effet le Lac de jade, *yuchi* qui est la bouche, le Lac Médian, *zhongchi,* qui est la vésicule biliaire, et le Lac Mystérieux, *xuanchi,* qui est la vessie. Dans ce cas, le Champ de Cinabre dont il est question au vers 15 est le Champ de Cinabre Médian (tandis que dans l'interprétation de Wuchengzi, ce serait le Champ de Cinabre Supérieur).

(527) A, C : *zhongchi you shifu chizhu* ; B :... *yi chiyi.* Le même vers se retrouve dans le *Neijing zhenjing,* paragraphe 5, pareil à A et C. La leçon de A, C et du *Neijing zhenjing* est la seule qui aille avec les rimes (*zhu,* rime avec *ju*) ; dans la leçon de B, *yi* rime avec la stance précédente, et *ju* du vers 16 reste isolé sans rime.

(528) A, B : *tianxia sancun shen suo ju* ; C : *hengxia sanzun shen suo ju* « l'endroit situé) trois (pouces) au-dessous du Transversal est la résidence d'un dieu vénérable, Cf. *Neijing zhenjing,* § 5 : *hengjin sanzun ling suo ju,* « (l'endroit placé) à trois (pouces) du Gué Transversal est la demeure d'un vénérable être transcendant ». *Zun* est impossible : il ne peut être construit qu'avec ce qui suit, et jamais la césure n'est placée entre le troisième et le quatrième mot, mais toujours entre le quatrième et le cinquième ; c'est certainement une faute pour *cun, jin* dans le *Neijing zhenjing* n'est pas une variante de *xia :* le mot a été ajouté volontairement pour rendre plus clair le terme *heng,* et *xia* a été supprimé pour conserver la mesure. Mais *tian* et *heng,* qui ne sont ni pour la forme ni pour le son amenables l'un à l'autre, paraissent être deux leçons distinctes, fournissant chacune un sens différent. Pour A et B, il s'agit de la rate située en effet trois pouces en dessous du Champ de Cinabre Médian ; pour C et le *Neijing zhenjing,* il s'agit du Champ de Cinabre Inférieur, situé au-dessous du Transversal, c'est-à-dire de la rate. Si j'ai écarté cette leçon pour suivre celle de A et B, c'est que le Champ de Cinabre Inférieur n'est pas trois pouces au-dessous de la rate mais trois pouces au-dessous du nombril, la rate étant elle-même trois pouces au-dessus du nombril. Ces chiffres sont intangibles et une indication fausse comme celle qui résulte de la leçon de C, est inadmissible. C'est probablement pour cela que Wuchengzi a abandonné l'interprétation de « Transversal » par la rate pour en faire le Champ de Cinabre Supérieur ; mais alors il n'y a plus de « demeure d'un dieu » dans le gosier, et il est obligé de faire intervenir de nouveau les yeux, à trois pouces du Champ de Cinabre. Le texte devient alors tout à fait incohérent, et il est difficile de voir pourquoi il commence par décrire le dieu du gosier pour dire qu'il faut fermer les yeux à certains moments.

(529) Liangqiuzi (*loc. cit.,* a-b) : « Que l'homme enferme son Essence, et se concentre et qu'il ne la donne pas à la légère ; qu'il ferme (la porte) avec la clef de jade de la Barrière d'Or *Yinguan yuyao* ». Il s'agit d'enfermer l'Essence pour ne pas la laisser échapper au moment critique où l'extérieur (le Souffle) va sortir par les poumons et la bouche, car il s'était mélangé à l'intérieur (l'Essence) pour circuler : or il ne faut pas que celle-ci sorte avec lui. — Wuchengzi, *loc. cit.,* 33 a-b, qui suit la théorie de la circulation du Souffle interne, donne une explication toute différente : « Quand le Souffle intérieur est en train de sortir, et le Souffle extérieur en train d'entrer, si juste à ce moment on ferme les trois Barrières et que les deux souffles s'écartent *bi sanguan erqi xiangju,* le Dao Céleste se produit spontanément. Les trois Barrières sont la Barrière Céleste *Tianguan* (la bouche), la Barrière Terrestre *Diguan* (les deux pieds), et la Barrière Humaine *Renguan* (les deux mains), cf. *Taishang huangting neijing yujing* (*Daozang,* fasc. 167), 6 b ; (*Yunji qiqian,* j. 11) ; et ci-dessus, p. 515.

(530) Liangqiuzi, *loc. cit.,* 2 b : « La Hutte, c'est le nez. Les poils du nez doivent être mis en ordre et enlevés ; pour faire passer le Souffle par le nez, il faut enlever ce qui est mauvais. » — Wuchengzi, *loc. cit.,* 33 b : « (Ce vers) enseigne à enlever les poils de l'intérieur du nez. Dans ses allées et venues sur le chemin des dieux (le souffle) se fait une Hutte, jour et nuit il y passe, sans cesse. »

(531) Je n'ai trouvé que peu d'allusions précises à cette technique dans les livres taoïstes antérieurs aux Tang (ce qui ne veut pas dire qu'il n'y en ait pas qui m'aient échappé) ; elle était cependant assez répandue pour attirer l'attention des polémistes bouddhistes (Falin, j. 6, 357 a, app. *Taishô issai-kyô,* t. L, 2010). Au début du VIIe siècle, Sun Simiao, un médecin taoïste contemporain du religieux bouddhiste Falin, décrit en détail l'action des six souffles

pour la guérison des maladies qui dépendent des cinq viscères et des trois-cuiseurs (*Sun zhenren beiji qianjin yaofang*, j. 82, 7 a-8 b). La description détaillée la plus ancienne que j'en connaisse est de l'un des plus célèbres religieux bouddhistes de la fin du VIe siècle, Zhizhuan, le fondateur de la secte Tiantai, qui vécut de 538 à 597 : elle est à la fin de la première partie du huitième chapitre de son *Mohezhiguan* (*Taishô issai-kyô*, t. XLVI, n° 1911), 108-109, où sa présence m'a été signalée par M. Demiéville.

(532) (*Daozang*, 570) 22 a (*Yunji qiqian*, j. 61) 18 a.

(533) *Ibid*., *Songshan Taiwu xiansheng qijing*, 9 a (*Daozang*, fasc. 569 ; Wieger, n° 817).

(534) Ces termes présentent des variantes soit de prononciation, soit de graphie il doit y avoir une tradition taoïste actuelle sur ce point, mais je ne la connais pas. Pour plus de commodité, j'ai adopté arbitrairement dans mon exposé les variantes qui me permettaient d'attribuer un son différent à chaque souffle ; dans les traductions je conserve naturellement les graphies propres à chaque auteur.

(535) Ce caractère a deux prononciations, toutes deux également approuvées, semble-t-il par les Taoïstes, car le Maître de Yanling les donne côte à côte... — Zhiyi, j. 8 a, 108 b (*Taishô issai-kyô*, t. XLVI, n° 1911), donne une variante, caractère que je ne trouve dans aucun dictionnaire mais qui étant donné sa phonétique devrait actuellement se prononcer *shi*, *chi* ou *xhi*.

(536) Voir le Commentaire de Sangyuzi (Tang ou Song ?) au *Yanling xiansheng Jixinjin fuqijing* (*Daozang*, 570) 22 a (*Yunji qiqian*, j. 61, 18 a).

(537) C'est la forme de Zhangzi. Voir aussi *Bianzhenglun*, j. 6, 357 a (*Taishô issai-kyô*, t. L, n° 2010).

(538) *Yangxing yanming lu*, j. 3, 3 a (*Daozang*, fasc. 572 ; Wieger, n° 831).

(539) Zhiyi *loc. cit.*

(540) *Taishang Laojun yangxing jue*, 2 a-b (*Daozang*, fasc. 569 ; Wieger, n° 814) ; *Huanzhen xiansheng funei yuanqi juefa*, 7 a-8 a (*Yunji qiqian*, fasc. 570 ; Wieger, n° 821), cf. *Yunji qiqian*, j. 60, 16 b.

(541) *Qifa yaomiao zhijue*, 1 a (*Daozang*, fasc. 571 ; Wieger, n° 824).

(542) *Huanzhen xiansheng Funa yuanqi juefa*. Procédé de la formule d'absorber le Souffle Originel, 7 a-8 a (Daozang, fasc. 570 ; Wieger, n° 821) ; cf. *Yunji qiqian*, 60, 16 b.

(543) Yan Shigu, Commentaire au *Qian Hanshu*, j. 64 B, 6 a.

(544) *Shenglei*, app. *Kangxi zidian.*

(545) *Ibid*., app. *Yupian.*

(546) *Hongwu zhengyun, s. v. hiu* ; cf. *Kangxi zidian.*

(547) *Zi* est défini comme un bruit de soupirs ; mais c'est là son sens vulgaire, et non son sens technique taoïste ; quant à *hu* et *chi*, je n'ai trouvé que des définitions vagues, expirer l'air pour le premier, et respirer en général pour le second.

(548) *Hongwu zhengyun, loc. cit.*

(549) *Yangxing yanming lu*, j. 2, 4 a. On remarquera qu'il n'est rien dit du souffle *che.*

(550) *Huanzhen xiansheng Funa yuanqi juefa* (app. *Yunji qiqian*), j. 60, 18 b.

(551) *Ibid.* 19 a.

(552) *Taiqing fuqi koujue*, 6 b (*Daozang*, fasc. 569).

(553) *Yangxing yanminglu*, j. 2, 3 a.

(554) *Zhongshan yugui fuqi jing*, app. *Yunji qiqian*, j. 60, 4 a-4 b (section 1).

(555) Commentaire de Huangyuanjun : « De plus il faut fixer sa pensée sur les Trois-Uns *Sanyi*, les Trois-Originels *Sanyuan*, les Cinq-Viscères, les Six-Transcendants *Yuanling* et les Esprits du corps entier *yishen zhi shen*, obscurcir le cœur, grincer des dents,... »

(556) *Sun zhenren Beiji qianjin yaofang*, j. 82, 5 a (*Daozang*, fasc. 818).

(557) *Baopuzi neibian*, j. 8, 3 a : Sur les douze heures qui forment un jour et une nuit, les six heures qui vont de minuit à midi sont le souffle vivant ; les six heures qui vont de midi à minuit sont le souffle mort. Les pratiques accomplies aux heures du souffle mort ne valent rien. » — *Taiqing tiaoqijing*, 2 a (*Daozang*, fasc. 569 ; Wieger, n° 813, qui écrit *shang*, …) : « Les anciens Livres *jiujing* disent : Avant midi, c'est le souffle vivant après midi, c'est le souffle mort. C'est le souffle vivant qu'il faut absorber ; le souffle mort, il ne faut pas l'absorber ». Cf. *Zhenzhongji* (*Yunji qiqian*, j. 33, 10 a).

(558) *Shen Tianshi fuqi yiaojue*, app. *Yunji qiqian*, j. 59, 16 b-17 b ; cet ouvrage en un *juan* (*Tongzhi*, j. 63, 42 b ; *Songshi*, j. 205, 7 a) n'existe plus séparement dans le *Daozang Wang zhenren qijue*, *ibid.*, 17 a-18 b. — Le *Yungi qiqian* donne dans ses chapitres 58-59 un recueil de textes relatifs à la circulation du souffle, avec Commentaire de Sangyuzi qui est peut-être le *Sangyuzi xinjiu fuqijing*, en un *juan*, du *Songshi*, j. 205, 7 a. Cet auteur, dont le nom véritable est inconnu avait annoté le *Yanling xiansheng ji xinjiu fuqi jing* (*Daozang*, fasc. 570 ; Wieger, n° 818) du VIIIe siècle qui ne nous est parvenu qu'accompagné de son commentaire. Il est difficile de savoir si les 11 sections commentées par Sangyuzi que donne le *Yunji qiqian* et qui ne sont pas dans le *Yanling xiansheng ji xinjiu fuqi jing*, ont disparu de cet ouvrage devenu incomplet comme beaucoup de livres du *Daozang*, ou bien si elles constituent sa part personnelle de compilation, qui lui a valu la mention de son nom dans le *Songshi*.

(559) Cité dans *Taiqing tiaoqi jing*, 1 a.

(560) *Yinyang shenjiang lun* (Traité de la Montée et de la Descente du *yin* et du *yang*) dans le *Xiuzhen shishu*, j. 4, 7 a (*Daozang*, fasc. 122 ; Wieger, n° 260). Ce petit traité est probablement de Bo Yuchan, car il se trouve dans un chapitre contenant diverses œuvres de cet auteur dont l'activité littéraire se place entre 1205 et 1226. — Le *Xiuzhen shishu* (*Daozang*, fasc. 121-131) est un recueil de livres taoïstes importants compilé vers le milieu du XIIIE siècle.

(561) *Ibid.*

(562) *Taishang yangsheng taixi qijing*, 1 a-b (*Daozang*, fasc. 568 ; Wieger, n° 812).

(563) Ce nom est emprunté à une pièce littéraire célèbre, le *Biandao lun* de Cao Zhi roi Si de Chen (IIIe siècle de notre ère) : Qi Jian y est nommé comme un des daoshi célèbres entretenus par Cao Cao, sa spécialité était l'abstinence des céréales. Il était originaire de Chengyang. (*Baopuzi neipian*, app. *Yiwen leiju*, j. 77, et *Taiping yulan*, j. 720, 10 a, 931, 2 a) ce passage a disparu du texte actuel du *Baopuzi* ; et son *zi*, était Yuanjie (*Baopuzi neipian*, j. 15, 2 b) ou Mengjie (*Yuniji qiqian*, j. 87, 17 a). Voir aussi *Bowuzhi*, j. 5, 2 b, 3 a, 3 b, 5 a-b.

(564) Jinghei xiansheng, *Zhongyue Xi Jian shiqi fa*, app. *Shenxian shiqi jingui miaolu*, 3 a-3 b (*Daozang*, fasc. 571 ; Wieger, n° 829) ; cf. *Yunji qiqian*, j. 61, 11 b. — Le titre est correct dans le *Yunji qiqian*, tandis que le *Daozang* écrit par erreur « onze » *shiyi* ; mais il manque dans le *Yunji qiqian* les trois heures du Déclin du Soleil Minuit et Chant du Coq.

(565) Shangqing Siming Mao zhenjun xiuxing zhimi iue (Daozang, fasc. 571 ; Wieger, n° 829 ; *Yunji qiqian*, j. 61) 12 b-13 b. Ce livre du IXe ou Xe siècle, tout en préconisant la circulation de souffles externes, admet les critiques contre les pratiques anciennes et en particulier contre la rétention du souffle : « Pas de rétention du souffle ni de conduite du souffle : la bouche n'a qu'à rejeter le souffle, et le nez n'a qu'à faire pénétrer le souffle sans laisser entrer les souffles mauvais (1 a). »

(566) Je traduis d'après la leçon du *Yunji qiqian,* j. 61, 13 b : *riri danmu neng bujue zhe* ; la leçon du *Daozang,* 6 b... *neng buneng zhe* est évidemment fautive.

(567) *Zhongshan yugui fuqi jing,* app. *Yunji qiqian,* j. 60, 4 a.

(568) *Fuqi zafa biyao koujue,* app. *Yunji qiqian,* j. 61, 14 b.

(569) *Zhongshan yugui fuqi jing,* préf., *ibid.,* 60, 4 a.

(570) *Fuqi zafa biyao koujue, ibid.,* 61, 14 b.

(571) *Yunji qiqian,* j. 35, 4 b.

(572) *Yunji qiqian,* j. 60, 21 b.

(573) *Huanzhen xiansheng, Funa yuanqi juefa,* app. *Yunji qiqian,* j. 60, 15 b-16 a.

(574) Le mot *ya* qui est ordinairement employé dans cette expression est l'équivalent de *ya :* voir *Taiqing zhonghuang zhenjing* (Wieger, n° 810) où l'édition séparée du *Daozang* (fasc. 568, j. 1, 8 b, 9 a) écrit *ya,* tandis que l'édition contenue dans le *Yunji qiqian,* j. 13, 13 b, écrit *ya.* — Le Commentaire de cet ouvrage (j. 1, 8 b) donne l'explication suivante : « Les Cinq Germes, ce sont les souffles corrects des Cinq Éléments naissant dans les Cinq Viscères. » Cf. *Daojijing* (*Wushang biyao,* j. 76, 10 b) : « Les Germes Nuageux *Yunya* sont le Souffle et l'Essence des Cinq Vieillards *Wulao* (= les Cinq Éléments), la vapeur du Grand-Faîte *Taiji.* »

(575) *Songshan Taiwu xiansheng qijing,* préf. 1 b (*Daozang,* fasc. 569).

(576) *Fuqiling yi lun,* sect. 1, *Wuyalun,* app. *Yunji qiqian,* j. 57, 2 b-5 a.

(577) C'est-à-dire vers le point cardinal correspondant à celui des Cinq Éléments auquel appartient le Germe dont on dit la prière : Est pour le Germe vert, etc.

(578) Les prières qui suivent se retrouvent dans le *Taishang yangsheng taixi qijing,* 3 a (*Daozang,* fasc. 568, Wieger, n° 812) et dans le *Dongxuan yuanshi chishujing,* app. *Wushang biyao,* j. 76, 1 a-8 b (*Daozang,* fasc. 776) avec quelques variantes parfois meilleures que le texte de Sima Chengzheng et avec quelques explications que j'ai utilisées dans les notes de ma traduction. — Le *daojijing* a mis les formules en strophes de quatre vers, avec rimes au deuxième et quatrième vers, en ajoutant un vers inutile de souhaits de longévité ; quelques-unes de ses variantes sont dues aux besoins de la rime.

(579) « Le Germe Vert est le foie » (*Taishang yangsheng taixi qijing,* 3 a). Si je comprends bien, le premier Germe Vert est le souffle, extérieur à l'Homme, de l'Élément Bois naissant dans la région orientale, et le second est le souffle, intérieur à l'Homme, du même élément naissant dans le foie. On demande au souffle extérieur du Bois de nourrir le souffle intérieur du foie. Le *Dongxuan yuanshi chishujing* donnait la pièce sous cette forme : « Que les Neuf Fleurs de l'Orient nourrissent le Germe Vert et prolongent le temps alloué à ma vie : je les bois dans la Rosée Matinale » (*Wushang biyao,* j. 76, 2 b ? ; les Neuf Fleurs de l'Orient sont les neuf souffles propres à cette région. Voir ci-dessous.

(580) *Zhaohua* est la leçon du *Taishang yangsheng taixi qijing,* 3 a, qui ajoute : « La Fleur Matinale est la racine des dents d'en haut », ainsi que du *Daojijing* (*Wushang biyao,* j. 76, 8 a) dont le texte est par ailleurs différent. Le *Dongxuan yuanshi chishujing* écrit *zhaoxia* « la Rosée Matinale » ; le *Fuqi jing yi lun Chaoxian.* Le mot *xia* reparaît dans une prière analogue donnée par le *Daojijing* (*Wushang biyao,* j. 77, 8 b) : Germe Vert de l'Orient, Rosée qui coule des nuages pourpres *xiyun liuxia.....*

(581) *Shu kouman er yanzhi.* On peut comprendre : « se rincer la bouche, la remplir (de salive), etc. » Étant donné le rôle de la salive dans les exercices et les prières taoïstes (son emploi est tellement constant qu'ici Sima Chengzhen n'éprouve même pas le besoin de la désigner : le lecteur n'a pas besoin que le mot soit prononcé pour comprendre), je crois que c'est avec la salive elle-même qu'on se lave la bouche.

(582) « Trois fois » retombe non sur le dernier acte accompli (avaler la salive), mais sur tout l'ensemble de l'exercice. Cf. *Taishang yangsheng taixi qijing,* 3 b, dont le Commentaire met à la fin de toute la série : g*e santong* « chaque (série d'exercices) se fait trois fois.

(583) Le Cœur (*Taishang yangsheng taixi qijing,* 3 b).

(584) La racine des dents d'en bas (*ibid.*). — Le *Daojijing,* 4 a, donne la formule sous cette forme (où le deuxième vers est sûrement mauvais) : « Cinabre vermillon du Midi nourrissez-le (= mon cœur) pour le bien de ma face : je vous bois dans le Lac de Cinabre, protégez-moi éternellement et donnez-moi la santé pour toujours » *nanfang zhudan, fuzhi, yi yan, yin yi danchi, yongbao changan.*

(585) La Grande Montagne, c'est où on garde l'Essence » *Taishan zhe, shou jing ye* (*ibid.*).

(586) « La source de Liqueur est à la racine des molaires, devant le gosier » *Lichuan zai chigen xuanying qian ye* (*ibid.*, 3 b) ; cf. Liangqiuzi, *Huangting neijing yujing zhu,* j. *shang,* 9 b, c'est « la salive à l'intérieur de la bouche ». Cette pièce est donnée sans variante dans le *Taojijing,* 5 b, probablement parce qu'elle était déjà de quatre vers dans l'original.

(587) *she liao shang xuanying.* Le caractère *ying* est ici l'équivalent de *ying,* que donne le Commentaire du *Taishang yangsheng taixi qijing,* 3 b, dans un passage qui par ailleurs est incorrect. L'expression *xuanying* désigne la trachée, cf. *Huangting neijing yujing,* app. *Yunji qiqian,* j. 12, 18 a.

(588) La salive.

(589) « Les poumons » (Taishang *yangsheng taixijing,* 3 b).

(590) « La salive à l'intérieur des lèvres » (*ibid.*). — Var. *Dongxuan yuanshi chishujing,* 8 b : « Pierre Brillante du Midi, soyez absorbée pour prolonger mes années : je vous bois dans l'Humeur Transcendante ; puissé-je atteindre à (l'état d')Immortel divin » !

(591) « Les reins (*Taishang yangsheng taixijing,* 3 b).

(592) « La langue » (*ibid.*). — Var. *Dongxuan yuanshi chishujing,* 8 a : « Suc Mystérieux du Septentrion, soyez absorbé pour chasser les Cadavres : je vous bois dans le Sirop de Jade, que mon corps s'élève au Grand-Vide ! » Les Trois Cadavres *sanshi,* ou trois Vers *sangu,* sont des êtres malfaisants qui résident près des Trois Champs de Cinabre, et causent la vieillesse et la décrépitude : il faut les détruire pour obtenir l'Immortalité.

(593) Ces nombres sont ceux des souffles de chaque région, comme le montrent les sous-titres du *Dongxuan yuamhi chishujing,* 1 b : « Méthode du Ciel Vert pour se nourrir du Germe Vert et faire venir les Neuf Souffles de l'Orient » *Xiuyang qingya daoyin dongfang jiuqi qingtian zhi fa,* 2 b : « Méthode du Ciel (couleur de) cinabre pour se nourrir du Germe (couleur de) cinabre et faire venir les Trois Souffles du Midi » *Xiuyang danya daoyin nanfang sanqi dantian zhi fa,* etc. Les dieux de chaque région en sont vêtus : « le Vieux Seigneur Commencement-Transcendant de la Forêt-Fleurie, Joyau de Calme de l'Orient, Dongfang anbao hualin lingshi Laojun, a pour nom de famille Yan, pour nom personnel Ouvre-la-lumière, Kaiming, et pour surnom Ling weiyang ; il a neuf pouces de haut ; il est coiffé du bonnet de jade essentiel vert, il est vêtu de l'habit ailé vert (fait) des neuf souffles... » (*ibid.,* 1 b), en s'adressant à lui on l'appelle Vénérable-Esprit Auguste-Vieillard, Essence-Suprême du Commencement-Originel, Ciel vert aux neuf souffles, *Jiuqi qingtian Yuanshi shangjing Huanglao zunshen* (*ibid.,* 2 a). Celui du Midi a trois pouces de haut, est vêtu de l'habit ailé couleur de cinabre des trois Souffles, il a 300 000 suivants (3 a) ; celui du Centre a douze pouces de haut, est vêtu de l'habit ailé jaune des douze souffles, et il a 120 000 suivants (4 b) ; celui de l'Occident a sept pouces de haut, est vêtu de l'habit ailé blanc des sept souffles et a 700 000 suivants (5 b) ; celui du Septentrion a cinq pouces de haut, est vêtu de l'habit ailé noir des cinq souffles, et a 500 000 suivants (7 a).

(594) *Yûnji qiqian,* j. 57, 4 b.

(595) *Zudadun*. Il s'agit, je pense, du vaisseau du Foie, mais son nom est *zujueyin* ; d'autre part celui de la Vésicule Biliaire s'appelle *zushaoyang*. Les vaisseaux *zudayang* et *zudayin* sont respectivement ceux de la Vessie et de la Rate et n'ont rien à faire avec le Foie.

(596) Sima Chengzheng, *Fuqi jing yi lun*, 11 b-12 a ; (*Daozang*, fasc. 571), cf. *Yunji qiqian*, j. 57, 12 b-13 a ; Wieger, n° 821. Chaque saison étant de trois mois contient un cycle et demi de 60 jours, donc neuf jours de même nom appartenant au cycle dénaire, et non pas six seulement ; mais on ne tient pas compte du troisième mois, par symétrie avec l'été dont le troisième mois est considéré comme formant une saison à lui tout seul. Il n'est donné aucune explication sur la manière de comprendre ce passage. Un mois n'ayant que trente jours ne peut contenir que trois jours *geng*. Je suppose que cette saison centrale se composait en réalité du troisième mois d'été et du premier mois d'automne.

(597) Il ne peut naturellement y avoir que trois jours *geng* en un mois, puisque *geng* appartient au cycle dénaire et qu'un mois a au plus trente jours ; il ne peut y en avoir six. Cette saison supplémentaire se composait peut-être non seulement du troisième mois d'été, mais encore du premier mois d'automne, ce qui lui donnerait en effet deux mois, et par suite six jours *geng*.

(598) *You cifa shi wuxing shiqi zhi yao*. Je lis : *you cifa shi shi wuxingqi zhi yao*.

(599) C'est le nombre des absorptions de souffle chaque saison. En effet, comme chaque saison en 90 jours a 9 jours *bing*, 9 jours *mou*, 9 jours *geng*, etc., et comme à chacun de ces jours, il y a 120 absorptions de souffle, le total est 120 x 9 = 1 080. La difficulté est que dans le tableau précédent, l'auteur ne compte que 6 de ces 9 jours pour chaque saison, ce qui ne fait que 720 absorptions au lieu de 1 080. Peut-être faut-il admettre que le texte original portait *jiu*, au lieu de *liu* aux premier et cinquième paragraphes (printemps et hiver), mais *liu* comme aujourd'hui aux 2e, 3e et 4e paragraphes (été et automne sur lesquels est prise la 5e saison), et qu'ultérieurement un copiste maladroit a tout ramené au nombre 6.

(600) Sima Chengzheng, *Fuqi jing yilun*, sect. 2, 12 a (*Daozang*, fasc. 571) ; *Yunji qqian*, j. 57, 12 a-b ; Wieger, n° 823.

(601) On a vu ci-dessus que les trois souffles sont ceux du midi : c'est donc l'Élément Feu et le Viscère Cœur, auxquels correspond le Midi. Les cinq souffles sont ceux du Septentrion auquel correspondent l'Eau et les Reins ; les sept souffles sont ceux de l'Occident auquel correspondent le Métal et les Poumons ; les neuf souffles sont ceux de l'Orient auquel correspondent le Bois et le Foie. Il est probable que les 24 souffles ensemble correspondent au Centre dont le nombre est 12 (24 = 12 x 2) et par suite à la Terre et à la Rate.

(602) *Daozang : xuxu yi bi weiyin qinei zhi son yi hou yitu siqi, Yunji qiqian :... yin qinei zhi san yi kou tu siqi* ; je lis d'après la phrase analogue des lignes suivantes :... *wei yin sanqina* (*nei*) *xhi, yi kou yitu siqi*.

(603) 24 = 3 + 5 + 7 + 9.

(604) Le nom est expliqué par la méthode elle-même : celle-ci, on le verra quelques lignes plus loin, consiste à créer en soi-même, dans la matrice du corps immortel une splendeur de trois couleurs qui transforme le corps et le rendra immortel. Le *Zhengao* écrit par erreur *hua* au lieu de *guang*.

(605) « Une expiration et une inspiration forment une respiration. » *yixi, yiyan weiyi ye*. Explication de Tao Hongjing dans son *Dengzhen yinjue*, j. 2, 19 a (*Daozang*, fasc. 193, Wieger, n° 418).

(606) Tao Hongjing, *Zhengao*, j. 10, 1 a-b ; *Yunji qiqian*, j. 61, 14 a-b. Le procédé est exposé exactement dans les mêmes termes dans le *Shangqing wozhong jue*, j. 2, 14 b-15 a (*Daozang*, fasc. 60 ; Wieger, n° 137), qui en attribue aussi l'origine au même Fan Youchong (auquel il donne son titre d'Immortel, l'Inspecteur, *jian*), et qui appelle simplement Gaoyuan jun la divinité qui lui a transmis ce procédé. Voir aussi *Dengzhen yinjue*, j. 2, 19 a-b (*Daozang*, fasc.

193 ; Wieger, n° 418), qui appelle ce personnage simplement Fanshi. Il était censé être un *shangshulang* de l'époque des Han qui obtint l'immortalité dans les grottes du mont Huayang et reçut le titre d'Inspecteur de Huayang (*Zhengao*, j. 10, 14 b-15 a ; j. 13, 6 b ; *Lishi zhenxian tidao tongjian*, j. 20, 14 b-15 a, *Daozang*, fasc. 142, Wieger, n° 293).

(607) *Dengzhen yinjue*, j. 2, 19 a.

(608) *Shangqing wuzhong jue*, j. 1, 5 b-6 a. je n'ai pas traduit la prière finale.

(609) Je ne suis pas sûr de ma traduction des termes qui qualifient le *hun* du soleil.

(610) *Dengzhen yinjue*, j. 2 ; 15 b ; *Shangqing wuzhong jue*, j. 2, 14 a. Ce procédé est particulier aux hommes ; les femmes absorbent l'image de la lune qu'elles représentent par le caractère *yue* écrit sur du papier jaune, et qu'elles tiennent de la main droite en exécutant ce procédé.

(611) *Dengzhen yinjue*, j. 2, 16 b.

(612) *Ibid*., j. 2, 15 a.

(613) *Ibid*., j. 2, 14 a-b. Procédé également propre aux hommes ; les femmes absorbent les rayons de la lune *fu yuemang zhi fa*.

(614) *Dengzhen yinjue*, j. 2, 16 *a-b* ; *Shangqing wozhong jue*, j. 2, 13 *b* ; *Shangqing sanzhen zhiyao yujue*, 11 a (*Daozang*, fasc. 193 ; Wieger, n° 419), citant le *Xiao Mo jing*.

(615) *Xiuzhen shishu*, j. 24, 1 a-b. Le procédé est exposé de façon assez confuse, et s'il n'est question que de deux souffles du soleil, c'est peut-être simplement parce que le passage où le troisième était mentionné a été sauté par le compilateur ou par un copiste.

(616) *Shangqing sanzhen zhiyao yujue*, 9 a-10 b (*Daozang*, fasc. 193 ; Wieger, n° 419). Cet ouvrage anonyme est tout à fait pareil au *Zhengao* et au *Dengzhen yinjue*, et s'il n'est pas de Tao Hongjing comme ces deux, il est en tout cas de son école et appartient au VIe siècle. — Le même procédé est exposé en tête du *Shangqing mingtang yuanzhen jingjue*, 1 a-2 a (*Daozang*, fasc. 194 ; Wieger, n° 421 ; je conserve ce titre qui est celui du *Daozang*, mais il faudrait lire *xuanzhen* au lieu de *yuanzhen* forme correcte qui est donnée dés la deuxième ligne dans le *Daozang* lui-même), et comme cet ouvrage est attribué à Xiwangmu, il doit être la forme actuelle du texe cité dans le *Shangqing sanzhen zhiyao yujue*, mais, comme beaucoup de textes taoïstes anciens, il s'est fortement altéré : dans ce passage tout le début, relatif aux trois souffles du soleil, est perdu. J'ai traduit en la résumant la citation ancienne plus complète que le texte actuel, en ajoutant en note un passage du commentaire de celui-ci.

(617) « On commence par avaler la salive de la Fille de jade *yunü jinyi* (je n'ai pas réussi à découvrir ce que désigne cette expression) ; le soleil ou la lune vient dans la bouche, leur rayon venant couler jusqu'en arrière revient dans le Mingtang, alors on les fait pénétrer et monter... De jour on se concentre sur le soleil, à minuit sur la lune... La lumière du soleil est rouge, celle de la lune est jaune ; le soleil a un éclat pourpre et neuf rayons ; la lune a un éclat blanc et dix rayons. On fait placer le soleil et la lune en face de la bouche à une distance de neuf pieds. Les rayons pénètrent dans la bouche... Au début, quand on se concentre sur le soleil et la lune, ils sont dans le ciel, grands comme on les voit, brillants comme à l'ordinaire. Peu à peu, à mesure qu'ils descendent, leur taille diminue, ils se placent à une distance de neuf pieds de la bouche, ils sont parfaitement ronds comme une balle... » » (*Shangqing mingtang yuanzhen jingjue*, 1 b-2 a).

(618) *Dengzhen yinjue*, j. *zhong*, 19 b-20 a.

(619) *Lingbao jingming dafa wandao yuzhang bijue*, 36 a-37 a (*Daozang*, fasc. 315 ; Wieger, n° 555).

(620) Ye Dehui, *Shuangmei jing'an congshu,* fasc. x (publié en 1903). — Dans ce fascicule sont réunis les extraits de livres médicaux chinois anciens rassemblés dans le *Ishin hô* (*Yixin*

fang en chinois) (tel est le titre d'après la bibliographie japonaise *Kokusho kaidai* (*Guoshu jieti* en chinois) de Samura Hachirō ; Ye Dehui ajoute le caractère *Shu*), composé par Tamba Yasuyori de 982 à 984.

(621) Section 6 du *Yangxing yanming lu*, j. 2, 8 a et suiv. (*Daozang*, fasc. 572 ; Wieger, n° 831). — Ce livre est attribué par les colophons de chaque chapitre à Tao Hongjing (VIe siècle P. C.) et par une note de la préface à Sun Simiao (mort vers 682, voir ci-dessus n. 498).

(622) *Yunji qiqian*, j. 58, 6 a. La Demeure de l'Essence *Jingshi* est « en face du nombril, à la hauteur de la 19e vertèbre (on compte en descendant) dans l'espace vide de la colonne vertébrale, à l'endroit où la colonne vertébrale se rapproche de la vessie en dessous ». C'est probablement aux vésicules séminales que doit s'appliquer ce nom.

(623) *Yangxing yanming lu*, j. 2, 9 b (section 6).

(624) *Sunüjing*, 1 b (*Shuangmei jing'an* congshu).

(625) *Yangxing yanming lu* (sect. 6), j. 2, 8 b (*Daozang*, fasc. 572).

(626) *Yufang zhiyao*, 1 a (*Shuangmei jing'an* congshu).

(627) *Sunüjing*, 1 b.

(628) *Cainü* était le plus bas des trois grades de femmes non titrés du Palais Impérial sous les Han : les Belles *Meiren*, les Recluses *Gongren*, et les Filles Choisies *Cainü*.

(629) C'est l'opinion généralement admise même chez les Taoïstes :

> « La Fille de Simplesse Sunü dit : A 20 ans, une émission tous les 4 jours ; à 30 ans, tous les 8 jours ; à 40 ans, tous les 16 jours ; à 50 ans, tous les 20 jours ; à 60 ans, l'homme doit tenir son Essence renfermée et ne plus émettre. » (*Sunü jing* 1 a.)

(630) *Yangxing yanming lu*, sect. 6, 9 a. — Sur la « maladie du succubat », voir *Sunüjing*, 11 b :

> « La Fille Choisie demanda :
> — D'où vient la maladie du succubat ?
> Pengzu répondit :
> — Elle vient de ce que, lorsqu'il n'y a pas d'union du *yin* et du *yang* (union sexuelle), la nature la désirant beaucoup, les démons *guimei* sous de fausses apparences font copuler (les gens trop continents).

(631) *Sunüjing*, 1 b.

(632) *Yangxing yanming lu*, j. 2, 9 b (section 6).

(633) Cf. Dongxuanzi, 5 a :

> « Du 1er au 3e jour (après les règles), c'est un garçon, du 4e au 5e jour, c'est une fille, après le 5e jour, on ne fait que diminuer son Essence et user ses forces sans résultat. »

Le *Sunüjing*, 10 b, donne les mêmes indications, mais ajoute le conseil de choisir l'heure qui précède le lever du soleil : « après minuit, à l'heure du Chant du Coq (1 à 3 heures du matin) », à l'inverse du *Dongxuanzi*, 5 b :

> « Laozi dit : Un enfant fait à minuit a la longévité supérieure ; un enfant fait avant minuit a la longévité moyenne ; un enfant fait après minuit a la longévité inférieure.

— Dongxuanzi est Li Dongxuan, directeur de l'École de médecine de la capitale, *yiboshi*, au milieu du VIIe siècle (Zhou Mi, *Qidong yeyu*, j. 13, 19 b, édit. du *Baihai*).

(634) *Yufang bijue*, 6 a (*Shuangmei jing'an congshu*).

(635) *Yufang zhiyao*, 1 b.

(636) « Qu'appelle-t-on faire entrer faible et faire sortir fort ? On introduit la Tige de jade *yujing*, entre la Corde du Luth *qinxuan* et l'Indentation en forme de grain de blé maichi jusqu'à ce qu'il devienne grand ; alors on le retire. L'introduire alors qu'il est faible, c'est ce qu'on appelle faire entrer faible et faire sortir fort. Si la décroissance (du *yin*) et la croissance (du *yang*) se fait en quatre-vingt (-un) mouvements, ce qui est le nombre du *yang*, c'est le mieux. Laozi dit : Qui fait entrer faible et fait sortir fort connaît l'art de (prolonger) la vie ; qui fait entrer fort et fait sortir faible, eût-il le meilleur destin, il périra » (*Yangxing yanming lu*, j. 2, 13 a-b).

— Sur les quatre-vingt-un mouvements, et le procédé de pénétrer neuf fois peu profondément et une fois profondément *jiuqian yishen xhi fa*, cf. *Yufang bijue*, 4 a ; *Sumüjing*, 3 b.

— Pour la valeur des termes anatomiques, voir *Tiandi yinyang jiaohuan dayue fu*, 2 b (Commentaire) : « La Tige de Jade, c'est la tige mâle *nanjing*... La Fille de Simplesse *sunü*, dit : Les parties sexuelles féminines, à 1 pouce de profondeur (2 centimètres) s'appellent la Corde du Luth ; à 5 pouces de profondeur (12 centimètres), le Grain de Blé, *gaoshi*, si on dépasse le Grain de Blé (la femme) meurt. » Le Grain de Blé est le col de l'utérus ; mais l'Indentation en forme de Grain de Blé ne paraît pas désigner le même point : il y a en effet une série de termes spéciaux désignant divers points du vagin, termes mentionnés (mais sans définition) dans le *Yufang bijue*, 4 a-5 a.

(637) *Sunüjing*, 1 b.

(638) *Yufang zhiyao*, 1 b.

(639) Deng Yunzi, *Qingling Zhenren Peijun neizhuan*, app. *Yunji qiqian*, j. 105, 3 a-b. — Cet immortel imaginaire est censé être né la 2e année de l'empereur Wen des Han (178 A.C.). Les livres cités et quelques autres indices me font placer la composition de cet opuscule au début des Tang.

(640) Cycle divinatoire de douze jours, appelé *jianchu* des noms des deux premiers jours ; *kai* est le onzième jour. Cf. *Mélanges sur la Chronologie chinoise*, p. 29-30 (*Variétés sinologiques*, n° 52).

(641) *Jia* (*xian*) *ji*

(642) *Yang zhi dan ju*. Je ne comprends pas ces quatre mots.

(643) Sur cet ouvrage et ses commentaires, voir ci-dessus, p. 524-527. Je rappelle que A désigne le texte du *Yunji qiqian*, B celui du *Xiuzhen shishu*, *C* le texte séparé du *Daozang*, fasc. 168.

(644) *Huangting waijing yujing*, vers 18-38, app. *Xiuzhen shishu*, j. 58, 3 a (avec commentaire de Liangqiuzi) ; *Yunji qiqian*, j. 12, 33 b (avec le Commentaire de Wuchengzi). Ce passage fait immédiatement suite au passage cité p. 527-530.

(645) A, C : x*uanying* ; Wuchengzi : « Le milieu de l'intérieur du gosier *hou xhi zhongyang*, est la Poitrine-Mystérieuse. » — B : *xuanying* qui signifierait : « le Tube du Souffle suspendu dans la Poitrine... ». — J'ai traduit *xuan* par « mystérieux » ; il est possible qu'il faille plutôt lui donner son sens propre « sombre ». — C'est le larynx, voir ci-dessous, p. 589.

(646) La trachée-artère.

(647) A : *fŭ* ; B, C : *fú* : ce caractère n'est probablement pas une faute du copiste, c'est plutôt une variante graphique du caractère fú (se reporter à l'index).

(648) Liangqiuzi : « Sous la langue, il y a le réceptacle (fú=fŭ) de l'Essence. La trachée est le Tube du Souffle. L'Essence et le Souffle le prennent pour monter et descendre ; c'est par lui que l'Originel Supérieur rassemble les plus subtils des souffles ; les Hommes Réels le suivent pour monter et descendre ; c'est le chemin de communication des Esprits. »

— Wuchengzi : « Le milieu de l'intérieur de la trachée est la Poitrine-Sombre ; c'est par là que descend le Souffle Originel, c'est à partir de là qu'il commence à se mouvoir. C'est pourquoi on l'appelle le réceptacle qui reçoit. »

— Le mot *fou* « réceptacle » n'est employé ici que figurativement : c'est l'œsophage et non la trachée qui est un des trois cuiseurs, *sanjiao* constituant à eux trois un des six réceptacles, voir ci-dessus, p. 485.

(649) Liangqiuzi : « Que l'homme retienne le Souffle *biqi,* fasse revenir l'Essence *huanjing* et se garde lui-même, qu'il ne l'émette pas. Faire revenir l'Essence pour réparer le cerveau, c'est la méthode pour ne pas mourir. »

— Wuchengzi : « Se concentrer sur l'Essence pour qu'elle ne s'en aille pas. »

(650) Selon Liangqiuzi, la Maison, c'est le cœur ; selon Wuchengzi c'est la face. C'est certainement le premier qui a raison : le dieu de la face, s'il y en a un, ne joue aucun rôle dans les deux *Huangtingjing,* ni dans le *Dadongjing,* ni dans aucun des livres de cette époque ; au contraire, le cœur ou Palais Écarlate, *jianggong* a un dieu vêtu de rouge, *Chizi* qui y est constamment mentionné. Liangqiuzi : « Si vous tenez la pensée constamment fixée sur le cœur dont l'Esprit, vêtu d'habits couleur d'écarlate et de cinabre, entre et sort, vous n'aurez pas de malheur, et vous échapperez à tous les maux. »

— Wuchengzi : « La face est la Maison (dont la hauteur est) d'un pied. Un fonctionnaire Homme-Réel est placé en son milieu ; il est vêtu d'habits de couleur rouge et vermillon ; il brille d'un éclat étincelant, rouge écarlate. »

(651) Liangqiuzi : « Méditez sur l'Esprit du cœur : si votre pensée ne cesse pas de voir Chizi par la vision intérieure, votre corps sera sans maladie. »

(652) La rate. Wuchengzi : « La rate a un pied de long ; elle serre comme un lien l'estomac. Elle est le Mingtang de la Section Inférieure (cf. ci-dessus, p. 494) ; *Laojun* s'y promène et y réside pendant le jour. »

— Liangqiuzi : « La rate, longue d'un pied et plus, est au-dessus du Grand-Grenier *Taicang* (l'estomac). »

(653) Liangqiuzi : « L'esprit de la rate ». — Wuchengzi : « Garder la rate, c'est garder le lieu où réside Laojun. »

(654) *Huxi lujian yi zishang.* Le début du vers est répété du vers 5.

(655) Le nez, voir ci-dessus p. 530. Wuchengzi : « Après avoir fermé solidement les Trois-Barrières, courbez les doigts et serrez les poings fortement ; et expirez et inspirez les Souffles Originels : ils se rassembleront dans la tête et descendront dans la bouche ; prenez-les dans la bouche et absorbez-les : vous n'aurez jamais plus ni faim ni soif et vous chasserez les trois Cadavres. »

— Liangqiuzi : « Aspirez le souffle par le nez, faites-le entrer (du nez) dans la bouche et absorbez-le. »

— Après avoir fait monter l'Essence dans la trachée (v. 19), et l'y avoir enfermée, on aspire par le nez le souffle, du nez on le fait descendre dans la bouche, et, quand il est dans la bouche, on l'avale pour lui faire rejoindre l'Essence.

(656) A : *yu bao wan jian,* B, C : *baoshou wan jian.*

(657) Le « Pouce-Carré » *fangcun* est une désignation courante des Champs de Cinabre qui ont cette dimension, voir ci-dessus p. 493. Il s'agit ici du Champ de Cinabre inférieur situé dans le ventre au-dessous du nombril. C'est ce qu'a bien reconnu Liangqiuzi (voir la note suivante). De son côté, Wuchengzi, pour qui la Maison est la face, est obligé de chercher le « Pouce-Carré » dans la tête ; et au lieu d'en faire simplement le Champ de Cinabre supérieur, dans le cerveau, il y voit l' » œil qui n'est ni carré ni rond » : il s'agirait dans ce cas de fermer

les yeux pour pratiquer la vision intérieure et voir les esprits de l'intérieur du corps. Ce n'est pas absolument impossible, puisque à tout instant il est question des dieux du corps ; mais ce serait une manière assez singulière d'exprimer la notion de la vision intérieure, qui consiste à fermer les yeux sur le monde extérieur pour les ouvrir sur le monde intérieur : l'intérieur des yeux, même quand ils sont fermés, ne contient rien qui doive être emmagasiné.

(658) Liangqiuzi : « Le Champ de Cinabre est le Pouce-Carré. Garder par la pensée l'Essence et le Souffle et les conserver soigneusement et purement, c'est (ce que le texte appelle) fermer soigneusement et emmagasiner. »

(659) Liangqiuzi, 5 b : « Quand on fait revenir l'Essence et qu'on fond le corps, de façon à soumettre les souffles du cerveau, les dents s'affermissent, les cheveux noircissent, le corps ne vieillit pas. »

— Wuchengzi, 35 a : « L'Essence et l'Esprit veulent s'en aller comme des images qui volent ; quand l'Essence d'en haut ne s'échappe pas, quand l'Essence d'en bas ne diminue pas, quand les *hun* et les *po* à l'intérieur sont gardés, on est comme au temps où l'on était dans la force de l'âge. »

(660) C : *xia yi youque*, B : *shi...* ; A : *xinjie...*

(661) *Youque :* les reins, Portail-Obscur de la section médiane, voir ci-dessus, n. 520. L'Essence et le Souffle unis descendent de la trachée, le long des reins (Portail-Obscur), jusque dans le Champ de Cinabre inférieur, 3 pouces au-dessous du nombril.

(662) A, B, C : *fa*, corr. *liu*. Wuchengzi et Liangqiuzi ont l'un et l'autre correctement le caractère *liu* dans leurs commentaires, malgré la faute du texte qu'ils accompagnent.

(663) Le corps : le résultat de cette descente de l'Essence et du Souffle unis de la trachée-artère jusque sous le nombril est de nourrir le corps et de lui rendre la vigueur de la jeunesse. Wuchengzi : « Le corps est l'Arbre de jade *yushu :* il faut le rendre toujours fort ; le *yin* (du corps) est le pénis, *yujing*. Tour à tour, ils obéissent et commandent l'un à l'autre. Quand on fait revenir l'Essence pour réparer le cerveau, on obtient de n'être pas malade, on demeure dans la joie éternelle, sans chagrins. »

— Liangqiuzi : « Il faut garder constamment l'Originel-Inférieur, *xiayuan* (qui réside dans le Champ de Cinabre inférieur) : l'Essence et le Souffle seront fermes comme le jade. Qui enferme l'Essence et garde l'Esprit, est robuste. »

(664) Wuchengzi, 35 b : « Le grand Dao est spontané, il n'a ni tristesse ni affliction ; il est lumineux brillamment : c'est la racine propre de l'homme. Le Dao parfait est difficile à obtenir, mais facile à pratiquer. »

— Liangqiuzi : « (Si le Dao) n'est pas parfait, il y a des troubles ; quand on a calmé le cœur et fixé la pensée, on se dirige droit vers le Sud ; qui tourne le dos au Nord pour se diriger vers le midi porte à sa ceinture l'Est et l'Ouest. »

(665) *Wu pangwu* littéralement « il ne s'écarte pas de la direction du midi ». L'expression *pangwu* répond presque exactement à notre propre expression « perdre le Nord ». — Rimes *wu, ye, hu, mao,* du type ancien.

(666) Pour Liangqiuzi, la Terrasse-Transcendante, *Lingtai* est le cœur, pour Wuchengzi, la tête ; celui-ci ajoute que les intestins sont la Plaine-Centrale, *zhongyuan*. — La Terrasse-Transcendante ne peut être loin du Mingtang, si ce n'est pas (à l'intérieur du corps comme dans l'empire) un autre nom du même lieu ; il y a, il est vrai, trois Mingtang dans le corps, un dans chacune des trois sections (tête, poitrine et ventre), mais la section inférieure est exclue pour communiquer avec le ciel. D'autre part, le vers 28 a indiqué que l'Essence et le Souffle descendent à travers le corps, de la trachée jusque « tout en bas » ; les vers 31-32 décrivent cette descente. C'est donc dans la section médiane qu'il faut chercher cette Terrasse-Transcendante, auprès du cœur.

(667) A mon avis il s'agit ici d'un Champ de Cinabre : celui de la section inférieure est exclu puisque l'Essence et le Souffle descendent de là « au-dessous de la Barrière » ; c'est donc le Champ de Cinabre médian. — Wuchengzi, fidèle à son interprétation du vers 26 y voit l'œil ; pour Liangqiuzi, c'est « la trachée large d'un pouce ; l'Homme-Réel de l'intérieur du Mingtang descend harmoniser les Champs de Cinabre et remonter au Mingtang ».

(668) Wuchengzi : « La Porte et le Portillon des Esprits sont ceux par où passe l'Un. » Ce sont le Portail-Jaune et le Portillon-Pourpre, cf. *Taishang dongfang neijing zhu*, 2 a (*Daozang*, fasc. 59) : « Dans la Salle Pourpre, *zifang* (autre nom du Dongfang ou Yufang, voir ci-dessous, n. 670), est le Portique-Jaune, *huangque*, contigu à la Cour-Jaune, *huangting*, dont le milieu est le Portillon-Pourpre, *zihu*. Le Portillon-Pourpre est aussi appelé Cour-de-Nuages, *yunting* ; c'est dedans qu'habite Huanglao. » Il y a trois Cours-Jaunes, une dans chacune des trois sections du corps (voir ci-dessus, p. 527) : ce sont ici la Porte et le Portillon de la Cour-Jaune de la section inférieure.

(669) La Barrière est, je pense, ce qui est appelé plus haut (v. 3) l' « origine de la Barrière » et que j'ai supposé être le tablier de l'épiploon (voir ci-dessus, p. 520). Les commentaires n'ont rien à ce sujet. — Ce vers et le précédent décrivent exactement la même chose en termes différents : la descente de l'Essence et du Souffle unis, de la section médiane (v. 31 : Terrasse-Transcendante = cœur ; v. 32 : Pouce-Carré = Champ de Cinabre près du cœur) à la section inférieure (v. 31 : Plaines centrales = intestin ; v. 32 : dessous de la Bannière = Champ de Cinabre inférieur).

(670) Wuchengzi : « La Chambre de Jade, *yufang*, est aussi appelée Chambre de l'Arcane, *dongfang*, Chambre-Pourpre, *zifang*, Palais-Écarlate, *jianggong*, Salle du Gouvernement, *mingtang*. C'est le Pays du Coffret d'Or, *jingui*, au-dessous de la Fleur de jade, *yuhua*. »

— Liangqiuzi : « le *yin* et le *yang* sont la Porte et le Portillon des Esprits, ils gouvernent le sperme et les règles : chez les hommes, on dit sperme, chez les femmes, on dit règles... ».

Wuchengzi a tiré son énumération des noms de la Chambre de jade du Commentaire du *Taishang dongfang neijing*, 1 a (*Daozang*, fasc. 59, Wieger, n° 130), qu'il reproduit textuellement : elle présente une difficulté, car le Dongfang et le Mingtang sont deux cases différentes des Neuf-Palais, soit dans la tête (voir ci-dessus, p. 492), soit dans la poitrine (p. 494) soit dans le ventre ; et le Palais-Écarlate, qui est dans le Champ de Cinabre médian, est encore une troisième case, quand il ne désigne pas l'ensemble des Neuf-Palais de la section médiane. Le même commentaire, après avoir donné les noms des deux divinités du Dongfang, déclare qu' » ils sont les grandes divinités de l'intérieur du Yufang » : étant donné l'importance de la localisation exacte des dieux dans le corps chez les Taoïstes il ne peut guère s'être trompé sur ce point, et on peut admettre l'équivalence Yufang = Dongfang ; les équivalences avec le Mingtang et le Palais-Écarlate se rapportent aux cas où on emploie ces mots de façon imprécise pour désigner l'ensemble des Neuf-Palais, soit le groupe des trois cases qui constituent la Cour-Jaune de chaque section (voir ci-dessus, n. 520), et qui sont par ordre *hiérarchique :* 1° La Salle de Gouvernement, *mingtang* ; 2° La Chambre de l'Arcane, *Dongfang* ; 3° le Champ de Cinabre, *Dantian* (sur la hiérarchie des Neuf-Palais, voir *Dengzhen yinjue*, j. 1, 3 b). C'est ici le Dongfang de la section inférieure. Il faut ajouter que le terme Chambre de Jade fait allusion aux pratiques sexuelles : plusieurs livres relatifs à celles-ci s'appellent « Formules secrètes de la Chambre de Jade » *Yufang bijue* (*Tongzhi*, j. 67, 45 *b*).

(671) *Gongzi*. Wuchengzi : « A droite est le Prince-Divin, Shengongzi (Wuyingjun) ; à gauche est le Seigneur-Originel-Blanc, Boyuanjun ; ils me nourrissent, ils me font vivre, ils veulent toujours me faire devenir Immortel ; comme un père et une mère, ils nourrissent ensemble Zidan (le dieu du cœur) ; (pareils au) soleil et à la lune, ils sont à 3 pouces (l'un de l'autre). » Ce sont les dieux du Dongfang.

— Liangqiuzi : « Le cœur est le Duc Grand-Connétable *tai* (*fu*) *weigong* le rein gauche, le Duc Directeur des Foules *situ gong* le rein droit, le Duc Directeur des Travaux *sikong gong*

[ces titres n'ont pas été choisis pour leurs rapports avec les fonctions du cœur, et des deux reins, mais simplement parce qu'ils sont une des listes des Trois Ducs de la cour impériale] ; ils reçoivent l'Essence et le Souffle, et ne les laissent pas s'écouler : qui est capable de garder l'Un les voit. »

— L'interprétation de Wuchengzi répond bien mieux que celle de Liangqiuzi, aux habitudes du Livre de la Cour-Jaune.

(672) Une case des Neuf-Palais (la première hiérarchiquement), dans les trois sections du corps ; je suppose qu'il s'agit ici comme toujours de la section médiane où elle est juste au-dessous de la trachée.

(673) Les deux textes donnent *fa* ; j'ai lu *liu* conformément au texte des commentaires.

(674) *Haiyuan.* Les deux commentaires ne donnent ni l'un ni l'autre d'explication à ce terme. Je n'ai jamais rencontré cette expression comme désignation mystique d'une partie du corps, et le silence des commentaires m'engage à croire qu'elle n'est pas en effet une désignation de ce genre. Je pense qu'il faut la prendre dans son sens propre : le corps de l'homme et le monde sont identiques et on peut passer constamment de l'un à l'autre dans le monde ; l'influence venue de la Salle de Gouvernement, *mingtang,* se répand jusqu'aux extrémités, qui sont les Quatre-Mers ; de même dans le corps l'influence sortant de la Salle de Gouvernement se répand jusqu'aux extrémités du corps appelées figurativement les plaines marines, par allusion aux Quatre-Mers, extrémités du monde.

(675) Le dieu du cœur. — Liangqiuzi : « Chizi est un Homme-Réel, il a pour surnom Zidan, il est dans le Mingtang. Qui est capable de méditer sur lui, verra sa longévité s'accroître. »

(676) Les trois Barrières sont la Barrière-Céleste, qui est la bouche ; la Barrière-Terrestre, qui est les pieds ; la Barrière-Humaine, qui est les mains, voir ci-dessus, n. 487.

(677) *Kunlun :* Wuchengzi : « La tête est le *Kunlun* ; le Dao a son siège au milieu. »

— Liangqiuzi : « Le *Kunlun* est la tête. (Cette pratique) fait que les hommes nourrissent le *nihuan* qui est à l'intérieur du cerveau, ne meurent pas, et obtiennent la Vie Éternelle. »

— Cf. le commentaire du *Taishang dongfang neijing,* 1 b (*Daozang,* fasc. 59) : « Le *Kunlun* c'est la tête... Elle ressemble aux Jardins suspendus du mont Kunlun. »

(678) *Yufang bijue,* 1 b ; cf. *Yangxing yanming lu,* j. 2, 9 a (section 6).

(679) Appellation, *hao,* de Feng Heng, *zi* Junda, Taoïste qui est censé avoir vécu auprès de Cao Cao dans le premier quart du IIIe siècle P. C. (Bowuzhi, j. 5, 2 a-b, cité avec une variante importante dans le *Taiping yulan,* j. 720, 9 b ; *Lishi zhenxian didao tongjian,* j. 21, 1 a).

(680) *Yufang bijue,* 1 b ; cf. *Yangxing yanming lu,* j. 2, 9 a : « Si on couche avec une seule femme, le souffle du *yin* diminue et le profit est petit. »

(681) *Yangxing yanming lu,* j. 2, 9 b (section 6) *ruo yu* (*san* corr.) *er nü er buxie zhe nian wansui.* Il faut comprendre *jiushier* comme 9 fois 12 et non comme 92.

(682) *Yufang bijue,* 1 a.

(683) *Ibid.,* 1 b.

(684) Ce n'est pas la notion qui a prévalu sur l'origine de Xiwangmu : celle-ci est le Souffle Originel du Grand-Yin *Taiyin yuanqi,* comme son parèdre *Dongwanggong* est le Souffle Originel du Yang-Vert *Qingyang yuanqi* (*Laozi zhongjing,* j. 1, app. *Yunji qiqian,* j. 18, 2 a, 3 a) ; ce ne sont pas des hommes devenus Immortels, mais des divinités produites spontanément.

(685) *Yufang bijue,* 1 a.

(686) *Ibid,* 1 a.

(687) *Yufang zhiyao*, 1 a.

(688) *Yufang bijue*, 7 a.

(689) *Ibid.*, 7 a-7 b. Je n'ai traduit qu'une partie de la liste.

(690) *Nianguo xinian*. Il faudrait peut-être corriger *xi*, 40 en *sa*, 30, pour mettre d'accord ce passage avec celui que j'ai cité ci-dessus.

(691) *Yufang bijue*, 5 a-b.

(692) Pour ce sens particulier du mot *nu*, cf. *Tiandi yinyang jiaohuan da luo fu, shengnu yujing zhennu er ju tou, nanyin* (Commentaire : *nanyin*).

(693) *Yufang bijue*, 7 b-8 a. Voir aussi une autre série de recommandations et d'interdictions, au sujet des positions à prendre, des relations avec d'autres fonctions naturelles, etc. (*ibid.*, 2 b-3 b).

(694) *Ibid.*, 3 a déclare que l'acte sexuel en état d'ivresse rend malade.

(695) *Ibid.*, 3 a « Si on se remplit le ventre de ce qu'on appelle le repas de minuit le Souffle ne diminue pas... »

(696) Le 5, le 14 et le 23 de chaque mois, appelés aussi « interdits du mois » *yueji*, jours où il faut éviter de traiter aucune affaire, de partir en voyage, etc. (*Qidong yeyu*, j. 20, 8 b éd. *Baihai*).

(697) Ce sont les 1er, 7e, 6e et 5e jours du cycle astrologique de 12 jours dont j'ai déjà parlé ci-dessus, p. 558. Je ne sais pas pour quelle raison les jours *po*, *zhi*, *ding* sont cités en ordre inverse. — Dans le calendrier actuel, *po* est en général néfaste et *ding*, faste ; *jian* et *zhi* n'ont pas de caractère fixe.

(698) Les jours de l'interdit de sang sont ceux où on ne doit pas voir de sang, et où, par suite, on ne tue pas de victimes pour les offrir en sacrifice (Wang Chong, *Lunheng*, j. 24 [section 70], 63 a ; trad. Forke, II, 396) ; je n'ai pas trouvé quels jours du mois ils tombent. Cet interdit n'a rien à faire avec la période menstruelle *yuejing*, ou *yueshi* pendant laquelle l'union est cause d'une maladie particulière, écoulement (?) blanc mêlé de rouge *baibo*, qui est peut-être la blennorragie, voir *Huangdi zajinji fa*, app. *Sun zhenren Beiji qiandi yaofang*, j. 83, 6 b (*Daozang*, fasc. 817 ; Wieger, n° 1149) ; mais il est peut-être en rapport avec la défloration même non actuelle et passée. Sur la relation entre l'acte sexuel et le sang, voir l'anecdote sur l'union du Ciel et de la Terre le seizième jour du cinquième mois : si ce soir-là on attache un morceau d'étoffe neuve à la fenêtre Est de la maison, on le trouvera taché de sang le lendemain matin (*Sunüjing*, 11 b) ; mais peut-être cet acte mythologique s'accompagne-t-il d'une défloration annuelle de la Terre, redevenue vierge chaque année, comme Héra.

(699) *Sunüjing*, 11 a.

(700) *Sunüjing*, 11 b.

(701) Pour en donner un exemple, le *Sun zhenren Beiji qianjin yaofang*, j. 83, 5 b (*Daozang*, fasc. 817 ; Wieger, n° 1149), en résumant un ou plusieurs des ouvrages cités ci-dessus ajoute aux faits météorologiques qui sont cause d'interdit le grand brouillard et l'arc-en-ciel qui ont disparu des listes actuelles.

(702) Elles avaient leurs cérémonies particulières. « Pour les filles non mariées, âgées de quatorze ans et plus, il y a la pratique de *jueming zhi dao.* » *Huangshu*, app. Falin, *Bianzhenglun*, 531 c (*Taishô issai-kyô*, t. LII). Je n'ai trouvé aucun renseignement sur cette pratique. Étant donné l'âge des jeunes filles, et le sens du mot *jue* « faire écouler l'eau », je pense qu'il s'agit de fêtes de la menstruation. On pourrait songer à une défloration cérémonielle ; mais le mot *dao* s'applique mieux à des pratiques qui se répètent qu'à une fête unique, et de plus il n'est pas question de garçons.

(703) Zhen Luan, *Xiaodaolun,* app. *Guang hongming ji,* j. 9, 152 a (*Taishô issai-kyô,* t. LII, n° 2088).

(704) Tao Hongjing, *Zhengao,* j. 2, 1 a.

(705) *Huohe* veut dire « union, réunion » et les traducteurs bouddhistes emploient cette expression pour traduire le mot *sangha* « assemblée des moines ». Je ne crois pas cependant que le sens soit ici celui d'assemblée. C'est en effet le terme taoïste technique pour désigner l'union du *yin* et du *yang,* « quand le *yin* et le *yang* ne se séparent pas, on obtient l'Union » *yinyang bu li de huohe,* dit le *Huohe xiangjia ge,* app. *Yunji qiqian,* j. 73, 6 a-b, union alchimique comme dans le vers que je viens de citer, ou union des sexes comme dans cette cérémonie. En dehors de ce nom on trouve quelquefois aussi *heqi* « harmoniser les souffles », mais c'est à proprement parler la désignation technique des préliminaires (*Sunüjing,* 2 b). Les écrivains bouddhistes n'emploient jamais *huohe* mais disent toujours *heqi* soit parce que c'était le nom populaire et courant de la cérémonie, soit pour éviter un terme qui avait chez eux un sens tout différent.

(706) Dao'an, *Erjiaolun,* app. *Guang hongming ji,* j. 8, 140 c (*Taishô issai-kyô,* t. LII, n° 2103) où après avoir énuméré une série de pratiques, parmi lesquelles l' » union des souffles » (140 c, *huo* (*han* corr.) *heqi shizui* « quelques-uns unissent les souffles pour se délivrer de leurs péchés ») il termine en disant : « Tout ceci ce sont les procédés démoniaques des trois Zhang » *si jie sanzhang zhi gui fa.*

(707) Xuanguang, *Bianhuolun,* app. *Hongming ji,* j. 8, 48 b-c (*Taishô issai-kyô,* t. LII, n° 2102) : « Au temps des Han, les chefs des Sauterelles pratiquèrent cette fausse doctrine » Hanshi (*yi* corr.) *yijun xing ci* (*wei* corr.) *weidao.* Sur le nom de « Brigands (nombreux comme les) Sauterelles » *yizei* donné aux Turbans Jaunes, cf. Hon Han shu. Le mot se retrouve correctement écrit, dans le *Bianhuolun,* à la page suivante, 49 a. — Le *Bianhuolun,* qui mentionne Lu Xiujing (405-472), et qui est entré dans le *Hongming ji* de Sengyou dès la première rédaction en dix chapitres de celui-ci, est du dernier quart du Ve siècle.

(708) *Ibid.*, 48 b.

(709) *Jinshu,* j. 10, 3 a ; j. 100, 11 b.

(710) Xuanguang, *Bianhuolun,* 48 c : « Au temps de Sun En, les dérèglements s'accrurent énormément ; hommes et femmes s'unissaient exactement comme des bêtes. »

(711) *Zhenren neichao lü,* cité par Falin, *Bianzhenglun,* j. 8 (*Taishô issai-kyô,* t. LII, n° 2110), 545 c ; et par Zhen Luan, *Xiaodaolun,* app. *Guang hongming ji,* k. 9 (*Taishô issai-kyô,* t. LII, n° 2008), 152 a. — On remarquera la différence de ces cérémonies publiques avec les pratiques privées : les premières se font les jours de la nouvelle et de la pleine lune, jours interdits pour les secondes.

(712) Dao'an, *Erjiaolun,* app. *Gujin Fo Dao lunheng,* j. 2 (*Taishô issai-kyô,* t. LII, n° 2009), 373 a ; *Guang hongming ji,* j. 8 (*Taishô issai-kyô,* t. LII, n° 2008), 140 c. — Le *Erjiao lun* est de 567.

(713) *Zhenren neichao lü, loc. cit. Zhenren yue, li fa, fan nan nü zhi shuowang zhi ri, xian zhai sanri, ru chaoshi, ru sifang, lai yi shi suoli gongde, yinyang bing jinming, ting xu ligong, qi chu, ri ye liushi, chang li gongde.* J'ai combiné les deux citations qui l'une et l'autre abrègent l'original de façon différente (le texte du *Bianzhenglun* est le moins incomplet, mais le moins bon) ; mais je ne suis pas sûr que le texte soit complet.

(714) *Xiaodaolun,* app. *Guang hongming ji,* j. 8, 152 a-b. J'ai traduit en complétant le texte, souvent abrégé, à l'aide de la citation plus complète de ce passage donnée par Falin, *op. cit.*, 246 a. — Zhen Luan cite mot à mot des phrases de l'Écrit jaune. « L'Écrit Jaune dit : Les hommes et les femmes ont le procédé de l'Union *huohe* (celui) des Trois, des Cinq, des Sept et des Neuf, et la pratique du coït. Ceux qui s'adonnent à ces pratiques réalisent la Formule-Réelle dans le Champ de Cinabre [le Champ de Cinabre, c'est la Porte de Jade] ; mais

ils prennent garde au Secret défendu : il n'est pas permis d'émettre sur la voie [la voie, c'est l'orifice urinaire] ». Falin, *op. cit.*, 53 c. Les deux passages que j'ai mis entre crochets sont, je pense, des notes explicatives de Falin.

(715) Comparez *Huangting neijinq yujing*, sect. *IS*, *Yunji qiqian*, j. II, 37 a. « Le Père en Dao et la Mère en Dao se regardent l'un l'autre en face. » Commentaire : « Le *yin* et le *yang* étant deux moitiés (en s'unissant) forment l'un (entier) : c'est pourquoi il est dit qu'ils se regardent l'un l'autre. » Le *Huangting jing* et son commentateur prennent symboliquement ce que la cérémonie rend matériellement ; mais le souvenir de la cérémonie est à ce point dans l'esprit de l'auteur taoïste que c'est par l'un des gestes de celle-ci qu'il exprime le symbole.

(716) Allusion au procédé des Trois, des Cinq, des Sept et des Neuf : 3 + 5 + 7 + 9 = 24.

(717) Le *Daozang*, fasc. 1031, contient un opuscule intitulé *Dongzhen huangshu*, qui sous sa forme actuelle ne me paraît faire allusion à l'union du *yin* et du *yang* qu'en la présentant sous forme de combinaisons numériques et calendériques. Je crois cependant que c'est un débris expurgé de l'ouvrage dont les écrivains bouddhistes du VIe et du VIIe siècle dénonçaient violemment l'immoralité : on y voit revenir constamment la formule désignant les dieux de l'intérieur du corps : *san wu qi jiu* les 3, les 5, les 7 et les 9 ; et les deux phrases *chu yaoyao*, *ru mingming* s'y retrouvent inversées, en un passage où il n'est pas question ni du soleil ni de la lune (10 b).

— Le livre appelé Écrit jaune en huit chapitres *Bajuan huangshu* aurait été donné par Laozi à Zhang Daoling en 142 (2 a, 7 b, 12 b).

(718) Falin, *Bianzhenglun*, j. 6, 531 c ; cf. *Guang hongming ji*, j. 13, 182 c.

(719) Xuanguang, *op. cit.*, 48 b. « L'Ordonnance de *jiazi* a l'Offrande du Talisman [Jaune (?)] *zhi jiazi zhao* (*wei* var. *ming* corr.) *jiao*, *huang* (*jiaolu* lire) *lujiao* où hommes et femmes s'unissent de façon inconvenante *meihe* sans distinction entre nobles et vils. »

(720) *Ibid.*

(721) *Ibid.* Le début est en phrases de trois mots, la fin en phrases de quatre mots ; une phrase de cinq mots et une phrase de neuf mots qui rompent le rythme doivent peut-être leur longueur à une déformation de l'auteur bouddhique qui les cite. Ce passage, de même que le suivant, ne semble pas rimé.

(722) *Tiandao bi.* Je comprends cette phrase comme signifiant que la cérémonie (appelée le Procédé Céleste) est terminée ; mais il est possible qu'il y ait déjà une imprécation comme celles qui suivent : « Que le Principe Céleste soit achevé ! »

(723) *San wu cheng* « (Il y a) les désignations « Les Trois et les Cinq » (pour des divinités dont) le rang n'est pas pareil. En premier lieu, il y a les Trois de Grande-Pureté *Taiqing*, et il y a les Cinq Seigneurs Impériaux *Wudijun*. En second lieu, il y a les Trois Uns Sanyi esprits des Champs de Cinabre ; quant aux Cinq, ce sont les esprits porteurs des Talismans et Registres (savoir) les Seigneurs Grand-Un Taiyi, le Prince Gongzi, Boyuan, le Directeur du Destin Siming, et Taokang » (*Dongzhen Taiyi dijun*, *Dadan yinshu dongzhen xuanjing*, 9 a-b). La première série des Trois et des Cinq ne fait pas de difficulté : il s'agit de la Triade de Grande-Pureté et des Cinq Seigneurs des cinq quartiers du ciel et des cinq éléments. La seconde série est formée de divinités proprement taoïstes : ce sont celles de l'intérieur du corps, les trois Uns qui gouvernent chacun une des trois sections du corps, et pour les Cinq, le Grand-Un, qui préside au corps entier, en commande tous les esprits et habite le Palais Écarlate. Jianggong à côté du cœur, le Prince appelé Wuying, et Boyuan qui habitent la Chambre de l'Arcane *dongfang* une des neuf cases du cerveau (cf. ci-dessus, p. 492-493), le Directeur du Destin, qui règle le nombre d'années de vie et réside dans la Chambre Mystérieuse *Xuanshi*, à l'intérieur de la tige de jade *yujing*, et Taokang, le dieu de la Porte du Destin, qui réside dans le Palais du Champ de Cinabre au-dessous du nombril et s'occupe de

l'Essence. (*Ibid*., 20 a-24 b). Les dieux de l'intérieur du corps étant en même temps ceux du monde, il n'y a pas à se demander de laquelle des deux séries il s'agit ici.

(724) *Riyue ju* (l'édition de Corée donne la variante *Mingju*). Le soleil et la lune sont dans le corps de l'homme l'œil gauche et l'œil droit, et il s'agit probablement ici à la fois des astres et des yeux.

(725) Je pense qu'ici et dans la phrase suivante il s'agit encore des esprits de l'intérieur du corps, dont certains sont des Hommes-Réels, et qui sont nourris par le souffle. Il est possible cependant qu'il faille traduire « que les Souffles entrent dans l'Homme-Réel » en comprenant qu'il s'agit de l'Un inférieur, qu'on appelle souvent simplement l'Homme-Réel, *Zhenren*.

(726) Falin, *Bianzhenglun* j. 8, (*Taishô issai-kyô*, t. LII n° 2110), 533 c ; et app. *Guang hongming ji*, j. 13 (*Taishô issai-kyô*, n° 2103) 184 b ; *Huangshu yun, hai mingmen, bao zhenren yinger, huilong huxi, son wu qi jiu. Tianluo digang, kai zhumen, jin yuzhu, yang si yinmu bai ru yu, yin si yangfu shou mo zhuo ye.* Xuanguang, *Bianhuolun*, app. *Hongming ji*, j. 8, 48 b (*Taishô issai-kyô*, t. LII, n° 2110), donne les trois premières phrases. J'ai établi mon texte par la comparaison de ces trois passages.

(727) Le rein droit.

(728) L'Un inférieur, celui des Trois-Uns qui réside dans le Champ de Cinabre Inférieur et garde l'Essence.

(729) Les écrivains bouddhistes s'accordent à voir dans cette phrase une allusion obscène. Le Dragon symbolise le. *yang* et le Tigre le *yin*.

(730) Je ne pense pas qu'il s'agisse ici des.Souffles (voir ci-dessus, p. 547). Pour les Trois et les Cinq, voir ci-dessus, p. 572. Les Neuf sont les neuf Âmes du ciel *tianhun*, et les Sept sont les cinq Seigneurs avec *Yuanlao zhangren*, à gauche et *Xuanyi laojun* à droite (*Dongzhen taiyi dijun Taidan yinshu dongzhen xuanjing*, 9 b). D'autre part « les 3, les 5, les 7 et les 9 correspondent aux 24 esprits » de l'intérieur du corps qui eux-mêmes correspondent aux 24 demi-mois solaires (*Dongzhen huangshu*, 7 a (*Daozang*, fisse. *x*031). Les « cérémonies du Seigneur Un, *Diyi*, du Grand-Un, *Taiyi*, ainsi que des Trois, des Cinq, des Sept et des Neuf. sont mentionnées sans explication dans le *Dongzhen Taishang suling dongyuan Dayou miaojing*, 28 b (*Daozang*, fasc. 1026 ; Wieger, n° 1295). — Ces nomenclatures d'esprits varient suivant les livres. Le *Dongzhen Gaoshang Yudi Dadong ciyi yujian wulao baojing* (*Daozang*, fasc. 1025 ; Wieger, n° 1294), 43 b, après avoir énuméré diverses divinités, parmi lesquelles les Cinq de l'intérieur du corps de la liste précédente, et d'autres différentes, finit par cette explication peu claire : « Il y a en tout cinq esprits féminins et neuf esprits masculins ; on les appelle les Trois, les Cinq, les Sept et les Neuf », sans préciser quels sont pour lui les Trois et les Sept.

(731) Je n'ai pas essayé de faire un sens continu pour une citation qui est probablement faite de petits morceaux qui ne se suivent pas. On pourrait traduire : « Le Ciel tend son filet, la Terre tend ses rets. »

(732) Falin, *op. cit.*, 535 a : « ils appellent les femmes « Porte Vermillon », *zhumen*, ils appellent les hommes « Colonne de Jade, » *yuzhu* ».

(733) Falin, *Bianzhenglun*, app. *Guang hongming ji*, j. 13 (*Taishô issai-kyô*, t. LII, p. 185 b), qui d'ailleurs ne s'indigne pas moins contre les mariages des Taoïstes, en face de leurs exhortations à la continence. — Je traduis par « phalanstère » et « maison de retraite » les deux mots *guan* et *jingshe* qui désignent également les maisons des communautés des Taoïstes à ces époques.

(734) *Qian Han shu*, j. 30, 33 a, *Rongcheng yindao ershiliu juan, Baopuzi, neipian*, j. 19, 3 b, *Rongchengjing*.

(735) *Liexianzhuan*, j. 1, 2 b, cité dans le Commentaire du *Hon Han shu*, j. 112, *xia*, 5 a. Le *Daozang* (fasc. 139) a expurgé le *Liexian zhuan* (probablement dès l'édition officielle des Tang, au VIIIe siècle, car le *Yunji qiqian*, j. 108, 2 b, donne le texte expurgé), et cette phrase ne se trouve pas dans les éditions actuelles.

(736) *Qian Han shu*, j. 99 *xia*, 6 b.

(737) *Hou Han shu*, j. 112 *xia*, 5 a.

(738) *Hou Han shu*, j. 112 *xia*, 8 b.

(739) *Cao Zhi*, *Biandaolun*, app. *Sanguo zhi*, *Weizhi*, j. 29, 3 b.

(740) *Baopuzi*, j. 8, 3 b.

(741) *Weishu*, j. 114, 11 b ; cf. trad. James R. Ware, *The Weishu and the Sui shu on the Taoïsm* (*J.A.O.S.*, t. 53, 229-330).

(742) Xuanyi, *Zhenzheng lun*, j. 2 (*Taishô issai-kyô*, t. LII), 568 c. Song Wen, Zi Wenming, originaire de Wu, vécut sous l'empereur Jianwen (549-551) des Liang (*Laoshi shengji*, app. *Taiping yulan*, j. 666, 10 b). Il passe pour avoir été le premier à déchiffrer les « caractères de jade » *yuzi* avec lesquels sont écrites les formules magiques révélées par les dieux, et à les transcrire en écriture ordinaire *Zhenzheng lun*, j. 1, 561 b). — Je le désigne par son *zi*, parce que c'est toujours par lui qu'il est appelé, et non par son nom personnel, sans doute parce que c'est une sorte de nom religieux comme les Taoïstes modernes en portent à l'imitation des Bouddhistes.

(743) Xuanyi, *Zhenzheng lun*, j. *xia*, 568 b.

(744) Zeng Zao, *Daoshu*, j. 3, 4 b-7 b, section *Rongcheng pian* (*Daozang*, fasc. 641).

(745) Zeng Zao, *Daoshu*, j. 18, 3 a (*Daozang*, fasc. 643).

(746) *Taiqing Wanglao kouchuan fa*, dans *Yunji qiqian*, j. 62, 1 b.

(747) Zeng Zao, *Daoshu*, j. 28, 1 a. Maître Ning marque moins nettement l'opposition : « Conduire le souffle répare l'intérieur ; faire la gymnastique guérit les quatre membres. » (*Taiqing daoyin yangsheng jing*, 6 b.)

(748) *Taiqing daoyin yangsheng jing* (*Daozang*, fasc. 568), 2 a, 6 a, 6 b ; (*Yunji qiqian*, J. 34), 1 a, 2 a-b.

(749) « *Chisongzi* était le Maître de la Pluie *Yushi* du temps de Shennong ; il était capable de monter et descendre avec le vent. Il était encore vivant au temps de Gaoxin (*Taiqing daoyin yangsheng jing*, 1 a).

(750) « Pengzu, grand officier, *daifu*, des Yin, vécut successivement sous les Xia et les Shang et atteignit sept cents ans ; il obtint le *Dao* en se nourrissant constamment de cannelle. » (*Ibid.*, 6 b).

(751) « Maître Ning était contemporain de l'Empereur jaune Huangdi ; il fut Directeur des Potiers Taozheng. Il était capable de rassembler du feu et de ne pas brûler lui-même, et il montait et descendait avec la fumée ; ses habits ne brûlaient jamais (*Ibid.*, 2 a).

(752) *Taiqing daoyin yangsheng jing*, 1 a. (*Daozang*, fasc. 568 ; *Yunji qiqian*, j. 34, 1 a ; Wieger, n° 811, écrit *Taishang*...). Les deux textes, très mauvais tous les deux, présentent de nombreuses variantes, omissions et fautes ; j'ai fait ma traduction sur tous les deux ensemble, en les corrigeant et complétant l'un par l'autre.

(753) C'est la leçon du *Yunji qiqian* ; le *Daozang* dit : « ramener la tête jusqu'à terre » ; j'ai écarté cette leçon parce que cet exercice, qui consisterait à courber le corps, les mains jointes au-dessus de la tête, en avant et en arrière jusqu'à ce que la tête touche le sol, serait bien violent, comparé à tous les autres.

(754) *Daozang :* « Ensuite. Étant couché, de la main droite couvrir le crâne, et du bras gauche toucher la terre du coude. Arrivé au point extrême (où on ne peut plus tenir, faute de souffle), à son tour, de la main gauche couvrir le crâne, et du bras droit toucher la terre du coude. Arrivé au point extrême, faire cinq respirations et s'arrêter. » Je crois que les deux textes sont également incorrects, et je ne donne la traduction de ce paragraphe que sous réserve.

(755) *Daozang :* « ... de la taille et du derrière.

(756) *Taiqing daoyin yangsheng jing,* 6 b ; *Yunji qiqian,* j. 3 4, 6 b.

(757) *Tian xiaofu. Yunji qiqian : chen shaoshi* « fermer les yeux un petit moment ». Je ne crois pas qu'il y ait omission d'un membre de phrase dans les deux textes ; la leçon du *Yunji qiqian* me paraît être une corruption de celle du *Daozang* qui est probablement correcte.

(758) Chacun des exercices se termine par la phrase : « Faire cinq respirations et s'arrêter », que je trouve inutile de répéter chaque fois. Il y a ensuite des indications sur le résultat de chaque exercice, analogues à celles de la Méthode de Chisongzi.

(759) Je suis le texte du *Yunji qiqian* ; le *Taiqing daoyin yangsheng jing* répète ici l'exercice 6.

(760) Le texte est sûrement fautif, le *Taiqing daoyin yangsheng jing* est incompréhensible : *Zhangjing liangzong zhihao.* Le *Yunji qiqian* supprime le mot *hao*. Il manque certainement un verbe entre le deuxième et le troisième mot, pour indiquer le mouvement des doigts de pieds.

(761) *Zhongli baduan jinfa,* ap. *Xiuzhen shishu* j. 19, 4 a-5 b (*Daozang* fasc. 125 ; Wieger, n° 260). « Les huit exercices de Zhongli furent écrits sur un mur de pierre de la main de maître Lü (Dongbin) c'est ainsi qu'ils furent transmis au monde » (Zeng Zao, *ji*), Notice finale, datée de 1151, du *Linjiang xian,* app. *Xiuzhen shishu,* j. 23, 1 b. — Le texte et les dessins sont précédés d'une introduction accompagnée d'un commentaire (1 a-3 b) que j'ai utilisés dans les notes.

(762) Le *kunlun* est le crâne.

(763) « Ramener les paumes des deux mains et les placer sur les oreilles ; avec l'index frapper le médius et frapper le derrière du crâne à droite et à gauche, de chaque côté 24 *fois,* (*ibid.*, introd., 1 a).

(764) *Tianzhu* désigne les vertèbres cervicales, voir dans les dessins anatomiques de Yanluozi, le dessin de l'intérieur du corps vu du côté gauche (*Xiuzhen shishu,* j. 18, 2 b) où elles sont appelées « os de la Colonne Céleste » *Tianzhu gu.* Elles donnent leur nom à un des points d'acuponcture de la médecine chinoise, cf. Sun Simiao, *Sun zhenren Beiji qianjin yaofang,* j. 87, 12 b (*Daozang,* fasc. 918 ; Wieger, n° 1149) : « (Le point) Colonne-Céleste est à la naissance des cheveux derrière la nuque. » C'est le point 86 de Dabry de Thiersant, *La Médecine des Chinois,* p. 440 et planche.

(765) *Fenzuo sankou ru yingwu yan zhi.* Je traduis d'après l'introduction (2 b) : « Emplissez la bouche de l'Eau divine (la salive), répartissez-la également dans toute la bouche, séparez-la en trois et avalez-la. » — [Commentaire :] « La salive qu'on avale se sépare en trois, dans la bouche elle fait un bruit de gargouillement, et on l'avale. » La séparation en trois est destinée à correspondre aux trois ouvertures et aux trois conduits que les Chinois placent au fond de la bouche : « Sous la langue, il y a trois ouvertures appelées, celle de gauche Gué-d'Or, *Jinjin,* celle de droite Humeur-de-Jade, *Yuyi,* celle du milieu, Poitrine-Mystérieuse, *Xuanying.* » *Daoshu,* j. 7, 3 b (*Daozang,* fasc. 642 ; Wieger, n° 1 005). Celui de gauche doit servir aux aliments solides, celui de droite aux aliments liquides, celui du milieu à la respiration. Ce n'est qu'au XIIe siècle que les Chinois s'aperçurent qu'il n'y avait pas trois ouvertures et trois conduits, mais deux seulement, et que tous les aliments, liquides et solides, passaient par le même.

(766) On masse avec la paume des mains le dos à la hauteur des reins, *ibid.*, 2 a.

(767) « Incliner la tête et faire tourner comme un treuil les deux bras 36 fois. » *Ibid*., 2 b.

(768) Un des six souffles d'expulsion de l'air.

(769) Le Commentaire de l'Introduction dit : « supporter l'air » *tuokong* (2 b) ; le dessin montre que ces termes décrivent une position des mains jointes au-dessus de la tête, les doigts entrelacés, les paumes tournées vers le haut, comme pour porter quelque chose au-dessus de la tête.

(770) *Ibid*., 1 b, 2 a, 3 a.

(771) *Taiqing daoyin yangsheng jing*, 7 b-13 a (*Daozang*, fasc. 568) ; 7 b-x3 a (*Yunji qiqian*, j. 34).

(772) *Taiqing fuqi koujue*, 3 b (*Daozang*, fasc. 569).

(773) *Taiqing daoyin yangsheng jing* (*Daozang*, fasc. 568), 2 b-6 b ; (*Yunji qiqian*, j. 34), 2 a-5 b.

(774) On ne le dit explicitement qu'à propos du procédé de la Tortue ; mais il devait en être de même de tous les autres.

(775) La description de chaque mouvement est suivie d'une explication plus ou moins longue de ses vertus et des maladies qu'il guérit ; comme précédemment, j'ai laissé de côté ces passages dans ma traduction.

(776) *Taiqing daoyin yangsheng ji* (*Daozang*), 4 b ; (*Yunji qiqian*, j. 34) 5 b.

(777) Sur la manière de compter les respirations supprimées, voir ci-dessus, n. 437.

(778) Je traduis d'après le *Yunji qiqian*, j. 34, 4 a-5 b. Dans l'exemplaire séparé du *Daozang* (fasc. 568), le 1er § est seul mis sous ce titre (4 a) ; le reste en est détaché (5 b) et mis à la suite de l'exercice particulier pour « entrer dans l'eau sans mal » alors que le *Yunji qiqian* distingue nettement les deux exercices. L'erreur du texte du *Daozang* est peu manifeste dans ce cas ; elle éclate aux yeux au contraire dans la section sur la gymnastique « pour entrer dans le feu sans mal » à laquelle s'est mêlé un procédé pour absorber les rayons de la lune qu'il est facile de distinguer, et que le *Yunji qiqian* plus correct, donne à part.

(779) Le « souffle qui est à l'intérieur » *neiqi* est l'air inspiré ; il ne s'agit naturellement pas du Souffle Interne, qu'il ne faut jamais faire sortir.

(780) L'expulsion du souffle par le nez est un fait exceptionnel : en principe le souffle entre par le nez et sort par la bouche. Ici au contraire, il entre par la bouche et sort par le nez : l'entrée par la bouche, avec un mouvement particulier de la tête (voir § 2) est l'imitation de la tortue qui donne son nom au procédé ; la sortie par le nez est indiquée par symétrie, l'air devant entrer et sortir par deux orifices difiérents.

(781) Le Souffle Originel *yuanqi* est ici le souffle externe et non le souffle interne, cf. ci-dessus, note 779. — Ces exercices qui préconisent la rétention du souffle et la circulation du souffle extérieur, ont été imaginés à une époque antérieure aux Tang.

(782) *Yi liangshou jiaocha* (*qi*) *gongxia*. Le *Yunji qiqian*, en plus de cette faute, en a encore une autre, le redoublement du caractère *cha*.

(783) Lulu, littéralement « tournant comme un treuil ».

(784) *Yuanshi wuliang duren shangpin miaojing sizhu* (*Daozang*, fasc. 39), j. 3,13 a.

*
* *

— Le Taoïsme dans les croyances religieuses des Chinois à l'époque des six dynasties
— Essai sur le Taoïsme aux premiers siècles de l'ère chrétienne
— Les dieux taoïstes. Comment on communique avec eux
— Les procédés de « nourrir le principe vital » dans la religion taoïste ancienne

Notes — Table

@