

La part essentielle de l'être n'est 'ni dans le corps, ni hors du corps'. Portrait d'un maître taoïste médecin et ascète

Adeline Herrou

▶ **To cite this version:**

Adeline Herrou. La part essentielle de l'être n'est 'ni dans le corps, ni hors du corps'. Portrait d'un maître taoïste médecin et ascète. Brigitte Baptandier. Le battement de la vie. Le corps naturel et ses représentations en Chine, Société d'ethnologie, pp.359-399, 2017, 978-2-36519-022-0. hal-01679198

HAL Id: hal-01679198
https://hal.parisnanterre.fr/hal-01679198

Submitted on 5 Sep 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ADELINE HERROU

La part essentielle de l'être n'est «ni dans le corps, ni hors du corps»

Portrait d'un maître taoïste médecin et ascète

Le maître taoïste Zhang Yuanzhen habite dans la ville de Hanzhong, au sud du Shaanxi, en Chine centrale[1]. Considéré comme un exemple de longévité par les moines taoïstes des temples voisins, par les laïcs qui les fréquentent, comme par les patients du dispensaire médical qu'il a fondé, il l'est désormais également par la presse nationale. En témoigne l'article intitulé « Le maître taoïste Zhang Yuanzhen de quatre-vingt-douze ans, à Hanzhong au Shaanxi » (陕西汉中，92岁的道士张元真), paru dans le *Journal de Jiangyin* en date du 2 juillet 2013, signalant que non seulement le vieux maître taoïste grimpe encore les marches conduisant au sommet du mont Tiantai[2], mais qu'il les monte en courant. Plus exactement, il est noté que le vieil homme gravit la montagne en volant — « d'un pas leste, aussi vite que s'il volait » (*jianbu rufei* 健步如飞)[3] —, ce qui n'est pas sans rappeler les immortels taoïstes dont on dit souvent qu'ils le deviennent en «s'élevant en volant », *feisheng*飞升. L'article n'a besoin que de peu de mots car une photographie se suffit à elle-même, montrant Zhang en habits taoïstes gravissant au pas de course un escalier particulièrement raide à flanc de montagne (*cf.* ill. 37). Si pour certains les prouesses dont il semble capable sont à mettre sur le compte d'une santé de fer, pour d'autres elles s'expliquent par l'ascèse taoïste à laquelle il s'adonne. Zhang y voit plus simplement le reflet de son niveau d'avancement dans la quête du Dao. Il s'est évertué, sa vie durant, à prendre soin de son corps tel qu'il le pense, c'est-à-dire capable de transformations, et à le « cultiver », en même temps qu'il effectuait un travail sur l'autre facette de lui-même, son caractère, sa personnalité ou son esprit. Par l'étude et la pratique taoïste,

1. Zhang Yuanzhen a disparu le 25 septembre 2016, avant que ces pages ne paraissent. Je dédie cet article à sa mémoire.

2. Il est question ici du mont Tiantai 天台山 au Shaanxi qui, à une trentaine de kilomètres au nord de la ville de Hanzhong, abrite six temples taoïstes et est tenu pour l'un des pôles importants de cette religion.

3. *Journal de Jiangyin* (江阴日报) du 2 juillet 2013, page B01, en ligne: http://news.idoican.com.cn/jyrb/html/2013-07/02/node_13695.htm, consulté le 16/11/2016.

il a compris que l'important est de dépasser cette apparente dualité de la personne — qui n'est en réalité pas duelle — et de trouver la com-posante essentielle de l'être qu'il appelle le *jingshen* 精神, littéralement « l'esprit essentiel », et qu'il ne situe ni véritablement dans le corps ni complètement hors du corps. Partant, il cherche à « revenir à sa racine » *guigen* 归根 afin d'accéder à une autre dimension de son existence, par-delà la vie présente.

Zhang Yuanzhen s'adonne à la méditation assise et à l'ascèse du sommeil. Ces pratiques dites « internes » se donnent peu à saisir par l'observation. L'homme reste immobile pendant de longs moments et ne laisse rien paraître des transformations connues par son métabolisme, d'autant plus qu'il pratique de façon très libre ou, comme il le dit lui-même, « à sa guise » ou « sans façon » (*suibian* 随便), autrement dit sans nécessairement recourir aux postures emblématiques de ces techniques qu'il connaît bien mais dont il parvient à se passer. En revanche, il a accepté de me parler de sa pratique actuelle et m'a permis d'observer des situations d'interaction avec ses disciples. Ce qui rend ses propos particulièrement précieux pour la compréhension des techniques de longue vie — un thème important de la réflexion sur le corps en Chine —, c'est justement qu'ils permettent d'accéder à ce que lui considère faire dans ces moments-là, à ce qu'il cherche à opérer à l'intérieur de lui-même et par là même à toute une conception du corps et de la personne qui se transmet principalement oralement à travers les géné-rations de maîtres taoïstes. Zhang pense le corps comme un labora-toire alchimique, et ses différentes composantes (tels le souffle, l'esprit et les essences, qui transitent par divers méridiens et autres canaux) comme de potentiels ingrédients à « raffiner » (*lian* 炼). La « transmutation » dans ce contexte est plus qu'une simple métaphore, en ce qu'il s'emploie véritablement à transformer son métabolisme, par des techniques internes et externes, pour mieux vivre et pour tenter de gagner l'immortalité. L'une des clés de la pratique est pour lui de comprendre que le travail sur le corps doit nécessairement aller de pair avec une métamorphose du caractère de l'adepte, la sagesse et la quiétude, aussi difficiles à atteindre soient-elles, étant essentielles à la transformation de longue vie. Zhang a également une autre compréhension du corps, plus profonde et existentielle, partie prenante d'une ontologie plus vaste, qu'il cherche sans cesse à affiner. Cette volonté de percer à jour la part mystérieuse de l'être participe elle-même de la quête du Dao 道, que l'on traduit généralement par la « Voie » mais qui désigne de façon plus large un principe ineffable, source de toute chose, voire, sur un autre registre, le « véritable moi » (*zhenwo* 真我).

Sa trajectoire de vie n'est pas non plus étrangère à la façon dont il est perçu. Il avait fait le choix d'entrer en religion dans sa jeunesse, en 1943. Au début de l'ère communiste, il a été contraint de retourner à la vie laïque pendant presque trente ans. Ce n'est qu'au début des années 1980 qu'il a pu commencer à reprendre progressivement sa pratique taoïste. Le rôle difficile qu'a eu Zhang, avec quelques autres, pour permettre la perpétuation de la religion taoïste après la longue période d'interdiction est partie prenante des mérites et du charisme qu'on lui prête et qui expliquent qu'il soit aujourd'hui explicitement assimilé par certains laïcs à un « immortel vivant » (*huo shenxian* 活神仙)[4]. Plus sim-plement, le chemin parcouru a façonné sa pratique, la manière dont il la pense, et sa conception du soi.

Dans ce contexte, les discours ayant trait au corps renvoient à une double manière de l'envisager selon que l'on se situe sur le registre dit du « Ciel postérieur » (*houtian* 后天) qui correspond, pour dire les choses simplement, à l'état manifeste des êtres dans leur existence présente, ou sur celui dit du « Ciel antérieur » (*xiantian* 先天), renvoyant à l'état indif-férencié d'avant la naissance et en somme à un continuum temporel plus large. Pour plus complexes que soient ces notions, on peut d'ores et déjà dire qu'elles recoupent en partie les conceptions occidentales du conscient et de l'inconscient, ou, sur un tout autre registre, de l'acquis et de l'inné, ou encore du matériel et du spirituel. Mais aucun de ces domaines ne suffit à expliquer cette double façon d'appréhender le corps en Chine. La glose donnée localement est formulée en termes de « avec-forme » (*youxing* 有形) et « sans-forme » (*wuxing* 无形). Dans ce contexte la forme ne signifie pas le corps car elle peut aussi bien dési-gner la personne que l'on connaît avec son corps et sa personnalité ou son esprit (nous verrons que les deux sont étroitement liés). Le sans-forme ne renvoie pas non plus à une part purement spirituelle de l'être car il peut également inclure certains souffles primordiaux. Ces notions telles que les manie Zhang Yuanzhen évoquent davantage l'opposition entre ce qui est ostensible et ce qui demeure mystérieux et impensé.

Dans sa réflexion sur les critères d'identité de la personne, Gérard Lenclud soulève une question philosophique : « Nos différentes phases d'existence appartiennent-elles à une seule et même personne, restant

4. Sur cette expression que l'on entend très souvent aujourd'hui employée par les fidèles des temples à l'endroit des derniers ressortissants de la génération historique des maîtres entrés en religion « dans l'ancienne société » (*jiu shehui* 旧社会), autrement dit avant la période de prohibition religieuse, et sur la manière dont elle semble pléonastique et donc presque déplacée aux maîtres taoïstes eux-mêmes (car un immortel est nécessairement vivant !) ; voir Herrou 2017.

celle qu'elle est et qu'elle est seule à être ? (Nous en sommes vous et moi convaincus. Pourquoi ?) » (2009 : 9). Il me semble que cette question pourrait se décliner dans le cas chinois de la façon suivante : « Si l'on considère que nos différentes phases d'existence appartiennent à une seule et même personne, peut-on attribuer à cette dernière différentes existences et qu'elle reste cette personne qu'elle est seule à être ? » Autrement dit, nos phases d'existence doivent-elles se réduire aux étapes dont on dit traditionnellement qu'elles jalonnent la vie humaine et qui font de nous successivement un nouveau-né, un enfant, un jeune adulte, un homme ou une femme dans la force de l'âge, une personne âgée ? Ou bien peut-on considérer un plus grand nombre de phases, par-delà les bornes habituelles que représentent la naissance et la mort ? Ces questions nous intéressent ici dans ce qu'elles permettent de dire sur le corps, au cœur de la réflexion proposée dans cet ouvrage.

Il s'agira d'analyser en filigrane une conception taoïste du corps qui ne m'a pas été donnée à comprendre par un concept vernaculaire de corps mais par une « constellation de notions », pour reprendre l'expression d'Anne Cheng. À propos des textes anciens ayant trait au *qing* 情, les émotions ou caractéristiques intrinsèques des hommes, elle souligne que

> les termes utilisés dans ces textes ne fonctionnent précisément pas comme des concepts en ce qu'ils ne constituent pas des entités discrètes que l'on pourrait examiner comme des objets l'un après l'autre et indépendamment l'un de l'autre. Ces "constellations" forment au contraire des réseaux de relations infiniment complexes et diversifiées qui, par effet d'interaction constante, sont continuellement en évolution, permettant ainsi de démultiplier les points de vue et invitant en même temps à "suivre le mouvement" de la pensée et des débats intellectuels.
>
> Cheng 1999 : 33.

Une telle approche, moins par les concepts que par les « constellations de notions », me semble pouvoir être élargie à l'étude des termes fondamentaux ayant trait au corps dans les discours d'aujourd'hui. Elle permettra de saisir l'idée que l'on s'en fait dans ce contexte, c'est-à-dire un corps pensé moins de façon indépendante que comme partie d'un tout qui forme la personne.

1. *Zhang Yuanzhen, médecin taoïste*

Trouver un sens à la vie : l'apprentissage conjoint de l'ascèse et de la médecine taoïstes

Zhang vit dans le monde et ne peut pas toujours pratiquer comme il le souhaiterait. Il est obligé parfois de se lever précipitamment alors

qu'il est en train de méditer quand on sonne à l'interphone. Il lui arrive même d'être interrompu dans sa pratique matinale. Il profite alors du temps que vont mettre les visiteurs à monter les escaliers jusque chez lui pour sortir de son état méditatif et passer rapidement un jean et une veste de costume, se laver le visage au robinet et brosser ses longs et épais cheveux blancs qu'il coiffe en arrière. Il ne les attache plus comme il le faisait autrefois quand il vivait au monastère, à l'instar des moines de l'ordre Quanzhen 全真 (fondé au XII^e siècle) qui les enroulent, sur le sommet de la tête, où ils accrochent une coiffe noire, cylindrique et rigide, trouée sur le dessus pour laisser dépasser le chignon dédoublé en forme de *yin-yang*[5]. Hormis en de rares circonstances, comme lors de la cérémonie au cours de laquelle a été prise la photographie de presse mentionnée plus haut, Zhang n'a plus besoin de ce signe de reconnaissance — à moins qu'il ne s'autorise plus une telle coiffure (ou seulement ponctuellement lorsqu'il rejoint les moines du temple voisin) étant donnés son histoire et son mode de vie actuel. Cette forme d'entre-deux qui transparaît dans son apparence physique aujourd'hui — l'homme n'est plus un moine mais a gardé les cheveux longs, étroitement associés à l'immortalité pour les moines de l'ordre Quanzhen dans lequel il a été initié et a reçu un nom par lequel il continue à se faire appeler[6] — ne peut se comprendre que par son histoire de vie.

Zhang Yuanzhen a de longues années de pratique derrière lui. Très jeune, il a connu l'adversité, comme il le raconte lui-même, et ce sont les difficultés rencontrées qui ont été à l'origine de sa quête du Dao et qui ont façonné la manière dont il pense sa pratique aujourd'hui : la culture de soi, appelée « perfectionnement par le raffinage » (*xiulian* 修炼) — la théorie de la transmutation des métaux servant ici de métaphore à la transformation des énergies du corps[7] — doit être essentielle à l'adepte ; c'est le stade le plus élevé de l'ascèse taoïste, l'attrait véritable de la religion autochtone chinoise et, désormais, la seule chose qui compte à ses yeux.

5. Sur la façon dont les moines taoïstes érigent leurs cheveux longs au rang de symbole de longévité et pensent leur chignon comme une réplique du « mandala du Faîte suprême (*Taiji tu* 太极图) », emblématique de leur religion, voir HERROU 2005 : 96-99.

6. Sur l'importance de la dation du nom taoïste comme lien presque indéfectible entre le maître et le disciple, comme rite intégrateur dans les lignées taoïstes et comme marqueur d'identité religieuse, voir HERROU 2008.

7. Précisons que si l'usage dans la sinologie veut que l'on traduise généralement *xiulian* de façon plus libre par « perfectionnement de soi » ou *self-cultivation* en anglais, le soi n'est pourtant pas signifié dans l'expression, même si c'est bien de lui dont il s'agit. Je préférerai, dans cet article qui aborde la question du soi, la traduction plus littérale de « perfectionnement par le raffinage ».

Né en 1921, issu d'une famille très pauvre, il a eu une enfance difficile. Ses parents n'auraient pas eu d'autre choix que de le vendre à un professeur. Ce dernier avait «la face d'un homme gentil mais le fond du cœur mauvais» (表面好, 内心不好). N'y tenant plus, Zhang prit la fuite et mena une vie d'indigent. Au bout d'un certain temps, il s'engagea dans l'armée. Pendant la guerre contre les Japonais, il raconte, avec une émotion encore présente, qu'il fut grièvement blessé durant un combat. Sur le coup, il eut le sentiment d'être tué puis d'être revenu à la vie: «je suis mort, je suis revenu et j'ai vécu à nouveau» (我死了, 又回来, 再活). Après cet événement, il ne trouvait plus de raison d'être à sa vie: «La vie humaine n'avait plus de sens. L'idée que la mort peut arriver en un clin d'œil m'était insoutenable.» Zhang l'explique bien: «je ne pouvais pas me suffire d'une existence vaine, naître dans l'ivresse et mourir dans le rêve (*zuisheng mengsi* 醉生梦死), ni me contenter de vivre bêtement et aveuglément (*huli hutu* 糊里糊涂), d'être au monde comme les végétaux ("herbes et arbres") et les animaux ("volatiles et bêtes sauvages").» Sa perception de l'existence avait changé du tout au tout. Plus rien ne lui semblait important, il connut une grande désillusion. Il lui fallait poursuivre un but: «je devais prendre en main ce que j'étais (mon moi propre, *zhangwo ziwo* 掌握自我).» La seule chose qui lui parut avoir un sens fut d'entrer au monastère. Si bien que cet accident transforma sa vie radicalement et marqua le départ d'une démarche personnelle d'élaboration de soi.

Zhang rencontra un maître au mont du Nord 北山, au Qinghai, qu'il suivit au mont Hua 华山, au Shaanxi, où il fut ordonné en 1943, alors âgé de vingt-deux ans, dans l'ordre Quanzhen auquel appartenait son maître. Il y reçut un apprentissage élémentaire car, n'étant jamais allé à l'école, il ne savait ni lire ni écrire. Son maître, un dénommé Zhao Lipu 赵理朴[8], et surtout le maître de celui-ci (son «grand-père d'apprentissage», *shiye* 师爷) eurent une grande importance dans sa formation: ils lui apprirent la médecine taoïste.

On connaît le lien ancien entre médecine et taoïsme en Chine. Le mythique Empereur Jaune, que la légende présente comme à l'origine de la nation chinoise et au cœur de la tradition taoïste, est tenu pour

8. Zhang n'habita avec son maître que peu de temps car celui-ci reprit rapidement la route, adepte de l'itinérance monastique, dite «randonnée dans les nuages» *yunyou* 云游, préconisée dans le taoïsme pour partir à la recherche de maîtres auprès de qui apprendre ou de paysages propices à la méditation. Selon toute vraisemblance, il s'agirait du même Zhao Lipu (1895-1960) qui prit la direction (*jianyuan* 监院) à la fin des années 1940 du grand monastère Baiyun guan («des Nuages blancs») de Beijing, temple mère de l'ordre Quanzhen, mentionné notamment par Li (2003: 336).

avoir rédigé le « Classique interne de l'Empereur Jaune » (*Huangdi neijing* 黄帝内径), le manuel fondateur de la médecine chinoise. Selon Henri Maspero, « 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 » (Maspero 1981 : 360). Pour Zhang, la médecine taoïste fait nécessairement partie de la formation des maîtres taoïstes. Il le rappelle par l'expression « [Sur] dix taoïstes, neuf [sont] médecins » (十道九医 *shidao jiuyi*). Les maîtres taoïstes sont traditionnellement des guérisseurs, herboristes et spécialistes en pharmacopée. Certains sont également acupuncteurs ; d'autres sont renommés pour la fabrication d'onguents. S'ils s'intéressent à l'anatomie et à la circulation du souffle et de l'énergie vitale à travers les méridiens du corps humain, c'est aussi que ces savoirs sont utiles voire nécessaires à leur pratique personnelle en vue de l'obtention du Dao.

Des dires des moines eux-mêmes, la médecine pratiquée dans les monastères taoïstes a toutefois certaines spécificités. En plus d'être adossée à d'autres pratiques rituelles et ascétiques, elle participe d'une certaine forme de souci de l'autre. Les moines soignent les laïcs sans tenir compte de leur condition sociale, y compris ceux qui n'ont pas accès à la médecine ordinaire ou lorsque celle-ci les a déclarés atteints de maux incurables. Ils reçoivent en échange des dons, souvent en nourriture, nourrir le moine et en prendre soin dans la vie de tous les jours faisant partie du rôle des laïcs qui, par leurs offrandes, aident à vivre ceux qui les soignent souvent gracieusement, et leur permettent de s'adonner aux arts de longue vie.

Zhang Yuanzhen a été formé à la médecine au mont Hua qui est toujours réputé pour abriter une très ancienne lignée de médecins taoïstes. Par la suite, il partit au Louguan tai 楼观台 (Belvédère de la Contemplation), dans la même province du Shaanxi (Zhouzhi), grand centre monastique où il continua son apprentissage. Par-delà la poursuite de sa formation en médecine, il y acquit une certaine érudition. Zhang découvrit également différentes « pratiques du Dao ».

Il expérimenta l'alchimie opératoire dite « alchimie externe » (*waidan* 外丹) qui pouvait servir à l'élaboration de remèdes pour se soigner ou guérir les autres et notamment les cas graves, voire faire revenir une personne tout juste décédée à la vie, mais aussi à confectionner des élixirs de longue vie[9]. Il apprit à fabriquer des préparations à base

9. Sur les sessions d'alchimie externe au Louguan tai, sur les techniques mobilisées, et notamment le recours au « souffle authentique humain » pour fabriquer l'élixir obtenu par neuf transmutations cycliques, et sur les risques encourus par les adeptes en lien avec

entre autres de végétaux, notamment d'herbes médicinales, et de minéraux, en se relayant avec ses compagnons d'ascèse autour du chaudron, le secret tenant pour lui à la cuisson — savoir alterner entre le feu doux et le feu fort — et aux ingrédients — qu'ils allaient chercher eux-mêmes dans la forêt avoisinante. Mais Zhang préféra rapidement se consacrer à des pratiques d'«alchimie interne» (*neidan* 内丹), c'est-à-dire de travail sur le souffle et de méditation. Si la recherche alchimique visait toujours la transformation de l'alchimiste lui-même, le «raffinage» *lian* 炼 à l'œuvre était celui des composantes de son propre corps. La pratique interne était considérée comme plus méritante que l'ingestion de substances externes, qui pouvaient s'avérer dangereuses notamment quand elles comprenaient du mercure — ingrédient prisé des adeptes des drogues d'immortalité — en provoquant des crises d'urémie. Près de deux cents moines demeuraient au Louguan tai à l'époque et le temple, lieu d'érudition et de savoirs de toutes sortes, faisait l'objet d'une certaine effervescence.

Zhang voit très vite dans la médecine et le «perfectionnement par le raffinage» deux façons complémentaires «d'entretenir la vie» (*yangsheng* 养生): «Nous avons en réalité deux vies, explique-t-il, celle du corps (*routi* 肉体) et celle de l'esprit essentiel (*jingshen* 精神); la médecine s'occupe de la première et le "perfectionnement par le raffinage" de la deuxième». Les deux sont essentielles. L'histoire de l'ermite Shan Bao racontée par Zhuangzi illustre bien cette idée:

> Il y avait, au pays de Lu, un anachorète du nom de [Shan Bao] qui vivait réfugié dans une grotte à flanc de falaise, se sustentait d'eau claire et n'avait aucun commerce avec les hommes. À l'âge de soixante-dix ans, il conservait le teint d'un nouveau-né. Malheureusement il trouva sur son chemin un tigre affamé qui le tua et le dévora. [...] [Shan Bao] obnubilé par l'hygiène interne subit l'attaque extérieure d'un tigre[10].

Zhang Yuanzhen a compris très tôt qu'il importait d'acquérir à la fois la force intérieure ou «souple» (*rou* 柔) que procure le «perfectionnement par le raffinage», qui conduit à la longue vie et permet pour le moins de ne pas tomber malade, et la force extérieure ou «rigide» (*gang* 刚) utile pour survivre dans un monde parfois hostile, que l'on développe en se montrant attentif à l'environnement et aux autres,

les substances préparées considérées comme pouvant être dangereuses pour l'organisme mais aussi convoitées par les immortels, voir Herrou 2017: 426-428.

10. Chapitres extérieurs, partie «Comprendre la nature de la vie» (*waipian dasheng* 外篇达生); je reprends ici la traduction de Jean Levi (2006: 153-154).

mais aussi par un souci du corps qui passe par l'alimentation, les plantes médicinales ou encore les arts martiaux[11].

Zhang s'emploie à prendre soin à la fois de son intérieur et de son extérieur et il estime que ce travail sur lui-même augmente sa compétence thérapeutique :

> Seule la pratique permet «l'accès à la sagesse» (*kai zhihui* 开智慧) ; parvenu à ce stade, l'adepte gagne un autre niveau de compréhension : il saisit le sens profond des textes auquel il ne réussirait pas à accéder autrement, mais aussi c'est à partir de là qu'il lui est possible de comprendre véritablement les gens qu'il rencontre.

Une vie monastique empêchée : du renvoi forcé à la vie laïque à la reconversion comme médecin de campagne

Mais les choses ne durèrent pas. Le tournant fut l'avènement du communisme en 1949. À partir de là, les religieux du Louguan tai connurent de grandes difficultés. Dès le début de la lutte «anti-superstitions», les jeunes moines comme Zhang Yuanzhen furent traités de «bœufs démoniaques, esprits de serpents» (*niugui sheshen* 牛鬼蛇神) et malmenés. Certains furent envoyés en prison. Ceux qui restaient avaient du mal à se nourrir, la vie leur était rendue plus qu'ardue. On les forçait à «reprendre une vie laïque» (*huansu* 还俗). «J'ai quitté la vie monastique, raconte Zhang, mais, *huansu* ou pas *huansu*, le Dao se trouve dans le cœur des gens et le cultiver ou ne pas le cultiver, cela dépend de soi.»

Alors que d'autres restèrent sur les lieux et que quelques-uns y demeurèrent même pendant la Révolution culturelle en ayant rendu l'habit et en travaillant tels des paysans dans la commune populaire locale, Zhang quitta le Louguan tai et retourna dans sa région d'origine, un peu plus au sud, dans le district de Yang (Hanzhong). Fort de la formation qu'il avait reçue au temple, il devint médecin et ouvrit un dispensaire local, avec une officine. Il se maria et fonda une famille.

11. Dans le texte de Zhuangzi, l'intérieur *nei* 内 et l'extérieur *wai* 外 font aussi référence au soi et aux autres. Par contraste avec le cas de Shan Bao, il est question d'«un certain [Zhang Yi 张毅], homme plein de componction et de réserve, qui chaque fois qu'il passait devant une noble demeure pressait le pas en marque de déférence. Arrivé à l'âge de quarante ans, il contracta une fièvre et mourut [...]. Zhang Yi qui accordait tant de soin au maintien extérieur fut miné de l'intérieur par la maladie» (Levi 2006 : 154). Zhang Yuanzhen parle du *nei* et du *wai* de façon plus large pour rappeler que pour ne pas être mangé par le tigre, il importe de se soucier des deux, ou que le «perfectionnement par le raffinage» ne signifie pas qu'il faille se couper totalement du monde, ce qui au demeurant est impossible comme le suggère l'exemple du tigre.

Il fut chargé de former des médecins qu'on appelait pendant l'ère communiste «les médecins aux pieds nus» (*chijiao yisheng* 赤脚医生), c'est-à-dire ceux qui n'avaient pas reçu de formation ni de diplôme, d'où l'image de la nudité, explique sa petite-fille. Cette dernière raconte que s'ils étaient cultivés et intelligents, son grand-père acceptait de leur transmettre son savoir médical, même s'ils n'y connaissaient rien au début, comme d'autres l'avaient fait pour lui. Il enseigna en premier lieu à son fils, qui n'était pas un néophyte, ayant suivi certains cours par correspondance dans une école de santé de l'époque. Aussi Zhang Yuanzhen refuse-t-il l'appellation de médecin-aux-pieds-nus pour son fils et pour ceux qu'il a formés, car il considère en avoir fait des médecins.

Il lui fallut dissocier son savoir médical des pratiques ascétiques et rituelles qui au monastère lui étaient associées et qui étaient dès lors interdites. Cette façon de recycler une partie des techniques taoïstes dans une autre sphère lui permit au bout du compte de conserver le souvenir de ces pratiques qui allaient pour lui originellement de pair avec la pratique de la médecine.

Au début des années 1980, Zhang Yuanzhen fut rappelé au Louguan tai. Les autorités locales, à travers le bureau des Affaires Civiles (*Minzhengju* 民政局), cherchaient à y reformer une communauté monastique et se mirent en quête des anciens moines taoïstes. La restauration des bâtiments commença alors qu'un cadre institutionnel nouveau était mis en place pour administrer la vie au temple par l'entremise de l'Association taoïste d'État[12]. Zhang n'hésita pas longtemps, il voulut en être. Ses enfants étaient presque des adultes, ils prendraient soin de leur mère. Zhang retourna au Louguan tai et reprit sa vie de moine.

Mais après une année passée au monastère, ses proches vinrent le rechercher car ils n'arrivaient pas à tenir le dispensaire familial sans lui. Il les suivit, de nouveau contraint à retourner à la vie laïque, *huansu*, avec une fois encore une certaine tristesse. Il revint travailler avec son fils. Parce que les patients venaient de très loin pour le consulter et à la demande de certains de ses disciples lettrés, comme un calligraphe renommé de Hanzhong, il ouvrit un second dispensaire, certes plus rudimentaire, dans un petit cabanon de fortune, mais cette fois à Hanzhong, le chef-lieu de région, dans la vieille ville. Quelques années plus tard, le quartier est rénové et ce second dis-

12. Sur cette institution chargée de la gestion des temples et de l'application des politiques étatiques en matière de religion, voir Goossaert et Fang 2009 : 35-38 ; Herrou 2005 : chap. 3.

pensaire déplacé. Il prend par là même des galons, installé au rez-de-chaussée d'un immeuble moderne, avec une devanture marquée des caractères « Dispensaire de médecine chinoise » (*zhongyi zhenshi* 中医诊室). Les nouveaux locaux sont plus spacieux, permettant l'installation d'une officine traditionnelle en plus de la salle des consultations de la famille Zhang, qui compte désormais trois générations de médecins, comme l'indique la plus petite enseigne sur le trottoir marquée des noms de Zhang Yuanzhen, (de son fils) Zhang Mingzhong et (de sa petite-fille) Zhang Juexin. Ils n'ont pas étudié la médecine de la même façon, ni ne pratiquent la même médecine, en ce que le fils n'a pas pu (ou voulu) étudier la part taoïste de la médecine pratiquée par son père, formé pendant l'époque révolutionnaire, sous Mao qui prônait de combiner la médecine « chinoise » traditionnelle à la médecine dite « occidentale » tenue pour plus moderne et de la dissocier au contraire de la médecine taoïste, comportant des éléments qualifiés de « superstitieux ». La petite-fille de Zhang Yuanzhen aura finalement fait le lien entre les deux hommes, en étudiant à la fois à l'école de médecine chinoise et à « l'école taoïste » auprès de son grand-père.

Ce dernier s'est retiré depuis quelques années de l'activité du dispensaire pour se consacrer au « perfectionnement par le raffinage ». Son fils a repris les deux dispensaires qu'il a fondés : du mercredi au samedi à Hanzhong, du dimanche au mardi au district de Yang. Zhang Juexin travaille à ses côtés à Hanzhong et tient désormais la consultation seule les jours où son père est dans le district de Yang. Mais aucun d'eux n'hésite à demander conseil à Zhang Yuanzhen, qui n'est jamais bien loin. Le vieil homme prend ses repas avec eux au dispensaire et quand il est sur place, il apporte son aide ponctuellement, en prêtant une oreille aux consultations et en glissant quelques conseils s'il s'agit de pathologies rares ou complexes, quand il n'est pas sollicité directement par les patients qu'il connaît et qui préfèrent être soignés par lui.

Le vieil homme passe dès lors le plus clair de son temps seul dans l'appartement où il mène une existence très simple. Il n'a pas le niveau de vie qui correspond au standing de l'appartement, qui paraît au reste déjà suranné. Le lavabo est en marbre mais l'eau chaude ne fonctionne plus. Il habite dans le quartier de Dongguan, pour le grand bonheur du supérieur du temple taoïste voisin, le Wengong ci, qui est un de ses premiers adeptes et qui faisait autrefois des kilomètres à vélo pour aller le consulter et se faire soigner par lui dans le district de Yang quand il y travaillait. Le supérieur rend ainsi fréquemment visite à Zhang, pour se faire soigner ou pour le consulter sur des questions diverses et notamment en ce qui concerne sa pratique du « perfectionnement

par le raffinage». Il arrive également souvent qu'il y accompagne des fidèles du temple pour qu'ils consultent celui qu'il considère comme le meilleur médecin taoïste de toute la région. Il envoie aussi ses propres disciples étudier la pratique du Dao et la pensée taoïste auprès de lui, lorsque ceux-ci ne viennent pas le trouver d'eux-mêmes.

Zhang Yuanzhen s'emploie à mettre par écrit ce qu'il a appris pour que cela puisse servir aux générations futures (*cf.* ill. 38). Sa vie de moine durant, il a recopié sur un carnet les extraits des textes taoïstes qui lui étaient utiles dans sa quête du Dao. Dans les années 2000, il a décidé d'éditer cette compilation, que sa petite-fille a bien voulu taper à l'ordinateur sous sa dictée, puis qu'il a fait imprimer grâce à un financement principalement familial. Il s'agit d'un traité non pas de médecine mais de taoïsme. Le fascicule, intitulé «Recueil des textes essentiels pour cultiver la perfection afin de nourrir la vie» (*Xiuzhen yangsheng yaoji* 修真养生要笈), était destiné aux adeptes du «perfectionnement par le raffinage». En plus des morceaux choisis qu'il y avait rassemblés, Zhang y avait écrit quelques textes de sa propre plume, poèmes et autres chants taoïstes. Il a choisi ensuite de rédiger un second ouvrage, «Lectures essentielles sur la vie humaine» (*Rensheng xudu* 人生须读), plus volumineux, destiné cette fois à un plus grand public, portant sur les bienfaits du Dao. Les deux recueils ont été imprimés (le premier à plusieurs reprises) mais n'ont pas été publiés — non datés, ils n'ont pas fait l'objet d'une diffusion officielle. Ils restent la propriété de Zhang qui les distribue lui-même à qui bon lui semble, autrement dit principalement à ses disciples.

Le maître taoïste tient à aider moines et laïcs qui s'adonnent à la pratique du Dao. Et en même temps il le fait de façon très mesurée. Pour lui, la véritable transmission ne peut se faire qu'oralement, de maître à disciple, ou littéralement «entre quatre oreilles» sous le sceau du secret. L'un des disciples de Zhang se fait l'écho des paroles de son maître: «la religion taoïste parle de "transmission individuelle" (*danchuan* 单传) car le Dao ne peut pas se propager entre six oreilles mais seulement entre quatre, celles de deux personnes». Les textes requièrent des clés de compréhension. Zhang Yuanzhen le rappelle: «les anciens avaient deux proverbes: "une fois que l'on a obtenu la formule secrète, alors seulement on peut accéder au sens des livres" et "une fois que l'on a obtenu la formule, plus rien ne sert de lire"»[13]. Il souligne ainsi l'importance de la transmission secrète après l'initiation de formules magiques puissantes (*jue* 诀), proches des dharani ou des mantras, pour progres-

13. 古人有这么两句话 "得诀归来好看书", "得诀归来不看书".

ser dans la connaissance du Dao, en sachant que ni la compréhension des textes ni leur mise en œuvre ne sont une fin en soi mais seulement un moyen d'avancer dans la pratique, ce qui explique qu'à partir d'un certain stade, l'érudition ne soit plus utile, l'important restant l'expérimentation par soi-même ou la démarche empirique (*shizheng* 实证, littéralement « d'après les données de l'expérience »). Si bien que le fascicule destiné aux adeptes taoïstes n'est finalement pour Zhang Yuanzhen qu'un support de transmission entre initiés, dans lequel les formules ne figurent pas. Il le donne à ses disciples afin de les aider dans leur pratique personnelle, mais ces derniers ne peuvent comprendre pleinement ces textes qu'avec l'interprétation que Zhang leur en donne, ainsi que les clés pour les rendre opérants. Pour ce qui est du texte plus grand public, il s'agit davantage de réflexions de bon sens et d'initiation aux bienfaits du taoïsme. Au final, pour Zhang, seule la pratique du « perfectionnement par le raffinage » — qui met nécessairement le corps en jeu — est susceptible de conduire au Dao (*daofa* 道法).

La consultation : maladie et destin, un lien ténu

Pour soigner, Zhang prescrit des remèdes qui sont préparés dans l'officine de son dispensaire[14]. Ce sont sa bru et un cousin de la famille qui, en blouses blanches, fabriquent les médicaments. Suivant à la lettre l'ordonnance établie par Zhang, ils pèsent minutieusement les différents ingrédients : des herbes et plantes médicinales (par exemple l'aubépine), des fruits (tel le jujube) mais aussi des minéraux (comme le charbon) et des insectes (mille-pattes, mante religieuse, grillon, scarabée). Les ingrédients sont nombreux : la bru de Zhang explique qu'il en existe près de deux mille sortes mais que seuls une centaine sont régulièrement utilisés. Au dispensaire, ils sont rangés séchés, entiers pour les insectes et un certain nombre de plantes alors que d'autres composants sont déjà pré-découpés en morceaux ou réduits en poudre. Un meuble qui compte 152 petits tiroirs en bois couvre un mur entier.

14. Liu Xun mentionne l'appellation « zuotang yisheng 坐堂医生 », en précisant que : « *Once one became a retained practitionner* (*zuotang yisheng* 坐堂医生) *one's reputation would grow immensely, attracting more and more people...* » (2008 : 155). Je ne l'ai pas entendue à propos de Zhang Yuanzhen mais cette catégorie de médecin ayant sa propre officine lui correspond. Depuis qu'il a quitté le cadre monastique, il a dû renoncer à la gratuité complète des soins, notamment pour pouvoir achalander son officine et faire vivre ses proches, mais il continue à soigner gracieusement certains patients qui sont de condition modeste ou qui viennent le voir chez lui.

Fait singulier : les préparateurs se servent d'anciennes radiographies faites à l'hôpital, laissées par des patients, pour composer les remèdes. Ils les utilisent pour la qualité du support de l'imagerie médicale, sans tenir compte des clichés qui concernent le squelette et les organes d'autres personnes. « Rien de plus approprié, m'explique Zhang, que ces grandes feuilles en plastique lisses et rinçables pour faire les préparations », qui nécessitent de mélanger souvent un grand nombre d'ingrédients lesquels avant d'être pilés représentent un volume important. Aussi recyclent-ils les radiographies médicales d'anciens patients pour peser les remèdes nécessaires à de nouveaux patients qui souffrent d'autres pathologies et dont on ne verra pas le corps en transparence. Cette pratique a quelque chose de saisissant en ce qu'elle témoigne de la rencontre de ces deux médecines à l'œuvre aujourd'hui en Chine, et de leurs approches différentes du corps. Zhang a été amené à les apprendre toutes deux, et il ne les sépare au reste pas de façon rigide, envoyant lui-même s'il le faut certains patients à l'hôpital où il sera parfois amené à leur rendre visite et à les suivre médicalement.

Sur ces radios, ils disposent donc les différents ingrédients par petits tas les uns à côté des autres avant de les mélanger, de les broyer et de les délivrer au patient, dans des sacs en papier (*cf.* ill. 40). Les remèdes ainsi fabriqués sont souvent séparés en portions selon une posologie que Zhang n'a plus besoin d'écrire mais que les préparateurs connaissent, tout comme ils savent de quelle manière les consommer, et sont chargés d'indiquer au patient, avec quelques conseils en plus : les préparations sont en général à prendre sous forme de décoctions ou de tisanes, avec des degrés de cuisson et d'ébullition différents ; il arrive que le goût ne soit pas bon mais il faut absolument boire toute la potion.

Que ce soit au dispensaire ou chez lui, on vient trouver Zhang à l'improviste, sans rendez-vous, comme on le fait avec les moines dans les temples. Si plusieurs personnes se présentent en même temps, elles attendront leur tour, tout en assistant à la consultation précédente. Lorsqu'une personne souhaite s'entretenir de façon plus personnelle avec Zhang, j'ai pu observer qu'elle ne repart pas nécessairement mais se livre à un premier entretien avec lui en la présence d'autres personnes, au cours duquel elle ne dit les choses qu'à demi-mot, et revient plus tard dans la journée ou le lendemain en espérant cette fois le trouver seul.

Quand Zhang reçoit un patient, il l'invite à s'asseoir et prend place sur un fauteuil. Il le regarde attentivement et écoute ce qu'il a à lui raconter, ce qui le fait souffrir. Après quelques questions, il reste silen-

cieux, lui prend les pouls et réfléchit en l'observant. Pour trouver la racine du mal, il faut savoir voir les choses, c'est une forme d'habileté *(gongfu)*: en regardant attentivement son patient, Zhang sait déjà. La «physiognomonie» (*xingxiang* 形象) fait partie des techniques de médecine chinoise et de divination. Pour cette raison, le plus important pour lui est d'observer le patient, son maintien, la couleur de sa peau, l'expression du visage et tout ce que le corps donne à voir. Une fois le diagnostic posé, il griffonne une ordonnance.

Ce ne sont toutefois pas les mêmes consultations que Zhang donne chez lui. Il est aujourd'hui plus libre de recourir à d'autres façons de soigner qu'il ne l'a été pendant longtemps dans son dispensaire, où seuls les soins reconnus comme «médicaux» étaient autorisés alors que les pratiques considérées comme «féodales et superstitieuses» étaient formellement interdites, à l'instar des arts du «calcul du destin» (*suanming* 算命) ou de la divination (*zhanbu* 占卜), qui pourtant selon lui vont de pair, voire ne font qu'un, avec les arts médicaux. Quand la maladie est impartie à l'infortune, l'un des moyens pour y remédier est d'agir sur le destin. En effet, le «destin» (*mingyun* 命运), comporte une part qu'il est possible d'améliorer — le *yun* 运 prend le sens de «fortune» — notamment en recourant aux services d'un maître de calcul du destin, et une autre qui ne l'est théoriquement pas — le *ming* 命, le lot de vie donné par les dieux.

Zhang garde toujours, à portée de main, une ancienne carapace de tortue (*cf.* ill. 39). Si la divination à partir du plastron de la carapace de tortue fut très tôt pratiquée en Chine — les inscriptions oraculaires obtenues par la scapulomancie comptant parmi les plus anciennes notations idéographiques chinoises qui nous soient parvenues (Vandermeersch 1994: 249) —, Zhang en fait aujourd'hui un usage différent. «Dans l'Antiquité, explique Zhang, les hommes décryptaient le langage des tortues divines (*shengui* 神龟) car on peut saisir, à la lecture des carapaces de tortues, ce qui est auspicieux; elles ont un souffle à l'efficacité miraculeuse *lingqi* 灵气.» La carapace de tortue, ce «corps» qui représente les lignes de force de l'univers, que l'on faisait autrefois «parler» en la fendillant par le feu[15], parle encore aujourd'hui, d'une autre manière. Zhang place trois anciennes sapèques (pièces de monnaie chinoise percées d'un trou carré en leur milieu) dans la

15. Sur la pyro-scapulomancie, les inscriptions sur os et écailles (*jiaguwen* 甲骨文) et la manière de lire les fendillements au moyen d'écrits sur un autre support donnant la question puis la réponse, voir Vandermeersch 1994: 159-189, chapitre «Le rationalisme divinatoire».

carapace qu'il donne au requérant ; celui-ci s'en saisit des deux mains, la secoue puis la renverse afin que les pièces en ressortent et tombent sur la table dans une configuration singulière (côté *yin* ou côté *yang*), et ce, à deux reprises. Zhang convertit les faces visibles *yin* des pièces en lignes brisées et les faces *yang* en lignes pleines, par la méthode ainsi dite des « six lignes » (*liu yao* 六爻), puis analyse l'hexagramme obtenu en référence à l'ancien Classique des Mutations, *Yijing*.

« La finesse de l'interprétation dépend pour beaucoup de "l'esprit essentiel" (*jingshen* 精神)[16] du maître taoïste », explique-t-il. Si bien que, au bout du compte, c'est la conjonction du souffle divin de la carapace de tortue et de l'esprit du maître taoïste qui permettra d'apporter une réponse au problème rencontré par le patient. L'intuition dont le maître est capable est pensée comme étroitement liée à son avancement dans la pratique du Dao.

Une habileté (gongfu) *à percevoir le patient dans son environnement*

La petite-fille de Zhang Yuanzhen — qui est aussi sa disciple — explique la renommée de son grand-père par l'aptitude qu'il a à soigner ses patients grâce à des techniques qui ne se bornent pas à la sphère purement médicale mais qui traitent aussi les angoisses et les peurs des gens. Il « soigne » parfois sans médicament par des conseils ou des rituels. Sa petite-fille raconte une anecdote qui lui paraît révélatrice de la manière dont il diagnostique puis guérit la souffrance de ceux qui font appel à lui, parfois en dernier recours :

> Un jour, un vieil homme traversa un ravin puis s'en retourna chez lui et peu après il tomba malade. Il se dit que c'était parce qu'il était allé dans ce ravin et il commença à avoir peur de cet endroit morbide. Finalement, il crut que les lieux étaient habités par des mauvais esprits (*gui* 鬼), des âmes en peine (*guhun* 孤魂) qui s'en étaient pris à lui (*genshang* 跟上). Il avait peur et était malade. Aussi alla-t-il consulter un médecin pour qu'il l'examine mais celui-ci ne trouva rien. Alors il demanda à mon grand-père [Zhang Yuanzhen] de venir le voir. Ce dernier se rendit chez lui et, après l'avoir examiné, il ne pensa pas qu'il pût être possédé par des mauvais esprits, cela ne s'apparentait pas à ce genre de mal. Il regarda dans leur maison et en voyant une longue pipe à tabac, il comprit que l'homme l'accrochait à sa ceinture lorsqu'il marchait : elle tapait sur sa jambe et elle produisait le bruit qu'il croyait être celui de l'esprit. Zhang Yuanzhen le comprit car l'homme lui avait dit que quand il marchait vite, il entendait l'esprit le suivre d'un bon pas mais

16. Je développerai plus avant cette notion pensée par Zhang comme la composante essentielle de la personne dans la seconde partie de cet article.

que lorsqu'il allait doucement, l'esprit ralentissait comme lui. Il se contenta de lui conseiller de ne plus porter sa pipe à sa ceinture et le malade guérit rapidement.

On raconte dans la région que ce ravin a tué beaucoup de gens. Dans des temps plus anciens, il était aux mains des bandits qui s'en prenaient à ceux qui s'y aventuraient. Cependant, c'est le cœur/esprit de l'homme qui était en proie aux mauvais esprits. Les démons intérieurs (*xinmo* 心魔) proviennent de nos propres désirs (*yuwang* 欲望). On appelle ça les démons (*mo* 魔) ou les monstres (*yaoguai* 妖怪). Les Chinois sont intelligents. Ils ne peuvent pas parler d'eux-mêmes de façon directe. Alors ils parlent d'autre chose, par métonymie ou métaphore.

Petite-fille de Zhang Yuanzhen, mars 2013.

Zhang Yuanzhen ne se contente pas d'examiner le corps du malade mais il observe l'environnement dans lequel il évolue : l'habitat, l'entourage mais aussi les éventuels mauvais esprits ou autres potentielles âmes errantes. Les maîtres taoïstes ont traditionnellement à charge un certain nombre de rituels pour les morts. Ils se voient notamment confier le rôle délicat d'assurer le « passage dans l'au-delà des âmes orphelines » (*chaodu guhun* 超度孤魂), autrement dit celles des défunts victimes de malemort qui, si on ne les apaise pas, sont susceptibles de nuire aux vivants[17]. Même si Zhang n'accomplit plus ce genre de grands rituels qui requièrent la présence de plusieurs officiants et se font le plus souvent dans les temples, il a été formé à les faire et reste particulièrement vigilant quant aux possibles actions malfaisantes des « esprits démoniaques » (*yaomao* 妖魔) contre lesquels il saura lutter par des rituels plus simples.

Parfois, les esprits des morts peuvent vraiment entrer dans le corps des vivants. On les reconnaît parce que les vivants vont alors tenir des propos qui paraissent incohérents mais qui sont des mots prononcés en fait par les esprits des morts. Leurs comportements sont aussi altérés. Ils vont avoir des attitudes qui ne sont pas les leurs et paraître particulièrement vifs, voire énervés. Il y a de moins en moins de cas en ville mais à la campagne ça arrive encore. On les soigne par acupuncture et moxibustion. Pour ma part, je n'en ai jamais diagnostiqué mais c'est quelque chose que mon grand-père sait repérer et soigner. Dans l'ancien temps, il y avait un type d'acupuncture qu'on appelait quelque chose comme « les douze points d'acupuncture pour les mauvais esprits » (*shier guizhen* 十二鬼针). Il s'agissait de trouver le point d'acupuncture précis qui permettait de localiser l'esprit, de le bloquer de façon à ce qu'il ne puisse pas s'échapper et d'entrer en communication avec le mort : on lui demandait de jurer qu'il laisserait désormais sa victime

17. Sur les différents cas de malemort (défunts ayant subi une mort violente, par maladie ou par accident, personnes qui ne sont pas allées au bout de leur lot de vie ou bons morts mais à qui les ancêtres ne rendent pas ou mal un culte, ou encore âmes orphelines qui n'ont personne pour leur rendre un culte), voir Herrou 2005 : 353-355, et sur la malemort de façon plus générale dans quelques pays d'Asie, voir Baptandier 2001.

tranquille et qu'il ne chercherait plus à nuire à la santé des vivants. On le rendait inoffensif en prononçant certaines formules, en piquant des aiguilles d'acupuncture mais aussi en appliquant des potions toxiques. L'esprit partait et ne revenait plus.

[Zhang Yuanzhen] a quelque chose en quoi les Chinois traditionnellement croient beaucoup : il y a un grand nombre de choses qu'il parvient à voir. Dans beaucoup de situations, il sait développer une intuition fine qui lui permet d'avoir des visions. En outre, il peut prédire l'avenir, anticiper sur ce qu'il va se passer. Nous on ne le sait pas, lui il le perçoit à l'avance. Il a une nature à savoir prédire (有预见性 *you yujian xing*). Par exemple, ma mère m'a raconté qu'il avait compris ce qu'allait être la Révolution culturelle avant qu'elle ne se passe. Comme il savait qu'il n'allait plus pouvoir exercer la médecine comme il le faisait, il avait fabriqué à l'avance des médicaments dans son officine pour pouvoir continuer à soigner les gens.

Petite-fille de Zhang Yuanzhen, mars 2013.

Zhang Yuanzhen s'évertue aussi à « soigner le mort pour guérir le vif », pour reprendre l'expression de Roberte Hamayon (1978), c'est-à-dire à guérir le malade en neutralisant l'esprit pathogène. Dans le cas qui nous occupe, c'est par l'entremise du corps du vivant qu'il pourra atteindre, calmer et si possible chasser ou transformer le mauvais mort (*gui* 鬼) et par là même soigner le vivant. Certains points d'acupuncture permettent ainsi, comme la petite-fille de Zhang Yuanzhen s'en fait l'écho, d'avoir une action exorciste sur le patient, son corps servant à mettre au jour puis à agir sur les puissances maléfiques. Ailleurs, on peut trouver des cartes du corps pour « saisir les démons », c'est-à-dire également pour libérer les vivants de leurs maux (qui portent le nom de démons) ou leurs fantasmes morbides, avec les points correspondants, comme dans la tradition du Lüshan[18]. Zhang Yuanzhen sait aussi distinguer entre les maladies ordinaires et les « démons intérieurs » ou les maux psychosomatiques voire purement psychologiques. Les deux participent d'une même compétence : trouver l'origine du mal est nécessaire pour parvenir à le guérir. Et il sait plus simplement avoir du bon sens.

Sa petite-fille, comme d'autres, considère qu'il parvient à entrer en résonance avec ses patients, à les voir dans leur existence présente mais aussi dans ce qu'ils sont vraiment, au plus profond d'eux-mêmes, au point de pouvoir prédire ce qu'il va advenir et ce qu'ils vont devenir. Nous verrons dans la suite de cet article que « raffiner » son propre corps l'aide à « voir [à travers les gens] », ce qui signifie dans ce contexte faire montre de psychologie mais aussi d'une certaine forme de clairvoyance.

18. Voir Baptandier 1996*a* : 21.

Selon sa petite-fille, Zhang sait resituer le patient, par-delà son métabolisme, dans un ensemble cosmologique plus large, grâce à un savoir qui dépasse la « thérapie physiologique » (*wuli liaofa* 物理疗法) et s'étend au vaste système de correspondances entre le macrocosme de l'univers et le microcosme de l'individu, notamment par les déclinaisons des cinq éléments (*wuxing* 五行).

Pour moi, les fondements de la médecine moderne occidentale et de la médecine traditionnelle chinoise sont très différents. La première a commencé par un intérêt presque esthétique pour le corps, à travers la dissection et les planches anatomiques. La seconde s'inscrit avant tout dans une cosmologie plus large qui vise à comprendre les rapports entre le ciel, la terre et les hommes, qui prend en compte les influences des saisons et du climat, des cinq éléments qui composent l'univers mais aussi l'être humain. Chacun de nous est fait de ces cinq éléments, le feu, le métal, l'eau, la terre et le bois. Aussi, à travers l'alimentation quotidienne, on s'en soucie : lorsqu'on cuisine, on utilise de l'eau ; on cuit la nourriture sur le feu ; les céréales que nous mangeons viennent de la terre. Ensuite, nos maisons sont fabriquées avec de l'acier et du ciment. Nous considérons nos organes et viscères (*qizang* 器脏) comme une société en miniature, établie selon les cinq éléments et la théorie du *yin* et du *yang*. Ce sont les fondements de la pensée taoïste, les bases du Livre des Mutations *(Yijing)*, et c'est pour cette raison qu'il m'est très précieux encore aujourd'hui de bénéficier de l'aide de mon grand-père qui m'a également enseigné le Dao.

Petite-fille de Zhang Yuanzhen, mars 2013.

Par une compréhension fine de la problématique existentielle et une pratique assidue des arts de longue vie, Zhang a acquis une certaine habileté (*gongfu* 功夫) et une puissance rituelle (*gongfa* 功法) considérée par beaucoup comme hors du commun. Après avoir achevé son dernier manuscrit, il a commencé une période de réclusion (*biguan* 闭关), au cours de laquelle il est resté chez lui, n'a que très peu parlé et a pratiqué le jeûne des céréales (*bigu* 辟谷). Il a fait un *biguan* de cent jours, chiffre faste, symbole de totalité, pendant la période de l'hiver où il fait le plus froid, en précisant que ce type de retraite peut aussi se faire au contraire durant la période où il fait le plus chaud, autrement dit quand le climat est à son apogée et qu'il importe d'autant plus de s'employer à économiser son énergie vitale. Notons que ces moments d'acmé sont aussi des instants de basculement entre deux états, renaissance du *yang* ou plongée dans le temps *yin*, et que Zhang a choisi cette fois de privilégier le *yang* naissant. Sa petite-fille venait le voir tous les jours. Elle est médecin et surtout elle est celle de la famille qui a voulu apprendre auprès de Zhang. Selon ses dires, elle n'était pas inquiète. Rares sont les gens qui sont capables de telles abstinences, mais son grand-père a la « puissance rituelle » *(gongfa)* requise. À son âge avancé, la capacité de

son corps à supporter ce genre de jeûne, et à en tirer des bénéfices, témoigne aux yeux de ses proches de son avancée dans la quête du Dao et des bienfaits de cette quête.

2. *Pratiquer le Dao : élaborer la part impensée du corps et de l'être*

Des méridiens du corps tangible aux composantes de l'être véritable

La pratique du Dao à laquelle s'adonne Zhang sur un plan personnel implique un travail sur les « méridiens » du corps, au fondement de techniques de médecine chinoise comme l'acupuncture ou l'acupression, sur lesquels il s'agit d'agir autrement. Pour établir une jonction entre les « méridiens » du corps qui de prime abord ne communiquent pas entre eux, afin de permettre une véritable circulation des énergies au sein de l'organisme, Zhang utilise son propre souffle. Pour cela, explique-t-il, la base de la pratique consiste à coller sa langue à son palais pour ne plus respirer par la bouche mais par le nez, ou mieux, « par les talons », comme disent le faire les adeptes qui ont une longue pratique taoïste, pour décrire la respiration profonde qui permet la conduite du souffle jusqu'à ce point crucial d'équilibre du corps et l'entrée en vibration des différentes énergies.

L'échange d'expériences entre le maître et le disciple est souvent l'occasion d'expliciter les schémas corporels requis par ce genre de pratiques. Wang Dan, l'une de ses disciples laïques, vint un jour trouver Zhang Yuanzhen pour lui faire part d'une difficulté rencontrée lors d'une séance de méditation assise qui l'empêchait dès lors de pratiquer. Ancienne institutrice, jeune retraitée, cela faisait près de deux ans qu'elle apprenait auprès de lui. Dans la religion taoïste, elle s'intéresse avant tout (et presque exclusivement) aux « techniques taoïstes » (*daofa* 道法) du « perfectionnement par le raffinage » et c'est ce qu'elle étudie auprès de son maître. Elle dit avoir du mal avec la part plus cultuelle de la religion et ne fréquenter que très rarement les temples. Avant de commencer cet apprentissage, elle avait essayé la méditation bouddhiste Chan, mais cela ne lui convenait pas complètement et les résultats se faisaient attendre. Alors elle s'est tournée vers le taoïsme. Elle connaissait Zhang depuis plusieurs années et elle l'avait déjà questionné par le passé sur la pratique du Dao. Mais pour lui transmettre son savoir, Zhang devait la prendre pour disciple en bonne et due forme, autrement dit par l'entremise d'une certaine liturgie. Sur le moment, elle ne se sentait pas prête à cela. Quand ce fut le cas, plusieurs années après,

elle revint le trouver et lui demander de l'accepter pour disciple. Par l'entremise d'un rite d'initiation relativement simple dit d'« entrée dans l'ordre religieux » (*rumen* 入门), accompli devant l'autel domestique installé dans son entrée — avec au centre une petite statue en bronze de la divinité Yaowang 药王, le « Roi des Remèdes » ou dieu de la médecine, et un brûle-parfum où il plante des bâtonnets d'encens —, Zhang l'a présentée aux différentes entités du panthéon taoïste, plaçant désormais sa disciple sous leur protection et sous leur autorité. En scellant ainsi, selon les règles, la relation de maître à disciple, Zhang se voyait désormais autorisé à révéler ce qu'il savait à Wang Dan, laquelle était par là même elle aussi tenue de ne pas diffuser le savoir transmis par son maître hors du cercle des initiés. Les procédés alchimiques sont le propre de ce qui doit être gardé secret, étant donné le potentiel danger qu'ils représenteraient s'ils étaient utilisés à mauvais escient par quelqu'un qui ne soit pas « un homme bon » (*haoren* 好人).

Depuis lors, l'apprentissage se fait par étapes. Zhang a commencé par suggérer à sa disciple de s'exercer à maîtriser sa concentration, à tout instant. Pour cela il lui a proposé de porter son attention sur une idée ou sur une image et de faire le vide en y pensant, le temps d'un trajet ou dans un moment perdu. Puis, elle lui a fait part des résultats obtenus et de son ressenti. Il l'a alors aiguillée vers l'étape suivante et ainsi de suite : à chaque difficulté qu'elle a jugée importante, la disciple est venue en faire le récit à son maître qui l'a aidée à la dépasser.

Ce jour, elle commence par décrire l'état qu'elle a ressenti : elle est parvenue à un stade où elle pratique la méditation trois fois par jour, de façon appliquée, immobile en position du lotus, en mettant en œuvre ce qu'elle a appris auprès de Zhang Yuanzhen. Un jour, pendant une séance de méditation assise, elle a senti une vague de chaleur monter en elle le long de la colonne vertébrale — ce qui évoque la vibration que produit dans le corps la montée de l'énergie, *kundalini*, chez les yogis hindous ou les bouddhistes tantriques qui comme les taoïstes cherchent à susciter cette force vitale — et elle s'est sentie totalement figée. Elle était parfaitement droite et ne pouvait absolument plus bouger. Elle raconte :

> C'était comme si j'avais un tuyau ou un bâton dans le dos, et même de la bouche au bas-ventre, que j'étais traversée de part en part par une broche telle que peut l'être une grenouille lorsqu'on la pique sur une tige qui entre par sa bouche et ressort entre ses pattes, pour en faire une brochette. Je me suis sentie dépouillée de moi-même (littéralement, comme si on m'avait retiré ma propre peau), j'étais consciente qu'il était en train de m'arriver quelque chose, je n'avais plus aucune

«pensée personnelle» (*zanian* 杂念)[19], je ne pouvais plus bouger du tout, je n'avais plus la notion du temps, j'ai cru que ça avait duré quelques minutes alors que je suis restée ainsi plus d'une demi-heure. Et en même temps, c'était plutôt agréable; je me suis sentie en harmonie avec moi-même (*ronggia* 融洽). Mais quand j'ai voulu prolonger cet état, il avait disparu.

Zhang semble comprendre précisément de quoi il s'agit. Il se confie alors également à elle: «Rien ne sert de vouloir prolonger un tel état. Moi quand ça m'arrive, je cherche à en profiter le temps qu'il se présente.» Puis il analyse le cas exposé. Des indications fournies par la femme, il déduit que le méridien du corps en cause est le canal dit de fonction (*renmai* 任脉), qui correspond au méridien reliant la bouche et le périnée. Il lui parle aussi du canal d'assaut (*chongmai* 冲脉) en lui montrant où il se situe (descendant du haut du corps par la jambe jusqu'aux orteils) et l'invite à tenter d'agir également sur le bas de son corps. Il rappelle à sa disciple que chacun possède dans son corps quatre principaux canaux (ou méridiens) (*si damai* 四大脉) qui sont le canal d'assaut *(chongmai)* à l'arrière du cerveau, le canal de fonction *(renmai)* à l'avant, le canal de contrôle (*dumai* 督脉) à l'arrière de l'ombilic et le canal de ceinture (*daimai* 带脉) à l'abdomen. Ces quatre canaux *(chong, ren, du, dai)* font partie de l'ensemble des «huit canaux extraordinaires» (*qijing bamai* 奇经八脉) avec quatre autres — la motilité *yin* (*yinqiao* 阴跷) au-dessous des gonades et la motilité *yang* (*yangqiao* 阳跷), le transcendant *yin* (*yinyu* 阴踰) en avant du sinciput et le transcendant *yang* (*yangyu* 阳踰)[20]. Il évoque les «trois passes et trois champs de cinabre» (*sanguan santian* 三关三田), lieux privilégiés par les taoïstes pour connecter grâce aux énergies les canaux entre eux. Zhang précise que les trois passes se situent dans le bas du dos pour la passe du coccyx *weilü guan* 尾闾关, au milieu du dos pour la passe *jiaji guan* 夹脊关 et derrière la tête pour la passe *yuzhen guan* 玉枕关. Les trois champs de cinabre correspondent traditionnellement au bas-ventre (zone de l'ombilic), champ de cinabre inférieur; au cœur, champ de cinabre médian; au sinciput, champ de cinabre supérieur. Mais Zhang rappelle qu'on peut aussi ne parler que du plus important, le premier, situé à trois pouces au-dessous du nombril, centre des énergies où sont

19. Les «pensées personnelles» ou littéralement les «pensées dispersées» *(zanian)* renvoient dans ce contexte aux considérations d'ordre personnel, en lien avec la vie présente (du Ciel postérieur), qui empêchent de se concentrer et de trouver la quiétude (du Ciel antérieur).

20. Sur ces huit canaux extraordinaires que chacun possède dans son corps, qui sont obstrués et qu'il s'agit pour les taoïstes de débloquer, *cf.* Despeux 1994: 90-93.

conservées les essences masculines et féminines, où demeure à l'origine l'esprit *shen* 神 et d'où part le souffle *qi* 气.

Alors que les huit canaux ne communiquent théoriquement pas entre eux, la pratique de l'alchimie interne permet de les relier. Il est ainsi possible de faire le pont (ou la jonction) entre le « canal de contrôle » *(dumai)* — qui remonte de l'entre-jambes jusqu'au sommet du crâne par le dos pour finir entre le nez et la bouche — et le « canal de fonction » *(renmai)* — qui descend du dessous des yeux jusqu'à l'entre-jambes par le devant du corps. Les faire se rejoindre au niveau de la bouche en collant sa langue au palais permet une circulation du souffle en boucle dans le haut du corps (la petite révolution). De façon plus générale, l'objectif est de « connecter les huit canaux entre eux » (*bamai guantong* 八脉贯通) afin que l'énergie circule sans discontinuer dans le corps. Le travail du souffle est à l'origine de la méditation assise comme de beaucoup d'ascèses du corps. Il importe également d'économiser ses essences (*jing* 精), le sang menstruel pour les femmes, le sperme pour les hommes, et d'en détourner le cours pour les capitaliser[21]. Aussi Zhang interroge-t-il souvent ses disciples femmes sur leurs cycles menstruels et les hommes sur leurs éjaculations. En somme, la pratique du Dao doit être adaptée en fonction du corps de l'adepte ; pour en transmettre les techniques, le maître questionne son disciple sur son corps, et Zhang pose souvent les mêmes questions que celles qu'il poserait à un de ses patients.

Cultiver conjointement le ming *et le* xing

Tel que Zhang Yuanzhen en parle, le « perfectionnement par le raffinage » suppose un travail de l'adepte sur son corps, mais aussi sur sa personnalité — en lien avec l'accès à la sagesse —, et sur la composante essentielle de son être, à la genèse de ce qu'il est véritablement. Une expression résume bien cette triple finalité pour celui qui saura la comprendre dans ce sens : il importe de « cultiver conjointement le *xing* et le *ming* » *xingming shuangxiu* 性命双修[22], en sachant que les maîtres

21. Sur les pratiques qui consistent à « décapiter le dragon rouge », chez les nonnes taoïstes qui tentent de mettre fin au cycle menstruel, et à « décapiter le tigre blanc », pour les moines qui s'emploient à empêcher les éjaculations, voir Herrou 2005 : 439-441. En retournant à la vie laïque et en adoptant une vie maritale, Zhang a nécessairement dû modifier ses pratiques d'ascèse. Il perpétue l'esprit de l'alchimie interne du Quanzhen, en l'adaptant en contexte non monastique pour lui-même comme il le fait pour les adeptes laïcs.

22. Selon Zhang Yuanzhen, autrefois, quand il est entré en religion, l'usage était plutôt de parler de la « mystérieuse complémentarité de la forme et de l'esprit » (*xingshen jumiao*

taoïstes donnent non seulement une signification spécifique à ces deux composantes de la personne — où le *xing* évoque le caractère et le *ming* le corps de l'adepte dans cette expression qui est en soi une recette de longue vie —, mais qu'ils leur prêtent aussi un sens caché que seuls les adeptes taoïstes suffisamment avancés dans la quête du Dao sauront décrypter — où le *xing* renvoie à l'esprit originel et le *ming* à la force vitale. Ce double sens conféré à chaque terme rend la simple traduction particulièrement difficile, si on ne veut pas privilégier l'un des deux sens, ordinaire ou subtil, qui renvoient aux deux dimensions de l'ontologie taoïste du Ciel postérieur et du Ciel antérieur.

Tout d'abord, l'expression *xingming shuangxiu*, en tant que terme technique du vocabulaire des pratiques taoïstes dites «d'alchimie interne», prend une signification généralement ignorée du commun des Chinois mais que Zhang comme les autres maîtres taoïstes que j'ai rencontrés ont mentionnée de façon unanime: dans l'existence présente et ostensible de la personne, le *ming* 命 signifie le corps humain (*shenti* 身体) en chair et en os (*routi* 肉体) alors que le *xing* 性 est la «personnalité» (*gexing* 个性) au sens du caractère (*xingge* 性格) ou du tempérament, qu'il soit comportement (*pinxing* 品性), humeur (*piqi* 脾气), nature du cœur-esprit (*xinxing* 心性) ou dispositions naturelles (*bingxing* 秉性).

L'expression *shuangxiu* 双修 réfère dans ce contexte à l'idée de pratique conjointe requise à l'instar de la complémentarité des principes du *yin* et du *yang*. Elle demeure spécifiquement associée, en matière de taoïsme, à cette question du *xingming* (Esposito 2008: 906). Si la pratique du *xingming shuangxiu* fut probablement d'abord une réalité éminemment monastique[23] — et demeure aujourd'hui toujours étroitement associée de prime abord au Quanzhen[24] —, elle fut aussi à l'œuvre

形神俱妙), également dite «l'interdépendance de la forme et de l'esprit» (*xingshen xiangyi* 形神相依) — où le corps était évoqué par le caractère *xing* 形, la forme, l'apparence.

23. L'expression même de *xingming* serait apparue tardivement dans la littérature taoïste en tant qu'objectif des écoles d'alchimie interne. On en trouve trace comme d'une notion d'alchimie interne au moins à partir des Song du Nord (960-1127) (Zhou 2007: 93). Elle est le plus souvent abordée dans les textes associés au Quanzhen, le plus célèbre étant très probablement le *Xingming guizhi* 性命圭旨, «Principes pour une pratique conjointe du *xing* et du *ming*», également connu sous le titre de *Xingming shuangxiu wanshen guizhi* 性命双修万神圭旨, «Principes pour une pratique conjointe du *xing* et du *ming* ainsi que des dix mille Forces spirituelles». Cet ouvrage consacré aux pratiques d'alchimie interne (*neidan* 内丹) datant des Ming (1368-1644) fait l'apologie de la double pratique ascétique du *xing* et du *ming*, en accordant toutefois moins d'importance aux aspects physiologiques que spirituels, sur lesquels il met l'emphase (Darga 2008: 1107), comme c'est le cas de manière plus générale au sein du Quanzhen.

24. Wang Chongyang 王重阳, le fondateur de l'ordre monastique Quanzhen, parlait déjà de l'importance de «fixer le *xing* et de solidifier le *ming*» (*guanqu xingting mingzhu* 管取性停命住), permettant entre autres l'inversion du *yin* et du

dans l'école du Sud mais sous une forme apparemment très différente dont je ne traiterai pas dans cet article, les moines Quanzhen que j'ai consultés ne m'en ayant jamais fait mention[25].

Pour Zhang, comme pour d'autres, cultiver conjointement le *xing* et le *ming* ne veut pas dire consacrer autant d'efforts à l'un qu'à l'autre, car ils ne sont pas sur le même plan et les difficultés qu'ils suscitent ne sont pas comparables. Pour tous, en effet, raffiner sa personnalité s'avère plus difficile que transformer son corps. Le moine Zhou Gaode du Baiyun guan de Pékin quantifie même le rapport : « la santé physique *jiankang* 健康 dépend pour 30 % de son *ming* et pour 70 % de son *xing*. En d'autres termes, le plus dur, c'est de loin de changer son caractère »[26].

« Le *xing* (au sens ici de caractère ou personnalité), c'est ce qu'il y a de plus difficile à transformer, m'explique Zhang, et pourtant il est déterminant. » Au temple Wengong ci, non loin de chez lui, on se rappelle de Bai Lixuan, le troisième disciple du supérieur qui était un grand érudit et aurait été désigné pour succéder à son maître à la tête du monastère s'il n'avait été de tempérament colérique. Nombreux étaient ceux qui l'appréciaient beaucoup et même admiraient ses connaissances et sa droiture, mais ils devaient convenir qu'il avait mauvais caractère (*piqi bu hao* 脾气不好). Non pas qu'il fût particulièrement d'humeur changeante, mais il n'avait pas sa langue dans sa poche et se fâchait souvent dans la vie courante, reprochant à certains de ses condisciples ou à des laïcs fréquentant le temple leurs façons de faire qu'il imputait à un manque de courage ou de rigueur, à une forme de paresse ou de laxisme dans l'observance du règlement. Il ne supportait pas les évolutions que connaissait le Quanzhen et finit par quitter la communauté monastique de Hanzhong pour lui préférer une vie en ermitage, dans un petit temple de montagne où il demeure seul. Il reste que, malgré ses grandes qualités reconnues par tous, l'homme était considéré comme ayant une nature contraire à la « quiétude » (*qingjing* 清静), laquelle est, aux yeux des taoïstes, essentielle à la quête du Dao, la paix intérieure

yang (*yinyang diandao shu* 阴阳颠倒数) (Marsone 2010 : 334).

25. Selon Farzeen Baldrian-Hussein, dans l'école du Sud (Nanzong), il importe de cultiver d'abord le *ming* puis le *xing* (*xianming houxing* 先命后性), car le *xing* s'appuie sur le *ming* (et inversement, pour le Quanzhen) (2008 : 761). L'expression *shuangxiu* a donné son nom à une des branches de l'école du Sud se réclamant d'une influence tantrique dans laquelle le premier stade de la pratique, l'union du *yin* et du *yang*, requiert un partenaire. Les adeptes les plus représentatifs de cette branche, Liu Yongnian 劉永年 (fl. 1138-68), Weng Baoguang et Dai Qizong, interprétèrent le *Wuzhen pian* comme un traité sur les pratiques sexuelles (Baldrian-Hussein 2008 : 1083-1084).

26. Comm. pers.

allant de pair avec le «naturel et spontané» (*ziran* 自然). La colère enflammait ses organes et sa pensée. Non seulement cela l'empêchait d'assumer certaines charges requérant diplomatie, patience ou sagesse au sein du monastère, mais, plus grave encore, c'était considéré comme une véritable entrave à sa pratique de l'ascèse. Qui a un tempérament de feu dilapide son capital en énergies. Le moine Ren Fajiu du temple Louguan tai rappelle que «l'idéal est d'arriver à avoir un caractère d'eau car, comme le dit Laozi, "l'homme d'une vertu supérieure est comme l'eau, l'eau excelle à faire du bien aux êtres et ne lutte point"»[27]. L'eau dans ce contexte symbolise la souplesse et la fluidité, une habilité à épouser les contours des formes rencontrées, une malléabilité qui, à l'inverse de la rigidité, permet d'apaiser les relations entre les êtres ou les choses, plutôt que de nourrir leur propension à la lutte ou à la compétition.

On le sait, de façon plus générale en Chine, les émotions sont tenues pour avoir des répercussions directes sur les organes du corps et/ou provenir elles-mêmes de dysfonctionnements de ces organes : le cœur est en proie à l'anxiété et aux soucis, la rate à l'oppression et à la peine, le foie à la tristesse et à l'affliction, les reins à la colère (celle qui monte et va en s'amplifiant pouvant être plus dangereuse que la grande colère), les fluides ou essences à la peur et à la crainte (Larre et Rochat de la Vallée 1992 : 167-205). Si bien que celui qui parvient à la quiétude n'est plus sujet à cette pathologie des émotions et par là même renforce son corps et tend vers la longue vie. Parce que, mal canalisées, les émotions et plus encore les passions sont tenues pour causer une usure de la vitalité, mieux vaut s'en défaire.

Mais tout cela n'est finalement que conjecturel ou superficiel car cela concerne notre vie présente, ou, comme le formule Zhang, cela relève du Ciel postérieur *(houtian)*. Une autre approche, plus profonde, celle dont il se réclame et vers laquelle il voudrait amener sa disciple pas à pas, consiste à mobiliser des énergies en lien avec la «puissance rituelle du Ciel antérieur» (*xiantian gongfa* 先天功法) et à retourner à l'état indifférencié du «sans-forme» *(wuxing)*. Sur ce registre, il sera moins question de méridiens, de caractère ni même de corps, que des composantes durables de l'être, autrement dit le *xing* et le *ming* originels.

Cependant, Zhang n'envisage pas pour autant qu'il puisse y avoir une vraie et une fausse acceptions de ces notions, comme l'a fait par

27. Je reprends ici la traduction de S. Julien dans la version préfacée et annotée par C. Despeux *Lao-Tseu. Tao te king ou Livre de la Voie et de la Vertu* (Paris, Fayard [Mille et une nuits], 2000) : chap. 8.

exemple le taoïste Liu Yiming 劉一明 (1734-1821) dans un essai intitulé «Les vrais et les faux *xing* et *ming*[28]». Zhang considère en revanche qu'il y a différents registres de compréhension, selon que l'on se place au niveau du Ciel postérieur ou du Ciel antérieur.

Sur le plan du Ciel antérieur, ou de l'existence prise à travers un prisme plus large, celle qui a précédé la naissance, d'où l'on vient et où l'on va, il s'agit de la part originelle, impensée et invisible de ces deux composantes de la personne. Ce *ming* antérieur, corps originel ou force vitale génésique n'a pas vraiment de nom qui le désigne; en revanche le *xing* originel n'est autre que «l'esprit essentiel» *jingshen*. Pour certains maîtres taoïstes, il s'agit de deux entités qui étaient déjà distinctes; pour d'autres le corps et l'esprit à l'état indifférencié ne feraient qu'un, et ce pourrait bien être également le *jingshen*, comme le suggère parfois Zhang Yuanzhen qui parle aussi d'une part divine de l'esprit (*shenling* 神灵).

L'important est donc d'opérer une bascule dans la pratique du registre du Ciel postérieur vers celui du Ciel antérieur et de concentrer ses efforts sur la recherche de la composante originelle de l'être, qui seule permet d'approcher son «véritable moi» (*zhenwo* 真我). Ensuite, le contenu de la pratique elle-même varie selon les maîtres. Certains vont s'employer à modifier leur *xing* et leur *ming* dans leur réalité présente, autrement dit raffiner leur caractère et leur corps, afin d'accéder ensuite aux strates plus subtiles. Le travail sur le souffle par exemple permet d'agir de conserve sur le métabolisme et sur l'humeur ou la personnalité. D'autres, comme Zhang, tentent d'agir directement sur la quintessence ou la racine de ces composantes. Quoi qu'il en soit, il est possible de jouer sur les deux registres (du Ciel postérieur et du Ciel antérieur), qui communiquent.

En somme, même si elle ne suffit pas en elle-même et si elle doit être combinée avec l'exercice de l'esprit et avec un travail pour tempérer son caractère, cette volonté de «raffiner» son corps reste emblématique de la religion taoïste, comme le rappelle le sens ordinaire de l'injonction à «cultiver conjointement le *xing* et le *ming*». Cette valeur accordée au corps comme véhicule de longue vie serait une spécificité du taoïsme, là où d'autres religions, et notamment le bouddhisme, concentreraient leurs efforts sur la transmigration de l'esprit qui seul est susceptible de rejoindre le Nirvana, en sortant du cycle de ré-*incarnations*. À tel point que, comme l'a souligné Joshua Capitanio, on trouve dans la littérature tardive sur l'alchimie interne, pour prôner la complémentarité des pratiques taoïstes et bouddhistes, le recours à la même expression

28. *Zhenjia xingming* 真假性命, cité par Pregadio 2014: 207-208.

xingming shuangxiu où le *ming* renvoie au taoïsme et à ses pratiques pour prolonger la vie et le *xing* réfère au bouddhisme associé à la poursuite de la transcendance spirituelle[29].

La composante essentielle de l'être

Dans une acception plus profonde, «cultiver conjointement le *xing* et le *ming*» signifie retrouver la composante originelle de l'être, non duelle, à la fois spirituelle et substantielle. Pour la désigner, Zhang parle le plus souvent du *jingshen* 精神, littéralement «l'esprit essentiel», c'est-à-dire sa forme la plus subtile[30]. Certains l'associent à l'âme[31], le caractère *shen* renvoyant au divin et aux dieux, *shenxian* 神仙; d'autres l'assimilent à l'inconscient — l'expression étant utilisée pour la traduction du terme «psychanalyse», *jingshen fenxi fa* 精神分析法 —, ou au psychique — la petite-fille de Zhang parle elle-même de «maladie mentale» *jingshen bing* 精神病 quand elle raconte l'histoire de l'homme à la pipe relatée plus haut. Zhang l'évoque de prime abord en termes d'esprit, mais d'un esprit originel qui n'est pas pensé comme purement spirituel, comportant également une part substantielle et qui, par analogie, serait le «souffle primordial» *qi* 炁 des taoïstes. Cela fait écho à ce qu'en dit Anne Cheng: «le composé *jingshen* qui traduit la notion d'esprit dans la langue moderne désigne le *qi* dans ce qu'il a de plus délié et de plus intangible tout en étant parfaitement concret» (1999: 127).

En effet, Zhang tient le *jingshen* pour être à l'origine de la composante spirituelle de chaque être humain ou de ce qu'on appelle communément l'esprit (*shen* 神) dont relève la pensée (*siwei* 思维), la réflexion

29. Dans le *Wuzhen pian* 悟真篇, «Les versets de l'éveil à la vérité», Zhang Boduan (987?-1082) présente le *xingming shuangxiu* comme un slogan qui exemplifie la combinaison d'éléments du bouddhisme et du taoïsme: «*Here, the terms "life"* (ming 命) *and "nature"* (xing 性) *suggest, respectively, Daoist and Buddhist paradigms. The former, suggesting the goal of "prolonging one's lifespan"* (yanming 延命) *refers to the practices, traditionally associated with Daoism, which aim at physical transcendence and longevity, while the latter term, short for "seeing one's nature"* (jian xing 見性)*, indicates the pursuit of spiritual transcendence associated with Buddhism*» (Capitanio 2015: 128).

30. Zhang parle du *jingshen* comme d'une seule et même notion, ce qui suppose de comprendre les éléments qui le composent, *jing* et *shen*, comme un déterminant et un déterminé. Catherine Despeux suggère que le *jing* «essence» qui désigne aussi «l'essence séminale» «indique ici une qualité du sujet, une force génésique qui nourrit le corps si on la garde en soi ou l'épuise si elle se laisse entraîner par le monde extérieur, tandis que [le *shen*, qu'elle traduit par «âme»] serait plutôt sujet aux sentiments et aux émotions» (Despeux 2007: 75).

31. C'est le cas de Catherine Despeux *(ibid.)*. J'ai préféré pour ma part garder le terme «âme» pour traduire les notions chinoises de *hun* et *po*, dont la séparation d'avec le corps signifie le décès de la personne (Herrou 2005: chap. 8).

(*silü* 思虑 ou *kaolü* 考虑), l'aspiration (*zhixiang* 志向), l'intention (*yinian* 意念)[32]. Cette composante essentielle, c'est aussi ce que l'on désigne par le «souffle non igné» que les taoïstes appellent le *qi* 炁, le principe fondamental formant et animant l'univers et la vie. Les maîtres taoïstes considérés comme des grands-méritants parviennent à trouver en eux-mêmes une telle énergie qui leur permet d'être efficaces lors des rituels ou dans leur propre ascèse de longue vie. Dans son «Chant pour guider l'adepte égaré dans la pratique du Dao» (*Xiudao zhimi ge* 修道指迷歌), Zhang le définit comme «le souffle du Ciel antérieur [provenant] du corps même du Dao originel» (*dao yuanbenti xiantian qi* 道源本体先天炁, Zhang Yuanzhen, s.d. 1 : 41).

Pour expliquer pourquoi cette ontologie me semble pouvoir se comprendre également comme une volonté de saisir la part impensée de l'être, je voudrais mentionner ici «l'allégorie du ver de terre» (*qiuyin de biyu* 蚯蚓的比喻) telle que me l'a racontée Meng Zhiling, moine Quanzhen du temple Baiyun guan de Pékin, qui ne connaît pas Zhang mais dont les propos me semblent rejoindre ou pour le moins éclairer ceux du vieux maître taoïste dont je dresse le portrait ici. Cette allégorie est celle d'un ver de terre qui vivait, comme tous les êtres de son espèce, sous la terre et qui, un beau jour, probablement heurté par une bêche, se retrouva à l'air libre et découvrit brusquement à sa grande stupeur un monde dont il ne soupçonnait absolument pas l'existence. Il fut ébloui par le jour puis aperçut les hommes, leurs constructions, la grande nature ainsi que le ciel et en fut tout abasourdi. Plus tard, il retourna sous terre et tenta en vain de décrire ce qu'il avait vu aux autres vers de terre qui eurent grand mal à le croire et pour la plupart continuèrent à vivre en pensant que le monde était souterrain. «Il existe un monde au-dessus du nôtre dont le commun des mortels, comme les vers de terre, n'imagine même pas l'existence, mais que quelques-uns parmi les grands maîtres sont parvenus à voir», m'expliqua Meng. Cette vision leur a fait comprendre le tout dont notre monde n'est qu'une partie, la dimension qui nous manque pour saisir le sens de la vie sur terre[33].

32. Zhang Yuanzhen joue parfois des deux sens du composé *jingshen* qui est à la fois l'esprit essentiel, source de l'esprit ordinaire et qui dans son acception moderne désigne aussi plus simplement l'esprit qui sert à penser, et qu'il distingue alors de sa contrepartie matérielle *wuzhi* 物质, une autre façon de désigner le corps, en sachant que l'opposition renverrait moins à une dualité entre le corps et l'esprit qu'à deux composantes «matérielles» de la personne, plus ou moins subtiles, la première étant conçue sur le temps long alors la seconde, éphémère, ne dure que le temps d'une vie.

33. L'allégorie du ver de terre m'a fait penser, dans une certaine mesure et sans entrer dans le

Cette conception de la part impensée de l'être humain contribue à expliquer l'acception que Zhang donne au *jingshen*, qu'il assimile au « Commencement originel » (*yuanshi* 元始) et, au bout du compte, à une émanation du Dao voire au Dao même. C'est pourquoi, dit-il, les adeptes du « perfectionnement par le raffinage » le recherchent[34].

La première étape de la pratique, telle que Zhang la perçoit, consiste à comprendre ce qu'est le *jingshen* et ce que sont les différentes dimensions de l'existence dans lesquelles il inscrit la personne. Il importe avant tout, selon Zhang, que l'adepte soit capable de répondre à la question « Où se trouve le *jingshen* ? ». Car savoir le localiser signifie, dans le contexte du « perfectionnement par le raffinage », non pas être à même de le situer précisément mais comprendre qu'il a un lien étroit avec le corps sans pour autant pouvoir être réduit à une partie ou à une fonction de ce corps. Si bien que la réponse la plus juste est que « le *jingshen* n'est ni dans le corps, ni hors du corps » ou, ce qui revient au même ici, « le *jingshen* est à la fois à l'intérieur et à l'extérieur du corps »[35]. La transformation de longue vie consiste alors à maintenir ces deux composantes, le corps et l'esprit essentiel, réunies, pour demeurer cette même personne que l'on est seul à être.

Dans l'attente de la possible transformation ultime en vue de l'immortalité recherchée, « raffiner » les deux principales composantes de la personne permet pour le moins d'espérer une longue vie. Dans le « Classique des Mutations » *(Yijing)*, le *xing* est désigné par le trigramme *Li* 离 (*yin* dans le *yang* ☲) et correspond à la lucidité ; le *ming* vaut pour le trigramme *Kan* 坎 (*yang* dans le *yin* ☵) et l'endurance[36]. Si Zhang ne parle pas de cette correspondance avec les trigrammes du *Yijing*, il prête au *xing* et au *ming* ces mêmes attributs : le caractère ou l'esprit de

détail d'une véritable analogie (qui supposerait de comparer les contextes d'énonciation), au mythe de la caverne de Platon (livre VII de *La République*), dans lequel le prisonnier que l'on détache sort de la caverne, se dirige vers la lumière et voit les objets dont il n'avait jusque-là perçu que les ombres projetées par le feu sur la paroi de la caverne : Socrate se demande s'il enviera les hommes restés dans la caverne ou préférera souffrir à devoir travailler dans les régions supérieures plutôt que retourner à ses anciennes illusions. Si le prisonnier affranchi des apparences comme le ver de terre représentent le philosophe ou le sage, la portée ontologique des deux histoires diffère toutefois quelque peu quant à l'enjeu d'une telle découverte. Dans le cas chinois, plus que la simple acquisition de connaissances au plan des idées, l'autre dimension du monde auquel le sage accède lui permettra d'explorer une autre strate de lui-même (le microcosme étant pensé à l'image du macrocosme) qui seule le conduira au Dao.

34. 它这个的精神就是道. 精神在你身上究竟是个什么东西，我们修道的人就要把这个东西找到 (Zhang Yuanzhen, comm. pers.).

35. [精神] 这个东西究竟在哪里呢？既在身上又不在身上 (Zhang Yuanzhen comm. pers.) ; 元神不在体内，也不在体外，它是一股元阳真气 (Zhang Yuanzhen, s.d. 2 : 120).

36. Robinet 1995 : 182.

la personne doit tendre vers la clairvoyance ; le corps, pensé comme un conglomérat de souffles, voudrait devenir résistant et ne pas céder à la décrépitude.

Maîtrise de soi et disparition des rêves

Zhang reste au lit assez tard le matin. On pourrait croire qu'il dort malgré sa position redressée et ses yeux mi-clos : il ne bouge pas, sa respiration est lente et régulière. Mais, comme il l'explique lui-même, il s'adonne à la méditation. Plus Zhang avance en âge, plus il ressent le besoin de se concentrer sur sa pratique. Il y consacre beaucoup de son temps libre. Il sait pratiquer dans les quatre postures qui le permettent : « en marchant, debout, assis, ou allongé » (*xing li zuo wo* 行立坐卧). Comme beaucoup de maîtres taoïstes âgés, il préfère la position assise ou allongée, parce que plus confortable mais aussi parce que son expérience lui vaut de savoir maîtriser son sommeil et lui adjoindre une certaine forme de méditation.

Lorsqu'on lui demande comment il se situe aujourd'hui, il précise qu'il ne rêve quasiment plus. Soit que, comme le suggère un jeune moine, il pratique le fameux « sommeil sans dormir » (*shuiqiexing* 睡且醒), soit qu'il ait accédé à un autre mode de sommeil qui rappellerait le « sommeil sans rêver » (*qinbumeng* 寝不梦) dont parle Zhuangzi au chapitre 6 de l'ouvrage éponyme, dans la partie *Dazongshi*. Dans le *Xingming guizhi*, à propos des différentes postures pour pratiquer l'ascèse, le sommeil sans dormir ou sommeil éveillé apparaît comme le fait de dormir tout en continuant à être dans un état de conscience (*juewu* 觉悟), une sorte de sommeil lucide. Il est dit que « Laozi dans la montagne dort tout en étant éveillé »[37].

Zhang raconte qu'il n'a jamais combattu ses rêves. Il n'a pas cherché à se priver de sommeil pour éviter d'être soumis à la tentation des rêves, pour ne pas devenir la proie des désirs plus ardents la nuit que le jour ou pour échapper aux « démons du sommeil » (*shuimo* 睡魔) qui pourraient produire des visions et susciter des torpeurs — des états de veille auxquels certains adeptes s'évertuaient à parvenir par différentes épreuves et autres combats contre la somnolence dont certains poèmes anciens se font les échos[38]. En revanche, il pratique de longue

37. II. 13 d. *Cf.* Burton-Rose 2009 : 178-179 ; sur le *Xingming guizhi*, voir *supra*, note 23.

38. Voir Goossaert (2000 : 250-251) se référant aux œuvres poétiques Quanzhen qui contiennent une quinzaine de séries de « poèmes des cinq veilles » (*wugeng* 五更) dont la moitié est due au fondateur du Quanzhen, Wang Chongyang (1113-1170) et à son disciple Ma Danyang (1123-1184).

date la méditation nocturne et plus généralement une sorte de pratique d'ascèse du sommeil (*shuigong* 睡功) tenue pour être particulièrement propice au perfectionnement de soi. La position privilégiée pour ce genre de pratique est, selon la description qu'il en donne lui-même : allongé sur le côté, la main droite sur l'oreille droite et la gauche sur la hanche, les genoux relevés. On l'appelle souvent la posture du « dragon qui hiberne[39] ». Elle n'est pas sans rappeler dans le bouddhisme la posture du parinirvana, à la fin de l'existence physique d'une personne qui atteint l'éveil. Mais Zhang préfère faire à son gré, dans la position qui lui vient. Selon le *Huangting jing*, « passer jour et nuit *sans dormir* permet de réaliser le Vrai » (cité par Goossaert 2000 : 251). Tel que Zhang le conçoit, le « sommeil sans dormir », qu'il s'agisse de ne pas dormir ou pour le moins de ne pas dormir complètement (ou dormir autrement ?), permet plus simplement de rester maître de soi-même à tout instant.

Zhang s'est évertué à maîtriser son sommeil. Il fait partie de cette génération de moines qui, dans leur jeunesse monastique, ont appris à s'astreindre aux cinq heures de prière journalières, y compris la prière nocturne de la double heure *zi* 子 (entre 23 h et 1 h du matin) qui n'est quasiment plus célébrée aujourd'hui. L'heure *zi* est celle du *yang* naissant, favorable à la communication avec les dieux. Ce service de « psalmodie des textes canoniques » *(nianjing)* a de particulier qu'il se pratique seul dans sa cellule et non de façon collective dans une des salles de culte du temple. C'est aussi le plus long des offices. Il s'agit d'accomplir la lecture du Classique de l'Empereur [de jade], *huangjing* 皇经, qui selon Zhang est tenu pour être l'un des textes liturgiques les plus nobles — et difficiles — qu'ils ont à lire. Le rituel requiert donc que l'officiant soit dans un état de grande pureté. Il doit impérativement avoir respecté toutes les observances et notamment n'avoir absorbé ni viande ni alcool, et être chaste. Depuis qu'il ne vit plus au monastère, Zhang ne célèbre plus les offices. Mais il en a gardé une certaine aptitude à pratiquer la nuit.

Zhang fait le constat qu'il ne rêve plus. Le vieux moine Ren Fajiu du Louguan tai qui lui aussi aurait atteint cet état du « sans-rêve » (*wumeng* 无梦) explique que « lorsqu'on est parvenu à [retourner à] l'état du naturel et du spontané, on ne fait pas de rêve » (*ziran wumeng* 自然无梦) ou encore que « lorsqu'on a une intention sincère, on ne rêve plus » (*youzhi chengshi wumeng* 有志诚实无梦). Zhang Yuanzhen explique

39. C'est ainsi par exemple qu'en parle le moine Ren Fajiu du Louguan tai, en référence à Chen Tuan 陈抟, sage légendaire qui aurait vécu de 871 à 989 (*cf.* Herrou 2017 : 443-444). Sur Chen Tuan, voir notamment Bokenkamp et Kohn 1990.

que «lorsqu'on parvient à un certain état de détachement et que l'on n'éprouve plus d'inquiétudes, on ne forme plus de rêve la nuit. Car le fait de rêver la nuit est notamment lié aux soucis que l'on éprouve le jour». Notons que si Zhang associe le trouble et le désir ou au contraire la quiétude et le non-désir diurnes à leurs pendants nocturnes dont le rêve serait un indicateur, on trouve dans le contexte taoïste une élaboration plus complexe encore de ce qu'est le rêve, lié aux organes ou aux ancêtres[40]. Faire un rêve (*tuomeng* 托梦) peut aussi permettre certaines visions, apparitions divines, ou l'obtention de messages des dieux. Mais à un stade avancé de la pratique, les maîtres comme Zhang parlent plutôt d'entrer directement en résonance avec les divinités et d'être en affinité totale avec elles, ou littéralement «de les émouvoir et d'être exaucé» *ganying* 感应.

C'est aussi que le perfectionnement de soi permet au moine taoïste de garder réunies les composantes de son corps. Il empêche la séparation ponctuelle des âmes *hun* et *po* qui explique le rêve comme la transe (Baptandier 1996*b*: 105 et 111). Parce que la séparation des âmes de façon durable signifie le trépas, une telle transformation est pensée comme permettant la «longue vie sans mourir» (*changsheng busi* 长生不死).

Une autre explication possible est suggérée par un laïc sur un autre registre: Ren et donc Zhang n'auraient plus de sommeil fait de trois phases mais ils entreraient directement dans le sommeil profond et en ressortiraient de la même manière. Il ne serait plus alors question de sommeil paradoxal (associé à la dernière phase de sommeil léger), celui qui justement produit les rêves (dont on se souvient), ou alors ce serait un sommeil paradoxal proche de l'éveil. Pour Zhang, il ne s'agit simplement plus de sommeil au sens usuel du terme mais d'un autre état qui conserve un certain nombre d'attributs du sommeil — avec notamment le relâchement du corps et l'état de quiétude — mais qui a aussi des propriétés de la veille qui permettent à l'adepte par exemple de demeurer lucide et conscient. En dormant, il continue à voir, méditation et perception étant étroitement associées dans ce contexte.

L'idée que les esprits purs sont exempts de rêves ordinaires ou ne rêvent plus du tout est ancienne, déjà présente chez Zhuangzi. Comme le note Jean-Pierre Diény, concernant «l'Être véritable» (*zhenren* 真人) ou le «saint» (*shengren* 圣人) taoïstes, «la disparition du rêve résulte

40. Sur le rêve ou le cauchemar induits par un désordre physique, produit par les dieux ou les démons intérieurs ou extérieurs, voir notamment Strickmann 1987, Harper 1987 ou Baptandier 1996*b*.

de l'élimination des pensées et des passions mais aussi du rejet de la connaissance» (2001 : 134-136). L'homme défie tout dédoublement de la conscience en restant «Un» qu'il veille ou soit endormi. À moins que l'état de veille ordinaire ne soit déjà du côté du rêve et que, parvenu au «grand éveil» (*dajue* 大觉), l'homme accompli comprend soudain que tout le reste, la vie et la mort, n'était finalement qu'un «grand rêve» (*dameng* 大梦), tel que le suggérait Zhuangzi[41] ? De fait, explique Zhang, les grands ascètes ne souffrent plus. Si le corps peut être blessé, rien ne peut affecter l'esprit essentiel *(jingshen)*. Ils ne rêvent plus car, ayant atteint un état de concentration presque à toute épreuve, ils parviennent à raffiner leurs composantes et à maintenir leurs âmes *hun* et *po* réunies.

Zhang précise que les choses se font progressivement et pas du tout au tout. Pour ce qui le concerne, il lui arrive encore, même si c'est rare, d'avoir des mouvements d'humeur. De la même manière, il focalise ses efforts sur sa pratique de l'alchimie interne, mais il n'a pas renoncé complètement à la lecture des textes ayant trait au taoïsme. Il le sait, à ce stade, l'étude devient superflue. Mieux vaut s'évertuer à sentir les choses par soi-même et éviter toute source de distraction. Car l'intellectuel et le sensible proviennent tous deux du cœur-esprit (*xin* 心), à la fois source de la pensée et des sentiments et émotions. Mais parce qu'il n'a plus de compagnon de pratique depuis qu'il a quitté le monastère, les livres sont son seul moyen d'accès aux savoirs et l'écriture une possibilité de transmettre à son tour. Dans son «Recueil des textes essentiels pour cultiver la perfection afin de nourrir la vie», Zhang Yuanzhen explique que pour «cultiver la perfection», il faut partir en quête du «véritable moi» (*zhenwo* 真我) et de l'esprit du Dao (*daoti de shen* 道体的神) que l'on a en soi.

Les étapes de la pratique et l'oubli de soi (wangwo)

Selon un adepte laïque de Hanzhong, qui fréquente le même temple que Zhang, le rêve est «une manifestation secrète (*anshi* 暗示) du soi (*ziwo* 自我)». Si cela peut renvoyer à ce que l'on nomme ailleurs désir, cela expliquerait aussi que ceux qui pratiquent «l'oubli de soi» (*wangwo* 忘我) disent ne plus être sujets à l'activité onirique.

Zhang place «l'oubli de soi» au cœur de sa pratique. Il le définit ainsi :

Il s'agit d'oublier son moi humain et toutes les choses matérielles entre ciel et terre. Seule l'énergie spirituelle (*ling* 灵) demeure. Alors seulement, on peut cher-

41. Diény 2001 : 144.

cher son moi véritable (*zhenwo* 真我). L'important est de savoir où se trouve le moi véritable : ni dans le corps, ni hors du corps, il se trouve dans la passe mystérieuse (*xuanguan* 玄关). Faire de façon vraie et authentique l'oubli de soi, c'est ça la pratique du perfectionnement qui est le seul moyen de comprendre le Dao suprême. Si l'on se contente de lectures et de discours, sans s'adonner à une pratique, alors tout cela ne restera que de belles paroles. Seule la culture de soi permet de gagner le Dao. Oublier ce que l'on perçoit par les sens, se défaire de toute connaissance acquise par la perception ordinaire, c'est ce qu'on appelle l'oubli de soi. La clé, c'est la connaissance de la part divine véritable (*zhenling* 真灵), l'aptitude à retrouver son véritable moi. Une telle aptitude s'acquiert en étant à l'écoute de ce que l'esprit essentiel *(jingshen)* parvient à saisir.

Seul l'oubli de soi permet de trouver son véritable moi qui conduit au Dao, voire est le Dao même. Relevant la distinction que fait Zhuangzi des différents aspects du soi, Kristofer Schipper fait état d'un moi conscient et d'un soi en tant que sujet impensé et impensable, lequel serait, selon certains, le véritable moi. Il rappelle l'idée taoïste « qui est que ce "soi" impensé correspond au Dao »[42].

Pour ce faire, l'important selon Zhang est de changer sa perception des choses et du monde :

L'homme ordinaire a une connaissance du réel limitée à ce qu'il parvient à en voir par la vue, à en entendre par l'ouïe, à en sentir par l'odorat, à en ressentir par le toucher et à en avoir comme saveur par le goût, autrement dit par ce qui se rapporte à une perception consciente (*zhijue* 知觉). Le perfectionnement de soi permet une perception directe [intuitive] (*zhijue* 直觉) au-delà des cinq sens. En retournant son regard vers l'intérieur de lui-même, l'adepte ne se contente plus de la vision par les yeux que lui permet son nerf optique mais cherche à voir les choses par son esprit originel (*yuanshen* 元神)[43]. Il repasse du Ciel postérieur au Ciel antérieur, du monde avec-forme au sans-forme.

42. À propos de la notion clé de *zhen* (« vrai, réel ») chez Zhuangzi, Kristofer Schipper dit : « Nous avons remarqué que dans les textes très denses dans lesquels l'auteur définit la perception à partir du sujet, il distingue de façon précise plusieurs aspects du moi. Le moi conscient, qui non seulement peut penser mais sur lequel il est possible de penser, de porter le regard, est le *wo* [我], le moi objet. L'autre moi est le *wu* [吾], le soi en tant que sujet impensé et impensable. Dès le début du chapitre, l'auteur décrit un sage saisi par la transe, abîmé dans une introspection extatique, qui dit à son réveil : "Là, mon *wu* avait perdu mon *wo*", c'est-à-dire que dans l'extase seul le *wu*, le soi impensé, était resté. Il est intéressant de noter qu'un commentaire définit ce *wu* comme le "moi réel", *zhenwo* [真我]. Un autre commentateur rappelle une notion taoïste que nous avons aussi rencontrée l'année dernière dans notre étude sur les trois principaux ouvrages de la fin de l'antiquité sur la méditation (à savoir : le Livre de la Cour Jaune *(Huangting jing)*, le Livre du milieu de Lao Zi *(Laozi zhongjing)* et la Méthode pour retenir le destin du *Zhenren* [être véritable] de suprême pureté *(Taiqing zhenren luoming jue)*, qui est que ce "soi" impensé correspond au Tao » (Schipper 1993 : 74-75).

43. « L'esprit originel » *(yuanshen)* est employé par Zhang dans une acception très proche de celle qu'il donne à « l'esprit essentiel » *(jingshen)*.

Selon les dires de Zhang, il n'est pas évident de savoir si c'est le «perfectionnement par le raffinage» qui conduit à cette mutation de la perception ou si, à l'inverse, le fait de chercher à percevoir les choses autrement concourt à faire avancer plus vite dans l'ascèse.

Zhang parle de «l'ouverture de la porte mystérieuse» (*xuanguan yiqiao* 玄关一窍) qu'il situe «ni dans le corps ni hors du corps» et que l'on peut comprendre comme le point d'articulation entre le pensé et l'impensé, le connu et le mystérieux. Au XIII^e^ siècle, le maître Li Daochun 李道纯 de l'école du Sud en donnait la définition suivante:

The Mysterious Pass is the most mysterious and wondrous pivotal pass (jiguan 機關). *How can it have a fixed position? If you place it in the body* (shen)*, this is not correct. If you separate it from the body and search for it outside the body, this is also not correct.*

Zhonghe ji, 3.3a, cité par Pregadio 2008: 80.

Le moyen de parvenir au niveau supérieur de la porte mystérieuse, selon Zhang, consiste à «ouvrir en soi sagesse et perspicacité» (*ziji zhihui kaifang* 自己智慧开放). Pour cela, il s'agit de recourir à l'intuition, à la «perception directe» (直觉 *zhijue*) ou à cette sorte de force de concentration liée à l'intention qu'est le *yinian* 意念, «intention consciente», qui, pour ceux qui parviennent à puiser en elle, permet d'accéder à une compréhension avancée du monde grâce au «véritable moi» qui rend subséquemment possible d'agir à distance sur les choses, de façon presque télépathique, par la force de cette intention. C'est par cette façon qu'il a de chercher à examiner ses patients autrement que par ce qu'ils lui donnent à voir, à entendre et à toucher, en tâchant d'accéder à ce qu'ils sont vraiment, que Zhang s'évertue à les soigner ou à répondre à leurs requêtes. L'oubli de soi lui permet ainsi de cultiver la part qu'il tient pour la plus essentielle de son être, de penser plus avant l'impensé, et de mieux comprendre les autres et plus généralement l'humain.

Le destin n'est théoriquement pas du fait des hommes. Il dépend du Ciel ou des dieux. Mais un certain nombre de facteurs sont susceptibles de le modifier sensiblement. Pour le moine Zhou Gaode du Baiyun guan de Pékin, «le caractère d'une personne influe sur son destin» (*xingge jueding mingyun* 性格决定命运)[44]. Un astrologue taoïste rappelle que si le meilleur moyen de changer son tempérament est l'alchimie interne — une démarche personnelle —, le «calcul du destin» peut aussi servir à transformer ou pour le moins améliorer le caractère du patient. Cependant, selon Zhang, rien n'est jamais inéluctable, juste-

44. Comm. pers.

ment parce que, pour les taoïstes, le même caractère *ming* 命 qui sert à désigner le destin[45] sert aussi plus secrètement, aux initiés seulement, à évoquer le «corps» (dans l'expression *xingming shuangxiu* expliquée précédemment). On peut penser que la même idée de vitalité originelle traverse les deux acceptions du terme. La personne avec son corps qui la singularise se définit aussi à travers ses signes calendériques, ceux de sa naissance. C'est pourquoi les maîtres taoïstes comme Zhang ne séparent pas dans ce contexte les différents savoirs qui sont les leurs (médicaux, ascétiques, rituels, astrologiques) et font un lien direct entre leur propre avancée dans la connaissance d'eux-mêmes et leur aptitude à percevoir les autres.

*
* *

Zhang Yuanzhen fait partie de la génération des maîtres taoïstes qui a joué un rôle charnière dans la reconstitution des communautés taoïstes après la longue période de prohibition de toutes les religions sous Mao. Il n'a pas repris sa vie de moine mais il a contribué au renouveau religieux de façon notoire en acceptant de transmettre son savoir, en matière de médecine taoïste et de pratique du Dao, à quelques disciples.

Zhang a été formé dans la tradition Quanzhen, une identité taoïste qui transparaît dans son nom et qui renvoie à une lignée spirituelle locale composée d'initiés qui se transmettent sous couvert d'un certain secret et de maîtres à disciples des savoirs spécifiques. Le renouveau religieux nécessitait une certaine flexibilité des modes de vie, du fait que la plupart des moines avaient été contraints de se marier. Bien que Zhang Yuanzhen ait gardé ses cheveux longs, associés à l'idée de longévité dans l'ordre Quanzhen, il a renoncé au célibat et à l'abstinence sexuelle ; cela a modifié sa pratique, et, selon ses critères, sa constitution

45. Dans le registre de la divination et de l'astrologie, le *ming* signifie le destin dans sa globalité. Si on affine le prisme à travers lequel on le regarde, il constitue plus spécifiquement la part prédestinée et quasi intransformable de celui-ci. On peut en prendre connaissance — il y a des rites pour cela — mais théoriquement pas le modifier. Dans l'expression *mingyun* 命运 qui désigne le destin, seul le *yun* 运, la «fortune», peut être amélioré — notamment en recourant aux services d'un maître de calcul de destin —, alors que le *ming*, le lot de vie, ne peut être étendu. Les maîtres taoïstes ont non seulement en propre de savoir calculer et déchiffrer le *ming*, mais aussi, parfois, pour ce qui est de leur propre *ming*, de l'étendre voire de le faire perdurer, autrement dit ils sont susceptibles de changer l'inchangeable. Enfin, peut-on ajouter, à la vue du sens premier du caractère *ming*, sur le registre de la cosmologie — que les maîtres taoïstes connaissent bien, en tant que spécialistes du panthéon des divinités —, il est décret ou mandat céleste.

en souffles et en essences. Il reste que les moines Quanzhen de la région non seulement le présentent comme l'un des leurs mais qui plus est comme le plus vertueux et méritant d'entre eux.

À travers le parcours, la pratique et la pensée de Zhang transparaissent différentes spécificités de la façon de penser le corps dans ce contexte et plus généralement en Chine. L'étendue du champ sémantique ayant trait au corps est en soi significative. Les dires des laïcs et des maîtres taoïstes en révèlent l'ampleur. Les différentes expressions qui servent à désigner le corps réfèrent à autant de ses composantes : quand il est dit *ti* 体, il est le corps physique — que Fabrizio Pregadio définit comme formant « un tout ordonné fait de parties indépendantes » (2008 : 75) ; quand il est *xing* 形, il est « forme » ; quand il est *shen* 身, il renvoie à la « personne » ; quand il est *rou* 肉, il est chair ; lorsqu'il est *wuzhi* 物质, il est la matérialité de l'être ; quand il est *ming* 命, enfin, il est la vitalité originelle qui le fait vivre dans l'existence présente mais aussi qui lui préexistait et qui avec l'esprit originel ou le souffle primordial constituait la personne telle qu'elle était déjà avant la naissance.

Les différentes strates de signification de ces termes, et plus spécifiquement, dans les cas que j'ai choisi de développer, du *ming* et du *xing* — chacun doté d'une double signification dans les registres vernaculaires du Ciel postérieur et du Ciel antérieur, renvoyant à un corps et un caractère ostensibles et à un autre corps et un autre esprit intangibles —, permettent de prendre en compte une manière bien spécifique de penser le corps à la fois comme l'assemblage de diverses composantes et comme l'une des pièces d'un assemblage plus large, qu'il soit la personne dans un continuum de temps plus grand par-delà la vie humaine, l'univers avant la séparation des souffles ou le Dao même, principe ineffable, source de toute chose.

Les deux sens du caractère *ming* 命, qui désigne à la fois le destin et le corps, ne doivent pas pour autant disparaître dans cette catégorie englobante. Même si la facette du destin est plus courante et mieux connue dans et hors du cercle taoïste que celle du corps, cette dernière n'en est pas moins essentielle et révélatrice d'une interrelation de fait entre ces deux idées. La quête du Dao que poursuivent les maîtres taoïstes est régie finalement par la volonté de défier le cours habituel des choses qui veut que le corps n'ait qu'un temps et qu'on appelle cela le destin. Parce qu'il est perfectible et qu'il peut être sans cesse raffiné, le corps ne peut être réduit à ses aspects manifestes. Il peut être pensé comme appartenant à la fois au monde du commun des mortels — sans pour autant être inéluctablement condamné à la décrépitude, ce que donne à penser la croyance en l'immortalité — et à l'espace-

temps plus large, demeuré mystérieux ou impensé, considéré comme sans forme, mais qui n'est pas pour autant totalement inaccessible en ce qu'il contient une composante essentielle de la personne et pour le moins son origine.

«Dans nos usages linguistiques courants, rappelle Gérard Lenclud, "personne" et "être humain" sont coréférentiels ou à peu près» (2009: 4). Dans le cas chinois, tel n'est pas le cas, la personne étant pensée comme préexistant à l'être humain que l'on connaît. Le critère d'identité personnelle n'est pas seulement corporel. Il n'est pas purement spirituel non plus, ni ne peut se réduire à la notion d'âme. Il n'est «ni [complètement] dans le corps, ni [véritablement] hors du corps».

Références citées

Baldrian-Hussein, Farzeen

2008 Wuzhen pian 悟真篇 folios on awakening to perfection; Folios on awakening to reality, *in* F. Pregadio (éd.), *The encyclopedia of taoism*, vol. 2 (Londres, Routledge), pp. 1081-1084.

Baptandier, Brigitte

1996*a* À travers les chemins et les passes. Voyages chamaniques au pays du réel. Voyages réels au pays des chamanes, *in* C. Salmon-Lombard (éd.), *Récits de voyage des Asiatiques: genres, mentalités, conceptions de l'espace* (Paris, École française d'Extrême-Orient), pp. 1-29 [Études thématiques, 5].

1996*b* Entrer en montagne pour y rêver. Le mont des Pierres et des Bambous, *Terrain*, 26, pp. 99-122.

Baptandier, Brigitte (éd.)

2001 *De la malemort en quelques pays d'Asie* (Paris, Karthala).

Burton-Rose, Daniel

2009 Integrating inner alchemy into late Ming cultural history: A contextualization and annotated translation of *Principles of the innate disposition and the lifespan* (*Xingming guizhi* 性命圭旨) (1615), thèse de l'université du Colorado, non publié.

Bokenkamp, Stephen et Livia Kohn

1990 *Taoist Resources*, 2 (1) [n° thématique: A Memorial to Chen Tuan].

Capitanio, Joshua

2015 Portrayals of Chan Buddhism in the literature of internal alchemy, *Journal of Chinese Religions*, 43 (2), pp. 119-160.

Cheng, Anne

1999 Émotions et sagesse dans la Chine ancienne. L'élaboration de la notion de *qing* dans les textes philosophiques des Royaumes combattants jusqu'aux Han, *Études chinoises*, 18 (1-2), pp. 31-58.

Darga, Martina
2008 *Xingming guizhi* 性命圭旨 Principles of balanced cultivation of inner nature and vital force, *in* F. Pregadio (éd.), *The encyclopedia of taoism*, vol. 2 (Londres, Routledge), pp. 1106-1107.

Despeux, Catherine
1994 *Taoïsme et corps humain. Le Xiuzhen tu* (Paris, Guy Trédaniel).
2007 Âmes et animation du corps. La notion de *shen* dans la médecine chinoise antique, *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 29, pp. 71-94 [n° thématique : R. Graziani et R. Sterckx (éd.), De l'esprit aux esprits. Enquête sur la notion de *shen*, 神].

Diény, Jean-Pierre
2001 Le saint ne rêve pas. De Zhuangzi à Michel Jouvet, *Études chinoises*, 20 (1-2), pp. 127-200.

Esposito, Monica
2008 Shuangxiu 雙修, *in* F. Pregadio (éd.) *The encyclopedia of taoism*, vol. 2 (Londres, Routledge), pp. 906-907.

Goossaert, Vincent
2000 Poèmes taoïstes des Cinq veilles, *Études chinoises*, 19 (1-2), pp. 251-270.

Goossaert, Vincent et Fang Ling
2009 Temples et taoïstes en Chine urbaine depuis 1980, *Perspectives chinoises*, 2009/4, pp. 34-43.

Hamayon, Roberte
1978 Soigner le mort pour guérir le vif, *Nouvelle revue de psychanalyse*, 17, pp. 55-72 [n° thématique : L'idée de guérison].

Harper, Donald
1987 Wang Yen-shou's nightmare poem, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 47 (1), pp. 239-283.

Herrou, Adeline
2005 *La vie entre soi. Les moines taoïstes aujourd'hui en Chine* (Nanterre, Société d'ethnologie) [Recherches sur la Haute Asie].
2008 Quand les moines taoïstes se mettent en texte, *in* B. Baptandier et G. Charuty (éd.), *Du corps au texte. Approches comparatives* (Nanterre, Société d'ethnologie), pp. 43-74.
2017 Ren Fajiu : A living Daoist immortal in the People's Republic ?, *in* D. Ownby, V. Goossaert et Ji Zhe (éd.), *Making Saints in Modern China* (New York, Oxford University Press), pp. 419-449.

Larre, Claude et Élisabeth Rochat de la Vallée
1992 *Les mouvements du cœur. Psychologie des Chinois* (Paris, Desclée De Brouwer).

Lenclud, Gérard
2009 Être une personne, *Terrain*, 52, pp. 4-17.

Levi, Jean
2006 *Les œuvres de maître Tchouang* (Paris, Éditions de l'Encyclopédie des nuisances).

Li Yangzheng 李养正
2003 *Xinbian beijing baiyun guan zhi* 新编北京白云观志 [Monographie récente du temple des Nuages blancs de Pékin] (Beijing, Zongjiao wenhua chubanshe).

Liu Xun
2008 Profile of a Quanzhen doctor. Abbot Huang Zongsheng of Wuhan's Monastery of Eternal Spring, *Journal of Daoist Studies*, 1, pp. 145-160.

Marsone, Pierre
2010 *Wang Chongyang et la fondation du Quanzhen: ascètes taoïstes et alchimie intérieure* (Paris, Collège de France) [Mémoires de l'Institut des hautes études chinoises].

Pregadio, Fabrizio
2008 Taoist views of the human body, *in* F. Pregadio (éd.), *The encyclopedia of taoism*, vol. 1. (Londres, Routledge), pp. 75-80.
2014 Destiny, vital force, or existence? On the meanings of Ming in daoist internal alchemy, *Daoism: Religion, History and Society*, 6, pp. 157-218.

Robinet, Isabelle
1995 *Introduction à l'alchimie intérieure taoïste. De l'unité et de la multiplicité (avec une traduction commentée des Versets de l'éveil à la vérité)* (Paris, Éditions du Cerf).

Schipper, Kristofer
1993 Religions de la Chine, *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, vol. 106, n° 102, pp. 73-77.

Strickmann, Michel
1987 Dreamwork of psycho-sinologists: doctors, taoists, monks, *in* C. Brown (éd.), *Psycho-Sinology. The universe of dreams in Chinese culture* (Washington, Asia Program, Woodrow Wilson international Center for Scholars).

Vandermeersch, Léon
1994 *Études sinologiques* (Paris, Presses universitaires de France) [Orientales].

Zhang Yuanzhen 张元真
s.d. 1 Xiuzhen yangsheng yaoji 修真养生要笈, «Recueil des textes essentiels pour cultiver la perfection afin de nourrir la vie» (préface de l'auteur de 2010), non publié.
s.d. 2 Rensheng xudu 人生须读, «Lectures essentielles sur la vie humaine» (préface de l'auteur de 2013), non publié.

Zhou Gaode 周高德
2007 *Daojiao de jingshen. Daodjiao jiaoli jiaoyi shibajiang* 道教的精神. 道教教理教义十八讲 (Quanzhou, Quanzhoushi xuanmiaoguan).

Travaux d'Adeline Herrou
(clichés de l'auteur, sauf 37)


城事
新闻
5 年编写《小学数学题藏》
92 岁张道士拳舞天台山

ILL. 37 (en haut) — Couverture du Journal de Jiangyin (Jiangyin ribao 江阴日报) du 2 juillet 2013

ILL. 38 (au milieu, à gauche) — Zhang Yuanzhen avec son carnet personnel dans lequel, de longue date, il copie des extraits de textes et en rédige lui-même



ILL. 39 (au milieu, à droite) — La carapace de tortue pour tirer le Yijing, de Zhang Yuanzhen

ILL. 40 (en bas) — Les remèdes préparés dans le dispensaire de Zhang Yuanzhen



