

Monica Esposito

LA PORTE DU DRAGON

L'ECOLE LONGMEN DU MONT JINGAI ET SES PRATIQUES
ALCHIMIQUES D'APRES LE DAOZANG XUBIAN
(SUITE AU CANON TAOISTE)

Ph.D. Thesis
University of Paris VII
1993

Volume 1

UniversityMedia PDF edition, vol. 1, 2012
ISBN 978-3-906000-15-2

Original 1993 typescript with handwritten
emendations and comments by the author;
preface by the editor; English bookmarks



© 2012 UniversityMedia
www.universitymedia.org

Copyright © 2012 UniversityMedia, Kyoto
www.universitymedia.org
All rights reserved.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Esposito, Monica, 1962–2011.

La Porte du Dragon. L'école du Mont Jingai et ses pratiques alchimiques d'après
le Daozang xubian (Suite au Canon Taoïste). Vol. I. / Monica Esposito
p. cm. — (UniversityMedia, Daoism)

Includes bibliographical references.

ISBN 978-3-906000-15-2

1. China—Religion—17th century—18th century—19th century
2. Daoism—Taoism—Quanzhen—Longmen—History.
3. China—Intellectual life—Qing dynasty.
4. Alchemy—China—Daoism—Neidan.
5. China—History—17th century—18th century—19th century

I. Title.

PREFACE BY THE EDITOR

When on March 10, 2011, my wife Monica Esposito suddenly passed away due to pulmonary emboly, the two volumes of her dissertation typescript of 1993 were, as always, within easy reach of her Kyoto desk. In the mid-1990s the Presses Universitaires de France (PUF) had agreed to publish it as a book, and Monica had begun to revise her thesis. However, considering the publisher's unwillingness to include essential materials in Chinese characters, she decided to wait and publish her Ph.D. thesis with less strictures at a later point.

While pursuing her research on premodern Daoism and publishing numerous ground-breaking articles in English, Italian, Japanese, and Chinese about the history of Daoism's Longmen ("Dragon Gate") school and other facets of Qing religion and history, Monica continually added handwritten comments and corrections to her increasingly tattered copy. This copy was of course not meant to be published. The majority of handwritten comments are in French, Chinese, Italian, and English. They were not systematically added, and some emendations that found their way into published articles are not marked.

Monica's motivation to revise and publish her thesis in French gradually decreased during her fourteen years of residence in Japan. Some parts of her 1993 thesis were gradually superseded by subsequent publications that tended to confirm her original working hypothesis; but both Monica and her colleagues appreciated her Ph.D. thesis as a pioneering study of premodern Daoism that challenged and overturned many traditional views. She was all the more startled when a French colleague told her in 2009 that specialists were unable to consult her thesis since its deposited copies had vanished from the library of her alma mater in Paris. At that time she mentioned the possibility of eventually publishing her thesis as it appeared in 1993, as a historical document useful also for students of the history of Daoist studies who are interested in consulting this pioneering work whose view of important aspects of premodern Daoism is now gradually being adopted even in China. But she decided instead to concentrate on the creation and direction of the international *Daozang jiyao Project* and on writing a book entitled *Creative Daoism* (ISBN 978-3-906000-06-0) that is slated to be published by UniversityMedia in 2012 on Monica's birthday, August 7.

The publication of these two PDFs at <http://www.universitymedia.org> thus has the primary aim of providing free universal access to Monica Esposito's 1993 Ph.D. thesis: *La Porte du Dragon. L'école du Mont Jingai et ses pratiques alchimiques d'après le Daozang xubian (Suite au Canon Taoïste)* [The Dragon Gate. The School of Mount Jingai and its Alchemical Practices According to the Daozang xubian (Sequel to the Daoist Canon)], written under the direction of Prof. Isabelle Robinet and submitted in 1993 at the University of Paris VII (Section Langues et Civilisations de l'Asie Orientale) whose jury (Profs. Catherine Despeux, Marc Kalinowski, Ian McMorran, and Isabelle Robinet) expressed its appreciation through the highest award of *summa cum laude*.

Since the black-and-white typescript of 1993 can be easily distinguished from handwritten comments, colored highlights, emphases etc. that stem from the period between 1994 and 2011, our two PDFs allow readers to consult and cite the 1993 thesis, and to simultaneously take note of such thoughts, corrections, and supplementary information as Monica gradually added in subsequent years.

To facilitate navigation within the PDFs, English bookmarks for all chapter headings were added (to see them, open the bookmark navigation panel of your PDF reader), and optical character recognition (OCR) was applied to render the text searchable. As expected, OCR accuracy is limited because of the handwritten insertions and colored highlights.

The editor wishes to thank Ms. Hamana Nakadate for scanning the two volumes at Kyoto University's Institute for Studies in the Humanities 京都大学人文科学研究所, and to Profs. Christian Wittern and Kunio Mugitani at the same institute for their continued support.

Bodhgaya (India), March 10, 2012

Urs App

UNIVERSITE PARIS VII
LANGUES ET CIVILISATIONS DE L'ASIE ORIENTALE

— LA PORTE DU DRAGON —

L'ECOLE LONGMEN DU MONT JINGAI ET SES PRATIQUES
ALCHIMIQUES D'APRES LE *DAOZANG XUBIAN*
(*SUITE AU CANON TAOISTE*)

Volume I

Thèse de Doctorat de l'Université Paris VII
Etudes de l'Extrême-Orient
par Monica ESPOSITO
sous la direction de Mme Isabelle ROBINET

le 21 Décembre 1993

Membres de Jury

Catherine DESPEUX
Marc KALINOWSKI
Ian MC MORRAN
Isabelle ROBINET

UNIVERSITE PARIS VII
LANGUES ET CIVILISATIONS DE L'ASIE ORIENTALE

— LA PORTE DU DRAGON —

L'ECOLE LONGMEN DU MONT JINGAI ET SES PRATIQUES
ALCHIMIQUES D'APRES LE *DAOZANG XUBIAN*
(*SUITE AU CANON TAOISTE*)

Volume I

Thèse de Doctorat de l'Université Paris VII
Etudes de l'Extrême-Orient
par Monica ESPOSITO
sous la direction de Mme Isabelle ROBINET

le 21 Décembre 1993

Membres de Jury

Catherine DESPEUX
Marc KALINOWSKI
Ian MC MORRAN
Isabelle ROBINET



邱长春真人道行便装像

AVANT-PROPOS ET REMERCIEMENTS

Le présent travail est centré sur l'étude du *Daozang xubian* 道藏續編 (*Suite au canon taoïste*), recueil de vingt-trois textes alchimiques compilés par Min Yide 閔一得 (1758-1836) en 1834. Les enseignements qu'il contient appartiennent au courant taoïste Longmen du Mont Jingai qui semblait être très populaire au cours de la dynastie Qing. Mon travail a ainsi pris forme lors d'un séjour en Chine et plus particulièrement dans l'ancien Temple où cette collection fut compilée : le Temple Yunchao du Mont Jingai. Ce Temple est aujourd'hui à nouveau habité par des vieux taoïstes, Shen Jinqing et Li Shanzhi, qui, en me faisant don d'importants manuscrits appartenant à ce Temple, m'ont encouragé à poursuivre cette recherche. A ce titre, je tiens à les remercier, ainsi que les personnes suivantes dont l'aide inestimable m'a permis de mener ce travail à son terme :

– Mme Isabelle Robinet pour la patience dont elle a fait preuve à l'endroit de mon travail, sa maïeutique qui en a permis l'accomplissement, ses corrections toujours pertinentes, sa disponibilité et le partage de ses réflexions dont l'érudition et les conseils m'ont toujours été très précieux ;

– Mme Catherine Despeux pour ses conseils sur la pratique des femmes, pour avoir gracieusement relu certains passages de cette thèse et y avoir apporté des suggestions et des corrections, ainsi que pour avoir mis à ma disposition une collection rare d'oeuvres sur l'alchimie féminine ;

– Mr Gu Meisheng pour sa relecture et ses corrections inestimables apportées à l'*Erlan xinhua*, l'oeuvre qui fut à la source de ce travail et qui lui donna toute son impulsion, ainsi que pour ses explications patientes sur l'alchimie intérieure ;

– Mr Chen Yaoting (Professeur à l'Académie des Sciences Sociales de Shanghai, Directeur du Département des Sciences Religieuses) pour la permission et les documents nécessaires qui m'ont facilité l'accès aux temples et aux bibliothèques privées, ainsi que pour le don d'un important manuscrit inédit concernant l'histoire de l'école Longmen du Sud, le *Jueyun daotong xinchuan* ;

– Mr Li Yuanguo (Professeur à l'Académie des Sciences Sociales de Chengdu, Département des Sciences Religieuses) pour ses patients conseils en toute matière et pour m'avoir fait partager son expérience de taoïste pratiquant ;

– Mr Chen Bing (Professeur à l'Académie des Sciences Sociales de Chengdu, Département des Sciences Religieuses) pour nos dialogues toujours intéressants sur l'alchimie et ses relations avec le bouddhisme ;

– Mr John Moffet (Bibliothécaire du Needham Research Institute) pour m'avoir fait parvenir la photocopie d'un manuscrit introuvable en dehors de sa bibliothèque – le *Yangsheng shu* de ^{Dan} Ranhui – et pour toute la gentillesse dont il a fait preuve à mon égard ; *Zhan*

et enfin, Mr. Jean-Luc Achard (tibétologue diplômé de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses) pour avoir bien voulu s'acquitter de la tâche ingrate de relire entièrement mon manuscrit. Je le remercie pour avoir relu et corrigé mon orthographe chaotique et, entre deux corrections de ma continuelle inconsistance dans l'usage des accents en français, pour avoir confronté nos connaissances des mondes chinois et tibétain. C'est grâce à son soutien constant et ses encouragements que cette thèse a pu voir le jour et c'est donc à lui que je la dédie.

Je joins à ces remerciements toutes les personnes qui, à divers titres, ont facilité en quelque manière que ce soit l'avancement de mes recherches : Ye Gaoxing, mes parents, Prof. A. Cadonna, Annamaria Di Giorgio, Yves Kieffer, Wang Qiang, Zhang Liang, Huo Datong, Maryse et Bernard Achard, Dr. Denis Colin, Elena Valussi, François Calmes et Alain Arrault.

Une mention particulière va enfin aux institutions officielles que sont la Bibliothèque du Collège de France et les Bibliothèques Nationales de Shanghai et de Pékin.

Abréviations

BYGZ

*Hakujin Kan shi**Baiyun guan zhi* 白雲觀志 (Monographies→ du Temple des Nuages Blancs) par *Koyonagi Shigeta* *小柳司氣太*

, Tokyo, Tôhō bunka gakuin

Tôkyō kenkyūjo 東方文化學院東京研究所, 1934.

DTYL

Daotong yuanliu 道統源流

(Origine et développement du taoïsme orthodoxe)

compilé par Yan Liuqian 嚴六謙 (hao:

Zhuangyan jushi 莊嚴居士

), Wuxi

Zhonghua yinshuju, 1929.

憲巨書 → Livre de Xianju & de

潘本根

(1872-?)

Pan Ben Gen

DJYL

Changchun dao jiao yuanliu 長春道教源流

8 juan (Origine et développement du taoïsme de

Changchun, 1879), par Chen Minggui 陳銘珪réimp. in *Congshu jicheng xubian* 叢書集成續編

vol. 1, p. 27-186.

DZ

Zhengtong dao zang 正統道藏

(Canon taoïste de l'époque Zhengtong 1436-1449),

réimpression photolithographique, Shanghai

Hanfenlou éd. 1923-26, du *Da Ming dao zang jing*

publié en 1445 (renvois aux numéros de K.M.

Schipper, *Concordance du Tao-tsang*, Paris 1975).

DZJH

Dao zang jinghua 道藏精華

(Anthologie du canon taoïste), 128 vol., par Xiao

Tianshi 蕭天石 (éd.), Taibei, Ziyou chubanshe,

1983.

DZJHL

Dao zang jinghua lu 道藏精華錄

compilé par Shou yizi 守一子 (alias: Ding

Fubao 丁福保, 1874-1952) en 2 vol. (*shang / xia*),

Zhejiang guji chubanshe, 1989

DZJY

Dao zang jiyao 道藏輯要

(Somme du canon taoïste), 244 vol., compilé par

Jiang Yuanting 蔣允庭 (1755-1819) pendant

l'ère Jiaqing (1796-1820). Il existe une autre édition

compilé par He Longxiang 賀龍驤 et Peng Habran

彭翰然, sous la supervision de l'abbé Yan

Yonghe, Chengdu Erxian an, 1906 qui sera alors

signalé avec cette date; réimp. Taibei, Xinwenfeng,

1977.

DZXB

Daozang xubian (chuji) 道藏續編初集
(Suite du canon taoïste, première série), 4 vol.,
compilé par Min Yide 閔一得 (1758-1836),
manuscrit du Mont Jingai, 1834.

ed. x. e. p. h. p. u. e.

YLCS

Gu Shuyinlou cangshu 古書隱樓藏書
(Bibliothèque de l'Ancien Pavillon des Livres
Cachés), 14 vol., par Min Yide (1758-1836), 1804
Wuxing, Jingai Chunyang gong canban, 1834.

?
藏板
Woodblock printing

JGXD

(Chongkan) Jingai xindeng (重刊) 金蓋心燈
(La lampe du coeur du Mont Jingai, Nouvelle
édition), 10 vol., compilé par Min Tiaofu 閔苜莩
(Min Yide 1758-1836), réimp. Yunchao, Gu
Shuyinlou cangban, 1876.

ed. 1876
1821

SKQS

Wenyuan ge siku quanshu 文淵閣四庫全書
(1765), 1500 vol., compilé par Yong Rong 永瑢
et al., éd. par Zhu Jianmin 朱建民
Taiwan, Shangwu yinshuguan, 1986.

Bibliothèque complète en 4 sections

T

Taishō shinshū daizōkyō 大正新修大藏經
(Canon bouddhiste de l'époque Taishō), 100 vol.,
Tokyo, Taishō shinshū daizōkyō kankōkai, 1975
(renvois aux numéros de volumes).

YJQQ

Yunji qiqian 雲笈七籤, 122 chap.,
compilé par Zhang Junfang 張君房 vers 1025
Beijing, Jilu shushe, 1988.

35 tate (14 vol.) ON 1704 of 中國書目録
1. 818 (ref. ante p. 134 par. 102)

reprinted 金陵七籤, 1995

Series de canon avec ed. T. J. de 1894 et 1916
= 1. 818

Introduction

De toutes les écoles taoïstes, le Longmen 龍門 est de nos jours très certainement l'école la plus populaire. De fait, la plupart des temples de la Chine d'aujourd'hui, tant au Sud comme au Nord, se réclame d'elle. Il nous a donc semblé important d'étudier cette école et ses oeuvres telles qu'elles ont été présentées dans le *Daozang xubian* 道藏續編 (Suite au canon taoïste) par un important patriarche Longmen de l'époque Qing, Min Yide 閔一得 (1758-1836). Ce recueil qui n'est en fait que le fruit d'une tradition locale établie au Sud-Est de la Chine (sur le Mont Jingai 金蓋山), contient de nombreux manuscrits d'alchimie intérieure (*neidan* 內丹) qui n'ont jamais été ni imprimés ni compilés avant que Min Yide ne s'en charge. La plupart de ces ouvrages daterait de la fin du XVIIIème siècle et du début du XIXème siècle et aurait été compilé au cours de séances d'écriture inspirée qui semblaient être très populaires parmi les "lettrés taoïstes" du Mont Jingai.¹

Quoiqu'il soit difficile de vérifier l'authenticité de ces textes qui n'ont jamais été étudié ni traduits auparavant, du fait qu'ils se réclament de la tradition orthodoxe Longmen, ils s'avèrent pour nous d'importants documents pour la reconstitution de l'histoire et de l'idéologie de cette école.² Le but est alors de proposer ce recueil à

¹ Sur l'écriture inspirée, voir Despeux 1990, p. 117, 175-182.

² En réalité les deux textes du DZXB portant sur la pratique féminine ont été récemment traduits in Wile 1992 alors que notre travail sur ces ouvrages était déjà achevé. Cependant, nos désaccords avec certains passages importants de ces textes justifient à notre sens, la décision de les avoir maintenus ici. Le *Secret de la fleur d'or* (*Jinhua zongzhi* ici traduit par *Doctrine quintessentielle de la fleur d'or*) qui figure de même dans notre présent travail a été aussi déjà partiellement traduit par Biçheton 1921 et Clauy 1931 mais d'après des versions ≠ de celles du DZXB.

notre réflexion comme un *outil* nous permettant de dégager les caractéristiques propres à cette école et de chercher en même temps à répondre aux questions qui peuvent se poser lors de sa lecture.

Les principes et les méthodes de pratique exposés dans ce recueil diffèrent de ceux qu'on peut définir comme plus traditionnels ou plus orthodoxes dans le sens où ils nous semblent⁺ plus simples, c'est-à-dire plus explicites. Est-il alors pertinent de distinguer cette alchimie tardive de l'alchimie traditionnelle et, si oui, dans quelle mesure ?

Dans le *Daozang xubian*, il y a de très nombreux termes techniques qui ne sont pas utilisés ailleurs et qui peuvent nous aider à caractériser la tradition textuelle Longmen et faire ressortir les spécificités d'une lignée de transmission au sein même de cette école. Le choix d'une méthodologie déterminée pour analyser ces textes devient alors fondamental. Les critères méthodologiques les plus féconds selon nous doivent être fondés sur une approche comparée. Nous aurons ainsi à confronter les terminologies et les pratiques utilisées dans les textes plus anciens reconnus comme les classiques d'alchimie (comme le *Daodejing*, le *Zhuangzi*, le *Cantongqi*, le *Wuzhenpian*, etc.)³ à celles qui sont utilisées dans textes plus récents comme le *Xingming guizhi* (XVII^e siècle), les ouvrages de l'école Wu-Liu, nos propres textes du *Daozang xubian*, etc.⁴

³ Le SKQS (j.146, p. 52) dit que le *Cantongqi* et le *Wuzhenpian* représentent l'orthodoxie taoïste. Sur ces deux textes, voir *infra*, p. 30-31.

⁴ L'école Wu-Liu tire son nom de ses deux fondateurs : Wu Chongxu 伍冲虚 (1552-1641) et Liu Huayang 柳華陽 (ca 1736). D'après le JGXD (j. 2, p. 1a-2b) Wu Chongxu qui était originaire de Ji'an 吉安 (Jiangxi) ayant reçu l'ordination de Wang Kunyang 王崑陽 (qui lui donna ainsi le nom de Shouyang), appartient à la huitième génération des patriarches Longmen. Il vénéra comme maîtres Cao Changhua 曹常化 (hao : Huanyang 還陽) et Li Niwan 李尼凡. Ce dernier aurait entraîné Wu aux règles du *wulei fa* 五雷法 sur le Mont Jingai. Il aurait plus tard écrit le *Tianxian zhengli zhilun*

Ceci exige un long travail de catalogage (et de comparaison) de ces textes d'alchimie grâce auquel nous devrions pouvoir dresser une liste des termes caractéristiques du Longmen les plus fréquemment employés et déterminer ainsi leurs différentes significations dans la pratique alchimique. A la lecture de nos textes, on se rend compte que chaque maître se sert d'une terminologie qui peut varier selon le niveau qu'il a atteint et l'enseignement qu'il veut donner si bien que nous devons essentiellement porter notre attention sur le sens des termes employés. Dans le cas où ces termes sont originaux, c'est-à-dire s'ils n'ont pas été utilisés ailleurs, la classification des ouvrages devient plus aisée. Normalement, nous nous trouvons face à des ouvrages d'alchimie qui emploient des vocables très généraux, comme par exemple ceux du Yin et de Yang, des Huit Trigrammes, du Coeur et des Reins, etc. Nous avons alors parfois l'impression qu'ils se répètent sans apporter rien de nouveau. C'est pour cette raison que nous nous proposons de tenter une évaluation et une classification des textes du *Daozang xubian*, doublée d'une analyse terminologique laquelle ne doit jamais être séparée de la base théorique et pratique qui a donné naissance à ces textes.

Dans le cadre de la pratique, nous devons faire attention non seulement aux procédés mentionnés dans un texte, mais aussi à l'ordre dans lequel ils se succèdent. Une étude de ce type facilitera la

(1622) auquel il ajouta en 1639 le commentaire et le *Xianfo hezong yulu* (voir Boltz 1978, p. 201). Liu Huayang serait né sous la dynastie des Qing et aurait reçu en 1780 par le même Wu Chongxu (apparu lors d'une vision ou en rêve ?) la transmission de la doctrine. Il écrit en 1799 le *Jinxian zheng lun* en vingt chapitres et aurait aussi transmis oralement le *Dacheng jieji* (XVIIIème siècle) à ses élèves. Liu fut aussi l'auteur du *Huiming jing*, oeuvre qui a été traduite ensemble avec le *Secret de la fleur d'or* par Wilhelm, 1929. C'est à cette école qui appartient aussi le célèbre Zhao Bichen (1860- ?) dont deux de ses oeuvres ont été traduit en langue occidentale par Lu K'uan-yü 1970 et Despeux 1979.

compréhension et la classification de nos textes et éventuellement permettra de les distinguer des ouvrages plus traditionnels. Il est alors intéressant d'étudier en quoi exactement ils prétendent se distinguer des autres quant au but ultime auquel ils tendent. Avant de pouvoir entreprendre une telle étude, il est nécessaire de situer notre recherche dans un **contexte historique** précis car celui-ci s'avère être justement un des éléments pertinents de cette différence.

Le Longmen, expression du taoïsme des Ming et des Qing

Pour mieux comprendre ces pratiques alchimiques, on est obligé de les situer dans un contexte historique qui va du début de la dynastie Ming (1368-1644) à la deuxième moitié de la dynastie Qing (1644-1911). Le taoïsme connaît au cours de ces deux dynasties des moments de gloire mais aussi un début de décadence ; il est relégué au second plan par rapport au néoconfucianisme qui devient la religion d'état. La philosophie perd sa prépondérance au profit d'une vulgarisation et d'une popularisation du taoïsme qui vont de pair⁷⁰ avec le développement des sociétés secrètes organisées en d'innombrables petites sectes prônant un syncrétisme des trois enseignements, syncrétisme agrémenté d'éléments de religions étrangères (christianisme, manichéisme, etc.) qui devinrent parfois plus importantes que le "taoïsme orthodoxe" lui-même n'étant plus capable de capturer entièrement les émotions religieuses⁷¹ du peuple.⁵ ←

⁵ Cf. Eichorn, 1981, p. 422. Sur les développement des sociétés secrètes au cours des dynasties Ming et Qing, voir De Groot 1903, Naquin 1976, Ma Xisha 1985, Li Shiyu 1989.

de aller de pair
aller par paire

La politique religieuse mise en place par le premier empereur Ming, Zhu Yuanchang ^{Zhuang} 朱元璋 (1368-1398), était de chercher à unifier les différents courants taoïstes (résultat d'une politique contre l'hérésie et le sectarisme), dans le but d'établir une orthodoxie visant à les réduire à deux écoles principales - Zhengyi 正一 (Un Orthodoxe) et Quanzhen (Réalité Totale) - lesquelles devaient refléter les deux tendances du "taoïsme orthodoxe". La première était surtout chargée des rituels, du contrôle de l'enseignement, de l'éthique et de l'idéologie du clergé et c'était en son sein qu'on choisissait les fonctionnaires religieux ; l'autre se caractérisait surtout comme une fusion des différentes écoles alchimiques qui se consacraient principalement à la pratique méditative et qui se trouvaient, dans un certain sens, éloignées de la société.⁶

Le premier empereur Ming semble employer le taoïsme et le bouddhisme uniquement pour leurs théories religieuses parce qu'elles lui servent à l'application des principes moraux nécessaires à un bon gouvernement. Il appliqua ainsi une politique de strict contrôle pour éviter l'ingérence des religions dans la politique et diminuer le nombre des monastères et des moines. En 1382, il fonda

le Présumé de rectifier les rites biaohe par Hongwu (Zhu Yuanzhi) in Chan, Docteur (Jing) et Enseignement (Hao).

⁶ Voir le *Da Ming xuanjiao licheng zhajiao yi* (DZ 467 fasc. 264), texte sur la simplification des rituels compilé par le maître Zhengyi, Song Zongzhen 宋宗真. Dans la préface de ce texte écrite sous édit impérial en 1374, on donne l'appréciation de ces deux écoles taoïstes par rapport aux deux autres écoles bouddhistes de la façon suivante : " Nous avons observé l'enseignement du bouddhisme et du taoïsme : tous deux comportent deux voies. Pour les moines il y a le Chan (*dhyāna*, méditation) et les *Agama* (l'enseignement). Dans le taoïsme, il y a le Zhengyi et le Quanzhen. Le Chan et le Quanzhen s'intéressent à la culture du soi et à l'entretien de la Nature Innée uniquement comme but individuel. L'enseignement bouddhique (*Agama*) et le Zhengyi s'adonnent à la libération, en mettant principalement l'accent sur la piété filiale et l'amour envers les parents, en promouvant l'éthique et en renforçant les coutumes. Leur mérite est donc vraiment grand !" La biographie du patriarche Longmen Zhou Dazhuo (ci-après, p. 106) offre un témoignage de la situation de cette école taoïste au début des Ming.

Distinction des courants ?
et Teachings
→ Tiantai

3/4 = Ten...
1961

Introduction Bureaux (信直錄司) — le département de la ... 11
le Ministère Taoïste des Annales nommant des officiers pour le recensement du clergé dans la capitale, dans les préfectures supérieures (*fu* 府), dans les préfectures (*zhou* 州), dans les sous-préfectures (*xian* 縣).⁷

C'est donc surtout dans les rangs du Zhengyi que furent choisis les fonctionnaires religieux qui eurent le devoir d'établir l'orthodoxie taoïste, de contrôler les temples et leur activités. Le plus célèbre de tous ces fonctionnaires fut **Zhang Yuchu** 張宇初 (1361- 1410), le quarante-troisième Maître Céleste. Il s'occupa en fait d'asseoir l'orthodoxie fondée sur Laozi et le *Daodejing*; il critiqua les *fangshi* 方士 (hommes à techniques) et toutes les pratiques chamaniques et superstitieuses en prêchant un retour à l'enseignement taoïste du *qingjing wuwei* 清淨無為 (sérénité et non-agir). Il chercha à intégrer l'enseignement des différentes écoles liturgiques des époques Song et Yuan au sein-même du Zhengyi car toutes ces écoles étaient en fait issues du Très Haut (Taishang). Il intégra ainsi le *neidan* (alchimie intérieure) dans le rituel en suivant l'exemple des nouvelles écoles liturgiques des Song et des Yuan et soutint les enseignements alchimiques Quanzhen en tant qu'ils unissent la pratique chan fondée sur la culture du *xing* (Nature Innée) et celle du taoïsme basée sur le *ming* (Force Vitale). Il définit ainsi le champ d'influence Quanzhen sur les pratiques alchimiques, en insistant sur la double culture du *xing* et du *ming* (*xingming shuangxiu* 性命雙修) et promut ses règles de conduite telles qu'elles avaient déjà été codifiées par son fondateur Wang Chongyang 王重陽 (1112-1170) dans son *Lijiao shiwulun* 立教十玄論 (Quinze discours pour établir

⁷ Un même ministère fut créé pour le bouddhisme avec des officiers qui avaient plusieurs fonctions. Voir De Groot 1903, p. 102-107 et Bai Wengu 1985, p. 89-97.

l'enseignement DZ 1233, fasc. 989).⁸ Zhang Yuchu développa en outre la doctrine du coeur largement influencée par le néoconfucianisme, tendance caractéristique de l'époque. Ce coeur est le *Taiji* 太極 (Faîte Suprême), la base de l'union du Ciel, de la terre et de l'homme, la Nature Innée qui exprime le Tao Céleste, l'essence dont les vertus confucéennes sont l'application. Il suit ainsi la pensée de Shao Yong 邵雍 (1011-1077) et de Lu Jiuyuan 陸九淵 (1140-1192).⁹

En 1406, au cours de l'ère Yongle, période où se développe le culte de Zhang Sanfeng 張三丰 et de Zhenwu 真武,¹⁰ Zhang Yuchu fut chargé de collectionner toutes les oeuvres taoïstes pour la compilation du *Daozang* (*Canon taoïste*) qui ne fut finalement achevé qu'en 1445 par Shao Yizheng 邵以正 (fl. 1427-1458).¹¹

⁸ Voir son *Daomen shigui* (DZ 1232, fasc. 988). Il prêche les classiques d'alchimie tels que le *Cantongqi*, le *Longhujing*, le *Wuzhenpian*, etc., et soutient la méthode graduelle qui était en vigueur depuis les Song: "Poser les fondements en cent jours, accomplir l'embryon en dix mois et obtenir la réalisation en trois ans." Pour une brève biographie de Zhang Yuchu, voir Goodrich 1976, p. 107-108.

⁹ Dans *Du guanwu pian* 讀觀物篇, (in *Xianquan ji* DZ 1311 fasc. 1018, j.1, p. 54b), Zhang fait un éloge du poème de Shao Yong et de sa théorie (*xin wei Taiji* 心為太極) et reprend aussi les théories confucéennes sur le *xing* et le *ming* en les intégrant à la pensée taoïste. Sur Shao Yong et Lu Jiuyuan voir *infra*, p. 182, note 80, p.241-42, note 198.

¹⁰ Saint patron qui fut plus tard rattaché à l'école Quanzhen, Zhang Sanfeng fut un personnage lié aux événements miraculeux qui ont conduit à la fondation de la Dynastie des Ming. Sa renommée contribua à l'important développement du culte impérial autour de la montagne sacrée de Wudang, lieu où il était supposé résider et où plusieurs émissaires impériaux furent dépêchés pour l'inviter à la cour. Au cours de l'ère Yongle (1407-16 ; 1419-23), Hu Yung le chercha pendant treize ans sans jamais le rencontrer. Un temple fut alors érigé en son honneur sur la montagne Wudang par l'empereur Chengzu (1403-1424) et en 1459, l'empereur Yingzong le canonisa. L'empereur Chengzu envoya le même Zhang Yuchu à la recherche de Zhang Sanfeng et fit construire des temples en honneur de l'immortel Zhang et du dieu Zhenwu sur le Mont Wudang. Sur le culte de Zhenwu à Wudang shan, voir Boltz 1987, p. 86-91. Sur l'immortel Zhang Sanfeng, voir l'article de Seidel 1970a et de Wong Shiu-hon 1979 ainsi que son livre en chinois (Huang Zhaohan 1988).

¹¹ Voir Chen Guofu, 1963, vol. I, p. 174-75.

Un autre taoïste important de la fin Yuan et du début des Ming, fut **Zhao Yizhen** 趙宜真 (?-1382), maître Zhengyi qui avait obtenu la transmission tant de l'école Quanzhen que de celle du Qingwei 清微 (Pure Ténuité).¹² **Spécialiste du rituel du tonnerre**, il fut aussi considéré comme le cinquième patriarche de l'école **Jingming** 淨明 (Pure Lumière) même s'il n'eut aucune relation avec cette lignée de Nanchang 南昌 (Jiangxi). Il fut en fait plus l'héritier de la **méthode alchimique Quanzhen (du Nord)** et de la méthode du tonnerre Qingwei que de celle appartenant à l'école Jingming. Il soutint la primauté du non-agir en accord avec la pensée chan et mit l'accent sur l'importance de la pratique intérieure comme base d'union avec le **tianxin** 天心 (Coeur Céleste) comme le firent les nouvelles écoles liturgiques des Song et des Yuan en parvenant ainsi à opérer une synthèse entre la tradition alchimique du Nord et du Sud.¹³ C'est avec son élève **Liu Yuanran** 劉淵然 (1351-1432) qu'il y eut un **contact véritable avec l'école Jingming**. Ce personnage qui fut reconnu comme le sixième patriarche de cette école, obtint aussi par l'empereur Renzong 仁宗 (1425), le titre de Changchun zhenren 長春真人 titre qui témoignent

冲虚至道六妙无爲克範行教莊靜善濟長春真人
小. 莊宏道 p. 108

¹² Sur ce maître et la tradition Qingwei, voir Boltz 1987, p. 38-41, p. 68-70 et p. 190-192; et Schipper 1987.

¹³ Zhao Yizhen (?-1382) fut en fait influencé par la théorie transformiste de Tan Qiao telle qu'elle est présentée dans son *Huashu* (DZ 1044, fasc. 724) et par la pensée de Chen Tuan (906-989). En accord avec l'école Quanzhen du Nord, il soutient que le **base du neidan est le zixing fashen** 自性法身. Il assimila aussi la pensée chan en soutenant que toutes les méthodes ne se trouvent en effet que dans le coeur de chacun jusqu'à affirmer, avec les paroles des néoconfucianistes que le coeur humain (*renxin*) est à l'origine, égal au Coeur Céleste (*tianxin*) (*Yuanyang zi fayu*, DZ 1071, fasc. 738, j. xia, p. 3a-4b). Dans son *Xianzhuang waiké (ji yanfang)* (DZ 1165, fasc. 823-24), Zhao expliqua les **méthodes pour sauver le monde à l'aide de techniques pharmaco-thérapeutiques** prisées par l'école Quanzhen et, dans le *Lingbao guikong jue* (DZ 568, fasc. 319), il présente des méthodes de libération qui ont des rapports avec les enseignements tantriques sur l'état *post-mortem*.

probablement de la fusion des écoles Quanzhen et Zhengyi en lui. Son disciple Shao Yizheng devint pendant l'ère Zhenyong (1436-1449) officiel du Ministère des Annales Taoïstes de droite (daolusi you zhengyi 道錄司右正一). Au cours de l'ère Jingtai (1450-1457), Shao fut chargé de la construction de trois salles dans le Temple des Nuages Blancs (Baiyun guan 白雲觀) de Pékin. C'est à ce Temple que l'école Longmen sera plus tard rattachée même si on ignore encore la date exacte de ce rattachement.

Ces personnages sont les plus importants représentants du taoïsme Zhengyi du début des Ming et c'est avec eux qu'on découvre l'embryon syncretique qui se cristallisera plus tard dans l'école Longmen. Leur théories remontent aux périodes Song et Yuan.

Comme Zhang Yuchu soutint surtout l'enseignement protocolaire Quanzhen, Zhao Yizhen et ses élèves intégrèrent les différentes méthodes des écoles liturgiques mais tous s'accordèrent pour affirmer l'importance de la pratique intérieure et se firent écho de la tendance de l'école Zhengyi des Ming qui s'approcha davantage de l'école Quanzhen. Au cours de la dynastie Qing, il sera beaucoup plus difficile de distinguer ces deux écoles car, cette fois-ci, tous les courants seront réunis sous la direction du Quanzhen. Par exemple,

dans l'ouvrage de l'école Jingming - Jingming zongjiao lu 淨明宗教錄 (DZJY ^{vol. 12} ^{第12卷} ^{第4}), compilé pendant l'ère Kangxi (1662-1722) par Hu Zhizhi 胡之致, on recueille les différentes méthodes de pratique de l'école Maoshan, les réglementations du Quanzhen, ainsi que sa théorie *neidan*. Dans la préface, on rappelle que la méthode Jingming remonte à Xu Sun

許遜 (239-292/374?) et que ses disciples furent l'immortel Lü Dongbin 呂洞賓 et plus tard Bai Yuchan 白玉蟾 (1194?-1229?), le célèbre patriarche de l'école du Sud. Parmi les maîtres

太上靈寶淨明宗教錄 et l'immortel de Song!!

de l'Uh collection

ch. Zhenyong dans vol. 7 807

Song?

?
Non c'est
? }
.

auxquels on rend hommage dans la prières matinales et vespérales, on trouve aussi bien des maîtres Zhengyi que des patriarches ^{de l'école} Quanzhen du Nord et du Sud. (7)

La dynastie Qing (1644-1911) qui vénérât au début le bouddhisme tibétain Gelugpa (*dge-lugs-pa*), adopta elle aussi, le néoconfucianisme, tandis que le taoïsme se trouvait de plus en plus mis à l'écart et n'était plus utilisé, même pour les rituels. L'un des premiers décrets de l'empereur Taizong (1636-1643) fut dirigé contre les magiciens et les taoïstes accusés, par leur doctrines perverses, de jeter le trouble dans l'Etat.¹⁴ Cependant, tout au long des trois ères Shunzhi (1644-1661), Kangxi (1662-1722) et Yongzheng (1723-1735),¹⁵ les trois empereurs adoptèrent une politique de protection du taoïsme qui fut à nouveau employé pour ses rituels d'appel de la pluie, pour ses talismans thérapeutiques, etc. Ils promulguèrent l'union des Trois Enseignements mais perpétuèrent la stricte politique du contrôle des ordinations inaugurée par les Ming. Paradoxalement, le Quanzhen se trouve alors privilégié dans le sens où il ne s'engage dans aucune confrontation politique avec le gouvernement : ses adeptes vivaient en effet retirés dans des monastères, suivant une conduite ascétique et bien réglementée ; c'est donc parmi cette école – inoffensive pour l'état – que furent cette fois-ci choisis les fonctionnaires religieux. L'état continuait pourtant à donner au Zhengyi le privilège d'exercer les rituels, de fournir les talismans, etc. On assiste ainsi à une renaissance du Quanzhen qui est

¹⁴ Il s'agit du décret du 1640, cf. Eichorn 1981, p. 398 et De Groot 1903, vol. I, p. 81

¹⁵ L'empereur Yongzheng croyait au bouddhisme chan et honora Zhang Boduan pour ses vers écrits en honneur de la doctrine chan en lui donnant ainsi le titre de Daci Yuantong Chanxian Ziyang zhenren 大慈圓通禪仙紫陽真人. En son honneur, il fit aussi construire sur son lieu de naissance (Tiantai), le Chongdao guan 崇道觀. Voir *infra*, p. 119.

d'entraînement du principe vital (*yangsheng*) associées à des théories médicales dans des ouvrages qu'on doit à ces mêmes confucianistes comme le *Zunsheng bajian* 尊生八篇 (*Huit essais en accord avec le principe vital*, 1591) de Gao Lian 高廉 et le *Yimen guangdu* 夷門廣牘 (*Tablettes de la porte du silence*) de Zhou Lüjing 周履靖¹⁸ mais aussi à des médecins comme le *Qijing bamai kao* 奇經八脈考 (*Etude sur les huit canaux extraordinaires*) de Li Shizhen 李時珍 ou le *Shouyang congshu* 壽養叢書 (*Collection d'écrits sur la longévité et l'entretien de la vie*) de Hu Wenhuan 胡文煥.¹⁹ En conclusion, on peut dire que le *neidan* eut une si grande influence sur les sociétés Ming et Qing qu'il produisit une série de romans de vulgarisation comme le *Fengshen yanyi* 封神演義 (*Investiture des dieux*), *Dongyou ji* 東遊記 (*Voyage à l'Est*), etc.²⁰ L'écriture inspirée, déjà employée depuis les Song par le peuple, commence à être utilisée à la cour et dans les villes. Des médiums se spécialisent dans cet art en même temps que les taoïstes. Les lettrés eux-mêmes l'employèrent pour connaître les résultats de leurs examens, les gens du commun pour connaître leur fortune et leur santé, tandis que les taoïstes s'en servirent pour écrire des livres qu'ils prétendirent révélés. Pendant ces deux dynasties, nombre de livres furent écrits de cette manière et attribués principalement à Lü Dongbin, Guandi

¹⁸ Voir Chen Bing 1991, p. 578-79. Zhou Lüjing fut un lettré de la fin des Ming auquel on doit une compilation des textes sur de différentes techniques de longévité qui a été traduite par Despeux 1988. Sur l'oeuvre de Gao Lian, voir Needham 1985, p. 162. ← 1928

¹⁹ Il s'agit de deux célèbres médecins et lettrés de la dynastie des Ming. Sur Hu Wenhuan, voir Despeux 1978, p. 26-27 et p. 27, note 1. ← 1988

²⁰ Sur le *Fengshen yanyi*, voir l'étude de Liu Ts'un-Yan 1962. Sur le *Baxian chuchu dongyouji* 八仙處出東遊記 de Wu Yuantai 吳允叢, voir *infra*, p. 148, note 81 et p. 149, note 84. ←

閻帝 et Wenchang 文昌 . Les oeuvres contenues dans le Daozang xubian sont en fait, pour une grande part, le fruit d'écritures inspirées.²¹ Comme nous le verrons ici dans le deuxième chapitre et troisième chapitre, le Mont Jingai (Zhejiang) fut un lieu où cette pratique était extrêmement vivante.

- 文昌 ou 文昌帝君 梓潼帝君 est le fils de la
Reine du Ciel (Qian) : 龍聖子, qui se présente sous la forme
d'un jeune homme et fut le premier des 360 dieux du Dao
et fut le fils de (文昌) et eut une grande influence sur le monde
à l'époque.

Une source 史記 - 天官書 (天官書) est citée dans 18 P. 8
III p. 342

DZ 27, 51, 73 et 74 pour les textes, une source plus récente
de l'époque Ming - 天官書 (天官書) DZ 74 梓潼 天官書 (16c.)

(cf. Guo Wenyan 1920 p. 66 + 57)

- GUANDI = 關帝, général des 3 royaumes (蜀漢) après la mort de son
seigneur et son vassal. À partir de Song on considère qu'il est un dieu et
le Dao est lié à sa dévotion. On dit qu'il est le dieu de la guerre, de la
justice et de la fidélité. On le voit souvent avec une épée et un
D. 10

21 Il y eut aussi les célèbres pamphlets moraux publiés par l'imprimerie de la cour des Ming et des Qing qui étaient eux-mêmes le résultat de séances d'écriture inspirée ; leur contenu se fondait sur des enseignements de morale confucéenne transmis par des divinités qui descendaient pour énoncer des ordres, accorder des récompenses et infliger des châtiments. Ces livres s'inspirent du Taishang ganyin pian 太上感應篇 des Song du Sud comme le Guandi jueshi zhenjing 關帝覺世真經 ou le Wenchang dijun yinzi wen 文昌帝君陰騭文 qui datent des époques Ming et Qing. Lent

Le terme neidan ou alchimie intérieure

Habituellement traduit par "alchimie intérieure", le *neidan* (litt: ^{élixir} cinabre interne)²² est un terme conventionnel qui sert à désigner un système syncrétique de pratiques physiologiques et mentales destinées à constituer le ^{élixir} cinabre interne ou élixir de longue vie qui seul peut amener à la véritable illumination.

De fait, cette expression de "cinabre interne" s'explique par opposition à celle de "cinabre externe" (*waidan*) dans le sens où elle se rapporte à une réalité plus subtile et plus intérieure. Mais avant de jouer d'une telle définition qui le désigne de façon aussi systématique et lui donne un sens si précis, le *neidan* a dû passer par des phases différentes qui l'ont vu peu à peu prendre corps par rapport au *waidan*, c'est-à-dire à l'alchimie externe ou opératoire.²³

En règle générale, on peut dire que dans le *neidan*, l'adepte considère son propre corps comme un laboratoire alchimique dans lequel il trouve tous les ingrédients et les instruments nécessaires à la préparation de l'élixir tels que le fourneau, le chaudron ou vase de réaction, le mercure, le cinabre, le plomb, etc. En revanche, dans le *waidan*, l'adepte emploie des "ingrédients externes" comme des minéraux, des végétaux, etc., pour la production de l'élixir. Il faut cependant préciser qu'il est difficile de distinguer une discipline de l'autre, surtout dans les textes alchimiques les plus anciens, et ce, tant en raison de la similitude du langage adopté que parce que ces disciplines ont toutes deux comme desseins la remise en ordre du cosmos, ainsi que le contrôle sur le temps et la matière, ensemble qui

²² Le cinabre est un minéral de couleur vermeil employé comme matière de base pour la préparation de l'élixir d'immortalité. HgS = sulfure rouge de mercure

²³ Sur la différence entre *neidan* et *waidan*, voir Baldrian-Hussein, 1984, p. 15-21, 1989-90, p. 178-189 et Robinet, 1991a.

va de pairé avec une régénération de l'individu démontrant ainsi, s'il le fallait encore, l'identification qu'elles font entre celui-ci et le cosmos. Le terme *neidan* se confond ainsi avec celui de *waidan*, mais il s'en distingue aussi parfois pour définir, de manière plus précise, un degré dans la pratique de sublimation, degré qui varia selon les auteurs et les époques. Comme l'ont déjà amplement souligné Mmes Farzeen Baldrian-Hussein et Isabelle Robinet, ces inconséquences apparentes portant sur les termes *neidan* et *waidan* ne relèvent que d'un plan purement dialectique rapporté aux couples *nei/wai*, Yin/Yang, etc.²⁴ Les tentatives faites pour définir ces deux systèmes ou même simplement ces deux termes remontent à une période au cours de laquelle *neidan* et *waidan* commencèrent à se constituer en deux disciplines autonomes. Il est probable qu'avant cela, ils fusionnaient dans un cadre sotériologique commun qui ne pouvait être abordé que par une purification intérieure (*neidan*) associée à un véritable travail de laboratoire (*waidan*). C'est à cette époque – celle des Tang et des Cinq Dynasties – que le *neidan* apparaît, mais il est alors si jeune qu'il est encore confondu avec les nombreuses techniques de longévité et d'entraînement du principe vital connues depuis l'Antiquité et dont l'ensemble n'est pas encore dégagé des systèmes anciens : on voit à l'évidence qu'en matière de langage et de techniques, le *neidan* n'a pas encore acquis l'indépendance dont il fera preuve plus tard.

Avant d'aborder les principes d'alchimie intérieure qui sont à la base des textes de l'école Longmen et qui participent donc du *neidan* lui-même, il nous faut consacrer quelque lignes à esquisser l'historique de ce *neidan* pour nous permettre d'en faire ressortir les traits caractéristiques et d'en dégager ainsi toute l'ossature.

²⁴ Voir Baldrian-Hussein, 1989-90, p. 183-186 et Robinet, 1991a.

Aperçu historique

Il ne s'agira pas ici d'entreprendre l'exposé de toute l'histoire de l'alchimie chinoise, travail qui requerrait à lui seul une étude d'envergure et qui en outre a déjà été partiellement accompli par Joseph Needham et des auteurs chinois comme Li Yuanguo, mais au contraire d'analyser brièvement le parcours qui a abouti à une constitution du *neidan* en tant que système parfaitement organisé et pourvu d'une structure bien définie telle qu'on la retrouvera sous les Song et, jusqu'à sa pleine maturité, sous les Ming et les Qing.²⁵ Ce travail n'est qu'en partie déjà accompli car l'histoire de l'alchimie intérieure n'a pas encore été étudiée de façon précise. **De fait, on connaît les noms des maîtres les plus importants et les plus représentatifs de chaque époque, mais les divergences qui sembleront constituer plus tard les différents courants *neidan* des époques Song et Yuan n'ont pas encore été bien mises en évidence.** Une telle oeuvre signifierait entreprendre une étude du taoïsme en général et plus particulièrement à son **niveau régional** pour en faire ressortir les caractéristiques animant chaque auteur ou courants dans lesquels on peut discerner des influences relevant de plusieurs systèmes de pensée.

Or, nous savons que depuis l'aube de la civilisation chinoise, l'intérêt qui était porté à l'alchimie s'expliquait par la recherche de l'immortalité, laquelle recherche avait entraîné, avec les théories des *shenxian* 神仙 (immortels divins), un développement de l'art alchimique à l'époque des Royaumes Combattants (IV^{ème}-III^{ème}

²⁵ Pour une histoire de l'alchimie en général, voir Needham, 1983, vol. V, part 3, 4 et 5. Li Yuanguo a été un des premiers spécialistes chinois à présenter une étude sur l'alchimie intérieure et sur sa relation avec les pratiques qu'on appelle aujourd'hui *qigong*.

siècle). Ces immortels dont on retrouve la trace dans le *Zhuangzi*, symbolisaient la quête de longue vie exprimée, entre autre, dans la recherche effrénée des îles où étaient supposées pousser les herbes qui auraient donné l'immortalité. Auteurs de cette recherche, les *fangshi* — hommes à techniques —, étaient les principaux détenteurs des recettes de longue vie telles que le *tuna* 吐納 (exercices respiratoires), le *daoyin* 導引 (gymnastique), etc.²⁶ D'après le *Shiji* (Chavannes, 1897, vol. III, p. 436-37), on sait qu'au IV^{ème} siècle avant J. C., il existait des *fangshi* qui possédaient des techniques d'immortalité leur permettant de désagréger leur corps, de le dissoudre et le transformer : ce sont là les techniques qui seront plus tard imputées au taoïsme sous l'expression de "délivrance du cadavre".²⁷ Le terme *fangshi* désignait généralement sous les Han des chercheurs solitaires et éclectiques, détenteurs d'un "savoir parallèle" (*fangshuo* 方說 - *fangshu* 方書), transmis oralement de maître à disciple, par opposition à la doctrine officielle du confucianisme.²⁸ Ces maîtres isolés s'adonnaient à l'astrologie, la divination, la médecine, la géomancie, musique, etc., et leur idéologie était très proche de celle de l'école du Yin-Yang et des Cinq Agents. C'est sous leur influence que se constitua l'idéologie propre à cette époque et qui fut connue sous le nom de "confucianisme des Han" ou de *jinwen*. Les traces initiales de l'alchimie chinoise seraient apparues dans ce milieu au cours du règne de l'empereur Wudi des Han (140-87) et elles y auraient été introduites par le célèbre Li Shaojun 李少君 voir 138 p. 10 qui, d'après le *Shiji* (Chavannes, 1897, vol. III, p. 463-66), connaissait

²⁶ Il s'agit d'arts portant sur la circulation du souffle dans lesquels excellaient de célèbres personnages comme Wang Qiao, Chisong zi et Pengzu. Voir Despeux 1989, p. 225-261.

²⁷ Sur ces techniques, voir Robinet 1979a.

²⁸ Voir De Woskin 1983, p. 1-42.

"l'art du fourneau" permettant d'inviter les esprits et donc d'échapper à la nécessité de manger et à la vieillesse. Grâce à l'intervention de ces esprits, Li aurait fondu du cinabre et l'aurait transformé en or jaune, assurant ainsi l'immortalité à tous ceux qui mangeraient dans sa vaisselle d'or.²⁹

Les recherches alchimiques se seraient poursuivies au cours de l'époque Wei-Jin jusqu'à l'apparition du célèbre traité de Ge Hong (ca. 280- ca.340), le **Baopuzi** 抱朴子. Considéré comme ^{un des premiers} l'ouvrage qui a jeté les bases de l'alchimie intérieure et ouvert la voie au développement de cette alchimie au cours des dynasties ultérieures,³⁰ ce livre contient les premiers témoignages écrits sur l'art de production du *huangjin* 黃金 (or jaune) grâce à l'emploi du cinabre et du plomb. On y parle donc de l'art propre à la fusion de l'or (*lianjin shu* 煉金術) qu'on appelle encore art du Blanc et du Jaune (*huangbai shu* 黃白術). Y sont aussi mentionnées des méthodes pour guider le souffle comme le *daoyin*, le *tuna*, l'art de l'alcôve, etc., méthodes jugées indispensables pour obtenir une longue vie mais considérées comme inférieures à l'art du **jindan** 金丹 (élixir d'or).³¹ Ce dernier reste, d'après son auteur, la méthode supérieure à laquelle il consacra d'ailleurs deux chapitres entiers

²⁹ Sur ce personnage, voir aussi *infra* p. 377 et p. 378, note 335.

³⁰ Le texte de Ge Hong fait partie d'une tradition centrée sur le développement de pratiques physiologiques et sur la recherche de l'immortalité. Les pratiques présentées ainsi dans le *Baopuzi* ont un caractère fortement individualiste : l'immortalité s'acquiert par des pratiques diverses, drogues, exercices respiratoires et gymniques, méditation et une quête personnelle, plutôt qu'intégrés dans le cadre de rites collectifs orgiaques comme ceux que préconisaient les Maîtres Célestes. L'élément symbolique de ce texte prend nettement le pas sur l'aspect proprement chimique, "amorçant ainsi une évolution qui ne fera que croître jusqu'à l'apparition de l'alchimie "interne" "(cf. Robinet 1984, p. 26).

³¹ A l'origine le terme *jindan* désignait indistinctement l'alchimie opératoire et l'alchimie intérieure. Ce terme est souvent employé dans les anciens textes d'alchimie comme synonyme de *neidan* ou *huandan* (cf. Baldrian-Hussein 1989-90, p. 182). Plus tard, c'est surtout avec ce terme de *jindan* qu'on désignera l'école d'alchimie intérieure du Sud (cf. Chen Bing 1985). Voir *infra*, p. 36.

(chap. IV "Elixir d'Or" et chap. XVI, "Le Blanc et le Jaune"). On retrouve ici le mélange des deux tendances qui, depuis les Han, s'étaient paradoxalement distinguées l'une de l'autre tout en restant étroitement imbriquées, tendances qui vont de la recherche d'un au-delà symbolisé par la figure du Saint du *Zhuangzi* à une simple quête de recettes pour vivre longtemps.³²

On se rend compte ainsi que pour comprendre ce qui sera plus tard appelé *neidan*, il faut avoir une vue générale du taoïsme, de son développement dialectique entre ce qu'on a appelé "taoïsme philosophique" et "taoïsme religieux", "taoïsme contemplatif" et "taoïsme opératoire" (et donc plus tard, *neidan* et *waidan*). Il s'avère en fait arbitraire de séparer ces deux aspects car l'approche empirique qui traite des techniques purement sotériologiques ne peut être comprise sans la base théorique qui la soutient et qui lui donne d'ailleurs une certaine cohérence. Cependant, tout au long du processus de gestation qui caractérise le taoïsme comme un système n'ayant jamais cessé de se transformer, d'absorber et d'intégrer toutes sortes de disciplines et de courants de pensées, il y eut un jeu continu d'alliances entre des disciplines qui furent parfois antagonistes ou complémentaires mais à la fin, jamais incompatibles. On peut donc considérer le taoïsme comme le plus précieux dépositaire de tout un passé culturel de la Chine dont le *neidan* a aussi hérité et dont les composants déterminants vont des spéculations philosophiques de Laozi et Zhuangzi jusqu'aux pures techniques d'extase qui sont le fruit d'une tradition établie dans le

³² Dans l'oeuvre de Zhuangzi, on trouve déjà trace de tous ces aspects qui constituent le vaste panorama de l'époque même si son discours se situe dans les hautes sphères de la transcendance. Huainan zi cherche aussi à intégrer le tout en harmonie avec son époque. Dans le traité de Ge Hong, on retrouve ces deux facettes qui s'intègrent à sa position personnelle laquelle privilégie l'Oeuvre alchimique dans sa quête d'immortalité.

Sud de la Chine.³³ S' y ajoutent les deux composantes importantes que sont les pratiques de longévité et d'immortalité physique des *fangshi*, ainsi que les traditions exorcistes et thérapeutiques qui furent plus tard développées par l'école des Maîtres Célestes ou Zhengyi qui leur adjoignirent des considérations morales et des utopies messianiques.³⁴

Le Huangtingjing 黃庭經 (*Classique de la cour jaune*) est un autre de ces ouvrages qui ont joué un rôle important dans l'alchimie : classique consacré à la physiologie taoïste du corps et qui fut associé à **l'école Shangqing** 上清 (Haute Pureté), il hérita de la tradition du Sud représentée par Ge Hong.³⁵ Exacte réplique de l'univers, le corps est pour lui divisé en trois parties – supérieure, centrale et inférieure – qui correspondent aux trois Champs de Cinabre constituant les lieux de transformation de l'oeuvre alchimique. Nous nous arrêterons sur eux plus en détail tout à l'heure parce qu'ils constituent les bases mêmes de la théorie du *neidan*.

Sur l'axe vertical traversant ces trois Champs de Cinabre se soude un axe horizontal formé par les cinq organes — foie, coeur, rate, poumons et reins— qui sont les répliques des cinq planètes lesquelles, sous la direction des Cinq Agents, harmonisent la vie de l'homme avec le cycle saisonnier. Ce sont là les principes de ce qu'on appelle “Révolution *Maoyou* 卯酉”, circulation “horizontale”

³³ Ces techniques prennent principalement leurs source dans le *Chuci* (*Elégies du royaume de Chu*) et le *Zhuangzi*. Voir Robinet, 1991, p. 42-43.

³⁴ Au cours du IIème siècle deux mouvements apparaissent : celui des Cinq Boisseau du Riz dans le Sichuan et celui des Turbans Jaunes dans le Centre et dans l'Est de la Chine. Toutes ces deux mouvements croyaient en un âge d'or et souhaitaient réaliser un Etat parfait de Grande Paix (*Taiping*) gouverné par la religion et la morale. C'est à ce milieu qui fut associé le *Taipingjing* (*Classique de la grand paix*), voir Kaltenmark 1979, p. 19-52.

³⁵ Ce livre a déjà fait l'objet de plusieurs études dont voici les références principales : Kaltenmark, 1967-68, p. 80-81 ; Maspero 1971, p. 525-30 ; Schipper, 1975 et 1992-93 et Robinet 1979, p. 85-151.

du souffle sur laquelle nous reviendrons plus tard car elle est aussi une des pratiques de base du *neidan*. Le corps entier est en outre régit par les vingt-quatre esprits de lumière (*bajing ershisi zhen* 八景二十四真) qui correspondent aux vingt-quatre périodes solaires ou souffles de l'année. Le taoïste doit visualiser ces esprits, voir ses propres viscères en renversant le regard à l'intérieur de son corps tout en y faisant circuler le souffle afin de le sublimer. Cette contemplation intérieure des viscères est chose fort ancienne car on la retrouve déjà dans le *Taipingjing* 太平經 (Classique de la grande paix) et l'attention que porte le *Huangtingjing* à l'art calendérique trahit ses liens étroits avec le milieu des *fangshi*. Issu de cette tradition antérieure, le *Huangtingjing* fut ensuite adopté par l'école Shangqing mais avec pour clause de n'assurer que l'immortalité individuelle car, comme le précise son systématisateur Tao Hongjing 陶弘景 (456-536), il ne permet pas de sauver ses ancêtres comme le peuvent le *Dadong zhenjing* 大洞真經 (Classique véritable de la grande harmonie) ou d'autres textes Shangqing par leur seule récitation.³⁶ A ce Tao Hongjing, compilateur du célèbre *Zhengao* 真誥 (Vraies déclarations), sont aussi attribués plusieurs ouvrages sur la culture du souffle comme le *Dengzhen yinjue* 登真隱訣 (Formules secrètes pour l'ascension à la réalité) et le *Yangxing yanming lu* 養性延命錄 (Relation sur la longévité et l'entretien de la nature innée), ce dernier n'étant en réalité que le fruit de compilations plus tardives remontant au plus tôt au VIIIème siècle.³⁷ Dans les chapitres IX et X de son *Zhengao*, il décrit une variété de techniques de massages, de gymnastique, etc. qui se trouvent déjà dans des ouvrages antérieurs,

³⁶ Cf. Robinet 1984, p. 257. Voir aussi *infra*, p. 267, note 246.

³⁷ Voir Despeux 1989, p. 228 et p. 233. Sur le *Zhengao*, voir Robinet 1984, p. 35-50.

mais qui lui vaudront plus tard une telle renommée qu'on lui attribuera la formule des six sons, ainsi que des recueils sur le *daoyin* et les massages comme ceux que nous avons vu ci-dessus. C'est depuis cette époque qu'on a commencé à assister au développement des nombreuses techniques de visualisation, d'extase et de guérison qui seront plus tard intégrées dans le *neidan*, intégration dont la responsabilité incombe principalement au *Shangqing*. Il était donc à nouveau nécessaire d'intégrer les différentes traditions qui s'étaient développées au sein du taoïsme en cherchant à harmoniser les composantes plutôt philosophiques et contemplatives du *Shangqing* avec les conceptions nettement plus cosmo-politiques et liturgiques du *Lingbao* 靈寶 (Joyau Magique) et du *Zhengyi* 正一 (Maîtres Célestes) pour pouvoir fournir une unité idéologique à la nouvelle dynastie Tang. Afin de consolider sa place importante à la cour, le taoïsme incorpore extérieurement certains éléments du bouddhisme, qui était alors la religion en plein essor dans toute la Chine et constituait ainsi pour lui un danger, et opère en même temps intérieurement un rassemblement des différentes tendances qui s'étaient dégagées au fil des siècles précédents sans exclure pour autant le confucianisme de ce nouvel éclectisme.³⁸ De ce fait, cette époque vit les tentatives

³⁸ Du VI^{ème} au X^{ème} siècle, sous les Six Dynasties et les Tang, le *Shangqing* eut une influence prédominante parmi les taoïstes. Entre la seconde moitié du IV^{ème} siècle et la fin du VI^{ème}, l'ensemble scripturaire du *Shangqing* se modifia pour intégrer aussi bien des éléments du *Lingbao* et du *Zhengyi* (école des Maîtres Célestes) que du bouddhisme. "La tendance générale de ces remaniements fut à la ritualisation et à l'institutionnalisation ; le maître prit de plus en plus d'importance, les codes de transmission de textes aussi. La veine moralisante des préceptes à suivre, où se mêlaient vertus confucéennes et bouddhistes, s'accrut aux dépens des conditions de pureté rituelle ; les procédés de visualisation furent simplifiés, la récitation de textes tendit à l'emporter sur leur mise en pratique, le lyrisme disparut. Un rituel se forma, des registres d'ordination à la manière des Maîtres Célestes surgirent. (...) Un rituel du *Shangqing* apparut dont les prémisses s'annonçaient déjà à l'époque de Tao Hongjing, qui incorporait des éléments du *Lingbao*, où surgirent de nouveaux

d'union des Trois Enseignements encouragées par les empereurs eux-mêmes, l'un d'eux, Xuanzong s'était même risqué à commenter le *Daodejing* mais aussi le *Vajracchedikâ* (*Sûtra du Diamant*) et le *Xiaojing*, classique confucéen sur la piété filiale.

La pratique alchimique, quant à elle, s'allie davantage avec la thérapie au cours des époques Sui et Tang produisant ainsi des traités médicaux comme ceux de Chao Yuanfang 巢元方³⁹ et de Sun Simiao 孫思邈 (581-682), médecins qui employèrent de nombreuses techniques pour guérir les maladies, en associant conjointement les techniques du souffle et la médecine chinoise traditionnelle. Dans le *Qianjin yaofang* 千金要方 (*Les mille recettes d'or*), Sun Simiao mentionne de nombreuses méthodes de culture et de purification comme le massage, le *daoyin*, l'absorption du souffle, la respiration embryonnaire (*taixi* 胎息), etc., en considérant la purification de l'élixir comme une oeuvre purement pharmaceutique. Comme la plupart des auteurs de son temps, il fut grandement influencé par le bouddhisme.⁴⁰ De fait, c'est à cette époque que se développe le courant *neiguan* (contemplation intérieure) qui accomplit pour le taoïsme une véritable intégration des techniques méditatives bouddhistes.⁴¹ Le personnage le plus représentatif de ce courant fut Sima Chengzhen 司馬承貞 (647-735),⁴² patriarche Shangqing qui, en accord avec l'esprit de l'époque, expliqua les théories taoïstes sur la culture de l'immortalité à l'aide

talismans et de nouveaux textes, inextricablement mêlés aux anciens " (Robinet 1991, p. 124).

³⁹ Médecin de l'époque des Sui, lui est attribué le *Zhubing yuanhou lun* (*Traité sur l'origine et les symptômes des maladies*), ouvrage médical qui fut présenté à l'empereur Yang en 610 ap. J.C. Sur ce texte, voir Despeux 1989, p. 236-37.

⁴⁰ Voir Sakade 1992, p. 81-98. Nous remercions ici M. Schipper pour nous avoir fait don de cet article.

⁴¹ Sur ce courant, voir l'article de Kohn, 1989b.

⁴² Sur cet auteur et ses oeuvres, voir Kohn 1987 et 1987a.

des notions confucéennes de "rectification du coeur" (*zhengxin* 正心) et de "sincérité de l'intention" (*chengyi* 誠意), mais aussi avec les techniques bouddhistes de *dhyâna* et *samâdhi* (*chanding* 禪定)⁴³ et de pratique du *zhiguan* 止觀 (*samatha-vipasyanā*). Ce dernier binôme, adopté par le bouddhisme Tiantai, devint partie intégrante du vocabulaire taoïste qui l'assimila à la double attitude de l'esprit dans sa forme statique (Yin) d'arrêt (*zhi*), à l'image de la Terre ferme et stable, et dans sa forme dynamique (Yang) de contemplation (*guan*), comparable au Ciel qui fait rayonner la lumière de la sagesse (*prajñā*).⁴⁴ Sima Chengzhen, contemporain de deux des plus grands patriarches de l'école Chan, Huineng 慧能 (638-713) et Shenhui 神會 (668-713), proposa une méthode "simplifiée" pour l'étude de l'immortalité qui s'avère en même temps "progressive" pour la culture de la perfection graduelle de l'individu. On peut donc atteindre, selon lui, l'immortalité grâce à une méthode divisée en cinq parties, (*wudao jianmen* 五道

漸門, les cinq méthodes graduelles) qui comprend en outre sept phases (*qijie* 七階) pour cultiver le Tao. Tout cela peut se résumer en trois préceptes (*sanjie* 三戒): *jianyuan* 簡緣

(se détacher des circonstances matérielles), *wuyu* 無欲 (être vierge de désirs) et *jingxin* (apaiser le coeur).⁴⁵ Ces deux dernières règles influencèrent les écoles taoïstes de l'époque des Song et anticipèrent sur ce que sera la tendance soutenue par les

⁴³ Dans le *Sûtra de la plate-forme*, Huineng (638-713) explique ce binôme en disant que "lorsqu'on se détache à l'extérieur de tous les signes distinctifs (*lakṣaṇa*) c'est là ce qu'on appelle *dhyâna* (tandis que) lorsqu'on est pas troublé intérieurement, c'est là ce qu'on appelle *samâdhi*." *Samâdhi* (absorption) indique donc un état de recueillement réalisé par l'exercice de *dhyâna* (méditation). *Dhyâna* est le processus, *samâdhi* est le but. Voir Toulaly 1992, p. 45 où elle propose pour ce binôme la traduction de "concentration méditative" et note 44 p. 103.

⁴⁴ Voir Robinet 1985, p. 109 et 1991, p. 203.

⁴⁵ Voir Kohn 1987, p. 32 et note 6.

à base
de méditation
de contemplation
=

néoconfucianistes dans la théorie du *zhuojing* (l'importance du calme) de **Zhou Dunyi** 周敦頤 (1017-1073) et du ***dingxing*** 定性 (affermer la nature) de **Cheng Yi** 程顥 (1033-1107).⁴⁶

C'est aussi à cette époque qu'on commence à employer le terme *waidan* pour désigner l'alchimie opératoire par rapport au terme *neidan* qui se rapportait encore à de simples techniques de circulation du souffle, et qui reste parfois synonyme de respiration embryonnaire, étape encore inférieure par rapport au *waidan*.⁴⁷ Le fait que plusieurs empereurs des Tang et des Sui soient morts empoisonnés par l'ingestion de drogues d'immortalité, a probablement permis au *neidan* de devenir une véritable technique d'illumination autonome et un système indépendant du *waidan* qui entame son déclin et dont la pratique commence à être interdite.

C'est à partir des Tang que les classiques les plus anciens du *neidan* commencent à apparaître avec le ***Cantongqi*** et le ***Guwen longhujing*** 古文龍虎經 (L'ancien texte du classique du dragon et du tigre) : on y trouve en effet pour la première fois une utilisation du *Yijing* (*Classique des changements*) faite à la manière du *neidan* sans pour autant que ce terme soit utilisé. Leur mérite est d'avoir fourni un modèle standard pour expliquer les pratiques *neidan* à l'aide des symboles du *Yijing*, de la terminologie de l'alchimie opératoire et de la méthode *najia*, laquelle, en amalgamant les Huit Trigrammes avec les Cinq Agents, permet d'examiner avec précision la séquence propre à ces pratiques de purification de l'élixir intérieur. Du point de vue de la terminologie, les ouvrages plus tardifs du *neidan* feront un usage répété de ces

⁴⁶ Cf. Li Yuanguo 1985, p.55. Sur les techniques de recueillement chez les néoconfucianistes, voir Gernet 1981.

⁴⁷ Voir l'article de Baldrian-Hussein 1989-90 p. 169-70 et p.178-79.

classiques et en particulier du *Cantongqi*. Bien que ces deux textes soient traditionnellement attribués à **Wei Boyang** 魏伯陽 (IIème siècle après J.C.), alchimiste des Han, il est très probable qu'ils ne soient en fait qu'un produit des Tang, époque à laquelle ils commencent à être abondamment cités et commentés.⁴⁸

Le **Yinfujing** 陰符經 (*Classique de l'emblème yin*) est un autre de ces textes souvent utilisés dans les oeuvres d'alchimie intérieure : il s'agit d'un ouvrage qu'un certain Li Quan 李筌 dit avoir reçu en 718 de Kou Qianzhi (365-448) (Vème siècle) et qui apporte des éléments de type *neiguan* (contemplation intérieure).⁴⁹

Comme le souligne Mme Baldrian-Hussein (1989-90, p.187) dans l'état actuel des recherches entreprises et consacrées à l'alchimie intérieure, la plupart des sources où apparaissent le terme *neidan* et ses connotations plus précises ne date que de l'époque des Song. Au cours de cette dynastie, parurent plusieurs collections taoïstes contenant de nombreux traités d'alchimie intérieure comme l'encyclopédie *Yunji qiqian* 雲笈七籤 de Zhang Junfang 張君房 (fl. 1008-1029) ou le *Daoshu* 道樞 (*Pivot du Tao*) de Zeng Zao 曾慥 (1131-1155).⁵⁰

48 Il semble qu'il fut grâce à Su Yuanlang 蘇元朗 (époque Sui ?) que les trois textes *Cantongqi*, *Longhujing*, *Jinbi qiantong mijue* 金碧潛通密訣 deviennent les livres canoniques pour la théorie *neidan* et ils sont compilés sous le titre de *Longhu jinye huandan tong yuanlun* 龍虎金液還丹通元論 (cf. *Chongwen zongmu*, vol. II, j. 9). D'après certains spécialistes chinois, c'est à partir de lui que la double culture du *xing* et du *ming* fut proposée comme étant la base de la purification de l'élixir interne et que fut reconnue la suprématie du *neidan* sur le *waidan* (cf. Chen Guofu 1985, II, p. 389 et note 16, p. 435 ; Li Yuanguo 1985, p. 53). Cependant, comme le souligne Baldrian-Hussein (1989-1990 p. 167), les sources qui sont présentés comme témoignages de cette affirmation sont tardives, ne remontant qu'aux Song du Nord.

49 D'après la Préface au *Suoyan xu* (DZXB, vol. 3, p. 1a), un commentaire de ce texte est aussi attribué à Li Niwan (Babai), personnage très important dans la transmission des textes du Longmen, voir *infra*, p. 143-152.

50 Zeng Zao fut un bon exemple de fonctionnaire confucéen qui, pendant ses loisirs, s'adonnait volontiers à l'alchimie intérieure, et partageait cette tendance avec beaucoup des lettrés dans certaines régions du Sud et du Sud-Ouest de la

A cette époque de trouble où la Chine est menacée au Nord par les barbares Jürchen,⁵¹ on assiste à un mouvement de réaction nationaliste et moralisant qui fut à la base d'un renouveau du confucianisme et dans lequel le taoïsme joua aussi un rôle de conservateur des valeurs morales traditionnelles. Les empereurs eux-mêmes manifestèrent un intérêt certain pour le taoïsme et encouragèrent les lettrés à l'étudier. C'est surtout la **nouvelle lignée des Maîtres Célestes** qui s'était établie au **Longhu shan (Jiangxi)** vers **la fin des Tang** qui bénéficia d'un **regain nouveau sous les Song** en assumant progressivement la préséance sur les nouvelles écoles liturgiques qui s'étaient développées au sein du Lingbao et du Shangqing.⁵¹ **Sous l'égide de l'Eglise Zhengyi**, se formèrent au IX^{ème} siècle des associations et de guildes patronnées par des saints locaux et qui devinrent les centres de cultes régionaux. En marge de l'administration officielle, ces centres jouèrent le rôle de réseaux d'échanges commerciaux et culturels entre les villages, influençant ainsi l'idéologie dominante.⁵² De fait, **un saint local, Xu Sun (239-292/374?)**, personnage semi-légitime originaire du Sichuan et dont le culte remontait au IV^{ème} siècle, réapparut à la fin de la dynastie Tang comme révélateur du **Jingming zhongxiao dao 淨明忠孝道** →

ou voie de la Piété filiale.⁵³ Ce culte qui s'était établi au Temple Yulong 玉隆 sur les Monts Xi (Jiangxi), **bénéficia du patronage de l'empereur Huizong (1110-1125)** qui voyait dans ce temple un symbole de l'unité chinoise face à la menace des barbares Jürchen.

Chine, comme dans le Jiangnan, le Sichuan ou le Fujian (cf. Baldrian-Hussein, 1984, p. 22).

⁵¹ Voir Robinet 1991, p. 174-179 ; Boltz, 1987, p. 23-53 ; Ren Jiyu 1990, p. 546-576 et Chen Bing 1991, p. 539-550.

⁵² Voir Schipper 1977, p. 671-78.

⁵³ Voir l'article de Schipper 1985, p. 812-834, Boltz 1987, p. 70-78.

Le jingming zhongxiao dao est une forme de taoïsme qui s'est développée au cours de la dynastie Song (1000-1200) et qui a été influencée par le confucianisme et le bouddhisme.

Zhongli Quan 鍾離權 et **Lü Dongbin**, deux taoïstes semi-légendaires et extrêmement populaires, devinrent les patriarches fondateurs des écoles d'alchimie intérieure des époques Song et Yuan. C'est à eux qu'on rattache un groupe de textes — formant “le courant Zhong-Lü” — qui a fait l'objet d'une étude de Mme Baldrian-Hussein et qui s'avère en quelque sorte associé au mouvement Jingming.⁵⁴

Zhongli Quan était un personnage qui, à la manière des saints taoïstes, serait réapparu à plusieurs reprises au cours de différentes époques : il aurait ainsi vécu sous les Han et sous les Jin et se serait à nouveau manifesté sous les traits d'un ermite aux Mont Zhongnan

終南 (près de Xi'an-Shaanxi) vers la fin de la dynastie des Tang. Maître du célèbre Lü Dongbin auquel il aurait transmis son art alchimique, Zhongli Quan figure avec celui-ci dans la liste des “Huit Immortels” connue à l'époque Ming.

Lü Dongbin fut quant à lui reconnu non seulement en tant que patriarche des écoles d'alchimie — mais aussi de nombreuses associations et guildes —, si bien que par la suite, une grande partie des ouvrages d'alchimie intérieure des époques Yuan et Ming lui fut attribuée.⁵⁵ Lü aurait vécu au IX^e siècle et aurait été par ailleurs disciple de Cui Xifan qui se rendit célèbre pour avoir écrit en 880 le Ruyaojing 入藥金鏡 (*Miroir pour pénétrer la panacée*), oeuvre qui fut l'objet de plusieurs commentaires et qui devint une référence constante pour les auteurs postérieurs en matière d'alchimie intérieure.

⁵⁴ Cf. Baldrian-Hussein 1984, p. 30-32.

⁵⁵ Sur la figure de cet immortel, voir l'article de Baldrian-Hussein 1986, p. 133-170. Il est souvent le protagoniste aussi de la transmission de toute un cycle des textes dans le DZXB, voir *infra*, chap. III.4.

Parmi les autres figures marquantes des débuts du *neidan*, il faut mentionner **Tan Qiao** 譚峭 (Xème siècle) et **Chen Tuan** 陳搏 (ca 906-989). Ce dernier est l'auteur du célèbre diagramme sur le *Taiji*, symbole d'une tradition d'étude consacrée au *Yijing* et dont il aurait reçu la transmission d'un maître taoïste (ou bouddhiste?) nommé "Maître à l'habit de chanvre" (Mayi daoren 麻衣道人). Sa théorie, qui veut qu' " en suivant le courant on engendre un homme et en allant à contre-courant on engendre l'élixir d'immortalité " constitua le noyau de la théorie *neidan*.

C'est au cours de l'**époque des Song du Sud** que les **théories du *neidan*** commencèrent à être **intégrées et développées dans différents courants taoïstes** qui, **sous les Yuan et les Ming, s'organiseront en écoles véritables**. La première qui se fonda au Nord de la Chine alors occupée par les Jürchen (dynastie Jin), est l'école **Quanzhen** fondée par **Wang Chongyang** (1112-1170). C'est avec elle qu'on peut véritablement parler d'"école" car elle s'organise en congrégations avec une structure bien définie. Son enseignement est illustré par son fondateur dans le *Lijiao shiwulun* et se caractérise par un mouvement d'intériorisation des techniques qui vise à une immortalité non plus corporelle mais spirituelle. Ce but se conjugue avec une dure pratique ascétique exprimant un idéal de pauvreté qui contrastait fortement avec la corruption et la richesse dont faisaient preuve les taoïstes de l'époque. La vie des ses sept disciples, célébrés plus tard comme "les Sept Véritables" (en 1269), fournit le modèle de ces idéaux de pureté. ~~Pour la première fois dans le taoïsme, le célibat~~ devint avec cette école une règle nécessaire à telle enseigne que l'adepte Quanzhen fut obligé de vivre dans des monastères inspirés de ceux du Chan et régis par une série de règles strictes portant

À la fin ←
est dit

Σ
6
}

principalement sur l'abstinence en matière de sexe, d'alcool, de viande, etc.

“Eclairer le cœur pour voir la Nature Origin^{Originelle}aire” – formule typique du Chan –, était la première tâche à accomplir dans la méthode de purification de l'école du Nord, laquelle en accord avec la tendance synchrétique existant depuis les Tang, prônait l'union des Trois Enseignements. Bien que les méthodes alchimiques pratiquées dans l'école du Nord aient été grandement influencées par le bouddhisme, leurs pratiques principales restent fondamentalement taoïstes en se réclamant de l'héritage de la tradition Zhong-Lü.⁵⁶ Ces deux personnages, Zhong et Lü, figuraient ainsi dans la liste des cinq patrons de cette école, liste qui fut établie en 1269. Cette école bénéficia des honneurs de la cour Yuan et plus particulièrement l'un des plus éminents du groupe des Sept Véritables, Qiu Chuji 邱處機 (1148-1227).

Dans le Sud de la Chine qui s'était politiquement séparée du Nord à partir du 1127, continuait à se développer une tradition *neidan* qui rassemblait toutes les techniques alchimiques systématisées sous les Sui et les Tang. Elle ne s'est constituée en une école avec un centre, des monastères, des rituels et des enseignements spécifiques qu'avec la figure de **Bai Yuchan** qui vécut entre 1194 et 1229.⁵⁷ C'est après son voyage dans le Sud-Est de la

(sub. 1194-1224)

⁵⁶ Sur ces pratiques, voir la thèse de Eskildsen 1989.

⁵⁷ On fait ici référence aux dates de naissance et de mort données dans le *Haiqiong Yuchan xiansheng shiye* 海瓊玉蟾先生事業 attribué à Xiao Tingzhi (Fulvi 1984, p. 32-33). Originaire du village Qiongzhou 瓊州 (dans l'actuelle île de Hainandao, Fujian), Bai Yuchan vécut en ermite sur les Monts Wuyi 武夷 (dans la partie ouest du Fujian) et fut ainsi connu comme le Vénérable du Mont Wuyi (il eut aussi le patronyme de Ge Changji 葛長庚 ; ^{comp?} son nom taoïste hao : Haiqiong zi). Il fut non seulement un grand spécialiste du rituel du tonnerre mais aussi un fin lettré et calligraphe talentueux, ainsi qu'un peintre renommé pour ses “pruniers et bambous”. On raconte qu'il pouvait rester indéfiniment sous l'eau sans se noyer et qu'aucune arme ne pouvait le blesser. Il obtint le titre de Ziqing Zhenren sous l'ère Jiading

Chine pour transmettre la méthode du rituel de tonnerre dont il était un expert, qu'on commença à parler d'une lignée du Sud ayant son propre centre. Cependant, elle n'aurait jamais une organisation aussi imposante que celle de l'école Quanzhen et l'ouvrage de Bai Yuchan lui-même, le *Daofa jiuyao* 道法九要 (*Les neuf principes de la méthode taoïste*), était encore bien loin de l'enseignement systématique de Wang Chongyang tel qu'il s'exprime dans le *Lijiao shiwulun*.

Mouvement de maîtres itinérants, sans aucun pouvoir politique, cette "école de l'élixir d'or" du Sud proposait un enseignement de recherche de l'immortalité qui se pratique, comme dans l'ancienne tradition méridionale, en vertu d'un travail personnel dans lequel elle ne proposait guère de "quitter le monde" pour se soumettre à la dureté de règles monastiques étrangères à la tradition chinoise.⁵⁸ Il fallait d'abord se consacrer aux pratiques préliminaires de purification et de culture du soi véritable pour nourrir et renforcer le corps dans ce monde et, seulement ensuite, lorsqu'on avait atteint un certain niveau pouvait-on se retirer dans les montagnes. Cette recherche de l'immortalité s'articulait en trois niveaux selon les

(1208-1224) et fut reconnu comme l'un des Cinq Patriarches des Song du Sud (1127-1279) avec Zhang Boduan (984-1082), Shi Tai (mort en 1158), Xie Daoguang (mort en 1191) et son maître Chen Nan (mort en 1213). Une des particularités du taoïsme de cette époque est le caractère syncrétique que Bai Yuchan suivit en se dédiant entièrement à l'édification d'une synthèse des Trois Enseignements. Après Bai Yuchan, l'un des successeurs les plus intéressants à perpétuer cette tendance syncrétique fut Li Daochun (v. 1290), auteur du célèbre *Zhonghe ji* (*Recueil de l'harmonie du centre*) (DZ 249, fasc. 118-119). Les deux écoles du Nord (Quanzhen) et du Sud se fondirent ainsi avec lui dans le Centre, mêlant les enseignements bouddhiques de la *Prajñâpâramitâ*, des exégèses de Laozi et des propos de maîtres Chan sans oublier le néoconfucianisme auquel Li Daochun consacra un commentaire du *Taiji tushuo* de Zhou Dunyi (1017-1073). Voir aussi *infra*, p. 39.

⁵⁸ Chen Nan, quatrième patriarche de l'école du Sud, expliquant sa méthode de culture de l'immortalité à son élève, Bai Yuchan, citera la phrase classique déjà mentionnée dans le *Baopuzi* (chap. XVI, Wang Ming 1985, p. 287) "Le destin est entre mes mains, il ne dépend pas du Ciel" (cf. *Xiuxian bianhuo lun* in DZJHL, xia, p. 3b.).

capacités de chacun : le premier niveau, réservé aux élèves supérieurs, consistait en l'obtention de l'Immortalité Céleste (*tianxian* 天仙) transmise de cœur à cœur par une méthode immédiate et directe ne s'appuyant pas sur les textes ; le deuxième niveau, l'Immortalité Aquatique ou Humaine (*shuixian* 水仙 ou *renxian* 人仙) était une méthode mystérieuse et exigeante, transmise oralement et réservée aux seuls adeptes de capacité moyennes ; le troisième enfin, consistait en l'Immortalité Terrestre (*dixian* 地仙), laquelle bien que destinée à tous les adeptes ordinaires, exposait des méthodes compliquées qui ne pouvaient être transmises que par voie écrite.⁵⁹

Les méthodes de purification de l'esprit de cette école étaient aussi, comme dans le Quanzhen, influencées par le Chan mais plus particulièrement par celui de la première période alors qu'il ne s'était pas encore organisé doctrinairement et prêchait un enseignement libre de règles et de textes. Cependant, comme nous l'avons déjà vu, ces méthodes chan étaient depuis les Tang intégrées dans le taoïsme. Mais comme les patriarches du Sud le firent à plusieurs reprises remarquer, elles restaient des méthodes inférieures parce qu'en oubliant l'entraînement indispensable du corps (culture du *ming*), elles s'attachaient trop au "Vide Vain".⁶⁰ C'est pourquoi on a souvent parlé de différence entre l'école du Nord et celle du Sud dans le sens où la première met l'accent sur la culture de la Nature Innée (*xing*), sur l'esprit, alors que la seconde privilégie la culture de la

⁵⁹ Voir Chen Bing 1985. Cet enseignement rapporté in *Xiuxian bianhuo lun* (DZJHL, *xia*, p. 3a) aurait été l'enseignement que Chen Nan aurait transmis à Bai Yuchan. Sur ces trois différentes méthodes d'obtention de l'immortalité, voir, *infra*, p. 230-31 et p. 424-25, note 43 et 44.

⁶⁰ Avec le terme *wankong* 顽空 (Vide Vain) on critique les bouddhistes et en particulier les adeptes chan qui ne s'adonnaient qu'aux pratiques de méditation. Voir *infra*, p. 178, note 69.

Force Vitale (*ming*), c'est-à-dire le corps. Certains sont arrivés ainsi à considérer l'union de ces deux écoles au cours de l'époque Yuan dans les seuls termes de la double culture du *xing* et du *ming*. Mais cette manière de voir est artificielle car les patriarches des deux écoles ont toujours mis en évidence la nécessité de travailler conjointement le *xing* et le *ming* car le travail qu'on fait sur le corps ne peut jamais être dissocié de celui qu'on effectue sur l'esprit et *vice versa*.

A l'instar des "Sept Véritables" du Quanzhen, on parle aussi des cinq patriarches de l'école du Sud avec Zhang Boduan 張伯端 (984-1082), ⁶¹Shi Tai 石泰 (mort en 1158), Xue Daoguang 薛道光 (mort en 1191), Chen Nan 陳南 (mort en 1213) et Bai Yuchan. A partir des élèves de Bai, l'école du Sud présentera aussi une lignée de maîtres dont héritera notre école Longmen. Si d'une part elle témoigne d'une origine commune avec celle du Quanzhen, elle cherchera d'autre part à s'en distinguer en tant qu'école autonome.⁶²

L'union de ces deux écoles, lorsque la Chine est elle-même à nouveau unifiée au cours de l'époque Yuan, ne se fera pas sans concession de la part de l'une et de l'autre. **Chen Zhixu** 陳致虛 (ca 1329-1336, hao : Shangyang zi 上陽子) fut un des protagonistes de cette union et après avoir reçu l'enseignement des maîtres de ces deux écoles, soutint leur union sous l'égide du Nord en les appelant ainsi école Quanzhen du Nord et du Sud (Quanzhen jiao nanbei zong 全真教南北宗).^{*} Son oeuvre principale est

⁶¹ Il fut surtout célèbre pour avoir écrit le *Wuzhenpian* 悟真篇 oeuvre qui fut considérée par ses successeurs comme le classique de base de l'alchimie intérieure. Ce texte a été traduit en langue occidentale par Davis & Chao 1939 et Cleary 1987.

⁶² Il s'agit de l'école Duxian pai 都仙派 - école qui remonte à Xu Sun dont un des titres est Duxian - qui présente une lignée des maîtres dont le Longmen a probablement hérité. Voir *infra*, p. 152 et note 92.

le *Jindan dayao* 金丹大要, c'est-à-dire les *Grands Principes de l'élixir d'or*.⁶³

Parmi les autres protagonistes, il faut mentionner **Li Daochun** 李道純 (fl. 1288-1290), élève d'un disciple de Bai Yuchan, qui se rattachait à l'école Quanzhen depuis longtemps diffusée dans le Sud et en particulier dans la région de Jiangnan.⁶⁴ Il chercha à conserver les caractéristiques propres à l'école du Sud et à transcender les oppositions entre le Nord et le Sud : il écrivit ainsi le *Zhonghe ji* 中和集 (*Recueil sur l'harmonie du centre*), oeuvre qui fut plus tard cataloguée par les historiens du taoïsme comme le texte base de l'école du Centre.⁶⁵

A ces trois écoles (Nord, Sud et Centre) s'ajoutent l'école de l'Est avec **Lu Xixing** 陸西星 (1520-1606) qui se proclama l'héritier de la transmission de Lü Dongbin et celle de l'Ouest avec **Li Xiyue** 李西月 (1796-1861).⁶⁶ Cette division quinaire qui est très certainement tardive, s'avère fréquemment employée par les historiens modernes.

La théorie du *neidan*

Quels sont les critères qui permettent de définir des textes comme faisant partie du *neidan* ? Quels sont les caractéristiques + Pullis

⁶³ Sur ce personnage, voir Davis & Ch'en Kuo-fu 1942 et *infra*, p. 114, note 68.

⁶⁴ Il s'agit de la région du Sud du Yangzi qui comprend les provinces actuelles du Jiangsu, Anhui, Jiangxi et Zhejiang. Cf. Mollier 1990, p. 69.

⁶⁵ Le *Xingming guizhi* appartiendrait aussi à cette école, voir par exemple Ma Qiren 1991, p. 634.

⁶⁶ Originaire de Leshan dans le Sichuan, Li Xiyue fut connu aussi sous le nom de Li Pinquan 李平权. Son nom Xiyue et son appellatif Hanxu zi 涵虛子 rappellent, comme le souligne Li Yuanguo (1988, p. 528), celui de Lu Xixing dont l'appellatif est Qianxu 潛虛 (voir Liu Ts'un-yan 1965). Lu Xixing fut le patriarche de l'école de l'Est (dans le Jiangxi et dans le Zhejiang) laquelle semble faire écho à l'école de l'Ouest fondée par Li Xiyue dans le Sichuan. Ce dernier devint le récipiendaire de la méthode alchimique de l'immortel Zhang Sanfeng en compilant le *Zhang Sanfeng xiansheng quanji* 張三丰先生全集 en huit *juan* (DZJY 1906, *xu biji*). Voir *infra*, p. 378.

qu'on peut attribuer au *neidan* en tant que théorie qu'on suppose déjà parfaitement formulée sous les Song et dont, comme nous l'avons déjà fait remarquer, les antécédents peuvent être retracés bien avant cette époque ? Si on suit la définition donnée par Mme Robinet (1989-90, p. 142-43) on ne peut parler de *neidan* qu'en présence des caractéristiques suivantes :

- a) "une "alchimie" où il n'est recherché aucune substance extérieure" (ingrédients intérieurs);
- b) " des techniques du souffle, de respirations et des pratiques gymniques reprises dans un contexte plus large où elles font partie d'une éducation mentale et de spéculations intellectuelles et même cosmiques et métaphysiques qui tendent souvent à prendre le pas sur l'aspect physiologique" (*ibid.*). En certains cas, le *neidan* se définit en fait comme l'expression d'un degré plus haut qui ne commence qu'à partir de la formation du cinabre-embryon intérieur et donc, d'après nos textes, au cours de la deuxième étape alchimique, phase de passage du postérieur au ciel à l'antérieur au ciel (voir *infra*, p. 78-80);
- c) "un esprit synthétique" très prononcé qui vise à intégrer les différents courants taoïstes avec le bouddhisme et le confucianisme ;
- d) une logique et un langage symbolique qui font usage des trigrammes et des hexagrammes du *Yijing*, de sa logique binaire intégrée avec celle, purement taoïste, du *Daodejing* et celle des Cinq Agents,⁶⁷ et enfin
- e) un vocabulaire alchimique qui regorge de métaphores empruntées à l'alchimie opératoire.

⁶⁷ Cosmogonie binaire du *Yijing* (1, 2, 4, 8) intégrée à celle du *Daodejing* (1, 2, 3 -multitude) et des Cinq Agents où le Un est le Centre-Terre-Coeur qui réunit les deux antagonistes (voir Robinet 1989a, p.309-314).

Si on adopte une telle définition du *neidan*, nos textes peuvent-ils être classés dans cette catégorie ou, en suivant l'opinion de la plupart des auteurs chinois, sont-ils simplement des textes de *qigong*? Y-a-t-il donc une différence entre *neidan* et *qigong* ?

(i) L'esprit synthétique dans les textes Longmen

“L'esprit synthétique” est certainement une des caractéristiques les plus facilement repérables dans les textes *neidan* — nos textes n'en sont pas exclus — car le *neidan* s'est structuré sous les Song en pleine période de syncrétisme. Les taoïstes des Song et des Yuan prêchaient ainsi l'unité transcendante des Trois Enseignements, ce qui caractérisait, pour les adeptes *neidan*, le “Grand véhicule”, la voie supérieure qui dépassait et unifiait les pratiques antérieures. Le bouddhisme et en particulier le Chan qui avait survécu à la grande proscription de la fin des Tang (en 845), ainsi que le confucianisme dans sa nouvelle version de l'époque Song (néoconfucianisme), furent intégrés par les maîtres taoïstes sous des formules standard prétendant que “les dix mille méthodes convergent en une unité”, et que “dans le monde, il n'y a pas deux Tao, le Saint n'a pas deux coeurs”, etc.⁶⁸ Ainsi, des formules typiquement taoïstes étaient mises en relation avec celles du bouddhisme et du confucianisme mais parfois ré-interprétées en termes nettement taoïstes. Dans nos textes, par exemple, on retrouve souvent l'emploi des termes bouddhistes comme *fashen* 法身, Corps Absolu ou de la Loi — qui traduit le terme sanscrit *dharmakāya* indiquant le corps universel et essentiel identique à la Réalité Absolue, symbole de la Nature de Buddha immanente à tous les êtres — en tant que fondement ultime de l'existence par rapport au *seshen* 色身, corps formel ou apparent,

⁶⁸ Voir Robinet 1985, p. 105-107.

自然法身 ?

le rupakāya qui semble se référer simplement au **corps physique** de tout être humain sans ~~plus~~ renvoyer à sa véritable signification du corps contenant en lui le Corps de Métamorphose (*huashen* 化身 *nirmanakāya*) et le Corps de Rétribution ou de Jouissance (*baoshen* 報身, *sambhogakāya*).⁶⁹ Ce qui est mis en valeur, c'est **l'opposition faite entre un corps constitué de peau et de chair et sujet aux transformations et à l'impermanence, et un corps permanent, nature même de l'éveil**, qui est le Corps Absolu, but ultime des pratiques alchimiques. *Ce qui est mis en valeur est le même que le corps pur et sans forme et sans couleur, sans odeur, sans goût, sans toucher, sans son, sans dureté, sans mollesse, sans poids, sans légèreté, sans être, sans non-être, sans être et sans non-être.*

Nos textes regorgent aussi d'autres expressions tirées du vocabulaire chan au sein duquel on retrouve des termes clefs comme **le xin** 心 coeur ou esprit, désignant à la fois le coeur en tant qu'organe et siège des pensées et des sentiments mais aussi en tant que Centre, sanctuaire de la Réalité ultime ;⁷⁰ **le wuxin** 無心 ou **non-existence du coeur ordinaire, de la pensée dualiste**, terme qu'on connaît déjà depuis longtemps dans le *Zhuangzi* ;⁷¹ **le nian** 念 pensée ou émotion du moment et le *wunian* 無念, terme désignant l'absence de la pensée discursive qui intervient lorsque l'esprit n'est plus troublé par le monde objectif, etc.

Des expressions tels que "la nature est primordialement pure", il ne reste qu'à ouvrir les yeux pour "éclairer son coeur et obtenir la vision de sa nature propre" (*mingxin jianxing* 明心見性), etc., sont des **formules chan** qui reviennent comme des *leitmotiv* dans nos

⁶⁹ Ces deux derniers corps, en fait, ne sont presque jamais mentionnés dans les textes du DZXB. Le terme *fashen* était employé déjà dans les commentaires du *Daodejing*, cf. Robinet 1981, p. 80, 191-95.

⁷⁰ Acception employée aussi par les néoconfucianistes et plus particulièrement par l'école de Wang Yangming qui était en fait désignée comme l'École du Coeur (*xinzhong*) ou, d'après la traduction de Bodde (Fung Yu-lan, 1952-53, vol. II, p. 500) "école idéaliste" par opposition à "l'école rationaliste" (*lixue*) de Zhu Xi.

⁷¹ Cf. l'article de Fukunaga 1969, p. 9.

textes et qui faisaient depuis longtemps partie du vocabulaire taoïste du Quanzhen.⁷²

Nos textes se sont donc clairement inspirés de la doctrine chan telle qu'elle a été expliquée par le sixième patriarche Huineng dans le *Liuzu tanjing* 六祖壇經 (Sûtra de la plate-forme du sixième patriarche)⁷³ mais ils ont aussi cherché à lui opposer leur propre idéal taoïste avec le *Biyuan tanjing* 碧苑壇經 (Sûtra de la plate-forme du Jardin de Jade) de Wang Kunyang. Les trois disciplines, *jie* 戒 (*śīla*, conduite), *ding* 定 (*samādhi*, ou *dhyāna* absorption) et *hui* 慧 (*prajñā*, sagesse) sont identifiées aux trois étapes de l'ascèse taoïste⁷⁴ ainsi qu'aux trois degrés dans l'échelle des préceptes : la conduite qui est destinée à nourrir l'essence (*jing* 精), composante fondamentale du corps, correspond aux Préceptes du Premier Niveau ; l'absorption qui nourrit le souffle (*qi* 氣), composante dynamique réglant le flot de la pensée, correspond aux Préceptes de Niveau Moyen ; et la sagesse destinée à nourrir l'énergie spirituelle (*shen* 神) pour délivrer la véritable pensée créatrice (*zhenyi* 真意) correspond aux Grands Préceptes des Immortels Célestes. Ces trois étapes sont aussi mises en relation et harmonisées avec le confucianisme. Les deux

⁷² Cette école avait hérité de nombreuses techniques méditatives bouddhistes qui étaient déjà intégrées dans le courant taoïste *neiguan* des Tang et s'étaient encore enrichies sous l'influence chan très prisé par les alchimistes des Song et des Yuan. Zhang Boduan lui-même, patriarche de l'école du Sud, fut grandement influencé par le Chan et avait écrit des poèmes chan qui furent plus tard très appréciés par l'empereur Yongzheng. Voir *supra*, p. 15, note 15.

⁷³ Ce *sûtra* est centré sur la pratique de la "Grande perfection de Sagesse" qui s'appuie principalement sur le Cœur (*xin*) et qui n'est réservée qu'aux hommes de "racine supérieure" (*shanggen* 上根). La doctrine de l'Immortalité Céleste proposée par l'école Longmen est ainsi calquée sur cette pratique et prétend aussi de ne s'adresser qu'aux hommes de "racine supérieure" (*shanggen*). Voir *infra*, p. 165, note 28, p. 175, note 62 et p. 177.

⁷⁴ Cette identification était déjà faite dans le *Xuanzong zhizhi wanfa tonggui* DZ 1066, fasc. 734-35, j. 2, p. 2b-3a (cf. Robinet, 1985, p. 109). Voir aussi *infra*, p. 98-100.

premières constituent la **voie de l'homme** (*rendao* 人道) tandis que la dernière est **celle des immortels** (*xiandao* 仙道) qui ne peut être pratiquée que lorsqu'on a accompli la voie de l'homme.⁷⁵ En termes pratiques, cela signifie respecter tout d'abord les valeurs dictées par la **morale confucéenne** alors dominante tout en restant dans le monde et seulement après, se consacrer à la dernière étape : celle-ci consiste en l'éloignement du monde mais elle n'est que temporaire car **l'Immortel Céleste se doit de retourner au monde pour témoigner du fruit obtenu**. On entrevoit ainsi le **désir de concilier le taoïsme avec l'idéologie confucéenne** qui s'est toujours fortement opposée au monachisme en général. Le taoïsme lui empruntera donc sa morale et cherchera aussi à résoudre le dilemme qui animait les lettrés de la fin des Ming : fallait-il quitter le monde (*chujia* 出家 , litt : quitter la famille)⁷⁶ pour se consacrer à la pratique ou pouvait-on le faire tout en exerçant des tâches sociales?

L'idéal de l'Immortel Céleste proposé par le Longmen est indissolublement associé à la théorie du salut universel qui, dans nos textes, **s'inspire du modèle de compassion intégrale** qu'est le **bodhisattva**,⁷⁷ la figure centrale du bouddhisme mahâyâna. Cette image de l'Immortel porte aussi **la figure du Saint qui assure le bon ordre et la paix de l'état**, en un modèle cosmo-politique hérité d'un

⁷⁵ La voie de l'homme (*rendao*) était déjà citée dans les textes Lingbao en tant que "doctrine exotérique" (*waixue*) comportant le respect des vertus confucéens et constituant ainsi la première étape fondamentale avant de pouvoir effectuer la transformation intérieure. Cf. Zürcher, 1980, p. 132-33.

⁷⁶ Wang Kunyang résoudra ce dilemme en employant le terme *chujia* "quitter la famille" – c'est-à-dire devenir moine –, dans le sens déjà employé dans les textes du courant *neiguan*, de "quitter le monde des existants, s'affranchir du respect des préceptes religieux et moraux. Mais les véritables préceptes sont ceux qui ne peuvent s'observer ni se transgresser et l'adepte supérieur ne se retire pas du monde car il n'en craint pas les souillures" (Robinet, 1991, p. 200). La morale des Maîtres Célestes prescrivait depuis le début de ne pas "quitter la famille" et d'observer les vertus confucéennes (Robinet 1991, p. 72). Voir aussi *infra*, p. 100.

⁷⁷ Etre qui aspire à l'éveil pour le bien des tous les êtres et se consacre ainsi à la libération d'autrui au mépris de la sienne.

fond typiquement chinois⁷⁸ et auquel vient s'ajouter **l'image du Saint taoïste, maître de son propre destin** et pour lequel le salut ne dépend que de ses propres pratiques et non de "bénédictions" reçues gracieusement. **Ces trois figures se fondent ainsi dans l'idéal proposé par nos textes** : l'Immortel Céleste relève alors d'un compromis entre le néoconfucianisme dominant, les différents courants taoïstes —**en particulier l'école Jingming**⁷⁹ —, et la conception bouddhiste du *bodhisattva*.

On arrive ainsi à se rendre compte de la difficulté qu'on a parfois pour cerner les différentes tendances qui se trouvent intimement mêlées dans ce taoïsme tardif qui, sous l'influence du néoconfucianisme et du bouddhisme, cherche à s'exprimer comme un système autonome.

Dans la tradition Longmen du Mont Jingai, on trouve ainsi une **synthèse des différentes écoles** qui s'étaient développées au sein du taoïsme au fil des siècles précédents, avec une **prédilection** pour ce qui était défini comme la **"tradition du Sud"**, **laquelle fut progressivement intégrée par l'école Zhengyi au cours des époques Yuan et Ming**. Cette école qui fut appréciée par la cour Ming à cause même de son exaltation des vertus confucéennes d'amour et de piété filiale,⁸⁰ avait depuis longtemps intégrée en elle la tradition morale et liturgique du Lingbao, les spéculations et les rituels du Shangqing ainsi que **l'esprit néoconfucéen** de l'époque Song avec ses élucubrations sur le savoir graduel et analytique (*gewu*), sur

⁷⁸ **L'image du Saint qui gouverne le monde** en se soignant soi-même est une constante de la pensée chinoise au même titre que de la tradition médicale. Nos textes emploient **le terme *yishi* (litt. soigner le monde)** comme synonyme de salut universel, voir *infra*, p. 257-59.

⁷⁹ Cette école qui connaît un nouvel essor avec la figure de Liu Yu 劉玉 (1257-1308) s'adaptait bien aux besoins moraux des cours Ming et Qing, voir *infra*, p. 216. ←

⁸⁰ Voir *supra*, note 6.

le *daoxin* 道心 (le coeur du Tao) et le *renxin* 人心 (le coeur humain) des grands maîtres.⁸¹ Nos textes empruntent surtout des termes hérités de l'école "idéaliste" de Lu Jiuyuan (1140-1192), Wang Yangming (1472-1539), etc. parce qu'ils faisaient partie de l'éducation que la plupart des taoïstes de cette école avaient reçu en tant que lettrés et fonctionnaires, mais aussi parce qu'ils étaient l'expression de l'esprit de l'époque où le néoconfucianisme était la doctrine officielle. **L'apprentissage de vertus confucéennes** — disent nos textes —, **est indispensable à la voie du salut universel** : Wang Yangming avec son élève Wang Longxi (1498-1583), jouèrent ainsi le rôle de protagonistes dans la transmission de cette voie au même titre que les autres maîtres de l'école Longmen.

Enfin, nos textes empruntent aussi une **terminologie** et des techniques **propres au tantrisme**, lesquelles déjà présentes dans les écoles de l'époque des Song, seront à nouveau utilisées par une sous-^{la branche} branche Longmen, le **Xizhu xinzong** 西山心宗 (Ecole du coeur de l'Inde Occidental) que nous analyserons plus tard dans notre travail (chap. IV). Des divinités tantriques comme **Mâricî** (**Doumu** 斗母 Mère de l'Etoile Polaire) seront les initiatrices de la transmission d'une méthode de récitation de **dhâraṇī** (formules magiques) propre à cette sous-branche Longmen.⁸² **Cependant il s'agit d'une méthode qui a été, depuis Bai Yuchan, intégrée dans la**

⁸¹ L'expression *gewu* ou "investigation des choses" est tiré du *Daxue* (*La grande étude*, cf. Legge 1861, vol. I, p. 222, note 6) et indique le processus de connaissance des confucianistes qui conduit au principe des choses, voir aussi *infra*, p. 100. Les termes *daoxin* / *renxin* sont tirés du *Shujing* ("Conseil de Yu" où on dit que : "le coeur humain est fragile, le coeur du Tao est tenu ; soyez purs, soyez un, maintenez sincèrement le Milieu"), sur lequel Zhu Xi (1130-1200) et Lu Jiuyuan (1140-1192) avaient édifié leur discussions sur le *renxin* et *daoxin*.

⁸² Les *dhâraṇī* (litt. "porteuse") sont des formules magiques efficaces qui permettent de retenir (*dhṛ.*) ce qui est favorable et d'empêcher de naître ce qui est néfaste à l'accomplissement. Dans l'école Longmen du Mont Jingai ils seront utilisés en particulier dans le rituel du boisseau transmis par Jizu Daozhe, voir *infra*, p. 132-33 et note 25.

voir Nicholson
p. 213 seq.

cf.
570 années
1996 :
De Rollman 1986

— ?
dhâraṇī
m. 113

tradition taoïste et dans laquelle cette divinité est déjà présentée sous les traits des saints taoïstes, maîtres dans l'art de la métamorphose qui jouent de leur don d'ubiquité et de leur pouvoir d'invisibilité, etc. Doumu semble aussi se confondre parfois avec des divinités féminines telles que Xiwangmu 西王母 la Reine-Mère de l'Ouest. Loin de nous l'idée et les compétences de mener à bien une telle entreprise comparative qui nous aurait d'ailleurs emmené bien loin des limites que nous nous sommes imposé⁸³ ici. Il faut toutefois insister sur un terme qui semble fondamental pour l'école Longmen du Mont Jingai — plus particulièrement pour la pratique alchimique exposée par Min Yide — et qui, d'après les spécialistes chinois, démontrerait l'influence de la pratique tantrique : le *huangdao* 黃道 ou Voie Jaune. On peut certainement rapprocher ce terme du canal central (*sushumnā*) des pratiques yogiques dans lequel se fondent les deux canaux *idā* et *pingalā*. Toutefois, à notre avis, il joue surtout le rôle du Centre, idée portante de l'alchimie chinoise dans laquelle fusionnent l'image confucéenne du Juste Milieu, le Un unifiant les Trois Puissances (Ciel-Homme-Terre) de Confucius, la pratique de garder le Centre enseignée par Laozi, le visage originel du bouddhisme chan qui est au-delà du bien et du mal, le *Taiji*, le Chaos des alchimistes, etc.

Dans nos textes, ce Centre est localisé lors de la pratique alchimique au niveau de la deuxième passe de la colonne vertébrale (*jiaji* 夾脊 ou Passe de la Poignée Spinale) ; il est de couleur jaune, couleur traditionnellement attribuée au Centre-Terre, et renvoie plus particulièrement au Jaune Central du *Yijing*.⁸³ On peut ainsi conclure que, face à ces emprunts, nos textes revendiquent encore une fois la spécificité d'un vocabulaire et d'une pensée typiques du patrimoine

⁸³ Voir *infra*, p. 191.

culturel chinois. **Toute tradition est acceptée dès lors qu'elle est "sinisée"** et intégrée ainsi dans l'"orthodoxie" purement chinoise : par exemple, le **barbare Yedapozhe**, qui était originaire de la lointaine Scythie et patriarche du courant "tantrique" Xizhu xinzong, sera bien accepté dans le Longmen dans la mesure où il acceptera de se convertir à la tradition de Wang Kuyang et de recevoir ainsi un nom chinois ! * 4 Wang

(ii) Le langage alchimique

L'analyse de la langue est extrêmement importante et encore plus dans ces textes d'alchimie qui recourent à une terminologie qui leur est spécifique. Nous sommes ainsi confronté à un langage de type ésotérique qu'il faut décoder à l'aide d'une méthode "herméneutique" pour dévoiler le sens enfoui dans les formules secrètes de ces textes. Faire surgir le sens caché c'est donc procéder, comme le dit Heidegger, au dévoilement de l'*aletheia*. Mais si, pour Heidegger, le dévoilement est indéfini, il n'en est pas de même pour nos textes d'alchimie intérieure animés par un symbolisme omniprésent : le sens caché se révèle à nous grâce à une démarche phénoménologique et la *clavis hermeneutica* nous est donnée par l'enseignement et les commentaires des maîtres eux-mêmes qui vont de pair avec un apprentissage personnel de l'alchimie intérieure. Nous sommes en présence d'un langage qui cherche à transcender l'antinomie entre le silence — domaine de l'Unité —, et la parole — expression de la dualité —, en ayant recours à un système de symboles qui seuls peuvent donner une approche moins discursive de la Réalité sans renoncer pour cela à leur caractère ambivalent. De fait, une des caractéristiques du *neidan* est d'employer le langage comme forme d'enseignement, comme technique maïeutique qui se

Sur les points, dans le manuscrit original, l'usage de l'écriture
Révisé au Sud des 2 pages - 2 - 3 - 4 - 5 - 6 - 7 - 8 - 9 - 10 - 11 - 12 - 13 - 14 - 15 - 16 - 17 - 18 - 19 - 20 - 21 - 22 - 23 - 24 - 25 - 26 - 27 - 28 - 29 - 30 - 31 - 32 - 33 - 34 - 35 - 36 - 37 - 38 - 39 - 40 - 41 - 42 - 43 - 44 - 45 - 46 - 47 - 48 - 49 - 50 - 51 - 52 - 53 - 54 - 55 - 56 - 57 - 58 - 59 - 60 - 61 - 62 - 63 - 64 - 65 - 66 - 67 - 68 - 69 - 70 - 71 - 72 - 73 - 74 - 75 - 76 - 77 - 78 - 79 - 80 - 81 - 82 - 83 - 84 - 85 - 86 - 87 - 88 - 89 - 90 - 91 - 92 - 93 - 94 - 95 - 96 - 97 - 98 - 99 - 100 - 101 - 102 - 103 - 104 - 105 - 106 - 107 - 108 - 109 - 110 - 111 - 112 - 113 - 114 - 115 - 116 - 117 - 118 - 119 - 120 - 121 - 122 - 123 - 124 - 125 - 126 - 127 - 128 - 129 - 130 - 131 - 132 - 133 - 134 - 135 - 136 - 137 - 138 - 139 - 140 - 141 - 142 - 143 - 144 - 145 - 146 - 147 - 148 - 149 - 150 - 151 - 152 - 153 - 154 - 155 - 156 - 157 - 158 - 159 - 160 - 161 - 162 - 163 - 164 - 165 - 166 - 167 - 168 - 169 - 170 - 171 - 172 - 173 - 174 - 175 - 176 - 177 - 178 - 179 - 180 - 181 - 182 - 183 - 184 - 185 - 186 - 187 - 188 - 189 - 190 - 191 - 192 - 193 - 194 - 195 - 196 - 197 - 198 - 199 - 200 - 201 - 202 - 203 - 204 - 205 - 206 - 207 - 208 - 209 - 210 - 211 - 212 - 213 - 214 - 215 - 216 - 217 - 218 - 219 - 220 - 221 - 222 - 223 - 224 - 225 - 226 - 227 - 228 - 229 - 230 - 231 - 232 - 233 - 234 - 235 - 236 - 237 - 238 - 239 - 240 - 241 - 242 - 243 - 244 - 245 - 246 - 247 - 248 - 249 - 250 - 251 - 252 - 253 - 254 - 255 - 256 - 257 - 258 - 259 - 260 - 261 - 262 - 263 - 264 - 265 - 266 - 267 - 268 - 269 - 270 - 271 - 272 - 273 - 274 - 275 - 276 - 277 - 278 - 279 - 280 - 281 - 282 - 283 - 284 - 285 - 286 - 287 - 288 - 289 - 290 - 291 - 292 - 293 - 294 - 295 - 296 - 297 - 298 - 299 - 300 - 301 - 302 - 303 - 304 - 305 - 306 - 307 - 308 - 309 - 310 - 311 - 312 - 313 - 314 - 315 - 316 - 317 - 318 - 319 - 320 - 321 - 322 - 323 - 324 - 325 - 326 - 327 - 328 - 329 - 330 - 331 - 332 - 333 - 334 - 335 - 336 - 337 - 338 - 339 - 340 - 341 - 342 - 343 - 344 - 345 - 346 - 347 - 348 - 349 - 350 - 351 - 352 - 353 - 354 - 355 - 356 - 357 - 358 - 359 - 360 - 361 - 362 - 363 - 364 - 365 - 366 - 367 - 368 - 369 - 370 - 371 - 372 - 373 - 374 - 375 - 376 - 377 - 378 - 379 - 380 - 381 - 382 - 383 - 384 - 385 - 386 - 387 - 388 - 389 - 390 - 391 - 392 - 393 - 394 - 395 - 396 - 397 - 398 - 399 - 400 - 401 - 402 - 403 - 404 - 405 - 406 - 407 - 408 - 409 - 410 - 411 - 412 - 413 - 414 - 415 - 416 - 417 - 418 - 419 - 420 - 421 - 422 - 423 - 424 - 425 - 426 - 427 - 428 - 429 - 430 - 431 - 432 - 433 - 434 - 435 - 436 - 437 - 438 - 439 - 440 - 441 - 442 - 443 - 444 - 445 - 446 - 447 - 448 - 449 - 450 - 451 - 452 - 453 - 454 - 455 - 456 - 457 - 458 - 459 - 460 - 461 - 462 - 463 - 464 - 465 - 466 - 467 - 468 - 469 - 470 - 471 - 472 - 473 - 474 - 475 - 476 - 477 - 478 - 479 - 480 - 481 - 482 - 483 - 484 - 485 - 486 - 487 - 488 - 489 - 490 - 491 - 492 - 493 - 494 - 495 - 496 - 497 - 498 - 499 - 500 - 501 - 502 - 503 - 504 - 505 - 506 - 507 - 508 - 509 - 510 - 511 - 512 - 513 - 514 - 515 - 516 - 517 - 518 - 519 - 520 - 521 - 522 - 523 - 524 - 525 - 526 - 527 - 528 - 529 - 530 - 531 - 532 - 533 - 534 - 535 - 536 - 537 - 538 - 539 - 540 - 541 - 542 - 543 - 544 - 545 - 546 - 547 - 548 - 549 - 550 - 551 - 552 - 553 - 554 - 555 - 556 - 557 - 558 - 559 - 560 - 561 - 562 - 563 - 564 - 565 - 566 - 567 - 568 - 569 - 570 - 571 - 572 - 573 - 574 - 575 - 576 - 577 - 578 - 579 - 580 - 581 - 582 - 583 - 584 - 585 - 586 - 587 - 588 - 589 - 590 - 591 - 592 - 593 - 594 - 595 - 596 - 597 - 598 - 599 - 600 - 601 - 602 - 603 - 604 - 605 - 606 - 607 - 608 - 609 - 610 - 611 - 612 - 613 - 614 - 615 - 616 - 617 - 618 - 619 - 620 - 621 - 622 - 623 - 624 - 625 - 626 - 627 - 628 - 629 - 630 - 631 - 632 - 633 - 634 - 635 - 636 - 637 - 638 - 639 - 640 - 641 - 642 - 643 - 644 - 645 - 646 - 647 - 648 - 649 - 650 - 651 - 652 - 653 - 654 - 655 - 656 - 657 - 658 - 659 - 660 - 661 - 662 - 663 - 664 - 665 - 666 - 667 - 668 - 669 - 670 - 671 - 672 - 673 - 674 - 675 - 676 - 677 - 678 - 679 - 680 - 681 - 682 - 683 - 684 - 685 - 686 - 687 - 688 - 689 - 690 - 691 - 692 - 693 - 694 - 695 - 696 - 697 - 698 - 699 - 700 - 701 - 702 - 703 - 704 - 705 - 706 - 707 - 708 - 709 - 710 - 711 - 712 - 713 - 714 - 715 - 716 - 717 - 718 - 719 - 720 - 721 - 722 - 723 - 724 - 725 - 726 - 727 - 728 - 729 - 730 - 731 - 732 - 733 - 734 - 735 - 736 - 737 - 738 - 739 - 740 - 741 - 742 - 743 - 744 - 745 - 746 - 747 - 748 - 749 - 750 - 751 - 752 - 753 - 754 - 755 - 756 - 757 - 758 - 759 - 760 - 761 - 762 - 763 - 764 - 765 - 766 - 767 - 768 - 769 - 770 - 771 - 772 - 773 - 774 - 775 - 776 - 777 - 778 - 779 - 780 - 781 - 782 - 783 - 784 - 785 - 786 - 787 - 788 - 789 - 790 - 791 - 792 - 793 - 794 - 795 - 796 - 797 - 798 - 799 - 800 - 801 - 802 - 803 - 804 - 805 - 806 - 807 - 808 - 809 - 810 - 811 - 812 - 813 - 814 - 815 - 816 - 817 - 818 - 819 - 820 - 821 - 822 - 823 - 824 - 825 - 826 - 827 - 828 - 829 - 830 - 831 - 832 - 833 - 834 - 835 - 836 - 837 - 838 - 839 - 840 - 841 - 842 - 843 - 844 - 845 - 846 - 847 - 848 - 849 - 850 - 851 - 852 - 853 - 854 - 855 - 856 - 857 - 858 - 859 - 860 - 861 - 862 - 863 - 864 - 865 - 866 - 867 - 868 - 869 - 870 - 871 - 872 - 873 - 874 - 875 - 876 - 877 - 878 - 879 - 880 - 881 - 882 - 883 - 884 - 885 - 886 - 887 - 888 - 889 - 890 - 891 - 892 - 893 - 894 - 895 - 896 - 897 - 898 - 899 - 900 - 901 - 902 - 903 - 904 - 905 - 906 - 907 - 908 - 909 - 910 - 911 - 912 - 913 - 914 - 915 - 916 - 917 - 918 - 919 - 920 - 921 - 922 - 923 - 924 - 925 - 926 - 927 - 928 - 929 - 930 - 931 - 932 - 933 - 934 - 935 - 936 - 937 - 938 - 939 - 940 - 941 - 942 - 943 - 944 - 945 - 946 - 947 - 948 - 949 - 950 - 951 - 952 - 953 - 954 - 955 - 956 - 957 - 958 - 959 - 960 - 961 - 962 - 963 - 964 - 965 - 966 - 967 - 968 - 969 - 970 - 971 - 972 - 973 - 974 - 975 - 976 - 977 - 978 - 979 - 980 - 981 - 982 - 983 - 984 - 985 - 986 - 987 - 988 - 989 - 990 - 991 - 992 - 993 - 994 - 995 - 996 - 997 - 998 - 999 - 1000

donne pour but, à travers le dualisme imposé par la parole nécessaire à la transmission, de mener à une Unité qui contient en elle-même toutes les antinomies. Unité dynamique qui ne peut s'exprimer que par la "parole silencieuse", symbole de cette polyvalence, qui est toujours maintenue et constamment dépassée dans une démarche *neidan* qui exprime la dualité pour la nier afin de la transcender : " le silence, c'est la parole ; au lieu même de cette parole, il y a fondamentalement le silence ; la parole silencieuse, c'est là la formule secrète de l'élixir d'or." ⁸⁴

Ainsi, dans l'alchimie intérieure, nous trouvons donc un langage symbolique qui recourt souvent à des métaphores tirées de l'alchimie opératoire en même temps que des trigrammes et des hexagrammes du *Yijing* (on parle de Fourneau et du Chaudron emblèmes de *Qian* et *Kun* pour désigner le corps de l'adepte, du Régime du Feu pour indiquer, à l'aide des hexagrammes, le rythme des pratiques corporelles et mentales, etc.) : ce langage implique, comme nous allons le voir maintenant, une vision du monde où il n'y a plus de différence entre le macrocosme et le microcosme.

(iii) Les ingrédients intérieurs

« Les Trois Origines (*sanyuan* 三原) sont les Trois Puissances (*sancal* 三才). Dans le ciel, ils sont les trois luminaires : le soleil, la lune et les étoiles ; sur la terre, ils sont l'eau, le feu et la terre ; chez l'homme, ils sont l'essence, le souffle et l'énergie spirituelle.» ⁸⁵

⁸⁴ Cette phrase est tiré du *Zhonghe ji*, DZ 249, fasc. 118-19, j. 6, p. 12a (cf. Robinet 1989a, p. 307).

⁸⁵ Cf. *Wuzhenpian zhengyi*, commentaire de Zhong Dening au *Wuzhenpian* (DZJYL, *xia*) j. *shang*, p. 5a.

On est ainsi toute de suite confronté à la richesse de ce langage alchimique qui recouvre différents plans et qui nécessite une vue plus analogique qu'analytique pour saisir les termes dans leur intégralité. Cette caractéristique du langage présente certes des inconvénients et des difficultés de traduction mais elle démontre sa richesse et justifie toute sa poésie. Ces termes jouissent donc de plusieurs significations et gardent ainsi un caractère extrêmement dynamique et polyvalent si bien que le lien qu'ils entretiennent avec ces multiples niveaux conceptuels devient parfois plus important que leur champ sémantique lui-même. A ce titre, si le besoin d'une analyse nous porte à examiner pour d'évidentes raisons de clarté un terme après l'autre, il faut bien se souvenir, comme nous allons le voir par exemple avec les trois termes suivants, qu'ils ne sont en fait que les diverses modalités d'un seul et même principe.

2. La répétition
 精 =
 la substance
 masculine de
 l'homme

1. **L'essence** (*jing* 精) est la substance qui nourrit le corps et qui en constitue la base matérielle (Yin) faite des humeurs et des sécrétions imbibant le corps. C'est dans ce contexte que le *jing* est associé au sperme, quoiqu'il constitue aussi la quintessence (Yang) des substances et des organes. Cette essence, ce germe de vie et de puissance sexuelle, est la force initiale de toute création aussi bien dans l'univers que dans le corps humain où elle est localisée dans les reins, lesquels comprennent aussi, d'après les conceptions médicales traditionnelles chinoises, les organes génitaux (relation entre *jing* et *qi*).

Ce terme recel^e aussi une partie yin, matérielle et postérieure au ciel (*houtian* 後天) qui est acquise après la naissance par la respiration et l'alimentation, mais aussi une partie yang, invisible et antérieure au ciel (*xiantian* 先天) qui, en tant que modalité du

7e u le
 ←

souffle cosmique (*yuanjing* 元精 essence originelle), est à l'origine de toute création.⁸⁶

2. **Le souffle** (*qi* 氣) est la matière subtile qui remplit le corps et assure le fonctionnement des organes. Force motrice de la vie, il est doué d'un caractère aérien et mobile (Yang), en même temps que d'une nature plus consistante, gazeuse et vaporeuse à la fois, qui l'associe à l'Eau (Yin), à l'air qu'on respire (relation entre *qi* et *jing*). Comme pour l'essence, le souffle possède aussi un aspect primordial et céleste (*xiantian*) qui est appelé *yuanqi* 元氣 (Souffle Originel). Il est synonyme de *zhenqi* ou Souffle Véritable issu de la vacuité qui, dans le corps humain correspond au *neiqi* 內氣, souffle intérieur. Ce dernier souffle s'oppose au *waiqi*

waiqi 外氣 ou souffle de la respiration postérieure au ciel, matière essentielle pour les processus vitaux du corps. En tant que générateur de chaleur et de lumière, le souffle est associé à l'élément Feu et mis en relation avec le cœur (relation entre *qi* et *shen*).⁸⁷

Le souffle est donc le courant de la vie, le fil directeur reliant par sa mobilité et sa circulation spiralée les différents éléments du corps humain entre eux, assurant ainsi l'unité de ce corps avec l'univers. Grâce à ses mouvements en cercles qui lui permettent de trouver la juste tension, il garde en lui la polarité entre le Yin et le Yang, l'équilibre entre l'activité et le repos. Cette unité en

⁸⁶ Le terme *xiantian* est tiré du *Daodejing* (chap. XXV) et du *Yijing* dans le sens de "antérieur au développement du Ciel et de la Terre" indiquant ainsi le monde des noumènes par rapport à *houtian* qui désigne ainsi le monde des phénomènes. Ces deux termes sont employés par les alchimistes en relation à la différente disposition des trigrammes : celle de Fuxi (*xiantian*) et celle du roi Wen (*houtian*). Cf. Baldrian-Hussein 1984, p. 62-64 et Robinet 1989a, p. 323-24 et 1990, p. 385.

⁸⁷ Sur les différentes graphies du souffle, voir Despeux, 1979, p. 53. Dans nos textes, on trouve parfois la distinction entre *qi* 氣 le souffle postérieur au ciel et *qi* 氣 le souffle antérieur au ciel. Nous montrerons ce changement de graphie dans les traductions avec les termes souffle et Souffle.

Après lecture
du chapitre 25
du *Yijing*
il est évident que
le souffle est
le lien entre
le ciel et la terre

mouvement est assurée par la qualité élastique du souffle : elle doit être cultivée en fonction de la nature de ce souffle, lequel, tel un fil torsadé s'enroulant sur lui-même, produit la tension correcte et l'élasticité naturelle qui sont aussi synonymes d'une consistance du souffle ou densité qui est fondamentale à la vie.⁸⁸

3. L'énergie spirituelle (shen 神) est l'ingrédient le plus ^{ou essence de l'ém} Esprit

subtil, la lumière de l'esprit qui coordonne l'essence et le souffle. Dans le *Lingshu* 靈樞 (chap. VIII, p. 95) on dit : "L'origine de la vie est l'essence (jing) ; lorsque les deux essences (Yin/Yang) se frôlent, il y a énergie spirituelle."

Le shen se manifeste donc, dans son dynamisme, à travers l'Union des dualités qui implique une réponse et en même temps, une intelligibilité. Il faut pourtant toujours distinguer ce qui appartient au domaine du postérieur au ciel et qui se manifeste en tant que flot des pensées, de ce qui relève du domaine du xiantian, le yuanshen 元神

, énergie spirituelle antérieure au ciel ou Esprit qui contrôle et dirige le courant de la vie. Insaisissable dans son essence, ce yuanshen se manifeste néanmoins en tant que Conscience-Centre de l'altérité dans laquelle s'unissent les polarités Yin et Yang.⁸⁹ Il renvoie à l'idée d'une "Ouverture", -"la Passe Mystérieuse"-, qui départage et unit le souffle du Ciel (Yang) et de la Terre (Yin) et qui opère, grâce au yi

意 (la pensée créatrice) la jonction et la disjonction entre esprit et corps.⁹⁰ Cette forme d'énergie yang est associée aux yeux en tant qu'étincelles de lumière, emblèmes du soleil et de la lune.

* et se manifeste dans le TA seul abstr

88 Cf. Despeux 1988 p. 31.

89 Dans le *Yijing* (*Xici xia* chap. IV) on dit : " Lorsque le Yin et le Yang sont insondables, on parle de shen (énergie spirituelle). "

90 Voir *infra*, p. 55, 58. Dans le diagramme de la Femelle Obscure de Chen Xubai (*Guizhong zhinan*, DZJHL, *xia*, p. 1b), cette Passe est située dans un espace intermédiaire "double", seul lieu où il est possible de connaître les fluctuations entre le Yin et le Yang. Voir aussi Robinet 1989a, p. 322.

神 e' un
la source de l'essence
peut être au Tao,
à l'origine de la vie
un la source est
un la source
Il représente la
processus final de
shen shen à
partir de la source
primitif (jing)
à celui final
représenté par la
fusion par la
union yin-yang
de la source
matérielle finale de
la cristallisation
du souffle en
luminosité

Dans la troisième étape de l'alchimie intérieure, le *shen* sera aussi, comme on le verra ci-dessous, le symbole de l'Enfance, être de lumière qui doit être transmuté jusqu'à devenir parfaitement Yang et qui, en empruntant le terme bouddhiste de *dharmakâya*, représentera l'Absolu.

Dans l'alchimie, ces trois ingrédients sont une seule et même chose au niveau antérieur au ciel, c'est-à-dire avant la séparation qui a lieu à partir du Souffle Originel (*yuangqi*). Dans le *Xingming guizhi*, (j. 1, DZJHL *xia*, p. 18a) on dit en fait que : "Bien que la Grande Panacée se divise en essence, souffle et énergie spirituelle, tous trois sont à l'origine nés d'un seul et même principe." En fait, ce qui circule s'appelle souffle, ce qui se condense s'appelle essence et ce qui se manifeste de façon prodigieuse, s'appelle énergie spirituelle. Entre les trois existent des relations d'interdépendance qui sont parfois difficiles à distinguer en tant que parties séparées. On peut par exemple, d'un point de vue fonctionnel, considérer l'essence en tant que base quasi matérielle, le souffle en tant que dynamisme et l'énergie spirituelle en tant que force régissant le tout. Cependant, il faut aussi tenir compte que dans chacun de ces ingrédients, il existe toujours une partie yin et une partie yang qu'il faut bien apprendre à distinguer pour pouvoir intégrer en soi cette polarité afin de la transcender.

Dans un contexte plus "alchimique", ces ingrédients sont aussi associés à des substances comme le Plomb, le Mercure, l'Eau, le Feu, etc. D'après les textes, on peut normalement associer :

{
}
jing et *qi* : Kan - Plomb-Tigre-Lune-Eau-Reins-Lièvre de Jade, etc..
{
}
qi et *shen* : Li - Mercure-Dragon-Soleil-Feu-Coeur-Corbeau de Métal,
 etc.

voir aussi les tableaux de *zif.* in Ziyang zhen ren wuzi zhishi shuo sancheng siye
 wuzi in Xixian shi shu

(iv) La vision du corps dans l'alchimie, la résolution de la dichotomie entre corps et esprit

Le corps n'est qu'une condensation du souffle, énergie omniprésente et animée qui se transforme sans cesse et qui circule dans tout l'univers. Il se déplace sans obstacle dans le corps lorsque celui-ci est dans un calme parfait ⁹¹ en suivant ainsi les trajets "préférentiels" que sont les huit canaux extraordinaires (*qijing bamai* 奇經八脈). ← Ces canaux sont ainsi appelés parce qu'ils se définissent par rapport aux douze canaux ordinaires ou réguliers (*shier zhengmai*) qui sont les trajets habituellement suivis par le souffle.⁹² De fait, chez l'homme ordinaire, le souffle suit ces douze réseaux d'énergie en se bloquant souvent en certains points, créant ainsi des déséquilibres et de stagnations qui sont à l'origine des nombreuses maladies.⁹³

D'après les conceptions médicales chinoises, une bonne circulation du souffle dans le corps est donc synonyme de bonne santé. Les pratiques corporelles comme le *daoyin*, le *tuna*, etc., ont tout d'abord pour but d'établir une parfaite circulation du souffle dans les douze canaux car lorsque ceux-ci en sont gorgés, le souffle en excès se déverse dans les huit canaux et on peut alors s'investir dans la véritable pratique alchimique.

La pratique alchimique se consacre principalement aux huit canaux extraordinaires qui sont : le *dumai* 督脈 ou Canal de

⁹¹ Dans le *Huangdi neijing suwen* (chap. I, p. 5) on dit : "Avec un coeur parfaitement apaisé et vide, le souffle véritable suit (le juste trajet) et le *jingshen* (esprit subtil) se conserve à l'intérieur (du corps). Comment la maladie pourrait-elle y pénétrer ?"

⁹² Dans le *Nanjing* (j. 3, chap. III, "27ème Difficulté" p. 15b-16a), on définit ces huit canaux comme des cours d'eau de réserve dans lesquels se déverse l'excès d'énergie des douze canaux. Sur les douze canaux réguliers et les huit canaux extraordinaires, voir Porkert 1982, p. 216-72 et p. 273-92. Pour leur valeur dans la pratique alchimique, voir Despeux 1979, p. 27-47. ←

⁹³ A ce propos, voir par exemple *infra*, p. 410-413.

Contrôle situé au milieu du dos ; le *renmai* 任脈 ou Canal de Fonction, sur le devant ; le *chongmai* 冲脈 ou Canal d'Assaut (appelé aussi simplement *zhongmai*, Canal Central), au centre du corps ; et les canaux *yangqiao* 陽蹻, *yangwei* 陽維 et *yingqiao* 陰蹻, *yinwei* 陰維 qui se déploient respectivement le long des faces externe et interne des jambes.

Dans nos textes, on mentionne principalement les trois premiers, c'est-à-dire le *dumai*, le *renmai* et le *zhongmai* : il faut les débloquent progressivement grâce aux pratiques de l'union des Reins et du Coeur et de la Petite Révolution Céleste pour permettre au Souffle Originel de se concentrer dans le Canal Central.⁹⁴

La notion de souffle se situe ainsi au coeur du *paradigme chinois* qui, grâce à sa *vision énergétique*, s'adapte parfaitement à l'exploration des sensations internes et établit des liens entre le corps et l'esprit, ainsi qu'entre le corps unifié (*yishen*) et l'univers.⁹⁵ On peut ainsi écouter le mouvement du souffle dans le corps grâce à une "écoute inversée" (*jue* 覺), portée vers l'intérieur, là où le corps unifié est le sujet sentant et non plus, comme dans notre tradition culturelle, l'objet senti, le lieu passif où les sensations se rassemblent.⁹⁶

Ce lien entre le corps et l'esprit (le corps unifié) qui existait naturellement dans l'embryon, doit être à nouveau établi au cours des pratiques alchimiques. Le *yi* 意 joue un rôle central dans la construction de ce nouvel homme car il assure le lien entre le monde

⁹⁴ Voir, par exemple, *infra*, p. 191-93, p. 226-30 et p. 403-406.

⁹⁵ Cf. Billeter, 1985, p. 14.

⁹⁶ Cf. Merleau-Ponty, 1979, p. 81-106. Cela vaut aussi pour toutes les activités sensorielles, du moment qu'elles deviennent le centre de la vision du corps cosmique ; voir par exemple, *infra*, p. 56-57 et p. 171. Jean-François Billeter (1985, p. 13) a proposé le terme de "sensibilité proprioceptive" dérivé de la notion de "corps propre" qui s'oppose à celle de corps-objet perçu par la vue.

des pures réalités et le monde visible et sensible. “Le *yi* naît de l'énergie spirituelle (*shen*), il est sa fonctionnalité” — disent les textes de l'école du Sud.⁹⁷

Dans la relation que le *yi* entretient avec le *shen* — expression de son dynamisme —, la traduction de *yi* comme “pensée ou imagination créatrice” ou encore comme “idée directrice” rend bien compte de sa fonction opérante en tant qu’“Imagination théophanique”.⁹⁸ Pourtant, nous pouvons aussi trouver le *yi* associé au *xin*, comme par exemple dans l'*Erlan xinhua* = 懶心話 (*L'échange de la voix du coeur entre les deux maîtres Lan*), où il est dit : “Le *yi* est ce qui est émis par le *xin*.”⁹⁹ Cette relation entre le *yi* et le *xin* ne contredit en fait pas celle qui existe entre le *yi* et le *shen* : elle donne des indications plus spécifiques au niveau de la pratique, sur l'organe ou mieux, sur le sanctuaire de cette “Imagination théophanique” dans l'être humain : le Coeur-Centre et sa créativité. Dans ce cadre d'analyse, l'expression qui suit la phrase mentionnée ci-dessus devient plus claire : “Le *yi* est la voix-(son) du *xin* (coeur)”,¹⁰⁰ l'émission musicale de la représentation mentale, la “créativité” du coeur. Ce terme a alors plus la signification de “résonance du coeur” lorsqu'on arrive à établir, au cours des étapes bien définies dans l'alchimie intérieure, un lien indissoluble entre le *yi* et le *xin*. Ces deux termes deviennent alors interchangeables : chaque mouvement part du *xin* et est dirigé par le *yi* et *vice versa*.

⁹⁷ Cf. Li Yuanguo, 1985, p. 59.

⁹⁸ Cf. Corbin, 1977, p. 13 et p. 142. Dans certain cas et surtout dans des contextes plus “confucéens”, nous avons traduit *yi* par “intention”.

⁹⁹ Voir *infra*, p. 416. Cette expression *yi zhe xin zhisuo fa ye*, se retrouve aussi dans le *Taijiquan tushuo* (cf. Despeux, 1981, p. 73).

¹⁰⁰ On fait référence ici à la composition du caractère *yi* formé par *xin* ‘心’ et *yin* 音 (cf. *Shuowen jiezi*, p. 502 *xia*). Voir *infra*, p. 420.

Il n'est pas inutile de rappeler que dans les Classiques du *Taijiquan* — art taoïste de longue vie mais aussi technique d'illumination —, on trouve la célèbre formule *yong yi buyong li* 用
意不用力 (emploie la résonance du coeur et non pas la force).¹⁰¹ Il ne faut pas employer le *li* (pouvoir physique) mais le *yi* (pouvoir mental). Il ne faut plus faire d'efforts physiques mais se laisser aller à l'écoute du souffle qui nous conduit ainsi à "écouter le coeur" qui devient alors le Centre de tout mouvement. En fait, une fois qu'on a réussi à trouver, grâce à la pratique de "l'écoute intérieure", l'exacte harmonie du *yi*, celui-ci devient un pouvoir mental capable de produire tout naturellement images, chaleur, de prévoir ses propres mouvements et, dans les arts martiaux, ceux de l'adversaire.

voir aussi Lu Jiming in *Xiangyuan Taiji* II, p. 190 → note de Jin et Yap
(v) **Le Fourneau et le Chaudron comme couple de contraires** ^{le tout se situe et permet}

On parle de Fourneau et de Chaudron ainsi que d'ustensiles de laboratoire en général pour désigner des parties du corps qui, selon les différentes étapes, peuvent désigner d'après leur fonction une partie du corps qui peut changer constamment dans ce processus dynamique qu'est l'Oeuvre alchimique. On peut par exemple parler de Chaudron et de Fourneau dans le sens de corps et d'esprit, ou dans celui de tête et d'abdomen, ou bien encore en désignant une seule et même partie qui joue à la fois le rôle de Fourneau (Yang) et celui de Chaudron (Yin).¹⁰² On retrouve en réalité dans ces termes

¹⁰¹ Cf. Despeux, 1981, p. 73. Cette expression est tirée du *Taijiquan shuo shiyao* (Les dix principes essentiels du Taijiquan) de Wang Chenfu (1883-1896), classique traduit par Despeux, 1981, p. 109-113.

¹⁰² L'aspect yang du Fourneau se caractérise par l'allumage du feu et le contrôle de la chaleur ; l'aspect yin qu'exprime le Chaudron renvoie au vase de réaction, lieu d'union-mariage des ingrédients et au contrôle de l'Eau. Sur ce jeu des différents plans qui interviennent dans l'alchimie intérieure, voir Robinet 1989a, p. 325-328.

les divers couples de contraires sur lesquels l'alchimiste doit travailler ; le *xing* (Nature Innée) et le *ming* (Force Vitale), le Coeur et les Reins, le Dragon et le Tigre, le Mercure et le Plomb, le Feu et l'Eau, *Kan* et *Li*, etc.¹⁰³

Mais, si on les considère du point de vue de leur fusion au cours des différentes étapes alchimiques, ces couples peuvent alors réitérer l'unité chaotique qui précède toujours une nouvelle séparation produisant à chaque fois des souffles de plus en plus raffinés. On parle alors d'**Ouverture-Une de la Passe Mystérieuse** (*xuanguan yiqiao* 玄關一竅), de Femelle Obscure (*xuanpin* 玄牝), pour désigner le "centre" où s'accomplit – dans l'espace d'une pensée (*yinian* 一念) – l'union des contraires. Ouvertures hors du temps et de l'espace, car inconcevables par la pensée discursive, elles sont pourtant localisables, lors du travail alchimique, dans certaines parties du corps "doubles" qui seules permettent la manifestation instantanée de l'Unité. Elles se situent, au départ de l'Oeuvre alchimique, entre les deux reins — la Porte du Destin à deux battants (*mingmen* 命門) —, l'une yin et l'autre yang, ou au niveau du coeur, entre la Double Passe de la Poignée Spinale (*jiaji*) ou encore entre les deux yeux, soleil (Yang) et lune (Yin) de l'homme, etc.

Ces couples de contraires sont le symbole de la dualité, principe de base dans l'opposition binaire sans lequel il n'y aurait pas de possibilité d'intelligibilité. L'alchimiste commence ainsi son travail à partir du moment cosmique de la séparation de l'Unité en deux. Le deux se divise ensuite en quatre répétant ainsi cette division primordiale. Comme le souligne Mme Isabelle Robinet (1989a, p. 313-314), ce "mouvement d'expansion et de reproduction" de la dualité primordiale est symbolisé par les quatre trigrammes de base

→ 103 Sur le binôme *xing/ming*, voir Robinet 1986, p. 189-192.

sur lesquels l'alchimiste opère : *Qian* 乾 ☰ , le Yang Pur ; *Kun* 坤 ☷ le Yin Pur ; *Li* 離 ☲ le Yang qui embrasse le Yin et *Kan* 坎 ☵ le Yin qui embrasse le Yang.

Le premier couple primordial (*Qian et Kun*) symbolise, au niveau cosmologique, le Ciel et la Terre, le Haut et le Bas ; en termes alchimiques, le Fourneau et le Chaudron et en termes humains, l'esprit et le corps. *Li* et *Kan* expriment, en termes cosmologiques, le Soleil et la Lune, la Gauche et la Droite ; en termes alchimiques, les ingrédients que sont le Mercure et le Plomb, l'essence et le souffle ou le souffle et l'esprit, le Dragon et le Tigre, etc., et en termes humains, le Coeur et les Reins.

C'est donc sur *Li et Kan* en tant qu'ils sont les purs ingrédients alchimiques, que l'adepte opère le travail de sublimation : il doit d'abord extraire "le vrai Plomb" et le "vrai Mercure", c'est-à-dire le Yin dans le Yang et le Yang dans le Yin, fruit du mariage des premiers trigrammes *Qian* et *Kun*, avant de les unir dans le Centre – Ouverture-Une – qui seul peut témoigner d'une nouvelle union. C'est ici qu'on recueille le fruit inaugurant ainsi une nouvelle étape "plus raffinée" du travail alchimique.

voir aussi: *Li* 離 *Yin* 陰 *Xiang* 相 *Yan* 言
(dat. *Qian* p. 84 85.)

(vi) Le Régime du Feu

On dit souvent qu'il représente la partie la plus importante dans la pratique et la plus secrète. Il s'agit en fait du rythme intérieur que chacun doit trouver en lui-même et qui indique aussi en même temps les règles sous-jacentes à chaque exercice et chaque étape. Il varie d'après les sensations et les particularités de chaque individu.

L'expression "Régime du Feu" (*huohou* 火候) indique qu'il faut en chaque moment de la journée régler le Feu ou esprit afin de régir chaque phase de l'Oeuvre. Pour le comprendre, il faut connaître les principes qui animent les trigrammes et les hexagrammes du *Yijing*. Dans l'Oeuvre alchimique, on emploie souvent les deux ou les quatre trigrammes-hexagrammes (*Qian, Kun, Li, Kan*) fondamentaux qui constituent les matériaux de base tandis que les hexagrammes proprement dits symbolisent les mouvements, les changements, la progression de l'Oeuvre dans le temps, la régularisation du feu, le rythme de l'Oeuvre qui peut, d'après nos textes, être divisé en quatre moments :

1. Le moment où le Yang naît. Cela indique que le souffle yang commence à bouger. Il s'agit de la mise en activité du feu, étincelle de Yang qui constitue la première impulsion donnée à l'Oeuvre. Il est indiqué par la métaphore du solstice d'hiver associé au signe cyclique *zi* 子 marquant le début des six périodes yang (*zi, chou, yin, mao, chen, si*) et qui est représenté par l'hexagramme *Fu* 復 (le retour) composé par une ligne yang sur laquelle se trouvent cinq lignes yin.

En termes pratiques, il faut apprendre à distinguer le *huozi shi* 活子時 (le temps du Minuit de la Vie), le moment d'agir où l'activation est méthodique et consciente, du *zhengzi shi* 正子時

(le temps du Minuit Juste), le moment où l'action devient non-action, où on agit automatiquement, spontanément.

2. La phase de "yangisation" (*yang xi* 陽息) qui constitue la partie active, la mise en mouvement de l'Oeuvre, le moment où le Yang croît et le Yin décroît. C'est le moment propice pour "rassembler le Feu afin d'ouvrir la Passe" (*juhuo kaiguan* 聚火開關) la progression du Feu Yang (*jin yanghuo* 進陽火) ou du Feu Martial (*wuhuo* 武火),¹⁰⁴ qui, dans le mouvement d'inspiration (pendant les six périodes yang), fait circuler rapidement le souffle intérieur pour ouvrir les passes, cueillir la panacée et la sublimer, etc. (voir ci-après).

3. La phase de "yinisation" (*yin xiao*) ou de croissance du Yin et de décroissance du Yang, qui constitue la partie passive, le moment de lâcher-prise, de non-action par rapport à l'activité yang, est représentée par le recul de l'emblème yin (*tui yinfu* 退陰符) ou Feu Civil (*wenhuo* 文火), qui dans le mouvement d'expiration (pendant les six périodes yin : *wu, wei, shen, you, xu, hai*) fait tourner doucement le souffle intérieur pour nourrir le Yin, entretenir et purifier le Yang et cultiver l'état de calme.

4. La phase des ablutions (*muyu* 沐浴) qui consiste à ne faire ni avancer ni reculer le Feu. Il s'agit de moments de pause que prend le souffle dans ses mouvements d'avancée ou d'expansion – lorsqu'il parvient au signe cyclique *mao* (moment de quasi-égalité entre le Yang et le Yin avant que le Yang ne devienne plus puissant) – et de recul ou de contraction en *you* (moment de quasi-égalité entre le Yin

¹⁰⁴ D'après les textes, ils existent plusieurs feux : certains distinguent trois feux : souverain (coeur), ministre (souffle ou reins) et civil (essence ou vessie) ; d'autres deux : le Feu Martial (respiration) et le Feu Civil (la pensée) qui indiquent aussi le contrôle sur le Feu véritable ou souffle qui monte et le contrôle sur l'Eau qui descend.

et le Yang avant que le Yin ne devienne plus puissant) : c'est pourquoi on parle des "ablutions *maoyou*" dans les textes d'alchimie.

Dans le *Jinhua zongzhi* 金華宗旨 (La doctrine quintessentielle de la fleur d'or), on dit, par exemple, que "les ablutions consistent à purifier le coeur en le libérant de la pensée discursive."¹⁰⁵

Il s'agit donc d'une phase indispensable qui permet de demeurer temporairement au coeur de la vacuité pour éviter d'une part, de s'attacher aux attributs extérieurs de la pratique d'activité (yang), et d'autre part, de s'attacher trop à la pratique intérieure de la vacuité (yin). Grâce à ces pauses, on intègre le dualisme Yin/Yang qui doit être toujours maintenu et toujours dépassé par l'adepte au cours de ses purifications successives et indispensables au processus de transformation de l'Oeuvre. Ces pauses jouent donc le rôle du Centre-Coeur de l'Oeuvre, espace idéal qui permet de réitérer et de rendre manifeste les unions répétitives auxquelles le Yin et le Yang procèdent, d'en récolter le fruit qui se subtilise et se purifie cycle après cycle de telle sorte que l'Oeuvre adopte une tendance ascendante et amplifiante qui culmine avec la Réalité ultime.¹⁰⁶

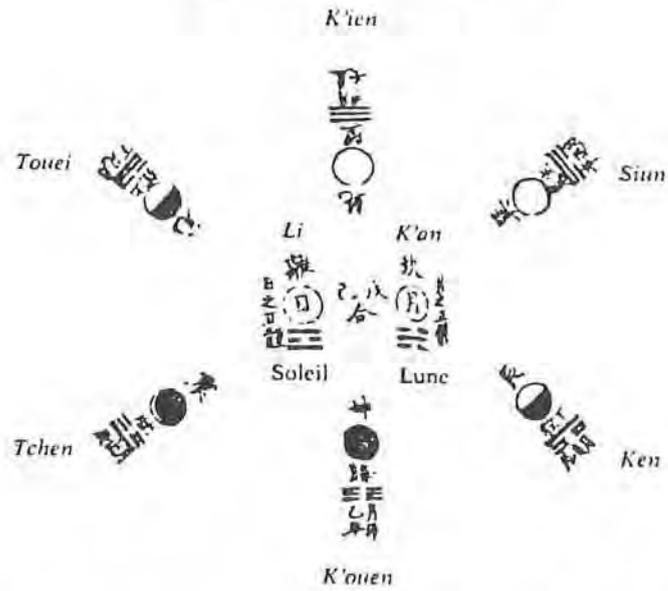
Le Régime du Feu indique donc la dynamique du processus de croissance et de décroissance du souffle, ainsi que ses apparentes stases dans le corps qui peuvent être représentées par des diagrammes différents dans les textes alchimiques :

a) les six trigrammes représentant les quatre phases de la lune (*zhouliu liuxu* 周流六虛) : *Zhen -Dui -Qian -Xun -Gen- Kun* ;

¹⁰⁵ Cf. DZXB, vol. 1, p. 11b. Sur ces différentes phases, voir aussi les diagrammes in *Guizhong zhinan*, DZJHL *xia*, p. 3a-b.

¹⁰⁶ Voir Robinet, 1989a, p. 314-321.

Diagramme *zhouliu liuxu*

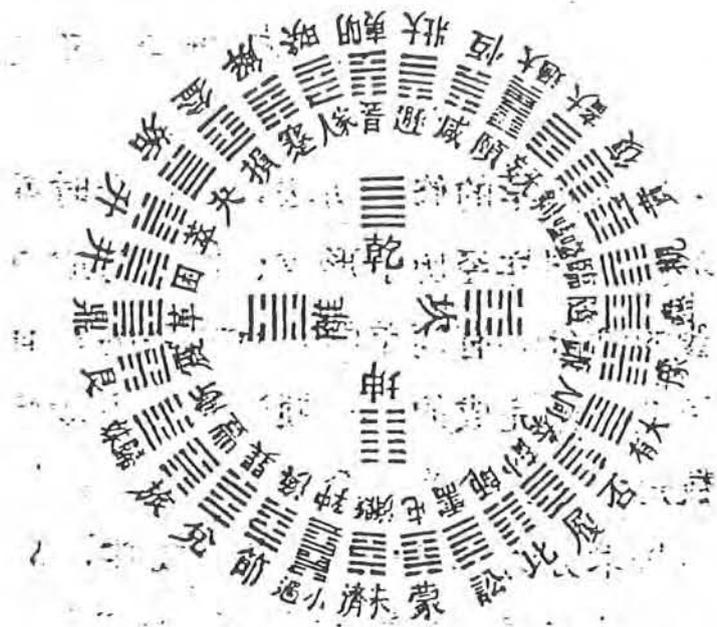


b) les douze hexagrammes de croissance et de décroissance représentant le cycle des quatre saisons ou des douze mois (*xiaoxigua* 消息卦 ou *pigua* 辟卦): de *Fu* à *Qian* il y a croissance de Yang et décroissance de Yin; de *Gou* à *Kun* il y a croissance du Yin et décroissance de Yang;



陰陽消長循環十二時。天地人皆在一氣之中。卦從時變。不從方位。

c) les soixante hexagrammes au centre desquels se trouvent les quatre hexagrammes fondamentaux indiquant les substances de base ; etc.



六十卦火候图

(vii) Les Trois Passes

Dans la pratique alchimique, on fait souvent allusion à Trois Passes (*sanguan* 三關) que l'adepte doit franchir pour parachever l'Oeuvre. Ces Trois Passes sont associées aux trois étapes de l'Oeuvre alchimique et, en même temps, elles sont aussi trois barrières localisées le long du canal de contrôle dans la phase de yangisation et le long du canal de fonction dans la phase de yinisation.

Le *weilü* 尾閘, qui est la première de ces passes, est un terme qui apparaît déjà dans le *Zhuangzi* (chap. XVII) et qui renvoie au lieu où les eaux de la mer se déversent. *Wei* indique le point le plus bas, l'extrémité, l'embouchure. *Lü* est un terme qui signifie littéralement "la porte du village"; il est en relation avec les eaux et prend ainsi la signification "d'écluse" (du latin *ex-clusa* "eau séparée du courant") du bassin. Il s'agit d'une sorte de porte qui s'ouvre sur la vaste dépression naturelle où les eaux se rassemblent. On a ainsi choisi de traduire ici ce terme par "Porte-abîme du Bassin" pour garder la valeur hydrographique telle qu'on la trouve dans le *Zhuangzi* en tant que creux destiné à recevoir de l'eau et fermé par une écluse qui maintient ainsi une hauteur constante de l'eau, mais aussi en raison de sa valeur corporelle qui renvoie au bassin du corps en tant qu'enceinte osseuse qui forme la *base* du tronc, le pivot de l'énergie.

Dans nos textes, le *weilü* est localisé au niveau de la troisième vertèbre, au-dessus du coccyx et est appelé par différents noms tels que *changqiang* 長強 (Forteresse), *sancha lu* 三岔路

↓
nom de la poche

⇒ cf. *shichang* 三岔路

—
P. 100
L. 100

Respect
Thein ch
cap. 17
75-76

Complément

(Croisement), *heche lu* 河車路 (Voie du Chariot de la Rivière),
jinmen 禁門 (Porte Interdite), etc.¹⁰⁷

Dans le *Zhuangzi*, le *weilü* est aussi synonyme de *wojiao* 天焦 qui, d'après la tradition, était le nom d'un grand rocher (ou montagne) situé au Sud de l'Océan Oriental (Donghai), séjour des immortels. Il est intéressant de remarquer que dans la tradition cabalistique, on retrouve quelque chose qui ressemble au *weilü-wojiao* décrit par *Zhuangzi* et renvoyant à "une particule corporelle indestructible, représentée symboliquement comme un os très dur, et à laquelle l'âme demeurerait liée après la mort et jusqu'à la résurrection".¹⁰⁸ Il va sans dire que ces rapprochements sont à prendre avec beaucoup de précautions eu égard aux prétentions linguistiques des auteurs mentionnés en note (Guenon et Souzenelle). Nous les avons employé à titre d'exemple parce que nos textes chinois font eux aussi des rapprochements aux étymologies aussi risquées. Revenons à notre particule : son nom était *Luz* (prononciation quasi-identique à *lü* de *wei-lü*), nom donné aussi à la ville où Jacob eu la vision de l'échelle de l'archange Gabriel avec lequel il entreprit une lutte. Cette pierre qu'Ezéchiel décrit comme resplendissante d'un éclat de vermeil, se trouve dans le corps humain à l'extrémité inférieure de la colonne vertébrale. Il est à l'extrémité du triangle qui constitue le premier barreau de l'échelle de l'arbre de *sephiroth* et s'appelle *Yesod* (le fondement, en hébreux). C'est à partir de ce *Yesod* que s'ouvre la Porte des Hommes. Ce *Yesod*

¹⁰⁷ Cf. *Liaoyang dian wenda*, DZXB, vol. 1, chap. 1, p. 1b.

¹⁰⁸ Cf. Guenon 1959, p. 64. "Le *Luz*, étant impérissable, est, dans l'être humain, le "noyau d'immortalité", comme le lieu qui est désigné par le même nom est le "séjour d'immortalité" : là s'arrête dans les deux cas, le pouvoir de "l'Ange de la Mort". (*ibid*, p. 64-5).

donne aussi naissance aux premières vertèbres de la colonne qui sont appelées "sacrées".¹⁰⁹

Or, la racine *Luz* du verbe *Laluz* signifiant se détacher, se séparer, "est liée à celle d'où sont tirés, dans les langues celto-occitanes, les mots *lux* (la lumière en latin), *Lug* (nom d'un dieu celte), *Luc*, *Ludwig*, etc., prénoms qui tous rendent compte de la lumière".¹¹⁰ En chinois – coïncidence ! –, on retrouve le mot *lü* dans l'*ex-clusa* qui sépare les eaux de ce qui participe du "sacré". Et, plus étonnant encore, on retrouve le caractère *lü* 呂 (écrit sans la clef de la porte) dans le nom d'un immortel devenu le Patriarche principal de l'Alchimie chinoise : Lü Dongbin 呂洞賓 en tant que "celui qui, hôte de la grotte s'est libéré de la Porte". Lü est donc devenu le patriarche de l'alchimie intérieure parce qu'il a dépassé cette première étape de pose des fondements et qu'il peut ainsi guider les adeptes jusqu'à un autre barreau de l'échelle.¹¹¹

Cette première Passe est donc associée à une partie du corps, réceptacle de la toute première gestation de l'Homme où se manifeste la séparation entre l'écoute, fonction liée aux reins et à cette partie du bassin (le Bas) et la voix liée au complexe audio-vocal de la tête (le Haut). Dans la médecine chinoise, les reins ne sont pas seulement les organes de reproduction, ils sont aussi liés à la fonction auditive. En outre, pour les chinois, la pensée intuitive se trouve dans l'abdomen et encore aujourd'hui, ils emploient l'expression "avoir le ventre plein" comme synonyme de "penser".¹¹² Remarquons que dans l'Antiquité, nos propres ancêtres considéraient les reins comme le siège de la pensée et de la Sagesse (d'où le grec *nephros* – reins –

¹⁰⁹ Cf. Souzenelle 1984, p. 132, 141-42 et p. 418-20.

¹¹⁰ Cf. Souzenelle 1984, p. 420 et p. 141.

¹¹¹ Sur les diverses significations du caractère *lü* de Lü Dongbin voir aussi *infra*, p. 136, note 38.

“n'est autre que le mot *phrenos* inversé” d'où vient *phroneo* : penser).¹¹²

C'est dans cette partie du bassin qu'on établit la respiration divine et profonde que Zhuangzi appelait “respiration avec les talons”. Ce mode de respiration différencie le sage de l'homme ordinaire.¹¹³ C'est ici que se déroule la première étape de l'alchimie, c'est-à-dire la sublimation de l'essence (*jing*) en souffle (*qi*). Les reins et toute cette partie du bassin jouent donc le rôle de Barrière, qui, filtrant et purifiant les éléments d'information entre l'eau et le sang, est aussi appelée “limite entre le Feu et l'Eau” (*shuihuo zhi ji* 水火之際).¹¹⁴ Cette phase est symbolisée par l'hexagramme *Fu*, moment où le souffle se trouve au niveau de la Porte-abîme du Bassin.

Le *jiaji* 夾脊 ^{*pinā spine*} — la seconde des trois passes que nous appellerons ici Poignée Spinale — est un terme qu'on retrouve encore dans le *Zhuangzi* (chap. XXX) lors de la description de l'épée du Fils du Ciel et où l'on parle des deux principautés Han et Wei qualifiées de *jia* (la poignée de l'épée, au Centre) et des principautés Jin et Wei qualifiées de *ji* (dos de l'épée, à l'Ouest).¹¹⁵ Ce centre qui se dresse ainsi dans le quadrilatère constitué par quatre doubles principautés se trouve — une fois rapporté au corps humain — exactement au milieu des vingt-quatre vertèbres.

Il s'appelle aussi “Double Passe” (*shuangguan* 雙關) car à partir d'elle on peut transpercer directement la Porte du Sommet ou

¹¹² Voir Souzenelle 1984, p. 213.

¹¹³ Voir *infra*, p. 192-93 et note 101.

¹¹⁴ Cf. *Jindan dacheng* (DZJHL *xia*), p. 5a.

¹¹⁵ Dans ce passage l'auteur compare la configuration de l'épée du Fils du Ciel à la situation géographique de huit (4x2) provinces de la Chine localisées aux Quatre Orientaux auquel il ajoute le Centre. Voir trad. de Liou Kia-hway, 1969, p. 249.

Introduction

descendre à nouveau dans les abîmes de la Terre. Si on est capable de l'empoigner correctement, la lame de l'épée rejoint alors la poignée.¹¹⁶

Le *jiaji* est encore appelé *lulu* 輻輳 (treuil). C'est le centre d'où il est facile de retomber avant que la colonne vertébrale ne se solidifie à sa base avec la construction des douze vertèbres dorsales. Le moi découvert en *weilü* a déjà connu des tailles nécessaires, il est passé par différentes épreuves jusqu'à la découverte du vrai Moi qui a lieu dans l'union entre l'ombilic et le coeur. Cette union constitue en fait le lien entre les deux Champs de Cinabre Inférieur (*xia dantian* 下丹田) et Médian (*zhong dantian* 中丹田)¹¹⁷ qui se crée lors de la deuxième étape. Le nombril est ainsi le "moyeux" de la roue qui doit être suffisamment solide pour qu'on puisse employer efficacement le treuil sans retomber à nouveau au niveau de la première étape. Le quadrilatère est de ce fait un arrêt, une épreuve qui démontre l'importance que prennent "les ablutions" au cours de cette deuxième étape de la Grande Révolution Céleste : il peut ainsi devenir un tombeau mais aussi une matrice lorsqu'on établit le Centre, lequel, symbolisé par le chiffre 5, est le germe de vie qui ne demande qu'à se développer jusqu'à sa plénitude.

116 Les mains et les yeux s'avèrent importants pour cette deuxième étape de reconstruction d'un nouveau corps. Voir ci-après, p.70 et note 119.

117 Le *dantian* (litt. : Champ du Cinabre) est la terre de transmutation, le lieu où on prépare l'élixir. Ce terme apparaît déjà dans le *Baopuzi* où on parle de Trois Champs de Cinabre : un Champ Inférieur au niveau du nombril, un Champ Médian au niveau du coeur et un Champ Supérieur au niveau des sourcils. Le travail alchimique commence à partir du Champ Inférieur auquel on donne divers noms. Dans nos textes, on parle souvent de *qixue* (Cavité du Souffle) ou de *haidi* (le Fond de l'Océan), voir par exemple *infra*, p. 404-406, note 15. Ce dernier terme est d'origine tantrique et désigne plus particulièrement le périnée. Souvent, en employant le terme de *dantian*, on fait référence à toute une partie du corps où se déroulent les transmutations et lorsqu'on emploie des termes plus spécifiques, on cherche à mettre l'accent sur une partie plus localisable. Nous reviendrons sur ce point au cours de l'analyse de nos textes.

Avec le terme de Champ de Cinabre Médian, on désigne le quadrilatère thoracique où s'inscrit le Coeur-Centre. Ce Champ Médian qui, dans la perspective du Grand Oeuvre, est le Feu, s'avère inséparable de celui de l'ombilic ou Champ de Cinabre Inférieur (*xia dantian*) ou Eau. Au cours de cette deuxième étape, il faut s'entraîner à distinguer encore plus clairement le Coeur-Centre du coeur-organe, siège des émotions et des pensées discursives.

Dans les textes alchimiques, on emploie alors souvent l'expression *mingxin* 冥心, "enténébrer le coeur" en faisant allusion à l'heure du crépuscule, moment magique qui précède le lever et le coucher du soleil. C'est en ce moment que la lumière se propage de manière homogène et nous offre une vue d'égalité sur tout ce qui nous entoure. Les contours s'effacent et on voit les choses telles qu'elles sont, sans plus de jugements émotionnels, pour faire rayonner le Coeur-Centre, invisible, maître et origine de tout.

Les organes qui composent ce deuxième étage travaillent à l'acquisition de la vision intérieure. Sans oublier l'écoute intuitive qui a été acquise pendant la première étape grâce à la respiration avec les talons (respiration embryonnaire), on doit parvenir à unir l'écoute et la vision dans la Parole silencieuse de la dernière étape : l'homme ne pourra retourner à ce Silence que lorsqu'il sera capable de le percevoir.

L'adepte doit alors d'abord se consacrer à une méditation concrète pour la réintégrer dans la vie quotidienne, à la portée de sa "main". Cette main, expression de l'action, doit être le prolongement du Coeur parce que ce toucher concret est doué du pouvoir d'ouvrir la porte au toucher spirituel, la Porte de la Connaissance.¹¹⁸ On retrouve ainsi cette deuxième Passe représentée par les mains

¹¹⁸ Voir, par exemple, *infra*, p. 176-77.

(*renguan*, Passe de l'Homme) dans le *Huangting neijing jing* (chap. XVIII, DZ 331, fasc. 167, p. 6a) et dans le *Daoshu-Baiwen pian* (DZ 1017, fasc. 641-648, j. 5, p. 12a) et par l'Oeil dans le *Huainanzi* (j. 9, p. 1b) et dans le *Cantongqi* (*zhong*, j. 5, DZJHL *shang*, p. 41).¹¹⁹

Cette connaissance s'exprime en termes alchimiques dans la sublimation du souffle en énergie spirituelle au cours de cette seconde étape symbolisée par l'hexagramme *Dazhuang* 大壯  (Grande Prospérité), moment où le souffle se trouve au niveau de la Porte de la Poignée Spinale.

Le yuzhen 玉枕, l'Oreiller de Jade, est la dernière passe située au niveau de l'os occipital. Les textes la jugent si difficile à passer qu'ils l'appellent aussi *tiebi* 鐵壁 (la paroi d'acier). Cette Passe correspond à la dernière étape alchimique de sublimation de l'énergie spirituelle pour accéder à la vacuité et est associée à l'hexagramme *Qian*.¹²⁰ C'est au cours de cette étape qu'on a accès au Champ Supérieur constitué par le cou et les sept vertèbres cervicales sur lesquelles s'appuie la glande thyroïde, base de la langue qui est le symbole du Logos, le Verbe.

Le Champ de Cinabre Supérieur (*shang dantian* 上丹田) qui est souvent synonyme du **Niwan** (le cerveau)¹²¹ est aussi le symbole du Ciel par opposition aux deux autres Champs, dont l'un, en bas est le symbole de la Terre et l'autre, au niveau du thorax, celui de l'Homme. C'est dans ce dernier Champ Supérieur

¹¹⁹ En hébreu, le verbe "connaître" *yada* est construit sur la racine *yad* = main à laquelle s'ajoute la lettre *Ayin* = oeil. Vision et toucher mènent ainsi à la Connaissance qui libère. Voir Souzenelle 1984, p. 306.

¹²⁰ Cet hexagramme qui qualifie le Yang pur est, comme nous l'avons déjà vu, l'emblème du Ciel. Dans notre tradition, on retrouve le nom d'un dieu mythique associé à l'os occipital et au Ciel : Atlas, le dieu qui porte la voûte céleste.

¹²¹ *Niwan* est aussi une transposition phonétique du sanscrit *nirvāna* qui est employée dans les textes alchimiques pour désigner le palais de la tête. Cf. Maspero 1971, p. 493.

qu'a lieu l'unification : le nez et les oreilles thésaurisent les fonctions de respiration et d'écoute qui avaient été acquises dans le Champ de Cinabre Inférieur. Les pieds et les reins en particulier assurent la verticalisation de l'homme afin de porter celui-ci de sa multiplicité inaccomplie et dépendante de sa fonction phonatrice, à son unité accomplie qui s'exprime dans la Parole silencieuse. C'est pourquoi le chemin initial commence dans nos textes alchimiques avec la première manifestation de la Parole à la naissance de l'enfant avec un cri primal qui marque son entrée dans la vie.¹²² Toute celle-ci sera une lente élaboration de ce cri qui deviendra langage, puis chant rythmé, vibration intérieure ("résonance du coeur") jusqu'à aboutir au Silence qui est l'expression ultime et véritable de la Parole.

La bouche est l'ouverture dans le Champ de Cinabre Supérieur qui exprime les fonctions du coeur sis dans le Champ de Cinabre Médian au même titre que sa couleur rouge.¹²³ Son nom latin de *buca* partage son étymologie avec les mots "boucle" et "bouclier". Sans trop nous égarer dans les dérives linguistiques du *gai-savoir*, on peut rappeler que la bouche semble justement jouir de la fonction de bouclier qui protège de l'Épée (image aussi de la langue) et qui assume tout le symbolisme se rapportant à la boucle en tant que cycle d'union.¹²⁴ Nous nous contenterons de remarquer que c'est aussi dans la bouche que naît la salive (*zhenye* 真液 Liqueur Véritable), fluide magique qui a le pouvoir de purifier et de cicatriser les organes.

¹²² Voir *infra*, p. 190, note 95.

¹²³ Dans le *Huangting neijing* (chap. XVIII, Schipper, 1975, p. 3**) on dit que : "la bouche est la passe du coeur, le mécanisme de l'Esprit subtil".

¹²⁴ Cf. Souzenelle, 1984, p. 365. Sur l'importance de la boucle dans l'alchimie, voir Robinet 1989a, p. 311-12.

C'est enfin dans le Champ de Cinabre Supérieur qu'on trouve les yeux, étincelles de lumière yang qui parachèvent la vision perçue lors du déroulement de la deuxième étape en vertu même de l'ouverture d'un "troisième oeil", symbole de l'acquisition des six pouvoirs divins.¹²⁵

Dans certains ouvrages d'alchimie, ces Trois Passes de la colonne vertébrales sont mises en relation aussi avec Trois Passes situées sur le devant du corps, le *qihai* 氣海 (Océan du Souffle) ou *guanyuan* 關元 (Passe Originelle) au niveau de l'ombilic ; le *huangzhong* 黃中 (Jaune Central) ou *jianggong* 絳宮 (Palais Ecarlate), cavité centrale au niveau du thorax et le *xinghai* 性海 (Océan de la Nature Innée) ou *xinyuan* 心源 (Source du Coeur) au niveau de la tête.¹²⁶

(viii) Les quatre étapes alchimiques

D'après nos textes, la pratique alchimique Longmen peut être divisée en trois étapes principales auxquelles s'ajoute une dernière phase qui scelle tout le travail accompli. Une phase préliminaire peut en outre être ajoutée comme une partie autonome ou bien encore comme une partie intégrante de la première étape alchimique, comme le font la plupart des textes.

La phase préliminaire consiste en une série d'exercices et de méthodes de visualisations qui ont pour but de préparer le terrain à la véritable pratique qui ne débute que lorsqu'on commence à travailler

¹²⁵ C'est au cours de la troisième étape symbolisée par l'hexagramme *Qian*, moment où le souffle se trouve au niveau de cette dernière passe. Sur ces six pouvoirs, voir *infra*, p. 83.

¹²⁶ Voir, par exemple, le *Xingming guizhi* (j. 1, DZJHL, *xia*) p. 13a. Dans le *Liaoyang dian wenda bian* chap. I (DZXB, vol. 1, p. 1b), on trouve une localisation plus précise de ces trois champs antérieurs.

sur la partie antérieure au ciel, c'est-à-dire entre la fin de la première étape alchimique et le début de la seconde.

Première étape : Sublimation de l'essence en souffle

→ *du jing xiang jiao jing* (Chang b. 68)

Cette première étape dite aussi pratique de "poser les fondements en cent jours" (*bairi zhuji* 百日築基) peut être divisée en quatre ou cinq phases :

1. *Lianji* 鍊己 — sublimation de la pensée, de l'esprit. *Lian* est un terme emprunté à l'alchimie opératoire qui indique le processus de sublimation ou de raffinement des métaux et a donc la valeur d'une purification qui s'effectue grâce au feu. (Ji) est un des troncs célestes qui est associé, d'après le système *najia*,¹²⁷ avec le trigramme *Li* lequel, comme nous l'avons déjà vu, correspond dans le corps humain au coeur.¹²⁸  Le Jui dans le Jui

Il s'agit donc d'arriver à concentrer l'esprit en cultivant un état de calme qui permet de chasser les pensées discursives agitant l'esprit à l'aide de méthodes diverses qui ont pour but le contrôle du coeur et l'harmonisation du souffle. On applique ainsi des méthodes de concentration, de visualisation, d'harmonisation de la respiration, d'adoption de certaines postures, de gestes (*mūdrā*), de réitations de *mantra*, etc.

2. *Ningshen ru qiao* 凝神入竅

crystalliser l'énergie spirituelle dans la Cavité. Il s'agit d'harmoniser la respiration jusqu'à la rendre la plus subtile possible afin de la lier à la Cavité du Souffle (*qixue* 炁穴) antérieur au ciel qui se trouve au niveau du nombril. On trouve différentes expressions pour désigner

¹²⁷ Cf. *supra* p. 53. Voir aussi Liu Ts'un-yan 1970, p. 300.

¹²⁸ Dans le *Jinxian zhenglun* (chap. III, p. 10a), on dit que : "ji est la pensée au sein de mon coeur-esprit".

cette phase : *tiaoyao* 調藥 harmonisation de la panacée ; *yiru xiadiao* 移入下田 , déplacement dans le Champ Inférieur ; *mushi qinei* 目視臍內 , visualisation à l'intérieur du nombril ; *tianyou ruqiao* 添油入竅 , ajouter de l'huile dans la Cavité ; etc.

Le terme *ningshen* (cristalliser l'énergie spirituelle) apparaît pour la première fois dans le *Zhuangzi* (chap. I, p.2/30 et chap. XIX, p. 48/21) et il a été repris dans le *Cantongqi* (j. *shang*, chap. III, DZJHL *shang*, p. 5a) où on dit que "lorsqu'on cristallise l'énergie spirituelle on parachève le ^{开物(?)} corps". Cette expression est employée pour indiquer le mouvement de recueillement de l'esprit et sa concentration sur le Champ de Cinabre Inférieur. Au cour de cette pratique, dite aussi de "visualisation à l'intérieur du nombril" (*mushi qinei*), on parvient à harmoniser la respiration. On parle alors de *shen*(ou *xin*) *xi xiangyi* 神(心)相依 , c'est-à-dire d'interdépendance réciproque entre l'esprit et la respiration. Dans certains textes, on insiste sur le fait que cette phase aide au déblocage du deuxième trait du canal de fonction qui va du coeur au nombril.

3. *Juhuo* 聚火 — rassembler le Feu. On commence à travailler sur le Champ de Cinabre Inférieur (*xiadiao gongfa* 下田功法). Cette phase est aussi appelée "développement de la panacée" (*chanyao* 產藥). Elle a lieu lorsqu'on a longuement pratiqué la concentration sur la Cavité du Souffle (*qixue*) et qu'on éprouve, au sein d'un calme extrême, quelque chose qui bouge dans le Champ Inférieur : il s'agit de l'essence (*jing*) qui, devenue abondante, commence à bouger.

Il faut alors rassembler le Feu, c'est-à-dire concentrer l'esprit pour ouvrir la Passe (*juhuo kaiguan*), la Porte-abîme du Bassin,

grâce à la formule en quatre mots qui est décrite dans le *Xingming guizhi* et qui sera reprise dans un des textes présenté ici.¹²⁹ C'est à ce moment qu'on commence à employer la méthode de la Petite Révolution Céleste (*xiaozhoutian* 小周天) afin d'unir les deux Canaux – de Contrôle et de Fonction – en faisant retourner la Liqueur de Jade (*yuye* 玉液, salive) au Champ de Cinabre Inférieur.¹³⁰ La preuve du déblocage des deux canaux est qualifiée de *tihu guanding* 醍醐灌頂 (arroser le sommet avec du beurre fondu) ou *yuye huandan* / 玉液還丹

(retour de la Liqueur de jade au Cinabre) ou bien *xiaohuan* (petit retour). On en est encore à la petite panacée (*xiaoyao* 小藥) ou panacée extérieure (*waiyao* 外藥) car on se réfère à la sublimation de l'essence en souffle, substance encore grossière par rapport à celle qu'on obtiendra au cours de la deuxième étape. On demeure encore au niveau du domaine postérieur au ciel (*houtian*) et de la pratique de l'agir (*youwei* 有為); c'est pourquoi on définit le fruit de cette phase avec le terme de *waiyao* (panacée externe) qui peut soigner les maladies et assurer une longue vie par opposition au

¹²⁹ Voir *infra*, p. 199.

¹³⁰ C'est grâce à la pratique de la Petite Révolution Céleste (*xiaozhoutian*) qu'on parvient à la sublimation de l'essence en souffle. Cette Révolution est aussi appelée Révolution Céleste *Ziwu* (*ziwu zhoutian* 子午周天) car elle prend comme modèle le diagramme postérieur au ciel où les deux trigrammes *Kan* et *Li* correspondent respectivement aux positions *zi* et *wu* (Nord et Sud). Ce terme de *xiaozhoutian* se rapporte dans l'alchimie intérieure à la circulation du souffle en anneau dans les Canaux de Contrôle et de Fonction, circulation comparée à la révolution des astres. (cf. Baldrian-Hussein, p. 97). Le terme de *zhoutian* (révolution céleste) se trouve dans le commentaire de Yu Yan au *Cantongqi* (j. xia DZJHL xia, p. 5a). Dans le *Zhong-Lü chuandao ji* (chap. VII, DZJHL shang, p. 9a), on dit à son propos que "si on emploie la révolution céleste, le feu s'élève et purifie le corps". On utilise aussi dans les textes alchimiques le terme de *heche* 河車 (Chariot de la Rivière) pour qualifier le souffle qui se trouve au Nord, dans le *weilü* (cf. *Cantongqi*, j. shang, chap. VI, DZJHL shang, p. 13a). Chen Xubai qui vécut à l'époque des Yuan, définit le *xiaozhoutian* comme l'échange entre *Kan* et *Li* pendant une durée de cent jours alors que la *dazhoutian* (Grande Révolution Céleste) consiste dans l'échange entre *Qian* et *Kun* (cf. *Guizhong zhinan*, DZJHL xia, p. 1b-2a).

neiyao (panacée interne) qui caractérise l'accès à la deuxième étape associée à la pratique *wuwei*, grâce à laquelle on peut transcender et se libérer du domaine mondain.¹³¹

On trouve dans nos textes la description d'un feu si brûlant que les reins en deviennent bouillants, indiquant ainsi que le véritable germe commence à naître. Cette expression de "germe véritable" (*zhen zhongzi* 真种子) est un synonyme de l'essence antérieure au ciel (*yuanjing*); on l'appelle aussi "perle de millet" (*shuzhu* 黍珠) ou bourgeon jaune (*huangya* 黄芽)¹³² qui, une fois sublimé, se transforme en souffle. Répétons encore une fois qu'il n'est ici question que de la petite panacée obtenue lors de cette phase caractérisée par un effort, une activité au sein même de l'activité mais qu'elle pourra, grâce à la pratique du non-agir se transformer en grande panacée.

Tout au long du déroulement de cette étape, l'adepte doit être expert dans l'art de distinguer les différentes phases du *huozi* (Minuit de la Vie) ou moment opportun pour entreprendre l'Oeuvre :¹³²

i. le début du *huozi* correspondant à la première ligne yang (l'étincelle de Yang) qui commence à bouger ;

ii. la véritable manifestation du *huozi*, le retour de cette première ligne yang symbolisé par l'hexagramme *Fu*, moment du solstice d'hiver où la petite panacée commence à naître au niveau de la Porte-abîme du Bassin ;

iii. le développement du souffle intérieur au cours du *huozi* où la première ligne yang se développe au moment de l'équinoxe du printemps symbolisé par le trigramme *Zhen* 震 ☳ qui correspond à *mao* : le Champ de Cinabre est chaud, les deux canaux

¹³¹ Voir *Xingming guizhi*, j. 1 (DZJHL, xia, p. 18b) et *Liaoyang dian wenda pian* chap. 1, DZXB, vol. 1, p. 3b-4b.

¹³² Cf. *Suoyan xu*, DZXB, vol. 3, p. 6a.

sont débloqués, la petite panacée s'est développée et on a ainsi obtenu le germe véritable : c'est alors le moment de la cueillette.

4. *Caiyao guihu* 採藥歸壺 — cueillette de la panacée et retour à la gourde. Après s'être entraîné à l'application du Régime du Feu, il faut commencer à cueillir le Souffle antérieur au ciel et le faire retourner dans le Champ Inférieur pour pouvoir accéder à la deuxième étape. Cette phase marque l'accomplissement de la Petite Révolution Céleste : après avoir employé le Feu Martial (*jin yanghuo* 進陽火 faire progresser le Feu Yang), on emploie le Feu Civil (*tui yinfu* 退陰符 faire reculer l'emblème Yin) pour déposer le fruit cueilli dans le Champ de Cinabre Médian. Cette phase correspond à la méthode dite de fermeture (*fenggu* 封閉/固 功法) ou de retour dans la gourde : une fois que la panacée est accomplie, il faut la garder dans le Fourneau Divin (*shenlu* 神爐) ou Fourneau *Kun* (*Kunlu* 坤火爐) – l'abdomen –, pour la nourrir à l'aide du Feu Civil en évitant toute déperdition pour que cette panacée, une fois devenue puissante (*dayao*), puisse monter tout naturellement le long du Canal de Contrôle et descendre le long du Canal de Fonction avant de circuler dans tout le corps et de retourner au Champ de Cinabre Médian.

Ce retour prélude ainsi le passage à la deuxième étape. Il est en fait difficile de séparer cette première phase de la seconde : c'est dans le seul but d'en clarifier l'analyse qu'on considère que la deuxième étape débute lorsqu'on accède au domaine antérieur au ciel. Le centre de l'Oeuvre n'est plus la circulation du souffle dans les deux Canaux – considérée comme extérieure et appartenant au domaine postérieur au ciel – mais le Coeur qui, placé au centre, dirige les mouvements du souffle se déroulant à l'intérieur du Champ de Cinabre Médian, de la gauche à la droite. Dans les textes, on parle

→ moment
advertis
en yao (1/4)
→

←

} mouvement
Nord
Sud

←

alors de maoyou zhoutian 卯酉周天 (Révolution Céleste *Maoyou*) en tant que pratique de recueillement grâce à laquelle on intègre dans le Centre les mouvements ascendants et descendants du souffle – union du Haut et du Bas – avec ceux de la Gauche et de la Droite. C'est dans cette union entre la verticalité (Reins-Coeur, Terre-Ciel) et l'horizontalité (Poumons-Foie, Soleil-Lune) qui s'opère dans le Centre symbolisé par l'image du Boisseau-Coeur, que naît le germe d'immortalité inaugurant ainsi une nouvelle étape de l'Oeuvre.

Gauche - Droite => union 性 avec 情
Cf. Li Yunqiang Xianyan 1985

En résumé, cette première étape qui, d'après les textes tardifs est mise en relation avec la pratique de Petite Révolution Céleste, se conclut avec l'apparition de la respiration embryonnaire qui permet d'appliquer le Régime du Feu d'une façon spontanée et naturelle. On parle ainsi de phase d'arrêt du feu (*zhihuo 止火*) pour désigner la fin de l'utilisation du Feu Martial (*wuhuo* ou respiration postérieure au ciel, phase Yang) et le début de l'emploi du Feu Civil (*wenhuo* ou respiration antérieure au ciel, phase Yin). La manifestation de la respiration embryonnaire témoigne de la solidification du cinabre (*jiedan* 系结丹) qui telle qu'une "perle de millet" (*mizhu 米珠*) se manifeste d'une part par un arrêt de la respiration ordinaire (postérieure au ciel) caractérisée par un effort, et d'autre part par le début d'une respiration antérieure au ciel, vierge d'effort et d'action. La respiration embryonnaire devient ainsi le symbole de la suspension de la respiration extérieure, phase centrale de pause dans laquelle s'accomplit le passage du postérieur au ciel à l'antérieur au ciel.

Dans certains textes, la fin de cette Petite Révolution Céleste est couronnée par l'apparition à trois reprises d'une lumière blanche

qui est souvent décrite avec une expression tirée du *Zhuangzi* (chap. IV, p. 9/32) : “dans la salle vide naît une lumière blanche” (*xushi shengbai* 虛室生白). Des formules parallèles servent aussi à la qualifier comme “ la neige blanche remplit le ciel” (*baixue mantian* 白雪漫天), “l'obtention du blanc dans le ciel-vide” (*debai xukong* 得白虛空), etc.¹³³ D'autres textes parlent aussi d'un arrêt de l'écoulement spermatique et d'une rétraction du pénis pour l'homme qui correspondra, dans les ouvrages d'alchimie féminine, à l'arrêt des règles et à la rétraction des seins.

Deuxième étape : sublimation du souffle en énergie spirituelle et Grande Révolution Céleste.

Dans la Petite Révolution Céleste, on pose les fondements, on sublime la pensée, on rassemble le feu, on cueille la petite panacée débloquent ainsi les deux Canaux tandis que dans la Grande, on unit le souffle à l'énergie spirituelle constituant enfin le lien entre le Champ de Cinabre Inférieur et le Champ Médian pour cueillir la Grande Panacée. Au contraire de la Petite Révolution Céleste où les pivots sont le souffle et la circulation de celui-ci au cours d'une journée, dans la Grande Révolution Céleste le centre s'avère être le Coeur ou Pivot qui règle le cycle des saisons. On parle de cette Grande Révolution Céleste en terme d'union entre *Qian* et *Kun* ou de Révolution Céleste *Maoyou*. En effet, on emploie dans cette étape la disposition “antérieure au ciel” où les trigrammes *Kan* et *Li* se trouvent en *mao* et *you*, c'est-à-dire à l'Est et à l'Ouest.

¹³³ Voir, par exemple, *Huangji hepi xianjing*, chap. V, DZXB, vol. 1, p. 1a-b et *infra*, p. 176.

Le déblocage des Huit Canaux Extraordinaires est un des signes de réussite dans cette pratique qui permet ainsi à la circulation du souffle de se faire partout dans le corps. On parle de cette étape aussi en terme de :

– *jinye dahuandan* 金液大還丹 (le Grand Retour au Cinabre de la Liqueur d'Or);¹³⁴

– *changyang shengtai* 長養聖胎 (nourrir longuement le Saint Embryon).

C'est lors de son déroulement qu'on fait l'expérience de l'union des deux Champs (Inférieur et Médian) à l'intérieur desquels le souffle bouge à droite et à gauche, en harmonie avec l'Horloge Céleste (*Xuanji* 璇璣). De cette véritable union entre le souffle et l'énergie spirituelle naît le Saint Embryon. Symbole de l'union entre le souffle et l'énergie spirituelle, cet Embryon doit être entretenu et nourri à l'image du dragon qui garde constamment la perle ou comme la femme enceinte qui ressent en chaque instant la présence de l'enfant dans son ventre. On utilise cette dernière métaphore parce qu'on doit garder l'Embryon pendant dix mois afin d'augmenter le Yang – c'est-à-dire prolonger le temps de stabilisation du souffle et clarifier l'énergie spirituelle – et de diminuer le Yin, c'est-à-dire le temps de distraction où le souffle bouge et l'énergie spirituelle se disperse.

On trouve aussi les expressions de *shiyue wenyang* 十月溫養 (couvrir pendant dix mois), *jiuyue zhi gong* 九月之功 (pratique des neuf mois) ou encore *muyu zhi hou* 沐浴 (temps des ablutions) pour désigner des pratiques de prolongement du *samādhi*,

¹³⁴ Cette appellation s'emploie par opposition au Petit Retour au Cinabre de la Liqueur de jade (*yuyue xiao huandan*).

d'entraînement au Non-Agir qui font déjà partie de la phase de sublimation de l'énergie spirituelle et de son retour à la vacuité.¹³⁵

Troisième étape : sublimation de l'énergie spirituelle et retour à la vacuité

Dans cette avant-dernière étape, l'Embryon qui a été accompli au niveau du Champ de Cinabre Médian doit, pour naître, être élevé jusqu'au Champ de Cinabre Supérieur. Les trois Champs – Inférieur, Médian et Supérieur – sont ainsi reliés en une union qu'on qualifie avec des expressions telles que “les Trois Fleurs se réunissent au sinciput *Qian*” (*sanhua jieju yu qianding* 三花皆聚於乾

頂) ou encore “les Cinq Souffles rendent hommage au Yang Supérieur” (*wuqi juchao yu shangyang* 五氣俱朝於上

陽). Les Cinq Souffles dont il est ici question sont ceux des Cinq Agents associés aux Cinq Organes (Eau-Reins, Bois-Foie, Feu-Coeur, Métal-Poumons, Terre-Rate) qui rendent hommage au sinciput.

“Allaiter l'enfançon pendant trois ans” (*sannian rubu* 三年乳哺) est une autre des nombreuses expressions qui qualifient cette troisième étape. Après avoir gardé l'Embryon pendant dix mois, au cours de la Grande Révolution Céleste, l'énergie spirituelle est parachevée et peut quitter la matrice. Cette énergie devient l'Enfançon ou, en empruntant un terme bouddhique, le *fashen* (Corps Absolu), qu'il faut encore allaiter en se concentrant constamment sur ce Champ Supérieur avant qu'il ne puisse marcher tout seul.

¹³⁵ Cette sublimation de l'énergie spirituelle est évoquée par les expressions *wuqi juchao yu shangyang*, *sanhua jieju yu qianding*. Voir ci-après, dans la troisième étape, p. 82 et p. 210, 222.

“Déplacer l'énergie spirituelle dans la Cour Intérieure” (*yishen neiyuan* 移神內院) ou “Méditer pendant neuf ans face au mur” (*jiunian mianbi* 九年面壁), sont encore d'autres expressions indiquant l'entraînement continu à la méditation que requiert cette étape, c'est-à-dire la pratique du Non-Agir qui doit s'accomplir avant que l'Esprit ne soit libre de quitter la Porte du Ciel.¹³⁶ Il faut maîtriser la sortie de l'énergie spirituelle grâce à une pratique graduelle qui dure de six à neuf ans. Au cours de cette pratique, il faudra en outre distinguer l'énergie spirituelle qui relève du Yang (*yangshen*) de celle qui participe du Yin (*yinshen*) en faisant sortir le *yangshen* dans la vacuité, dans l'état de libération avant de le faire revenir au Champ de Cinabre Supérieur.

Au cours de la phase de sublimation de l'énergie spirituelle qui peut être considérée soit comme le couronnement de la deuxième étape soit comme le commencement de la troisième, on acquiert les six pouvoirs divins (*liu shentong* 六神通) qui correspondent presque parfaitement à ceux qu'on rencontre dans le bouddhisme sous le terme d'*abhijñā* :

1. *xinjing tong* 心境通 ou pouvoir du domaine de l'esprit qui correspond dans le bouddhisme au *loujin tong* 漏尽通 (arrêt de tout écoulement);

2. *shenjing tong* 神境通 ou conscience surnaturelle grâce à laquelle on peut connaître le futur sans quitter sa propre demeure;

3. *tianyan tong* 天眼通 ou oeil divin en vertu duquel on peut voir toute chose instantanément et connaître le cycle de la vie et de la mort de tous les êtres vivants;

4. *tianer tong* 天耳通 ou oreille divine qui permet d'écouter sons et voix célestes;

¹³⁶ Voir *infra*, p. 213-17 et 225-26.

5. *suming tong* 宿命通 ou connaissance de ses propres existences antérieures et

6. *taxin tong* 他心通 ou connaissance des pensées d'autrui.

Cette étape se conclut avec l'ouverture de la Porte du Ciel qui permet à l'énergie spirituelle de sortir (*chushen*) et de se fondre dans le Tao.

Quatrième étape : sublimation de la vacuité et retour au Tao

Nos textes ajoutent enfin une quatrième et dernière étape (*lianxu he dao* 煉虛合道) qui se caractérise par un retour au monde après cette expérience de vacuité pour témoigner des résultats obtenus avec une telle pratique et se consacrer ainsi à la libération de tous les êtres. Cette étape permet l'éveil véritable et constitue le but de la pratique Longmen "orthodoxe" qui trouve sa pleine expression dans les textes présentés sous la rubrique du salut universel (*yishi* 醫世). La doctrine taoïste fusionne ici avec celle du bouddhisme, avec l'idéal du *bodhisattva* et, en même temps avec l'idéal du Sage confucéen qui n'abandonne pas la société mais qui, au contraire, porte secours à tous les êtres. Cette triple conjonction d'idéaux est traduite dans nos textes par l'expression *he shenxian benyuan* 合神仙本願 (partager les vœux fondamentaux des Immortels Divins). → esp. *je WZP J. T. DAVEL p. 352 (p. 352)

Courant essentiellement syncrétique, le Longmen nous semble être le fruit d'une tradition locale qui a réussi la prouesse à proprement parler incroyable de se diffuser dans toute la Chine. Pourtant son histoire reste encore à découvrir parce qu'elle dépend

justement de développements locaux caractérisés par des cultes, des figures, etc., où l'influence de la tradition chinoise méridionale est prépondérante.

L'époque des Ming et des Qing, qui voit les premiers pas de notre école, se distingue des précédentes par une certaine tendance à vulgariser et simplifier le système *neidan*. Elle fut le théâtre d'importants troubles sociaux, de sanglantes insurrections populaires et d'une chute politique du taoïsme au profit du confucianisme. Si cette chute s'avéra plutôt bénéfique pour le Longmen, c'est très certainement en raison de sa grande capacité d'intégration qui lui permit d'échapper au contrôle religieux auquel les autres taoïstes durent se plier à leur dépend^s : cachés dans leurs robes confucéennes, les adeptes Longmen du Mont Jingai purent ainsi préserver leur tradition, la développer jusqu'à nos jours en dépit de tous les troubles politiques qui agitèrent la Chine.

Chapitre I

Aperçu de l'histoire du Longmen, l'école de la Porte du Dragon



I.1 Qiu Chuji (1148-1227) et Wang Kunyang (*1522-1680) : fondateur légendaire et fondateur effectif de l'école Longmen

L'école Longmen (Porte du Dragon) s'est répandue en Chine surtout entre la fin de la Dynastie Ming et le début de la Dynastie Qing, grâce à l'oeuvre du réformateur taoïste Wang Kunyang 王崑陽 (*1522-1680) si bien qu'aujourd'hui presque tous les temples taoïstes du Sud de la Chine en revendiquent la descendance.

L'origine de cette école remonte traditionnellement au célèbre taoïste de l'époque mongole, Qiu Chuji 邱處機 (1148-1227),¹ mieux connu sous le nom de Printemps Eternel (Changchun 長春). Natif de Qixia 棲霞 dans le Shandong Oriental, il fut un des Sept Véritables de l'Ecole du Nord ou Quanzhen (Réalité Totale), fondée à la fin de la période Song par Wang Chongyang (1112-1170).²

Sa renommée est liée au voyage vers l'Ouest qu'il entreprit en 1220 avec ses dix-huit disciples pour aller à la rencontre du

¹ Sur la vie de Qiu voir Yao Tao-chung 1986, p. 201 note 1 où les sources chinoises le concernant sont répertoriées.

² Wang Zhe 王喆, appellation taoïste Chongyang zi 重陽子. Il naquit en 1112 dans le village Dawei 大魏 (Shaanxi). Pour l'histoire de ce maître et de son école, voir la thèse inédite de Yao Tao-chung 1980 ainsi que la thèse inédite de Eskildsen 1989. Les Sept Véritables de cette école sont Ma Yu 馬鈺 (1123-1183), nom taoïste Danyang 丹陽; Tan Chuduan 譚處端 (1123-1185), nom taoïste Changzhen 長真; Liu Chuxuan 劉處玄 (1147-1203), nom taoïste Changsheng 長生; Qiu Chuji (1143-1227); Wang Chuyi 王處一 (1142-1217), nom taoïste Chuyang 衆陽; Hao Datong 郝大通 (1140-1212), nom taoïste Guangning 廣寧; et Sun Bu'er 孫不二 (1119-1183), nom taoïste Qingjing 清靜.

redoutable Gengis Khan.³ Les historiens de l'époque en ont fait une sorte de héros national qui, grâce à son intercession auprès du Khan, a sauvé la vie de millions et de millions de chinois avant la conquête définitive de l'Empire mongol sur la Chine septentrionale en 1234.⁴ Cela eut ainsi pour effet d'accroître encore plus la popularité et la diffusion de l'école Quanzhen dans la Chine du Nord. Qiu obtint alors, avec les deux édits de 1223 et de 1227, le contrôle sur tout le clergé, tant taoïste que bouddhiste, ainsi que l'exemption des taxes pour tous ses disciples. Il établit enfin son centre dans le Baiyun guan 白雲觀 (Temple des Nuages Blancs) de Pékin, appelé en son honneur Changchun gong 長春宮 (Palais du Printemps Eternel).⁵

C'est en raison de sa grande renommée que la tradition lui a crédité la fondation de notre école à une époque qui reste encore à déterminer. On rapporte en fait, qu'à la mort du maître Wang en 1170, ses sept disciples se séparèrent après le deuil traditionnel de quatre ans, chacun établissant sa propre école.⁶ Qiu se retira d'abord dans les grottes de Panxi 磻溪 puis dans les montagnes de la Porte du Dragon (Longmen), dans le district de Longzhou (Shaanxi), où il mena une vie ascétique pendant treize ans.⁷ D'après la tradition, l'origine du nom de notre école remonte donc à la période d'ascèse du Patriarche Qiu dans les Montagnes du Longmen. A sa mort, survenue en l'année 1227, sa dépouille,

³ Le récit de ce voyage a été écrit par Li Zhichang (1193-1256), un des dix-huit disciples de Qiu in DZ 1429 (fasc. 1056) et a partiellement été traduit par Waley 1931.

⁴ Cf. Yao Tao-Chung 1986, p. 216-217.

⁵ Pour les sources chinoises, voir Kubo 1968, p. 59 note 21.

⁶ Voir Endres 1985, p. 44-45.

⁷ Cf. Wang Guowei 1974, p. 1 ; Ding Qian 1974, p. 2. D'après le BYGZ (j. 1, p. 10) Qiu était resté à Longmen dix ans.

→
Qiu était resté à Longmen dix ans ?
Palais du Printemps Eternel ?

enterrée au Temple des Nuages Blancs de Pékin, devint un véritable objet de culte populaire.⁸

Si le Temple des Nuages Blancs a été, pendant la Dynastie Mongole, le quartier général de l'école Quanzhen et en particulier le centre des enseignements du Patriarche Qiu, on sait en revanche qu'après la conquête de la Chine méridionale par les Mongols et les défaites successives des taoïstes Quanzhen au cours des débats religieux qui les opposèrent aux bouddhistes, le Temple des Nuages Blancs fut à nouveau dirigé par les taoïstes de l'Ecole de l'Un Orthodoxe (Zhengyi).⁹

De quelle manière, et surtout à quelle époque, ce Temple est-il devenu le centre de la transmission Longmen? En fait, c'est probablement seulement à la fin de la Dynastie des Ming, lorsque le temple fut encore une fois mis à feu et à sang, que le réformateur Wang Kunyang - chargé de sa reconstruction-

⁸ Le Temple des Nuages Blancs de Pékin a été construit à trois li au sud-est de la Capitale sur le tombeau de Qiu Changchun. D'après la stèle de Huying 胡瑛 "Baiyun guan chongxiu ji 白雲觀重修記" (1444) BYGZ, (j. 4, p. 124-128) on rapporte que la vingt-septième année de l'ère Hongwu (1394), le prince héritier s'y était rendu au moment de la fête de l'anniversaire de Qiu, le dix-neuvième jour de la première lune pour lui rendre hommage : cela montrerait qu'il avait à cette époque un culte populaire qui s'était développée autour du tombeau de Qiu. Cette stèle a été lue pendant le cours de M. Schipper à l'EPHE, 1991-92.

⁹ Le Temple des Nuages Blancs était un centre d'entraînement des taoïstes de toutes les écoles. Au début des Ming, pendant l'ère Yongle (1403-1424), l'école Quanzhen avait apparemment cessé d'exister en tant qu'ordre séparé. C'est l'Ecole Zhengyi, dont le quarante-cinquième Maître Céleste était considéré comme la réincarnation de Wang Chongyang (*Han tianshi shijia*, DZ 1463, fasc. 1066, j. 4) qui en prit la charge. Voir la stèle de Huying (cf. *supra* note 9), la plus ancienne qui soit conservée dans le BYGZ ; ainsi que les deux autres stèles *Rixia jiuwen kao* - 日下舊聞考 (1882, ch. 94, SKQS, vol. 498, p. 463-472) datant de la même époque et concernant la construction du Temple des Nuages Blancs (Schipper 1991-92).

王君陽 張 永

retraça, *à posteriori*, la transmission Longmen.¹⁰ Les sources dont nous disposons aujourd'hui pour la connaissance de l'histoire de cette école¹¹ reposent toutes sur son ouvrage intitulé *Bojian* 金本 金監 (*Examen du Bol*) où il fournit la lignée des maîtres Longmen et de ses divinités fondatrices dans un ordre qui présente certaines incohérences sur le plan historique et des différences par rapport à l'ordre orthodoxe Quanzhen.

Ce personnage présente des caractéristiques qui peuvent le rapprocher de celui qui est considéré par la tradition comme le patriarche fondateur du Longmen : Qiu Chuji. Tous deux vécurent en fait dans un climat historique de transition au cours duquel l'empire chinois fut envahi par des dynasties étrangères : les Jin et puis les Mongols pour Qiu et les Mandchous pour Wang. La Chine se trouve à nouveau conquise par des envahisseurs étrangers qui, pour asseoir leur pouvoir, sont obligés d'instaurer une orthodoxie pour être acceptées en tant que dynasties authentiques mais chacune fera face à ce problème de façon différente.

Qiu et Wang sont invités officiellement par la cour pour réformer le taoïsme mais si l'un est convoqué pour sa personnalité et pour sa renommée en tant que représentant d'une tradition qui est supposée avoir gardé les secrets sur l'art de longue vie, l'autre est surtout invité en qualité de fonctionnaire religieux responsable de l'éthique du clergé. En fait, ce qu'intéresse principalement la nouvelle dynastie Qing, c'est de pouvoir employer le taoïsme comme moyen de diffuser, parmi le clergé et le peuple, l'idéologie dominante imposant le respect des valeurs confucéennes de

¹⁰ Voir la stèle de Wang Changyue (*alias* Kunyang) "Chongxiu Baiyun guan bei ji" 重修白雲觀碑記 (1706) BYGZ, j. 4, p. 141-142.

¹¹ Cf. BYGZ, JGXD, DTYL.

loyauté envers le souverain, d'amour filial, etc. L'enseignement des préceptes promulgués par Wang Kunyang se prêtera bien, comme on le verra ici plus tard, aux besoins de la cour Qing.

I.2 Wang Kunyang (*1522-1680), le septième patriarche restaurateur de l'école Longmen¹²

名 Nom d'ordination : Changyue 常月 (Persévérance des Mois)¹³

Nom de naissance : Ping 平

道号 Nom taoïste : Kunyang 崑陽 (ce n'est le nom de 張三平 cf. Wang 1985a)

Lieu de naissance : Lu'an 潞安 (Shanxi). p. 70!!

? Le titre de "patriarche restaurateur" qui lui fut donné par ses élèves,¹⁴ caractérise bien le rôle joué par Wang Kunyang dans l'établissement de l'orthodoxie Longmen. Bien qu'il doive son origine à Qiu Chuji et à l'école Quanzhen, le Longmen est né en fait d'une synthèse de différents courants taoïstes, synthèse qui

¹² Les sources importantes concernant sa vie sont :

- 1) le JGXD, j. 1, p. 15a-17b;
- 2) le DTYL, xia, p. 2;
- 3) le BYGZ, j. 2, p. 35 ; j. 4, p. 162-163 ("Kunyang Wang zhenren daoxing bei" 崑陽王真人道行碑, stèle sur la vie de Wang Kunyang écrite en 1886 par Wanyan Chongshi 完顏崇實);
- 4) le *Bojian* dont on ne connaît malheureusement que des fragments cités dans le JGXD. On ignore si ce livre existe encore.
- 5) DJYL, j. 7, p. 163.

¹³ Nous montrons ici en caractères gras, les idéogrammes qu'on retrouve dans le poème généalogique de l'école Longmen grâce auquel on établit l'ordre de génération des maîtres. Voir Yoshioka, 1979, p.231-32.

¹⁴ Cf. préface de Shao Shoushan et Tan Shouchun au *Biyuan tanjing* (*Sûtra de la plate-forme du Jardin de Jade*), YLCS, vol. I, p. 2a. Il s'agit d'un recueil de vingt discours tenus au Jardin de Jade de Nankin en 1663 par Wang Kunyang à l'occasion des transmissions d'initiations et noté par ses disciples. L'ouvrage est plus connu sous le nom de *Longmen xinfa* 龍門心法. Voir *supra*, Introduction, p. 43 et *infra*, p. 272-73.

avait déjà eu lieu sous l'influence du quarante-troisième maître céleste Zhang Yuchu (1361-1410) et qui s'inspire de la première période puriste Quanzhen, ainsi que de sa conduite éthique et protocolaire.¹⁵

Telle qu'elle est rapportée dans le *Jingai xindeng* 金蓋心燈 (*La Lampe du coeur du Mont Jingai*) sa biographie nous apprend que: (Appendice C p. 476-78)

顧 « Au cours de son enfance, un taoïste lui dit après l'avoir examiné: " Tu es la réincarnation du maître Qiaoyang"^{le maître et à nouveau} 16 puis il disparut après avoir fait cette prophétie.

尚 Au début, il n'avait guère de passion ^{d'intérêt} pour le taoïsme. Ses parents respectaient pourtant la Porte Mystérieuse (taoïsme) et honoraient Zhang Mayi. Mayi était un maître ^{très célèbre pour ses} (doué de grands) pouvoirs divins (capables) de soigner les maladies les plus graves. Wang quitta ainsi la demeure de ses parents pour aller lui rendre visite. A seize ans, son esprit, déjà apaisé, s'était voué au Tao. Ses voyages l'amènèrent alors à traverser la plupart des montagnes célèbres (de Chine) où il eut à subir toutes les intempéries de la nature. ^{Souvent, les souffles et les vents}

Sans qu'il s'en rende compte le temps s'écoula et ainsi quatre-vingts ans passèrent. Il se rendit aux montagnes Wangwu (Shansi) ^{pour voir (les)} après avoir eu l'intuition ^{ou sentiment de coeur} qu'il devait y rencontrer un être parfait, à savoir l'homme véritable Zhao Fuyang qui demeurait là caché depuis longtemps. Avidé ^{(à savoir) ses esprits pressentis} de savoir, il lui demanda la transmission de l'enseignement mais l'homme véritable resta sourd [à ses requêtes] pendant plusieurs mois. Se nourrissant de (simples) branches de pin et d'eau de source, Wang resta à servir le maître jusqu'à parvenir à une complète humilité. Mayi vint expressément lui

15 Voir Introduction p. 11.

16 D'après le *Qiaoyangjing* (DZJH 5-4, j. 2, p. 1a) il s'agirait de Liu Yu 劉玉 (1257-1308) patriarche de l'école Jingming, voir *infra* p. 96 et p. 216. Dans le BYGZ, j. 3, p. 93, 111, on attribue à Qiaoyang la fondation de l'Ecole Yujian 玉線 mais nous ignorions s'il s'agit ici du même personnage.

Esiste un altro Liu Yu nativo della provincia di Sichuan in Cina, ed è tutto Shenxian di Lin Lingyu cf. Bolz 1987 p. 264 n 59

Handwritten notes in Chinese and French on the left margin, including the word 'Henan' and some illegible characters.

apporter son soutien et intercéder auprès du maître pour que [Wang] obtienne le nom d'ordination Changyue (Celui qui persévère en dépit de l'écoulement des mois). Wang comprit alors que Mayi et Fuyang étaient des amis (véritables dans la Voie).¹⁷ Grâce à [Mayi], il reçut l'ordination ainsi que la transmission de deux livres.¹⁸

L'homme véritable (Fuyang) le mit en garde en ces termes : "Réaliser le Tao est extrêmement facile mais en même temps extrêmement difficile. Il faut d'abord pratiquer durement pour se libérer de toutes les affres du monde puis agir avec zèle en conformité avec les préceptes, se plonger dans les Classiques taoïstes jusqu'à faire l'expérience du mystère originel, de la spontanéité propre à la Voie et à sa Vertu et chercher la véritable clef dynamique de l'Efflorescence du Sud. C'est indispensable! Toi grand Calice, tu parviendras à la réalisation à un âge avancé."¹⁹

Après s'être prosterné une dernière fois, Wang reçut la transmission.²⁰ Il vagabonda ainsi dans toutes les montagnes, éprouvant tour à tour douceurs et amertumes et lisant sans cesse les Classiques des Trois Enseignements. Il séjourna dans un vieux monastère où (se trouvait) une quantité innombrable d'ouvrages taoïstes et se consacra jour et nuit à leur étude. Chaque fois que sa lampe était sur le point de s'éteindre, il la rallumait avec de l'encens pour poursuivre ainsi sa lecture. Il consacra huit ou neuf années, à rendre visite à une vingtaine de maîtres différents et s'engagea dans des débats (religieux) avec une cinquantaine de personnes. A cette époque, il fut confronté aux désordres et pillages de l'armée (qui firent rage à la fin de la Dynastie Ming).

17 Mayi 麻衣 le supposé maître de Chen Tuan (voir *supra*, Introduction, p. 34) était un personnage important de l'école Longmen d'après le commentaire interlinéaire du JGXD (j. 1 p.15b).

18 L'histoire de la venue providentielle de Zhang Mayi est rapportée dans le *Bojian* (d'après le commentaire interlinéaire du JGXD j. 1 p.15b).

19 Cf. *Daodejing*, chap. XLI.

20 D'après la stèle in BYGZ, (j. 4, p. 162), le maître Zhao "l'informa en secret de l'alliance entre le Ciel et la Terre dans la Grotte de la Mère-Reine de l'Autel Céleste et lui transmet les préceptes".

large diffusion. C'est pour cette raison que les "Vagabonds aux vêtements de plumes" et les "Compagnons de la Voie" (les taoïstes) ne se comportent pas (aujourd'hui) en conformité avec le protocole (rituel), ne sachant presque plus que les Préceptes sont inclus dans la Porte Mystérieuse. A présent, la conjonction karmique est advenue : si ce n'est pas toi qui prends soin de la Grande Affaire,²¹ qui donc s'en chargera?" Il lui donna alors le bol et l'habit de moine (l'investiture) mais Wang refusa, prétextant qu'il n'était pas à la hauteur.

L'homme véritable lui dit : "Ne te force pas à rencontrer quelqu'un pour la lui transmettre car dans vingt ans, lorsque tu te rendras dans la Capitale Yan (Pékin) pour succéder dans le Temple des Nuages Blancs au Patriarche Qiu, ce sera alors le moment de divulguer la Doctrine."²²

Wang était né en l'année *renwu* de l'ère Jiaqing (1522). En automne de l'année *yimo* de l'ère Shunzhi (1655), le vingt-deuxième jour du cinquième mois, il parvint à la capitale et s'installa dans le Temple Lingyou. En l'année *bingshen* (de la même ère, 1656), le jour de la pleine lune du troisième mois, il donna les ordinations au Temple des Nuages Blancs. Les conjonctions karmiques garantes de la protection de la Doctrine se réunirent naturellement selon le présage de l'homme véritable."²³

21 Cette expression bouddhiste est tirée du *Miaofa lianhua jing*, chap. II (T 262 A, p. 7a) où on fait référence à l'affaire du Bouddha, à son oeuvre de conversion.

22 Dans la stèle in BYGZ, (j. 4, p. 163), par contre, on rapporte que le maître Wang, après avoir reçu les préceptes de l'Immortalité Céleste, salua le maître Zhao et demeura dans les Montagnes Fleuries (Huashan - Shaanxi). Un jour, alors qu'il rendait hommage aux étoiles, la Mère de l'Etoile Polaire (Doumu) descendit du ciel et lui dit : "Ton karma réside au Nord. Ne perd pas ton temps à attendre ici !" Il se rendit alors à Pékin où, en 1656, il reçut l'ordre de l'Empereur Shizu de prendre la charge d'Abbé dans le Temple des Nuages Blancs.

23 Cf. JGXD, j. 1, p. 15a-17b, voir Appendice C.

Handwritten notes in Chinese characters, including "解脫", "周緣", and other characters.

Handwritten notes in Chinese characters, including "行" and "言".

Handwritten notes in Chinese characters, including "秋遊" and "師".

Handwritten notes in Chinese characters, including "大事" and "Yang".

1330m?

?

→

Comme nous pouvons le constater d'après cet extrait, l'hagiographie de Wang Kunyang est modelée sur celle des anciens hommes véritables : l'importance de la recherche d'un maître, le voyage dans les différentes montagnes sacrées, la dure pratique ascétique et l'importance de la diffusion de l'enseignement après la réalisation de l'éveil pour témoigner les fruits obtenus.²⁴ A côté de Wang Kunyang, on trouve deux personnages responsables de son éveil : **Zhang Mayi**, maître de **Chen Tuan** (ca. 906-989) auquel on doit la transmission d'une tradition ésotérique du *Yijing* et **Zhao Fuyang** 趙復陽 (XVIème siècle) qui, comme nous le verrons, est le sixième patriarche Longmen, héritier de la transmission des préceptes de la branche méridionale propre au Temple Tongbai du Mont Tiantai (Zhejiang).²⁵ **Si ses maîtres se situent donc dans la lignée du Sud**, Wang est aussi considéré comme la réincarnation d'un certain Qiaoyang, personnage qui, d'après le *Qiaoyangjing* 樵陽經, semble être associé à l'école Jingming. Cette école développée dans le Jiangxi, était considérée comme une synthèse entre le taoïsme et le confucianisme : elle était sûrement l'école la plus adaptée aux besoins de l'époque où le néoconfucianisme régnait.

D'après la stèle contenue dans le *Baiyun guan zhi* (j. 4, p. 163) on sait que l'enseignement promulgué par Wang obtint l'approbation de la cour qui lui donna le titre de Guoshi 國師 (Mentor de l'état) et, après sa mort en 1706, le titre de Baoyi gaoshi 抱一高師 (Maître Eminent qui Embrasse l'Unité).

* 麻衣道者正覺心法 CD P. 284

²⁴ Ceci n'est pas sans rappeler l'importance du *yinzheng* 印証 dans le chan, pratique qui a été reprise dans l'école Quanzhen.

²⁵ Ce mont fut le sanctuaire de Zhang Boduan, patriarche de l'école du Sud.

Au début de la dynastie des Qing, l'école Quanzhen et en particulier l'école Longmen, connurent une période de renaissance grâce à une apparente politique d'ouverture et de protection de la part du gouvernement, laquelle culmina, dans la trentième année de l'ère Qianlong (1765), avec la construction de la Salle du Patriarche Longmen (Longmen zu ting 龍門祖庭 ?) dans le Temple des Nuages Blancs de Pékin et avec la donation de plaques commémoratives, ainsi que de stèles en l'honneur de Changchun (1788).²⁶

D'après les écrits de Wang Kunyang,²⁷ nous savons que son enseignement consista surtout dans la réforme du système des ordinations taoïstes qu'il divisa en trois étapes :

- 1) les Préceptes du Premier Degré de la Réalité (*chuzhen jie* 初真戒) consistaient en cinq préceptes réservés aux laïques (*Taishang Laojun suomingzhigong guigen wujie* 太上老君所命枳功歸根五戒 tiré du *Taishang Laojun jiejing*, DZ 784, fasc. 562), en "dix préceptes du premier degré de la réalité" (*Xuhuang tianzun suoming shijie*,^{wu} DZ 180, fasc. 77) qui étaient reçus depuis la dynastie Tang par les novices, ainsi qu'en neuf préceptes destinés aux femmes (*Nüzhen jiujie*) ;²⁸
- 2) les Préceptes Intermédiaires (*zhongji jie* 中極戒)

J. Kohler
Quanzhen -
Huzhen
→ code
DZ

Td Kohler 1884
in *Wahwut* ... 42

→ 26 Voir BYGZ, j. 4, p. 143-145 ; j. 1, p. 24-25.

27 Cf. *Chuzhen jielü* 1656 (*Code et préceptes du premier degré de la réalité*) in DZJY *zhangji* 7, ouvrage adopté au début des Qing par l'école Quanzhen pour les Préceptes du Premier Degré ; *Biyuan tanjing* in YLCS vol. 1.

28 Cf. *Chuzhen jielü* (DZJY, *zhangji* 7), voir Despeux 1990, p. 147-49, et note 5, 6. ←

consistaient en trois cents préceptes donnés aux adeptes depuis les Six Dynasties et compilés sur le modèle des préceptes destinés aux moines bouddhistes ;²⁹

3) les Préceptes des Immortels Célestes (*tianxian jie* 天仙戒) comprenaient les *Yuanshi tianzun shuo tianxian wuji dajie* 元始天尊說天仙無極大戒 (Les Grand Préceptes du Sans Faîte de l'Immortalité Céleste transmis par le vénérable céleste Yuanshi).³⁰

En réalité Wang ne fait que changer le vieux système traditionnel des préceptes – déjà en vigueur sous les Six Dynasties et sous les Tang dans les différentes écoles taoïstes – en le simplifiant et en donnant l'ordination à un nombre de plus en plus grand de personnes. Les préceptes des trois niveaux sont aussi modelés sur le triple système chan de la discipline (*sīla*), de l'absorption (*samādhi*) et de la sagesse (*prajñā*) tel qu'il est présenté dans le *Sūtra de Huineng*. Les Préceptes du Premier Degré correspondent ainsi à la pratique de la discipline, au respect des interdictions dont le but est de maîtriser le corps, d'adopter le juste comportement qui peut se traduire dans des simples règles consistant à savoir s'asseoir, s'habiller, etc. Nombre de ces préceptes étaient les mêmes que ceux de la morale confucéenne. Avec cet enseignement Wang était certain de s'assurer le soutien de la classe confucéenne au pouvoir et de la cour Qing. Sur les rapports entretenus entre le taoïsme et le confucianisme de cette époque, le *Chuzhen jielü* 初真戒律 (DZJY, *zhangji* 7, p.30a) dit : " La méthode royale (confucianisme) existe de manière

²⁹ Voir Chen Bing 1988, p. 88. Les préceptes intermédiaires étaient reçus sous les Tang par les adeptes du grade Zhongmeng Lingbao 中盟靈寶. Cf. Despeux 1990 p. 148.

³⁰ Cf. Chen Bing, 1988, p. 88.

manifeste, la méthode taoïste, de manière secrète. Les préceptes taoïstes gouvernent l'individu, les préceptes royaux, la multitude. Les deux sont complémentaires en tant que doctrines qui soutiennent le monde."

Avec les Préceptes Intermédiaires, l'adepte cultive l'état d'absorption qui lui permet de dompter les pensées discursives et d'éliminer les passions. Les méthodes qui sont enseignées rappellent celles du bouddhisme chan sur la recherche de l'origine, la demeure et la destination des pensées. Il faut cultiver continuellement cet état dans l'activité comme dans le repos pour être constamment en contact avec le *zhenxin* 真心 (Coeur Véritable, expression mise en relation avec les termes confucéens *liangzhi* 良知 : le savoir innée, *liangneng* 良能 la capacité innée).³¹ Les différentes pratiques alchimiques y sont toutes secondaires, elles ne sont que des pratiques appartenant à la petite voie du petit véhicule (*xiaocheng* 小乘 *xiaodao* 小道) par rapport à la découverte du Coeur Véritable. "Eclairer le Coeur et voir la Nature Innée" constitue donc la vraie pratique du véhicule supérieur (*shangcheng dao*), la Voie Royale (*wangdao*) ou Voie du Milieu (*zhongdao*) qui permet de réaliser le Corps Absolu. Avec les Préceptes Intermédiaires, on expérimente donc le caractère prodigieux de la Nature Innée, on pénètre la Passe Mystérieuse et on s'éveille au Principe (li) des sages, cf. 64-117-15: 47-

Enfin, avec les Préceptes des Immortels Célestes, on cultive la Sapience (*prajñā*), on atteint ainsi la délivrance de la véritable pensée créatrice (*zhenyi*) et on s'éveille au *dharmā*. Cet enseignement bouddhiste a été aussi fortement influencé par la

³¹ Voir Chen Bing, 1988, p. 88. Les termes *liangzhi*, *liangneng* sont tirés du *Mengzi*, chap. VII p. 51/15.

vision confucéenne *gewu zhizhi* 格物致知 (“examen exhaustif des choses jusqu'à leur paroxysme”).³²

Wang parvient ainsi à trouver un **compromis entre le besoin d'ascèse héritée du monachisme Quanzhen et l'idéologie confucéenne qui prêchait un engagement social**. L'équilibre se fait grâce à la formule donnée par Wang sur la non dualité entre le fait de devenir moine ou de rester laïque car tous deux sont le produit d'un seul et même cœur. Ceux qui choisissent la voie monastique doivent d'abord accomplir la voie de l'homme (*rendao*) consistant à respecter la morale confucéenne de l'amour filial et de loyauté envers le souverain et, seulement après, pourront-ils se consacrer à la voie des Immortels (*xiandao*).

Pour Wang, les préceptes devinrent donc une partie indispensable du cheminement spirituel taoïste : “bâton pour soumettre les démons”, “talisman protecteur de la vie” et “radeau salvifique pour atteindre l'immortalité”.³³ En pratique, seule une personne ayant reçu les préceptes du dernier niveau – celui des Immortels Célestes – pouvait à son tour donner des ordinations.

Il ordonna ainsi des milliers de disciples tant dans le Nord que dans le Sud de la Chine. **C'est à partir de lui que se développèrent les multiples branches de l'Ecole Longmen** (comme l'illustre la Figure I). Après Wang, l'enseignement se divulgua ~~davantage~~ dans la Chine du Sud où ^{il} se mélangea ^{avec} avec l'école Zhengyi : nombre d'élèves ordonnés par Wang appartenaient, en fait, à différents courants comme le Qingwei, le Maoshan, etc.

Vers la fin des Qing, l'enseignement proposé par Wang s'affaiblit et, d'après le *Jueyun daotong xinchuan* 覺雲道統

³² Expression tirée du *Daxue*, cf. *supra*, Introduction p. 45 et note 81. Voir Chen Bing, 1988, p. 88-89.

³³ *Biyuan tanjing*, j. *shang*, (YLCS, vol. I. p. 7b).

薪傳, les treizièmes patriarches Longmen comme Wang Laiyin 王來因 et Chen Laigan 陳來幹(1829-1896) pratiquaient les rituels de la même façon que les maîtres Zhengyi, fonctionnaires religieux et ne s'en distinguaient guère.³⁴

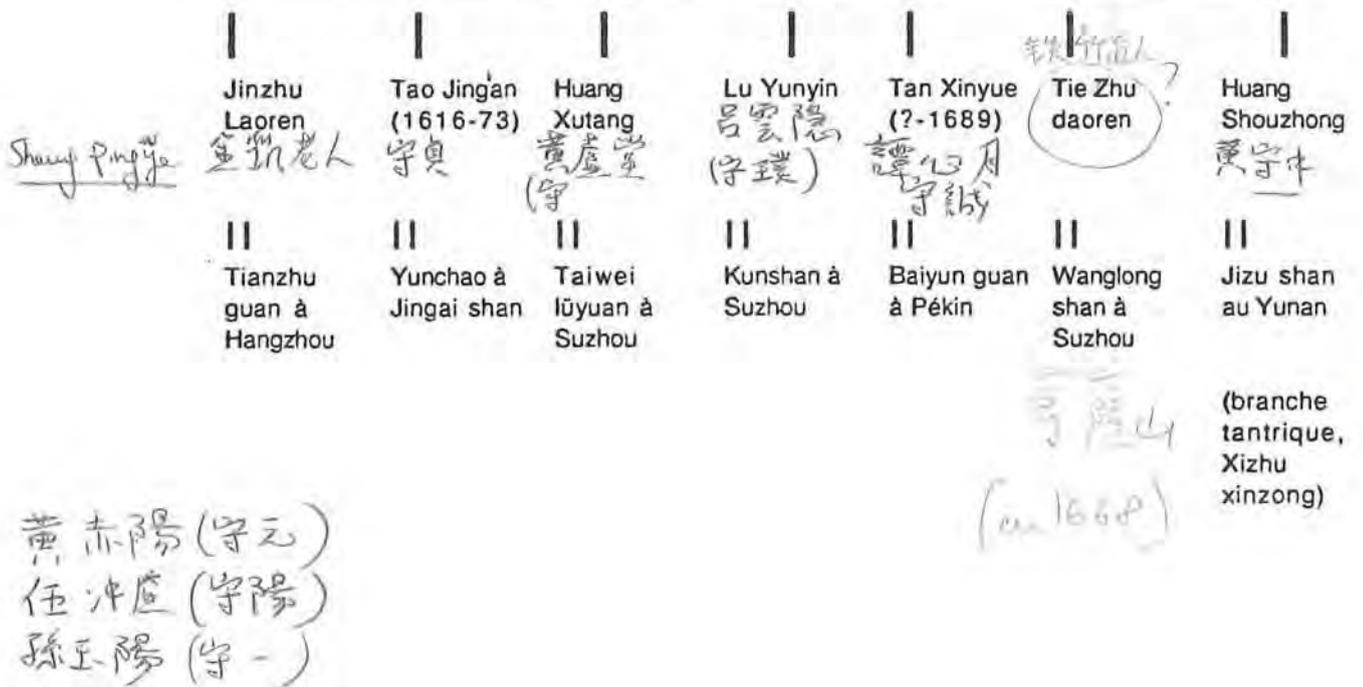
Figure I

Les Descendants de Wang Kuyang

Wang Kuyang (1522-1680)

(VIIème génération)

(VIIIème génération)



| indique "transmet à"

|| indique "fonde la sous-branche Longmen de..."

³⁴ Cf. *Jueyun daotong xinchuan*, p. 37b-38a ; p. 39b-40b.

I. 3 Le Longmen avant Wang Kunyang

D'après le *Jingai xindeng* inspiré du *Bojian*, l'ordre de succession des patriarches Longmen est présentée de la façon suivante :

1. Premier patriarche : Zhao Xujing (1163-1221)³⁵

Nom d'ordination: Daojian 道堅 (La Voie Solide)

Nom de naissance : Jiugu 九古

Nom taoïste : Xujing zi 虚静子 (le Maître du Vide Serein)

Lieu de naissance : Xinye 新野 (Henan) / d'après le *Zhonghua D.C.D.*
檀州 (actuelle 北京密云县)

Zhao Xujing 赵虚静 était un des dix-huit disciples qui accompagna le Maître Qiu dans son voyage vers l'Ouest. Il semble qu'il mourût à Sairam, le cinquième jour de la onzième lune (20 Novembre) de l'année 1221 et qu'il serait apparu plusieurs fois aux disciples de Qiu après son décès.³⁶ Comment est-il possible que le Premier Patriarche Longmen soit mort avant le Patriarche fondateur Qiu ?

Le *Jingai xindeng* semble ignorer complètement ce problème, omettant ainsi à la fois sa date de naissance (1163) et celle de sa mort (1221) ; il s'arrête en revanche sur la première rencontre de Zhao avec son futur maître, Qiu, qui le salua en ces termes :

³⁵ JGXD, j. 1, p. 1a-2b ; BYGZ, j. 1, p. 34 ; DTYL xia p.1 ; DJYL j. 4, p. 90. On verra ci-après quelques incohérences en matière de dates.

³⁶ Voir DJYL, j. 4, p. 90 qui reprend le *Xiyouji* (DZ 1429, fasc. 1056), trad. Waley 1931, p. 73-74, 125, 131.

p. 75, p. 90, p. 125-131

« "Voilà le futur pilier de la Porte Mystérieuse, le guide des Immortels Célestes, qui transmettra l'enseignement des préceptes en continuité avec la *Lampe du coeur* ."37

Zhao suivit ainsi le Maître vers le pays de Yan (la région autour de Pékin) pour diffuser ses enseignements. Etant donné qu'il pouvait rester des jours entiers sans prononcer le moindre mot, le Maître lui transmet le secret de la spontanéité et de la Pure Vacuité. Il se retira ensuite dans les montagnes Longmen pendant plusieurs années.

Une fois sa pratique ascétique accomplie, il rendit à nouveau visite au Maître dans le Temple des Nuages Blancs. Il reçut en l'année *bingchen* de l'ère Zhiyuan (1280)³⁸ les préceptes des grades premier et intermédiaire³⁹ et, les ayant pratiqué avec un zèle admirable, Qiu lui donna enfin la véritable investiture (le bol et l'habit de moine) en lui transmettant les préceptes des Immortels Célestes ainsi que le quatrain en vingt caractères de l'Ecole Longmen.»⁴⁰

37 Le titre du texte JGXD (*La lampe du coeur du Mont Jingai*) tire son origine de cette expression ; cf. le commentaire interlinéaire du JGXD, j. 1, p. 1b.

38 Cf. DTYL xia , p. 1 ; JGXD, j. 1, p. 2a. Si Qiu Chuji est mort en 1227, comment a-t-il pu transmettre les Préceptes des Trois Niveaux à Zhao en 1276 lui-même mort en 1221 ?

39 Voir ici p. 97-98.

40 JGXD, j. 1, p. 1a-2a, voir Appendice C. D'après le *Yilin quanzhen lu* [édicté par Yang Yilin 楊逸林 ou Yang Shen'an 楊慎菴, cité dans la liste des sources du JGXD], c'est le premier Empereur de la Dynastie des Yuan, Shizu (1260-1294), qui lui donna le poème en vingt caractères qui le consacra comme le premier Patriarche de l'Ecole Longmen. Cf. le commentaire interlinéaire in JGXD, j. 1, p. 2a. Les vers de ce poème servaient de "généalogie idéographique" (*zipu* 字譜) : les taoïstes de l'Ecole Longmen recevaient ainsi comme nom religieux, un caractère extrait de ce poème. Voir Yoshioka 1979, p. 231.

Handwritten notes in Chinese:

- 18日
- 凡有作為三皇國定
- 或信經教不依一經
- 統太氣
- 正月望日
- 每法行持三信妙德
- 親信... (illegible)
- 信交印

2. Deuxième patriarche : Zhang Bizhi (1282-?)⁴¹

Nom d'ordination : Dechun 德純 (Vertu Pure)

Nom de naissance : Heng 珩

Nom taoïste : Bizhi 碧芝 (Le Champignon Magique de Jade) *voicéato*

Lieu de naissance: Luoyang 洛陽 (Henan). *Kaifuy...*

Zhang Bizhi 張碧芝 reçut à l'âge de trente ans la transmission du maître Zhao (en 1312).⁴² Il se retira ensuite dans les **Montagnes Fleuries (Huashan 華山)** au **Shaanxi** et, après avoir donné la transmission à **Chen Chongyi** 陳冲夷 (en 1367), il disparût.

à 15 ans par le s'plein lue du 1367

3. Troisième patriarche : Chen Chongyi (XIV^{ème} siècle)⁴³

Nom d'ordination : Tongwei 通微 (Préscience Subtile)

Nom de naissance : Zhizhong 致中

Nom taoïste : Chongyi zi 冲夷子 (Maître Qui-Perce-l'Invisible)

Lieu de naissance : Dongchang 東昌 (Shandong)

Après avoir perdu ses parents en jeune âge, il fréquenta des taoïstes et

Chen Chongyi, étudia d'abord la méthode Zhengyi⁴⁴ puis rencontra Zhang Bizhi aux Montagnes Fleuries (Huashan) et se retira par la suite dans les Montagnes de la Ville Bleutée

⁴¹ JGXD, j. 1, p. 3a-3b; BYGZ, j. 1, p. 34; DTYL *xia* p. 1.

⁴² Voir JGXD, j. 1, p. 2b.

⁴³ JGXD, j. 1, p. 4a-4b; BYGZ, j. 1, p. 34; DTYL *xia*, p.1.

⁴⁴ Il s'agit probablement d'une méthode d'exorcisme à vertus thérapeutiques employée par l'Ecole Zhengyi (正一馬區邪祈禱文法), cf. JGXD, j. 1, p. 4a, voir Lagerweij 1987, p. 170.

(Qingchengshan 青城山) au Sichuan. C'est en 1387 qu'il donna la transmission à Zhou Dazhuo 周大拙.

Le Troisième et le Quatrième Patriarche, bien qu'originaires du Nord de la Chine, avaient vécu dans les montagnes de la Ville Bleutée au Sichuan (Chine du Sud-Ouest) où la tradition Longmen commence à se mélanger avec les écoles taoïstes du Sud. Cela démontre le début d'un déplacement méridional du centre de l'École Longmen. En fait, d'après le *Daotong yuanliu*, à partir de Chen Chongyi jusqu'au cinquième patriarche, Shen Dunkong

沈頓空, l'école Longmen était connue sous le nom de Longmen Lingbao 龍門靈寶 mais on notera qu'il n'en est fait aucune mention dans le *Jingai xindeng*.⁴⁵ Bien que nous ne disposions pas de sources appuyant cette thèse, il est possible que l'appellation de Longmen Lingbao prenne son origine dans le fait que le Troisième Patriarche avait étudié la méthode Zhengyi avant de l'intégrer dans la tradition Longmen et que le Quatrième Patriarche Zhou Dazhuo transmettait aussi les registres de l'école Lingbao. Toujours d'après la même source, le Patriarche Chen Chongyi aurait aussi donné la transmission à Sun Xuanding 孫玄靜 (1517-1569), Quatrième Patriarche qui ouvrit une branche Longmen au Mont Laoshan 勞山 (Shandong) sous le nom d'école Jinshan 金山 ou simplement école du Laoshan.⁴⁶ Comment a-t-il donc pu être l'élève de Chen si deux siècles les séparent? ↓

Notes à faire sur ce lien 金山 (site de la route à Laoshan)

⁴⁵ Cf. Ren Jiyu 1990, p. 650. En réalité d'après le DTYL *xia*, p. 1 on sait seulement que Zhou Dazhuo transmettait aussi les registres de l'école Lingbao.

⁴⁶ Cf. DJYL, j. 7, p. 160 ; BYGZ, j. 3, p. 91. C'est à cette école que Zhao Bichen, un des célèbres taoïstes de la fin du XVIII^{ème} siècle se rattache, voir Despeux, 1979, p. 17.

⇒ d'après ce lien le Longmen n'est pas au BY4 mais elle fait partie de HUASHAN.
~~A la fin de l'histoire de l'empire de Zhou, l'empereur de Zhou a été tué et son fils a été tué.~~

4. Quatrième patriarche : Zhou Dazhuo (XIV-XVème siècle)

Nom d'ordination : Xuanpu 玄朴 (Simplicité Mystérieuse)
Nom de naissance : Zhisheng 知生
Nom taoïste : Dazhuo 大拙 (Grand Pré) ~~et ignorant~~
Lieu de naissance : Xi'an (Shaanxi)

Zhou Dazhuo 周大拙 vécut dans une période de crise pour l'enseignement taoïste au début de la Dynastie Ming, sous l'ère Hongwu (1368-1398) pendant laquelle l'empereur Taizu conduisit une sévère campagne de contrôle religieux à l'égard du taoïsme qui culmina en 1382 avec la fondation du Ministère des Annales Taoïstes contrôlé par l'école Zhengyi (Un Orthodoxe).⁴⁷

Cela peut aussi
être vu
en lien
avec
certaines
de
Cantius
LWYB
8/13

D'après le *Jingai xindeng* (j. 1, p. 5a), on voit que les maîtres taoïstes préféraient, dans leur majorité, vivre cachés dans les montagnes en se consacrant aux pratiques ascétiques et refusant toute relation avec la société jusqu'à ne même plus songer à la diffusion de la doctrine qui, comme les nombreux édits en témoignent, était rigoureusement interdite par la cour :⁴⁸

是時元明之際
有志之士
多隱居
山中

" Quand l'ordre regne, manifestez-vous. Quand il ne regne pas, cachez-vous "
« Tous les maîtres bienveillants y échappèrent. Maître Zhou se cacha dans les montagnes de la Ville Bleutée sans plus remettre un pied dans une ville pendant cinquante ans. Il pratiqua l'assise face à un mur et la contemplation interne en méprisant l'enseignement qui, participant de l'action, trouble et fatigue l'esprit. Même ses disciples, bien que nombreux, ne s'occupèrent guère de divulguer l'enseignement. La porte (menant à la Voie) des préceptes était ainsi sur le point de disparaître. »
cruel pour se faire

se tr.
Bilaka
CSA 14

不以教相有為事
言三

⁴⁷ Voir *supra*, Introduction, p. 10-11.
⁴⁸ Voir de Groot, 1903, I, p. 120-136.

et Apprendre - p. 483

I.4 La lignée des Préceptes *de la Règle de Vinaya*

A partir de Zhou Dazhuo, l'école Longmen se divisa en deux lignées :

a) la lignée des Maîtres ^{de la Discipline} des Préceptes (*lūshi* 律師) – avec Zhang Wuwo 張無我 (XV-XVIème siècle) – , responsables "d'initier aux procédés d'ordination et garants de la discipline";⁴⁹

b) la lignée des Maîtres de la Doctrine (*zongshi* 宗師) – avec Shen Dunkong 沈頓空 (XVème siècle) – , lignée représentée par ceux "qui ont reçu en leur entier les techniques, la morale et les enseignements conformes à la doctrine".⁵⁰ En ce qui concerne cette seconde transmission, nous l'analyserons en détail dans les paragraphes qui vont suivre puisque c'est à elle que notre onzième patriarche Longmen, Min Yide, auteur du *Daozang xubian*, se rattache.

En suivant d'abord la lignée des Maîtres des Préceptes, nous trouvons :

律師 1. Cinquième patriarche : Zhang Wuwo (XV-XVIème siècle)⁵¹

Nom d'ordination: Jingding (靜定) (Sereine Absorption)

Nom de naissance: Zongren (宗仁)

Nom taoïste: Wuwo (無我) (Sans Moi)

Lieu de naissance: Yuhang (餘杭) (l'actuelle Hangzhou dans le Zhejiang)

⁴⁹ Cf. "Fanlie" 凡例 (Règles sommaires) in DTYL p. 1

⁵⁰ Cf. *ibid.*

⁵¹ JGXD, j. 1, p. 6a-7a; BGYZ, j. 1, p. 35; DTYL, *xia*, p. 1.

À voir dans ce DTYL

Zhang Wuwo se retira dans les montagnes de la Terrasse Céleste (Tiantai shan 天台山) à la recherche d'un maître de la réputation de Chen Chongyi. Il y passa dix ans à pratiquer l'assise en oubli d'où son appellation Wuwo (Sans Moi). Il entendit un jour parler d'un certain Zhou Dazhuo, et lui rendit visite dans les montagnes de la Ville Bleutée (Qingcheng shan) au Sichuan, en 1450. Après avoir reçu la transmission de Zhou, il s'en retourna aux montagnes de la Terrasse Céleste où, en 1522, il donna la transmission à Zhao Fuyang

2. Sixième patriarche : Zhao Fuyang (XVI-XVIIème siècle)⁵²

Nom d'ordination: Zhengāo 真嵩 (Pic Véritable)

Nom de naissance: Deyuan 得源

Nom taoïste: Fuyang zi 復陽子 (Maître Retour du Yang)

Lieu de naissance: Langya 琅瑯 (Shandong)

Après avoir beaucoup voyagé à travers de célèbres montagnes comme celle de Wudang⁵³ dans le Hubei et celle du Maoshan⁵⁴ dans le Jiangxi⁵¹ et ce, sans rencontrer aucun maître, Zhao Fuyang parvint finalement au Mont Tongbai 桐柏山⁵⁵,

⁵² JGXD, j. 1, p. 11a-12b; BGYZ, j. 1, p. 35; DTYL, xia, p. 1.

⁵³ La montagne de Wudang fut consacrée au culte impérial pendant la Dynastie des Ming. Les Empereurs Ming envoyèrent plusieurs fois leurs messagers à la recherche de l'Immortel Zhang Sanfeng qui y avait sa résidence. Voir *supra*, Introduction, p.12, note 10.

⁵⁴ Montagne située au Sud de Nankin, elle fut le centre du courant du Maoshan lequel fut intégré à la tradition Shangqing. Le nom de cette montagne est lié aux deux frères Mao, saints locaux qui auraient vécu sous les Han. Pour une histoire de cette tradition, voir Robinet 1984.

⁵⁵ Appartenant aux Monts de la Terrasse Célestes dans le Zhejiang, la montagne Tongbai fut le siège du Patriarche de l'Ecole du Sud, Zhang Boduan (mort en 1082) pour lequel l'Empereur Yongzheng (1723-1735) fit construire le Temple Chongdao 崇道宮 en l'honneur de sa canonisation. L'histoire du Tongbai remonte aux Zhou Occidentaux avec le

(Tiantai-Zhejiang). Il y rencontra le maître Zhang Wuwo qui lui donna le nom Zhengao en 1522. Sur la Terrasse Précieuse (Qiongtai 瓊臺), il lui transmit l'enseignement secret des préceptes et lui ordonna de se retirer dans la "Grotte Céleste de la Pure Vacuité" sise au coeur du Mont Wangwu 王屋 au Shanxi. Il y resta en méditation pendant trois ans et développa les six pouvoirs divins.⁵⁶ Avant de se rendre à nouveau dans les montagnes de la Terrasse Céleste, il donna la transmission en 1628 à Wang Kunyang (1522-1680) puis se retira définitivement dans les montagnes de Wangwu jusqu'à sa mort.⁵⁷

premier Patriarche Zhouling Tiantai zi 周靈天太子 . Ce fut un site où se rendirent de célèbres taoïstes comme Ge Xuan (239-250), oncle de Ge Hong (ca. 280-ca. 340), le Patriarche du Shangqing, Sima Chengzhen (647-735) jusqu'au patriarche de l'École du Sud, Zhang Boduan dont ce fut le lieu de naissance. Cf. Wen Lei 1989, p. 42-43 et *supra*, Introduction, p 15, note 15.

⁵⁶ Sur ces six pouvoirs, voir Introduction, p. 15, note 15. — 83-84

⁵⁷ Les dates ne correspondent pas parfaitement à celles données dans la biographie de Wang Kunyang, voir *supra*, p. 95.

I.5 Le Longmen dans la Chine du Sud-Est : la lignée de la Doctrine

宗師
Jiangnan

= JIANGNAN 宗師

La transmission des Maîtres de la Doctrine (*zongshi*) se détache de celle des Maîtres des Préceptes (*lushi*) à partir du cinquième Patriarche Shen Dunkong, élève de Zhou Dazhuo (voir p. 106) qui diffusa la tradition Longmen dans le Sud-Est de la Chine. De fait c'est seulement à partir de Shen, dont tous ses élèves étaient natifs de la région du Zhejiang et du Jiangnan, que le centre de l'école se déplace dans le Sud-Est.

1. Cinquième patriarche : Shen Dunkong (XVème siècle)⁵⁸

- Nom d'ordination: Jingyuan 靜圓 (Sérénité Accomplie)
- Nom de naissance: Xu 旭
- Nom social: Zaisheng 哉生 (Celui-qui-Commence-à-Vivre)
- Nom taoïste: Dunkong zi 頓空子 (Maître du Vide Instantané)
- Lieu de naissance: Jurong 句容 (Jiangnan)

On raconte que dès sa naissance, il exhibait déjà le signe merveilleux de l'usage de la parole et qu'à l'âge de neuf ans, il était capable de réciter des textes de mémoire et de les calligraphier avec talent. En 1448, par l'intercession de Zhang Wuwo qu'il avait connu à treize ans, il fit la rencontre de Zhou Dazhuo qui lui donna pour nom d'ordination Jingyuan et pour nom social, Zaisheng (Celui-qui-Commence-à-Vivre). L'année suivante, en

⁵⁸ JGXD, j. 1, p. 8a-10a; DTYL, xia, p. 2.

cf. Supra p. 107
" " p. 106

1449, Zhou lui confia l'enseignement de la Doctrine qui n'est transmis que de Patriarche à Patriarche et lui en intima la charge. Parvenu par la suite aux Montagnes de la Terrasse Céleste en compagnie de Zhang (Wuwo), Shen s'adressa à l'esprit de la montagne pour libérer ce lieu des bêtes féroces et des serpents venimeux qui l'infestaient. Une fois son voeu exaucé, il se rendit au Mont Jingai et demeura au Pavillon Shuyin, associant dès lors cette montagne à la tradition Longmen. Avant son arrivée, la transmission avait si bien décliné qu'il ne restait plus même jusqu'aux traces des immortels et des ermites qui y avaient résidé. Elle redevint cependant populaire aux yeux des riverains et des moines bouddhistes de la région après que Shen eut dompté un tigre mangeur d'hommes et l'eut rendu aussi docile qu'un chien. Sa renommée ne tarda alors pas à se répandre. En 1465, au cours d'un voyage dans le Zhejiang, il fit la rencontre de Wei Pingyang 衛平陽 (1441-1645) à Yuxi 語溪 et l'emmena au Palais du Sud (Nangong 南宮)⁵⁹ où il lui donna la transmission de la Doctrine et le nom d'ordination Zhending

en 1458

2. Sixième patriarche : **Wei Zhending (1441-1645)**⁶⁰

- 名 Nom d'ordination : Zhending 真定 (Absorption Authentique)
- 字 Nom social : Yuanzai 元宰
- 号 Nom taoïste : Pingyang zi 平陽子 (le Maître du Yang Equanime)

⁵⁹ Il s'agit très probablement d'un temple situé dans la préfecture supérieure de Jiaying 嘉興 car Yuxi se trouve dans la sous-préfecture de Chongde (sous les Qing : Shimen dans le Jiaying-Zhejiang). Il existe de fait un temple, le Chongdao gong 崇道宮 connu sous le nom de Nangong (*Jiaying fuzhi*, j. 18, p. 493).

⁶⁰ JGXD, j. 1, p. 13a-14b. Ces dates fort surprenantes sont empruntées au JGXD, j.1, p. 14a/4.

Lieu de naissance: Shimen 石門 (Jiaxing-Zhejiang).

Les ancêtres de Wei étaient originaires de Huating 華亭 dans le Jiangsu mais après la fondation de l'Académie Baishe (Baishe shuyuan 白社書院) par le Seigneur Zhengjie 正節 au Shijingtang 石涇塘 (Zhejiang) entre la fin des Song et le début des Yuan,⁶¹ sa famille déménagea à Shimen (Zhejiang). Au cours de sa jeunesse, il quittait fréquemment sa maison pour des voyages de plusieurs mois et c'est au retour de l'un de ceux-ci qu'il rêva qu'un être divin lui annonçait pour le lendemain la venue d'un maître authentique. Il resta assis en méditation jusqu'à l'arrivée de Shen Dunkong au cours de l'après-midi et, comme dans son rêve, reçut de lui l'enseignement. Il suivit alors Shen jusqu'au Palais du Sud (Nangong) et reçut le nom d'ordination Zhending. *ouï par l'empereur pour sa noblesse de la Douzuni 宗師*

社廟

Voir sa biographie

A la fin des Ming, il se rendit au Sichuan où *il* rencontra un vieux taoïste vénéré par Zhang Xianzhong *la suite de la grande* ⁶² avant de donner la transmission à Shen Taihe 沈太和 (1523-1653).

3. Septième patriarche : Shen Taihe (1523-1633)⁶³

Nom d'ordination : Changjing 常敬 (Respect Permanent)

Nom social : Yizhai 一齋

Nom taoïste: Taihe zi 太和子 (Maître de la Suprême Harmonie)

Lieu de naissance : Tongxiang 桐鄉 (Zhejiang).

61 Voir *infra*, p. 136.

62 Voir sa biographie in *Mingshi* 197. 7969.

63 JGXD, j. 1, p. 18a-19a; DTYL, xia, p. 2.

Shen Taihe 沈太和 était né dans une famille très pauvre et lorsque sa maison fut détruite par un incendie, ses parents quittèrent leur village pour aller vivre à Wukang (Huzhou-Zhejiang) où il prit, peu après, les vœux de moine bouddhiste. On raconte que "s'adonnant à la boisson il contemplait le monde avec pessimisme"⁶⁴ et, qu'un jour d'ivresse, il tua ^{est-ce volonté} un homme et fut alors emprisonné pour plusieurs mois.⁶⁵ A sa sortie de prison, il décida d'arrêter de boire et commença à voyager. Il se retira quelques temps au Mont Jingai avant de reprendre ses voyages et de rencontrer le maître Wei Pingyang qui lui donna la transmission de la Doctrine du Très Haut Seigneur Laozi. 太上宗白

Il résida au ^{Nankin} Temple Qianyuan 乾元 ²² dans le Maoshan (Jiangsu) où il donna la transmission à Sun Shouyi 孫守一 ⁶⁶ et Huang Chiyang 黃赤陽 (1595-1673), tous deux natifs de la région du Zhejiang et contemporains de la fin de la Dynastie Ming et du début de celle des Qing, époque où existaient encore les deux lignées : celle des ^{D, supprime 17} Préceptes avec Wang Kunyang et celle de la Doctrine avec Shen Taihe. Cependant, avec son disciple Huang Chiyang, ces deux lignées commencèrent à se réunir à nouveau.

⁶⁴ JGXD, j. 1, p.18a, litt. *Contempler le monde avec les yeux blancs* 以白眼 看見 是 est une expression de pessimisme que l'on peut comparer à notre "voir tout en noir".

⁶⁵ Cf. le commentaire interlinéaire in JGXD, j. 1, p.18a-18b.

⁶⁶ Nom taoïste: Yuyang 玉陽 (Yang de Jade) ; nom de naissance : Shangzhi 尚之, natif de Gui'an dans le Zhejiang. A dix-neuf ans, il rencontra Shen Taihe à Nankin qui lui donna par la suite la transmission de la lignée et le nom d'ordination Shouyi. En 1646, il se retira au Mont Jingai. Cf. JGXD, j. 2, p. 44a-46b ; DTYL, *xia*, p. 5.

I.6 Le Longmen après Wang Kunyang : la réunion des deux lignées

1. Huitième patriarche : Huang Chiyang (1595-1673)⁶⁷

Nom d'ordination : Shouyuan 守圓 (Garant de la Sphère Unique) 守元

Nom de naissance : Jue 珥

Nom taoïste : Chiyang zi 赤陽子 (Maître du Yang Pourpre)

Lieu de naissance : Wucheng 烏程 (Zhejiang).

Au cours de la Dynastie Ming, la famille de Huang Chiyang, originaire du Sud, immigra au Nord dans le Shandong. Elle ne tarda pas à revenir dans le Sud, aux Montagnes de la Grue Jaune (Huanghe shan 黃鶴山) dans la sous-préfecture de Wucheng (Zhejiang) où Huang naquit. Celui-ci fut d'abord instruit dans le néoconfucianisme. A l'âge de quarante ans, il se rendit au Temple Dade 大德觀 de Hangzhou après avoir entendu dire que le maître Shangyang 上陽子 y résidait. D'après le commentaire interlinéaire du *Jingai xindeng* (j. 2, p. 24b), il s'agirait du célèbre taoïste Chen Zhixu 陳致虛 (qui vécut au XIV^{ème} siècle, entre la fin des Song et le début des Yuan) et auquel on doit la réunion des deux écoles du Nord et du Sud pendant la Dynastie des Yuan. Shangyang aurait transmis à Huang Chiyang dix-neuf sortes de livres extraordinaires incluant des ouvrages de divination, ainsi

⁶⁷ JGXD, j. 2, p. 23a-26a; DTYL, xia, p. 4.

que des notes prises par des élèves au cours d'enseignements (*bilu* 筆錄).⁶⁸

Huang se retira ensuite dans les Montagnes de l'Oeil Céleste (Tianmu shan 天目山, Zhejiang),⁶⁹ où il se convertit au taoïsme. On raconte qu'une fois sa retraite achevée, il brûla ses habits et ses livres, et, simplement vêtu de plumes, s'en alla de par le monde.

« Lorsque Huang parvint au Maoshan, le Patriarche (Shen) Taihe le sut et dit à son disciple Sun Shouyi (Sun Yuyang) : "Le huitième Patriarche vient d'arriver. Trace les deux caractères Shou 守 et Yuan 圓 en attendant la venue du maître." Quant à la signification de son nom, Yuan veut dire "Sphère, Unicité";⁷⁰ si l'on a compris l'Unicité, la multiplicité des choses sera parachevée. »⁷¹

68 Il est probable qu'avec la mention de ce maître, le *Jingai xindeng* voulait prouver l'existence sur cette montagne d'une tradition qui se proclamait héritière de la transmission Quanzhen dans le Sud. En fait, bien que débiteur de l'enseignement de Zhang Boduan, patriarche de l'école du Sud, Chen Zhixu (Shangyang) se reconnaissait comme l'héritier direct de la tradition Quanzhen qu'il avait reçu du maître Zhao Youqin 趙友欽. D'après le commentaire interlinéaire du JGXD (j. 2, p. 24b), Chen Zhixu était le patriarche de l'école Yuxian pai 遇仙派, dont la fondation était attribuée à Ma Danyang (BYGZ, j.3, p. 99). Chen fut célèbre pour ses commentaires aux Classiques : *Durenjing*, *Cantongqi* et *Wuzhenpian*. Sur sa vie, voir la préface à son recueil sur l'alchimie, *Jindan dayao* (DZ, 1067, fasc. 736-38), ouvrage fondamental pour la tradition textuelle de cette discipline pendant la période Yuan (Davis & Ch'en Kuo-fu, 1942).

69 Lieu de naissance du premier Maître Céleste, Zhang Daoling où celui-ci fonda le Temple Lingyun gong.

70 On désigne avec ce terme la célèbre pratique qui consiste "à garder l'Un", expression générale qualifiant la méditation dans le taoïsme ; voir Kohn, 1989a, p. 125-156. On notera que le texte met en parallèle les expressions *shouyuan* (Garder la Sphère) et *shouyi* (Garder l'Un), ici strictement synonymes.

71 JGXD, j. 2, p. 24b, voir Appendice C. Cette expression est très proche de celle que l'on trouve souvent dans les textes taoïstes comme le *Zhuangzi*, le *Baopuzi*, le *Huanting neijing jing*, etc., et désigne une méthode de "concentration méditative grâce à laquelle l'on acquiert des pouvoirs sur le monde" ; voir Kohn, *ibid.*, p. 131 note 7.

Le caractère Yuan 圓 de son patronyme fut simplifié en Yuan 元 par Wang Kunyang lorsqu'il reçut en même temps que Tao Jing'an 陶靖菴 (1612-1673) l'ordination du troisième niveau (les Préceptes des Immortels Célestes) à Pékin.⁷² Même si Tao fut le seul à recevoir le texte de la *Doctrine quintessentielle* en un volume (*Zongzhi yiceng* 宗旨一冊) - lequel n'était transmis qu'une fois tous les trois cent ans,⁷³ Huang avait aussi eu connaissance du contenu de cet ouvrage. Comme le JGXD (j. 2, p. 25a) le fait remarquer, le fait qu'il ait reçu de Wang Kunyang la simplification de son nom d'ordination impliquait l'idée de fusion des enseignements des huit générations de patriarches ainsi que l'avant-goût d'une nouvelle renaissance de la tradition.

En 1720, Huang se retira au Temple Dade de Hangzhou où Zhou Mingyang 周明陽 (1628-1711?), élève de Sun Yuyang, vint lui demander l'ordination - Zhou devait par la suite recevoir en 1734 la *Doctrine quintessentielle* de Tao Jing'an alors sur son lit de mort. C'est ainsi qu'avec celui-ci, les deux lignées - celle des préceptes et celle de la doctrine - fusionnèrent en une seule même si le processus avait déjà commencé avec Huang.

2. Neuvième patriarche : Zhou Mingyang (1628-1711)⁷⁴

Nom d'ordination : Tailang 太朗

Nom social : Xuanzhen 玄真*

⁷² Dans le JGXD (j. 2, p. 25a), les moments cruciaux de la vie de ce maître sont associés avec ceux du Huitième Patriarche fondateur de la sous-branche du Mont Jingai, Tao Jing'an (1616-1673), personnage clef que nous présenterons en détail dans le deuxième chapitre. Il faut vérifier par lui-même si vraiment c'est 1673

⁷³ Il est fort probable qu'il s'agisse de la *Doctrine quintessentielle de la fleur d'or*, livre contenu dans le DZXB, voir *infra*, p. 157-184.

⁷⁴ JGXD, j. 3, p. 12b-15b ; DTYL *xia*, p.6

* dans JGXD 玄真 ⇒ époque Kangxi 1662-1722 (?)
 玄 recherche labou faisant partie du prénom de Kangxi

Nom taoïste : Mingyang zi 明陽子 (Maître du Yang Clair)

Lieu de naissance: Zhenze 震澤 (Jiangsu).

Zhang Mingyang fut le patriarche du Temple Qianyuan au Maoshan, temple qui lui avait été confié par le maître Sun Yuyang. S'il fonda aussi sa propre école, Jingu dong 金鼓洞, sous-branche du Longmen à Hangzhou, il fut néanmoins considéré comme le patriarche du Mont Jingai.⁷⁵

A l'âge de sept ans, il composait déjà des poèmes si bien que le maître Huang Chiyang lui dit après qu'il les eut vu, qu'il était "une semence authentique de l'enseignement taoïste". A vingt ans, il se rendit dans le Temple des Nuages Blancs de Pékin où il pris les vœux auprès de Wang Kunyang qui lui dit : "Dans le Jiangnan, la lignée de la Doctrine et celle des Préceptes seront réunies en toi." Il se rendit par la suite au Maoshan où, dans le Temple de Qianyuan, il reçut la transmission de la Doctrine par Sun Yuyang qui lui donna le nom d'ordination Tailang et le nom taoïste Mingyang.

Il voyagea sans relâche jusqu'à sa rencontre avec Huang Chiyang dans le Temple Dade où il reçut les préceptes des Immortels Célestes. Huang lui dit :

« Nous nous sommes déjà rencontrés dans la maison de tes parents alors que tu n'avais que sept ans. L'aura de lumière qui t'entourait était déjà parfaitement développée. Moi, je suis âgé (à présent) et quant à toi, tu ne peux être que le calice de la Grande Affaire qui n'est transmise qu'une fois

Le temps (光陰) passe rapidement et vols avec déjà des dizaines d'années.

⁷⁵ Sur cette école Longmen établie au temple Jingu dong, voir le *Jingu dong zhi* j. 6-7 (*Wulin changgu congbian*, vol. 7) où sont présentés les maîtres de cette lignée, à partir de Qiu Chuji, sur le modèle du JGXD.

明陽奇之

devenu maître
7 ans après la mort
de son père, dit
de recevoir à l'âge
de 20 ans le Tao
à Nanjing en 1644
et...

光陰迅速, 子
已三

後世師命, 子

子行
六言
子光

宗廟 明陽

山 市

ce n'est pas au Temple pi on y fait un nouveau
village => à nouveau

tous les trois cent ans ; à qui d'autre pourrais-je la donner si ce n'est à toi ? »⁷⁶

Plus tard, il obtint en outre la transmission des Préceptes de Wang Kunyang alors qu'il séjournait à Hangzhou et ouvrit ainsi la sous-branche Longmen de Jingu dong. Il fut surtout célèbre pour avoir transmis l'enseignement orthodoxe du Longmen dans le Sud-(Est) de la Chine. (祖道南行 p. 146) *

3. Dixième patriarche : Gao Dongli (1616-1768)⁷⁷

Nom d'ordination : Qingyu 清昱 (Aube Claire)

Nom de naissance : Dongli 東離 \approx 東离

Lieu de naissance : Yonghai 甯海 (Shandong).

A soixante-quinze ans, Gao Dongli 高東離 rendit visite à Zhou Mingyang au Temple Jingu dong de Hangzhou (en 1692). Zhou lui transmet ainsi une série de textes classiques comme le Zhuangzi, le Daodejing, le Cantongqi, le Wuzhenpian et le Huayanjing (Avatamsaka sūtra) qu'il considérait comme de précieux radeaux pour mener à l'accomplissement véritable. Dans la 46ème année de l'ère Kangxi (1707), il reçut la transmission de la Doctrine de Fan Qingyun 范青雲, ^(p. à Choua pour 1300 ans jusqu'à l'âge de 85 ans) ^{Helen \approx} ⁷⁸ abbé principal du Tongbai gong (Tiantai-Zhejiang). Dès l'âge de trente-neuf ans, Fan s'était retiré au Maoshan mais, après avoir reçu la transmission de la Doctrine de Sun Yuyang, il se rendit au Temple

⁷⁶ JGXD, j. 2, p. 13a, voir Appendice C. p. 482

⁷⁷ JGXD, j. 4, p. 11a-14a ; DTYL xia, p. 8, 9-10.

⁷⁸ Nom d'ordination : Taiqing 太清 ; nom taoïste : Qingyun zi 青雲子 (Maître des Nuages Bleutés) ; originaire du Jiangxia 江夏 (Hubei). Cf. JGXD, j. 3, p. 45a-48a ; DTYL xia p. 8.

A partir de 1692 Gao Dongli 高東離 金鼓洞獨樹一幟, puis en 1735
allé à Taipei - Changfeng de Tongbai dans

Tongbai. Pendant l'ère de l'empereur Shizong (1723-1735), il fut chargé, en l'honneur du patriarche Zhang Boduan, de la reconstruction de ce Temple qui fut alors rebaptisé Chongdao 崇道 et rattaché à l'Ecole Longmen.

Gao Dongli, qui hérita de cette tradition, vécut jusqu'à 151 ans et fut enterré dans les montagnes de la Terrasse Céleste. Ses élèves les plus importants furent : Shen Qingyun 沈輕雲 (1708-1786) et Min Lanyun 閔懶雲 (1758-1836), mieux connu sous le nom de Min Yide.

4. Onzième patriarche : Shen Qingyun (1708-1786)⁷⁹

Nom d'ordination : Yibing - 火丙

Nom social : Zhenyang 真陽

号/原名? 字(?)

Noms taoïstes: Guyin 谷音 (Le Son de la Vallée) Qingyun zi 輕雲子 (Maître des Nuages Légers) Taixu Lao 大虛老 (Le Vieillard du Vide Suprême).

une personne avec un nom de famille

Lieu de naissance : Wuxing 吳興 (Zhejiang)

A seize ans, en 1723, Shen Qingyun 沈輕雲 rencontra au Mont Jingai le divin Li Niwan 李泥丸, ⁸⁰ réincarnation du Très Haut qui lui donna la transmission de trois poèmes secrets.⁸¹ Ce personnage était déjà apparu à plusieurs maîtres Longmen à différentes époques : à la fin des Ming, Wu Chongxu 悟冲虚

à la fin de ce livre est cité en Suofen 10 p. 12 10 p. 326

⁷⁹ JGXD, j. 4, p. 31a-44b ; DTYL, xia, p. 11-12.

⁸⁰ Voir infra, p. 143-152. p. 144-154

⁸¹ Il s'agit probablement des trois poèmes écrits par Lü Dongbin. Voir infra, p. 159. 160

et il est sur son nom par deux autres (??)

(1552-1641) le vit sur le versant Nord-Ouest du Mont Jingai ;⁸² pendant l'ère Kangxi des Qing (1662-1722), Jin Huaihuai

金懷懷⁸³ le vit à Chengdu dans le Temple du Mouton Noir (Qingyang gong 青陽宮) ; plus tard, Longmen daoshi 龍門道士 le rencontra au Mont Wangwu.⁸⁴ Il s'agissait probablement d'un saint local sur lequel se sont greffés des modèles de sainteté taoïste et qui inspira à Shen la rédaction de plusieurs ouvrages rédigés en écriture inspirée.⁸⁵

A dix-sept ans, Shen Qingyun se rendit au Temple de Jingu dong de Hangzhou où il vénéra le maître Gao Dongli qui lui transmit les "Dix-sept attestations spirituelles de l'Ecole du Coeur". A vingt-quatre ans, il reçut l'ordination des trois niveaux de Dai Tingyun 戴停雲 (1662-1735),⁸⁶ frère religieux de Gao Dongli. En 1736, il vécut avec le maître Gao au Tiantai et s'occupa du Temple Chongdao. L'année suivante, on raconte qu'il rencontra (en vision ?) Sa Xihe 薩西河 (fl. 1141-1178?),⁸⁷ un célèbre taoïste de la fin des Song du Nord, spécialiste de la méthode du tonnerre de la tradition Shenxiao, puis nombre de

↓ Chen Nan

⁸² Cf. JGXD, j. 2, p. 1b. Sur ce personnage, voir Introduction, p. 7, note 4 et sa biographie in JGXD, j. 2, p. 1a-b.

⁸³ Taoïste de la Dixième Génération de la sous-branche tantrique du Longmen ; cf. JGXD, j. 6, p. 9a-11b et ici p. 387-88. 332-33

⁸⁴ Cf. JGXD, j. 6, p. 14a et *infra*, p. 390-91. 355-96

⁸⁵ On sait en effet que même la biographie de Li Niwan provient d'une séance d'écriture inspirée ; cf. Despeux 1990, p. 166.

⁸⁶ Nom d'ordination : Qingyuan 清源 ; nom social : Chuyang 初陽 ; nom taoïste : Tingyun, natif de Renhe 仁和 dans le Zhejiang. Cf. JGXD, j. 4, p. 4a-5b ; DTYL, (xia) p 8.

⁸⁷ Cf. commentaire interlinéaire du JGXD (j. 4, p. 32b). Sa Shoujian 蔭守堅, originaire du Sichuan, avait étudié la méthode Shenxiao lei avec Wang Wenqing (1093-1153), Zhang Jixian (1092-1126), Lin Lingsu (1076-1120). Il aurait compilé le *Leishuo* 靈說, le *Nei tiangang juefa* 內天罡訣法 et le *Xu fengyu leidian shuo* 續風雨雷電說 (*Daofa huiyuan*, DZ 1220, fasc. 884-941, cf. Ren Jiyu 1990, p. 562). On lui a attribué à *posteriori* la fondation de la sous-branche Xihe appartenant à la tradition Shenxiao ; cf. BYGZ, j. 3, p. 93, 115. Sur la tradition Shenxiao, voir Saso 1978, p. 54 et Boltz 1987, p. 26-30.

貝幸坦 (常士) (7-1758)

Histoire du Longmen

maîtres taoïstes dont **Bei Xuyang** 貝旭陽 - patriarche de l'Ecole Huashan et disciple de **Fan Chuyang** 樊初陽, qui dirigea par la suite le **Dongxiao gong** 洞霄宮 du Mont **Dati** 大 天 條 山 (Hangzhou).⁸⁸

Il vécut ensuite dans l'ermitage de **Zhengqi** 正氣 à **Wuxi** où il pratiqua l'assise face au mur pendant trois ans. Il se rendit plus tard à **Songjiang**, dans le Jiangsu où il rencontra à nouveau **Li Niwan** avant d'obtenir du **fashi** **Zhou** 周法師 tous les enseignements rituels secrets. En 1766, il retourna aux Montagnes de la Terrasse Célestes et, à la mort de **Gao**, il prit en charge le jeune **Min Lanyun**. En 1786, il fut invité à combattre la sécheresse qui ravageait la région de **Huzhou** (Zhejiang) en faisant tomber la pluie avec la seule aide de ses pouvoirs magiques.

Zhou fashi

On est ainsi en présence d'un maître dont on souligne les aspects merveilleux et les *mirabilia*, la capacité à accomplir des rituels et enfin la faculté qu'on lui donne de rencontrer des hommes extraordinaires morts longtemps avant lui. La description de sa mort est aussi entourée de phénomènes extraordinaires : en quatre lieux différents - à **Gui'an**, à **Hangzhou**, à **Wuxi** et à **Songjiang** - l'on put assister à l'émergence d'une lumière rouge jaillissant du sommet de sa tête, au déploiement de ^{é haups}divines effluves et de divines mélodies. Certains le virent vêtu comme un Immortel Céleste, d'autres comme un ^{外士}maître ordinaire, d'autres encore avec les cheveux en bataille et d'autres enfin coiffé d'un chapeau. Il fut ainsi appelé "Le Souverain du Grand vide" (**Taixu zhuren** 大虛 主人) parce qu'il était parvenu à transformer son esprit en

⁸⁸ Cf. la biographie de **Fan Chuyang**, patriarche de la neuvième génération Longmen, JGXD, j. 3, 22b. Sur les deux maîtres, Fan et Bei, voir aussi DTYL xia, p. 6 et 9.

[Handwritten notes and scribbles at the bottom of the page]

lumière ;⁸⁹ c'est surtout sous ce nom qu'on le rencontre dans la littérature.

Après sa mort survenue dans le Palais du Yang Pur (Chunyang gong 純陽宮) du Mont Jingai, Min Lanyun (alias Min Yide) prit sa succession.⁹⁰

Il fut enterré à 金州平山 大塚.

太虛王
圖像

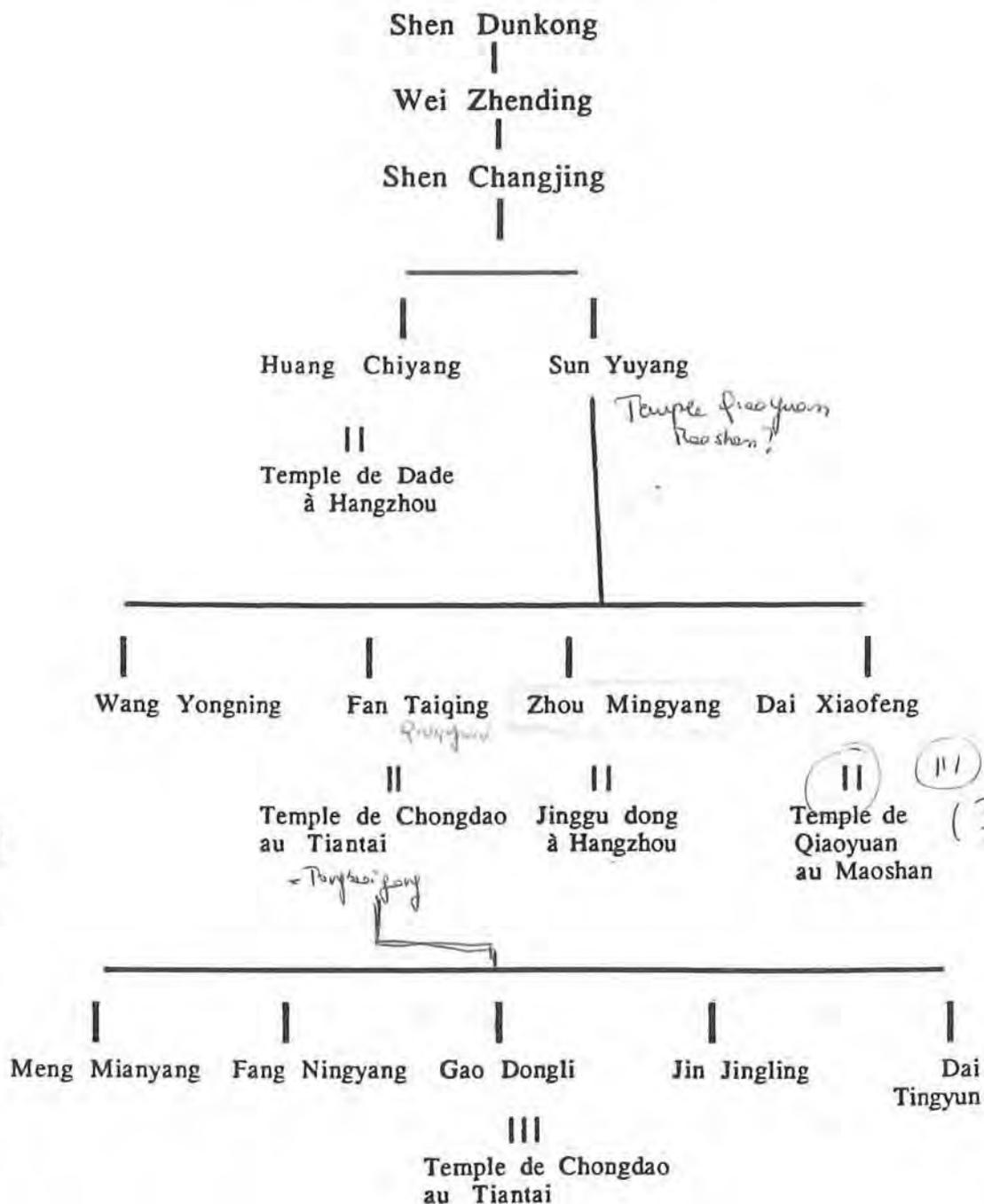


⁸⁹ Dans la tradition taoïste on retrouve des descriptions similaires sur ce phénomène de transmutation. Dans le passage traduit par Kohn 1989a, p. 139, on lit par exemple que : " A radiance of light will arise. It will shine brilliantly in the four directions. In following this light one can travel afar, thoroughly examine oneself, one's physical body and appearance. The host of spirits will assemble. Thus one can transform oneself into spirit."

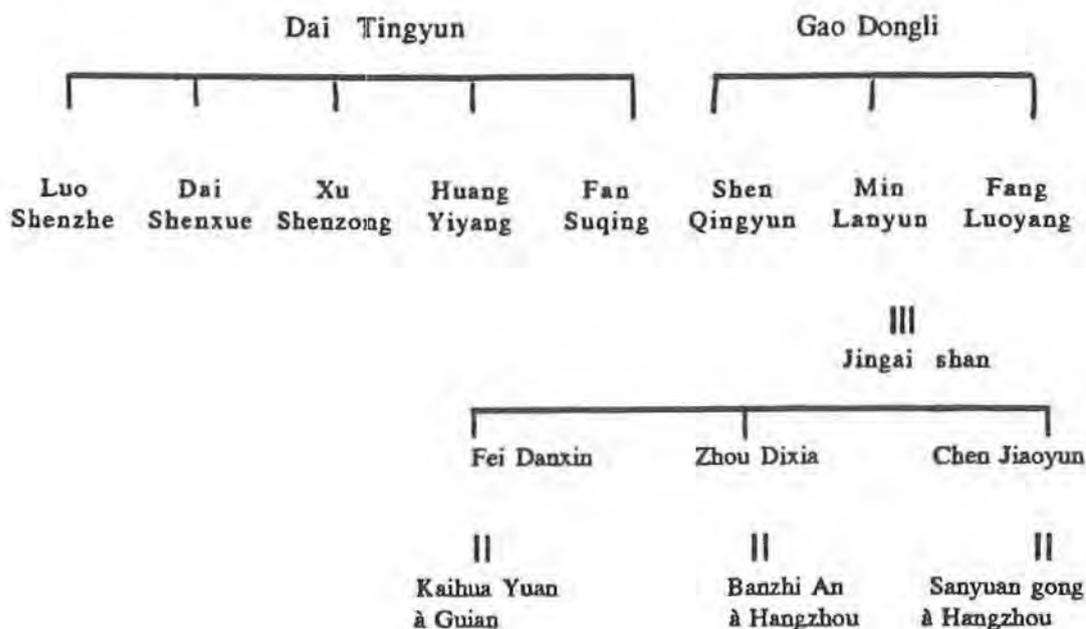
⁹⁰ Shen était donc mort dans le Temple consacré à l'immortel Lü Dongbin (d'où son hao : Chunyang) qui existe encore des nos jours aux pieds du Mont Jingai et qui est aujourd'hui plus connu sous le nom de Yunchao miao 雲巢廟, voir *infra*, Conclusion, p. 451, note 7.

Figure II.

LA LIGNEE LONGMEN DU SUD-EST



Temple fiao yuan?
Yachao?)
全蓋山雲巖
→ 德山隆巖



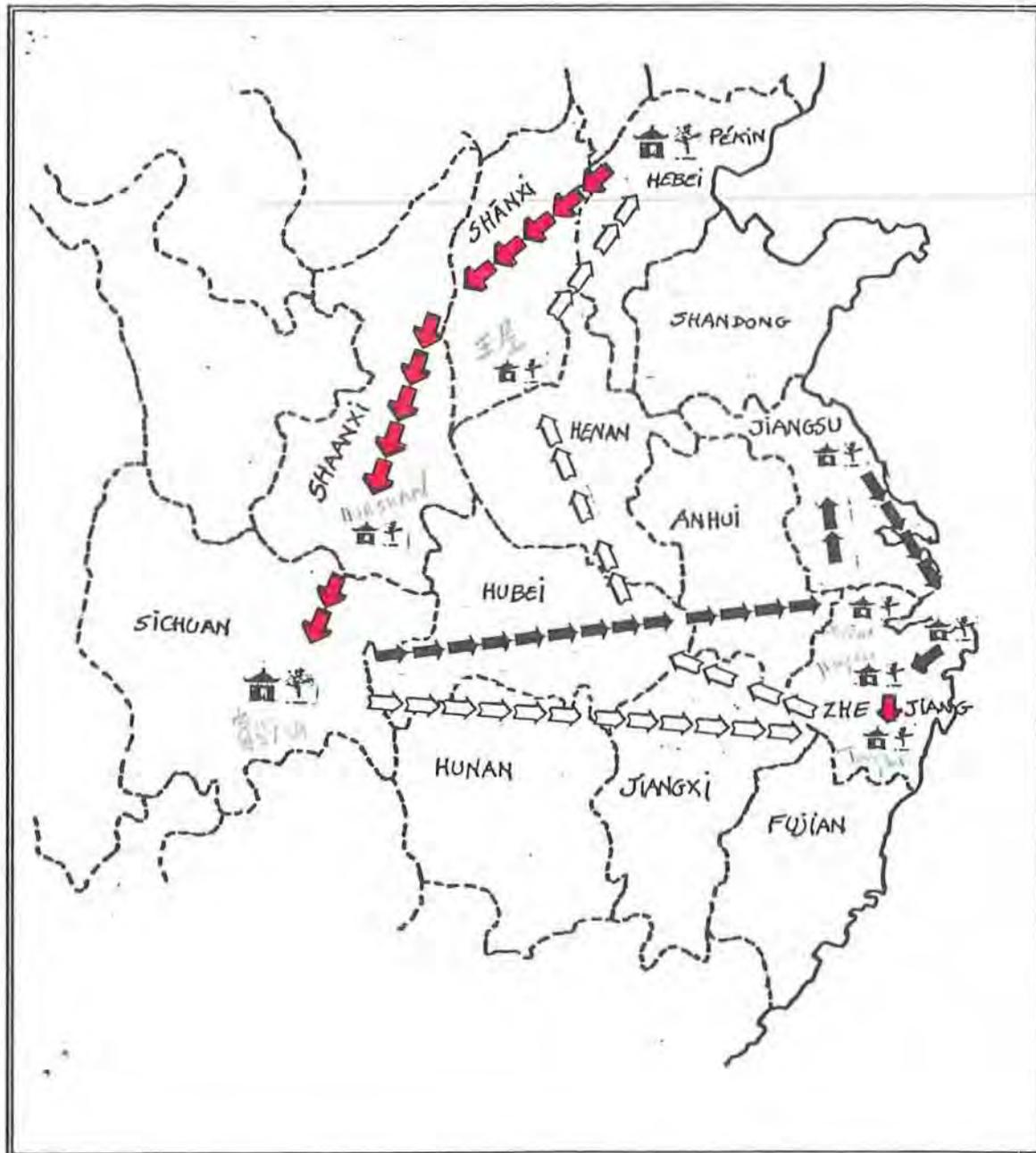
I indique "transmet à"

II indique "fonde la sous-branche Longmen de..."

III indique "hérite de la sous-branche Longmen de..."

Figure III

Le déplacement du Longmen du Nord au Sud



-  Temple taoïste
-  lignée réunie de la doctrine et des préceptes (du Nord → Sud)
-  lignée de la doctrine dans le Sud Ouest → Sud-Est
-  lignée des préceptes du Sud Ouest → Sud-Ouest → NORD

Chapitre II

L'école Longmen du Mont Jingai



II. 1 Min Yide (1758-1836) – un fonctionnaire raté

新語
 補志
 小報
 廣記
 懷賢云
 一
 一

 histoire apparue
 3 taoïstes soulevés
 dans la culture
 des 3 saints de
 Mt. Huagai
 (see Hynes, 2002)

 grandement

*
trois taoïstes

 Dans son autobiographie (datée de 1835),¹ Min Yide raconte qu'avant sa naissance sa mère fit un rêve étrange : une immense lampe rouge illuminait les confins du ciel et projetait des rayons qui l'entouraient de la tête à la poitrine. Quelques instants s'écoulèrent encore avant que ces rayons n'atteignent son ventre, et qu'elle le mette au monde dans un roulement de tonnerre. Son père, Min Genfu 閔艮甫 vit au même moment trois taoïstes d'aspect émacié et aux silhouettes évanescentes à la porte de sa bibliothèque. Le plus jeune d'entre eux lui remit un bout de papier rouge sur lequel était écrit le nom de Bei Lanyun 貝懶雲. Le plus âgé le salua alors en inclinant la tête pour se présenter (car c'était lui qui portait ce nom), mais s'arrêta soudainement sur le seuil de la pièce et disparut. Genfu entendit alors ses serviteurs frapper aux battants de la porte pour lui annoncer la naissance d'un fils. Il sut que le vieux Bei était né² et donna ainsi au nouveau-né le surnom de Lanyun 懶雲.

de...
 nouveau enfant

 C'est d'une manière quelque peu différente que les biographies écrites par Yang Weikun 楊維崑³ et Shen Bingcheng 沈秉成 (1821-1894)⁴ justifient l'emploi de ce

D →
 pin

¹ YLCS, vol. 1, p. 1a-3b. Les biographies sur Min Yide se trouvent in JGXD, vol. 10 et sont les mêmes que celles qu'on retrouve in YLCS, vol. 1, à l'exception de son autobiographie ; voir aussi les préfaces au JGXD, vol. 1, (cf. Appendice B) et le *Jueyun daotong xinchuan*, p. 33a-34b.

² D'après le *Tongxiao fanzhi* 洞霄潘誌, il s'agissait de Bei Daqin 貝大欽, dont le surnom était Lanyun, personnage de l'époque des Song du Sud auquel fut confié le Temple Tongxiao de Hangzhou dans le Zhejiang. Cf. YLCS, vol. 1, p. 1a-b.

³ Il s'agit de la même biographie reproduite in JGXD, vol. 10, p. 4a et in YLCS, vol. 1, p. 6a. Voir Appendice B.

⁴ JGXD, vol. 10, p. 6a et YLCS, vol. 1, p. 7a. Voir Appendice B.

surnom : on y apprend en effet que le père de Min Yide, alors "diplômé provincial" (*juren* 舉人) dans la préfecture de Xi 息, dans le Henan, rêva le jour même de la naissance de son fils, d'un immortel vêtu de plumes et dont le nom était Bei Lanyun.⁵

Min avait en fait, comme le vieux Bei, les jambes si faibles qu'à neuf ans il ne pouvait ^{peu} toujours pas marcher de telle sorte que c'était son précepteur qui devait se rendre chez lui pour lui faire passer ses examens.⁶ A dix ans, il fit un rêve dans lequel il se voyait parcourir des montagnes peuplées d'immortels, traversant des forêts de pins, des temples et des pagodes qui apparaissaient et disparaissaient à tour de rôle. Dans ce même rêve, il vit trois taoïstes⁷ lui transmettre la méthode du *daoyin* qu'il pratiqua à son réveil avec un tel zèle qu'il put, en peu de temps, recouvrir l'usage de ses jambes.⁸

Quelques années plus tard,⁹ il tomba malade à la suite d'une infection dont la cause resta ignorée et c'est ainsi que son père le confia au taoïste du Temple Tongbai, Gao Dongli (1616-1768).¹⁰

⁵ Le caractère Lan s'avère parfois écrit avec la clef de la femme (婦), ce qui explique que le *Jueyun daotong xinchuan* (p. 33a) fasse remonter cette dernière orthographe à la rencontre de Min Genfu avec Bei Lanyun. Ce texte ajoute que Min Yide a aussi pour autre surnom Lanyun zi écrit avec la clef du coeur, voir *infra*, p. 440.

⁶ Il est intéressant de noter que Min, en tant que réincarnation de Bei Lanyun, naît avec certains traits qui caractérise les vieillards (comme Laozi).

⁷ Le texte (YLCS, vol. 1, p. 1b) dit "deux ou trois" taoïstes mais il n'est pas exclu qu'il s'agisse des trois personnages qui rendirent visite à son père le jour-même de sa naissance.

⁸ Dans la biographie écrite par Shen Bingcheng (JGXD, vol.10, p. 7a), on dit qu'étant de nature chétive, Min Yide fut à l'âge de neuf ans confié aux soins du taoïste Gao Dongli qui lui donna la transmission de procédés gymniques (*daoyin*) et diététiques.

⁹ C'est probablement deux ans plus tard, en 1768, que Min se rendit au Temple Tongbai, l'année de la mort de Gao Dongli.

¹⁰ Voir *supra*, p. 118-19. Lorsqu'il prit la charge du Temple Tongbai en 1735, Gao avait plus de cent-vingt ans. Lors de la rencontre avec Min, il devait donc être âgé d'au moins cent quarante-trois ans (*sic!*).

En raison de l'âge avancé du maître, il étudia avec le premier disciple de celui-ci, Shen Qingyun (*alias* Yibing, 1708-1786), lequel avait alors, semble-t-il, soixante-et-un ans. D'après la biographie de Shen Qingyun,¹¹ Min Yide était âgé de vingt-et-un ans lors de sa rencontre avec lui en 1768, alors que selon sa date de naissance -31 Décembre 1758-, il n'a que onze ans (d'après le comput chinois). Puisque toutes les sources s'accordent sur son année de naissance, il semble peu vraisemblable que Min Yide ait reçu à cette époque autre chose que les procédés du *daoyin* et ce, en raison de son très jeune âge. On ne doit pas écarter l'idée que les sources remontant à ses élèves l'aient fait plus âgé qu'il ne l'était en réalité pour lui créditer une entrée dans la lignée Longmen ainsi que le nom d'ordination Yide 一得 (onzième génération des patriarches Longmen) à un âge raisonnable.

Shen lui donna aussi la transmission de l'enseignement en dix principes¹² que Min Yide suivit constamment sans jamais s'en départir pendant dix ans.¹³ Lorsqu'il se sentit physiquement apte à le faire, il reprit ses études sous l'égide de ses parents mais, pour des raisons de santé, il ne put passer ses examens.¹⁴ Bien plus tard, vers l'âge de trente ans, il voyagea dans toute la Chine pour rendre visite aux maîtres les plus célèbres de l'époque.

Or, d'après ses nombreuses biographies, on sait que Min avait pour prénom Tiaofu 苕甫 (*hao*: Buzhi 補之 autre *hao*:

11 Cf. commentaire interlinéaire à la biographie Shen Qingyun, JGXD, j. 4, p. 32b.

12 Il s'agit probablement des dix préceptes du Premier Degré de la Réalité, voir *supra*, p. 97-98. 1 Zhuyuan de jia XII 10 préceptes p. 101 (had.)

13 Cf. la biographie de Min Yide composée par Yan Duanshu in JGXD, vol. 10, p. 1b; voir aussi *Jueyun daotong xinchuan*, p. 34b.

14 D'après son autobiographie, il resta trois ans au Mont Tongbai (YLCS vol. 1, p. 2a).

十善小 biography de Shen Qingyun p. 37c
 (1) 忍辱; (2) 仁柔; (3) 止敬; (4) 高明; (5) 退讓; (6) 剛中; (7) 慧辨;
 (8) 勤; (9) 信; (10) 廉.

Xiaogen 小艮 ; *daohao* : Lanyun) et était issu d'une famille de hauts fonctionnaires originaires de Wuxing (Zhejiang). On sait par les mêmes sources que son père, Min Genfu (zi : Weisi 位思 ; wei : Daxia 大夏) était *juren* à Xixian (Henan) en 1744¹⁵ et que son oncle, Min Zhiting 閔峙庭¹⁶ occupa des postes élevés dans plusieurs régions de Chine après avoir obtenu le titre de lettré avancé (*jinshi* 進士). Il semble que Min entreprit ses voyages à l'époque où son oncle était trésorier général dans le Hubei et où Zhu Xiangguo 朱相國 était inspecteur général à Huzhou (Zhejiang).¹⁷ Ces deux personnages étaient liés par un destin commun : s' ils avaient certes reçu le titre de *jinshi* à la même époque, ils partageaient surtout une sincère dévotion pour le Patriarche Lü Dongbin qui leur apparut lors d'une vision où il les exhorta à ne pas perdre vainement leur temps en quête de richesses et à s'établir dans un ermitage à l'abri des hommes.¹⁸ Avec ce destin d'ermite à l'esprit, Zhu parvint en 1789 à Yunchao 雲巢 (le versant nord du Mont Jingai) à l'époque-même où Min y résidait. Ce personnage joua un rôle important dans la vie de Min, puisqu'il prit non seulement en charge le Temple de Yunchao mais lui confia aussi d'importants manuscrits qui seront plus tard inclus dans le *Daozang xubian*.¹⁹ Il fut un grand collectionneur de livres et devint un expert en pratiques de

¹⁵ Cf. la biographie de Chen Qiaoyun 陳樵雲 (élève de Shen Qingyun) in DTYL *xia*, p. 13. Il rencontra le père de Min Yide à Hangzhou en 1785.

¹⁶ Min Eyuān 閔鶚允 (zi : Shaoyi 少儀 ; autre zi : Zhiting), originaire de Gui'an (Zhejiang). Pendant la période Qianlong (1736-1795), il fut *juren*. Cf. *Zhongguo renmin dacidian*, p. 1211/D.

¹⁷ Cf. YLCS, vol. 1, p. 2b. Dans la biographie de Zhu Xiangguo (JGXD, j. 7, p. 10a), on dit qu'en 1789 lorsqu'il était inspecteur général à Huzhou il se rendit à Yunchao, voir *infra*, p. 245-46, note 210.

¹⁸ On fait ici référence à des séances d'écriture inspirée ; voir Introduction p. 6, note 1.

¹⁹ Voir *infra*, p. 247-250.

longévité pour combattre les maladies qui l'affligeaient depuis son plus jeune âge.

Min passa ses examens pour combler le souhait que son père avait depuis longtemps formulé et se rendit dans le Yunnan afin d'y assumer la charge d'intendant militaire de cette province.²⁰ Il fut bientôt obligé de rentrer à cause de la mort de son père qui fut suivie, quelques temps après, par celle de sa mère. Ce double décès devait alors décider de sa retraite définitive au Mont Jingai.

Toutefois, dans la plupart de ses biographies, on raconte que la mort de son maître Shen Yibing en 1786, marqua le début des pérégrinations de Min dans toute la Chine. C'est probablement à cette époque qu'il rencontra des personnages importants comme Jin Huaihuai 金懷懷, Baima Li 白馬李^{*} (1615-1818), Li Pengtou 李蓬頭 (?-1784), Longmen daoshi 龍門道士, taoïstes d'une sous-branche Longmen appelée Xizhu xinzong.²¹ La fondation de cette sous-branche remonte au "Taoïste du Mont Jizu" (Jizu daoze 雞足道者 (?-1790), personnage énigmatique que Min Yide aurait rencontré pour la première fois lorsqu'il se trouvait au Yunnan : il est supposé avoir déjà vécu au début de la dynastie Yuan (XIIIème siècle) mais on ne connaît ni sa date de naissance ni à quelle génération de patriarche il appartenait. En 1660, à l'âge fictif de cent-trente ans, il aurait reçu les trois séries de préceptes de Wang Kunyang²² ainsi que le nom d'ordination Huang Shouzhong 黃守中. Cent-trente ans plus tard, Min l'aurait rencontré dans le Yunnan et aurait reçu de lui la transmission du *Lüzü sannü yishi shuoshu* 呂祖三尼醫世說述 (Relation sur la

²⁰ D'après la biographie de Zhu Chunyang 朱春陽 (JGXD, j. 7, p. 26a-27b), cela eut lieu en 1787 (*ibid.*, p. 27a [glose interlinéaire]).

²¹ Voir *infra* chap. IV.

²² Voir *infra*, p. 249-50, 390-91.

1300

transmission du salut universel des trois sages par le patriarche Lü) et du *Foshuo chishi tuoluonijing* 佛說持世陀羅尼 (*Vasu(n)dhārā-dhāraṇī*).²³

D'après les autres biographies, on raconte que Min aurait reçu du Taoïste Jizu la transmission du *Xizhu doufa* 西竺斗法 (méthode du Boisseau de l'Inde Occidentale) et aurait plus tard compilé le *Dafan xiantian fanyì doufa* 大梵先天梵音斗法 (Méthode sanscrite du boisseau antérieur au ciel de Brâhma) en douze juan. Or, cette méthode dont le Taoïste Jizu était spécialiste, consistait en une simplification des Grands Préceptes reçus par Wang Kunyang et était réduite à une transmission de *dhāraṇī*. Toutefois, Wang en confirma l'authenticité lorsqu'il donna le titre de *Tuduo lüshi* 圖多律師 (Maître des Préceptes des *dhāraṇī*) au Taoïste Jizu. Min, n'ayant quant à lui reçu que la transmission simplifiée des Préceptes (*jièyì fǎ* 戒易法), fut simplement appelé *lüshi* (Maître des Préceptes).²⁴ Bien que nous ignorions la nature précise de cette méthode, on sait qu'elle était en relation avec Doumu, la Mère du Boisseau – Mārīcī, divinité tantrique indienne²⁵ – et Sucandra, roi de Śambhala,

²³ Voir *infra* chap. III, p. 247, note 208 et p. 249-50. Dans son autobiographie (YLCS, vol. 1, p. 3), Min explique l'affinité karmique existant entre ces deux textes et le choix qu'il a fait de les publier conjointement.

²⁴ Cf. JGXD, j. 6, p. 34a-b et *Jueyun daotong xinchuan*, p. 35.

²⁵ Mārīcī est dans la mythologie brâhmanique le chef des démons de la tempête ; elle prend en Chine une forme féminine en tant que Mère de l'Etoile Polaire. Cette divinité fut introduite en Chine probablement à l'époque Tang par Bukong 不空 (Amoghavajra 705-774) car on sait qu'il offrit une image de Mārīcī à l'empereur Daizong (762-779) le jour de son anniversaire en même temps que le *Da foding tuoluoni* 大佛頂陀羅尼 (*Mahāpratyangira dhāraṇī*, T 944a & 944b). C'est ainsi qu'Amoghavajra recommanda officiellement de rendre un culte à Mārīcī. D'après le *Taishang xuanling Doumu dasheng yuanjun benming yansheng xinjing* (DZ 621 fasc. 341, texte repris par le *Ziguang douke*, p. 5b-10b, voir *infra*, p. 445, note 1), Doumu est la mère de toutes les étoiles du *Beidou* (la Grande Ourse). D'après le *Yuqing wushang lingbao ziran beidou bensheng zhenjing* (DZ 45, fasc. 29), Doumu est l'épouse du roi de l'ancien royaume de Zhouyu et mère

interlocuteur principal du Buddha dans le *Kālacakratantra* et diffuseur de la doctrine des *dhāraṇī* dans le *Foshuo chishuo tuoluonijing*. Il existe donc peut-être une relation entre la méthode *doufa* et les rituels du *Kālacakratantra* (?).²⁶

Min obtint donc la transmission des préceptes du Taoïste Jizu ainsi que de son maître Shen Qingyun (Yibing) avant de se retirer au Mont Jingai et de se consacrer à la compilation du *Jingai xindeng* 金蓋心燈 (*La lampe du coeur du Mont Jingai*) en huit *juan*²⁷ et du *Gu Shuyinlou cangshu* 古書隱樓藏書 (*Bibliothèque de l'Ancien Pavillon des Livres Cachés*) en vingt-huit livres.²⁸ C'est

de neuf fils. Les aînés sont les divinités du Boisseau du Sud (Tianhuang Dadi 天皇大帝) et du Nord-Etoile Polaire (Ziwei Dadi 紫微大帝) et comme tels, ils fixent, le premier, la date de naissance et le second, la date de mort ; et les autres fils sont les sept étoiles du Beidou. Doumu porte ainsi le titre de Ziguang furen 紫光夫人 et se charge donc de la surveillance des registres de la Vie et de la Mort. Elle est appelée aussi avec le nom sanscrit de Malichi (Mārīcī), probablement en raison du fait que Mārīcī est à proprement parler l'étoile qui précède le soleil levant. De fait, au Tibet et au Népal, Mārīcī est identifiée à Vajravarāhī à la tête de truie (ou de laie) : il s'agit là peut-être d'anciennes représentations indiennes de cette divinité de l'aurore dont le char était tiré par sept animaux ressemblant à des ours ou à des sangliers. Ce qui a donné probablement naissance à la légende selon laquelle ces sept animaux seraient les étoiles de la constellation de la Petite Ourse dont la huitième est Mārīcī-Varāhī. Au Tibet, Mārīcī est fréquemment associée à la Tārā Verte et en Chine, elle est souvent représentée avec les dix-huit bras de Cundī. Dans ces deux cas, elle est une forme d'Avalokiteśvara (Guanyin) qui s'occupe ainsi spécialement des êtres humains, à l'exclusion des dieux, des démons, etc. (rappelons qu'à l'origine, elle présidait aux démons). Doumu est alors vénérée pour obtenir prospérité, chasser les maladies et, en tant que mère-Cundī, elle est invoquée pour faciliter les accouchements, protéger les enfants et combattre aussi la stérilité.

²⁶ Notons que ces deux textes semblent provenir d'une même région, l'Inde Occidentale. Sur l'histoire du *Kālacakratantra*, voir Hopkins, 1985 et Damdinsuren 1981 ; cf. aussi *infra*, p. 247, note 208, p. 249-50 et *supra*, Introduction, p. 46, note 82.

²⁷ En sept *juan* seulement d'après la préface écrite par Bao Tingbo (1811), JGXD, vol. 1, p. 1a/4.

²⁸ Dans le *Jueyun daotong xinchuan* (p. 35b) et dans la biographie écrite par Yan Duanshu, on parle de [vingt-huit livres] (JGXD, 182), repr. (1876), vol. 10, p. 2b ; d'après la même biographie reproduite in YLCS, vol. 1, p. 5a, on parle de "plus de 30" ou "plus de 20" dans les deux biographies écrites par Yang Weikun et Shen Bingcheng (JGXD, vol.10, p. 4b et p. 6b ; le YLCS, vol. 1, p.

à partir de ce dernier texte que le *Daozang xubian* (Suite au canon taoïste) a été plus tard compilé.²⁹

ed. 1904 Steptoe Chang
F. de la D. de J. H.
autre exemplaire 12

関川先生遺像

休寧程廷甲敬題



6b et 7b parle de "plus de 30"). Or l'édition du YLCS de 1835 se compose de 14 volumes et 32 titres sans compter les titres en appendices (au nombre de trois) et les deux traités suivants : le *Huanyuan pian chanwei* (Bref sommaire sur le traité du retour à l'origine) et le *Meihua wenda bian* (Questions et réponses par Meihua).

²⁹ Voir *infra*, p. 157.

1904 ?

1904
de la D. de J. H.
autre exemplaire 12

1904 ?

II.2 Aperçu sur les vestiges anciens du Mont Jingai

La raison pour laquelle Min Yide s'est établi au Mont Jingai est probablement due à la renommée de cette montagne comme lieu de randonnée des *huixian* 回仙 (immortels qui reviennent dans le monde) mais surtout parce qu'il fut le sanctuaire visité par le très célèbre Lü Dongbin. Bien avant l'immortel Lü, des taoïstes de grand renom comme Ge Hong (283-343), auteur du *Baopuzi* – un des premiers témoignages consacrés à l'étude de l'alchimie en Chine –,³⁰ Lu Xiuqing 陸修靜 (406-477),³¹ codificateur principal des écrits du Lingbao et Zhang Zhihe 張志和 (VIIIème siècle),³² ermite des Monts Guiji 會稽 dans le Zhejiang, se rendirent en pèlerinage au Mont Jingai.

D'après la stèle conservée au Palais Chunyang du Mont Jingai³³, on sait qu'à l'époque des Zhou Orientaux (770-222 av. J.-C.) cette montagne s'appelait Hengshan 橫山 et qu'elle se divisait en deux versants: le versant Nord était connu sous le nom de Chungu 春谷 (Vallée

³⁰ On raconte qu'après avoir accompli la pilule d'immortalité, il se rendit au Mont Jingai. Cf. JGXD, j. 8 *xia*, p. 42a. Sur ce personnage, voir aussi ici, Introduction, p. 23-24 et note 30.

³¹ Auteur du premier catalogue bibliographique taoïste, il ordonne hiérarchiquement l'ensemble des écrits taoïstes en les divisant en trois "grottes", à la façon du Tripitaka bouddhiste. Il plaça ceux du Shangqing au premier rang, mais pour codifier le rituel, il se fonda avant tout sur les écrits Lingbao. Voir sa biographie in JGXD, j. 8 *xia*, p. 43a-44a.

³² Hao: Yuanzhen 元真. Représentatif des grands fonctionnaires de la dynastie Tang, il se voua à l'étude des arts taoïstes et pouvait ainsi demeurer couché dans la neige sans ressentir les gelures du froid, marcher sur l'eau sans couler, etc. On raconte qu'à sa mort il monta au ciel sur le dos d'une grue. Pour sa biographie, voir JGXD, j. 8 *xia*, p. 45a-46a.

³³ Le texte de cette stèle est inclus dans le JGXD, j. 8, p.1a-10b.

du Printemps)³⁴ et plus tard sous celui de Tongfeng 桐鳳 (Phénix des Elæcococas) ; le versant Sud quant à lui s'appelait Baiyun 白雲 (Nuages Blancs) et plus tard Heshan 何山 (Montagne du Seigneur He).³⁵ Ge Hong avait donné à cette montagne l'appellatif de Dianmo 顛末 (Faîte du Sommet) mais trois générations auparavant, elle s'appelait Meidao 梅島 (Ile des Pruniers).

Pendant l'époque des Han Orientaux, un temple y fut construit en l'honneur de Beidou ling 北斗靈 (Esprit de l'Etoile Polaire)³⁶ et au Nord de ce temple, une stèle fut gravée sur laquelle apparaît déjà le nom du Mont Jingai.³⁷

Le versant Nord cher à Min Yide fut appelé Tongfeng 桐鳳 pendant l'ère Tongguang (923-925) des Tang Postérieurs : on raconte en effet qu'après que des Elæcococas (tongwu 桐梧) y soient plantés par Gong Wushang 宮無上, des phénix en firent leur sanctuaire. Lorsque Gong y creusa un étang en forme de caractère lü 呂, des dragons en jaillirent.³⁸ Il composa alors le poème suivant :

Lorsque les dragons s'assemblent,
Les phénix reviennent.

34 On raconte que lorsqu'il s'établit sur le versant Nord, Lu Xiujing (406-477) y planta des pruniers dont un spécimen est, d'après la tradition orale locale, encore visible dans la cour du Temple Yunchao (Chunyang gong).

35 Sage célèbre de l'époque des Jin Orientaux, He Taishou 何太守 y avait construit sa bibliothèque ; cf. JGXD, j. 7, p. 1a.

36 Sur l'histoire et le culte du Beidou, voir Soymié 1971-72.

37 Cf. *infra* p. 155

38 Pour sa biographie cf. JGXD j. 8 *xia*, p. 47a-47b. Originaire de Luoyang dans le Shaanxi, il est supposé avoir été une incarnation de Lu Xiujing et plus tard de l'immortel Lü Dongbin. En fait, son nom Gong Wushang veut dire "palais" (gong 宮) "sans haut" (wushang 無上) : or, lorsqu'on enlève le "toit" à l'idéogramme gong, il reste lü ; cette biographie dit alors explicitement qu'il s'agit du lü de Lü Dongbin. Il y a donc une relation évidente entre la forme de l'étang qu'il a creusé et son propre nom. Ce jeu de mot nous ramène une fois de plus au *gai-savoir* des alchimistes (voir *supra* Introduction, p. 67).

cf. p. 108
le existait un caractère appelé
白雲 何山
老人 何太守

→ toit

←

Au bout de neuf-cent automnes,
L'homme voit venir le phénix et
L'effleure de sa manche au sortir de la montagne.³⁹

Pendant l'ère Qingli des Song (1041-1048), **Shen Donglao** 沈東老, originaire de Wucheng dans le Zhejiang, se rendit en rêve sur ce versant septentrional pour y recevoir la transmission de l'immortel Lü. Il y rencontra au contraire le *huixian* Mei Zichun 梅子春, détenteur de la méthode alchimique du Blanc et du Jaune.⁴⁰

Au début de la dynastie Yuan, **Wei Fuyi** 衛富益,⁴¹ plus connu sous le nom de maître Zhengji 鄭吉 et fondateur de l'Académie Baishi à Shijingtang dans le Zhejiang, s'y retira à la fin de sa vie et y fut enterré. C'est à lui que l'on doit d'avoir construit la bibliothèque du Pavillon des Livres Cachés (Shuyinlou) dont Min Yide sera plus tard responsable et où ses ouvrages seront publiés de son vivant.

Pendant l'ère Shundi des Ming (1333-1368), de hauts fonctionnaires comme Muzhai 牧齋⁴² et Lu Weizhi 呂徵之⁴³ s'y retirèrent également, y construisirent plusieurs salles pour y collectionner des manuscrits.

Bien que la tradition affirme que **Shen Dunkong** (XV^{ème} siècle)⁴⁴ ait commencé à transmettre les enseignements de l'école Longmen au Mont Jingai en 1459, en réalité, la fondation d'une

³⁹ JGXD, j.8 xia, p. 47a. 龍集芳鳳可歸.九百秋.人鳳來.招袖出山.

⁴⁰ Cf. JGXD j. 7, p. 13b.

⁴¹ Voir sa biographie in JGXD j. 7, p. 15a-16a.

⁴² Cf. sa biographie in JGXD j. 7, p. 17a-17b.

⁴³ Cf. *ibid.* p. 18a-20a.

⁴⁴ Voir *supra*, p. 110-111..

voir iube
p. 382

正

l'édifice construit de
son vivant

(1273-1367)

La construction de la

écrit

←

véritable école de ce nom (Longmen Yunchao 龍門雲巢) ne s'est effectuée qu'à partir du huitième patriarche Tao Jing'an (1616-1673).⁴⁵ Ce dernier établit avec Huang Chiyang (1595-1673)⁴⁶ le Lüzuzongtan 呂祖宗壇 (autel de la doctrine en honneur du Patriarche Lü) au Mont Jingai où ils transmirent les enseignements de Lü Dongbin. Cette transmission fut préservée par le dixième patriarche Xu Ziyuan 徐紫垣 (1630-1719),⁴⁷ par le onzième, Xu Longyan 徐隆巖 (XVII-XVIII^{ème} siècle)⁴⁸ et par ses élèves : Zhu Chunyang 朱春陽 (XVII-XVIII^{ème} siècle ?),⁴⁹ Jiang Yucang 蔣雨蒼 (1680-1765)⁵⁰ et Chen Qiaoyun (1730-1785),⁵¹ lesquels s'occupèrent de la construction de salles supplémentaires au Temple Yunchao. ✕

Avant que Min Yide ne s'installe dans ce Temple, la transmission fit maintenance par son maître Shen Qingyun (*alias* Yibing, 1708-1786)⁵² et son disciple Chen Qiaoyun.

45 Cf. *infra*, p. 139-143.

46 Voir *supra*, p. 114-116.

47 JGXD, j. 4, p. 1a-3b.

48 JGXD, j. 4, p. 25a-26b.

49 JGXD, j. 7, p. 26a-27b.

50 JGXD, j. 7, *xia*, p. 39a-42a.

51 JGXD, j. 5, p. 5a-8b.

52 Voir *supra*, p. 119-121.

1612
WB
par l'autel
membre
La transmission
dans mission
Jingai

1612 → Ping 1 pp. 127
 II.3 Tao Jing'an (1616-1673), patriarche Longmen du Mont Jingai⁵³ 12

Personnage d'origine mystérieuse, il portait si bien la qualité d'homme extraordinaire (*yiren* 異人),⁵⁴ qu'on lui crédita, comme Zhang Sanfeng et Zhao Fuyang (XVIème siècle), d'avoir vécu dix-mille générations.⁵⁵ Ping 1 pp. 127 会稽 (celle de Zhao)

Sa première vie se déroula à Gui'an dans le Zhejiang où il naquit après que sa mère, alors âgée de quarante ans, soit venue prier au temple de la corporation. C'est ainsi qu'effrayée par un coup de tonnerre, elle tomba enceinte. On raconte qu'elle demanda à Zhang Mayi⁵⁶ de lui prédire la destinée de son enfant et celui-ci lui prophétisa qu'un homme extraordinaire allait naître dont les noms seraient Shen Hao 沈浩, Tao Ran 陶然, qu'il serait "mort et vivant", confucéen et taoïste.

A la fin de l'année 1634, il fut officiellement reconnu sous le nom de Shen Hao comme un expert dans l'art de la guerre (*wu jinshi* 武進士). C'était alors un homme à la stature imposante et à la chevelure abondante atteignant une longueur de trois *chi*.

Il démissionna ensuite de sa charge officielle et se mit à la recherche d'un homme extraordinaire pour apprendre l'art de la vengeance afin de punir les traîtres à la Dynastie Ming (période des Jin Postérieurs, 1627-1643). Après avoir obtenu la

⁵³ Pour sa biographie, voir JGXD j. 2, p. 9a-22a.

⁵⁴ Personnages dont on ignore l'origine et auxquelles on attribue le pouvoir de vivre plusieurs vies.

⁵⁵ Dans le JGXD, tous trois sont désignés par l'expression *san yi*, c'est-à-dire "les Trois Hommes Extraordinaires".

⁵⁶ Sur ce personnage, voir *supra*, Introduction, p. 34.

transmission de cette technique, il se rendit aux Monts de la Terrasse Céleste (Tiantai) avec l'espoir d'y rencontrer son condisciple Huang Chiyang (1595-1673)⁵⁷ mais son attente y fut vaine. Il suivit alors les berges du lac Taihu et parvint au Mont Jingai où il s'adonna pendant plusieurs années à l'art qu'il venait de recevoir.

Il se rendit par la suite à Donghai 東海 dans le Jiangsu où, mettant en oeuvre cette technique, il poignarda treize hommes coupables de trahison mais se rendit compte que son art n'était pas suffisant pour laver l'injure faite à son pays. Il se remit sur les traces de "l'homme extraordinaire", cette fois-ci pour recevoir la transmission du Ling^{Qin}gui fa 靈匡法, méthode remontant au Conseiller du Roi Wen des Zhou.⁵⁸

Fort de cette nouvelle technique, il se fit mercenaire jusqu'à ce que l'homme extraordinaire intervienne et lui dise qu'il était absurde de gâcher son art, suffisant de mourir une fois pour prouver sa loyauté à son pays et accomplir sa charge de fonctionnaire avant de lui prédire enfin qu'il renaîtrait après ce trépas. L'homme extraordinaire qui parlait en ces termes s'avéra en fait être Zhang Sanfeng. Shen Hao se jeta dans la mer⁵⁹ au moment-même qui devait marquer la fin de la Dynastie des Ming et le début de celle des Qing en 1644.

Les arts ?
Valkmann
p. 78

La grande majorité des arts (1640 et p. 114-116) est copiée
de l'éd. prof. de l'éd. de 1960
Kau...

57 Voir supra, p. 114-116.

58 Il s'agit de la méthode transmise par Jiang Taigong 姜太公, à Liu Ban 劉邦, fondateur de la Dynastie Han. Celui-ci l'avait par la suite transmis à Zhu Geliang 諸葛亮, personnage célèbre des Trois Royaumes. Dans le DZ (580, fasc. 322), il existe un texte qui a pour titre Xuanpu shan linggui bilu 玄圃山靈匡秘錄.

59 Cette histoire rappelle la mort tragique du premier poète chinois, Qu Yuan (340 av. J.C.-278) qui, désespéré quant à l'avenir de son pays, se noya dans le fleuve Miluo (Hunan) le cinquième jour du cinquième mois lunaire.

Histoire avec du 方士 秘法, pu. dispersé dans les eaux
rivers Liao et apparait 400 ans après (Valkmann, p. 78)

Pris dans les flots, il vit son corps devenir bleu, ses yeux se transformer en jade et ses cheveux prendre une teinte rouge ; ses oreilles bourdonnèrent du galop de cent-mille chevaux tandis que son souffle vital se congelait dans son corps : il perdit conscience. Lorsqu'il reprit ses sens, il se vit habillé de la traditionnelle robe bleue des prêtres taoïstes et dépossédé de sa longue chevelure. **Zhang Mayi** lui apparut vêtu de l'habit de chanvre et chaussé de bottes faites d'herbe tressée, pour lui tenir le même discours que Zhang Sanfeng et lui annoncer qu'il venait de renaître sous le nom de Tao Ran originaire, cette fois-ci, du Sichuan.

Sur ce, Tao Ran se rendit au Zhejiang pour échapper aux troubles qui agitaient alors sa province natale et vécut dans la demeure de son disciple **Tao Shi'an** 陶石菴 (?-1692).⁶⁰ Il chercha vainement à rencontrer Huang Chiyang aux Monts de la Terrasse Céleste et finit par se rendre au Mont Tongbai (Tiantai). C'est là qu'un homme extraordinaire⁶¹ lui apparut et critiqua sa conduite quant à l'usage qu'il faisait de ses pouvoirs divins (*shentong*), lesquels l'avaient amené à oublier la véritable réalisation. L'homme extraordinaire ne put donc que l'exhorter à prendre en charge le Temple Yunchao du Mont Jingai parce qu'il avait préalablement révélé à Wang Kunyang la doctrine orthodoxe du Longmen laquelle "ne pouvait être transmise qu'une fois tous les trois-cent ans".⁶² Tao Ran obtint par la suite les préceptes auprès de Wang Kunyang lui-même et ce, en même temps que Huang

⁶⁰ Neuvième patriarche Longmen de la lignée des Préceptes. Son nom originel était Si Xuan 思玄 (*zi*: Qizhen 此瞻) ; il naquit à Zengguang (Gui'an-Zhejiang). Il s'occupa, à la mort de son maître, de la rédaction de ses mémoires. Pour sa biographie, voir JGXD, j. 3, p. 7a-11a. ; DTyLé t. 5.

⁶¹ Il est pratiquement certain que cet homme extraordinaire soit en fait Zhao Fuyang (voir *supra*, p. 108-109).

⁶² Voir *supra*, p. 94.

陶石菴 (?-1692)
 陶思玄
 1692
 107

名: 太完 = 四 p. 100

Il est certain que cet homme extraordinaire soit en fait Zhao Fuyang (voir supra, p. 108-109)
 陶石菴 (?-1692)

Chiyang. Seul Tao reçut le livre de la *Doctrine quintessentielle*⁶³ mais les deux disciples eurent la mission de poursuivre la lignée du maître Zhao Fuyang, l'un à Yunchao au Mont Jingai et l'autre, au Temple Dade à Hangzhou.

Tao donna par la suite la transmission de la doctrine à Tao Shi'an, lequel, avant de mourir, confia le texte à Zhou Mingyang (1628-1711?) qui séjournait alors au Temple Dade à Hangzhou.⁶⁴

D'après sa biographie, on sait que Tao Ran (Jing'an) mourut le vingt-septième jour du neuvième mois de l'année 1673 et fut enterré sur le versant ensoleillé (sud) du Mont Jingai. Une stèle y fut même dressée pour commémorer sa mémoire en tant que patriarche de la huitième génération Longmen et fondateur de la sous-branche de Yunchao au Mont Jingai.

Avec ce personnage qui fut aussi appelé Maître de la Doctrine du Mont Jingai, une relation étroite s'est établie entre la sous-branche Longmen du Yunnan Xizhu xinzong et celle du Mont Jingai : en 1658, Jin Huaihuai,⁶⁵ maître de la dixième génération Xizhu xinzong, se rendit auprès de Tao pour recevoir son enseignement. C'est ainsi que Jin séjournait pendant quatorze ans au Mont Jingai avant de retourner au Yunnan. En 1703, il revint au Jingai alors que Xu Zitan^{Yishi} avait pris la charge du Temple et y exécuta par trois fois le rituel du Boisseau de Jizu daoze.⁶⁶ En fait, il semble que les maîtres les plus célèbres de cette sous-branche s'y soient rendus au moins une fois dans leur vie : Zhang

⁶³ Cf. *supra*, p. 116.

⁶⁴ Voir *supra*, p. 116-118.

⁶⁵ Voir *infra*, p. 392-93.

⁶⁶ Cf. DTYL *xia*, p. 9 et *supra*, p. 132-33, note 25 et *infra*, p. 445.

Pengtou en 1776, Li Pengtou en 1778, Baima Li en 1788, Longmen daoshi en 1797 et enfin Zhuzhu sheng 住住生 en 1798.⁶⁷

L'hagiographie de Tao Jing'an témoigne pour nous de la diffusion du Longmen au début des Qing parmi des lettrés confucéens qui avaient servi la Dynastie Ming et qui, par esprit de loyauté envers elle, s'étaient refusés à servir les Manchous nouveaux venus et s'étaient convertis au taoïsme.⁶⁸ S'ils portaient certes l'habit de leur nouvelle confession, ils n'avaient cependant pas pour autant abandonné leur robe confucéenne : ils vivaient ainsi retirés dans la contemplation de la nature, s'échangeaient des poèmes, continuaient à étudier et réciter les classiques confucéens, dialoguaient sur le *xingming*, etc. C'est ainsi que le Mont Jingai devint à partir de Tao Jing'an un lieu visité par les contemplatifs de toute confession : confucéens, taoïstes et bouddhistes.

⁶⁷ Voir chap. IV.1. Zhuzhu sheng est le nom taoïste de Guo Yangxiao 郭陽曉 (?-1798) disciple de Huosi ren (1663-1773), voir sa biographie, JGXD, j. 6 *shang*, p. 26a-b.

⁶⁸ Au nombre de ces personnages, citons Huang Chiyang (1595-1673, cf. *supra*, p. 114), Sheng Qingwa 盛青崖 (*alias* Jinzhu laoren 金筑老人, JGXD, j. 2, p. 41a-42a) et son disciple, Sun Zeyang 孫則陽 (?-1711, JGXD, j. 3, p. 32a-34a), etc.

II.4 Jingai shan : lieu de randonnée des Immortels Divins

Ce Mont Jingai était donc le lieu des pérégrinations de hauts fonctionnaires, d'ermites, d'hommes éminents et collectionneurs de livres mais fut surtout un sanctuaire visité par des *huixian* dont le plus populaire est l'immortel Lü Dongbin.

1. Li Niwan / Li Babai, un des huit immortels du Sichuan

Li Babai est rattaché à l'école 青城派 (Sichuan) et on lui attribue le nom 長生功 太極門 呂 太極 長生 功
 in DEJH 2-2
 p. 183 → 183

Li Niwan 李=泥丸 est un autre de ces immortels auquel se rattache la lignée de Jingai. C'est un personnage dont on ignore l'identité précise qui serait originaire du Sichuan et aurait vécu au cours de diverses dynasties sous le nom de Li Babai 李八百.⁶⁹ Le nom de ce personnage apparaît dans l'ancienne liste des Huit Immortels du Sichuan citée par Qiao Xiu 譙秀 de la Dynastie Jin (265-419) dans les *Annales de Shu*.⁷⁰ Il s'agirait d'un **ermite** qui vivait **retiré dans la Grotte Longmen à Xindu** 新都 (préfecture supérieure de Chengdu-Sichuan). On sait qu'une liste plus ou moins comparable était connue dès le dixième siècle dans le petit

⁶⁹ Dans le DTYL *zhong*, p. 2, Li Niwan (= Li Babai) serait un personnage de l'époque des Zhou, élève de Yin Xi, le Gardien de la Passe. Dans le *Baopuzi*, chap. 9, il est cité comme étant un **ascète de l'époque des Jin Orientaux** et auquel l'école Li se rattache. Il serait réapparu de nouveau sous la dynastie des Tang. Voir sa biographie in JGXD, j. 8 *xia*, p. 48a-49b et la Préface au *Suoyan xu* (DZXB, vol. 3, p. 1a).

⁷⁰ Les Huit Immortels de cette liste sont : Rong Chenggong, Li Er, Dong Zhongshu, Zhang Daoling, Jiang Junping, Li Babai, Fan Changsheng, Er Zhu xiansheng. Cf. Yetts, 1922, p. 403. D'après Pu Jiangqing, 1958, p. 92, cette liste est corrompue car le dernier personnage aurait vécu à la fin des Tang. Voir aussi *infra*, p. 145.

état de l'empereur Meng Chang 孟昶 des Shu Postérieurs.⁷¹ Le Maître Céleste Zhang Suching 張守卿 aurait exécuté une peinture représentant ces huit immortels pour l'anniversaire de Meng Chang, sur laquelle Li Er 李耳 est remplacé par Li A 李阿, Fan Changsheng 范長生 par Fan Changshou 范長壽 et au lieu de Er Zhu xiansheng 爾朱先生 on trouve Ge Yonggui 葛永瓚. D'après Pu Jiangqing (1958, p. 93-94), il ne s'agirait pas d'une liste de Huit Immortels mais d'une liste de douze Souverains Véritables dans laquelle Zhang Suching aurait déjà superposé Li A et Li Babai. Tous deux apparaissent en effet avec des traits communs dans le *Shenxian zhuan* 神仙傳 (*Biographies des divins immortels*) de Ge Hong.

D'après le *Taiping guangji* 太平廣記,⁷² Li Babai fut un célèbre alchimiste qui apparut à Tang Gongfang 唐公昉 pendant la dynastie des Han. Personne ne connaissait son nom véritable et la seule chose dont on était sûr, c'était son âge fort avancé qui lui valu le surnom de Li Babai, "Li de huit-cent ans". Sachant que Gongfang désirait recevoir son enseignement, Li Babai se présenta chez lui déguisé comme quelqu'un qui loue ses services afin de le mettre à l'épreuve. Il se voua à son service avec une telle dévotion qu'il se distingua très vite des autres serviteurs et conquit ainsi la confiance de son maître. Un jour, il fit semblant de tomber malade et d'être sur le point de mourir. Gongfang

⁷¹ Ce royaume se trouvait dans la partie centrale du Sichuan moderne et fut conquis en 965 par la nouvelle Dynastie Song. Cf. Yetts, 1922, p. 405.

⁷² Cf. commentaire interlinéaire du JGXD (j. 8 xia, p. 48a). Il s'agit de la biographie de Li Babai du *Shenxian zhuan* de Ge Hong (YJQQ, chap. 109, p. 6b-7a) qui se trouve aussi dans le *Taiping guangji* (1.7) p. 49-50. Cette dernière version ne diffère guère de la version du YJQQ. Cette histoire est aussi esquissée dans la biographie de Tang Gongfang (*Lishi zhenxian tidao tongjian*, DZ 296, fasc. 138-148, j. 11, p. 3b-4a).

appela alors le médecin pour trouver le remède qui puisse le guérir sans prêter attention aux dix-mille onces d'or dépensées afin de le sauver. Mais au lieu de guérir, le corps de celui-ci se couvrit de pustules dont le sang et le pus avaient une telle pestilence que personne n'osait s'approcher de lui. Au comble du désespoir, Gongfang lui demanda en larmes ce qui restait à faire et Li Babai répondit qu'il ne pourrait guérir que si quelqu'un léchait ses pustules. Gongfang ordonna sur le champ à trois servantes de le lécher mais Li Babai ajouta qu'il ne pourrait guérir que si lui-même le léchait. Après que Gongfang s'y soit contraint, Li manifesta le désir d'être aussi léché par la femme qui s'avérait la plus chère à son maître. Gongfang suivit alors les ordres de Li qui, après avoir été léché par cette femme, ajouta finalement que pour une guérison complète, il lui fallait se baigner dans trois-cent *dou* du vin le plus coûteux. Gongfang lui fit apporter le breuvage en question dans un grand récipient et Li s'y immergea avant d'en sortir avec le corps semblable à de la graisse coagulée⁷³ sans plus la moindre trace de pustule. C'est alors que Li, annonçant sa véritable identité d'immortel, décida de transmettre son art à Gongfang et lui donna la formule secrète pour sauver le monde.⁷⁴ Puis, il fit, à la femme ainsi qu'aux servantes qui l'avaient léché, le don rare de la jeunesse et de la beauté. Enfin, il transmit à Gongfang l'écrit sur l'alchimie en un *juan* et celui-ci se retira sur le

⁷³ On parle souvent de graisse coagulée en se référant aux humeurs du corps transformées grâce aux procédés alchimiques.

⁷⁴ Li Niwan est en fait réputé être un des maîtres de la transmission de plusieurs textes dans le DZXB consacrés à la doctrine de salut universel, voir ci-chap. III.4.

Mont Yuntai 雲臺 (Sichuan)⁷⁵ pour y pratiquer et produire la pilule d'immortalité. Une fois ceci accompli, Gongfang l'absorba et devint immortel.

On raconte⁷⁶ que le même personnage -Li Babai-, serait réapparu en 1069 sous la dynastie des Song à Suzhou (Jiangsu) mais on ne manque pas de remarquer qu'il venait du Sichuan. Un jour, alors qu'il passait devant une maison, il fut attiré par les gémissements d'un certain Wu 吳, lequel venait de perdre sa mère : il pénétra alors dans l'humble demeure et ressuscita cette dame⁷⁷ avec de la boue et de l'eau chaude. Cette histoire est certainement à l'origine de son surnom Li Niwan, "Li à la pilule de boue".⁷⁸

cf. cours.
Jinhai. ou
Suoyan
DZ. B. III
p. 12
ici p. 376

2. Li Niwan / Li Tieguai ou le Patriarche de l'Efflorescence de l'Est (Donghua)

D'après sa biographie, Li Niwan est aussi identifié avec le Patriarche de l'Efflorescence de l'Est (Donghua 東華), "Souverain Empereur du jeune Yang" (Shaoyang dijun 小陽帝君) dont le nom serait Li Ya 李亞 (zi: Yuanyang 元陽; hao: Xiaotong jun 小童君).⁷⁹

Personnage de l'époque des Printemps et Automnes, Li Ya (Li Niwan) aurait reçu la transmission d'importantes formules du

⁷⁵ Il s'agit de la montagne où le Maître Céleste Zhang Daoling, avait atteint l'immortalité. Cette montagne est aussi connue sous le nom de Tianzhu shan 天柱山.

⁷⁶ D'après la glose interlinéaire (qui cite le *Yangshi yilin*) du JGXD, j. 8 xia., p. 48a.

⁷⁷ Voir un motif parallèle dans l'histoire de l'immortel Li Tieguai *infra* p. 149, note 86.

⁷⁸ Sur cette histoire, voir aussi Despeux 1990, p. 166.

⁷⁹ Cf. JGXD, j. 8, p. 48a-49b. Ces informations sont tirées du *Daopu yuanliu tu*, JGXD j. 1, p.1a

Gardien de la Passe (Yin Xi)⁸⁰ et aurait été connu, d'après les registres rituels (*salu*) sous le nom de Li Tieguai 李鐵拐, l'un des Huit Immortels.⁸¹ Cette identification de Li Niwan à l'immortel Li Tieguai est probablement tirée d'un ouvrage des Ming écrit par Xu Dao 徐道 -le *Lidai shenxian tongjian* 歷代神仙通鑑 (j. 1, p. 4a)- où on raconte que Li Tieguai serait une incarnation d'une très ancienne divinité (Jushen shi 祖神氏) connue pour son pouvoir de "marcher avec la rapidité de l'éclair" et que Chisong zi 赤松子⁸² aurait connu sous le nom de Li Ningyang 李凝陽, expert dans l'art de faire sortir son Esprit.⁸³ Après avoir reçu le Tao de Laozi, ce Li Ningyang serait devenu l'immortel Li Tieguai. Cela a certainement contribué à entretenir la confusion entre Li Niwan et Li Ningyang/Li Tieguai et expliquerait ainsi le fait que l'on fasse remonter l'existence de Li Tieguai à l'époque des Printemps et Automnes, celle de Laozi.

拒
ju =

馬

(cf. HY CD
Vol. 5. 25)

拒神
上古帝王
小宋羅沙

《路史前紀》
拒神氏

祖神氏

myth. évocation de l'antiquité

80 Il s'agit du personnage qui, selon la tradition, reçut le texte de cinq mille mots constituant le *Daodejing* de Laozi. Sur sa biographie, voir Kaltenmark 1987, p. 65-67.

81 La liste des Huit Immortels que nous connaissons ne fut vraiment célèbre que pendant la période Ming grâce au travail littéraire de Wu Yuantai, le *Baxian chuchu dongyou ji* 八仙出處東遊記 (dernière moitié du XVIème siècle) et ce, en dépit du fait que leurs noms étaient déjà connus entre la Dynastie des Song et celle des Yuan. Voir Pu Jiangqing 1958 et Hawkes 1981, p. 169.

82 Maître de la pluie du temps de Shennong, on le disait capable de monter et descendre avec le vent. Voir sa biographie in Kaltenmark 1987 p. 35-42.

83 Il aurait dit à l'immortel Wan Qiu 宛丘 qu'un certain Li Ningyang, bien qu'expert dans l'art de faire sortir son Esprit, n'avait pas encore obtenu le véritable Tao, cf. *Lidai shenxian tongjian*, j. 5, p. 4a. Voir Ma Shutian 1990, p. 160 et Zhong Li et Liu Qun 1987, p. 783. Il est important de souligner l'homophonie entre Li Ningyang et Li Niwan. Le nom de Li Ningyang est aussi lié à une grotte sise dans les Monts Zhongnan où aurait vécu le Patriarche Donghua (identifié dans la tradition Quanzhen à un certain Wang Xuanfu ; voir *infra* p. 150, cf. *Jinlian zhenzong xianyuan xiangzhuan* DZ 174, fasc. 76) avant de donner la transmission à l'immortel Zhongli Quan. Li Ningyang serait apparu plus tard à l'époque de Wang Chongyang (1112-1170), lorsque celui-ci se retira sur les Monts Zhongnan. Cf. Ren Jiyu 1990, p. 520.

Zong

p. 151
1112/1170

confusion avec l'autre
Li Ningyang

Li Tieguai fut donc selon la tradition un ascète instruit par Laozi lui-même et était connu, comme Li Ningyang, pour sa capacité d'envoyer son âme hors de son corps, dans des voyages qui duraient plusieurs jours. On raconte ainsi qu'un jour pour aller à la rencontre de Laozi aux Monts Fleuris (Shaanxi), il était parti en esprit en recommandant à son disciple de garder son corps pendant sept jours et de le brûler au terme du septième s'il n'était pas revenu entre-temps. Apprenant soudainement que sa mère était malade, le disciple -plein d'amour filial- brûla le corps de son maître avant la date fixée pour se rendre au chevet de sa mère. Privé de corps, Li fut contraint de transférer son esprit dans le premier corps qu'il rencontra sur son chemin, à savoir, celui d'un vieux mendiant laid et difforme qui venait de mourir de faim. C'est sous cet aspect repoussant, -aux yeux exorbités en un regard hypnotique figé sur un visage noir-, boiteux et s'appuyant sur une béquille de fer donnée par Laozi ainsi qu'un anneau d'or pour lier ses cheveux ébouriffés, qu'on le connaît sous le nom de Li Tieguai, "Li à la béquille de fer" ou Li Kongmu 李孔目, "Li aux grands yeux".⁸⁴

3. Li Niuan en fait
peu Xiantong jun
le nom de
D'après le *Jingai xindeng* (j. 8 xia, p. 48a-b), il réapparut sous son appellatif de Xiaotong jun (Seigneur Petit Adolescent)⁸⁵ à Songjiang 松江 (Zhejiang) à la fin de l'ère Wanli des Ming (1573-1620) à un mendiant que distinguaient tant un grand respect qu'un amour filial envers sa mère.⁸⁶

⁸⁴ Cette histoire de Li Tieguai est rapportée in *Lidai shenxian tongjian*, j. 5, *Liexian quanzhuan* 列仙全傳, j. 1, *Qianjuleishu* 潜确类书 ainsi que dans le célèbre ouvrage de Wu Yantai, le *Baxian chuchu dongyou ji* dont elle a inspirée les cinquième et sixième contes, cf. Ma Shutian 1990, p. 160-63.

⁸⁵ hao du Patriarche Donghua; cf. *supra* p. 147.

⁸⁶ L'immortel Li Tieguai est probablement lié aux mendiants parce qu'il s'incarna lui-même dans un corps de mendiant, vieux et difforme. Dans le *Xu*

Un jour, ce mendiant obtint sur la route l'image d'un saint qu'il ne connaissait pas. Un taoïste questionné à ce sujet lui apprit qu'il s'agissait de Xiaotong jun dont les vertus étaient de donner la longévité et d'octroyer des richesses. Au comble de la joie, le mendiant rentra chez lui et le soir-même brûla de l'encens et adressa des prières à l'image de Xiaotong jun, lui demandant d'accorder longue vie à sa mère et fortune à sa maison. Un jour, un taoïste qui se disait "capable de transformer le cinabre en argent" invita le mendiant à acheter une tasse pleine d'argent liquide mais dès que celui-ci y consentit, le taoïste avala tout d'un coup le contenu de la dite tasse devant ses yeux ahuris. Avant peu, le taoïste se mit à vomir de l'or blanc à la grande joie du mendiant et toute la scène se répéta jusqu'à ce qu'une pleine bassine en fut remplie. C'est alors que le mendiant s'exclama : "Tu es Xiaotong jun en chair et en os! C'est toi qui a fait de moi un être riche et fortuné!" Il chercha alors à retenir le taoïste mais celui-ci, désireux de s'en retourner au Sichuan, lui dit : "Je ne suis pas Xiaotong jun mais bien celui que tu recherchais pour secourir ta mère. Mon véritable nom est en fait Li Niwan." Il se mit alors en route suivit en cachette par le mendiant jusqu'à ce qu'il disparaisse au milieu d'une foule très dense. De retour chez lui, le mendiant

Shenyi dian (cf. *Gujin tushu jicheng*, j. 240, p. 47b-48a), il est lui-même un mendiant de l'époque des Sui connu sous le nom de Li Hongshui 李洪水 lequel transforma un jour sa béquille de fer en dragon et s'envola sur son dos. Les Huit Immortels se présentent souvent aux hommes sous l'habit de mendiants (voir par exemple la visite de Lü Dongbin et Zhongli Quan à Wang Chongyang in *Qizhen zhuan*, trad. Wong 1990, p. 9). A cette importance de la mendicité s'ajoute celle de l'amour filial envers la mère. A titre d'exemple, on peut rappeler l'histoire du disciple de Li qui brûla le corps de son maître pour se précipiter au chevet de sa mère. On raconte en outre dans le *Baxian chuchu dongyou ji*, que Li Tieguai ressuscita la mère de son disciple avec la pilule d'immortalité qu'il avait reçu de Laozi. On notera une certaine affinité entre cette histoire et celle de Li Niwan qui ressuscita la mère d'un certain Wu de Suzhou! Voir *supra* p. 147.

constata que l'image du saint avait disparu. On raconte que c'est ainsi que Xiaotong jun effectua sa transformation. *en Li Niwan*

Dans cette histoire, on a donc une identification entre Xiaotong jun et Li Niwan lequel possède les caractéristiques des anciens magiciens qui, comme Chisong zi, consommaient du jade liquide et acquéraient ainsi le pouvoir de monter sur la fumée.⁸⁷ On trouve aussi dans le personnage de Li Niwan des ressemblances frappantes avec l'immortel Li Tieguai, identifiable grâce à sa grande gourde sur le dos dans laquelle il puisait ses pilules magiques pour guérir et ressusciter les gens⁸⁸: il semblerait que l'on ait ainsi superposé au Patriarche Donghua divers modèles de sainteté provenant de différents cultes locaux. Mais, il faut remarquer que le Patriarche Donghua auquel remonte la tradition Quanzhen, école-mère du Longmen, est traditionnellement identifié avec un certain Wang Xuanfu 王玄甫, disciple de Baiyun shangzhen 白雲上真 (Suprême Véritable des Nuages Blancs).⁸⁹ D'après le *Jinlian zhengzong xianyuan xiangzhuan* (DZ 173, fasc. 76), il aurait directement reçu l'enseignement de Laozi puis se serait retiré sur les Monts Kunlun. Etant donné qu'il est supposé avoir séjourné dans la grotte céleste Zifu 紫府 des Monts Wutai, on lui donna plus tard le nom de Zifu Shaoyang dijun 紫府少陽帝君 (Empereur du Yang Mineur de la Demeure Pourpre). Avant de transmettre le Tao à l'immortel

⁸⁷ Voir Kaltenmark 1987 p. 36-37, note 2 et p. 41-42, note 7.

⁸⁸ C'est peut-être une des raisons pour laquelle il fut considéré comme l'ancêtre d'une recette qui est encore employée de nos jours en Chine, le *Goupi gaoyao* 狗皮膏藥 (Pommade de peau de chien). Cf. Ma Tianshu 1990, p. 165.

⁸⁹ Cf. *Jinlian zhengzong ji*, DZ 173 (fasc. 75,76, j. 1, p. 1a); *Lidai zhenxian tidaotongjian*, DZ 296 (fasc. 138-148, j. 20, p. 5a-b).

4. Le Patriarche
Principal des
Mts. Pourpre

(Xuanfu)

(Wutai)

Zhongli Quan, il fut vu dans la grotte de Li Ningyang aux Monts Zhongnan (Xi'an-Shaanxi). C'est probablement à partir de là qu'il y a eu confusion entre Wang (Xuanfu)⁹⁰ et Li (Ningyang, plus tard Li Tieguai). Nous nous trouvons donc confronté à de différences conséquentes entre la liste des patriarches de l'école Quanzhen et celle des patriarches Longmen dans l'attribution des divers noms donnés à ce patriarche Donghua. D'après le Quanzhen, il s'agirait de la même personne que Wang Xuanfu, qui dans le Longmen n'apparaît qu'en tant que Xihua dijun 西華帝君 (Souverain Empereur de l'Efflorescence de l'Ouest).⁹¹ Le nom de Li Ya associé à Donghua se trouve déjà dans la liste présentée par l'école du Sud et distinguerait celle-ci de l'école du Nord (Quanzhen).⁹²

Le Longmen aurait donc établi sa liste d'après cette tradition du Sud sur laquelle se sont greffés les modèles de plusieurs personnages qui avaient en commun le nom Li. Ces personnages s'avéraient associés à quatre listes d'immortels : celle du Sichuan (Li Babai), celle présentée par Zhang Suching (où Li Babai se superpose à Li A) celle de l'école du Sud (Li Ya 李亞 ou Li Zhe 李喆) et enfin la liste traditionnelle des Huit Immortels (avec Li Tieguai).

Or, bien que les noms inclus dans cette dernière liste soient déjà isolément connus depuis la fin des Song et le début des Yuan,

⁹⁰ On notera un parallèle entre Wang (Xuanfu), premier patriarche Quanzhen et Wang (Chongyang) fondateur véritable de la dite école et qui se serait lui-même retiré sur les Monts Zhongnan à l'époque où y vivait un certain Li Ningyang. Voir *supra* p.147, note 83.

⁹¹ Cf. *Daopu yuanliu tu* in JGXD, j. 1, p. 2a.

⁹² Voir le *Dadao zhengtong* (1260) composée par Xiao Tingzhi (élève de Peng Si, disciple de Bai Yuchan) in *Daode zhenjing sanjie* (DZ 687, fasc. 370,371, p. 4b). Dans la liste des patriarches de l'école du Sud appelée *Daxianjiao* 都仙教, le patriarche Donghua apparaît sous le nom de Li Zhe 李喆 (*Fahai yizhu*, DZ 1166, fasc. 825-833, j. 14, p. 14a).

recueil RITE TONNEAU 神霄雷法

d. BUI 1987, 51, SKAR (Kalin)

5. Le Pahan des ca. h. 1000
Différence à l'LISTE

NB
Z

le nom Li Babai
=> protte au C
BABAI zickit
zhu !!
cf. spa p. 144

p 148

2

nous savons que la célèbre liste qui les réunit n'est en fait apparue qu'au cours de la dynastie des Ming.⁹³ La figure de l'immortel Li Tieguaï, par exemple, s'est probablement inspirée d'un personnage boiteux des Song connu sous le nom de "Liu le boiteux"⁹⁴ ou encore d'un immortal infirme qui aurait reçu l'enseignement de Lü Dongbin au Mont Jun.⁹⁵ Dans une oeuvre théâtrale datant de l'époque Yuan, Li Tieguaï apparaît ainsi comme un des disciples de l'immortel Lü Dongbin.⁹⁶ Cela expliquerait son absence dans la liste des Cinq Patriarches Quanzhen qui, remontant à l'époque Yuan (1269), s'arrêtait seulement au plus célèbre disciple de Lü Dongbin, Liu Haichan 劉海蟾 comme le montre le schéma suivant: 1) Donghua= Wang Xuanfu ; 2) Zhongli Quan ; 3) Lü Dongbin ; 4) Liu Haichan et 5) Wang Chongyang.⁹⁷

C'est seulement à partir des Ming que l'immortel Li Tieguaï, présenté comme le maître de Zhongli Quan, se trouve superposé au patriarche Donghua Wang. C'est peut-être là une preuve de la fondation tardive de l'école Longmen qui, contrairement à ce que la tradition veut lui attribuer, ne remonterait donc pas au-delà de l'époque Ming. Le fait que dans la liste présentée par l'école Longmen le traditionnel Patriarche Quanzhen Donghua Wang ait laissé sa place de fondateur de la lignée à Donghua Li, est peut-être là un signe trahissant la volonté de rendre orthodoxe une école qui ne l'est pas vraiment en la reliant directement à Li Er

⁹³ Cf. *supra* p. 146, note 81.

⁹⁴ Cf. Pu Jiangqing 1935, p. 134-35.

⁹⁵ Cf. *Nanyue congsheng ji*, DZ 606 (fasc. 332, p. 5a). Comme le souligne Pu Jiangqing (1935, p. 116), il y avait aussi confusion entre un certain Li Babai et Li Dongbin 李道冲.

⁹⁶ Le *Lü Dongbin du Tieguaï Li Yue* 呂洞真度鐵拐李 écrit par Yue Baichuan 岳白川, cf. Ma Shutian 1990, p. 161.

⁹⁷ Cf. Hawkes 1983, p. 167. Voir aussi le *Jinlian zhengzong ji* DZ 173 (fasc. 75,76), et le *Jinlian zhengzong xianyuan xiangzhuan* DZ 174 (fasc. 76).

(1) Une preuve de la fondation tardive de l'école Longmen

→ p 146

→

伯

(Laozi). Cela n'est pas sans rappeler les origines de l'Ecole Li fondée par le légendaire Li Babai dans le Sud-Ouest de la Chine et en particulier dans le Sichuan et qui fut étroitement liée au mouvement qui plus tard serait connu comme l'Ecole des Maîtres Célestes!⁹⁸ Héritier de la tradition du Sud, le Longmen serait alors né au sein de la dite école des Maîtres Célestes (Zhengyi) qui, pendant la dynastie des Ming, avait assumé le contrôle sur le Temple Baiyun de Pékin, le quartier général Quanzhen de l'époque Yuan, avant de le perdre à nouveau en faveur de l'école Quanzhen au cours de la Dynastie Qing.⁹⁹

3. L'homme véritable Yin (Yin zhenren)

Avec ce personnage mystérieux de Li Babai (Niwan), on entrevoit un lien qui se tisse entre la tradition Longmen du Jingai (Zhejiang) et celle du Sichuan. En fait, un autre immortel auquel la tradition attribue le titre de Saint du Mont Jingai ou Saint de la région du Zhejiang, fut réputé être l'auteur de deux manuscrits du *Daozang xubian* qui furent découverts dans le Temple du Mouton Noir de Chengdu (Sichuan).¹⁰⁰ Il s'agit de l'homme véritable Yin dont le nom serait Qu Zhen 屈楨 et qui fut plus célèbre sous l'appellatif de Yin Wuwo 尹無我. Pendant le règne de Huandi des Han (147 -167), il était connu dans le comté de Guiji (Zhejiang) sous le nom de Yin Yantie 尹監鑿. Il fut appelé Yin Wuwo car il avait étudié la doctrine taoïste de Wuwo (absence du moi). On raconte qu'il était un expert du *tuna* (techniques

⁹⁸ Sur les liens entre Li Babai et l'Ecole Li, voir *Baopuzi*, chap. 9.

⁹⁹ Voir *supra*, Introduction, p.10-15 et p. 89-91.

¹⁰⁰ Il s'agit du même personnage qui, pendant les Dynasties Yuan et Ming, fut connu sous le nom de Yin Pengtou 尹蓬頭. Voir *infra* p. 184-85 et note 87.

ord. A. S. del
trad. J. J. J. J.
lié à l'éc.
RITES TAOÏSTE !!

2000 2000/2000
2000 2000/2000
2000 2000/2000

尹楨

le nom de

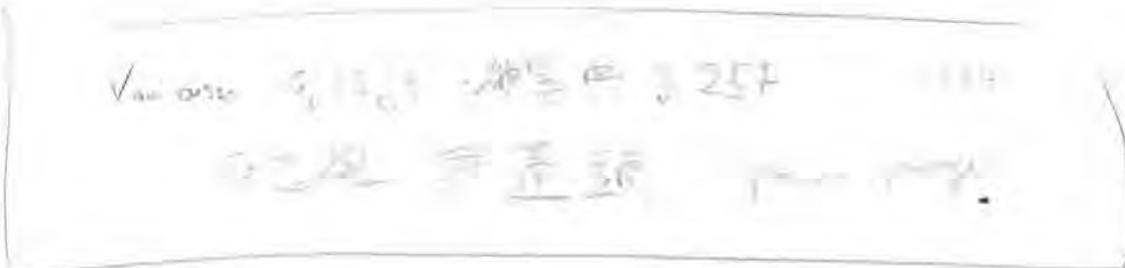
respiratoires), qu'il pouvait faire pleuvoir, contrôler les vagues de l'eau à l'aide de charmes et connaître le futur. On lui crédita de tels pouvoirs qu'un jour, alors qu'il était invité au Mont Jingai, il aurait arrêté avec son bâton la course du soleil.

La deuxième année de l'ère Chiwu du Royaume Wu (en 239), lors d'une grande sécheresse, l'empereur Dadi qui avait entendu parler des pouvoirs de Yin, chercha en vain à l'inviter à sa cour car celui-ci avait déjà disparu. Pendant le règne de l'empereur Taihe (366-371) des Jin Orientaux, une énorme pierre fut découverte par les habitants du Mont Jingai sur laquelle Yin aurait de sa propre main gravé les douze caractères suivants :

Le Mont Jingai se dresse pour la joie du peuple :

On put y séjourner dès la venue de Zhechuan.¹⁰¹

Comme on peut le voir d'après le texte de cette stèle, il semble donc que ce soit avec Yin – qui fut plus tard connu comme le Saint du Mont Jingai – qu' apparaisse pour la première fois le nom de Jingai.¹⁰²



101 金蓋處生民樂 稚川來可駐足

Cf. JGXD, j. 8, p. 37b. Zhechuan est le nom social (zi) de Ge Hong, alchimiste célèbre (voir *supra*, Introduction, p. 23-24) qui aurait, d'après la tradition, rencontré Yin Wuwo sur le Mont Jingai (voir JGXD, j. 8, p. 42b).

102 La biographie de Yin Wuwo se trouve in JGXD, j. 8 *xia*, p. 37a-37b sous le nom de Penglai Changshi 蓬萊長史.

Chapitre III

Les pratiques alchimiques dans le
Daozang xubian

道光甲午年鑄

道藏續編

金蓋山藏板

III.1 Présentation du *Daozang xubian*

Le *Daozang xubian* (*Suite au canon taoïste*) est un recueil de vingt-trois textes d'alchimie intérieure qui a été compilé à partir du *Gu shuyinlou cangshu* (*Bibliothèque de l'Ancien Pavillon des Livres Cachés*). Seule cette dernière oeuvre fut véritablement compilée par Min Yide (1758-1836) lui-même en 1831.¹ De fait, le *Daozang xubian* n'est jamais cité dans les nombreuses biographies de Min Yide qui ne lui attribuent que le *Jingai xindeng* et le *Gu Shuyinlou cangshu*. Le *Daozang xubian* présente un nombre moindre de textes par rapport au *Gu Shuyinlou cangshu* et une organisation différente que nous avons néanmoins tenu à respecter dans cette présentation.

La particularité du *Daozang xubian* réside dans le fait que la plupart de ses textes sont des manuscrits transmis uniquement par certains temples taoïstes : ils n'ont jamais été imprimés ni mis en ordre avant que Min Yide ne le fasse. Ce recueil témoigne ainsi pour nous d'une tradition qui s'était surtout développé dans le Sud-Est de la Chine et qui avait comme centre le Mont Jingai.

les 7 éditions (d. entre 1600-1700)

¹ Voir *supra*, p. 133-34.

III. 2 Le Mystère de la Fleur d'Or et les enseignements de l'homme véritable Yin

Ce recueil s'ouvre sur un texte provenant d'une secte taoïste qui se réclamait du patriarche Lü Dongbin : *Lü zushi xiantian xuwu taiyi jinhua zongzhi* 呂祖師先天虛無太一金華宗旨 (La doctrine quintessentielle de la fleur d'or propre à l'unité suprême de la vacuité antérieure au ciel [révélée] par le Patriarche Lü) édité par Jiang Yuanting 蔣元庭 (1755-1819), compilateur d'une ^{édition} version du *Daozang jiyao*.² Cet ouvrage est un exemple de ce qu' était le taoïsme entre la fin de la dynastie des Ming et le début des Qing : un amalgame de différents cultes religieux locaux intégrés dans une "orthodoxie taoïste" qui se faisait garante de l'union des Trois Enseignements.

Bien que huit chapitres sur treize aient été déjà traduits par Wilhelm en 1929 à partir d'une version similaire à celle contenue dans le *Daozang jiyao*,³ la véritable histoire de ce livre demeure obscure au même titre que ses nombreuses préfaces qu'on suppose être apocryphes.⁴

² Jiang Yuanting a imprimé vers 1796-1820 une version du DZJY qui est restée incomplète et dont l'index, le *Daozang jiyao mulu*, est cité in DZJHL, *shang* p. 1a-8a, voir aussi *supra*, p. 16, note 16.

³ Traduction de R. Wilhelm, (*Das Geheimnis der Golden Blüte : Ein chinesisches Lebensbuch*, München, 1929) faite à partir d'une édition publiée par Dan Ranhui en 1921 en treize chapitres dont Wilhelm n'a traduit que huit. La version du DZJY (*shiji*, 2) comporte treize chapitres sans commentaire auxquels sont ajoutés onze préfaces, ainsi qu' un traité exégétique, le *Jinhua chanyou wenda* 金華關幽問答 (c'est à partir de cette version que T. Cleary a fait sa traduction sans le préciser). Le titre diffère de celui du DZXB où on emploie le terme *Taiyi* 太乙 au lieu de *Taiyi* 太一. Le texte y est encore une fois attribué à Lü Dongbin qui y porte le titre de Fuyou Shangdi Chunyang Lüzu Tianshi 孚佑上帝純陽呂祖天師.

⁴ Cf. Needham, 1983, p. 244. Il s'agit des préfaces imprimées par Dan Ranhui et qui ont été empruntées à la version du DZJY. Voir ici note 16.

1. Les préfaces au Lü *zushi xiantian xuwu taiyi jinhua zongzhi* (La doctrine quintessentielle de la fleur d'or propre à l'unité suprême de la vacuité antérieure au ciel [révélée] par le patriarche Lü)

D'après la première préface de Min Yide datée de 1831 on lit que :

« (...) On dit que le Tao se trouve dans tout le corps et son mécanisme dans les yeux ; c'est pour cela qu'existe l'enseignement de la Doctrine quintessentielle de la fleur d'or. Pourquoi donc les adeptes ne pratiquent-ils pas en accord avec cette Doctrine ? - Parce qu'ils ne savent pas distinguer l'essence (*ti*) de ses opérations (*yong*).⁵

Alors on a d'abord ajouté (à l'enseignement) les deux caractères *Taiyi* (Unité Suprême) mais les adeptes n'ont pas encore réussi à adhérer à la formule secrète. L'erreur réside dans le fait qu'ils s'appliquent avec trop d'effort ce qui les empêche ainsi de saisir l'essence dans ses opérations.⁶ Comme lorsqu'on utilise jusqu'à épuiser le bambou de la montagne du Sud pour les écrits, l'essence reste cachée par l'essence même.⁷ On a alors ajouté les quatre caractères *Xiantian xuwu* (Vacuité antérieure au ciel) pour que l'essence se manifeste entièrement. L'intention du patriarche du Tao Fuyou Dijun Xingxing

⁵ Il semble que *ti - yong* ait été le binôme de prédilection du philosophe gnostique Wang Pi (226-249) avant de faire partie du vocabulaire philosophique chez les bouddhistes des Six Dynasties. Le terme *ti* indique l'essence c'est-à-dire l'être en soi tandis que *yong* signifie ses opérations ou activités dont le caractère dynamique est indubitable.

⁶ Il s'agit en fait de comprendre que c'est seulement dans l'application (*yong*) sans effort que l'on peut s'apercevoir de l'essence (*ti*).

⁷ *Qing nanshan zhi zhu*, expression tirée de la "Biographie de Li Mi" (in *Jiu Tangshu*, cf. *Zhongguo chengyu dacidian* 1988, p. 985) et qui est devenue un idiome (*chengyu*) : "*Qing zhu nan shu*, (les affaires) sont trop nombreuses pour qu'on les énumère, on a épuisé le bambou pour les reporter." Avant la découverte du papier, les chinois écrivaient sur des lamelles de bois et de bambou ou sur de la soie.

Miaodao Tianzun (Lü Dongbin)⁸ était de sauver tous les êtres indistinctement ; il chérissait la grande aspiration de soigner le monde et expérimenta ainsi [par lui-même] le sens mystérieux de ces dix caractères : *Xiantian xuwu taiyi jinhua zongzhi* (*Doctrine quintessentielle de la fleur d'or de l'unité suprême de la vacuité antérieure au ciel*). Il écrivit ce livre en treize sections comme un exemplaire des écrits sur l'enseignement du salut universel (*yishi*)⁹ destinés aux générations futures. Les écrits se développèrent à partir de celui-ci au même titre que les enseignements qui furent transmis à partir de lui. Le Maître Vénérable de la Vacuité Suprême (Shen Yibing) dit : " J'ai entendu dire par Li Niwan, Divin Immortel demeurant dans ce monde, que ce livre est la quintessence du Tao."

Lorsque Fuyou Dijun (Lü) eut réalisé pour la première fois les fruits du Tao en ayant transformé les quatre éléments (*sida* 四大)¹⁰ sans encore être parvenu à soigner le monde, il écrivit trois poèmes dont le titre était *Zhijiao zongzhi* (*Doctrine quintessentielle de l'enseignement suprême*). L'oeuvre déjà accomplie était éditée sous forme xylographique entre les Song et les Yuan. Le deuxième poème constituait le texte de "La formule pour la libre randonnée" (chap. VIII).¹¹

Cet ouvrage apparut en l'an *xuchen* de l'ère Kangxi (1688), à l'ermitage Longqiao du Mont Jingai, où les vieux et célèbres Tao Jing'an (1612-1673), Huang Yinzhen (Huang Chiyang 1595-1673), Sheng Qingwa (Jinzhu laoren XVIIème siècle), Zhu Jiuhuan (XVIIIème siècle), Men

⁸ Fuyou Dijun 孚佑帝君 est le titre qui fut donné par l'empereur Wu de la Dynastie Yuan (1308-1311) à l'immortel Lü Dongbin. Xingxing Miaodao Tianzun 興行妙道天尊 fait partie aussi des titres honorifiques attribués à Lü qui se trouvent, par exemple, dans le *Daomen gongke* compilé par Liu Shouyuan, taoïste du début des Qing (DZJY, *zhangji* 1, p. 28b).

⁹ Avec ce terme *yishi* qui signifie littéralement "soigner le monde" on indique dans le Longmen la doctrine de salut universel, voir *infra*, p. 257-59

¹⁰ Les 4 *dhātu* : terre, eau, feu et vent réfèrent ici à tous les composants du corps : la chair, les muscles, les os (terre) ; les sécrétions, le sang, les humeurs qui humectent le corps (eau) ; le souffle chaud qui chauffe le corps (le feu) ; le mouvement, le métabolisme du corps (le vent).

¹¹ Ce titre rappelle le *Zhuangzi*, chap. I.

Xuesuo (XVIIIème siècle), Tao Shi'an (?-1692) et Xie Ningsu (XVIIIème siècle), hommes de talents capables de sauver le monde, ont transmis ce grand Tao.¹² Comment donc (celui-ci) traiterait-il uniquement de méthodes qui soient bénéfiques pour soi-même ?

Dans la salle Liaoyang, un autre livre complémentaire est apparu, révélé, cette fois-ci, par l'homme véritable Yin Pengtou et dont le titre est *Donghua zhengmai Huangji hepi zhengdao xianjing* (Classique des immortels permettant de réaliser la Voie de l'ouverture et la fermeture du Faîte Souverain propre à la lignée orthodoxe du Seigneur de l'Efflorescence de l'Est). La culture de la Nature Innée (*xing*) et de la Force Vitale (*ming*) est l'exemple illustrant pour les générations futures le salut du monde (car) se consacrer à ce salut est en effet la pratique mystérieuse de la Nature Innée et de la Force Vitale. Comme l'enseigne le chapitre sur "Les expériences confirmatives du renversement de la lumière" (chap. VI), (ces expériences) "ne peuvent pas être abordées de manière responsable par des hommes de petites facultés et capacités. Il faut, au contraire, viser à sauver tous les êtres."¹³ D'après l'enseignement du chapitre sur "La Révolution Céleste" (chap. XII), dès que le soi se tourne vers l'intérieur, le Ciel, la Terre et les dix-mille êtres se tournent aussi vers l'intérieur en accompagnant ce mouvement d'inversion. L'espace d'un pouce carré¹⁴ est

¹² La transmission de ce livre a échu à sept maîtres. Les biographies de ces sept maîtres se trouvent dans le JGXD, j. 2, 3 et 7. D'après la postface de la version du DZJY (*Jinhua zongzhi houba*, DZJY, *shiji*, p. 2b), sept maîtres la reçurent en 1668 et sept encore en 1692. Sept est aussi un nombre symbolique qui désigne le début d'un nouveau cycle. La tradition du DZJY serait donc antérieure à celle du Mont Jingai et les sept maîtres mentionnés dans le DZJY semblent tous appartenir à l'école Jingming.

¹³ Cette phrase est tirée du début du sixième chapitre du *Jinhua zongzhi* (DZXB, vol. 1, p. 8b). Comme nous aurons l'occasion de le remarquer, ce texte fait un ample usage du vocabulaire chan, en employant par exemple des expressions comme *chengdang* 承當 (prendre en charge, affronter de manière responsable), *xiaogen* 小根 (petites racines), *xiaoqi* 小器 (petits calices) pour désigner les hommes affligés de facultés médiocres.

¹⁴ Ce terme fait référence au coeur, voir, par exemple, le *Huangting waijing yujing* (DZ 332 fasc. 167, j. *shang*, p. 1a).

F extrêmement petit mais est aussi extrêmement grand. C'est là le soi qui est le monde, la Voie d'union de l'intérieur et de l'extérieur. (...) »¹⁵

Cependant, comme nous pouvons le constater dans le *Daozang jiyao* - à la suite des remarques de Min Yide, ce livre s'est au fil des ans éloigné de la source authentique et il a donc fallu le corriger. Tel qu'il est présenté dans le *Daozang xubian*, le texte comporte treize chapitres (sections) dont seul le premier s'écarte complètement de la version du *Daozang jiyao* ainsi que de la version traduite par Wilhelm. Toutes les chapitres sont pourvus du ^{1er} commentaire. Les nombreuses préfaces qui accompagnent le texte du *Daozang jiyao* ont été supprimées¹⁶ pour laisser place à la seule préface de Min Yide que nous venons de citer ainsi qu' à sa brève note de présentation que voici :

« Ce texte est apparu dans l'année wuchen de l'ère Kangxi (1688). Les anciennes tablettes xylographiques (de ce texte appartenant) au sage Tao Shi'an ont été transmises à l'autel de la doctrine dans l'ermitage de Longqiao sur le Mont Jingai. Pendant la période Jiaqing (1796-1820), le vice-président Jiang Yuanting obtint la transmission d'un manuscrit mal copié qu'il inséra dans le *Daozang jiyao*. Plus tard il découvrit dans la province du Zhejiang le xylographe original du Mont Jingai et décida de corriger ainsi sa version xylographique. Mais, étant donné que les planches se trouvaient à Pékin, il revint au Nord après les

¹⁵ Préface au *Jinhua zongzhi* (DZXB, vol. 1, p. 1a-b). Voir Appendice C.

¹⁶ La version du DZJY ne comporte pas de commentaire mais présente onze préfaces dont cinq sont attribuées à des adeptes de l'école Jingming. Dix préfaces ont été reproduites dans la version de Dan Ranhui 1921 qui présente en plus deux préfaces datant de 1894 et 1917.

avoir transportées au sud, et mourut à Pékin.¹⁷ C'est pourquoi cette affaire importante, qui n'était qu'à demi arrêtée, resta inaccomplie, et ne put être oubliée en mon coeur. Pendant ces années, je reçus lors d'un voyage à Jinling (Nankin) la transmission d'un manuscrit qui, bien qu'il ne fut pas complètement identique à celui de Tao (Shi'an), ^{avait au moins des choses en plus que} était au moins plus complet que celui de Jiang (Yuanting). Il semblait avoir été rédigé ^{à partir du} à partir du texte de Tao (Shi'an) auquel chacun, en suivant sa propre suggestion, avait ajouté ou enlevé ^{des choses} des choses. Puisque chacun a sa propre façon de mener son discours, dans quelle mesure peut-on avoir confiance en ce qu'affirment les descendants ? Je l'ai donc corrigée en prenant pour modèle le texte de Tao (Shi'an). »¹⁸

Min veut ainsi démontrer que la transmission authentique de ce texte se trouve dans le Sud et plus précisément sur le Mont Jingai (près de Huzhou dans le Zhejiang) ; il ajoute ainsi aux treize chapitres des commentaires propres à son école.

(i) Le Coeur Céleste ou Oeil Intersourcilliaire

Le premier chapitre "Le Coeur Céleste" (*tianxin* 天心)¹⁹ est le seul qui diffère complètement de la version du *Daozang jiyao* et de celle de Wilhelm, bien qu'il y ait parfois des phrases ou des

¹⁷ On trouve la même information dans la glose de Shou Yizi (Ding Fubao) au *Daozang jiyao mulu* de Jiang Yuanting (in DZJHL *shang*, p.1a).

¹⁸ *Jinhua zongzhi* (DZXB, vol. 1, p. 1a). Voir *infra*, Appendice C.

¹⁹ *Tianxin* est une expression qui apparaît dans le Commentaire-Zhuan à l'hexagramme 24 - *Fu* (le Retour) du *Yijing* (1989, p. 205) en relation avec la Terre : "L'hexagramme *Fu* ne rend-il pas visible le Coeur du Ciel et de la Terre (*tian di zhi xin*) ?" Dans le *Cantongqi* (*shang*, chap. IV in DZJHL, *shang*, p. 5b), on trouve de nouveau l'expression *tianxin* comme centre axial de toute transformation dans la nature lié à l'hexagramme *Fu*. Ce terme, synonyme d'Etoile Polaire, était aussi associé à une nouvelle tradition rituelle, le *Tianxin zhengfa*, qui s'était développée autour du Mont Huagai (Jiangxi) entre le Xème et le XIème siècle, voir Boltz 1987, p. 33-38. et *sa* 1172 p. 54

indices qui rappellent ces deux versions.²⁰ Le Coeur Céleste est ici présenté comme ^{le Coeur vien} étant animé par les Trois Puissances (Ciel-Homme-Terre), il est l'Ouverture Mystérieuse (*xuanqiao*) mentionnée dans les Classiques Alchimiques, qui ne se trouve ni à l'intérieur du corps ni à l'extérieur. Bien que possédée par tous les hommes, elle est ouverte chez les sages, mais fermée chez les égarés. Elle peut s'ouvrir si, en ne la cherchant pas à tâtons, on sait attendre au sein du silence. La méthode pour l'ouverture de cette passe consiste, d'après notre texte, en ces deux seuls mots : *cun-cheng* 存誠 (se ^{acharner} concentrer sincèrement) ^{pour mener la sincérité (44)}.²¹ Il faut vivre pleinement et sincèrement dans les ténèbres pour attendre le moment opportun, le moment de la clarté radieuse. On est au début de l'Oeuvre alchimique, l'oeuvre noire "trouée d'abîmes, manteau de ténèbres" qui entoure l'adepte lequel, sachant demeurer dans la maison de la grande nuit, s'éveillera un jour à la lumière.²²

Le texte explique ainsi une méthode de visualisation qui nous permet d'expérimenter concrètement ce Coeur Céleste de la façon suivante :

acharner la sincérité. pour mener la sincérité en reproduisant avec l'esprit les images liées à la sincérité

*d. Texte à l'ab. de l'œuvre
fondée par Han 1: 230, 246*

²⁰ DZXB, p. 1b/1-2 = DZJY, p. 1a/2-3 ; DZXB, p. 2a/12-14 = DZJY, p. 1b/8-10 ; DZXB, p. 2b/3 = DZJY, p. 2a/2 ; DZXB, p. 2a/10-11 = Dan Ranhui 1921, p.3/2-3 et p. 2a/13-14 = Dan Ranhui 1921, p. 2/9-10. Le premier chapitre de la version du DZJY est, par contre, presque identique à celle de Dan Ranhui (utilisé par Wilhelm). Le passage concernant l'origine de l'enseignement (DZJY, p. 1a-b ; Dan Ranhui 1921, p.1) n'a pas été traduit par Wilhelm. Il a été repris de façon différente dans la version du DZXB (p. 1b) où on ne mentionne ni l'école Quanzhen, ni Xu Sun, patriarche de l'école Jingming. Cependant il y a un passage dans le DZXB (p. 1b/1-2) qui est presque identique à celui du DZJY (p. 1a/2-3 et Dan Ranhui p. 1/2-3) où on dit que "les immortels véritables transmettaient depuis l'Antiquité l'enseignement de coeur à coeur, d'individu à individu. A partir des manifestations du Très Haut, l'enseignement a été transmis successivement à Donghua jusqu'aux ^{des} écoles du Nord et du Sud."

²¹ Cf. *Jinhua zongzhi* chap. I (DZXB, vol. 1, p. 1b-2a).

²² Voir Larre et alii, 1992, p. 79.

« (La méthode consiste), une fois libéré de tout embarras, dans l'emploi des trois points 彡 字 désignant le Ciel de Brahmâ.²³ A l'aide du point central, on visualise le Coeur Intersourcilliaire (*meixin*), avec le point de gauche, on visualise l'oeil gauche et avec celui de droite, l'oeil droit. Ainsi la lumière de l'énergie spirituelle des deux yeux reviendra naturellement dans le Coeur Intersourcilliaire - Oeil Céleste (*tianmu*), porte d'entrée et de sortie où les Trois Luminaires retournent. »²⁴

L'Oeil Céleste est donc le Coeur Céleste, centre qui s'établit lorsqu'on fait l'expérience de la Gauche et de la Droite, oeil trine, réunion du Haut (*Niwan*, Champ de Cinabre Supérieur-Tête), du Centre (*zhonghuang*, Centre Jaune - Champ de Cinabre Médian) et du Bas (*qilun*, la Roue de Nombri - Champ de Cinabre Inférieure). C'est grâce à la méthode du renversement de la lumière (*huiguang*) qui "d'entre toutes les méthodes est l'incomparable vérité merveilleuse", qu'on retrouve ce Coeur Céleste en arrivant ainsi à transformer le corps de chair en corps de lumière. "Lorsqu'on renverse la lumière longuement, elle se cristallise : c'est le Corps

²³ *Yinzi sandian* 伊字三黑点 Cette expression fait référence au terme sanscrit 彡, "as neither across nor upright, being of triangular shape and indicating neither unity nor difference, before nor after. The *Nirvāna-sūtra* applies the three parts to *fashen* (*dharmakāya*), *panruo* (*prajñā*) et *jietuo* (*vimakṣa*), all three being necessary to complete nirvāna. It is also associated with the three eyes of Siva" (Soothill 1937, p. 200). Il est expliqué dans le commentaire interlinéaire de notre texte (*Jinhua zongzhi* chap. I, DZXB, vol. 1, p. 2a) de la façon suivante : " Dans l'écriture sanscrite, le Ciel de Brahmâ est composé des trois points indiquant le soleil, la lune et l'étoile polaire. Chez l'homme, ils désignent l'oeil gauche, l'oeil droit et le Coeur Intersourcilliaire ou Milieu des sourcilles (*meixin*). Les hommes divins antérieurs au ciel possédaient tous trois yeux comme la Mère de l'Etoile Polaire (Doumu) et le Patriarche du Tonnerre (Leizu). Si l'homme connaît la manière de sublimer ce Coeur Intersourcilliaire, celui-ci s'ouvrira. Une fois ouvert, il s'appellera Oeil Céleste (*tianmu*). "

²⁴ *Jinhua zongzhi*, chap. I (DZXB, vol. 1 p. 2a/3-5), voir Appendice C. A propos de *tianmu*, la glose interlinéaire dit : " Dans les Classiques Alchimiques, on l'appelle "Sanctuaire de la conjonction du soleil et de la lune" (*yue ri hebi* 日月合璧)."

Absolu Naturel (*ziran fashen*)",²⁵ corps subtil qui, bien que situé au-delà du corps de chair, se forme à partir de celui-ci, lorsqu'on le sublime jusqu'à obtenir la blancheur immaculée tant de l'intérieur que de l'extérieur.

(ii) L'enseignement de la Fleur d'Or

Dans cette première section, Min Yide reprend ce qui avait été énoncé dans la préface pour exposer cette fois-ci plus clairement le sens du titre de notre ouvrage :

« *Taiyi* (Unité Suprême) est le fondement, *jinhua* (la Fleur d'Or) est le but, l'accomplissement. (...) La Fleur d'Or est l'élixir d'or, transmutation de l'énergie spirituelle lumineuse (*shenming*) dont chacun est maître en son coeur.²⁶ Ici se trouve la merveilleuse formule secrète qui, bien qu'extrêmement précise, est tellement vive qu'elle exige intelligence et lucidité, ainsi que totale immersion dans le calme. A qui n'est ni intelligent ni lucide, la pratique échappe ; qui ne réalise pas cette totale immersion dans le calme, n'arrive pas à la garder. »²⁷

Commentaire de
le suput

Cette voie appartient donc au véhicule suprême et ne peut être comprise que par les personnes de niveau supérieur (*shanggen* 上

²⁵ *ibid.*, chap. I, p. 2a/13-14. On retrouve les mêmes phrases dans la version du DZJY, p. 1b/9-10 et Dan Ranhui, p. 2. Sur le terme bouddhique *fashen* voir *supra*, Introduction, p. 41-42. Il est intéressant remarquer qu'on ajoute à ce terme l'adjectif *ziran*, naturel, spontané pour indiquer que cette réalité absolue se situe dans le domaine de notre réalité contingente.

²⁶ Le chapitre I de la version du DZJY (*shiji*, 2, p. 2a/2) se conclut avec cette phrase. Dans le *Huangdi neijing suwen* (*Linglan bidian lun*, chap. VIII, p. 124) mais aussi dans bien d'autres ouvrages, on dit que "le coeur est l'organe souverain où le *shenming* se manifeste." Puisque toutes les transformations du *shen* (énergie spirituelle en tant qu'essence -*ti*, Etoile Polaire, centre immobile autour duquel les astres tournent) et du *ming* (ses opérations -*yong*, l'activité des yeux qui projettent la lumière du soleil, *ri* et de la lune *yue*) sont contrôlées par le coeur, la voie de la Fleur d'Or utilise l'action pour parvenir à la non-action.

²⁷ Cf. *Jinhua zongzhi*, chap. I (DZXB, vol. 1, p. 2b).

根).²⁸ Il s'agit d'une voie élitiste, la voie des Immortels Célestes qui seuls peuvent témoigner des fruits du Tao et se consacrer à la doctrine de salut universel. L'origine de cet enseignement remonte au Très Haut (Laozi). Après l'avoir reçu, le Seigneur de l'Efflorescence de l'Est (Donghua) le transmet aux deux écoles alchimiques du Sud et du Nord.²⁹ Mais, au cours de la transmission de coeur à coeur, l'enseignement s'est éloigné progressivement de sa source originelle. Pour se conformer de nouveau à l'enseignement du coeur du Très Haut, les confucéens ont prêché la méthode *neixing* 内省 (Introspection),³⁰ les taoïstes celle de *neiguan* 内觀 (Contemplation intérieure) et les bouddhistes celle du *Sishierzhang jing* 四十二章經 (Sûtra en quarante-deux sections).³¹ Il s'agit, en réalité d'une seule et même méthode, grâce à laquelle on apprend d'abord à discerner l'Esprit Originel (*yuanshen*) qui siège dans l'espace d'un pouce carré de l'esprit conscient (*shishen*) lequel réside dans ce coeur de chair ; c'est là le thème du chapitre II ("L'Esprit Originel et l'esprit conscient") :

« Lorsque l'homme ordinaire se détache de la matrice, l'Esprit Originel demeure dans (l'espace) d'un pouce carré tandis que l'esprit conscient réside en bas, dans le coeur. Ce coeur de la partie inférieure fait de chair et de sang a une forme semblable à une grosse pêche couverte par les ailes

²⁸ Le terme *shanggen* (litt. racine supérieure) est utilisé dans le bouddhisme pour désigner les adeptes doués de capacités excellentes et d'un bon karma, ce qui contraste avec l'idée de salut universel, voie égalitaire mais qui s'avère en réalité être une voie élitiste.

²⁹ Voir *supra*, note 20.

³⁰ Cf. *Lunyu*, chap. IV, p. 7/17, chap. XII, p. 22/4.

³¹ Il s'agit du ~~premier~~^{al. 20.} *sûtra* apocryphe qu'on dit avoir été introduit en Chine et qui fut attribué à Kāśyapa Mātanga et Gobharana (I 784). C'est dans cet ouvrage qu'on trouve la célèbre histoire du rêve de l'empereur Ming des Han Orientaux (58-75) qui constituera le début mythique de l'introduction du bouddhisme en Chine.

des poumons, supportée par le foie et servie par les intestins. Il suffit d'un jour de jeûne pour qu'il se sente extrêmement mal à l'aise. S'il entend quelque chose d'effrayant, il palpite et s'il entend quelque chose d'irritant, il se comprime. Le spectacle de la mort l'attriste, celui de la beauté l'éblouit. Mais dans la tête, quand (ce Coeur Céleste = Esprit Originel) s'émeut-il si peu que ce soit? – Dans l'espace d'un pouce carré peut-il bouger? – Comment la véritable pensée créatrice, pourrait-elle bouger dans l'espace d'un pouce carré? Si elle arrive à bouger, elle peut relever de l'ordinaire ou de l'extrêmement merveilleux. Lorsque l'homme du commun meurt, elle bouge et cela relève de l'ordinaire.³² Ce qui est extrêmement merveilleux c'est lorsque la lumière s'est déjà cristallisée en Corps Absolu (*fashen*) et que l'esprit omnipénétrant (*lingtong* = *shengtong*) se met graduellement à bouger. C'est là le secret qui n'a jamais été dévoilé depuis des millénaires. »³³

心神
 神通
 心通

(iii) La pratique du renversement de la lumière

On introduit ainsi la pratique du renversement de la lumière (*huiguang* 回光) et de la garde du centre (*shouzhong* 守中), thème centrale de notre texte (chap. III) et dont la formule mystérieuse remonte au Gardien de la Passe.³⁴ Il s'agit de l'enseignement secrétissime du Régime du Feu (*huohou*), à travers

³² C'est la dissociation des âmes *hun* et des âmes *po* chez l'homme qui n'a pas réussi à garder l'Un.

³³ Cf. *Jinhua zongzhi*, chap. II, (DZXB, vol. 1, p. 3a), voir Appendice C. Cette partie manque dans la version du DZJY, on la retrouve, par contre dans celle de Dan Ranhui (1921, p. 4-5) bien que Wilhelm l'ait traduite de façon différente. Le *lingtong* 靈通 qui apparaît dans ce contexte, à, selon notre interprétation, la même valeur que *shengtong* 神通. Dans sa formule sur la respiration embryonnaire (*Chen Xiyi taixi jue*, in *Zhuzhen shengtai shenyong jue*, DZ 826, fasc. 570) Chen Xiyi (Chen Tuan) dit : "L'Esprit qui pénètre (*shen-tong*) les dix-mille changements, s'appelle *ling* (puissance prodigieuse)." Expression empruntée au bouddhisme, le *shengtong* est, dans le sens de *ling*, devenu ainsi synonyme des capacités surnaturelles, des pouvoirs divins ; voir aussi *Qifa yaomiaozhijue*, DZ 831, fasc. 573, p. 7a-b.

³⁴ Sur ce personnage, voir *infra*, p. 185 et note 88. Sur le terme *shouzhong*, voir *infra*, note 104.

lequel on apprend à faire circuler la lumière en harmonie avec le mouvement naturel : il faut être calme pour l'attendre, réceptif pour connaître l'application merveilleuse d'émission de la lumière.

« La lumière n'est ni dans le corps, ni hors de soi. Les montagnes, les rivières, la lune, le soleil jusqu'à la vaste terre sont tous éclairés par cette lumière : ainsi n'est-elle pas seulement dans le corps ; toutes les activités de l'intelligence de la connaissance et de la sagesse sont cette lumière : ainsi n'est-elle pas non plus hors du corps. La luminosité du Ciel et de la Terre emplit le Triliocosme (*daqian*)³⁵ ; la luminosité d'un seul corps traverse aussi le Ciel et recouvre la Terre. C'est pourquoi, dès qu'on tourne la lumière vers l'intérieur, terre et ciel, montagnes et rivières se tournent aussi simultanément vers l'intérieur. L'éclat lumineux de l'homme se trouve concentrée en haut dans les yeux qui sont la clef de la Grande Passe du corps humain. (...) Dans leur transmission, aucun des saints ne s'est jamais détaché de la méthode de l'inversion de la vision (*fanzhao*).³⁶ Confucius l'appelait "connaître l'arrêt" (*zhizhi*),³⁷ Sakyâmuni, "la contemplation de l'esprit" (*guanxin*) et Laozi "contemplation intérieure" (*neiguan*). Toutes ces méthodes se résument dans ces deux mots : vision-inversée (*fan-zhao*). Cependant, chacun peut parler de vision inversée sans être en mesure de le saisir, s'il ignore le sens de ce mot. Ce qu'il faut inverser (*fan*), c'est l'esprit conscient et discriminant qui doit être orienté vers

³⁵ *Sanqiandaqian shije* 三千大千世界 (Triliocosme). En sanscrit, *trisahasramahasahasralokadhātu*. Ce terme désigne le champ de conversion d'un seul Buddha, composé d'un milliard de mondes, chacun comportant un Mont Meru entouré des quatre continents, huit sous-continents avec un soleil, une lune, conformément à la cosmologie bouddhique.

³⁶ Sur ce terme, voir Demiéville, 1987, p. 78 note 2.

³⁷ L'expression *zhizhi* 知止 est tiré du *Daxue*. Dans la version du DZJY (*shiji*, 2, chap. 3, p. 6a/1), on trouve le terme *zhizhi* 致知 (parvenir à la connaissance maximale), expression tirée encore du *Daxue* (cf. Legge, 1861, vol. 1, p. 222) à propos duquel on dit : "Wishing to be sincere in their thought, they first extended to the utmost their knowledge. Such extension of knowledge lay in the investigation of things." Voir aussi *supra*, p. 45 et p. 100.

芙蓉花 = Fleurs de l'Émeraude cf. WZP (Robinet p. 219)

le moment initial où l'Esprit et le corps ne se sont pas encore manifestés ; ou bien c'est l'intérieur de ce moi de six pieds qui doit être tourné vers la recherche du corps précédant la naissance du ciel et de la terre. Aujourd'hui, les hommes qui s'assoient en méditation pour une ou deux heures, ne prennent en considération que leur propre ego et appellent cela *fanzhao*. Ne s'agit-il pas du contraire ? »³⁸

Le texte nous explique ensuite que la méthode du renversement de la lumière correspond à la méthode *samatha-vipāśyanā* (*zhiguan*)³⁹ —employée chez les bouddhistes de l'école Tiantai comme aide pour la concentration—, dont l'arrêt (*zhi*) est synonyme du renversement (*hui*) et contemplation (*guan*) de lumière (*guang*). Cette méthode consiste à regarder la pointe du nez afin de faire converger le regard en fixant un repère pour ensuite l'abandonner. Dans son commentaire, Min Yide ajoute que le nez dont on parle dans cette méthode n'est rien d'autre que le Jaune Central (*huangzhong*)⁴⁰ des confucianistes, ou bien le Centre de la Concentration (*yuanzhong* 緣中)⁴¹ des bouddhistes ou encore le Porte de la Femelle Obscure (*xuanpin zhi men*)⁴² des taoïstes. Il s'agit donc du Centre par excellence qui sert de repère

³⁸ Cf. *Jinhua zongzhi*, chap. III, p. 4b-5a. Le DZJY présente une version différente.

³⁹ Cette méthode est expliquée par Zhiyi (538-598), fondateur de l'école Tiantai en Chine, dans le *Mahe zhiguan* (T 1911). *Zhi* signifie arrêt, calme, absence de passions, accès à l'état d'absorption, *samādhi* (*dīng*) ; *guan* signifie contemplation, vision juste des choses grâce au développement de la sagesse, *prajñā* (*zhihui*). Dans cette pratique il faut donc établir l'équilibre entre le *samādhi* et la *prajñā*. Voir aussi Despeux 1985, p. 119-22 et *supra*, Introduction, p. 29.

⁴⁰ Terme qui apparaît dans le *Yijing*, Commentaire - *Wenyan* au cinquième trait hexaïre de l'hexagramme 2 *Kun*, voir *infra*, p. 189, note 98. ← 191

⁴¹ Terme qui désigne dans le bouddhisme "the place or idea on which the mind is centralized" (cf. Soothill, 1937, p. 440).

⁴² Terme tiré du *Daodejing*, chap. VI.

aux débutants pour concentrer la lumière de l'énergie spirituelle tant qu'ils n'ont pas encore distingué les deux lieux du coeur : le coeur-chair et le Coeur-Esprit. Mais dès qu'on le saisit, le nez devient simplement le doigt qui sert à indiquer la lune ou Centre Jaune.⁴³ Grâce à cette méthode on parvient ainsi à lier le coeur au Centre Jaune (*zhonghuang*), lequel ne se situe pas forcément au milieu de la tête ni dans l'abdomen : chaque chose peut devenir un centre, une règle qui peut permettre l'extrême mobilité de la lumière.

Dans la quatrième section ("Renversement de la lumière et harmonisation de la respiration"), on apprend à écouter le rythme de la respiration après avoir compris l'interdépendance existant entre l'esprit et le souffle.

« La respiration est notre propre esprit (*xin*)⁴⁴ (car c'est notre propre esprit qui devient respiration. En effet c'est lorsque l'esprit bouge qu'il y a souffle. Le souffle est donc, à l'origine, modifié par (l'activité) de l'esprit. Chez nous autres hommes, les pensées bougent très rapidement. A chaque instant s'élève une pensée erronée (*wangnian*) accompagnée par une inspiration et une expiration ; c'est pourquoi la respiration interne et la respiration externe se suivent comme le son et l'écho. Chaque jour se produisent d'innombrables respirations ainsi que des pensées erronées. L'énergie spirituelle lumineuse (*shenming*) se désagrège comme le bois sèche et la cendre meurt.⁴⁵ Faut-il alors éliminer les pensées ? — On ne peut pas ne pas penser. Faut-il cesser de respirer ? — On ne peut pas ne pas

⁴³ C'est ainsi que le commentaire au chap. III du *Jinhua zongzhi* (DZXB, p. 5a-b) explique la pratique de renversement de la lumière ou pratique *zhiguan* en empruntant la métaphore du *Lankavatara sūtra* où on dit que "l'être puerile saisit l'extrémité du doigt et non la lune [que le doigt signale]" (Silburn 1977a, p. 234).

⁴⁴ L'auteur joue sur le sens de la graphie du caractère *xi* 𠄎, composé par *zi* 𠄎 et *xin* 心, cf. *Shuowen jiezi zhu*, p. 502 shang.

⁴⁵ Expression qui rappelle le *Zhuangzi*, chap. XXIII, p. 63/41.

respirer. Le meilleur moyen consiste à faire de la maladie un remède. Cela signifie que l'esprit et la respiration sont interdépendants. C'est pourquoi que le renversement de la lumière doit se faire en harmonie avec le rythme de la respiration. La méthode se base entièrement sur la lumière des oreilles (*erguang*). Il y a (en effet) une lumière des yeux (*muguang*) et une des oreilles. La lumière des yeux indique le soleil et la lune extérieurs qui échangent leur lumière tandis que la lumière des oreilles indique le soleil et la lune intérieurs qui échangent leur essence. L'essence est de la lumière cristallisée. L'une et l'autre ont donc une même origine mais un nom différent. L'acuité des oreilles et la clarté de la vue sont une seule et même lumière prodigieuse (*yi ling guang*). »⁴⁶

La lumière des oreilles (*erguang*) est introduite pour désigner une écoute subtile qui seule peut arriver à entendre la respiration la plus imperceptible. Cela rappelle la méthode d'écoute de la respiration dans le *Zhuangzi* (chap. IV), dans le célèbre passage sur le jeûne du coeur (*xinzhai* 心齋) où Yan Hui demanda à Confucius le sens d'une telle méthode ; celui-ci lui répondit ainsi : "Unifie ton aspiration, n'écoute pas par tes oreilles, mais par ton coeur, n'écoute pas par ton coeur mais par ton souffle. L'écoute se résorbe dans les oreilles de même que le coeur retourne à l'Esprit. Le souffle est ce qui porte les êtres à la vacuité. Seul le Tao fusionne la vacuité. Celle-ci est le jeûne du coeur."⁴⁷

⁴⁶ *Jinhua zongzhi*, chap. IV, p. 6b, voir Appendice C.

⁴⁷ On a choisi de traduire *fu* 符 (emblème, symbole) par Esprit (*shen*) puisque c'est l'autre partie du coeur, le symbole en tant que "rappel" à la source dans son sens originel de συμ-βαλλειν "com-poser" les énergies du corps avec celles de l'univers, reconduire les choses à l'origine, à leur archétype ; l'arrêt (*zhi*), comme nous l'avons vu dans le texte (*supra* p.170) a la même signification que renversement (*hui*). C'est grâce à ce mouvement inversé, que les êtres retournent à leur source (*Daodejing*, chap. XVI). Les êtres qui, normalement, à l'aide du

On regarde au dedans, on écoute au dedans : l'organe ne s'extériorise pas et ne descend pas non plus à l'intérieur : il trouve son juste milieu, sa juste place qui permet ainsi de voir le cheminement à suivre.⁴⁸ Il faut trouver aussi le juste milieu pour éviter les nombreuses erreurs qui surgissent sur ce chemin de la pratique, comme le souligne en avertissement la glose à la section V ("Erreurs dans le renversement de la lumière").⁴⁹ Il ne faut être ni trop attentif ni trop distrait, à mi-chemin entre être et non-être, attendre intentionnellement l'absence d'intention, le moment propice qui permet l'entrée dans la Passe située hors du temps et de l'espace.

Bien que l'on risque de s'induire ainsi en erreur, toutefois, l'adepte taoïste à la différence du bouddhiste et plus particulièrement du bouddhiste chan, est guidé dans son cheminement par des signes et des expériences qui confirment, pas à pas, la justesse de sa pratique.⁵⁰ Le chapitre VI ("Expériences

souffle sortaient de la vacuité du non-être (cf. Koh n 1991, p. 136) retournent par ce mouvement inversé à la vacuité, au Tao.

48 " In order to perceive the Dao, one must develop not only the right kind of intellectual framework, but one must also have the proper kind of eyes and ears (...) Especially the sense of hearing has to be developed anew. The cosmos is a cacophony of sounds, and the way to deal with language is by blending out and dampening the outside noises in order to become increasingly sensitive to the fine, subtle sounds of the Dao." Cf. Koh n, 1991, p. 135-37.

49 *Jinhua zongzhi*, chap. V, p. 8a/5.

50 On entrevoit dans cette section la polémique existante entre le taoïsme et le bouddhisme chan. Les taoïstes, en fait, imputaient aux bouddhistes chan de manquer de concrétisation dans leur pratique. L'exemple était donné par la célèbre histoire du patriarche taoïste Zhang Boduan qui, à la différence du moine bouddhiste, était capable dans une séance de méditation non seulement de visualiser une fleur mais de la ramener concrètement dans la réalité contingente. Cependant notre texte qui prône donc la supériorité du taoïsme emploie nombre d'exemples qui sont tirés des *sūtra* bouddhiques. Il est intéressant de remarquer qu'il emploie par exemple trois expériences qui rappellent les expériences de félicité, de clarté et de non discursivité du bouddhisme yogique.

Jélicité, sérénité, clarté = fō-pō = vacuité = à un moment

confirmatives du renversement de la lumière") résume ainsi trois types d'expériences dont voici la première :

«Lorsque, dans un état de tranquillité ténue et ininterrompue, l'Esprit ressent une grande sérénité semblable à celle d'une ivresse ou comme s'il venait de sortir d'un bain, c'est là (le signe) que le Yang est en harmonie dans tout le corps : la fleur d'or commence à bourgeonner. »⁵¹

La glose au texte explique ainsi que cette partie représente le moment de l'hexagramme *Fu* (Retour) où, au cœur du solstice d'hiver, "la foudre est entièrement cachée au centre de la terre"⁵² mais lorsque *Zhen* (Tonnerre) parvient, la ligne yang sort de la terre. *Zhen*, trigramme associé dans la disposition postérieure au ciel (*houtian*), à l'Est, est le signe du Printemps, moment où les êtres renaissent à la vie après la longue léthargie hivernale.⁵³

Quant à la deuxième expérience confirmative, le texte dit :

« Lorsque parmi les dix-mille espèces⁵⁴ règne le silence absolu, la lune opalescente se tient au milieu du ciel, et la terre, dans son immensité, est ressentie comme un monde de lumière. C'est là (le signe) que le cœur dans son essence s'ouvre à la clarté : la fleur d'or éclôt alors véritablement. »⁵⁵

⁵¹ *Jinhua zongzhi*, chap. VI, p. 8b. Voir Appendice C.

⁵² Cf. *Yijing*, Commentaire-*Xiang* (p. 206) à l'hexagramme 24, *Fu* (Retour).

⁵³ Voir *Yijing*, Commentaire-*Shuogua* (p. 620). Il faut souligner que notre texte interprète le *Sûtra d'Amîtâbha* (*Guanwuliangshou jing*, T 365) en terme taoïstes en faisant ainsi recours au *Yijing*.

⁵⁴ Dans la version du DZJY (*shiji* 2, chap. VI, p. 8a/3) et de Wilhelm (Dan Ranhui 1921, p. 20) on trouve *wanlai* 萬籟 (les dix-mille orgues).

⁵⁵ *Jinhua zongzhi*, chap. VI, p. 8b.

Cette expérience fait référence à l'édification des fondements et prend comme exemple le *Sûtra d'Amitâbha* où la vaste terre semblable à de la glace est la terre-bijou des cristaux, la terre joyeuse d'Amitâbha. Sur celle-ci, un éclat de lumière se cristallise graduellement formant une terrasse de lotus exprimant le signe qui indique la concentration de la lumière de Vairocana, manifestation de la Nature Innée.⁵⁶

Pour ce qui est de la troisième expérience, le texte poursuit ainsi :

« Lorsque (mon) corps entier est entièrement gorgé [de lumière], il ne craint plus ni le vent ni le frimas et lorsque je rencontre les choses en face desquelles les autres se sentent désespérés, mon esprit resplendit alors encore plus brillant. L'or jaune s'élève dans la chambre et le jade blanc en constitue la terrasse.⁵⁷ La pourriture et la puanteur renaissent à la vie dès que les effleure mon souffle véritable. Le sang rouge devient lait. Ce corps entouré de chair de sept pieds n'est plus qu'or et pierres précieuses : c'est là (le signe de) la grande cristallisation de la Fleur d'Or. »⁵⁸

^{les deux courts}
 Cette expérience peut en indiquer trois autres ultérieures. Dans la première, dite de l' "entrée de l'Esprit dans la Vallée", on entend des voix comme si des hommes parlaient au loin tout en étant si proches qu'on arrive à bien distinguer les voix de chacun/ comme

⁵⁶ Cette image est tirée du *Guanwuliangshou jing* (T 365). Dans la version du DZJY (*shiji*, chap. VI, p. 8b/6) et de Wilhelm (Dan Ranhui 1921, p. 21), on trouve *pengtai* 蓬臺 (la haute terrasse) au lieu de *liantai* 蓮臺 (la terrasse de lotus).

⁵⁷ On trouve une expression similaire (*Jin man shi* 金滿室, "L'or emplit la chambre") dans le *Wuzhenpian*, j. *shang*, sixième verset (DZJHL, *xia*, p. 3a) pour indiquer l'accomplissement de l'élixir d'immortalité.

⁵⁸ *Jinhua zongzhi*, chap. VI, p. 8b. Voir Appendice C.

⁵⁹ une expression WFP

si les sons résonnaient tous ensemble) tels des échos dans une vallée. Dans la deuxième, on peut ressentir que la lumière des yeux se met à flamber et tout devient blanc comme au dedans d'un nuage. Ouvrant les yeux on cherche son corps mais on ne le trouve plus.⁵⁹ C'est ce que veut dire l'expression : "Dans la salle vide naît une lumière blanche".⁶⁰ Intérieur et extérieur sont alors d'une égale clarté.

Dans la troisième, " au sein de la quiétude, les nuées naissantes de souffle dans ce corps de chair sont semblables à de la soie ou du jade. On a de la peine à rester assis, on a l'impression de flotter vers le haut. C'est à quoi on renvoie l'expression : " L'Esprit fait retour et touche au ciel". Avec le temps on peut réussir vraiment à le faire monter (à la Vallée Céleste)."⁶¹

Bien que ces expériences puissent varier selon les aptitudes de chacun, elles peuvent être obtenues dans l'instant même si on les affronte comme des hommes doués de grand talent et si on vise à sauver tous les êtres. Comme le commente Min Yide, le sens de cette section, réside dans la force même de l'aspiration à devenir les meilleurs des hommes.⁶²

Le septième chapitre ("La méthode du renversement de la lumière dans la vie courante ") enseigne l'art de vivre dans le monde en harmonie avec la lumière. "Quand les affaires viennent à nous,

⁵⁹ Dans la glose, Min Yide fait remarquer que celui qui ouvre les yeux est le corps absolu (*fashen*) et non pas le corps formel, de chair (*seshen*).

⁶⁰ Cf. *Zhuangzi*, chap. IV, p. 9/32.

⁶¹ *Jinhua zongzhi*, chap. VI, p. 9a, voir Appendice C. Notre traduction diffère de celle de Wilhelm 1921 et de Cleary 1991 car la glose du texte nous dit clairement qu'il s'agit de la montée de l'énergie spirituelle dans la Vallée céleste (tête) et non pas monter au Ciel "en s'envolant".

⁶² Dans la version du DZJY (*shiji* 2, chap. VI, p. 9a/8) et de Dan Ranhui (1921, p. 22) au lieu de *luan da* 願大 (l'aspiration-vœu doit être grand), on trouve *dan da* 膽大 (le courage ou force d'âme doit être grand). Min Yide commente la gravité de cette erreur qui implique d'avoir mal compris le sens de ce chapitre dont le centre réside dans la force du vœu de devenir de *dagen* (racines excellentes), *daqi* (grands calices). Cf. *Jinhua zongzhi*, chap. VI, p. 9b.

acceptons-les; quand les choses viennent à nous, étudions-les à fond". Il faut agir constamment en réponse aux choses sans guère s'appuyer sur "la marque du moi ou d'autrui".⁶³ C'est l'idée du miroir qui reflète les choses telles qu'elles sont sans rester le moins du monde imprégné par l'image du moi et d'autrui. Que viennent les choses, il les révèle ; qu'elles s'en aillent, énergie spirituelle et souffle s'unissent d'eux-mêmes sans se laisser accaparer par le monde extérieur.

« Si chaque fois qu'on est occupé, on adopte la simple méthode de renversement [de la lumière] (*fanfa*), il n'y aura aucune interruption. Si on pratique ainsi, au bout de deux ou trois mois, tous les hommes véritables du ciel viendront sceller (un tel comportement) ». ⁶⁴

(iv) La pratique de l'Agir dans le Non-Agir

La traduction de Wilhelm se termine au huitième chapitre ("La formule pour la libre randonnée") qui ne saurait être qu'un simple commentaire au poème très hermétique de l'immortel Lü Dongbin qui aurait donc rédigé ces stances après avoir obtenu le pouvoir de contrôle sur les Quatre Eléments du monde :⁶⁵

«Pureté de Jade⁶⁶ à laissé la formule pour la libre randonnée
Quatre mots cristallisent l'énergie spirituelle dans la Cavité du Souffle.

⁶³ Expression bouddhique traduisant le sanscrit *lakshana*, terme qui désigne les phénomènes mentaux qui "marquent" l'esprit et qui y introduisent des particularisations. Cet enseignement consistant à ne pas s'appuyer sur l'idée d'un moi ou de l'autre constitue le centre de la doctrine de la *prajñāpāramitā* telle qu'il est expliqué dans le *Sūtra du Coeur (Xinjing)*.

⁶⁴ *Ibid*, chap. VII p. 9b. Voir Appendice C.

⁶⁵ Voir *supra*, p. 159, note 10.

⁶⁶ L'Auguste Empereur de Jade (Huangshang Yu dijun 皇上玉帝君) qui réside dans le Ciel de la Pureté de Jade (Yuqing 玉清).

- Au sixième mois, on voit soudain voltiger la neige blanche.
 — A la troisième veille on voit le disque du soleil éblouir. *ou 3.*
 Au sein de l'eau souffle une légère brise.
 — Voyageant dans le ciel on se nourrit de la Vertu du Yin pur
 (Kun),
 Et une phrase plus secrète encore que le secret :
 Le Pays qui est nulle part,⁶⁷ voilà la véritable demeure. »⁶⁸

Bien que ces vers soient forts sibyllins, en réalité le secret réside simplement en quatre mots : Agir Dans le Non-Agir (*wu-wei er wei* 無為而為). *Agir en non agir*

« Le Non-Agir afin de ne pas s'empêtrer dans les conventions qui ont forme et image ; et l'Agir dans le Non-Agir afin de ne pas choir dans le vide vain⁶⁹ et le néant de la mort. L'effet ne repose que dans un Centre et le mécanisme axiale (*shuji*) réside entièrement dans les deux yeux. Les deux yeux sont le Manche du Boisseau (*doubing*) qui fait tourner toute Création et Transformation (*zaohua*) et met en activité le Yin et le Yang. »⁷⁰

Nous nous trouvons donc au coeur de l'enseignement ultime, ce qui était présenté jusqu'à maintenant sous le nom de *huiguang* (renversement de la lumière) ne constituait qu'une méthode

67 Cf. *Zhuangzi*, à la fin du chapitre sur "La libre randonnée", chap. I, p.3/46.

68 Cf. *Jinhua zongzhi*, chap. VIII, p. 10a. Pour le commentaire à ces vers, on renvoie à la traduction de Wilhelm, 1929, p. 146-158 (trad. anglaise 1957, p. 59-72) et Cleary 1991 (trad. italienne, 1993, p. 98-107.)

69 Cette expression *wankong* 玄空 est souvent employée — depuis les Song — dans l'alchimie intérieure pour désigner la méditation chan qui mène à *wunian*, la non-pensée, voir aussi *supra*, p. 137, note 60.

70 *Ibid*, chap. VIII, p.10a, voir Appendice C. Dans le *Yinfujing* (DZ 110, fasc. 55, j. xia, p. 2b) on dit simplement que "le mécanisme (clef du mystère) se trouve dans les yeux" (*ji zai mu*). Voir aussi *infra*, 403, note 7.

préliminaire réservée aux débutants (*chuji* 初機)⁷¹ pour contrôler l'intérieur à partir de l'extérieur et permettre ainsi la découverte du timonier. Cependant, comme notre texte l'explique clairement, cette méthode n'est destinée qu'aux personnes de niveau moyen et inférieur qui cultivent les deux Passes du bas pour parvenir à la Passe Supérieure.⁷² L'enseignement de ce chapitre est, au contraire, destiné aux hommes de niveau supérieur (*shanggen*), qui placés au Centre gouvernent directement l'extérieur. Ils agissent sans agir puisque, comme le Ciel, ils bougent sans excitation née du monde avec une Pensée Juste (*zhengnian* 正念) qui ne produit aucune représentation mentale. On poursuit ses occupations au coeur de la Vacuité, sans détruire les choses, ni leur prêter attention. C'est là la contemplation de la Vacuité dans laquelle les trois étapes alchimiques se résument.⁷³ Les deux yeux sont en cela indispensables en tant que Timon du Grand Chariot autour duquel toutes les étoiles tournent. Comme le Ciel tourne autour de l'Etoile Polaire — son centre, l'homme, en tant que réplique de l'Univers, se soumet à la Véritable Pensée créatrice (*zhenyi*) vierge de pensée. C'est là donc le sens de l'Agir dans le Non-Agir.

(v) La pose des fondements de la pratique spirituelle

Sur cette base on pose alors les fondements de la véritable pratique de sublimation de l'énergie spirituelle – thème des cinq

⁷¹ Dans le *Jinhua zongzhi*, chap. XIII (DZXB, vol. 1, p. 15a/7) on dira que "Cristalliser l'énergie spirituelle et fixer la respiration sont (des méthodes destinées) aux débutants (*chuji*)."

⁷² On fait référence ici à la pratique d'ouverture des trois passes, voir *supra*, Introduction, p. 65-78 et *infra*, p. 195-199.

⁷³ Il s'agit de la sublimation de l'essence (*jing*) en souffle (*qi*); du souffle en énergie spirituelle (*shen*) et du retour de l'énergie spirituelle à la vacuité. Voir *supra*, Introduction, p. 73-83.

derniers chapitres propres à la version du *Daozang jiyao*, de Dan Ranhui (1921) et du *Daozang xubian* — , pratique rappelée par l'expression tirée du *Xinyi jing* : "Si le vent tourbillonnant est fusionné la pratique deviendra prodigieuse en cent jours."⁷⁴ Si, à chaque moment on agit en harmonie avec le Souffle Véritable — union de l'énergie spirituelle et du souffle—, la véritable lumière de la Nature Innée se manifestera au bout des cent jours, nombre symbolique d'un temps sans mesure où toutes les ères sont un seul et même instant lorsqu'on s'éveille.

« Lorsqu'on fait tourner (cette lumière) vers l'intérieur pendant cent jours, les souffles subtils (*jingqi*) se densifient naturellement ; le véritable Yang naît naturellement, et spontanément, le Feu véritable se trouve au sein de l'Eau. Si on pratique ainsi, l'Union se produit tout naturellement ainsi que l'engendrement de l'embryon. Si à ce moment on demeure dans le Ciel qui ne connaît ni ne discrimine, l'enfant sera désormais parachevé. Mais s'il y a la moindre représentation mentale, on se trouvera immédiatement dans la voie erronée. »⁷⁵

Pour éviter cela, il faut savoir distinguer la lumière naturelle (*xingguang* 性光) de l'artificielle (*shiguang* 識, Chapitre X). Celle-ci se meut sous l'excitation du monde et conduit à l'extériorisation progressive, tandis que la lumière naturelle va spontanément au dedans, son mouvement est le retour à l'image du miroir qui réfléchit sans penser ou comme l'eau qui reflète le paysage tel qu'il se présente sans rien y ajouter. "Dès que sur un

⁷⁴ Expression tirée du *Xinyi jing* (DZJY, qiji 9, p. 3a) citée in *Jinhua zongzhi*, chap. IX, p. 12b. Il s'agit de "la méthode de la fusion unitive par le vent tourbillonnant" qui d'après Robinet 1983 (p. 405), est constamment considérée comme une pratique liée à celle du *Dadong zhenjing*.

⁷⁵ *Jinhua zongzhi*, chap. IX (DZXB, vol. 1, p. 12b).

miroir se produit une ombre, ce n'est plus un miroir. Dès que dans l'eau se produit une image, ce n'est plus de l'eau. Ainsi, si dans la lumière il y a un artifice, est-elle encore lumière ?"⁷⁶

Le secret réside donc dans la vacuité du coeur : " On ne perçoit plus le vide comme vide, puisque cela n'est pas encore le Vide, mais on oublie le vide. C'est là alors le Véritable Vide."⁷⁷ De ce point de vue, si on examine l'union de *Kan* et *Li* (chapitre XI), on comprend que *Li*, emblème du Feu, représente le mouvement extériorisé, l'écoulement des énergies à l'extérieur, l'échange avec les choses dans le mouvement ; tandis que *Kan*, emblème de l'Eau, est le recueillement des énergies, l'intériorisation dans le repos. *Kan* et *Li* représentent les qualités du Yin et du Yang, l'équilibre naturel entre le repos et le mouvement. C'est le "Solve et Coagula" de l'alchimie occidentale où le "volatile" doit être "coagulé", et ce qui est "condensé", "dissous". Le fruit de cet équilibre dynamique entre le Feu et l'Eau est l'apparition de la Respiration Embryonnaire, rythme naturel qui nous relie à l'Embryon Cosmique. Nous respirons ensemble avec l'Univers, nous sommes réintégré à nouveau dans la Révolution Céleste (Chapitre XII).

« La Révolution Céleste n'emploie plus le souffle comme timonier mais le parachèvement du coeur comme formule merveilleuse. (...) Le coeur est le Pivot du Boisseau (*doushu* 斗 杓) et le souffle, les myriades d'étoiles [qui tournent autour de lui]. »⁷⁸

⁷⁶ *Ibid*, chap. X, p. 13a, voir Appendice C.

⁷⁷ *Ibid*, chap. X, p. 13b, voir Appendice C.

⁷⁸ *Jinhua zongzhi*, chap. XII (DZXB, vol. 1, p. 14a), voir Appendice C.

Dans la version du *Daozang jiyao* (*shiji* 2, p. 16a/3) et de Dan Ranhui (1921, p. 37-38) le coeur était comparable à la Manche du Boisseau (*doubing* 斗柄) – l'Horloge Céleste (*Xuanji* 璇玑) –;⁷⁹ selon la leçon du manuscrit de Tao Shi'an, Min Yide corrigea ce "coeur" en "Pivot" (*doushu*) pour souligner l'immobilité à laquelle le coeur est parvenu. Ce dernier fait donc référence au Coeur Céleste (*tianxin*), centre immobile autour duquel toutes les choses tournent. Pour justifier sa correction, Min Yide cite le célèbre "Chant du solstice d'hiver" (*Dongzhi yin*) de Shao Yong (1011-1077): "Au solstice d'hiver, à minuit, le Coeur Céleste est immobile. Mais un Yang commence à émerger alors que les dix-mille êtres ne sont pas encore nés (...)." ⁸⁰

(vi) La Grande Révolution Céleste

Le Pivot du Boisseau (*doushu*) devient alors l'emblème de l'état de non-saisie antérieur au ciel ; on est finalement libre et léger, on a lâché prise pour être au centre de l'absence de mouvement qui caractérise le Coeur Céleste et contempler ainsi le cycle naturel.

« Les nuages s'évaporent et la pluie tombe ; herbes et plantes sont luxuriantes et les fleuves des montagnes grossissent. Même s'il y a des calamités, elles se dissolvent dans l'instant même où l'on s'éveille. C'est là la Grande Révolution Céleste (*dazhoutian*). »⁸¹

⁷⁹ Sur ce terme, voir *infra*, p. 207, note 128

⁸⁰ Cf. la glose au chap. XII (*Jinhua zongzhi*, DZXB, vol. 1, p. 14a). Ce poème (DZ 1042, fasc. 720-723, j. 18, 13b) est aussi cité dans le *Chunyang dijun shenhua miaotong ji* de Miao Shanshi de la dynastie Yuan (DZ 305 fasc. 159, j. 4/2a-3a). L'immortel Lü Dongbin est apparu à Shao Yong et après une discussion lui transmits une formule secrète. C'est seulement après avoir médité longuement que Shao Yong pu écrire ce poème (voir Ang 1993, p. 237-240). Je dois cette référence à M. Alain Arrault qui est en train de terminer sa thèse de doctorat sur Shao Yong

⁸¹ *Jinhua zongzhi*, chap. XII, (DZXB, vol. 1, p. 14b), voir Appendice C.

image du printemps, retour à l'unité, cf. WBP Wang Mo.

Après la phase d'action qui est consacrée à la recherche du "centre de l'être", et qui consiste à "mettre la main" à l'Oeuvre pour le garder et s'identifier à lui, s'incorporer à l'Embryon Cosmique, vient ensuite la phase de non-action où on "lâche la main". Au mouvement qui, sur le "plan horizontal", rassemblait l'homme au centre de son être, s'ajoute ainsi un mouvement désormais "vertical" qui le guide le long de l'axe-pivot le reliant au Ciel (le Pivot du Boisseau). De l'action on aboutit à la non-action, restitution microcosmique du rythme fondamental de la nature. Ce "lâcher-prise" correspond, dans le langage alchimique, à la méthode des ablutions lustrales (*muyu fa* 沐浴法) qui ne sont rien d'autre que la Grande Révolution Céleste (*dazhoutian*), base indispensable pour la pratique du salut universel laquelle "se trouve dans la maîtrise du soi et dans l'obtention de la Réalité ; c'est dans l'apaisement qu'on l'éprouve et c'est à l'aide du Temps Céleste que les patriarches expérimentent la pratique intérieure : c'est là la doctrine quintessentielle ! "82

En se conformant donc à cette voie naturelle, on réalise que le moment opportun — Minuit de la Vie (*huozi shi*) est le "Minuit Juste" (*zhengzi shi* 正子時), le moment où l'action devient non-action.⁸³

Moment
des
mouvements
sans
effort

Le texte se termine avec un "Chant d'exhortation au monde" (chap. XIII) à pratiquer dans la juste direction pour agir en harmonie avec le mouvement naturel du Ciel, ce qui constitue le sens

⁸² *Jinhua zongzhi*, chap. XII (DZXB, vol.1, p. 14b).

⁸³ D'après le DZXB vol. 1, p. 14b : "En ce qui concerne le Minuit de la Vie, lorsqu'on le voit à chaque instant, on atteint finalement le Minuit Juste ; l'aspiration et le souffle sont clairs et limpides et plus on discerne le Minuit de la Vie, plus celui-ci se manifeste."

de l'expression "renverser la lumière" (*huiguang*) car " si on ne pratique pas pendant un jour, en ce jour on est des démons. Si on pratique un seul instant, dans cet instant-même on est des véritables immortels." [←]84

(vii) Le lien entre l'enseignement de la Fleur d'Or et les pratiques de l'homme véritable Yin

Avant de conclure, la version du *Daozang jiyao* ajoute une petite glose précisant que le but de ce texte est l'Immortalité Céleste, le fruit de la double culture de la Nature Innée et de la Force Vitale. C'est grâce à la miséricorde du Souverain Empereur Fuyou (Lü Dongbin) que cette merveilleuse voie de l'Immortalité Céleste a été préservée des ravages du temps et des hommes dans ce livre.⁸⁵ Cependant, comme Min Yide l'a précisé dans sa préface, pour avoir une vue complète de cette Grande Voie, il faut relier la *Doctrine quintessentielle de la fleur d'or* avec le *Classique de l'homme véritable Yin*. Ce personnage, dont on ignore l'identité exacte, aurait été un sage caché (*yinshi* 隱士) des Han Orientaux que Li Niwan aurait rencontré dans la salle Liaoyang du Temple du Mouton Noir (Qingyang gong).⁸⁶ Il s'agirait donc d'un seul et même personnage qui, au cours des dynasties Yuan et Ming, était connu sous le nom de Yin Pengtou 尹蓬頭 et sous celui de Qu Zhen pendant le règne des Han Orientaux ; son nom taoïste était Yin Wuwo (Sans-Moi).⁸⁷

84 *Ibid*, chap. XIII (DZXB, vol.1, p. 15b), voir Appendice C.

85 *Ibid*, chap. XIII (DZJY, shiji 2, p. 18a-b).

86 *Huangji hebi xianjing*, j. xia, chap. X (DZXB, vol. 1, p. 7b). Pour ce qui concerne le personnage de Li Niwan, voir *supra*, p147-154.

87 Voir *supra*, p. 154-55. Yin Pengtou serait aussi le maître qui aurait transmis le célèbre *Xingming guizhi* duquel le *Huangji hepi xianjing* s'inspire clairement.

NB
adresse
Xianjing 7b/16

Cette ca
notait a
surtout

Zhen

Le Quendai de la Peste ?

hep

Bien que vivant parmi les hommes, il était mystérieux et insaisissable, différent d'eux et pourtant leur semblable sans qu'aucun le puisse concevoir, car personne n'avait jamais remarqué sa conduite de "sage caché". Cette attitude nous rappelle Yin Xi, le Gardien de la Passe (auquel Laozi avait confié le "Livre en cinq-mille mots") et dont le *Liexian zhuan* dit qu' " il gardait secrète sa vertu et réglait avec soin ses activités, de sorte que personne de son temps ne l'avait remarqué".⁸⁸ C'est donc l'idéal du sage qui vit dans ce monde en harmonie avec la lumière auquel il est fait référence ici et ce n'est par hasard si on a choisi l'homme véritable Yin comme protagoniste principal pour transmettre la voie véritable qui communique avec le Ciel et qui transperce la Terre, la lignée orthodoxe qui seule permet d'atteindre la longue vie et la vue éternelle (*changsheng jiushi* 長生久視). Voilà le sens du titre du *Yin zhenren Donghua zhengmai huangji hepi zhengdao xianjing* (*Classique des immortels témoignant de la voie d'ouverture et de fermeture du Faîte Souverain propre à la lignée orthodoxe du Seigneur de l'Efflorescence de l'Est [révélée par] l'homme véritable Yin*) en trois juan.⁸⁹

2 La préface au *Yin zhenren zhengmai huangji hepi zhengdao xianjing*

« A l'origine, aucun être n'émergeait en réponse au radeau précieux du Grand Tao. Puis, en vertu de l'amour que le Très Haut porte aux êtres et de la pitié qu'il éprouve à l'égard du monde oublieux du bien, il transmet la pratique

⁸⁸ Cf. Kaltenmark 1987, p. 66.

⁸⁹ Voir postface de Min Yide au *Huangji hepi xianjing*, j. xia, (DZXB, vol. 1, p. 7b).

avant de... dans le... (handwritten notes)

en... (handwritten notes)

Handwritten characters on the left margin.

Handwritten notes on the right margin.

Handwritten notes on the left margin.

pure aux disciples pour sauver tous les êtres. Chacun pouvait retourner au Faîte pour s'unir à ce Faîte Souverain,⁹⁰ et, le gardant éternellement, s'élever au même niveau que le Sans-Faîte. Ce n'est qu'aux apprentis dont le coeur et la Nature Innée sont troubles et stagnent progressivement chaque jour que s'adressent les livres secrets et le radeaux précieux. Au début, on prenait seulement la lettre *yu* 魚 pour la lettre *lu* 魯 (c'est-à-dire prendre des vessies pour des lanternes) puis, en suivant son propre instinct, on biffait et corrigeait en mélangeant ainsi l'enseignement suprême avec des doctrines obscures. C'est pourquoi, une fois les livres obtenus, on donnait beaucoup d'importance à leur correction. Cependant, les erreurs commises dans les livres transmis n'étaient pas encore aussi (graves) que celles qu'on voit de nos jours dans les deux manuscrits : la *Doctrine quintessentielle de la fleur d'or de l'Unité Suprême propre à la vacuité antérieure au ciel révélé par le patriarche Lü* et le *Classique des immortels témoignant de la voie d'ouverture et de fermeture du Faîte Souverain propre à la lignée orthodoxe du Seigneur de l'Efflorescence de l'Est révélé par l'homme véritable Yin*, qui sont tous deux le fruit de la transmission du coeur du Très Haut - Radeaux Précieux de la Porte Mystérieuse (taoïsme). Dans ma montagne, on avait laissé en héritage les lamelles de bois de la première version du texte. En la prenant pour la vérifier, (je constatais qu') elle correspondait parfaitement à ce qui était dit dans la préface originelle : " Le Tao suprême se cache et il n'est pas divulgué ; il faut expérimenter la défaite du démon. " — Comment peut-on oser être un peu lâche en le laissant corriger par les ennemis qui le réduisent à un simple ornement ? — La préface originelle disait : " Dans la transmission du coeur du Très Haut, il n'y a que le joyau de la Force Vitale qui retourne à l'origine lumineuse par réponse et par "chant-entonné". Il n'est transmis qu'une fois tous les 8000 kalpa. Tous ses écrits sont enviés par

Handwritten notes on the left margin.

Handwritten notes on the right margin.

Handwritten characters on the left margin.

90 Le terme Huangji 皇極 est tiré du Shujing (chap. IV, Couvreur 1897, p. 196).

Handwritten notes at the bottom of the page.

En consultant les écrits publiés par l'Institut des Études Sinologiques de l'Université de Pékin

Mâra,⁹¹ toutes les fois qu'une occasion s'en présente, ce démon profite d'une pensée déviée d'un adepte pour le dominer, entrer en lui et transformer ainsi (ses pensées) en discours démoniaques qui vont nuire à la Voie orthodoxe. Pour cette raison, dès qu'ils obtenaient des livres secrets, les anciens philosophes les immortalisaient promptement dans la pierre et le métal pour en faire des "colonnes en pierre taillées" (stèles) qui servaient de témoignages destinés à vérifier les doctrines et les écoles hétérodoxes.

»⁹²

En résumé, si l'on ne possédait pas d'affinités karmiques avec l'enseignement, celui-ci demeurait obscur.

« De nos jours, le texte falsifié du *Classique des immortels de l'homme véritable Yin* n'a heureusement pas encore été inséré dans le *Canon taoïste*. (Cependant), bien que le texte corrompu de la *Doctrine quintessentielle de la fleur d'or* y ait été inséré, la planche (du texte original) subsiste (toujours) dans le Jiangsu. Lorsque je l'ai obtenue pour copier les lamelles de bois, toutes ses erreurs — provenant du mélange des différentes écoles au cours des débats où en cherchant une preuve on perdait la vérité — venaient clairement à mes yeux, avec une extrême simplicité et naturellement, on pouvait bien les distinguer. Le texte m'apparut alors comme la planche originale qui sortait de la montagne et qui circulait depuis longtemps dans le monde. Mais, par contre, les lamelles de bois du *Classique des immortels*, n'ayant, pas encore une ample diffusion, étaient rarement vues. Mélangée au texte original, la version falsifiée fut également transmise au

⁹¹ Tianguai 天鬼 (*devaputra-mâra*) la divinité Mâra, Souveraine du Monde du Désir (*kâmadhatu*) et qui correspond à notre Diable. Voir Zürcher 1980, p. 118.

⁹² Cf. Préface de Min Yide (1831) au *Huangji hepi xianjing* (DZXB, vol. 1, p. 1a-b), voir Appendice C. On entrevoit dans cette préface la peur régnant pendant les Dynasties Ming et Qing en face des sectes hérétiques et le besoin d'orthodoxie de la part du taoïsme. Voir Introduction, p. 9-11 et *infra*, p. 430-31.

Temple du Mouton Noir, lieu de provenance du Classique. Les deux versions étaient si bien mélangées que le contenu s'en trouvait [désormais] corrompu et que les hommes, abusés, y avaient depuis longtemps laissé des erreurs extrêmement graves en tentant de rectifier [le texte]. La planche du texte de cette montagne était déjà dans un triste état ; heureusement, il existait un texte original imprimé à l'aide d'une brosse qui pouvait révéler les manipulations opérées sur la gravure de l'original. Lorsque la diffusion du texte erroné fut importante, il fallut absolument suppléer à ses manques et corriger ses défauts un par un pour les faire resurgir. Pour la plupart des gens, le texte falsifié était considéré comme un secret à garder sous l'oreiller et à ne pas mettre en doute mais, au contraire, en pratique. N'osant pas considérer le texte original comme un outil tout prêt (à servir, comme auraient bien pu le faire ceux qui) pour être nommés aux postes de lettrés ou d'artistes - qui aiment écrire à leurs moments perdus, révisent et corrigent sans préoccupation, j'ai donc décidé de le confier à l'imprimeur en vue d'une ample diffusion (après en avoir) soigneusement corrigé les erreurs, du début à la fin, et écrit cette préface (...). »⁹³

(1) Le shuchun du texte et se complémente avec le Dashu.

Rappelons que ce texte a été gravé dans l'ermitage Longqiao du Mont Jingai en 1835 où Min Yide s'occupa de sa rédaction. Il est divisé en dix chapitres qui expliquent les procédés alchimiques taoïstes et se présente donc comme un texte complémentaire à la *Doctrine quintessentielle de la fleur d'or*.

Si, dans cette Doctrine, on avait examiné la pratique du point de vue de la Nature Innée tout en soulignant l'importance de la double culture, en revanche, dans ce Classique on regarde les choses du point de vue de la Force Vitale, ce qui permet ainsi de concrétiser notre travail en établissant des repères "physiques" dans notre corps

⁹³ Préface au *Huangji hepi xianjing* (DZXB, vol.1, p. 1b).

selon les étapes alchimiques traditionnelles. Cependant, c'est là que la complémentarité entre ces deux textes intervient : on découvre le Centre pour après l'oublier et agir en accord avec le mouvement naturel du Ciel. Celui-ci ne peut être saisi qu'à l'aide de la Véritable Pensée, laquelle n'est ni discursive ni discriminante. Toutes les techniques que nous employons ne sont donc que des moyens habiles qui doivent être abandonnés. Ainsi seulement pouvons-nous saisir la contradiction apparente qui semble exister entre ces deux textes : le Coeur Céleste qui, dans la *Doctrine quintessentielle de la fleur d'or*, était l'abysse trinitaire incarnant le troisième oeil perdu, devient dans le *Classique de l'homme véritable Yin*, le point central du corps qu'on localise dans la Roue du Nombriil (*qilun*). Il s'agit seulement des deux points de vue différents qui ne sont pas nécessairement opposés mais, au contraire, tout-à-fait complémentaires : dans la *Doctrine quintessentielle de la fleur d'or*, l'aspect contemplatif qui participe de la Nature Innée et qui a été beaucoup influencé par le bouddhisme⁹⁴ prime sur les techniques psycho-physiologiques qui caractérisent les ouvrages plus proprement taoïstes consacrés à la Force Vitale comme ce *Classique de l'homme véritable Yin*.

Il faut aussi remarquer que ce Classique s'inspire de manière évidente du très célèbre ouvrage de la fin du XVI^{ème} siècle, le *Xingming guizhi* (*Indications sur la Nature Innée et la Force Vitale*), "somme de l'alchimie physiologique" qui se fonde, lui-aussi sur les enseignements de l'homme véritable Yin (Pengtou) réunis par son plus proche élève dont le nom reste inconnu.

⁹⁴ Cet aspect contemplatif était déjà mis en évidence dans le courant taoïste *neiguan* pendant la Dynastie Tang. Voir Koh:n 1989b et *supra*, Introduction, p. 28-30

(i) Le Coeur Céleste ^{Yang original} ou Roue du Nombriil

Dans le premier chapitre intitulé "Ajouter de l'huile pour s'unir à la Force Vitale" (*tianyou jieming* 添油接命), on décrit la situation embryonnaire correspondant au moment où le cordon ombilical n'a pas encore été coupé, moment magique de complète résonance entre Mère-Fils et Univers - forme éthérée de Souffle Céleste et Terrestre. Ce cordon est comme un tuyau dont le centre vide permet une parfaite circulation du souffle.

Dès que le cordon ombilical est coupé, dans un cri (*he huò* 因),⁹⁵ une ^{goutte} goutte de Yang originel tombe dans la Roue du Nombriil qui est alors appelée Coeur Céleste. Le Coeur Céleste est donc une étincelle de ^{vide} vacuité prodigieuse (*xuling yidian* 虛靈一點), souvenir de l'état idéal d'union entre Mère-Fils et Univers. Vient alors la pratique dite du "rajout de l'huile" (*tianyou*)⁹⁶ qui consiste à fixer d'abord l'énergie spirituelle sur l'espace intersourcilliaire, ici appelé Racine de la Montagne (*shangen* 山根),⁹⁷ puis à garder sans interruption la Double Passe de la

⁹⁵ C'est le cri primal, le "son de l'individuation" à partir duquel l'homme tombe dans ce monde et, jusqu'à la vieillesse, ne jette plus le regard à l'intérieur de son être mais vit comme une chose parmi les choses. Ce son de la conception marque le début de l'aliénation progressive humaine. "Lorsque le souffle tombe dans l'extrémité inférieure, le soi devient une chose. La respiration qui communiquait avec le début et la fin du Ciel et de la Terre, se détache alors de ses ancêtres et le souffle flotte et ne s'immerge plus" (*Huangji hepi xianjing*, j. *shang*, glose au chap. I, p. 1b). Voir aussi *Jinhua zongzhi*, chap. III, (DZXB, vol. 1, p. 4b/3) et la note 9 au chap. III de Wilhelm 1929 (p. 159-160, trad. 1957, p. 71).

⁹⁶ Le Maître éveillé à la Réalité (*Liaozhen zi* = Xiao Tingzhi) dit : "Si on désire allumer la lampe de la clarté éternelle, il faut employer la méthode du rajout de l'huile", cf. *Huangji hepi xianjing*, j. *shang*, chap. I, p. 1b/11.

⁹⁷ Ce terme réfère au Coeur Intersourcilliaire (*meixin*) décrit dans le *Jinhua zongzhi*, chap. I, voir *supra* 164-65. Cependant, dans ce *Classique de l'homme véritable Yin*, on donne une pratique concrète qui traite de ce sujet : il faut épuiser les pensées sur la Racine de la Montagne, c'est-à-dire, penser jusqu'à ne plus penser (*qiongxian shangen* 窮想山根). Cf. *Huangji hepi xianjing*, j. *shang*, chap. I, p. 1b/8.

Poignée Spinale pour parvenir naturellement à l'ouverture du Coeur Céleste.

(ii) Le rôle de la Poignée Spinale

Cette Double Passe est localisée au centre des vingt-quatre vertèbres dorsales, face au point du médiastin (^{shou} *danzhong* 月直

中). Elle renvoie au Jaune Central (*huangzhong*) du *Yijing* à propos duquel on dit que : " Le gentilhomme (*junzi*) par le Jaune Central pénètre le Principe..."⁹⁸ et dans notre texte on dit :

« (Il s'agit d'une) Ouverture) qui a forme et qui n'en a pas. Tant qu'elle n'est pas encore ouverte, on l'appelle Passe Mystérieuse (*xuanguan* 玄關); une fois qu'elle l'a été, on l'appelle Ouverture Mystérieuse (*xuanqiao* 玄竅).

行到 Celle-ci se manifeste au moment où les apprentis parviennent au calme extrême. C'est là que se trouve la respiration embryonnaire. Lorsque l'énergie spirituelle originelle (*yuanshen*) de notre corps monte et descend en elle, [celle-ci] s'appelle "le chemin qui amène au Tao" ou bien "(la voie) qui transpercé le Ciel et la Terre". C'est pourquoi dès que l'énergie spirituelle originelle y pénètre, on ressent naturellement que ce centre devient si grand qu'il n'a plus d'extérieur et si subtil qu'il n'a plus d'intérieur. Dans les Classiques Alchimiques, on l'appelle la Chambre Spirituelle (*shenshi*) ou bien la Chambre Jaune (*huangfang*). Même si les noms (qu'on lui donne) diffèrent (les uns des autres), toutes (les opérations qui consistent) à former l'embryon, le nourrir et le mener jusqu'à sa délivrance, (etc.), prennent appui en ce lieu. »⁹⁹

胎息息於此。
得道道路
得徹天徹地
丹房

⁹⁸ Voir *Yijing*, Commentaire-*Wenyan* au cinquième trait de l'hexagramme 2 *Kun* (p. 36), cf. *Huangji hepi xianjing*, j. *shang*, chap. I, p. 2b et *supra*, note 40. Cette phrase a été reprise aussi dans le *Cantongqi* (*shang*, chap. VI, DZJHL, *shang*, p. 12a)

⁹⁹ Cf. le commentaire au *Huangji hepi xianjing*, j. *shang*, chap. I, p. 2b, voir Appendice C.

La passe de la Poignée Spinale joue donc le rôle du Centre et nous ramène à ce qui a été déjà exposé au chapitre III de la *Doctrine quintessentielle de la fleur d'or*.¹⁰⁰ Cependant, le *Classique de l'homme véritable Yin* développe plus particulièrement le rôle de cette Poignée Spinale en tant que chemin permettant d'entrer dans la profondeur de l'être pour rétablir l'ancienne voie qui communiquait avec le Ciel.

« La respiration de l'homme ordinaire descend par la gorge jusqu'à la cavité centrale pour ensuite ressortir. Elle ne peut pas communiquer avec le souffle ancestral. C'est pourquoi on dit que la respiration de tous les hommes s'effectue par la gorge. Celle de l'homme supérieur, (au contraire,) monte en transperçant directement le Palais des lumières (*mingtang*). Puisque chaque respiration est spontanément antérieure au ciel, on respire à partir de la Voie Jaune. Tout naturellement, en se concentrant sur la Double Passe de la Poignée Spinale —où se trouve le Jaune Central ou Chambre Spirituelle, appelé aussi Salle Jaune (*huangtang* 黃堂

), localisé devant la Passe et derrière le coeur; Il ne s'agit pas du chemin suivi par la respiration postérieure au ciel —, elle [resp.] communique spontanément avec l'Ouverture-Une du Coeur Céleste. On s'unit naturellement au souffle ancestral originel. Tout comme l'aimant attire le fer, de même, "les êtres d'une même espèce s'attirent mutuellement". C'est ce que Zhuangzi disait de "l'homme véritable qui respire avec les talons". Les talons indiquent la profondeur, c'est-à-dire que "l'homme véritable plonge dans les abysses profondes et ré-émerge en gardant le Centre Régulateur" (*guizhong*). Lorsqu'on plonge dans les profondeurs abyssales, "le destin

蓋切之然

三學道
et passer / no yaga
en flottant

le junci ne
si p. h. d. n.

即... 之義

100 Voir supra, p. 169.

se trouve en soi" et "n'a plus ^{不復} besoin d'être travaillée par le grand fondeur". »¹⁰¹ (est : il n'est plus travaillé par ...)

(iii) L'établissement de la Voie Jaune

Grâce à cette pratique, on rétablit à nouveau le cordon ombilical qui est ici désigné par l'expression : Voie Jaune (*huangdao* 黃道).¹⁰² Comme Min Yide le fait remarquer, les grimoires alchimiques n'ont jamais osé exposer la montée et la descente du souffle à partir du Centre mais se sont toujours limités à expliquer la montée à partir du Canal de Contrôle (*dumai*) ou Voie Noire (*heidao* 黑道), et la descente à partir du Canal de Fonction (*renmai*) ou Voie Rouge (*chidao*).¹⁰³ La Voie Jaune au contraire, demeure à proprement parler inconnue parce qu'elle est, paradoxalement, le chemin le plus naturel et le plus direct du souffle dans ses mouvements ascendants et descendants : c'est le prodige du naturel à travers lequel chaque chose "est telle qu'elle est". Afin de la découvrir, il faut réapprendre à écouter, demeurer au sein des ténèbres silencieuses en apprenant à diriger ses mouvements comme un chef d'orchestre.

¹⁰¹Cf. *Huangji hepi xianjing*, j. *shang*, chap. I, p. 1a-1b. Il est ici clairement fait référence au *Huainanzi* chap. III & VI, au *Zhuangzi*, chap. VI (p. 15/6,7, p. 17/58), ainsi qu'au *Cantongqi*, j. *zhong*, chap. VI (DZJHL *shang*, p. 41a) et au *Baopuzi*, chap. XVI (Wang Ming, 1985 p. 287). Le même passage se trouve dans le *Xingming guizhi*, j. 2, chap. I (DZJHL, *xia*, p. 7b-8b).

¹⁰² Cette Voie Jaune est déjà mentionnée dans ce sens de voie centrale qui unit les deux souffles de l'oiseau rouge (soleil) et du lapin blanc (lune) in *Wuzhenpian* (Préface de Zhang Boduan, DZJHL, *xia*, p. 2b ; j. *zhong*, premier verset, DZJHL, *xia*, p. 7a). Elle se déploie du périnée (*huiyin*) jusqu'au *Niwan*.

¹⁰³ Voir *Huangji hepi xianjing*, j. *shang*, commentaire de Min Yide au chap. I (DXZB, vol. 1, p. 2b). Sur les deux canaux, noir et rouge, voir *infra*, p. 229-31.

(iv) La méthode des Trois Contemplations

Le texte présente alors les pratiques permettant de révéler le fonctionnement merveilleux du corps, lequel ne diffère guère de celui de l'Univers et dont la clef demeure dans la Garde du Centre (*shouzhong*).¹⁰⁴ A ce propos, dans le deuxième chapitre ("Cristalliser l'énergie spirituelle dans la Cavité"), on introduit trois sortes de contemplations : *neiguan* 內觀 (contemplation intérieure), *waiguan* 外觀 (contemplation extérieure) et *yuanguan* 遠觀 (contemplation lointaine) qui permettent l'accès aux pratiques d'Ouverture des Passes (*kaiguan zhi gong* 開關之功), thème des chapitres suivants.¹⁰⁵ On procède à l'aide de la méthode contemplative, à une pratique qui se déroule du haut vers le bas pour parvenir, en vertu de la méthode dite de la Petite Révolution Céleste (*xiaozhoutian*) employée dans l'Ouverture des Passes, à une pratique dirigée du bas vers le haut qui donne ainsi une vision globale de l'être dans sa verticalité.

Grâce à la contemplation intérieure, on est confronté à l'existence du coeur humain (*renxin*) ou coeur troublé perpétuellement par le besoin, le désir, la faim, le flot inévitable des pensées, etc. En vertu de la pratique de l'Ouverture des Passes, on expérimente, avec le corps, la façon d'être de ce coeur humain. Cependant, pour le comprendre dans sa totalité, il faut d'abord, comme notre texte le souligne, avoir mené à leur terme les deux

¹⁰⁴ Ce terme est synonyme de *shouyi* 守一 (garder le Un), expression désignant généralement dans le taoïsme la pratique méditative. Voir Kohin, 1989a.

¹⁰⁵ Ces trois méthodes de contemplation sont exposées dans le *Qingjingjing* (DZ 756, fasc. 532, p. 9a-10b) où on dit : " La contemplation intérieure (*neiguan*) du coeur (enseigne que) ce coeur n'existe pas ; la contemplation extérieure (*waiguan*) des formes (enseigne que) ces formes n'existent pas ; la contemplation lointaine (*yuanguan*) des choses (enseigne que) ces choses n'existent pas . "

qui s'écrit et du 105 - 106.

(et le 104 et les 105)
subj. - obj.

et cf. *Suo yan* au p. 66-72

autres contemplations. Dans le langage alchimique ceci est exprimé à l'aide du contrôle de la respiration embryonnaire. Grâce à la contemplation extérieure, on découvre l'existence du Coeur du Tao (*daoxin*) ou coeur qui rayonne de lumière, et, avec la contemplation lointaine, on découvre enfin le Coeur Céleste (*tianxin*) ou Cavité ancestrale de la Passe Originelle, c'est-à-dire la Cavité du Souffle (*qixue*).¹⁰⁶ La méthode de contemplation enseignée par le Très Haut consiste donc à employer le Coeur du Tao pour faire rayonner le Coeur Céleste.¹⁰⁷ Puisque celui-ci est le sanctuaire de la respiration de l'homme véritable, le fruit de cette pratique est l'apparition de la respiration embryonnaire qui atteste l'entrée de l'énergie spirituelle dans la Cavité du Souffle ou Coeur Céleste. La respiration se déplace dans la Cavité et devient respiration abdominale, alors que la respiration avec le nez diminue jusqu'à disparaître.

(v) L'établissement du Fourneau Divin

Le troisième chapitre intitulé "Interdépendance entre l'énergie spirituelle et la respiration" est la continuation de la pratique du chapitre précédent : on y explique qu'il faut stabiliser la respiration, ouvrir la Porte du Ciel (*tianmen*, 天門) pour cueillir le véritable souffle antérieur au ciel, fermer la Porte de la Terre (*dimen* 地門) le périnée) pour garder la respiration embryonnaire jusqu'à établir le Fourneau Divin (*shenlu* 神爐)¹⁰⁸ qui est le

¹⁰⁶ Les expressions *daoxin* et *renxin* sont issues du *Shujing*, chap. III "Conseils du Grand Yu" (Legge, 1865, vol. 3, part 1, p. 61) et sont très employées par les néoconfucianistes, les uns distinguant deux coeurs, les autres insistant sur l'unité du coeur. Sur le terme de *tianxin*, voir *supra*, note 19.

¹⁰⁷ Voir aussi *infra* p. 437, note 74. ← p 440 n 73

¹⁰⁸ C'est-à-dire le Coeur Céleste dans le Champ de Cinabre Inférieur.

lieu où naît la panacée. On fait l'expérience d'un feu qui flambe, et on a le sentiment que les reins sont bouillants : c'est le moment de l'ouverture de la première passe – la Porte-abîme du Bassin (*weilü*). On ne peut pas débloquent cette passe sans avoir d'abord maîtrisé la respiration embryonnaire.

« Le mystère de cette pratique réside dans le caractère *zhao* (rayonnement). Le rayonnement est le soleil de la sagesse. Les rayons du soleil-sagesse pénètrent les ténèbres de l'ignorance et nous permettent de voir ainsi notre véritable visage originel. »¹⁰⁹

慧
行
910
chemins

fenhe 不破

(vi) Le Rassemblement du Feu pour ouvrir la Passe

Le quatrième chapitre, qui a pour titre "Rassembler le feu pour ouvrir la Passe" (*juhwo kaiguan* 聚火開關), enseigne la méthode pour thésauriser, dans son propre corps formel (*seshen*), le Yin en le faisant circuler sans défaut. On accumule le Feu (souffle interne dans le *mingmen*) pour débloquent la passe de la Porte-abîme du Bassin (*weilü*) en montant par la Poignée Spinale (*jiaji*) jusqu'à l'Oreiller de Jade (*yuzhen*), la dernière passe située au niveau de l'os occipital. Min Yide nous dit dans son commentaire que la Passe dont on parle, c'est la Passe Originelle, c'est-à-dire, la Passe de la Porte-abîme du Bassin. Il faut donc rassembler le Feu pour l'ouvrir et il en ira de même pour ce qui est de la deuxième passe de la Poignée Spinale. La méthode consiste à demeurer dans le calme absolu : la clef antérieure au ciel apparaîtra tout naturellement et cette Passe

¹⁰⁹ Cf. le commentaire au *Huangji hepi xianjing*, j. *shang*, chap. III, DZXB, p. 4b, voir Appendice C. Notons aussi que "visage originel" est une expression chan habituelle.

s'ouvrira comme l'entrée d'une grotte. Il ne faut pas forcer sinon il se produira des phénomènes lascifs (*ru nao huang* 入鬧黃).¹¹⁰

La méthode

[caniste]

« Pour ouvrir la Passe, il faut choisir le jour faste à la Voie Jaune. On entre dans la chambre pour méditer, on ouvre la Porte du Ciel pour cueillir (le souffle) antérieur au ciel et on ferme celle de la Terre pour garder la respiration embryonnaire. On reste en attente respectueuse jusqu'au moment où la panacée naît dans le Fourneau Divin (*shenlu*), [où l'on constate ainsi] que le feu s'enflamme dans le Champ de Cinabre et que les deux reins soient bouillants.

靜定

謹候

On ferme alors en haut la Cavité du Vent (*xunqiao* 巽竅 le nez) et la bouche (*dui* 兌) et on baisse les rideaux (les yeux) (*chuilian* 垂簾).¹¹¹ Esprit et respiration retournent ainsi à la Source. Le souffle, conduit par la pensée créatrice, plonge dans la Porte-abîme du Bassin où il s'unit au Feu véritable au sein de l'Eau et, (tous deux) devenus alors une seule et même chose, transpercent directement les Trois Passes. (...) Lorsqu'on ressent un élancement à l'embouchure de la Porte du Bassin, cela signifie que celle-ci s'ouvre, dès que la pensée créatrice l'a transpercée, On presse fermement (avec un doigt) la Voie des Céréales (*gudao*, l'anus), on retient l'inspiration (véhiculée) par le nez au niveau de la Porte du Bassin en contractant intérieurement vers le haut, comme lorsqu'on

神息

自... 紐作一般

ut: il se mouve à l'air en

Le ciel cuvette noient 2/4 同字

P. 110 Pour les cis résultats

水中莫火

110 Voir *Huangji hepi xianjing*, j. *shang*, chap. IV, (DZXB, vol. 1, p. 5a).

111 *Xun* est un des huit trigrammes associé aux poumons, il est mis en relation avec le vent (*xun-feng*, cf. *Yijing*, Commentaire-*Shuogua*) pour désigner le mouvement d'entrée et sortie du souffle. *Dui* est associé à la bouche et à la langue en tant qu'instruments de la parole (voir *Yijing*, Commentaire-*Shuogua*). Dans le *Cantongqi* (j. *shang*, chap. VI, DZJHL *shang*, p. 11b) on trouve l'expression *bise qi dui* 閉塞其兌 pour indiquer le mouvement d'inversion, d'écoute interne qui a lieu dans la pratique de la vision intérieure (*neizhao*). *Chuilian* désigne le mouvement consistant à plisser les paupières dans une juste mesure. Voir *Jinhua zongzhi*, chap. III (DZXB, vol. 1, p. 5a) et *supra*, p. 168-170. Les verbes qui sont ici employés le sont de manière hiérarchique : *bi* fermer (la porte), *se* fixer (les volets), *chui* tirer (les rideaux) mouvements qui rappellent les retraites dans la solitude. Pour leur signification technique voir *infra*, p. 198.

pousse un chariot sur une haute colline ou bien comme lorsqu'on rame au milieu des courants, sans pouvoir s'arrêter. On est ^{à ce moment de} l'ébullition où il faut se presser de sublimer pour que (le souffle) sous pression monte directement et traverse ainsi la Double Passe de la Poignée Spinale. Lorsqu'on ressent à nouveau un élancement, c'est alors le ^{signe} indiquant que les deux passes ont été ^(parfaitement) débloquées. L'énergie spirituelle s'unit au souffle et le souffle, à son tour, cristallise l'énergie spirituelle. La langue touche le haut du palais. On ^{concentre} le regard sur le sommet de la tête. On traverse ainsi l'Oreiller de jade et on parvient au ^{Niwan}. Fondu dans une tiédeur, le nombre de respirations et de révolutions célestes est accompli. A l'aide des yeux, on fait tourner (le souffle) à trente-six reprises à gauche. Le Plomb s'unit au Mercure. Le souffle véritable entre ainsi dans le cerveau et se transforme en moelle. On attend que la panacée naisse et on pratique comme auparavant. Nuit et jour, on pratique cinq, sept, ou neuf fois et, au bout de cent jours, le Canal de Fonction et celui de Contrôle s'unissent naturellement. Dès lors, le (souffle) originel monte et descend en tournant comme une roue, descendant par devant et remontant par le dos sans qu'il y ait coupure (entre les canaux). A l'intérieur un souffle d'effluves naissantes se lève tel des nuées ou de la rosée et transperce les Trois Passes jusqu'à la Demeure Pourpre (zifu, coeur). En le recueillant et en le cristallisant petit-à-petit, le souffle d'or se répandra longtemps après dans les Neuf Palais (tête). Ce qui reste après avoir tonifié le cerveau se transmute en ambrosie, d'un parfum et d'une beauté étranges. Celle-ci descend par la bouche et, à l'aide de la pensée créatrice, est conduite jusqu'à la Cour Jaune — terrestre sanctuaire d'où elle se répand dans tous les vaisseaux. On la conduit ensuite au Fourneau, si bien qu'après qu'elle ait traversé les Trois Passes, les cent vaisseaux s'harmonisent, le corps se détend et tout circule sans entrave en haut comme en bas. C'est là ce qu'on appelle "oindre le sommet de la tête avec du beurre

d'été (l'été) fraîche et cristalline au ...
une fraîche cristalline

清氣 清 = sable dans l'eau, son fond
non = cauler vite
清 = poche de Salsola

2 ans au-dessus
Le véritable cuillère (?)
ou tout au moins est
合時 → 正時

√ 時 2
en réchauffant

Si elle n'arrive pas
(selon les distributions)
à pi

harmonie ou en circulation

(ou dans ce versant escarpé) (3 2 2 2)
en haut d'une colline escarpée (3 2 2 2)

猛烹, 煎藥

仍然

也

仍行前功
或 誰能行
aut-cha?

一元

終無不絕
一股直氣
貫

金氣 金 = métal

異

不問
如是 = si c'est
un si
à la

le haut et ce qui
comme on peut ce se
ce pendant

clarifié" (*tihu guanding*). Une fois qu'on a obtenu une fraîcheur cristalline, on la mélange dans le Fourneau, aire du Grand Tao. »¹¹²

fondue
C'est ce qu'il est censé émettre et se mélange dans le Fourneau...
C'est ce qui est simultanément émis par une fusion dans le...
同入混爐大道場者此也。

La formule pour "Rassembler le Feu" peut donc être résumée en quatre mots : inspirer (*xi* 吸), révilser (*shi* 舐), presser (*cuo* 撮) et fermer (*pi* 閉). Inspirer signifie inhaler par le nez le souffle pour accueillir le souffle antérieur au ciel ; révilser, c'est poser la langue sur le palais pour recueillir la douce rosée (ambrosie); presser, c'est exercer une légère pression sur l'anus afin de conduire le souffle jusqu'au sinciput ; fermer signifie fermer la bouche et plisser les paupières en dirigeant le regard à l'intérieur pour écouter l'Eau Divine (ambrosie) qui coule dans la Cour Jaune (le Champ de Cinabre inférieur).¹¹³ Grâce au mouvement consistant à révilser la langue contre le palais, on porte l'attention du regard sur le sommet de la tête. Le souffle traverse alors l'occiput et se dirige vers le *Niwan*, c'est-à-dire, qu'il pénètre le cerveau et se transforme en moelle. Ce qui reste après avoir tonifié le cerveau se transforme en "ambrosie", laquelle descend dans la bouche et une fois parvenue dans la Cour Jaune se répand ainsi dans l'intégralité des vaisseaux. Si le souffle a réussi à traverser les Trois Passes, les cents vaisseaux sont harmonisés, le corps se détend, s'assouplit et tout circule sans aucune entrave. Cela s'appelle *tihu guanding* (oindre le sommet de la tête avec du beurre clarifié).¹¹⁴ L'union de

¹¹² Cf. *Huangji hepi xianjing*, j. *shang*, chap. IV, p. 5b, voir Appendice C.

¹¹³ Cette formule en quatre caractères est donnée dans le *Xingming guizhi*, j. 3, chap. IV (DZJHL, *xia*, p. 8a) et est attribuée aux deux patriarches Bodhidharma et Liu Haichan.

¹¹⁴ *Tihu* 西胡 terme employé dans le bouddhisme pour désigner le "lait de la sagesse", c'est-à-dire la sagesse du Buddha, la quintessence de l'enseignement ; il signifie littéralement "l'huile claire à la surface du beurre fondu" (cf. *Hōbōgin*, fasc. VI, p. 640) et indique, dans le taoïsme, l'ambrosie

l'énergie spirituelle avec le souffle se fonde sur la faculté que les yeux ont de faire monter le souffle jusqu'au sommet de la tête, formule mystérieuse qui présage la pratique de la Révolution Céleste *Maoyou*.

^{C'est depuis}
« Dans les Classiques on dit : " L'énergie spirituelle du ciel réside dans le soleil, l'énergie spirituelle de l'homme dans les yeux."¹¹⁵ ~~C'est pourquoi pour les Anciens~~ là où ^言 parviennent les yeux, là arrive l'énergie spirituelle, et là où l'énergie spirituelle parvient c'est là où le souffle arrive. On ^又 ajoute : " Si l'énergie spirituelle circule, le souffle circule ; si l'énergie spirituelle s'arrête, le souffle s'arrête. »¹¹⁶

Si on pratique ainsi, on établit le circuit céleste, le lien entre les deux Canaux, *du* et *ren*. La totalité des canaux se débloque et on fait alors l'expérience d'un corps complètement assoupli, maîtrisé : c'est là le but de la pratique expliquée dans ce chapitre qui peut être considéré comme la continuation de la méthode du premier chapitre.

(vii) Méthode progressive et méthode instantanée ^{cf. WTP Way 16}

Cependant, pour ceux que le talent anime, il leur suffira de garder l'énergie spirituelle sur la Double Passe de la Poignée Spinale et de pratiquer longuement pour que le souffle devenu plein ouvre naturellement les Trois Passes. Mais pour ceux qui sont d'un niveau moyen ou médiocre et qui pratiquent avec difficulté et lenteur, ces passes seront difficiles à ouvrir et il faudra alors qu'ils se consacrent

ou la liqueur de jade qui descend du sommet de la tête en purifiant tout le corps. Voir *Wuzhenpian*, j. *zhong*, quarante-neuvième verset (DZJHL, p. 17a).

¹¹⁵ Cf. *Huangji jing shishu* de Shao Yong (DZ 1040, fasc. 705-718, j. 12 *shang*, p. 34b). Cette phrase se trouve aussi dans le *Xingming guizhi*, j. 3, chap. 5 (DZJHL, *xia*, p. 14a).

¹¹⁶ Cf. *Huangji hepi xianjing*, j. *shang*, chap. IV, p. 6a/5-6, voir Appendice C.

à la méthode mentionnée ci-dessus. Les techniques exposées dans ce chapitre sont donc adressées aux adeptes moyens et médiocres (*zhongxia zhi shi* 中下之士) et doivent être cultivées de concert avec la méthode expliquée dans le premier chapitre : la pratique en effet restera inachevée si on se limite seulement à épuiser les pensées sur la Racine de la Montagne (*shanggen*), à garder le Centre et à débloquent la Voie Jaune du Coeur Céleste sans s'appuyer sur la pratique d'ouverture de deux Canaux, de Contrôle et de Fonction.

Min Yide commente ainsi ce chapitre :

先師
 « Mon maître Vénérable de la Vacuité Suprême (Taixu Weng) dit que le début de la pratique de salut universel (*yishi*) du patriarche Lü réside dans l'ouverture de la Passe. *Value d'obéd*
 Grand est ce chapitre où la maîtrise de soi sert de repère *un - 善*
 pour soigner le monde. Si *ou espacement soigneusement par le maître* on pratique en saisissant cette *un - 善*
 subtilité, il n'y aura rien qui, dans le corps, ne puisse être en *un - 善*
 harmonie et dans le monde, en paix. L'efficacité réside *un - 善*
 donc dans le déblocage des cent vaisseaux qui s'étend ainsi *un - 善*
 aux quatre membres. Bien que la difficulté réside dans le *un - 善*
 déblocage des passes et la percée des ouvertures, car il *un - 善*
 existe une méthode pour les ouvrir et si on la saisit, les *un - 善*
 ouvertures sont percées : on se maîtrise alors soi-même, on *un - 善*
 gouverne le monde. »¹¹⁷

大可即此章

pancun 治

13 3(4)

un - 善

un - 善

La méthode instantanée destinée aux adeptes excellents consiste donc à réaliser par une sorte de vision fulgurante qu'en cultivant son corps, on arrive à sauver le monde entier et on peut alors se consacrer à la plus haute pratique du salut universel qui sera le thème d'un cycle de textes que nous analyserons dans la quatrième section de ce chapitre.

pu. m'e pas besoin des formules 金丹
d. Dadong yu jing

117 *Huangji hepi xianjing*, j. *shang*, chap. IV, p. 6a, Appendice C.

(viii) La cueillette de la Panacée

Dans le quatrième chapitre ("Cueillir la Panacée en la redéposant dans le vase-gourde"), on explique la méthode permettant de s'exercer sur ce circuit céleste en fermant le Canal de Fonction et en ouvrant celui de Contrôle pour apprendre à cueillir la Panacée au moment idéal, c'est-à-dire, à minuit lorsque l'homme et le Ciel se rencontrent.

« L'homme véritable Yin dit : " Il faut cueillir la Panacée à minuit, lorsque le Yang commence à se mettre en branle, lorsque le Yang Suprême (*taiyang*)¹¹⁸ se trouve exactement au Nord et que le souffle, dans le corps humain, se trouve à la Porte-abîme du Bassin. Il y a alors une exacte correspondance entre le Ciel et la Terre. On peut voler la clef du mécanisme du Ciel et de la Terre, ^{ce sont} du mystère du Yin et du Yang. On sublime les âmes *hun* et *po* pour les faire devenir une seule chose. On unit la Nature Innée et la Force Vitale en les cultivant simultanément. **En ce moment limite du Retour de Kun (Yin Pur)**, le Ciel et la Terre s'ouvrent et se ferment, le soleil et la lune entrent en conjonction.¹¹⁹ Les plantes et les herbes bourgeonnent et se fanent ^{à ce moment} où le Yin et le Yang se rencontrent dans le corps humain. Si l'homme suprême (*zhiren*) cueille ^{à ce moment} la Panacée, l'intérieur coïncidera parfaitement avec l'extérieur, ^{comme lorsqu'on} unit les deux parties de la tablette de bambou.¹²⁰ **Le Ciel et**

euhe
Fu et Kun

118 Le terme *taiyang* 太陽 peut indiquer le Yang Suprême mais aussi le soleil.

119 On se réfère ici au moment limite de changement (moment de passage) décrit dans l'hexagramme 24 *Fu*, le Retour : le Yin parvenu à son climax laisse la place à une ligne yang qui naît au sein de *Kun*, hexagramme 2.

120 La tablette (ou bâton) de bambou qui servait de signe conventionnel, de diplôme, de contrat, etc., était divisée en deux parties dans le sens de la longueur

l'homme se conforment alors au déploiement du mécanisme (...) Toutes les fois où le Ciel et la Terre se rencontrent on peut s'emparer du mécanisme propre à la création transformatrice (*zao hua*) du Yin et du Yang. Entre la fin de *hai* et le début de *zi*, - à 23 heures - on s'assoit en méditation en ^{purifiant} ^(des reins à l'intérieur) apaisant le cœur, on cristallise l'énergie spirituelle et on stabilise la respiration, on recueille le regard et on se met à l'écoute de l'intérieur. Alors plus même une pensée ne naît et tous les dix-mille embarras s'épuisent. Dans un état chaotique comme avant la séparation du Faite Suprême (*Taiji*), crépusculaire comme avant l'apparition des deux archétypes (*liangyi* 兩儀),¹²¹ profond comme le reflet de la lune sur les eaux automnales, immobile comme l'océan sans vague, à l'intérieur on ne discerne plus son corps, à l'extérieur on s'oublie l'univers. Dans le calme profond, le cœur communique alors avec le Ciel et la Grande Panacée (*dayao*)¹²² antérieure au ciel entre dans la Cour Jaune (*huangting*) en suivant la respiration. »¹²³

ou une séparation
peut-être de l'apaisement

戸天人合发之机

清心静坐

深 I 深

出水

不知 (字)

忘 (字)

(ix) Méthode de Fermeture : fin de la première étape alchimique

On accède alors à la pratique du "retour dans le vase-gourde" (*guihu* 歸壺), méthode de fermeture (*fengpi* 封閉) qui consiste à "recueillir l'énergie spirituelle dans les reins, nourrir avec

afin que chacune des deux personnes intéressées en gardât la moitié et qu'on pût réunir ces deux moitiés pour témoigner de leur caractère authentique.

¹²¹ Le terme *liangyi* est tiré du *Yijing-Xici shang*, chap. XII (p. 556) où on dit que : "Le *Taiji* engendre les deux archétypes (Yin et Yang), les deux archétypes engendrent les quatre symboles et les quatre symboles engendrent les huit trigrammes." Sur cette logique d'engendrement cosmique, voir Robinet 1989a, p. 309-10 et 312-314.

¹²² Ce terme se trouve souvent en opposition avec *xiaoyao* (petite panacée), voir *supra*, Introduction, p. 20, p. 76-77 et *infra*, p. 233-35.

¹²³ Cf. *Huangji hepi xianjing*, j. *zhong*, chap. V, p. 1a, Appendice C. On trouve des descriptions similaires dans beaucoup de textes de l'époque Song et Yuan ainsi que dans le *Liaoyang dian wenda bian*, chap. I, p. 6a et dans le *Xingming guizhi*, j. 3, chap. IV (DZJHL, *xia*, p. 4b).

le Feu et l'Eau le dragon caché en demeurant dans les ténèbres silencieuses pour thésauriser la lumière en harmonisant ainsi la respiration au rythme du chaos".¹²⁴ C'est dans cet état d'esprit de ravissement suprême qu'on entre par une porte étroite dans un monde à part qui s'élargit graduellement. "C'est alors un univers illuminé, éclairé par le soleil et la lune. Herbes calmes, nuages harmonieux: on n'y trouve rien de vulgaire. Les oiseaux répondent à l'appel des hommes, des fleurs accueillent les propos des visiteurs. C'est un monde complet à part."¹²⁵ Nous sommes alors dans un vase clos en forme de gourde où on "ne peut entrer qu'en se courbant", dans un état chaotique ressemblant à l'état primordial, paradisiaque, inconscient du monde incréé où notre esprit est ravi en extase. Cet état est exprimé par les images de la pleine lune qui se reflète sur la surface parfaitement tranquille des eaux automnales ou encore par l'immobilité d'un océan sans vague en face duquel on ne peut que rester silencieux. Un tel état exprime la vie mystérieuse à l'intérieur de la Porte-abîme du Bassin elle-même semblable aux bassins d'eau qui contiennent les jardins en miniature lesquels "se contemplent et se cultivent volontiers au clair de lune" et sur lesquels on cueille la rosée à l'aube.¹²⁶

124 Cf. *ibid*, j. zhong, chap. V, p. 1b. La première ligne yang qui naît dans l'hexagramme Fu est le symbole du Yang pur qui renvoie ainsi au premier trait de l'hexagramme 1, Qian à propos duquel on dit: "Dragon caché, ne pas agir". Ce premier trait constitue le point du départ du commencement des êtres. "Au moment où l'éther positif vient à germer, l'homme saint est encore au berceau; il est comme le dragon encore caché, et il ne peut pas agir de lui-même; il convient qu'il se développe dans l'ombre en attendant le moment opportun" (cf. *Yijing*, Commentaire au premier trait de l'hexagramme Qian, trad. par Philastre, 1992, p. 34).

125 Cf. Stein, 1987, p. 62.

126 *Ibid*, p. 79.

(x) Deuxième étape : la Révolution *Maoyou*

Le sixième chapitre qui a pour titre "la Révolution Céleste *Maoyou*" traite de " la circulation de Gauche à Droite, ou de l'Est vers l'Ouest, dite encore pratique de résorption" (*shoungong* 收

工力) : *mao* est une des douze branches terrestres associées à l'Est, au printemps, au bois, au foie, à la période correspondant entre 5 et 7 heures du matin ; tandis que *you* correspond à l'Ouest, au métal, à l'automne, aux poumons, à la période allant de 17 à 19 heures. Dans cette circulation, les souffles des deux moitiés du corps, de gauche et de droite, sont mutuellement échangés en harmonie avec les souffles des cinq organes qui se meuvent de manière circulaire, à l'image de la rotation des astres réglant le cycle saisonnier. Cette circulation est expliquée par Nanqiao zi 南樵子 de la façon suivante :

« (Lorsque le souffle) monte derrière et descend devant, on recueille la panacée externe. [Ce souffle] tourne trente-six fois à gauche pour faire progresser le feu yang (*jin yanghuo* 進陽火), vingt-quatre fois à droite pour faire régresser l'emblème yin (*tui yinfu* 退陰符). Tout cela (sert) à réabsorber la panacée interne en la redéposant dans le vase-gourde sans la moindre dispersion. Les jours s'accumulent, les mois s'écoulent jusqu'à l'obtention d'une perle sublimée, grande comme un grain de millet (*shumi zhi zhu*) C'est là l'accomplissement de l'homme véritable. »¹²⁷

Après avoir débloqué et réuni les deux Canaux de Contrôle et de Fonction, le souffle des Cinq Organes se répand dans tout le corps en suivant un trajet qui est en harmonie avec le cycle saisonnier. Chacun des ces Cinq Organes (foie, coeur, rate,

¹²⁷ Cf. *Huangji hepi xianjing*, j. zhong, chap. VI, p. 3a, Appendice C.

poumons, reins) est associé à une direction, un agent, une viscère, une couleur, une saison, etc. spécifiques (voir Tableau I).

Tableau I

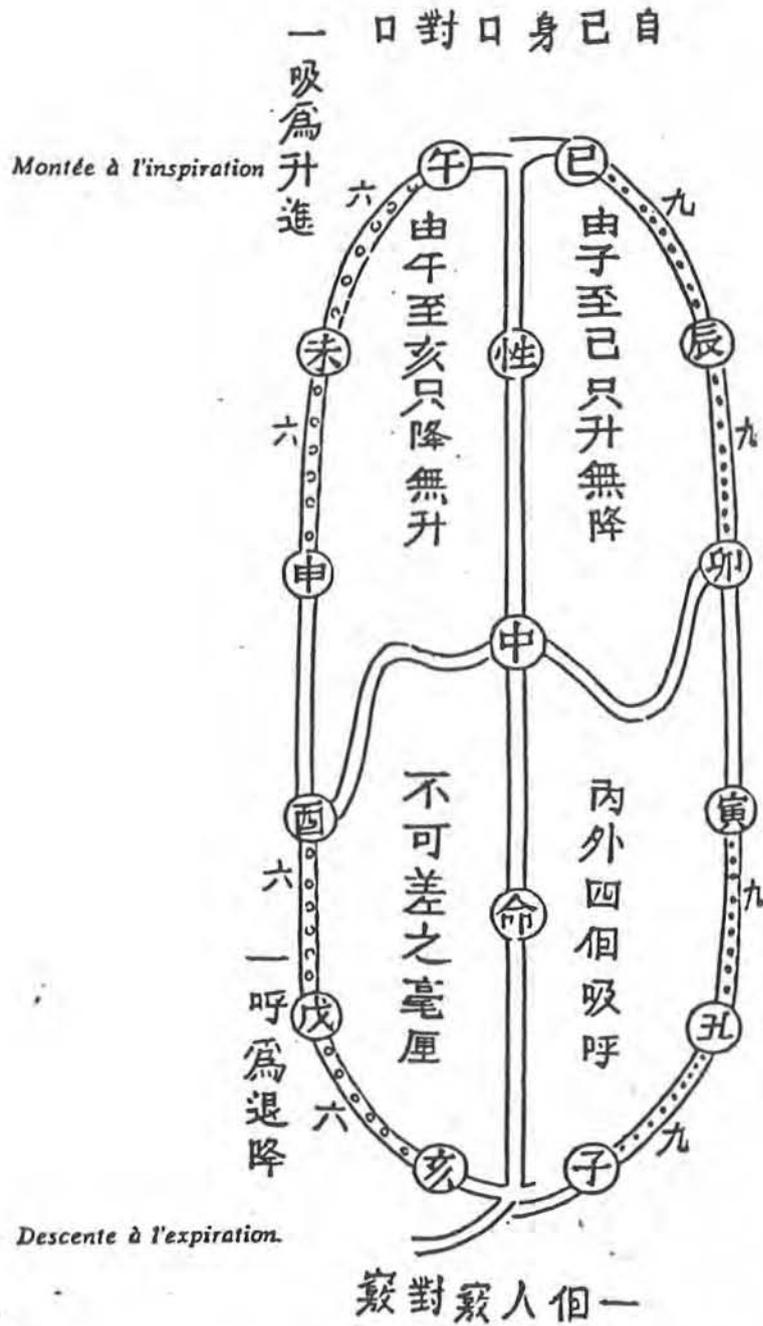
Cinq Agents	Bois	Feu	Terre	Métal	Eau
Cinq Organes	Foie	Coeur	Rate	Poumons	Reins
Cinq Viscères	Vésicule	Intestin grêle	Estomac	Gros intestin	Vessie
Cinq Orients	Est	Sud	Centre	Ouest	Nord
Cinq Saisons	Printemps	Été	Saison inter-médiaire	Automne	Hiver
Cinq Couleurs	Vert	Rouge	Jaune	Blanc	Noir
Cinq Saveurs	Acide	Amer	Doux	Piquant	Salé

Le souffle commence son mouvement tournant vers la Gauche, vers l'Est, le Printemps qui marque le début de l'année. Dans le *Huangting jing* (j. 3, vingt-troisième verset, Schipper 1975, p. 3*), on affirmait déjà que le voyage à travers les viscères devait s'effectuer de l'Est vers l'Ouest.

Le corps est comparable à une grande Horloge Céleste *Xuanji* (璇玑) sur laquelle sont inscrit les douze signes cycliques (Voir

Tableaux II & III).128

Tableau II



128 Le *Xuanji* était sous les Han un instrument de mesure astro-calendérique ayant pour fonction de déterminer la position du Boisseau dans le ciel. Voir Needham 1959, vol. III, p. 332-339. Les douze signes cycliques représentent les positions du Manche du Boisseau en rapport avec les douze lunaisons (ou mois) de l'année "lorsque le soleil et la lune sont en conjonction (nouvelle lune)". Cf. Kalinowski, 1983, p. 342.

Quel usage?

Secteurs	Est	Sud	Centre	Ouest	Nord
Agents	Bois	Feu	Terre	Métal	Eau
Saisons	Printemps	Eté	Saison intermédiaire	Automne	Hiver
Les douze marqueurs <i>brondes</i>	Yin Mao (Chen)	Si Wu (Wei)	Chen Wei Xu Chou	Shen You (Xu)	Hai Zi (Chou)
Mois civiles luni-solaires	1 2 3 équinoxe	4 5 6 solstice		7 8 9 équinoxe	10 11 12 solstice
Heures doubles	(3-5h) (5-7h) (7-9h)	(9-11h)(11-13h) (13-15h)		(15-17) (17-19) (19-21h)	(21-23h) (23-1h) (1-3h)

Tableau III

Le corps devient ainsi une sorte de machine qui tourne de façon régulière à l'image de la Grande Ourse –élément indispensable à la détermination du cycle saisonnier– où l'Etoile Polaire (le Coeur) constitue le pivot immobile autour duquel les astres tournent tous sans interruption.¹²⁹ *

* "Ch'i polaire con la virtù è paragonabile alla stella Polare di resta immobile al suo posto mentre tutte le altre ruotano attorno" *Binyu* cune I, chap II 德政以北辰居其所

Cette pratique est donc liée à celle du chapitre précédent : après avoir cueilli la panacée et l'avoir longuement gardée dans le vase-gourde, une lumière se lève de gauche et se dirige vers le sommet *Qian* tandis que les yeux regardent le sommet de la tête. Le souffle du centre (entre *hai* et *zi*) monte vers la gauche sur le trajet de *zi* à *mao* jusqu'à *si* : c'est ce que l'on appelle "faire progresser le feu yang". (Voir Tableau II:)

On parle de 36 (9 x 4) mouvements tournants désignant le temps nécessaire au souffle pour monter jusqu'au sommet de la tête.¹³⁰ Puis, on reste en attente sur cette crête jusqu'à ce que, de droite, une lumière descende vers le Chaudron *Kun* pendant que les yeux regardent vers l'abdomen. Le souffle descend vers la droite sur le trajet de *wu* à *you* pour s'arrêter un moment à *hai* avant de

¹²⁹ Voir *supra*, p. 181. En Chine comme ailleurs, la Grande Ourse (Boisseau) a constitué un élément indispensable à la détermination du cycle saisonnier. Dans le traité astronomique du *Shiji*, on lit : " Le Boisseau est le Char de l'Empereur. Il évolue dans la région centrale (du ciel) et régleme par ses déplacements les quatre secteurs. Distinguer le Yin du Yang, introniser les quatre saisons, équilibrer les cinq Phases (*Agents*), égrener les périodes (solaires) et les degrés (équatoriaux), déterminer la multitude des cycles : toutes ces choses sont du ressort de cette constellation". Cf. Kalinowski, 1983, p. 343. Dès les Han, la constellation du Boisseau est associée à l'Etoile Polaire en une expression unique : *Douji* (Boisseau-Faîte) qui dénote l'ensemble représenté par les sept étoiles de la Grande Ourse (*Beidou*, Boisseau du Nord) et l'Etoile Polaire (*Beiji*, le Faîte Septentrional comme on l'appelle parfois). Voir *ibid*, p. 345-46.

¹³⁰ "Lors de la progression à l'inspiration, de *Zi* à *Chou* on compte neuf, de *Chou* à *Yin* neuf, de *Yin* à *Mao* il y a arrêt ou "ablutions" ; puis de *Mao* à *Chen* on compte neuf, de *Chen* à *Si* neuf, de *Si* à *Wu* on ne compte pas ; cela fait quatre fois neuf, on dit que l'on fait progresser le feu du Yang pendant 36. Au bout de six tours, cela fait 6 x 36 = 216." Cf. Despeux, 1979, p. 108.

recommencer son cycle. C'est là ce qu'on appelle "faire régresser l'emblème yin". On parle de 24 (6 x 4) mouvements tournant pour désigner le temps nécessaire au souffle yin pour descendre de la tête à l'abdomen.¹³¹ (Voir Tableau II:)

(xi) L'union de *Qian* et *Kun* : retour vers l'état antérieur au ciel

Grâce à ce mouvement tournant vers la Gauche et la Droite, en utilisant les yeux —lumières de l'énergie spirituelle, goutte du Yang véritable—, on détruit tout le Yin : le pur se condense au sommet *Qian*, l'impur coule dans le Chaudron *Kun*. Les yeux sont la cavité du Yang, tout le corps de l'homme est Yin à l'exception de cette goutte de Yang qui, circulant en haut, en bas, à gauche et à droite, fait augmenter de jour en jour le Yang et diminuer progressivement le Yin. Le texte donne alors l'avertissement suivant : " Une fois qu'on a cueilli la Grande Panacée et qu'on l'a redéposée dans le Chaudron, si on ne pratique pas la Révolution Céleste *Maoyou*, on sera comme un chariot sans roues, un bateau sans rames",¹³² avertissement que Min Yide commente en ces termes :

« Dans ce chapitre dès qu'on cueille dans tout le corps le Un (la ligne yang pleine) de *Kan* (Eau), celle-ci devient un grain. Le sens de ce chapitre diffère du chapitre précédent :

只取身中
採取坎一
以收種子

¹³¹ " Lors de la régression à l'expiration, de *Wu* à *Wei* on compte six, de *Wei* à *Shen* encore six, de *Shen* à *You* on ne compte pas (ce sont les ablutions) ; puis de *You* à *Xu* on compte six, de *Xu* à *Hai* encore six, de *Hai* à *Zi* on ne compte pas. On dit que l'on fait reculer le correspondant Yin pendant 24. Pendant six tours cela fait 144, plus 216 pour la progression du feu du Yang, soit 360." Cf. Despeux 1979, p. 108. " Les nombres que donne *Qian* (Hexagramme du Yang) font au total 216, ceux que donne *Kun* (Yin) 144 ; en tout 360. Ils correspondent aux jours de l'année." (Cf. *Yijing-Xici, shang*, chap. 9 mentionné in Despeux 1979, note 8, p. 108). Le temps du microcosme est donc réduit par rapport au macrocosme où le matin correspond au printemps et le soir à l'automne.

¹³² Cf. *Huangji hepi xianjing*, j. zhong, chap. VI, p. 2b/7-8 ; cette phrase a probablement été empruntée au *Xingming guizhi*, j. 3, chap. V (DZJHL, xia, p. 13b).

là on obtenait la vacuité alors qu' ici on réalise la pratique spirituelle (*shengong*). »¹³³

Le commentaire de Min Yide s'inspire du célèbre passage du *Wuzhenpian* (j. *zhong*, seizième verset) qui explique l'échange entre la ligne yang du trigramme *Kan* symbole du Feu véritable (*taiyang zhenhuo*) avec la ligne yin du trigramme *Li* symbole de l'Eau véritable – mouvement de gauche à droite ou Révolution *Maoyou* - pour former le trigramme *Qian* symbole du Yang Pur dans la disposition du diagramme antérieur au ciel.

« Lorsqu'on prend le coeur solide (Yang) au sein de *Kan* - Eau et qu'on l'ajoute au Yin du centre creux au sein du Palais *Li* - Feu, on se transforme dans le corps puissant de *Qian* : plonger ou planer dépend alors seulement du Coeur (*xin*) ». ¹³⁴

On a donc saisi la pratique de l'énergie spirituelle, l'emploi mystérieux des yeux après avoir expérimenté le principe "du crépuscule et de l'aurore".¹³⁵

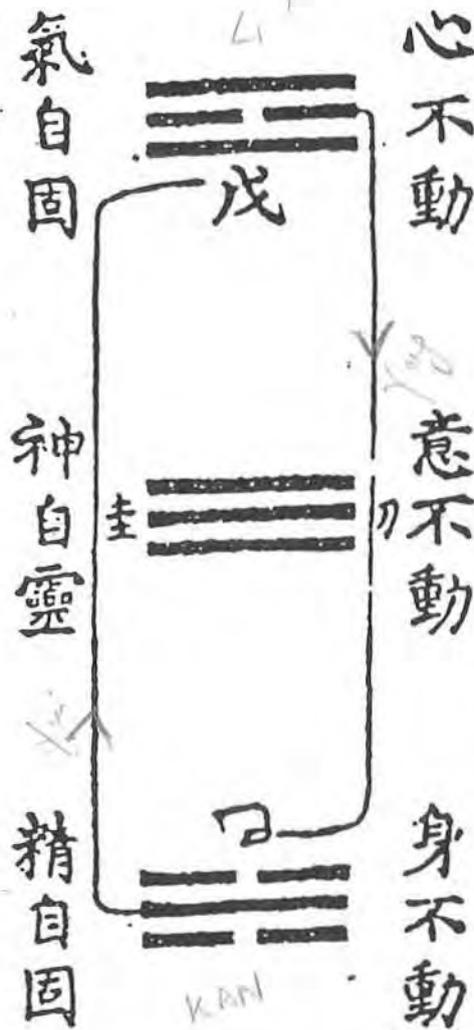
¹³³ Cf. *Huangji hepi xianjing*, j. *zhong*, chap. VI, p. 3a, Appendice C.

¹³⁴ Cf. *Wuzhenpian* (DZJHL, *xia*, p. 9b). Il est remarquable que de telles expressions voient leur champ sémantique considérablement augmenté par des ouvrages comme le *Wuzhen zhizhi* (*Daoshu shierzhong*, vol. 3, p. 355), commentaire du *Wuzhenpian* dans lequel Liu Yiming (1796-1820) explique que la ligne yang du trigramme *Kan*, symbole de la vraie connaissance (*zhenzhi* 真 智) du Coeur du Tao (*daoixin*) est employée pour modifier la ligne yin au sein du trigramme *Li* laquelle représente la connaissance intuitive (*lingzhi* 靈智) du coeur humain (*renxin*); on obtient ainsi le trigramme *Qian*, emblème du Yang Pur, connaissance originelle de notre véritable visage primordial.

¹³⁵ Cf. *Wuzhenpian*, j. *xia* "Xijiang yue", neuvième verset, (DZJHL, *xia*, p. 24a).

huang hou - li of lu yang (chang p. 86)

Tableau IV



Yes Ca + Li + Kan
Kan - 3

KAN
Yang

(xii) Troisième étape : sublimation de l'énergie spirituelle et son retour à la vacuité

Cette pause ou "ablution" est donc nécessaire dans le cheminement qui amène à l'éveil et permet de sublimer le souffle en énergie spirituelle, thème du septième chapitre intitulé "Nourrir longuement le saint embryon", appelé aussi pratique consistant à "Nourrir l'embryon pendant dix lunaisons". On travaille sur le Feu Civil (*wenhuo* 文火) ou Feu véritable du Yang Suprême (*taiyang zhenhuo* 太陽真火),¹³⁶ sur l'énergie spirituelle yang (*yangshen*),¹³⁷ on cultive l'état d'absorption afin d'obtenir "un corps de cristal, parfaitement transparent tant à l'extérieur qu'à l'intérieur". Après que le souffle et l'énergie spirituelle se sont unis à l'intérieur du corps, ils donnent naissance à un cristal de lumière lequel, une fois disposé dans le Palais du Centre, donne naissance au Saint Embryon. "Les Cinq Souffles rendent hommage au Yang Suprême (*shangyang*) et les Trois Fleurs se réunissent au sinciput. Le Yang est parfaitement pur, le Yin est éliminé. Le cinabre est mûr, la perle est prodigieuse."¹³⁸ Si on désire donner naissance à l'embryon immortel, il faut faire descendre cette perle du sinciput à l'abdomen. En cet instant, les nuages se lèvent, la pluie tombe, les sons des éclairs et des tonnerres retentissent et le Yin s'épuise dans tout le corps. Les textes alchimiques disent que "dès qu'un grain de cinabre

¹³⁶ Le Feu Civil (*wenhuo*), emblème de la véritable pensée créatrice (*zhenyi*) se trouve dans les textes alchimiques en opposition avec le Feu Militaire (*wuhuo*) ou respiration externe. Voir Despeux 1979, p. 62 et *supra*, Introduction, p. 61.

¹³⁷ Il s'agit de l'énergie spirituelle parfaitement sublimée. Voir Despeux, 1979, p. 79.

¹³⁸ Cf. *Huangji hepi xianjing*, j. *xia*, chap. VII, p. 1a/4. Les Trois Fleurs – essence, souffle et énergie spirituelle – qui se réunissent au sinciput et les souffles des Cinq Organes ou des Cinq Agents (Bois, Eau, Terre, Métal et Feu) qui rendent hommage à l'origine - Yang Suprême, sont tous des expressions désignant la troisième étape alchimique de sublimation de l'énergie spirituelle et son retour à la vacuité. Voir Despeux, 1979, p. 75-79 et *supra*, Introduction, p. 81-83.

divin est dégluti dans l'abdomen, on comprend que notre destin ne dépend plus du Ciel".¹³⁹ C'est là le saint embryon, l'enfant, le nom de la perle après sa chute dans la Cour Jaune. Comme une femme qui s'aperçoit de sa grossesse et fait à tout instant attention à l'enfant qu'elle porte dans son ventre " ainsi, à chaque instant, on garde une présence dont on prend soin comme le dragon qui nourrit la perle, comme la poule qui couve l'oeuf. Le souffle chaud ne s'interrompt jamais et l'embryon divin se renforce chaque jour graduellement. C'est seulement par la résonance du coeur (yi)¹⁴⁰ qu'on contrôle la chaleur sans qu'aucune pensée ne naisse. Si la pensée naît, le feu brûle. La résonance du coeur ne peut pas se disperser mais si celle-ci se disperse le feu se refroidit".¹⁴¹

Dans le chapitre IV de la *Doctrine quintessentielle de la fleur d'or* on dévoilait le mystère de cette pratique de chaleur "psychique" en disant que :

« "La poule peut couvrir l'oeuf parce qu'elle est toujours à l'écoute de son coeur". C'est là l'importante formule mystérieuse. Ce qui permet à la poule de couvrir (son oeuf) c'est la chaleur du souffle mais celui-ci ne peut réchauffer que la coquille, et non pas pénétrer à l'intérieur. C'est alors à l'aide du coeur que (la poule) amène (la chaleur du) souffle à l'intérieur. Cette "écoute" est totale concentration du coeur. Lorsque celui-ci pénètre à l'intérieur, (la chaleur du) souffle y pénètre également. Lorsqu'il jouit de la chaleur du souffle, (le poussin) peut alors naître. C'est pourquoi, même si de temps en temps elle délaisse (son oeuf), la

¹³⁹ Cf. *Wuzhenpian*, j. zhong, cinquante-quatrième verset (DZJHL, xia, p. 18a).

¹⁴⁰ Le yi qui a été normalement traduit comme pensée créatrice, assume dans cette étape une connotation plus subtile. Voir Introduction, p. 56.

¹⁴¹ Cf. "Shiyue yangtai" (Nourrir l'embryon pendant dix lunaisons) in *Shangpin danfa jiezi*, (DZXB, vol. 1, p. 9b-10a). Voir aussi *Huangji hebi xianjing*, j. xia, chap. VII, p. 1b et le *Xingming guizhi*, j. 3, chap. VI (DZJHL xia, p. 16b).

poule-mère semble toujours prêter l'oreille pour l'écouter et la concentration de son énergie spirituelle ne s'interrompt jamais. Puisque la concentration de son énergie spirituelle ne subit pas d'interruption, la chaleur du souffle n'en subit pas non plus, ni le jour ni la nuit, et l'énergie spirituelle s'éveille ainsi à la vie.»¹⁴²

Soutenu par cette constante chaleur qui s'auto-engendre, on peut passer à la pratique dite "Allaiter l'enfant" (Chap. VIII) qui permet ainsi la sublimation de l'énergie spirituelle et son retour à la vacuité.

« L'homme véritable Yin dit : " Lorsque le Régime du Feu (huohou) précédemment [exposé] a été parfait, le Saint Embryon (shengtai) est parachevé. Comme le fruit qui est mûr, l'enfant voit la lumière après dix lunaisons en quittant la matrice. Les bouddhistes l'appellent Corps Absolu (fashen), les taoïstes, Enfançon (ying'er)". (...) Il faut le garder dans le silence, le nourrir avec le bourgeon jaune (huangya) de la Mère Kun et l'allaiter en recueillant le souffle vital du Ciel et de la Terre. Il commence ainsi à réagir aux choses, inspirer et expirer de lui-même. Il s'ouvre et se ferme, bouge et s'arrête. Libre et indépendant comme l'immortel divin voyageant sans entrave dans le "Pays qui est nulle part" ». ¹⁴³

Lorsque l'embryon est parachevé, l'enfant a besoin du Père-ling 靈 (prodigieux) et de la Mère-sheng 聖 (sainte) pour être nourri et protégé des influences nocives externes et pour apprendre à se déplacer tout seul. Cependant, il faut le surveiller du

¹⁴² Cf. *Jinhua zongzhi*, chap. IV, p. 7a, Appendice C.

¹⁴³ Cf. *Huangji hepi xianjing*, j. xia, chap. VIII, p. 2a-b. On fait allusion à la dernière strophe du poème "Formule de la libre randonnée" citée dans le chap. VIII du *Jinhua zongzhi*, voir *supra*, p. 178, note 67.

matin jusqu'au soir avec un esprit parfaitement calme et attendre encore trois ans avant qu'il ait achevé sa maturité pour qu' une fois devenu grand, il puisse naturellement quitter l'abdomen et monter à la Vallée Céleste (*tiangu* - le Champ de Cinabre Supérieur).

On a désormais transcendé ce qui pouvait être défini de manière "cosmologique" où il importait de dessiner des grandes lignes, définir des limites en laissant des traces permettant de parvenir au Centre pour pénétrer ainsi dans une dimension métaphysique qui ne peut être perçue que grâce à la pratique du Non-Agir (chap. IX "Déplacer l'énergie spirituelle dans la Cour Intérieure").¹⁴⁴

« L'homme véritable Yin dit : " Au début on oeuvre, on agit : on cueille la panacée, on forme l'embryon pour réaliser la Force Vitale (*liaoming*); à la fin on n'oeuvre plus, on n'agit plus : on embrasse l'Unité et on enténébre le coeur (*mingxin*) pour réaliser la Nature Innée (*liaoxing*)." »¹⁴⁵

L'énergie spirituelle sublimée s'unit alors à la vacuité et entre spontanément dans la Cour Intérieure ou Champ de Cinabre Supérieur. Il s'agit de l'énergie spirituelle yang qui réside constamment dans un état de tranquillité et de pureté, dans la vacuité de la Vallée Céleste (*tiangu*). Celle-ci fait écho à la Vacuité et renvoie à la pratique du Non-Agir qui consiste à enténébrer le coeur (*mingxin*) et le rendre comme un miroir qui reflète les choses telles qu'elles sont. On cultive la vacuité sans la considérer comme une réalisation, sans la concevoir intellectuellement. " Dans la

¹⁴⁴ Voir aussi le *Xingming guizhi*, j. 4, chap. VIII (DZJHL, *xia*, p. 7a-9b).

¹⁴⁵ Cf. *Huangji hepi xianjing*, j. *xia*, chap. IX, p. 3a, Appendice C.

vacuité il n'y a aucune chose qui puisse être entravée. La pratique de l'Agir se transforme en Non Agir".

(xiii) Développement des six pouvoirs divins

Au cours de cette troisième étape de sublimation de l'énergie spirituelle, on développe ainsi les six pouvoirs divins (*liutong*).¹⁴⁶

Pendant le développement de ces pouvoirs extraordinaires n'exprime ne sont que des phénomènes naturels qui apparaissent sur le cheminement vers l'Immortalité Céleste mais ne constituent pas une fin à rechercher puisque comme notre texte le souligne :

« Le but est d'élargir la Voie et la méthode ne consiste qu'à faire demeurer l'énergie spirituelle dans la Vallée Céleste et pratiquer sans être conscient, sans savoir, dans la plus profonde quiétude. La lumière du Yang ne s'échappera jamais mais, au contraire s'élargira davantage. »¹⁴⁷

mais par le bon plaisir
行(天)不(退)
est toujours possible l'énergie est plus elle s'apprécie et plus elle s'écris et plus elle s'élargit

(xiv) Quatrième étape : Sublimation de la vacuité et son retour au Tao – l'enseignement de Wang Konyang

Il faut témoigner du fruit de l'accomplissement de la Voie en sauvant tous les êtres pour s'émanciper soi-même : il convient donc de poursuivre dans la pratique et cultiver l'Immortalité afin de sauver tous les êtres. C'est là la Nature Céleste. C'est là aussi la méthode pour accéder à la doctrine de salut universel qui atteste l'accomplissement parfait. Après avoir réalisé l'ascèse, il faut se consacrer à la divulgation de ce qu'on a appris. L'enseignement de

¹⁴⁶ Ces six pouvoirs viennent du bouddhisme où l'interprétation est quelque peu différente. Voir *supra*, Introduction, p. 83.

¹⁴⁷ Cf. *Huangji hepi xianjing*, j. xia, chap. IX, p. 4a/13-14.

l'homme véritable Yin rejoint donc la *Doctrine quintessentielle de la fleur d'or* (chap. XII-XIII).

Le dixième chapitre se termine ainsi avec la "Sublimation de la vacuité et son retour au Tao", expérience propre à la vacuité, - oubli du corps et de l'esprit-, qui appose le sceau sur la *Réalité Totale (Quanzhen)*.¹⁴⁸ L'école Longmen reprend donc l'idée originelle d'expérience de la vacuité employée dans l'école Quanzhen (d'où la véritable signification du nom de cette école), expérience qui fut mise à l'origine en lumière par l'école chan et qui connut un nouvel essor grâce à l'enseignement du maître Wang Kunyang.

« L'homme véritable Gao (Dongli) dit : " ^{Ce mystère} C'est le mystère qui était caché dans le sceau du coeur transmis de Buddha à Buddha, de patriarche à patriarche et dont la transmission s'était arrêtée à l'habit (de moine) et au bol du VIème Patriarche.¹⁴⁹ Le secret de tous les Buddha (l'expérience de la Vacuité) était caché en elle. Mais aujourd'hui le Principe originel revient (grâce) à la renaissance du (maître) Qiaoyang et le Tao véritable circule (à nouveau) largement. Ceux qui dans le monde s'arrêtent à la transmission de la sublimation de l'énergie spirituelle et à son retour à la Vacuité sont comme ceux qui s'arrêtent à l'avant-dernier principe qui n'est pas le Tao de la *Réalité Ultime Incomparable (wushang zhizhen zhi dao)*. " »¹⁵⁰

*on est un habit moine
celui de l'habit
le sceau*

美 = 美

Dans le commentaire, on introduit un nouveau personnage, Qiaoyang (樵陽) homme véritable de l'Antiquité dont on

¹⁴⁸ Voir aussi le *Xingming guizhi*, j. 4, chap. IX (DZJHL, xia, p. 11b-14a).

¹⁴⁹ Il s'agit de Huineng (638-713), VIème patriarche de l'école chan auquel est attribué le célèbre *Sûtra de la Plate-forme* conservé dans les manuscrits de Dunhuang. Voir aussi *supra*, Introduction, p. 43.

¹⁵⁰ *Huangji hepi xianjing*, j. xia, chap. X, p. 5a.

ignore l'époque à laquelle il vécut. Cependant, d'après le *Qiaoyang zi yulu* (*Entretiens du maître Qiaoyang*, DZJH 5-4, j. 2, p. 1a) Qiaoyang zi était l'appellatif de Liu Yu 望山玉 (zi : Yizhen 頤真 1257-1308), le patriarche du Jingming zhongxiao dao, nouveau courant taoïste qui s'était développé vers la fin du treizième siècle dans la province du Jiangxi.¹⁵¹ Or, dans notre texte, on lui attribue le nom de famille Wang probablement pour établir un lien avec sa nouvelle réincarnation à la fin de la dynastie Ming, c'est-à-dire celle du célèbre réformateur de l'école Longmen, Wang Kunyang (1522-1680).^{cf. supra p. 32 et p. 36} Ce lien entre le Longmen et le Jingming zhongxiao dao, qui se serait donc établi à travers la figure de Wang Kunyang, servirait bien à éclairer la relation qui existe entre la Doctrine de la fleur d'or et les enseignements de l'homme véritable Yin. La *Doctrine quintessentielle de la fleur d'or*, livre ésotérique dont on a toujours fait remarquer l'origine obscure serait, si on s'en tient aux nombreuses préfaces incluses dans le *Daozang jiyao*, l'enseignement secret transmis oralement dans l'école Jingming à partir de son fondateur semi-légendaire Xu Sun (239-292/374?). Rappelons que Xu Sun est le même personnage qui serait apparu dans la demeure du maître Qiaoyang (Liu Yu) pour lui transmettre "la Grande Voie du Centre Jaune" (*zhonghuang dadao*).¹⁵² Or, la relation entre la Doctrine de la fleur d'or et les enseignements plus explicitement taoïstes de l'homme véritable Yin,¹⁵³ établirait donc la

151 Sa biographie est contenu^e in *Jingming zhongxiao quanshu*, j. 1 (DZ 1110, fasc. 757). Voir Akizuki, 1978, p. 141-155. Voir aussi *supra*, p. 32, p. 45, note 79, p. 92 note 16 et p. 96.

152 Cf. *Jingming zhongxiao quanshu*, j. 1, p.18b-25a, (DZ 1110, fasc. 757) et le *Qiaoyang zi yulu* (DZJH 5-4, p.1a).

153 Cet homme véritable Yin serait devenu dans l'école Longmen "le Saint du Mont Jingai" sous le nom de Penglai (Quzhen, Yin Wuwo, Yin Pengtou sont les noms d'un seul et même personnage !); voir *supra*, p. 154-55.

1131-1162
1101-1125

JB
E

←

réunion des deux écoles sous une même bannière en tant que "Doctrines de salut universel (*yishi*)" promulguées par "le grand maître qui a redonné vie à l'école des préceptes du Très Haut (*Taishang lüzong* 太上律宗)": Wang Kunyang.¹⁵⁴

Entre l'ère Shunzhi (1644-1661) et l'ère Kangxi (1662-1722), Wang Kunyang avait donné à cinq reprises les Préceptes des Trois Niveaux et avait transmis aussi - d'après notre commentaire- le *Lüzü yishi shuoshu* (*Relation de la transmission de salut universel du patriarche Lü*). Bien que, pendant l'ère Jiaqing (1796-1820), la lignée des préceptes du patriarche Qiu Chuji (1148-1227) ait été perdue, la transmission se perpétua avec le *Jingming zongjiao lu*, recueil des propos des maîtres de l'école Jingming dao.¹⁵⁵ Mais ce texte différait grandement de la transmission originelle du patriarche Qiu et c'est seulement grâce à la doctrine de salut universel (*yishi*) contenue dans le *Lüzü yishi shuoshu* -livre conservé miraculeusement par les maîtres du Mont Jingai - que l'essence de l'enseignement du Très Haut a été préservée. La formule de l'emploi mystérieux de cette doctrine se trouve résumée dans ce chapitre à deux simples mots : "lumière rayonnante" (*guang-zhao*), c'est-à-dire la lumière qu'il faut accumuler pour la faire rayonner partout.

A la lecture de ce Manuel (des immortels), Min Yide a composé une stance que voici :

(Inde ?) « Le Tao mystérieux de la Réalité Ultime s'était caché dans le Ciel de l'Ouest. La Terre de l'Est l'a de nouveau entendu grâce à la transmission orale du Maître. Son nom est

154 Cf. *supra* p. 97-98.

155 Ce texte se trouve dans le DZJY, *weiji* 4, voir *supra*, Introduction, p. 14.

Handwritten notes in Chinese and French at the bottom of the page, including a reference to 'DZJY, weiji 4' and 'Introduction, p. 14'.

Huangji hepi jing (Classique d'ouverture et de fermeture du Faîte Souverain) (...). »¹⁵⁶

Dans cette pratique qui réunit ainsi les enseignements taoïstes, bouddhiques et confucéens, aux trois étapes traditionnelles de l'alchimie taoïste on ajoute une quatrième grâce à laquelle, après avoir fait l'expérience de la merveille du corps et de l'esprit uni au véritable Tao,¹⁵⁷ on oublie corps et esprit dans la Vacuité du Tao pour revenir dans ce monde afin de sauver tous les êtres. **L'Immortel Céleste est donc un bodhisattva** qui doit témoigner dans ce monde le fruit de son **Eveil Parfait**.¹⁵⁸

3. Les sept étapes dans le *Yin zhenren Liaoyang dian wenda bian (Questions et réponses par l'homme véritable Yin dans la salle Liaoyang)*

Le même enseignement est donné dans le deuxième livre de l'homme véritable Yin sous forme de débats avec ses élèves dans la Salle Liaoyang du Temple des Nuages Blancs au Mont Qingcheng (Sichuan) : *Yin zhenren Liaoyang dian wenda bian* 尹真人寥陽殿問答編.¹⁵⁹ Ce texte, révélé comme le précédent dans le Temple du Mouton Noir (Qingyang gong) de Chengdu, suit un même trajet, condensé cette fois-ci en six chapitres dont le dernier - "Chapitre sur la transmission secrète" - résume intégralement les

¹⁵⁶ Cf. *Huangji hepi xianjing*, j. xia, p. 7a.

¹⁵⁷ Il s'agit du corps subtil cosmique (*xing*) en tant que sublimation de l'essence et du souffle et de l'énergie spirituelle parfaitement immaculée (*yangshen*), voir Kohin 1991, p. 95-105.

¹⁵⁸ Il faut remarquer que **une identification plus claire encore entre l'Immortel Céleste et le bodhisattva est faite dans le Liaoyang dian wenda bian, chap. I (DZXB, vol. 1, p. 5b).**

¹⁵⁹ DZXB, vol. 1, p. 1a-12b.

pratiques alchimiques qui sont divisées, dans ce manuscrit, en sept étapes :

1) Gouverner le coeur pour maîtriser le souffle.

Il faut d'abord apaiser le coeur avant de s'asseoir en méditation pour entrer dans l'état de vide, d'oubli. Puis on régularise le souffle : lorsqu'il monte, on l'écoute monter et lorsqu'il descend, on l'écoute descendre. Il faut comprendre que la source du souffle est le coeur : lorsque le coeur est maîtrisé, le souffle se régularise naturellement. Le mystère réside dans la pratique ininterrompue d'apaisement du coeur et du souffle. C'est pourquoi dans la méditation, on ne s'appuie pas sur des périodes temporairement définies pour la pratique mais dès qu'on a du temps libre, on entre dans l'état de méditation sans recourir à une posture particulière. Par contre, certaines postures des mains peuvent aider à libérer des tensions.

2) ^{renversement} Le retour de la contemplation dans la vision intérieure.

Une fois que le corps est apaisé, il faut arrêter le flot de la pensée pour renverser la lumière et pouvoir ainsi regarder l'intérieur.

(...)
« On commence par l'espace intersourcilliaire où se trouve ^{on visualise 存} une lumière rouge-jaune comme la lune qui, suspendue, ^{紅黃如月} illumine la Racine de la Montagne (*shangen* le sinciput).¹⁶⁰ On se met à l'écoute de cette lumière qui est et n'est pas. A partir de là, il s'établit une interdépendance entre l'esprit et la respiration. Il n'existe aucune pensée en dehors de la pensée ^{三田} mais on ressent seulement un canal (ligne) qui lie ^{一貫}

¹⁶⁰ Lorsque le mercure rouge (le Feu du coeur) et le plomb noir (l'Eau des reins) s'unissent, ils forment une perle brillante de couleur or-pourpre. Voir *Jindan sibaizi*, (DZXB, vol. 3, p. 3a).

les Trois Champs [de Cinabre]. Cette image de chair qui est 凡夫色相
 notre corps ordinaire est une illusion dans l'état de vacuité (空)
 et n'est pas le Moi originel. Si, lorsqu'il se cache ou
 apparaît, on se met à son écoute sans suivre le flot de la p. n'y a pas
 pensée, on arrive à contrôler le cerveau. »¹⁶¹ nouv. de pensée

Le texte donne alors des conseils pour les débutants afin de les aider à arrêter le flot de la pensée :

(...)
 « L'émergence des pensées est une maladie. ^{Purgant} Le remède est de ne pas les poursuivre, ^{il n'y a plus de but} afin d'anéantir le coeur troublé (dongxin) et de ne pas ^{seul} anéantir le coeur rayonnant (zhaoxin) ». ^{c'est pourquoi il n'y a pas...} ¹⁶²

On peut ainsi voir l'essence originelle de son propre coeur :

^{on fait l'expérience des calmes & confusions}
 « Si on reste longuement dans le calme du corps, cet état 聚散久之
 commence à apparaître. Si on désire le préserver et ^{chercher et préserver}
 poursuivre la pratique, il ne faut pas l'oublier tout en ^{à partir de l'instant il}
 semblant l'avoir oublié. Le Centre alors s'élargit sans limite (自)
 dans la pureté de l'apaisement. »¹⁶³ 如之

3) La vision à l'intérieur du nombril.

Après avoir continué la pratique d'arrêt des pensées et du retour de la lumière, on déplace la vision à l'intérieur du nombril. On s'exerce alors à la pratique d'ouverture et de fermeture du souffle central (le souffle de l'abdomen) qui se déploie et se replie en harmonie avec les mouvements des yeux. On maîtrise le mécanisme du souffle dans l'abdomen (la respiration embryonnaire), on comprend le mystère du soufflet qui fait progresser le feu et reculer

¹⁶¹ Liaoyang dian wenda bian, chap. VI, p. 10a-b.

¹⁶² Ibid, chap. VI, p. 10b, Appendice C. C'est une réminiscence du Neiguanjing, voir Kohin, 1989b, p. 222.

¹⁶³ Liaoyang dian wenda bian, chap. VI, p. 10b.

les eaux, le noce de *Kan* et *Li* (union entre le coeur et les reins, hexagramme *jiji* 既濟 ䷾) appelé aussi la Petite Révolution Céleste (*Xiaozhoutian*). C'est là la grande mise en oeuvre de la Retraite du Yin (*tui fu zhi dayong*) : l'expérience de l'écoulement de la Liqueur de Jade – ambroisie Yin, dans la gorge jusqu'à l'abdomen qui témoigne du déblocage du Canal de Fonction. Lorsque la salive se transforme en sang, le sang en essence et l'essence en souffle, celui-ci peut alors finalement monter le long du dos en débloquent ainsi les Trois Passes.

4) Rassembler le feu pour ouvrir les Passes.

“Rassembler le feu” signifie avoir gardé la respiration embryonnaire en thésaurisant le souffle central du Champ de Cinabre Inférieur jusqu'à ce que les reins bouillent. C'est alors le moment de procéder à l'ouverture des trois passes du dos. C'est ainsi qu'on fait naturellement tourner le Chariot de la Rivière (*heche*) : le souffle monte le long du Canal de Contrôle et descend par le Canal de Fonction, l'union de *Qian* et *Kun*.

5) La Révolution Céleste *Maoyou*.

Selon le *Xingming guizhi* :

« (...) dans la pratique précédente (*xiaozhoutian*) – les noces entre *Qian* et *Kun* (Yang pur et Yin pur), on recueillait la panacée externe. Dans cette Révolution Céleste *Maoyou*, on recueille la panacée interne.¹⁶⁴ Dans l'union externe, le souffle monte derrière et descend devant. Dans cette union interne, il tourne en surgissant à

¹⁶⁴ Voir *supra*, Introduction, p. 76-77.

gauche et en étant subjugué à droite. Tous deux suivent la rotation de l'Horloge Céleste (*Xuanji*). »¹⁶⁵

Cette pratique est rarement décrite dans les textes d'alchimie car elle donne le parcours exact que suit le véritable souffle une fois que le corps est entièrement débloqué. Sa valeur réside dans le fait de faire régresser le Yin, d'éliminer toutes les influences nocives pour faire progresser davantage le Yang. Il s'agit donc d'une purification totale du corps qui porte aussi le nom de *muyu*¹⁶⁶ c'est-à-dire ablutions qui préparent à la véritable pratique du Non-Agir. Les yeux jouent un rôle primordial dans ce combat entre le Yin et le Yang qui, s'il est bien mené, conduit à la victoire de "la lumière de longue vie".

6) Nourrir longuement le saint embryon.

On poursuit ainsi dans la pratique de purification et, "de diminution en diminution", on parvient à un état où il n'y a plus rien à sublimer.¹⁶⁷

« A ce moment, la panacée ne naît plus, la roue ne tourne plus, l'ambrosie ^{三花之露 (sānhuā zhī lù)} ne descend plus et le feu ne brûle plus. Les Cinq Souffles rendent alors hommage au Yang Supérieur et les Trois Fleurs se réunissent au ^(sinciput) »¹⁶⁸

au sommet de l'œil

三花

¹⁶⁵ Cf. *Xingming guizhi*, j. 3, chap. V (DZJHL, xia, p. 13b).

¹⁶⁶ *muyu* 沐浴 est un terme qui n'a pas le même sens ni le même rôle dans les textes alchimiques des Song et des Yuan où il renvoie aux équinoxes. Voir *supra*, p. 182 et p. 205-211.

¹⁶⁷ " En suivant le Tao, chaque jour on diminue et de diminution en diminution on parvient au Non-Agir" (*Daodejing*, chap. XLVIII).

¹⁶⁸ *Liaoyang dian wenda bian*, chap. VI, p. 12a.

Tous les souffles du corps sont harmonisés et l'on est parvenu à l'accomplissement du Corps Absolu (*fashen*) qui se manifeste dans l'apparition d'un cercle de lumière d'or.¹⁶⁹

7) Détachement de l'embryon et retour au Grand Tao du Sans-Faîte.

Cette longue étape se conclut ainsi avec la sublimation du souffle en énergie spirituelle et son retour à la vacuité à laquelle le texte précédent avait consacré quatre chapitres (VII-X).

Ces pratiques alchimiques constituent ainsi l'enseignement traditionnel véhiculé par l'école Longmen et sont décrites de façon similaires dans d'autres textes du *Daozang xubian*. Or, puisque ces pratiques sont exposées sous des formes quelque peu différentes dans chacun des ces textes, il nous a semblé fort à propos et fructueux pour notre analyse d'en étudier les caractéristiques d'une manière aussi exhaustive que possible et d'en faire ainsi ressortir toute la richesse sémantique.

¹⁶⁹ L'apparition de la lumière d'or caractérise la manifestation de l'énergie spirituelle yang (*yangshen*), voir C. Despeux, 1978, p. 79. Cf. aussi le *Wuzhenpian j. zhong*, cinquante-troisième verset, (DZJHL, *xia*, p. 18a).

III.3 Dévoiler le Mécanisme Céleste

Avant d'avoir accès au coeur de la transmission secrétissime, il faut avoir harmonisé l'Obscurité et la Lumière, l'avoir éclairée avec les rayons du soleil et de la lune en laissant ainsi surgir le Mécanisme Céleste (*tianji* 天機) qui, comme une machine cachée, circule * sans cesse en réglant silencieusement le cycle de la nature. Les quatre saisons se succèdent, des êtres naissent, d'autres meurent, la limpidité et l'opacité se succèdent et le progrès fait suite à la décadence. L'homme peut dévoiler ce Mécanisme Céleste lorsqu'il demeure au sein de la vacuité et parvient à posséder un pouvoir d'adaptation parfaite sur la nature qui l'entoure : sa joie et sa colère se manifestent selon le rythme des saisons et son coeur est tranquille et ne connaît plus ni amour de la vie, ni terreur de la mort, il s'en va tout naturellement comme il est venu, sans plus. Il a ainsi découvert le Mécanisme Céleste, synonyme de sa Nature Céleste Originelle.

⇒ Temps du Fau

Nous nous trouvons donc dans ce cycle en présence de six textes qui ont pour but maïeutique de faire surgir notre véritable nature à l'aide de différentes méthodes. Certains par des moyens plus spécifiquement alchimiques et symboliques, d'autres par des techniques plutôt psycho-physiologiques et d'autres encore à l'aide de principes tant moraux qu'éthiques.

* cf. article ROBINET

" Harmoniser la lumière (le *li*) et le *wu* avec la nature ordinaire est 天機 "

(cf. Liu Jung, *Xuanyuan* - *Classique* 116)

1. *Xie tianji* (Dévoiler le mécanisme céleste)

Dans le premier texte éponyme de notre section et qui s'inspire directement du Mécanisme Céleste déjà exposé dans le *Zhuangzi*, on lit : 170

« La formule secrète (de cette pratique) est extrêmement facile (à pratiquer) et simple (à comprendre). Il suffit seulement d'être pur comme le Ciel et tranquille comme la Terre. C'est pour cela que le coeur (*xin*) est comme le Ciel, le corps (*shen*) comme la terre et l'énergie spirituelle (*shen*) comme l'homme. Si on comprend cela pourquoi aurait-on besoin d'en chercher le principe régulateur en-dehors du corps ? Tout cela est - le Mécanisme Céleste (*tianji*). »

Les anciens philosophes ne l'avaient pas encore révélé. Après la révélation par le Divin (Li) Niwan et après l'avoir moi-même reçu, je me décidais à l'exposer. C'est pour cela que je lui ai donné le titre de *Xie tianji* (Dévoiler le mécanisme céleste). »¹⁷¹

Ainsi donc, selon la tradition tardive, ce texte a été transmis par le divin immortel Li Niwan, mais l'auteur en est fort probablement Min Yide lui-même qui atteste l'avoir recopié en 1833.¹⁷²

La pratique alchimique Longmen y est résumée en six parties. Dans la première section intitulée "Indications directes sur le Grand Retour de la Liqueur d'Or", on anticipe le but de la pratique alchimique - le Grand Retour au Tao - énoncé par le terme *deyi* 得一 (obtenir l'Un) qui désigne l'Union mystique avec le Tao.¹⁷³

170 Cf. *Zhuangzi*, chap. VI, p. 15/7 ; chap. XIV, p. 37/27 ; chap. XVII, p. 44/45, 56. Pour cette terme voir aussi *Yinfujing*.

171 *Xie tianji*, DZXB, vol. 1, p. 6a-b, voir Appendice C.

172 On fait ici référence à la date de la postface. Needham (1983, p. 234) date ce texte en 1795.

173 Terme tiré du *Daodejing*, chap. XXXIX.

La pratique commence par "la pose des fondations en s'appuyant complètement sur le soufflet". Il s'agit du début de l'oeuvre qui consiste à harmoniser le coeur pour régler la circulation du souffle et obtenir ainsi la véritable respiration. Le soufflet (*tuoye* 橐籥) métaphore du Champ de Cinabre Inférieur, s'active et, grâce à ses mouvements d'expansion et de contraction, contrôle la montée et la descente du souffle dans le corps de l'adepte.¹⁷⁴

(i) La doctrine des Trois Voies

Dans cette section, on explique les Trois Voies (*sandao*) qu'on retrouvera dans un autre texte du *Daozang xubian*, le *Shangpin danfa jieci* 上品丹法節次 (vol.1, p. 6b), que nous analyserons plus loin. Ces deux textes sont en fait le produit d'une même école et constituent la source originelle de cette doctrine des Trois Voies à laquelle les autres ouvrages du *Daozang xubian* renvoient. Originellement, dans l'école alchimique, on ne mentionnait que deux voies : une rouge (*chidao*) et une noire

¹⁷⁴ Le terme *tuoye*, renvoie au soufflet cosmique mentionné dans le *Daodejing*, chap. V. D'un point de vue plus physiologique, il est employé pour désigner le mouvement du souffle dans le Champ de Cinabre Inférieur. Zhao Bichen (1860-?), maître lié au courant Longmen, en donne la définition suivante dans son *Xingming fajue mingjue* (1983, p. 116-117) : « (...) l'expansion et la contraction du soufflet apparaissent lorsque le mécanisme du souffle véritable vibre. *Tuo* (le sac) se situe en haut tandis que *ye* (le tuyau) se trouve en bas. Entre eux, il y a une distance de huit pouces un quart. La Nature Innée demeure en haut (en *tuo*) tandis que la Force Vitale demeure en bas (en *ye*). Lorsqu'on inspire, le souffle antérieur au ciel monte (le long du Canal de Contrôle). Ce qu'on appelle le processus de fermeture (*he*) c'est lorsque le souffle externe entre de l'extérieur et descend tandis que le Souffle antérieur au ciel sort de l'intérieur (du Champ de Cinabre) et monte. En ce moment les cent canaux se ferment, la Force Vitale du bas s'unit avec la Nature Innée du haut et tout cela s'appelle *tuo* (sac). Lorsqu'on expire c'est-à-dire lorsqu'on expulse le souffle qu'on avait auparavant inspiré par le nez, le Souffle antérieur au ciel descend (dans le Canal de Fonction). Ce qu'on appelle processus d'ouverture (*pi*) c'est lorsque le souffle qui va être expulsé au dehors monte tandis que le Souffle véritable intérieur descend. Les cent canaux s'ouvrent et la Nature Innée du haut s'unit avec la Force Vitale du bas. C'est là ce qu'on appelle *ye* (tuyau)».

(*heidao*). La voie rouge qui correspond au *renmai* (Canal de Fonction) est le lieu "où le souffle du coeur naît, Puisque le coeur est de couleur rouge, elle s'appelle voie rouge".¹⁷⁵ La voie noire qui correspond au *dumai* (Canal de Contrôle) est le lieu " où le souffle des reins naît, Puisque les reins sont de couleur noire, elle s'appelle voie noire".¹⁷⁶ Ces deux voies sont aussi appelées *rendao* ou voies de l'homme car elles sont le lieu où circulent l'essence et le souffle qui appartiennent à l'homme. La troisième voie, par contre, n'était transmise qu'oralement par les Anciens jusqu'à ce qu'à partir de la dynastie Ming, elle soit divulguée sous forme écrite par l'homme véritable Yin Pengtou.^{*note de Zhen-ci} Cette voie qu'on appelle Voie Jaune (*huangdao*) et qui est située entre la Poignée Spinale (*jiaji*) et le coeur, est, contrairement aux deux autres voies, la seule qui soit antérieure au ciel. C'est grâce à elle que les Trois Champs de Cinabre sont unis les uns aux autres et c'est aussi pour cette raison qu'elle est encore appelée Voie des Immortels (*xiandao*). Lorsque cette voie s'ouvre, l'énergie spirituelle peut finalement sortir et s'unir au Tao.

Notre texte fournit alors la méthode qui permet de l'ouvrir et qui consiste à visualiser, à l'aide de l'Oeil Céleste (*tianmu*), le *yingqiao* 陰橋, Cavité du Périnée.¹⁷⁷ Au bout d'un certain temps, une ouverture prodigieuse apparaît devant la Porte-abîme du Bassin (*weilü*) qui, de la même manière que l'aimant attire le fer, permet

175 Cf. *Xie tianji*, DZXB, vol 1, p. 2b/1-2.

176 *Ibid*, p. 2b/2-3.

177 Pour le terme *tianmu*, voir *supra* p. 164 et note 23. Le terme *yingqiao* désigne tantôt un point d'acupuncture situé au niveau du périnée, tantôt le Canal *yingqiao* qui relie entre eux les différents canaux yin du corps. Il s'agit d'un des huit canaux extraordinaires (*qijing bamai*) qui part du milieu du talon en suivant la malléole interne et monte jusqu'à la gorge pour se relier au Canal d'Assaut (*chongmai*) ou Canal Central (*zhongmai*), voir *supra*, Introduction, p. 54-55.

aux souffles du Ciel et de la Terre de pénétrer alors dans cette ouverture puis de monter par une fente centrale située entre la Poignée spinale et le cœur pour parvenir ainsi au *Niwan*. Il s'agit donc de la pratique d'ouverture d'un canal central qui part du périnée – point où les trois canaux : *ren*, *du* et *chong* se rencontrent –, et monte directement au sommet de la tête. Le *chongmai* ou Canal d'Assaut est plus particulièrement connu dans les textes alchimiques comme le Canal Central (*zhongmai*) ou encore comme "la Ligne unissant les Trois Champs" (*santian yiguan* 三田一貫). Il est tantôt conçu comme un centre (*zhonghuang*, *huangting*, etc..) tantôt comme un canal passant par le milieu du corps et il est alors appelé Voie Jaune.

D'autres textes alchimiques avaient certes déjà parlé de Voie Jaune et notamment le célèbre *Wuzhenpian*,¹⁷⁸ mais ils n'étaient encore jamais parvenus à donner une localisation si détaillée de cette voie, ni à fournir une véritable méthode pour son ouverture. Dans les autres textes analysés dans le *Daozang xubian*, comme le *Jinhua zongzhi* et les ouvrages de l'homme véritable Yin, on avait surtout fait ressortir l'idée de Centre auquel le terme de Jaune Central (*huangzhong*) renvoie mais on était loin d'être parvenu à une telle analyse.¹⁷⁹

178 Cf. la Préface de Zhang Boduan à son *Wuzhenpian* (DZJHL, *xia*, p. 2b) et dans le premier verset du j. *zhong* (DZJHL, *xia*, p. 7a) où cette Voie Jaune semble se confondre avec l'idée de Révolution Céleste, cf. Ma Qiren, 1991, p. 659.

179 Cf. *Jinhua zongzhi*, chap. III (DZXB, vol. 1, p. 5a) ; *Huangji hepi xianjing*, j. *shang*, chap. I (DZXB, vol. 1, p. 1b, 2b) et *Yin zhenren wenda bian*, chap. III (DZXB, vol. 1, p. 9a), voir aussi *supra*, p.170, p. 190-93.

(ii) La Méthode *Jiji*

Dans la troisième section qui a pour titre "L'emploi du Plomb véritable pour sublimer la Pensée-*Ji*"¹⁸⁰ et fondre l'Epée avec l'Eau-Métal afin de cueillir l'antérieur au ciel", il est fait mention de la Méthode *Jiji* 既濟 - équilibre dynamique entre le Feu et l'Eau -, pour sublimer l'essence en souffle. Le terme *jiji* est tiré de l'hexagramme 63 du *Yijing* représentant le trigramme de l'Eau-*Kan* (où la ligne Yang au sein du Yin symbolise l'Eau-Métal) au-dessus du celui du Feu-*Li* (où la ligne Yin au sein du Yang symbolise le Plomb véritable).

Dans la pratique alchimique, l'Epée est la métaphore de la pensée (*nian*), de l'activité du coeur (*xin*) qui ne sont pas encore maîtrisées.¹⁸¹ Il faut stabiliser le coeur troublé à l'image du feu flambant avec le coeur apaisé à l'image d'un océan sans vague. Seule cette méthode permettra de percevoir le *huozi* ou moment opportun pour cueillir la panacée, extraire le souffle de l'essence en le purifiant grâce à une parfaite maîtrise du Régime du Feu, ce qui constitue le thème de la quatrième section ("Obtenir la panacée juste après avoir accompli les sublimations [en appliquant] de manière irréprochable l'extraction et l'addition en accord avec le Régime du Feu, ce qui permet de devenir de Divins Immortels de la Terre").

180 *Ji* est le sixième tronc céleste associé au Centre, à la Terre, symbole de la Véritable Pensée créatrice (*zhenyi*). Voir *Xie tianji* (DZXB, vol. 1, p. 2b).

181 Dans certains textes attribués à Zhang Sanfeng, l'homme est symbolisé par l'Epée qui est posée dans le Fourneau-Femme pour être tempérée, voir Wile, 1992, p. 34.

(iii) La Petite Panacée et la Grande Panacée

Notre texte fait donc une distinction entre la méthode de niveau inférieur –Petite Panacée (*xiaoyao*), Petit Retour (*xiaohuan*)– qui permet seulement l'accès au degré d'Immortels Terrestres et la méthode de niveau supérieur –Grande Panacée(*dayao*), Grand Retour (*dahuan*)–, qui seule mène à l'Immortalité d'Or ou Céleste. Bai Yuchan (1194 ?-1229 ?),¹⁸² patriarche de l'école du Sud, auquel plusieurs textes du *Daozang xubian* font référence, avait déjà exposé clairement ce problème dans son *Xiuzhen bianhuo lun* (*Discussion sur la résolution des doutes concernant la culture de l'immortalité*). La méthode alchimique y était divisée en trois niveaux : le niveau supérieur était celui des Immortels Célestes (*tianxian*) qui peuvent se transformer et monter au Ciel, et dont la méthode n'était transmise que de coeur à coeur ; le niveau moyen était celui des Immortels Aquatiques (*shuixian*) ou Humains (*renxian*) qui peuvent entrer et sortir dans la dimension sans espace en étant visibles et invisibles et dont la méthode était transmise oralement et enfin les Immortels Terrestres qui peuvent laisser leur corps demeurer sur cette terre et dont la méthode était transmise par voie écrite. Dans cette dernière méthode, l'essence, le souffle et les sécrétions constituaient les substances à sublimer. Les pratiques respiratoires de rétention du souffle, de déglutition de la salive, ainsi que les pratiques gymniques et de massage constituaient le susdit Régime du Feu. L'application de cette méthode de niveau inférieur se résumait à la concentration

182 voir notes sous Fudao

¹⁸² Sur ce personnage, voir *supra*, Introduction, p. 35, note 57.

de l'esprit et à la circulation du souffle ou pratique de la Petite Révolution Céleste.¹⁸³

Cependant, si on veut se consacrer à la culture de la véritable immortalité, il faut "poursuivre la recherche de la Grande Panacée pour témoigner de l'Immortalité d'Or (Céleste) et régler le Régime du Feu en neuf tours", titre de la cinquième section. Il s'agit de la pratique intitulée "Nourrir l'embryon pendant dix lunaisons", encore appelée "Pratique de neuf mois" et qui est couronnée par l'apparition d'un cercle de lumière d'or ou Perle de la Pensée Créatrice (*yizhu*).¹⁸⁴

~~La Grande Panacée est le Grand Retour de la Liqueur d'Or~~ (金液大还) –la Grande Panacée de l'Immortalité Céleste –, le niveau le plus haut de la pratique alchimique où " le corps est le Plomb, le cœur est le Mercure, le *samādhi* est l'Eau et la *prajñā* est le Feu. En un éclair, on peut parachever une gestation qui exige normalement dix lunaisons. C'est là la méthode de sublimation de l'élixir du niveau supérieur qui présente une méthode si immédiate et si simple qu'elle ne peut être transmise que de cœur à cœur parce que, dès ses fondements, elle n'a recours ni aux hexagrammes ni au dosage des substances (alchimiques). Son accomplissement est extrêmement simple (...). Dans cette méthode l'essence, l'énergie spirituelle, l'âme yin (*hun*), l'âme yang (*po*) et la pensée créatrice (*yi*) sont les substances (de base). Les quatre attitudes quotidiennes – être debout, assis, couché, et en marche – sont le Régime du Feu et la

183 Voir *Xiuxian bianhuo lun* (*Ziqing zhixuan ji*, DZJHL, xia, p. 3a) où cet enseignement alchimique divisé en trois niveaux de réalisation est dit remonter à Chen Nan, maître de Bai Yuchan, voir *supra*, Introduction, p. 36-37. Pour ces différentes catégories d'immortels voir aussi *infra*, p. 428-29, note 44, 45.

184 Voir *supra*, Introduction, p. 81-82, et p. 205-215 et p. 224-26.

pureté et la spontanéité en constituent le mode de conduction (*yunyong*)."¹⁸⁵

(iv) La dernière étape : le voeu des Divins Immortels et leur relation avec la Doctrine de Salut Universel

On accède ainsi à la dernière étape de l'oeuvre qui a pour titre "Briser les chaînes du monde sensible en méditant neuf ans face au mur". On commence à s'unir au voeu fondamental des Divins Immortels". On est sorti du cycle de transmigration grâce à une contemplation qui nous a unis à la vacuité du Tao. La pratique consistant à méditer face au mur renvoie à Bodhidharma, premier patriarche Chan, qui, selon la légende, avait médité neuf ans face à un mur avec les paupières coupées pour ne pas risquer un seul instant de somnolence. Seulement ainsi peut-on parvenir à l'état d'Immortel Divin qui, comme un *bodhisattva*, fait voeu de sauver tous les êtres avant de se fondre dans la Vacuité. Cela représente l'état ultime, la parfaite union de la Nature Innée et de la Force Vitale.

A la fin de cette dernière section et après avoir déclaré son appartenance à l'école Quanzhen, l'auteur fait remarquer la similitude entre cette méthode et celle de salut universel (*yishi*)¹⁸⁶ révélée par le Patriarche Lü, méthode qui a été déjà mentionnée dans les textes de l'homme véritable Yin et dans la *Doctrine quintessentielle de la fleur d'or*; elle constitue en fait le coeur des enseignements propre à la tradition de Min Yide. Celui-ci confirme dans son bref commentaire final, la relation qui existe entre ce texte

¹⁸⁵ Cf. *Xiuxian bianhuo lun* (*Ziqing zhixuan ji*, DZJHL, xia, p. 3a). Voir Appendice D.

¹⁸⁶ Sur ce terme voir *infra*, p. 257-59.

et la "doctrine unique de salut universel – axe secret de la lignée des préceptes" ; il conseille ainsi à ceux qui n'ont pas encore confiance dans son principe, de lire attentivement l'ouvrage de Wang

王明道
dans Wang
Kunyang
pour le
ce texte !!

Kunyang, le *Biyuan tanjing* (*Sûtra de la plate-forme du Jardin de Jade*). Ce texte qui était transmis lors des initiations à l'ordre Longmen et qui était encore appelé *Longmen xinfa* 龍門心

法 (*Transmission du coeur du Longmen*), a été conservé dans le *Gu Shuyinlou cangshu* (vol I).¹⁸⁷ La doctrine de salut universel est donc, comme nous l'avons déjà fait remarquer, étroitement liée à la transmission des préceptes promulgués par Wang Kunyang et intégrés ainsi à l'enseignement Longmen.¹⁸⁸

2. Le *Shangpin danfa jieci* (*Procédé alchimique de niveau supérieur*) et le *Guankui bian* (*Traité sur l'observation du ciel à travers un tube*)

Un contenu similaire et les mêmes métaphores alchimiques se retrouvent dans le *Shangpin danfa jieci* 上品丹法解次 et dans le *Guankui bian* 管窺編. Pour expliquer les nombreuses métaphores qui regorgent dans les ouvrages d'alchimie, ces deux textes s'inspirent ^(à nouveau) de l'ouvrage de Bai Yuchan que nous venons de citer : le Plomb peut, par exemple, selon les différents niveaux de la pratique, renvoyer tantôt au corps, tantôt au souffle ou à l'essence ; le Mercure peut être le symbole du coeur mais aussi de la force ^{énergies} spirituelle ou encore du sang ; l' Eau symbolise le *samâdhi* (absorption) mais aussi le signe cyclique *zi* ou encore les reins, etc. A la lecture des ces textes, il apparaît que l'on doit faire très

¹⁸⁷ Voir *supra*, Introduction, p. 43-44 ; p. 97-100 et *infra*, p. 273.

¹⁸⁸ Voir *supra*, p. 217-20.

attention non seulement aux procédés alchimiques mentionnés, mais aussi à l'ordre dans lequel ils se suivent. Une étude de ce type peut faciliter la compréhension et la classification des textes : c'est pour cette raison que ces textes eux-mêmes ^{ont été} peuvent être utiles pour déterminer l'ordre des pratiques Longmen.

Dans le *Shangpin danfa jiec* attribué à Li Dexia 李德洽 Taoïste de Hengyang 衡陽 (Hunan),¹⁸⁹ et compilé par Min Yide, la pratique alchimique Longmen est divisée en douze sections à partir du premier état de purification de l'esprit (*lianji cuncheng* 鍊己存誠) Sublimer (la Pensée-Vi) ^{pour se} et se concentrer sincèrement ^{si même (à part) préserver la sincérité})¹⁹⁰ pour découvrir les éléments primordiaux grâce auxquels on peut parvenir à la réintégration à la Source authentique (*yudao hezhen* 與道合真 Union avec le véritable Tao). ^{l'un des deux derniers points en titre, provient de l'arabité arabe}

Dans la deuxième étape, "Poser les fondations et alimenter la panacée", nous trouvons, par exemple, la liste des Cinq Patriarches de l'école Quanzhen suivie par celle des Cinq Patriarches de l'école du Sud ; les "Sept Véritables de l'école du Nord" sont, par contre, seulement mentionnés sous le titre générique de "Patriarches de l'école du Nord" sans être, comme les autres, nommés un par un.¹⁹¹ On ajoute ensuite que les ouvrages classiques de cette lignée ont le pouvoir de "faire retourner à l'Ouverture Ancestrale du Palais du Centre" 中宮祖竅. Dans l'avant-dernière étape, "Sublimer la vacuité en union avec le Tao", on apprend que cet ouvrage est le fruit de la

le palimpseste...
choisir un lieu...
calme...
mon d...
deuxième de...
(圖室)

189 Les *Monographies locales de Hengyang* (*Hengyang xianzhi*) ne mentionnent pas ce personnage qui nous reste inconnu.
190 Voir *supra*, p. 164. 為己, sur 大己 voir *supra* b. 74
191 Si on tient compte de l'ordre avec lequel les deux groupes des patriarches sont mentionnés, on voit qu'on donne la priorité à l'école du Nord ; or bien que cette dernière précède celle du Sud, les deux écoles sont mises pourtant sur le même plan et ont une seule et même origine. Sur ce problème voir Chen Bing, 1985, p. 36-37.

transmission du coeur du Très Haut et que la lignée de Hengyang, à laquelle l'auteur appartient, provient de l'école du Sud. Celle-ci est aussi l'héritière de l'école du Nord puisque toutes deux ont une même source et reconnaissent comme seul fondateur le patriarche Lü.

Nous pouvons donc situer ce texte dans la lignée du Milieu ou école du Centre, laquelle réunit le Nord et le Sud sous la bannière d'une même école transmise par le patriarche Lü Dongbin et qui promulgue la pratique de l'Ouverture Ancestrale du Palais du Centre. Pour garder ce Centre, notre texte a peut-être volontairement oublié le chiffre sept correspondant aux Véritables du Nord en donnant seulement celui de Cinq, nombre qui appartient, à la Terre, c'est-à-dire le Centre !

Le *Guankui bian* (*Traité sur l'observation du ciel à travers un tube*) tire son titre du chapitre XVII de *Zhuangzi*¹⁹² pour expliquer, comme il est déclaré à la fin du texte, que toutes les pratiques alchimiques peuvent être résumées à un seul mot : *zhennian* – la Véritable Pensée – qui est le tube à travers lequel nous pouvons observer le ciel, notre Nature authentique. ✧

Il est également important de confronter ce texte avec les ouvrages précédents parce qu'on y trouve les mêmes métaphores d'alchimie et qu'au niveau du contenu et du style, ces trois textes sont presque identiques.

192 Zhuangzi emploie ce terme pour se moquer des écoles mohiste et légiste. Sur ce terme voir Needham 1959, vol. III, p. 332-34. Dans le *Cantongqi* (j. shang, chap. XIII, DZJHL, shang, p. 22b), il est aussi utilisé comme un terme négatif pour exprimer une vue limitée : *Guankui bu guangjian* 管窺不廣見 ("la vue à travers un tube n'est pas une vue ample").

3. Le *Gufa yangsheng shisanze chanwei* (Épitomé des treize principes propres à l'ancienne méthode pour nourrir le principe vital)

Contrairement aux textes que nous venons d'analyser, le *Gufa yangsheng shisanze chanwei*

est plus particulièrement consacré aux pratiques gymniques et psycho-physiologiques. Ce texte fut compilé par Min Yide en 1818 ; dans sa postface il précise que : " Même si leur terminologie a survécu au temps, ces treize principes – provenant de l'école *yangsheng* 養生 (Nourrir le principe vital)- entraînent des contre-indications si on les pratique sans en avoir reçu les formules orales. De nos jours, on les a promulgués selon la transmission des maîtres, en suivant les indications propres des textes alchimiques et on les a appelés "Épitomé". Bien que leurs mots soient superficiels, leur sens est extrêmement profond."¹⁹³

Sommairement, ces treize principes sont les suivants :

- 1) Serrer les poings, fermer les yeux et ^{in l'union} apaiser le cœur ;¹⁹⁴
- 2) Plaquer la langue contre le palais et harmoniser le cœur avec la pensée créatrice ; ^{avec la}
- 3) Frotter les reins ^{et les reins (1)} tandis que l'énergie spirituelle voyage dans la Demeure des Eaux (reins) ; 双擦腰肾 et htc...
- 4) Hausser les épaules à plusieurs reprises pendant que le cœur se concentre sur la Porte-abîme du Bassin ;

¹⁹³ Cf. *Gufa yangsheng shisanze chanwei*, DZXB, vol. 1, p. 5b, voir Appendice C.

¹⁹⁴ On serre les poings en touchant avec l'annulaire la "porte des démons", ce qui correspond dans le taoïsme au *wugu* 握固, terme mentionné dans le *Daodejing*, chap. LV et dont la description qui apparaît dans les textes du YJQQ (Schipper 1982, II, p. 993-994) correspond bien au poing de *vajra* dans les pratiques tantriques.

5) Claquer des dents et remuer la bouche tout en regardant la Porte du Sommet ;

6) Avaler plusieurs fois le souffle en roulant doucement des yeux ;

7) **Etirer les pieds avec les mains** et masser le ventre pour clarifier l'énergie spirituelle ;

8) **Pencher le corps en avant en battant le tambour et compter les respirations pour cristalliser l'énergie spirituelle ;**

9) **Faire osciller la taille en repoussant les jambes et soulever le ciel avec les deux mains ;**

10) **Bander l'arc à gauche et à droite pour équilibrer le coeur et tranquilliser le souffle ;**

11) (Réaliser) la non-existence du soi et d'autrui pour laisser le coeur à l'image d'un lac ;

12) Laisser le corps dans une tiédeur constante pour que jour et nuit se confondent ;

13) Indifférencier mouvement et quiétude pour harmoniser la lumière et la poussière.

Ce texte est riche de détails instructifs sur l'art millénaire des techniques de longévité à propos desquelles M. Maspero fit une étude dans leur version de l'époque des Tang. Celle de ce texte, bien que tardive, présente d'autant plus d'intérêt, qu'elle est commentée par l'un des plus grands exégètes du XVIIIème siècle, Min Yide.¹⁹⁵

avec un y d'habitude, les explications = (part) peu claires et plus précises d'après qui avaient une esquisse et un seul sein établi qui démontrent ainsi une certaine progression dans l'étude de ces techniques sous les ping.

¹⁹⁵ Sur ces techniques de longévité, voir aussi Despeux 1988.

4. L'application des vertus confucéennes dans la pratique

Enfin, deux textes, fortement teintés de néoconfucianisme concluent cette section : la raison qui a poussé Min Yide à les placer avant les traités sur le salut universel, est que l'étude des vertus confucéennes s'avère être une préparation indispensable et prévalante aux techniques mises en oeuvre dans les dits ouvrages. Dans le premier texte, le *Jiuzheng lu* (*Traité sur la réalisation de la rectitude*),¹⁹⁶ on y cite les grands personnages du courant idéaliste qui va de Mencius (ca. 372-289) à Wang Yangming (1472-1529) en passant par Shao Yong (1011-1077), Lu Jiuyan (1139-1192) et Yang Cihu (1141-1226). La terminologie qui y est employée, est manifestement empruntée aux Classiques Confucéens. L'auteur, un certain Lu Shichen 陸七愷, dont le nom social est Kuixin 葵心 et l'appellatif, Yue'an 約菴, était originaire de l'ancien Tangyi 棠邑 (district de Jiangning 江寧 dans le Jiangsu). Comme il demeurait à l'ouest du Mont Long (près de Hangzhou dans le Zhejiang), il fut appelé par la suite Maître du Mont Long (Longshan xiansheng 龍山先生). Il nous a laissé une préface datée de 1678 précédée par celle de son compagnon d'étude Yuan Ting 袁紱 en 1697 dans laquelle nous avons puisé les informations mentionnées ci-dessus sur la vie de l'auteur.

Le contenu de cet ouvrage peut se résumer au seul fait que le Tao ne se trouve pas ailleurs qu'en soi et qu'on ne peut que le chercher dans le Coeur perdu (*fangxin* 放心).¹⁹⁷ Il s'agit d'une expérience unique qui nécessite d'être vécue par chacun. Elle ne peut pas être enseignée, il faut l'éprouver par soi-même pour découvrir l'essence du coeur en suivant l'exemple des maîtres

¹⁹⁶ Ce texte se trouve in DZXB, vol. 1, p. 1a-5a.

¹⁹⁷ Cf. *Mengzi* chap. VI *shang*, p. 45/11.

où il est dit de le sit de l'été qui est entre p
 sans rebouir son potte avec p
 cuans STRA...TO

Xiangshan et Cihu.¹⁹⁸ Toutes les choses ont une forme et laissent des traces ; par contre, le Coeur ne peut être trouvé en le cherchant dans sa forme et dans ses traces puisqu'il n'a ni forme ni effluve. C'est pourquoi l'expérience de l'éveil est nécessaire. Il faut d'abord s'asseoir dans une juste posture et puis, sans s'appuyer sur quoi que ce soit, tourner le regard à l'intérieur de soi-même en suivant l'intention (*yi*). On s'aperçoit ainsi naturellement qu'il y a quelque chose d'éveillé et prodigieux dans le coeur qui monte jusqu'au sommet de la tête. On prend conscience que l'activité discursive, le flot des pensées quotidiennes, n'est pas le "Coeur" mais seulement son activité. Sa véritable essence est cette goutte de clarté prodigieuse où la totalité et le néant sont une seule et même chose et qui semble si permanente qu'elle ne peut être qu'une chose inoubliable. Le texte enseigne alors la méthode consistant à regarder les pensées qui passent au cours d'une journée : entre une pensée qui est déjà passée et une autre qui vient de naître, il y a un espace sans aucune pensée qui est là le lieu où le véritable Coeur demeure. On ne peut certes le transmettre mais on ne peut pas non plus se tromper pour le reconnaître. Dans l'assise en silence, il n'est pas ce qui est vide mais est ce qui, éveillé et prodigieux, reconnaît ce vide. Wang Yangming l'appelle " la véritable essence (*benti* 本體 le substrat fondamental ou originel) qui peut éliminer les

198 Il s'agit de Lu Jiuyuan (1139-1192), originaire de l'actuelle province du Jiangxi. Son nom social (*zi*) était Ziding 子靜 et son nom de plume, Xiangshan 象山. Il soutint et développa la vision du coeur (*xin*) de Mencius inaugurant ainsi le nouveau courant idéaliste au sein de la pensée néoconfucéenne des Song du Sud. Ses oeuvres se trouvent réunies dans le *Xiangshan quanji* (SKQS, vol. 1156 p. 237-603). Son élève, Yang Cihu 楊慈湖 (1141-1226) développa non seulement la pensée de son maître mais introduisit aussi le Bouddhisme dans sa conception et parvint ainsi à identifier le coeur-esprit (*xin*) au Buddha. Ses oeuvres les plus importantes sont le *Cihu yishu* (SKQS, vol. 1156 p. 605-944) et le *Yangshi yichuan* (SKQS, vol. 14 p. 1-214).

préoccupations, les joies, etc".¹⁹⁹ Ce qui permet d'agir ainsi sans porter aucun jugement sur les choses. Si on continue dans cette pratique, on devient aussi attentif qu'un chat à la poursuite d'une souris. Il est aussi facile de faire surgir cette essence que de la faire disparaître : on est ainsi maître de soi-même. Dans les quatre attitudes quotidiennes – debout, assis, couché, et en train de marcher –, on garde le même état, tant en écoutant les sons qu' en regardant les formes : il n'y a rien qui ne puisse plus nous gêner dans cet état de recueillement (*cunxin* 存心). Nous pouvons aussi l'essayer, comme notre texte le suggère, tout en lisant des ouvrages. On est parvenu à l'indifférenciation entre mouvement et quiétude, intérieur et extérieur, que Mencius a appelé *jiyi* 集義 (Accumulation du sens moral).²⁰⁰ *andis cette jante (ziphtheaus deels)*

de la jante

de e

← (集義)

Après cette expérience d'oubli du moi et des choses, vient la perception de la grandeur du Moi exprimée par les mots du maître Xiangshan : " L'Univers est le Moi, le Moi est l'Univers."²⁰¹

Après avoir abordé les thèmes chers aux néoconfucianistes, comme celui sur la mort rappelé par les mots du Maître "Entendre à

le coeur = comme univers de la d'equ

¹⁹⁹ Wang Shouren 王守仁 (1472-1529), dont le nom de plume (*hao*) est Yangming, le nom social (*zi*), Bo'an 伯安 et le nom posthume, Wencheng 文成. Il est né à Yuyao 余姚 dans la province du Zhejiang. En 1499, il obtint le grade de lettré avancé (*jinshi*) et, parallèlement à sa carrière de fonctionnaire, s'initia aux techniques taoïstes pour "nourrir le principe vital" (*yangsheng*) jusqu'à abandonner son poste pour raison de santé et se retirer dans la grotte Yangming (d'où son surnom) près de Shaoxing (Zhejiang) où il se consacra entièrement au taoïsme. A partir de 1504, lors de son retour à la vie civile et qui marqua le début de sa brillante carrière, il commença à s'intéresser aux principes confucéens. A partir de lui vont se dessiner deux courants dans le confucianisme : l'un qui défendra la thèse de Zhu Xi (1130-1200) selon laquelle le Principe Universel (*li*) doit être cherché dans la multitude des êtres et donc à l'extérieur ; l'autre qui se revendiquera de la conception du Coeur (*xin*) de Wang Yangming selon laquelle rien ne saurait être extérieur à notre Coeur : le Principe Universel (*li*) est en nous. Ses oeuvres les plus importantes ont été réunies dans le *Wang Wencheng gong quanshu*.

²⁰⁰ Cf. *Mengzi*, chap. II shang, p. 11/2. *Un lei ji an hu comme pang en la Heanun + li. qin*

²⁰¹ Cf. *Xiangshan quan ji*, j. 22 (SKQS, vol. 1156, p. 451).

ce coeur hi pi et aior produit par l'accumulation continue de saur echors

"Le souffle immobile et fleuve" par a lui autre l'agit l'insurme

l'aube le Tao et mourir le soir " 202 et celui sur l'inintelligibilité du monde des démons et des esprits, le texte se termine avec l'espoir de faire briller la vertu lumineuse dans le monde en régularisant les familles, ordonnant l'Etat et pacifiant le monde. 203

Le deuxième texte, le *Yu Lin Fenqian xiansheng shu* 與林奮千先生書 (*Lettre au maître Lin Fenqian*) 204 attribué au même auteur, continue l'éloge des vertus du Juste Milieu en arrêtant cette fois-ci son attention sur le développement du mot *jue* 覺. *Jue* est le coeur humain – étincelle de clarté prodigieuse – qui nous permet d'éprouver l'expérience de l'éveil. *Jue* est le lien grâce auquel on explique en termes néoconfucéens les Trois Passes de l'alchimie taoïste. Dans l'expérience de *jue*, on franchit :

– la Passe entre l'éveil et le rêve : " si on discerne (*jue*), on est éveillé, si on ne discerne pas, on reste dans le rêve " ;

– la Passe entre la vie et la mort : " si on discerne on vit, sinon, on meurt " ;

– la Passe entre l'humain et le bestial : " Discerner est ce qui permet à l'homme d'être un Homme et non pas une bête". → (S/Z/P)

Tout est donc interprété à partir de ce mot *jue* qui est le Tao dont Confucius parle dans la dite maxime sur l'expérience de l'Eternité : " Entendre le Tao à l'aube et mourir le soir." *Jue* devient ainsi la clef pour accéder au Royaume du Milieu, la Vraie Réalité.

202 Cf. *Lunyu*, chap. IV, p. 6/8.

→ 203 En hommage au *Daxue* (*Le grande étude*) célèbre classique confucéen. ←

204 Ce texte (DZXB, vol. 1, p. 1a-6a) ne présente pas de préface, mais, par contre, fournit une postface datée de 1697.

après avoir expliqué ce que Hanan entendait par la Voie Royale.

Avant de conclure, l'ouvrage fait l'éloge de la Voie Royale consistant à cultiver le corps, égaliser la famille, gouverner le pays afin de porter la paix dans le monde.²⁰⁵

Nous rappellerons donc, avant de passer à la partie suivante, que Min Yide a intentionnellement placé ces textes avant les ouvrages qui caractérisent la doctrine taoïste de "salut universel" (*yishi*), puisque comme il l'explique dans sa glose à la préface de Yuan Ting, l'apprentissage des vertus confucéennes se trouve en fait être un élément véritablement indispensable et complémentaire au salut universel.

D'abord il faut accomplir ce que l'homme est fait
se conformer à la Voie du monde.

²⁰⁵ Il faut remarquer que ce texte fait encore clairement allusion au *Daxue*, voir *supra*, note 203.

III. 4 La Doctrine du Salut Universel des Trois Sages

On aborde finalement avec cette doctrine le coeur des enseignements qui appartiennent à la lignée de Min Yide. Il s'agit d'un ensemble de textes transmis en écriture inspirée par le Patriarche Lü Dongbin au cours de ses nombreuses randonnées imaginaires autour du Mont Jingai. Leur compilation est rattachée aux huitième et neuvième maîtres des préceptes, Huang Chiyang (1595-1673) et Tao Shi'an (?-1692)* auxquels s'ajoutent des personnages divins comme Li Niwan, Li Pengtou (?-1784)¹⁸⁷, sans oublier le Maître Vénérable de la Vacuité Suprême, Shen Yibing (1708-1786).²⁰⁶ Ces ouvrages ont été commentés par Min Yide et corrigés par son élève Shen Yangyi.²⁰⁷

* note

²⁰⁶ Le *Lü zu sannî yishi shuoshu* (DZXB, vol. II, p. 1a-b) débute en disant que c'est " le patriarche Lü qui a calligraphié cet ouvrage avant de le transmettre aux héritiers. Les Patriarches suivants l'ont gardé comme trésor et caché dans l'ermitage du Mont Longqiao de l'île des Pruniers, lieu où l'ermite Huang (Chiyang), Maître des Préceptes, a quitté les affaires du monde. Cet endroit existe encore de nos jours et est situé à deux *li* de Yunchao sur le versant Est du Mont Jingai. La préface originale a été écrite par le Maître des Préceptes Tao Shi'an et le titre *Lü zu sannî yishi shuoshu* donné par l'ermite Huang, caractérise bien le contenu de ce texte semblable aux Classiques de base des Trois Sages. Le Patriarche Lü en a transmis les intentions pour les divulguer aux hommes." Sur ces maîtres, voir *supra*, chapitre I, II et sur le personnage de Li Pengtou, voir *infra*, p. 271 et p. 395-96.

²⁰⁷ Dans le YLCS, les textes sur le salut universel occupent le volume V, conjointement avec le *Jinhua zongzhi*. Avec une telle disposition des textes, on veut probablement mettre en avant la transmission authentique (la doctrine de salut universel) du Mont Jingai. En fait, Zhu Jiuhuan 朱九選 (cf. JGXD, j. 7, p. 24b), maître taoïste qui apparaît dans la transmission du *Jinhua zongzhi*, est aussi mentionné dans la Préface au *Lü zu sannî yishi shuoshu* (cf. DZXB, vol. II, p. 2b) comme étant en possession de deux manuscrits sur la doctrine du salut universel, voir *infra*, note 235.

Son fils est

1. La préface au *Lü zushi sannü yishi shuoshu* (*Relation sur la transmission du salut universel des trois sages par le Patriarche Lü*)

Le premier texte du cycle, le *Lü zushi sannü yishi shuoshu* 呂祖師三尼醫世說述, comporte deux préfaces : l'originale, composée par Tao Shi'an en 1664, et la seconde, écrite par Min Yide en 1828. Cette dernière préface est fort intéressante puisque l'auteur s'efforce d'y rattacher de façon originale les Trois Enseignements, à savoir, le néoconfucianisme de Wang Yangming, le taoïsme des différentes sectes justifié par la présence orthodoxe de Wang Kuyang et le bouddhisme réinterprété par Jizu daoze (Huang Shouzhong) qui, avec le *Foshuo chishi tuoluonijing*, introduisit dans le taoïsme une méthode des *dhâranî*.²⁰⁸

Min Yide débute ainsi sa préface en ces termes :

« A l'âge de seize ans, tandis que je séjournais au Mont Tongbai auprès du maître (Gao) Dongli, celui-ci accueillit un homme céleste alors âgé de cent-dix ans qui avait pour nom de famille Gao, était gouverneur (d'une région) entre le Zhejiang et le Fujian et était de la même lignée (que lui). [Cet homme] avait parcouru mers et montagnes pour lui demander [des éclaircissements] sur la transmission de la doctrine du salut universel révélée par les Trois Sages. Le maître Gao l'informa ainsi : " Un jour j'ai vu chez Wang

得侍

²⁰⁸ Rappelons qu'il s'agit du *Vasu(n)dhârâ-dhârânî* (T1162) texte qui fut traduit du sanscrit par Xuanzang (600-664) et qui est inclus dans la section tantrique du Canon Bouddhique (vol. XX). Un commentaire de ce texte a été inséré dans le YLCS, vol. XI. L'enseignement de ce texte est centré sur la transmission de *dhârânî* (formules magiques) qui ont le pouvoir de donner richesse, bonheur et d'expulser toutes les maladies. Voir *supra*, Introduction, p. 46, note 82 et *infra*, p. 250.

La raison pour laquelle les écrits véhiculés (書) à Tao est que j'avais entendu dire que dans le monde existaient des écrits secrets depuis longtemps.

Yangming ^{le traité interne d'} un livre tressé à l'intérieur d'un panier de bambou. Son élève, Wang Longxi ^{à dire} l'avait gravé pour le transmettre au monde. Il s'agissait ^{de} du "Grand Tao consistant à gouverner le monde à partir de soi-même" (*yi shen zhishi zhi dadao*), [révélé par Fuxi et l'Empereur Jaune.²⁰⁹ Or, parmi tous les Immortels Divins qui résidaient dans le monde, j'avais aussi entendu parler d'un certain Li Niwan. Mon élève Shen Yibing, l'ayant par trois fois rencontré, l'avait interrogé sur le sens des deux caractères *sanni* ≡ 三 (Trois Sages). Li Niwan lui avait alors répondu ainsi : " Ce Tao a été transmis à partir de Fuxi et de l'Empereur Jaune. Les Trois Sages, Zhongni (Confucius), Moni (Sâkyamuni) et Qingni (Laozi) en ont fait la base de leur enseignement. Toutes les fois qu'un enseignement direct était donné ^{à un élève}, les héritiers des Trois Enseignements le recueillaient dans un Traité appelé *shuoshu* (relation de la transmission), *xinchuan* (transmission du coeur), *gongjue* (formules de pratique) ou encore *gongyong* (application pratique). Aujourd'hui il est dispersé." Tel fut ce que j'entendis de la bouche même de mon maître Gao.

Le vingt-quatrième ^{Sixième} jour de la dixième lune de l'année *bingwu* de l'ère Qianlong (1786), deux jours avant que mon maître Vacuité Suprême (Shen Yibing) ne quitte ce monde, je reçus ^{de lui} de lui la transmission d'un livre avec l'injonction de ne le divulguer qu'au moment venu.

Plus tard, j'ai laissé un ami emporter au loin, à Jinning (Shaanxi), ce livre dont le titre était *Lüzü sanniyishi gongjue* (*Formules sur la pratique du salut universel des trois sages par le patriarche Lü*). Au cours

l'ont le papier & cetera?
 l'empereur
 三 聖
 Lorsque chacun des disciples des 3 Écoles honorait (三).
 l'essence directe de sa propre école (三 聖 宗 義)
 cela n'est pas facile (compte) dans 1 Triente -

le perdre au le
 créer i (et
 jusqu'au moment
 de sa pratique (en via)

今此車失矣。
 die suramen maître repli fer

Je n'appréhends pas à ce
 perdre avec son
 (attention)

209 Sur cette idée de correspondance entre le monde et soi-même, voir par exemple le commentaire de Heshang gong au *Daodejing* (cf. Robinet 1981, p. 30).

王龍溪 (1502-107) ...
 天根 - 月窟

de l'année yimao (1789), un certain Zhu Shijun²¹⁰ commissaire régional de l'éducation (*duxue*) au Zhejiang et résidant aux alentours de Huzhou, vint à la Bibliothèque Youwen. Je savais qu'il avait précieusement gardé ce livre sans l'avoir jamais montré à personne. Il l'avait ainsi proposé à la Bibliothèque des manuscrits du temple Jingai par crainte que quelqu'un ne s'en empare. C'est ainsi qu'il me le remit en tant que personne de confiance et m'exhorta, après que je fus entré en sa possession, à ne le restituer à qui que ce soit et à le considérer comme un livre qui m'avait toujours appartenu. Cet ouvrage présentait un texte écrit par un personnage de l'époque des Ming et une longue préface authentique. J'avais alors en projet de me mettre tout-de-suite à l'oeuvre pour le commenter et d'en donner une copie à Zhu le quel était prêt à l'amener dans sa contrée. Je fus malheureusement tellement occupé que je n'eus pas le temps de réaliser ce projet.

Quatre ans plus tard (1793), alors que je traversais les montagnes Jizu (dans le Yunnan), je rendis visite à l'immortel divin Jizu daoche (Le Taoïste du Mont Jizu) qui séjournait dans le monde et se trouvait alors dans l'ermitage de Longshu.²¹¹ Il s'appelait Huang Shouzhong et était originaire de la Scythie. Il était parvenu en Chine à l'époque Yuan et, ayant longuement séjourné sur le Mont Jizu, il fut

il y avait de
pas de manuscrits.

il était sans
plus

signe au poste

Rouge 44

à la bibliothèque
Yi 2 3 4

à la

sans de
à la

2 3 4

Hebei

simplement au dans
de

月 2

210 Zhu Xiangguo 朱相國 (zi : Shijun 石君 , wei : Gui , c'est sous ce nom tabou qu'il est mentionné dans le *Zhongguo renmin dacidian* , p. 258/B) était originaire de Daxing (Hebei). Pendant l'ère Qianlong (1736-1795), il obtint le degré de lettré (*jinshi*) et accepta ensuite le charge de commissaire régional de l'éducation (*xuezheng*) dans le Zhejiang. Il collectionna des livres et étudia les arts de longévité car depuis son jeune âge, il souffrait de différentes maladies. En 1789, il devint *gongfang shexue* à Huzhou et parvint ainsi au temple de Yunchao où il aurait rencontré Min Yide. Voir sa biographie in JGXD, j. 7, p. 10a-11a.

211 De par son nom, cet ermitage semble consacré à Nagârjuna. Nous remercions ici Mme Despeux de nous l'avoir rappelé.

Zhu "Prime Minister"

appelé "Le Taoïste de Jizu". Au cours de la seizième année de l'ère Shunzhi (1659), il se rendit à Pékin pour recevoir les Trois Grandes Préceptes du Très Haut par le Maître des Préceptes Wang Kunyang. Il n'avait pas encore de nom d'initiation et s'appelait seulement Yedapozhe,²¹² ce qui, en chinois, signifie "Le Seigneur qui prêche le Tao". Parce qu'il avait longtemps vécu en Chine, le Maître des Préceptes (Wang Kunyang) lui donna alors un nom d'ordination chinois, Huang Shouzhong. Encore aujourd'hui, les gens du Yunnan l'appellent "l'homme véritable Huang". Il avait déjà bien cinq cents ans mais semblait n'en avoir que soixante. Ses yeux fulguraient comme des charbons ardents et sa voix retentissait comme une cloche. Il ne portait sur lui que deux livres : *Foshuo chishi tuoluonijing* et *Sanni yishi shuoshu*. Ce dernier (ouvrage) était justement le livre aperçu par Gao Dongli et transmis par le Divin de la Vacuité Suprême (Shen Yibing) avec l'ordre de ne pas le divulguer. Je le priais de le transcrire mais lui, refusa d'un sourire. Il ajouta que si je revenais pour le chercher et que si je lui rendais visite deux fois avec sincérité, alors je l'obtiendrais. Aujourd'hui ce n'était pas encore le moment et il me faudrait encore attendre.

Puisque je lui demandais où se trouvait le livre que mon maître Vacuité Suprême m'avait transmis — ouvrage que jadis j'avais donné à un ami avant d'avoir fini de le lire — il me rassura en me disant qu'il existait encore et qu'un jour je l'obtiendrais à nouveau.

212 Il est possible qu'il s'agisse d'une transcription du tibétain, auquel cas il pourrait phonétiquement correspondre soit à **ye bdag-po rje* c'est-à-dire Seigneur Souverain de l'Origine, mais ce n'est pas un titre attesté en tibétain ; soit à **yang-dag-pa'i rje*, Seigneur Purissime (ou Authentique) ou encore à **ye bstan-pa'i rje*, Seigneur (*shi*) qui prêche (*giu*) l'Origine (*dao*) Je remercie ici Jean-Luc Achard, tibétologue spécialisé dans les traditions rDzogs-chen, pour cette référence.

Ye = origin
bdag-po = sur
pa'i rje

Yang dag-pa'i rje = pure
je = sur
ye = sur
tong-po = sur

Puis j'ajoutais : " —Avez-vous mis en pratique cet enseignement ?" Et lui me répondit : " —Au juste moment. " Et à ma question sur ce qui avait amené un sage comme Confucius à ne pas sauver le monde (*yishi*) avec une telle doctrine, il me répondit : " —Lorsqu'il établit le Faîte de l'homme, le Sage met en pratique cette doctrine pendant dix-mille générations. Puisque la doctrine du Maître est grande, elle ne se trouve pas limitée à une seule époque. "Lorsque (le souverain Cheng) a placé les chaudrons à Jiaju (Henan), l'écaille de la tortue a prédit que (sa dynastie) régnerait pendant sept-cent ans".²¹³ A la fin des Printemps et Automnes le chiffre était atteint, comment pourrait-on croire qu'on n'a pas reconnu la divine pratique? "On avait supporté la décadence en prenant cette mesure préventive afin que le Ciel continue d'entretenir votre vie".²¹⁴ Alors j'ai dit : " Si avec ce Tao, le Maître porte secours au monde (*jishi*)²¹⁵ alors à présent ceci entraînera nécessairement (à) une époque de grand ordre." (Jizu) dit : " — Dans la période des Printemps et Automnes, l'océan des malheurs était extrêmement profond. Puisqu'on avait débuté un cycle des influences maléfiques, le ciel ne pouvait apaiser et maintenir l'ordre de l'univers ; toutes les fois que le souffle porteur des calamités était en quantité suffisante, tout était détruit. Lorsque le souffle qui amène des inondations était suffisant, tout était inondé. Dès que le souffle de la haine était suffisant, il provoquait de

²¹³ Il s'agit d'une citation empruntée au *Zuozhuan* (Livre VIII, Couvreur, 1914, vol. I, p. 577).

²¹⁴ Il s'agit cette fois d'une citation empruntée du *Shujing* (chap. VII, part III, Couvreur, 1897 p. 143) et exprimée par le souverain Pan Geng (1473-1373) lors du transfert de la capitale à Yin (la dynastie Shang prit alors le nom de Yin) afin de mettre son peuple à l'abri des inondations du Fleuve Jaune (Henan).

²¹⁵ Dans le *Lunyu* (chap. VI/30, p. 11) apparaît l'expression *jizhong* (sauver ou secourir tout le monde).

grandes sécheresses. Dès que le souffle porteur des transgressions était suffisant, des insurrections survenaient. Puisque le souffle ^{est le souffle} était resté longuement bloqué et ne pouvait se disperser, le souffle originel, bloqué (lui aussi), ne put communiquer. Lorsque les sages n'ont pas de position, ils peuvent alimenter la bonté inscrite dans le coeur de l'homme mais ne peuvent pas détruire le mal que l'humanité a déjà accumulé. Lorsque le Tao du Maître est établi alors les hommes de bien sont nombreux. Si les hommes de bien sont en grand nombre, alors on pourra préserver les changements (réguliers) du temps. "Ceux qui fomentent des troubles",²¹⁶ "le ciel les fera périr avec tout ce qu'ils auront amassé"²¹⁷, mais ceux qui n'ont jamais contrevenus à l'ordre seront sauvés." (Min) dit quant à lui : "Si c'est vraiment ainsi, alors dans ce Tao, existent des limites !" (Jizu) répondit : " Le médecin excellent (*liangyi*)²¹⁸ combat les maladies et c'est seulement après les avoir expulsées que le souffle originel pourra communiquer. N'as-tu pas entendu ce que Laozi a dit ? "Le Tao est grand, le ciel est grand, la terre est grande et le souverain aussi est grand".²¹⁹ La

216 Expression tirée du *Shujing* (chap. VII, part III, Couvreur, 1897, p. 137).

217 Expression tirée du *Zuozhuan* (Livre IX, Couvreur, 1914, vol. II, p. 514).

218 Avec ce terme, on indique normalement ceux qui excellent dans l'art médical. Dans le *Lunheng* (j. 13, chap. XXXVIII, p. 11b), Wang Chong (II^{ème} siècle ap. J. C) affirme que : « Le médecin qui peut soigner une maladie est considéré comme quelqu'un d'habile, celui qui peut soigner cent maladies est considéré comme étant excellent (*liang*). C'est pourquoi le médecin excellent (*liangyi*) donne des recettes pour cent maladies et soigne la maladie de cent hommes. » On retrouve aussi l'idée que seul un médecin excellent peut arriver à soigner le Pays, dans le *Fahua jing* T 262, j. 5, p. 43 A. (225-243)

219 Cf. *Daodejing* chap. XXV. L'auteur suit ici la version de Wang Bi et de He shanggong où la quatrième grandeur était représentée par le souverain et non pas par l'homme comme on le retrouve en revanche dans d'autres versions. Il est probable que l'auteur a choisi cette version en accord avec le commentaire de Bai Yuchan, commentaire qui, comme nous aurons l'occasion de le souligner, constituait un des différents textes prêchés par la lignée Longmen (*infra*, p. 272-73, p. 437). Il n'est pas exclu qu'en accord avec la tradition confucéenne, on

grandeur du souverain se déploie à l'intérieur et à l'extérieur de l'étendue de l'océan, les cent-mille vies prodigieuses vont à lui. Il y a le "jeu" (*quan*)²²⁰ de la rotation de *Qian* (Yang Pur-Ciel) et de la giration de *Kun* (Yin Pur-Terre) et quand le Tao s'unit au "jeu" l'armée, les punitions, les rites, la musique et les coutumes tant anciennes que récentes se renouvellent. Lorsque le "jeu" est parachevé, alors il élimine les maladies et on demeure dans la paix. S'il y a le Tao sans avoir le "jeu" (*quan*), comment les hommes cruels et les malheurs pourront-ils être pacifiés ?

Dans le monde, il y a deux sortes de maladies, l'une provient des actions humaines, l'autre de la circulation céleste. La première dépend du souffle pervers c'est pourquoi on dit qu'il "est impossible de survivre aux malheurs provoqués par soi même".²²¹ Elle ne peut être soignée que par le "jeu" (*quan*). La seconde vient du fait que le souffle harmonieux se perd, c'est pourquoi on dit qu'on "peut se soustraire aux maux envoyés par le Ciel".²²² Elle ne peut être soignée que par le Tao. Mais si le mouvement céleste fait tourner les actions (affaires) humaines, on peut expulser le souffle pervers avant qu'il ait encore bourgeonné et alors le mouvement céleste sera en résonance (avec les actions humaines). Lorsque le

cherche aussi à rattacher le rôle primordial d'éducateur de ses sujets à la figure du souverain.

²²⁰ *quan* est un terme particulièrement mis en relief par les légistes, puis repris par les confucianistes et utilisé aussi plus tard par les bouddhistes. Comme le souligne A. Cheng (1985, p. 42), le terme *quan* en tant que "capacité de peser les circonstances", constitue la marge de liberté, le "jeu" comparé à une structure trop rigide mise à jour par la notion d'une Voie constante et permanente (Tao) ; il désigne donc "un acte ou une stratégie apparemment contraires à la norme mais qui visent à un bien supérieur – survie d'autrui ou de l'État – et ne sauraient, par conséquent, être choisis à la légère, ni pour un quelconque profit personnel".

²²¹ Cette phrase s'inspire du *Shujing* (chap. V, partie III, Couvreur, 1897 vol. I, p. 123).

²²² Cf. *Shujing* (chap. V, partie III, Couvreur, 1897 vol. I, p. 123).

mouvement céleste circule, le souffle originel circule et si celui-ci le fait, les grandes transformations se mettent aussi en mouvement. Ce Tao est la Grande Harmonie (datong) qui n'a pas de limites. Le gentilhomme (junzi) de niveau supérieur pacifie la terre et parachève (l'oeuvre) céleste de telle sorte que pas la moindre chose est laissée de côté. Le gentilhomme de niveau inférieur, affermit les hommes et communique avec eux de telle sorte que même les choses les plus grandes seront secourues. On ^{sauve} le monde (yishi) grâce au Tao et on fait tomber le Tao en décadence à cause du monde (...) Tel fut l'enseignement que l'homme véritable Huang me transmet ».

qu'il n'y a pas la moindre chose qui est laissée de côté.

Ce salut universel originellement prêché par Confucius est parvenu jusqu'à nous grâce à la puissance du voeu qu'il a émis à cet effet. Il semble y préconiser un retour à l'âge d'or qui est, pour la Chine, une époque historiquement bien définie : elle commence avec Fuxi et Huangdi – empereurs légendaires – et s'achève avec la chute de la dynastie Han.

(i) L'enseignement des Trois Sages (sanni)

Contrairement à toute attente, il est possible de renouveler ce moment de paix cosmique grâce à l'intercession du patriarche Lü qui est monté aux cieux pour sceller un pacte avec les plus grands Sages de tous les temps : Confucius, Laozi et Sâkyamuni. Ces trois Sages sont mentionnés dans nos textes avec le terme de *sanni* ≡ 三尼, expression tirée du *Xinyin jijing* (Somme des classiques du sceaux du coeur, DZJY, jiji 10, p. 6a-b) où on dit que : " Qingni (Laozi) parvient au Centre, Zhongni (Confucius) saisit le Centre et Moni

→ (Sâkyamuni) vide le Centre.²²³ Ce sont eux qui auraient transmis l'enseignement du salut universel au Patriarche Lü, appelé alors **Wenni** 文尼, qui figura ainsi comme le Maître des trois Enseignements après avoir reçu le mandat céleste pour divulguer cette doctrine. Comme le souligne Min Yide, le grand enseignement du salut universel ne consiste qu' à gouverner le monde (zhishi 治世) à partir de soi-même ; bien que dans ce Tao il n'y ait pas de méthodes, dans sa pratique, il y a spontanément des étapes. C'est pourquoi on l'appelle "traversée graduelle vers l'Immortalité Céleste".²²⁴

Ce texte veut donc être la Somme des enseignements bouddhistes et confucéens originels destinés à la rédemption du monde, car comme l'explique la préface de Tao Shi'an :

« Le grand maître Wang Kunyang avait entendu dire par les hommes extraordinaires que le confucianisme s'était éteint depuis l'époque Qin, le bouddhisme, depuis l'époque Jin et que leur transmission s'était perdue. Ce qui est aujourd'hui transmis ce ne sont que les règles préliminaires permettant l'accès à la doctrine taoïste du salut universel. Le Patriarche Lü en obtint la transmission alors qu'il résidait encore dans le monde et en a révélé aux héritiers ses principes dans cet ouvrage.(...) Dans ses grands principes (cette doctrine) bien qu'elle soit plus riche, fusionne avec les deux écoles, bouddhisme et confucianisme. Dans cet ouvrage, on mentionne les Trois Sages que le Patriarche Lü, une fois monté au Ciel pour témoigner

²²³ Cf. *Lü zushi sannü yishi shuoshu* (DZXB, vol. II, p. 1a).

²²⁴ Voir le *Du Lü zushi sannü yishi shuoshu guankui* (DZXB, vol. II, p. 1a).

de l'Immortalité d'Or, avait rencontré et avec lesquels il avait débattu dans le Ciel Lingbao (Joyau Magique) (...).²²⁵

Ce salut reste donc dans son essence typiquement taoïste et s'effectue ainsi sous les auspices des immortels à commencer par le premier entre tous, l'immortel Lü qui, en tant que gardien d'une telle doctrine, est mobilisé pour la grande oeuvre de prosélytisme et de salut de l'humanité. C'est à lui qu'on doit la tâche d'instruire et de convertir les hommes, d'assister les adeptes, ainsi que les maîtres de la doctrine et des préceptes, et d'assurer la protection de tous ceux qui respectent cette nouvelle voie.

On y accède grâce à une pratique méditative, car, comme le *Lü zushi sannî yishi shuoshu* (DZXB, vol. III, p. 1a) le souligne " bien qu'elles appartiennent à la Porte Mystérieuse, ce qu'on appelle règles préliminaires (permettant l'accès à la doctrine du salut universel), ne se fondent que sur ^{ou le calme d'abord (!)} l'établissement du calme (*dingjing* 定靜), celle-ci est la porte commune aux Trois Enseignements.²²⁶ Puisque les méthodes taoïstes sont plus aisées à comprendre, elles sont alors utilisées pour enseigner aux hommes à parachever la Nature Innée et connaître la Force Vitale."

Cependant, l'explication de cette doctrine du salut universel se fait par la bouche de Jizu daoze (Huang Shouzhong), personnage extraordinaire appartenant à une tradition Longmen fortement

²²⁵ Cf. la préface de Tao Shi'an (DZXB, vol. II, p. 1b), Appendice C.

²²⁶ Dans le *Zhonghe ji* (DZ 249, fasc. 118-19, j. 1, p. 1b) on dit que : "Ce que les Trois Enseignements considèrent comme important, c'est l'établissement du calme (*jingding*), ce que le maître Zhou (Dunyi) a défini comme "soutenir le calme". Lorsque le coeur humain (*renxin*) est calme et stable, il n'est plus influencé par les choses et il s'unit alors au projet du ciel."

spécifique et locale (Yunnan),²²⁷ et qui justifie sa présence par le lien entretenu avec son maître Wang Kunyang. Wang est en fait le patriarche Longmen reconnu par la nouvelle dynastie Qing, dynastie qui est ainsi amenée à présager un nouvel ordre social. C'est avec Jizu que l'ancienne théorie confucéenne de Dong Zhongshu est à nouveau appliquée pour justifier l'avènement d'une nouvelle dynastie.²²⁸ D'origine étrangère (comme la nouvelle dynastie Mandchoue!), il est le personnage qui peut le mieux témoigner du nouveau message transparaissant dans cette doctrine. Jizu s'avère pour la Chine l'intermédiaire grâce auquel est véhiculée la nouvelle doctrine du salut universel. On remarque donc que, pour se justifier, cette doctrine prend appui sur la structure idéologique confucéenne traditionnelle mais aussi qu'elle revendique des origines remontant au Bhagavât (Buddha) auquel elle crédite l'établissement d'un système d'enseignements principalement consacrés à la récitation de dhâranî pour soigner toutes les maladies.

(ii) Le terme *yishi*

Il s'agit donc peut-être ici d'une des raisons pour lesquelles la doctrine du salut universel est, dans ces textes, désignée par un terme qui se distingue d'expressions plus traditionnellement employées

²²⁷ Il s'agit d'une branche Longmen fortement influencée par le bouddhisme tantrique, voir ici, chapitre IV. Jizu aurait transmis à Min Yide le *Lü zushi sannî yishi* voir *supra*, p. 131 et aussi la Préface de Min Yide au *Chishi tuoluonijing fa*, (YLCS, vol. XI, p. 8b).

²²⁸ Pendant la période Qing, on assiste de fait à une reprise du mouvement *jīnwén*, forme hybride de confucianisme et de théories cosmologiques qui avait pour but de créer un système de gouvernement en harmonie avec le rythme de l'univers.

pour la qualifier tels que *zhishi* (gouverner le monde) ou *jishi* (sauver le monde). Ici l'expression *yishi* a une importante valeur thérapeutique : *yi* signifie à la fois le médecin et son action de soigner²²⁹ tandis que le terme *shi* (vies, générations, monde) renvoie à la notion de rétribution généalogique sur laquelle le système traditionnel chinois se fondait. Cette notion de rétribution joue ainsi un rôle de premier plan car le salut des individus est associé à celui des ancêtres. La prédestination ancestrale s'agence ainsi bien avec l'idée bouddhique de rétribution karmique. Ces deux notions déterminent non seulement le statut social d'un homme, son bonheur en général mais également ses traits de caractère, ainsi que son aspect physique, toutes choses qui peuvent avoir un rôle important en tant que signes de salut potentiel.²³⁰ Toutefois, cette doctrine qui se targue d'universalité veut combattre ce qui pouvait être "génétiquement" déterminé grâce à une médecine susceptible de guérir de toutes les anomalies physiques ou psychiques qui ont été transmises depuis de millénaires. C'est en vertu de la simple compassion que l'immortel Lü Dongbin a exposé cette doctrine qui ne devait pas se limiter aux

²²⁹ On retrouve en fait dans le chap. "Jinyu" du *Guoyu* 晉語 國語 l'expression "le médecin de niveau supérieur soigne le pays, le médecin de niveau inférieur soigne les maladies (*shangyi yi guo, xiayi yi ji* 上醫醫國·下醫醫疾). Cette expression reprise par Wang Fu dans son *Qianfu lun* (Kamenorovic, 1992, p. 63) fait partie de la théorie cosmo-politique du salut universel lié à la médecine telle qu'elle fut expliquée par le *Taipingjing* pendant les Han Orientaux. Voir Jin Zhao, 1989, p. 110.

²³⁰ Sur la notion de rétribution et l'évolution de la conception du salut, voir Robinet 1984, p. 227-239 et Bokenkamp 1989, p. 1-17. Traditionnellement, on prétend que ces signes vont, selon leur caractère, donner aux hommes des squelettes d'immortels ou d'êtres voués aux enfers. Les biographies des maîtres regorgent ainsi d'éléments qui les prédestinent à leur "carrière" d'immortel et on peut rappeler à ce titre tous les événements merveilleux qu'on leur crédite dès leur petite enfance. Voir ici notre premier chapitre.

seuls élus comme le montre l'exemple de Li le boiteux — patriarche Longmen — lequel, bien que pauvre et physiquement repoussant, était doué d'une telle vertu qu'il a pu atteindre l'immortalité.²³¹

Les techniques qui permettent d'accomplir une telle prouesse consistent à se soigner par des méthodes "pharmaco-thérapeutiques" en s'adonnant aussi individuellement aux pratiques méditatives (et corporelles) qui prennent appui sur soi en tant que corps du monde et d'autre part à respecter strictement les obligations morales et les interdits imposés par le bouddhisme et par le confucianisme.

(iii) Le contenu du *Lü zushi sannü yishi shuoshu*

Notre texte dévoile ainsi les procédés de la pratique alchimique divisés en six étapes à l'aide de douze hexagrammes. On commence avec l'hexagramme *Dazhuang* 大壯 (Grande prospérité), composé par le trigramme intérieur *Qian* (Yang pur, Ciel) et l'extérieur *Zhen* (le Tonnerre) pour décrire le mouvement des yeux qui se ferment en harmonie avec la pensée créatrice, recueillant l'énergie spirituelle des yeux, le concentrant dans le cerveau avant de le conduire jusqu'au sommet de la tête. C'est là la première étape de la pratique, laquelle propulse, une fois qu'on est parvenu à la sixième étape (marquée avec l'hexagramme *Tai* 泰 , la Paix) à l'accomplissement du fruit. On retrouve ici les douze hexagrammes classiques employés dans l'alchimie pour représenter la circulation en anneau qui a lieu dans le corps de l'adepte et qui sont associés aux différentes phases de la lune.²³² Mais, au lieu de commencer comme

²³¹ Voir *supra*, p. 147-49.

²³² Voir *supra*, Introduction, p. 60-64.

on le fait normalement par *Fu*, l'hexagramme du Retour du Yang en *zi* –au niveau de la Porte-abîme du Bassin (*weilü*) –, on débute par *Dazhuang*, hexagramme de l'Est et du signe cyclique *mao*, moment du Printemps où l'énergie se trouve au niveau de la Poignée Spinale (*jiaji*) et donc au Centre du corps sur un plan vertical en suivant ainsi sur le plan horizontal un trajet qui est en harmonie avec le cycle saisonnier.²³³

→ influence néo-confucianisme où la phase de l'impulsion estotérique de *Dazhuang*, cf. 大易 (??)

En vertu de cette pratique, on atteste le fruit de l'immortalité qui, auparavant n'a été obtenu que par les Sept Vénérables de l'École du Nord et qui aujourd'hui a été rendu accessible à tous, hommes et femmes.²³⁴

2. Le commentaire au texte

provisoire

Ce texte est suivi par le *Du Lū zushi sannī yishi shuoshu guankui* 讀呂祖師三尼醫世說述管窺

(Lecture détaillée sur la relation propre à la transmission du salut universel par le patriarche Lū). Il s'agit d'un commentaire écrit par Min Yide sur le texte que nous venons de citer. Dans sa postface datée de 1828 et compilée au Jardin de la Douce Rosée de Jinling (Nankin), celui-ci nous informe que dans le manuscrit original, il n'y avait pas d'hexagrammes. Par contre, dans le manuscrit que Min Yide a obtenu de Zhu Jiuhuan, chaque étape était marquée par des

du petit fil à ce point précis il

233 Dans les textes sur le salut universel, on commence à partir de la deuxième phase alchimique, celle de la Grande Révolution Céleste (*dazhoutian*) qui se caractérise par l'établissement du Coeur en tant que centre-pivot de toutes nos actions d'où le sens de l'hexagramme *Dazhuang* indiquant le point du départ de la Révolution *Maoyou* (autre nom pour *dazhoutian*), voir *supra*, p. 204-212. 205-211

234 Ce n'est donc pas par hasard si les textes sur les femmes qui témoignent ainsi de cette vision universelle sont insérés dans le DZXB. Voir *infra*, chap. III.5.

pour le pays des
travaux de
l'approfondissement
de la phase de
le T (??)
à mettre dans le
texte !!

hexagrammes ajoutés plus tard par quelque adepte dont le nom reste inconnu.²³⁵ Puisque ce manuscrit était très ancien et bien qu'il gardât des doutes sur son authenticité, Min Yide n'a pas osé toucher les commentaires des hexagrammes et les garda tels quels.

En outre, la seule lecture de ce texte peut amener un autre doute : puisque il existe dans le monde plusieurs sortes de maladies, comment est-il donc possible que dans la pratique du salut universel propre à ce texte, il n'y ait qu' **une seule méthode pour soigner toutes les maladies** ? En fait, le doute disparaît si on comprend le fonctionnement du monde, si on saisit la clef du mécanisme cosmique. Le thème de ce texte est centré sur le Tao et non pas sur les différentes techniques magiques (*shu*) car comme l'ouvrage l'indique lui-même, "les incantations et les talismans s'étaient déjà fallacieusement transmis entre magiciens afin de tromper les hommes". Les maladies de l'homme et du monde reviennent sans cesse à cause de déséquilibres entre le Yin et le Yang, mais "si on saisit ce Principe, il sera impossible d'être trompé par les maintes techniques d'incantations et de talismans".²³⁶

Handwritten notes:
16. l'ouvrage...
le Tao...
les techniques...
les incantations...
les talismans...
les maladies...
les déséquilibres...
le Yin et le Yang...
le Principe...
les techniques d'incantations...
les talismans...

En dépit du fait que ce texte appartienne au registre des ouvrages en écriture inspirée, cette postface se situe bien dans le courant de critique et de polémiques entretenu par les néoconfucianistes vis-à-vis des pratiques occultes largement répandues vers la fin de la dynastie Mandchoue.

235 Il s'agit du manuscrit que Min avait reçu de Zhu Jihuan lorsqu'il avait séjourné en 1793 chez lui à Tongting (Zhejiang). Zhu était aussi en possession de l'autre manuscrit de Tao Shi'an que Jizu daoche lui avait prédit qu'il retrouverait. Voir Préface au *Lü zushi sannü yishi shuoshu* (DZXB, vol. II, p. 2a-b). Voir aussi *supra*, note 207.

236 Cf. la Postface au *Yishi shuoshu guankui* (DZXB, vol. II, p. 6a-b).

Handwritten notes: de petit fils de Jihuan La personne qui était

Handwritten notes at the bottom:
Exemple des ☰ ☷ (3 talismans...)
...
Cf. l'ouvrage...

THEORIE COSMOLOGIQUE

(i) La pratique alchimique expliquée dans le *Du Lü zushi sanji yishi shuoshu guankui* (Lecture ^{personnelle} détaillée sur la relation propre à la transmission du salut universel par le patriarche Lü)

La pratique exige donc de commencer par arrêter le flot des pensées et par prendre conscience que ce corps²³⁷ est le monde. On se consacre ainsi à la "pratique pour entretenir l'Origine" (*yuan peigong* 允培功), consistant à vider l'image égotique et à faire surgir le souffle et l'énergie spirituelle de l'individu tout entier pour parvenir au double oubli du soi et du monde. Lorsque la pratique est achevée, on retourne instantanément au Grand Commencement (*Taichu* 太初) où le corps et le monde sont contenus dans l'Ouverture Ancestrale. A ce stade, on accède à l'état naturel : le corps reste droit et le cœur s'adresse à l'Un. Le mystère de la vie et de la mort est alors complètement sondé.

Chaque fois qu'on parvient à ce double oubli, un seul état apparaît, exprimant en haut la pureté cristalline et en bas l'harmonie chaotique. C'est la vacuité sans limite. Lorsqu'on tourne le regard à l'intérieur du corps, un vide entoure les membres et les organes. On discerne seulement une blancheur comme le Ciel et une noirceur comme la Terre, lesquelles caractérisent l'expérience subtile du mécanisme du souffle, à savoir, son calme et ses mouvements, ses transformations fluctuantes entre les tourbillons des vagues troubles et les nuées ascendantes de la pureté cristalline. Ce phénomène est présenté ainsi en ces termes par le patriarche Lü :

²³⁷ *shen* 身, c'est-à-dire l'individu tout entier, la personne.

« Ce qui d'abord se manifeste, c'est le *Taiji* (le Faîte Suprême) des **Trois Pouvoirs** (*sancai*) fusionnés en Un.²³⁸ Puis ce qui se manifeste dans la vision intérieure (*neizhao*), c'est le *Taiji* d'un seul individu (*yishen*). Ensuite ce qui apparaît graduellement dans le *Taiji* fusionné en Un, ce sont les images mystérieuses des milliers de *Taiji* contenus dans l'Univers et reflétés au sein d'un seul et même cœur (*yixin*). On ne peut que les expérimenter sans les entraver et les voir sans prendre appui sur elles. La pratique se prolonge sans aucune coupure et l'**Un Véritable** (*zhenyi*) entre en résonance avec les Trois Pouvoirs auxquels il s'unit en bas si bien que s'accroît l'emploi du Centre.²³⁹ (...) Lorsque le **souffle unifié** (*yiqi*) circule, tous les coeurs des hommes s'activent et dès que ceux-ci sont en mouvement, le coeur céleste se trouve aussi en mouvement. Ce qu'on appelle *ji* c' est un support sur lequel on s'appuie sans qu'il soit manifeste²⁴⁰ — le souffle unifié des Trois Pouvoirs. A l'origine il semble être une seule chose mais en contient trois. Lorsque le souffle prend forme, ce qui revient toutes les fois, c'est le *Taiji* (Faîte Suprême) en lequel le pur et le léger reviennent naturellement au Ciel tandis que le lourd et l'impur retournent naturellement à la Terre. »²⁴¹

Le mystère du pur et du trouble réside donc dans l'Un Véritable (*zhenyi*) qui, une fois réuni au souffle, devient l'Origine Véritable (*zhenyuan*) — le souffle du Coeur Céleste. L'Un Véritable

238 Dans le *Hanshu*, on trouve l'expression " le *Taiji* contient les trois comme une seule et même chose" (*Taiji han san wei yi*). Sur cette notion de *Taiji* voir Robinet, 1990, p. 382.

239 Cf. *Yishi shuoshu guankui* (DZXB, vol. II, p. 1b), Appendice C.

240 Ce terme qui apparaît déjà dans le *Zhuangzi* (chap. IV, p. 11/74 ; chap. XVI, p. 41/19, etc.), est expliqué dans le *Dadong yujing* (DZ 18, fasc. 7, p. 9b) comme "ce qui ne s'appuie pas sur la forme" ; il semble avoir presque la même valeur de *fangbian* 方便 (moyen habile) dans la tradition bouddhique.

241 Cf. *Yishi shuoshu guankui* (DZXB, vol. II, p. 2b), Appendice C.

Confusion au Taiji

Handwritten notes in the left margin, possibly related to the text or footnotes.

Handwritten symbols or characters in the left margin.

Handwritten notes at the bottom right, including the characters "上皇先生" (Shōkō Sensei).

– souverain de l'Origine Véritable–, n'est rien d'autre que le Coeur Céleste sans forme qui s'incarne en l'homme. Ce Tao qui se trouve entre la quiétude et le mouvement est le principe permettant de cultiver la Nature Innée et la Force Vitale. Pour le comprendre, il faut concentrer le coeur sur le sommet de la tête puis le faire descendre de la poitrine jusqu'à l'abdomen où on recueille alors le Coeur Céleste. On saisit ainsi la méthode des deux Canaux, *ren* et *du*. A partir du point le plus bas, on traverse les Trois Passes – la Porte-abîme du Bassin (*weilü*), la Poignée Spinale (*jiaji*) et l'Oreiller de Jade (*yuzhen*) – et on parvient au Mont Kunlun (le sommet de la tête). On y réside tout en écoutant les roulements de tonnerre et l'écoulement de la douce rosée purificatrice des cinq organes. A ce moment, les deux Canaux sont réunis, permettant au souffle céleste de monter et au souffle terrestre de descendre. On remplit ainsi l'abdomen et on protège le Palais Ecarlate (coeur) tout en allant à la rencontre de *Qian* (Yang pur) et *Kun* (Yin pur). C'est dans cette expérience de calme et de vacuité extrême que s'accomplit la pratique divine du salut universel, "radeau précieux" conduisant vers l'immortalité.²⁴²

De telles techniques alchimiques exigent une pratique ininterrompue qui soit expérimentée dans toutes ses étapes, étapes dont le parcours dépend des dispositions de chacun.

En conclusion, le commentaire insiste sur le fait qu'on ne pourra soigner le monde qu'avec ce "corps unifié" puisque c'est en

²⁴² Voir *Yishi shuoshu guankui* (DZXB, vol. II, p. 2b-3a).

eux — corps et monde — et grâce à eux, que l'on pourra atteindre le Fruit.

On rencontre en outre dans ce texte la description cosmologique traditionnelle qu'on connaît déjà dans le *Huainanzi* et qui caractérise la vision taoïste du monde que le Sage doit expérimenter en vertu de cette pratique de salut universel :

« Le souffle, unifié à l'origine, se dédouble soudainement dans le monde en : le souffle pur et léger qui monte et le souffle lourd et impur qui descend. C'est le Tao naturel dont l'homme suprême (*zhiren*) doit rechercher l'origine en déduisant ainsi en accord avec le Principe que dans le calme, il est extrêmement pur et dans le mouvement, extrêmement impur. Il fait alors en sorte que chaque mouvement et chaque repos soient contrôlés par l'énergie spirituelle. Chez l'homme ce qui contrôle c'est le coeur, la chose la plus prodigieuse (en lui). Il faut s'appuyer sur une seule et même pensée (*yinian*) pour fixer ce qu'on appelle volonté (*zhi*). C'est pourquoi les gentilshommes donnent une grande valeur au fait d'établir la volonté pour devenir sages et saints. Tous connaissent la force pour fixer la volonté et possèdent ainsi une méthode pour maîtriser le coeur. La méthode (en question) pour contrôler le coeur ne consiste qu'en quatre mots : durcir (*gan*), renforcer (*jian*), centrer (*zhong*) et rectifier (*zheng*). Que signifie durcir, renforcer, centrer et rectifier ? Si on le demande intérieurement à son propre coeur, celui-ci le sait spontanément en vertu de la Nature Céleste qui est en lui. Cette Nature est dure et forte dans son application, centrée et rectifiée dans son essence. Elle est le Coeur Céleste. Si ces principes sont clairs, on possède alors les méthodes de la culture du soi. Mais si leur maîtrise et la volonté à leur égard font défaut, (on doit) écouter secrètement tous les

enseignements des maîtres précédents qui disaient que les adeptes devaient respecter le *Changdao zhenyan* (*Hymnes et mantras*)²⁴³ afin de se purifier eux-mêmes de telle sorte que le cœur en son essence puisse grandement briller et qu'ils [les adeptes] discernent naturellement ce qui précède et ce qui succède au mécanisme du souffle. Les blocages dans ce mécanisme sont dus à l'accumulation de la nature ordinaire. Grâce au *Dadong yujing* (*Classique de jade de la Grande Harmonie*), la nature du souffle peut se transformer naturellement ; en étudiant le *Cantongqi* et le *Wuzhenpian*, on n'est plus trompé par leurs métaphores et (on réalise que) les sept passions toutes entières reviennent à l'authenticité d'une seule et même Nature car ce qui participe de (cette Nature) est alors parachevé. Mais si on emploie la volonté sans jamais s'en séparer, grâce au *yishi* (cycle des textes sur la doctrine du salut universel), la sortie de l'énergie spirituelle et ses transformations (dans l'univers) peuvent s'effectuer. »²⁴⁴

crête de
un yu kanyang

→

pourment

(ii) La littérature propre au salut universel

Dans ce présent travail, Min Yide délimite donc une littérature propre aux Classiques de la doctrine du salut universel dont la source inspiratrice remonte aux Trois Pouvoirs (Ciel-Homme-Terre) et dont le précieux coffret appartient à la Pureté de Jade (Yuqing) ; leur sens est profond comme celui qui est caché dans le *Dadong yujing* 大洞玉經 "en lequel personne n'a jamais puisé et dont la transmission ne peut se faire imprudemment".²⁴⁵ Ce livre fortement ésotérique n'est rien d'autre qu'une des différentes versions du

²⁴³ Ce texte se trouve dans le DZJY (éd. 1906) appendice *douji* et aussi dans le DZJHL *xia*, p. 1a-36b.

²⁴⁴ Cf. *Yishi shuoshu guankui*, p. 2a. Voir Appendice C.

²⁴⁵ Cf. *ibid*, p. 1a.

Dadong zhenjing 大洞真經 ouvrage fondamental de l'école Shangqing dont la révélation fut attribuée à Wei Huacun (252-334), premier patriarche de cette école.²⁴⁶ Dans l'école Longmen, le patriarche Lü, avant de divulguer un tel ouvrage, a insisté sur l'importance de transmettre d'abord le *Sanni yishi shuoshu* pour enseigner aux sincères chercheurs du Tao la manière d'y accéder graduellement. C'est donc "grâce au *Cantongqi* et au *Wuzhenpian* qu'on peut parachever la Force Vitale, grâce au *Dadong yujing* qu'on peut transmuter l'ordinaire, grâce au *Changdao zhenyan* qu'on peut sublimer le coeur et enfin à l'aide du *Sanni yishi* qu'on peut atteindre le Fruit".²⁴⁷

3. Le Lü zushi sannì yishi gongjue (Formule sur la pratique du salut universel des trois sages par le patriarche Lü)

L'ouvrage suivant dans le cycle est le texte que Min Yide avait obtenu du maître Shen Yibing deux jours avant sa disparition, manuscrit qui devait être "emporté au loin par un ami pour quarante ans". D'après la brève préface, on apprend que le terme *gong* 功 se réfère à la **pratique divine du Dadong yujing** (plus particulièrement au *Dadong yuzhang*),²⁴⁸ tandis que le terme *jue* 訣 fait référence à la **formule initiale intitulée Xuanyun zhu** 玄韻咒

Par la suite
大洞

246 Sur l'histoire de ce texte et de ses différentes versions, voir Robinet, 1983. L'école Longmen fait ici référence au *Dadong yuzhang* 大洞玉章 (*Yuanshi dadong yujing* DZJY, diji 3), ouvrage attribué à Wenchang dijun, mais il se trouve aussi dans le *Datong yujing tanyi* (DZJY, diji 4, p. 18a-19a) qui est un des commentaires attribués à Wei Huacun.

247 Cf. *Yishi shuoshu guankui*, p. 1a. Voir aussi le *Lü zushi sannì yishi shuoshu* (DZXB, vol. II, p. 6b).

248 Voir *supra*, note 246.

Handwritten notes in Chinese characters at the bottom of the page, including references to 'DZJY' and 'DZXB'.

(Incantation des agrégats mystérieux).²⁴⁹ Il s'agit donc d'un commentaire écrit par Min Yide – à partir des enseignements de son maître Shen Yibing –, sur le *Dadong yuchang* s'ouvrant sur le *Xuanyun zhu* et terminé par les vers lyriques (*zhuci* 祝詞) qu'il a rajouté en conclusion pour en expliquer la pratique.

4. Le cycle sur l'Immortalité Céleste

Les ouvrages qui suivent dans le cycle et le concluent sont essentiellement consacrés à la culture de l'Immortalité Céleste, immortalité qui, depuis Zhang Boduan, était prêchée comme étant le but ultime du Grand Oeuvre Alchimique.²⁵⁰ Le premier d'entre eux, le *Tianxian xinchuan* 天仙心傳 (*Transmission du coeur de l'immortalité céleste*) est le fruit de la transmission de Shen Yibing et fut compilé par Min Yide. Ce texte présente, tout d'abord, deux préfaces (1834 et 1832) de Min Yide qui revendiquent l'authenticité de cette transmission unique du salut universel révélée par le Patriarche Lü, reçue de Li Niwan et transmise seulement par son maître Shen Yibing. Min Yide a obtenu ce traité en 1786 alors qu'il se trouvait dans un état de transe extatique dans la Grotte céleste du

249 Voir *Lü zushi sannu yishi gongjue*, (DZXB, vol. II, p. 1a). Le *Xuanyun zhu* est la formule d'ouverture à la récitation d'un Classique qu'on retrouve dans le *Daomen gongke* 道門功課 (DZJY zhangji 1, p. 3b-4a), ouvrage des Qing sur la liturgie Quanzhen comprenant la liturgie du matin. Il ne s'agit pas du *Xuanyun zhu* contenu dans le *Dadong yujing* (DZ 18, fasc. 7, p. 1a) qui est la même formule que celle contenue dans le *Shangqing datong zhenjing* (DZ 6 fasc. 16,17 p. 4b) ni du *Xuanyun zhu* du *Taishang wuji congzhen Wenchang dadong xianjing* (DZ 5 fasc. 16, p. 13b).

250 Cf. *Wuzhenpian* Sur les différents degrés propres à la culture de l'immortalité, voir *supra* p. 37.

DZJY
vol. 1

道門功課早壇 (DZJY zhangji 2. 4b)

des e Daoen gongke nage ne peut voir d'at 12
pe cette formule est à l'immortalité!!

Mont Dati à Hangzhou.²⁵¹ Le Divin Li Pengtou vint le voir plus tard (en 1796) au Mont Jingai pour confirmer la transmission reçue dans cet état de transe et graver pour l'éternité l'enseignement dans son coeur.²⁵² Min Yide le garda secret pendant quarante-sept ans avant de le divulguer. Il compila et commenta ainsi la *Transmission du coeur de l'immortalité céleste* comprenant trois volumes et deux parties. Grâce à elle, les héritiers pourront réaliser la transformation de l'énergie spirituelle qui consiste en quatre mots : vacuité (*xu*), apaisement (*ji*), permanence (*heng*) et sincérité (*cheng*). Cette Immortalité est ainsi décrite en termes de retour à l'état antérieur au ciel et de transmutation du corps en cristal :

« La méthode consiste simplement en une seule et même pensée créatrice vide et apaisée ; au sein de la pensée il n'est aucune pensée. Le souffle postérieur au ciel s'apaise et l'antérieur au ciel se manifeste. Lorsque le souffle originel circule dans le corps ; au centre, une ouverture apparaît et on discerne la lumière de cinq couleurs de l'énergie spirituelle. »²⁵³

Le texte se divise en deux traités : *Neipian* (Traité interne) en neuf colonnes versifiées et *Waipian* (Traité externe) en huit. L'ensemble constitue le coeur de la transmission que Min Yide a

²⁵¹ Le Mont Dati est la montagne la plus au nord des Cinq Pics sacrés du Zhejiang. Il fut visité par le Maître Céleste Zhang Daoling (IIème siècle apr. J.C) et on raconte aussi que le patriarche Shangqing, Xu Mai (300-348), serait monté au ciel depuis ce Mont (cf. Boltz, 1987, p. 117-119). C'est là que le VIIIème patriarche Longmen Jinzhu laoren (XVIIème siècle) aurait établi la branche se rattachant à l'ancien Temple Tianzhu. Voir Figure I, *supra*, p. 101.

²⁵² Sur le personnage de Li Pengtou, voir *infra*, p. 393-94. 395-96

²⁵³ Cf. Préface de Min Yide au *Tianxian xinchuan* (DZXB, vol. II, p. 1a), Appendice C.

obtenu de son maître dans la Grotte Céleste. Suivent ensuite les *Yuanjue* 圓訣 (Formules d'accomplissement) en 4 colonnes versifiées transmises par Min Yide après qu'il eût achevé son travail sur la *Transmission du coeur de l'immortalité céleste* et qui furent commentées par Xue Yanggui 薛陽桂.²⁵⁴

Après la relecture de son propre commentaire de ce texte, Min Yide, sous l'appellatif Dingfan shi ^{le nom de} 定梵氏, a composé un *Xupian* (Traité-appendice) en 12 colonnes versifiées pourvu d'une postface écrite dans l'ancienne bibliothèque de Bai Juyi (772-846) à Hangzhou (Juyi shu ^居 居易書屋) en 1833. C'est dans ce traité que Min Yide fait remonter l'enseignement de l'Immortalité Céleste au Bhagavât lequel se trouvait alors dans l'Ile Kantaka au pays de Kausambi.²⁵⁵ A la requête d'un certain Sucandra (Miaoyue ^{妙月} 妙月),²⁵⁶ originaire de ce pays, le Bhagavât aurait alors révélé le *Chishi-tuoluonijing* pour délivrer le monde des maladies. Bien après la venue de Sâkyamuni, Xuanzang (600-664) rapporta ce *sûtra* en Chine et en fit une traduction.²⁵⁷ Le patriarche Lü recueillit tous ses

²⁵⁴ Xue Xinxiang 薛心香 (*zihao* : Tiejian daoren 鐵肩道人), originaire de Wuxian (Jiangsu) était un élève d'un confrère de Min Yide, Dong Zhixun, disciple de Gao Dongli, cf. DTYL *xia*, p. 12.

²⁵⁵ Voir *supra*, p. 244, note 208. p. 247

²⁵⁶ Sucandra est aussi le nom d'un *bodhisattva*, roi du pays de Sambhala, incarnation de Vajrapâni (cf. Grünwedel, 1983, p. 79-80, 84-85). Il est associé à la transmission du *Kâlachakrantra*. Mais nous ne savons pas s'il s'agit ici du même personnage.

²⁵⁷ Xuanzang fut un des quatre grands traducteurs de textes sanscrits du bouddhisme chinois de l'époque Tang et co-fondateur avec son disciple Kuiji (632-682) de l'école Faxiang, forme chinoise du Yogâcâra basé sur les écrits de Vasubandhu et Asanga, deux éminents érudits indiens du IV-V^{ème} siècle. Il est connu pour avoir parcouru toute l'Inde à la recherche des *sûtra* et pour avoir ensuite écrit un récit de ce long voyage qui dura seize longues années, le *Datang xiyouji*, dans lequel il nous livre des renseignements très intéressants pour l'étude de l'histoire et de l'archéologie indiennes, ainsi que sur la situation du

nicolaïev de
Buddha tout le temps
et un des 3 premiers
des moines au
royaume de
Avalokitesvara

enseignements, Li Niwan en garantit la transmission et Shen Yibing les diffusa. Min Yide en fit un commentaire après l'avoir obtenu dans la Grotte Céleste.

Min Yide est aussi l'auteur du *Dati dong yi* 大條洞音 (Le son dans la grotte du Mont ^{Dadi} Dadi) en 11 colonnes versifiées composées en l'honneur du maître Shen Yibing et du Divin Li Pengtou lequel, comme nous l'avons déjà mentionné, en 1796, lui avait rendu visite au Mont Jingai pour lui confirmer l'authenticité de la transmission qu'il avait reçu. ~~C'est alors qu'en 1832, trente-sept ans après cette visite, Min Yide décida de le diffuser.~~²⁵⁸

Le *Zijing pian* 自警篇 (Traité de mise en garde) qui conclut la présentation du texte, fut compilé par Min Yide en 1834 afin de "lier complètement le coeur à la transmission". Il a été rédigé dans la Salle Baoyuan 葆元 du Temple Zanhua 贊化 (Suzhou) où Lü Dongbin, Qiu Changchun, Bai Yuchan, Huang Chiyang et Shen Yibing seraient apparus comme gardiens de la transmission de l'autel du Mont Jingai.²⁵⁹

Les commentaires de Min Yide aux "Traités Interne et Externe" sont suivis par celui de Xue Yanggui sur les "Formules d'accomplissement", puis par le "Rituel sur la transmission du coeur de l'immortalité céleste" transmis par Shen Yibing.

bouddhisme au VII^{ème} siècle. Les souvenirs de ses pérégrinations fournirent la matière du célèbre roman de Wu Cheng'en (XVI^{ème} siècle), le *Xiyouji* (*Le Voyage à l'Ouest*). Sur le *Chishi tuoluoni jing*, voir *supra*, note 208.

²⁵⁸ Voir *Dadi dong yi* (*Tianxian xinchuan*, DZXB, vol. II, p. 3a).

²⁵⁹ Cf. *Zijing pian* (*Tianxian xinchuan*, DZXB, vol. II, p. 4a). Il est intéressant de remarquer que tous ces maîtres étaient déjà tous morts depuis longtemps en 1834. Il s'agit probablement ici d'une séance d'écriture inspirée au cours de laquelle ces maîtres seraient apparus par l'intermédiaire de Min Yide.

Le *Shenren Li Pengtou fayan yize* 神人李蓬頭法言一則
 (Excellent avis en un seul précepte par le Divin Li Pengtou)
 et le *Zhenshi Taixu shi fayan yize* 真師太虛法言一則
 (Excellent avis en un seul précepte par le Maître Véritable
 Vacuité Suprême) concluent cet ouvrage. Dans sa postface au *Pengtou
 fayan yize* écrite en 1834, Min Yide raconte qu'un des ses élèves, Xu
 Genyun 徐根雲, reçut la transmission directement de Li
 Pengtou : il l'avait mise par écrit mais, incapable de la déchiffrer, la
 lui avait confiée. Min Yide en confirma l'authenticité après l'avoir
 comparé aux enseignements de son maître, Shen Yibing.

(i) La littérature des enseignements sur l'Immortalité Céleste

Dans la postface au *Taixu shi fayan yize*, compilée en 1834 au
 Temple Zanhua 贊化宮 de Wumen (Suzhou, Jiangsu), Min Yide
 nous donne une liste d'ouvrages pour ceux qui désirent accéder à la
 pratique :

« On y accède par le *Biyuan tanjing*. On y parvient par le
 commentaire du patriarche Bai (Yuchan) au *Daodejing* et
 par les commentaires de Zhu (Yuanyi) de Yunmen au
Wuzhenpian et au *Cantongqi*. On réunit les enseignements
 grâce au *Jindan sibaizi* du patriarche Zhang (Boduan). On
 accumule la pratique grâce aux *Sanni yishi* jusqu'à parvenir
 à la transmutation avec le *Tianxian xinchuan*. On se libère
 des erreurs avec le *Wuyuan zi qianhou bianchang zhengyi*.²⁶⁰

²⁶⁰ Il s'agit du livre de Liu Yiming qui a le pouvoir de libérer des erreurs, voir
infra p. 385-86.

On atteint l'éveil avec les deux textes : *Yinfujing xuanjie zhengyi* et *Niwan shi shuangxiu baofa*. »²⁶¹

On a donc une lignée de textes qui permettent un accès graduel vers l'immortalité céleste. Il faut d'abord suivre une série des préceptes comme ceux qui sont exposés dans le *Biyuan tanjing* du patriarche Wang Kunyang et qui constituent les sus-dits préliminaires.²⁶² La base philosophique et pratique est donnée par les textes exégétiques de Zhu Yuanyi 朱允育 (*hao* : Yunyang daoren 雲陽道人) patriarche du Nord des Monts Zhongnan (Shaanxi) et Bai Yuchan, patriarche du Sud qui trouvent leur pleine expression dans le *Jindan sibaizi* de Zhang Boduan, texte qui comme nous le verrons fut inclus aussi dans le *Daozang xubian*.²⁶³ On accumule les mérites grâce aux ouvrages sur le salut universel mentionnés ci-dessus et on obtient ainsi le fruit d'une telle pratique grâce à notre texte sur l'Immortalité Céleste. Il est intéressant de remarquer que le *Yinfujing xuanjie zhengyi*, commentaire écrit par Min Yide lui-même et le *Niwan shi shuangxiu baofa*, texte où était décrite la pratique tant féminine que masculine, ont tous les deux le pouvoir de donner l'éveil.²⁶⁴

261 Cf. *Zhenshi Taixu shi fayan yize* (in *Tianxian xinchuan*, DZXB, vol. II, p. 15a-b), Appendice C.

262 Sur ce texte, voir *supra*, p. 43-44, p. 97-100.

263 Les commentaires de Zhu sont le *Cantongqi chanyou* en 3 j. (DZJY xuji, 1) et le *Wuzhenpian chanyou* en 3 j. (DZJY, guiji 8) ainsi que du *Taishang daode baozhang yi*, commentaire de Bai Yuchan au *Daodejing* (DZJY xinji, 3). Pour le *Jindan sibaizi*, voir *infra*, p. 383. 384-85

264 Le premier est inclus dans le YLCS, vol. IV, tandis que du second on ne reste que la pratique féminine sous le titre de *Niwan Li nüzong shuangxiu baofa*. Voir *infra*, p. 347-373.

(ii) Les interdits propres à l'Immortalité Céleste

Les deux traités qui concluent cette section expliquent les interdits et les règles à suivre sur le cheminement vers l'Immortalité Céleste. Tous deux sont dits avoir été transmis par Li Niwan et commentés par Shen Yibing. Min Yide sous l'appellatif de Lanyun s'est occupé de la compilation et Fanzhen zi 返真子 (?) de leur correction.²⁶⁵

Le premier de ces ouvrages, le *Tianxian dao jieji xuzhi* 天仙道戒忌須知 (*Interdits à retenir sur la voie de l'immortalité céleste*) se consacre à l'exposition de seize états d'esprit qui sont à éviter sur le cheminement spirituel :

- 1) Être égaré dans la pratique sans en connaître le but ;
- 2) S'adonner à une pratique par intermittence ;
- 3) Considérer suffisant ce qui ne l'est pas ;
- 4) N'avoir pas confiance en la loi de rétribution des actes (*karma*) ;
- 5) Se considérer comme étant supérieur aux autres ;
- 6) N'avoir pas tranché les désirs luxurieux ;
- 7) N'avoir pas éliminé l'avarice ;
- 8) Continuer à songer aux pertes et aux gains ;
- 9) Laisser des intervalles entre la quiétude et le mouvement ;
- 10) Croire que la pratique ne naît pas des hommes (croire aux choses extraordinaires) ;

²⁶⁵ Cf. DZXB, vol. III. Ils ont probablement été influencés par la nouvelle vague du taoïsme initiée par Wang Kunyang, réformateur des Préceptes de l'Immortalité Céleste qui, par édit impérial, fut chargé de la rééducation des adeptes taoïstes au début de la dynastie Mandchoue. Voir *supra*, p. 91-101.

- 11) S'abandonner aux loisirs ;
- 12) Fixer une date à l'accomplissement de la pratique ;
- 13) Se faire des représentations du pur et de l'impur ;
- 14) S'appuyer sur le passé pour régler le présent ;
- 15) Se laisser aller au cour naturel du corps, de l'esprit et de la pensée créatrice ;
- 16) Négliger les règles de bonne conduite.

L'ouvrage final qui s'intitule *Tianxian dao cheng baoze* 天
仙道程寶則 (Echelle des précieuses règles propres à la
voie de l'immortalité) a pour thème l'analyse de ce que le texte lui-même appelle les "neuf barreaux" : 九
○

- 1) Clarté parfaite du coeur et de la Nature Innée (Parfaite Clarté) ;
- 2) Pureté parfaite en s'appuyant sur les préceptes (Parfaite Pureté) ;
- 3) Progression ininterrompue de l'essence (Parfaite Essence) ;
- 4) Voie directe vers le Juste Milieu (Parfait Juste Milieu) ;
- 5) Concentration du souffle afin de l'assouplir (Parfaite Unité) ;
- 6) Pureté immaculée sans le moindre grain de poussière (Parfait Apaisement) ;
- 7) Immobilisation de l'énergie spirituelle dans la Cavité (Parfait Rayonnement) ;
- 8) Accès à l'absorption dans une juste posture (Parfait Discernement) ;
- 9) Etre comme une poule couvant un oeuf (Parfaite Fusion).

Ces règles se présentent comme des maximes essentiellement morales, à l'image de bréviaires bouddhiques qui s'avèrent d'un intérêt fort limité pour notre étude, mais sachons toutefois qu'en matière de contenu, elles témoignent de l'importance que l'entraînement personnel a pris sur la dévotion béate des fidèles. On est donc confronté à un phénomène d'universalisation et de personnalisation conjointes qui reflètent probablement les tentatives faites pour concilier les différentes traditions à l'intérieur de ce taoïsme Longmen dans lequel cohabitaient alors les traditions fortement ⁽²⁾ messianiques liées à la région du Jiangnan²⁶⁶ et celles d'aspect plus ⁽³⁾ élitiste qui rappelaient l'école Shangqing.²⁶⁷

La plupart des personnages liés à la compilation du *Daozang xubian* étaient des fonctionnaires qui cherchaient dans le taoïsme des méthodes de guérison et qui, en même temps, s'intéressaient au bouddhisme pour leur santé spirituelle, ainsi qu'au confucianisme parce que ce dernier leur donnait un statut social leur facilitant l'accès à la connaissance et leur permettait de garder une certaine liberté religieuse. Ce sont probablement leurs exigences et celle de leur temps qui amenèrent les taoïstes à mettre l'accent sur des techniques plus méditatives que rituelles en réaction à la corruption et la dégradation du clergé et de la classe politique qui avaient entraîné l'effondrement de la dynastie Ming tout en laissant entrevoir l'espoir d'une nouvelle élite politico-spirituelle purifiée. Au sein de

²⁶⁶ Rappelons ici que le Jiangnan –région du sud du Yangzi, à savoir, le Jiangsu, l'Anhui, le Jiangxi et le Zhejiang –, fut le foyer d'une fervente tradition messianique où se développa par exemple le mouvement Li jia. Voir Mollier 1990, p. 69 et *supra*, p. 144, note 69.

²⁶⁷ Pour l'histoire de cette école, voir Robinet 1984.

Les
C) souffrance
cause par
le zhuangzi

ce mouvement, l'adepte est ainsi amené à se diviniser et se cosmiciser pour s'identifier à l'Immortel Céleste. Son destin est entre ses propres mains, les dieux ne sont qu'intercesseurs et médiateurs, ils sont certes des modèles de sainteté à suivre mais le salut devient une affaire de connaissance, le fruit d'un long cheminement auquel l'adepte excellent peut parvenir instantanément s'il suit les règles qui lui sont données, tandis que ceux qui s'avèrent simplement médiocres ou moyens ont, par contre, besoin d'un entraînement physico-spirituel graduel, de franchir toutes les étapes propres à l'alchimie en se conformant strictement aux valeurs éthico-morales des classiques confucéens et aux vertus bouddhiques de compassion universelle afin d'accumuler les mérites.²⁶⁸ On cherche ainsi à concilier le gradualisme et le subitisme qui avaient entraîné un schisme au sein de l'école bouddhique Chan, thème qui dès lors entra dans les débats chéris par la pensée des lettrés chinois.²⁶⁹ Si cette nouvelle doctrine du salut universel met certes en relief sa capacité à conduire les adeptes à un "vol graduel vers l'Immortalité Céleste", en revanche, elle ne s'adresse qu'à des élus appartenant à une classe sociale bien déterminée : les lettrés, les fonctionnaires, les moines éminents et tous ceux qui sont doués d'une forte volonté (zhishi) leur donnant la

268 De ce point de vue, on retrouve beaucoup des caractéristiques qui appartenaient déjà à l'école Shangqing (cf. Robinet, 1984, p. 67) et qui se trouvent mélangées dans le Longmen avec les différents courants taoïstes de la période Song et Yuan, l'influence de plus en plus importante du néoconfucianisme et la volonté de concilier la tendance au quiétisme, et à la culture personnelle de la fin des Ming avec l'engagement au service de l'Etat et le besoin de rigueur morale du début des Qing.

269 Ce problème d'une saisie simultanée ou d'un gradualisme dans l'éveil du bouddhisme chan (cf. Stein, 1971) avait déjà intéressé les différents représentants des écoles d'alchimie intérieure des Song et notamment Li Daochun. Voir Robinet, 1989, p. 321-323 et Chen Bing, 1985, p. 42-46.

culture nécessaire pour lire et comprendre des textes qui ne sont pas aussi simples qu'on pourrait le croire, ni aussi accessibles qu'ils le prétendent. En effet, si les métaphores alchimiques sont de moins en moins employées, en revanche, les textes regorgent d'expressions qui sont d'une part tirées des classiques confucéens et de l'alchimie traditionnelle et qui concernent la cosmologie, et d'autre part, de paraboles empruntées aux *sūtra* et relevant de morale et de métaphysique. Or, puisqu'ils ont été révélés au monde, les symboles alchimiques se sont vidés de leurs sens et de leurs fonctions maïeutiques de telle sorte que leur usage s'est peu à peu perdu. Une lecture rapide de ces ouvrages nous montrera qu'ils consacrent une place importante à l'exposition de conseils techniques et pratiques, lesquels reflètent certainement le besoin d'en simplifier et d'en vulgariser le contenu, au risque de s'éloigner ainsi de la source originelle des textes plus hermétiques et de trahir les exigences de leur temps. C'est en effet à cette époque que l'Orient se trouve confronté à l'immixtion de l'Occident, à sa dialectique et à des oeuvres littéraires et philosophiques qui ont probablement fait naître dans la pensée chinoise un renouveau de la critique littéraire à l'endroit des classiques anciens : les textes ne se limitent pas seulement à rapporter ce que les sages d'autrefois disaient mais cherchent à en sonder le sens profond. Les oeuvres de Liu Yiming sont à cet égard représentatives et dignes de leur temps. En fait, on se trouve presque en présence d'une campagne d'épuration qui veut balayer non seulement la corruption et la dégradation des valeurs et des coutumes mais aussi les prétendus maîtres de la doctrine qui cachent leur fausse réalisation derrière des mots abstrus. Or, selon le

comple
sujet

références
de l'ouvrage
et l'ouvrage
sujet

Ascaris
effacement
technique
toucher
par son
Yichu

11/11

Longmen, la véritable réalisation doit montrer son efficacité, elle ne peut pas se contenter de l'expérience mystique de vacuité, d'union individuelle avec le Tao mais doit faire preuve d'un retour au monde pour se confronter à l'exigence de son temps et ainsi conduire à l'éveil un nombre d'hommes croissant.²⁷⁰ Il faut en outre ajouter à ce phénomène la pression du gouvernement Qing qui, en tant que nouvelle dynastie étrangère, intriguait pour contrôler les diverses communautés taoïstes et bouddhistes et ainsi prendre en main le système d'ordination pour recenser le clergé. C'est à cet égard que l'idée de la doctrine du salut universel, un semblant de voie légalisé pour parvenir à l'Immortalité Céleste, relève peut-être d'un accord tacite entre le taoïsme et la cour. En effet, la fondation de la dynastie Qing pouvait être vue par certains comme la promesse d'un nouvel ordre social, de la propagation du Tao et de l'harmonie universelle mais qui s'avérera très tôt une idée chimérique.

Cependant, c'est au cours de cette même dynastie que les oeuvres sur la pratique féminine sont finalement officialisées et donc publiées. Si, comme nous aurons l'occasion de le remarquer, le Daozang xubian leur rend bien témoignage, tout ceci ne se fera en fait que sous le strict contrôle du gouvernement et du clergé masculin.

270 Le Longmen se fait porte-parole d'un retour aux réalités concrètes et aux connaissances pratiques, retour qui caractérise le début des Qing et qui fut certainement stimulé par les apports scientifiques et techniques des jésuites (voir Chen Weiping, 1989) et, comme le souligne Gernet (1992-93 p. 675-76), par "la critique philologique la plus audacieuse des textes classiques. Les thèmes de la primauté de l'action et de l'importance du peuple comme source de toute richesse apparaissent chez presque tous les penseurs du XVIIe siècle. A un XVIe siècle introverti, s'oppose un XVIIe extraverti".

11/11
C'est un retour...
C'est un retour...
C'est un retour...

III.5 LA PRATIQUE ALCHEMIQUE DES FEMMES

La particularité de ces textes sur l'alchimie féminine est l'emploi d'une terminologie spécifique qui requiert une étude attentive pour pouvoir ainsi saisir la signification des pratiques qui seront ici exposées. La femme présente par sa nature des différences par rapport à l'homme. Sa base énergétique est liée au sang et son travail alchimique doit donc commencer par sublimer cette substance. Sa pratique vise ainsi à arrêter l'hémorragie physiologique qui chaque mois la blesse en lui faisant perdre son énergie créatrice.

Caple Bine (Les Jungs, Changp. 88)

1. La femme et la lune

Dans nos textes, la femme est présentée comme ayant une nature similaire à celle de la lune, non seulement en raison de sa tendance à enfler (grossir), à changer comme la lune mais aussi parce que son cycle mensuel est de la même durée que celui du satellite naturel de la terre. Les mots "menstrues, menstruations" (de "mensis" = mois) et le mot "lune" ("mens") sont strictement reliés dans la plupart des langues. En chinois, le mot le plus commun pour les désigner est *yuejing* (régularité mensuelle-lunaire), *yueshi* (affaire mensuelle-lunaire). Ce dernier terme renvoie plus particulièrement au langage agricole fortement associé au cycle calendaire où toutes les activités qu'on lui connaît dépendent, pour leur bon achèvement, des bons auspices de la lune. En France, les règles étaient appelées "le moment de la lune" et les paysans

*Texte
p. 319*

européens croyaient que la lune même avait ses règles pendant sa période de décroissance et se manifestait ainsi sous forme de pluie rouge ou sang céleste que les traditions anciennes certifiaient être du "sang de la lune" tombé du ciel.²⁷¹ Pendant cette période, les femmes étaient universellement reléguées au second plan et soumises à certaines restrictions. Si d'une part, le mot "règles" renvoie à la régularité avec laquelle la femme perd son sang, il est d'autre part lié à la série d'interdits auxquels devait s'astreindre la femme ayant ses règles. Elle était jugée impure et les contacts avec les autres lui étaient prohibés ; le grand pouvoir de pollution qui l'animait au moment de ses règles lui interdisait de toucher à la nourriture. Des traces de ces tabous sont encore présents de nos jours dans la culture paysanne où il est interdit à la femme réglée de toucher au lait parce qu'on croit qu'elle le rend acide, aux fleurs parce qu'elle les fait se faner, etc. Le signe de tabou est le sang menstruel, porteur d'une pollution et signe d'une contamination, d'une infection due à la possession d'un esprit du mal, de la mort, d'où l'importance de la mise à l'écart et d'un système d'interdits à l'endroit des menstrues. Le jeûne et la pénitence étaient donc conseillés pour les purifier.²⁷²

Cependant, d'un point de vue plus strictement physiologique, les menstrues correspondent, dans le monde animal, à une période de "chaleurs" pendant laquelle, contrairement à ce qui se passe chez l'homme, tous les tabous sont abolis. Chez les animaux, cette période est marquée par une tendance du mâle à oublier sa vie normale, ses

²⁷¹ Cf. Harding, 1971, p. 55.

²⁷² Remarquons que les textes de pratiques féminines inclus dans le DZXB sont présentés selon un schéma d'interdits qui va jusqu'à leur dicter leur propre structure.

"devoirs", pour rechercher une femelle. C'est un désir violent et non contrôlé qui le pousse vers la femelle. En revanche, dans un contexte d'organisation tribale où l'homme a ses devoirs à respecter pour le bien de la communauté, il est évident qu'il faut protéger la communauté des effets dévastateurs que peut avoir une sexualité incontrôlée. Au demeurant, la communauté a la possibilité d'exploiter ce pouvoir de façon positive après l'avoir contrôlé. Ainsi, dans certaines tribus primitives, on rapporte qu'une jeune fille nue qui a ses règles et court autour d'un champ infesté de chenilles a le pouvoir de les détruire et que ce pouvoir lui est donné par la lune. Par ailleurs, dans d'autres traditions comme, par exemple, dans le Vedānta, le sang menstruel était sacré en tant que forme d'Agni et lié au feu de la lumière de la lune. Toujours en Inde, la statue de la déesse Mère, était mise à l'écart pendant ses règles et ses habits étaient employés comme "remède" contre diverses maladies.²⁷³ Il est intéressant de remarquer que les prohibitions autour de "l'observance sabbatique" (le Sabbat des juifs d'où est dérivée la semaine chrétienne) sont à l'origine associées aux tabous appliqués aux menstrues et dérivent d'une croyance voulant que la lune soit elle-même une femme sujette aux périodes mensuelles et à "la maladie" (les règles). Ishtar, déesse de la Lune chez les Babyloniens, avait ses règles tous les jours de pleine lune, lorsque le Sabbat ou jour néfaste d'Ishtar, était observé. C'était un jour de repos et d'arrêt (Sabbat veut dire "repos du coeur") dont la Lune jouissait lorsqu'elle était pleine, un moment d'harmonie où elle n'était ni croissante ni en

²⁷³ Cf. Harding 1971, p. 62.

décroissante. C'était donc là la période opportune pour pratiquer tant pour les hommes que pour les femmes, et tous, en ce jour "de menstrues lunaires", devaient respecter les mêmes interdictions.²⁷⁴ Cette journée rappelle, dans la tradition chinoise, la fête du septième jour de la septième lune, période du milieu de l'année, d'égalité du Yin et du Yang, le jour de la rencontre entre le monde divin et le monde humain, des échanges entre le Yin et le Yang.²⁷⁵ C'est en ce jour que, selon la tradition, le Bouvier et la Tisserande, deux étoiles de part et d'autre de la Voie Lactée symbolisant le Yin et le Yang, se rencontrent grâce à un pont formé par des pies. C'est le moment propice, dans l'alchimie chinoise, pour pratiquer en établissant le circuit céleste dans le corps de l'adepte : on réunit les deux souffles grâce à deux ponts qui unissent en bas et en haut les deux Canaux *ren* et *du*. Cette date qui est devenue en Chine la fête des femmes est strictement liée à la valeur symbolique du nombre sept (chez la femme les cycles énergétiques se comptent par sept, nombre de son cycle menstruel, mais aussi nombre lié au tissage, activité purement féminine, etc.),²⁷⁶ qui marque la fin d'un cycle et le début d'un nouveau, le moment où le Yin parvenu à son climax laisse le Yang se développer et *vice versa*. Le septième jour du septième mois est aussi le jour où Xiwangmu, la Mère Reine de l'Ouest rendit visite à

²⁷⁴ Cf. Harding 1990, p. 63.

²⁷⁵ Sur cette fête, voir Loewe 1979, p. 112-115, Schipper, 1965, p. 52-53 et aussi le chapitre "Fête du Septième Soir" in de Groot, 1886, II, p. 436-444.

²⁷⁶ La liaison existant entre Xiwangmu et le processus de tissage, ainsi que le mythe de la Tisserande et du Bouvier sont amplement discutés in Loewe 1979 (p. 103-105 et p. 118-119).

l'empereur Wu des Han pour partager avec lui les sept pêches d'immortalité.²⁷⁷

2. Xiwangmu dans l'alchimie féminine

Même si elle n'est pas la déesse de la Lune, Xiwangmu entretient sûrement un lien étroit avec cet astre (Taïyi) En effet, elle était vénérée depuis les Han en tant que Yin Suprême, et se trouvait associée à la direction de l'Ouest, au Métal, à la couleur blanche, éléments qui ont tous d'évidentes connections avec la Lune. En tant que Mère Métal, elle forme avec son partenaire, le Duc du Bois, un couple céleste qui recrée le phénomène de la procréation cosmique grâce auquel les dix milles êtres ont été générés. Figure ambiguë, à la fois déesse et démons, elle préside au Royaume de l'Ouest qui est aussi bien le sanctuaire des immortels que le monde obscur des morts. Elle gouverne les démons de la peste et veille en

²⁷⁷ Le banquet des pêches que Xiwangmu partage avec l'empereur Han Wudi est un thème folklorique bien connu : c'est grâce à cette communion que, selon l'histoire taoïste, l'empereur obtint l'immortalité. Cependant, le nombre des pêches varie dans les différentes versions : dans un texte conservé dans les manuscrits de Dunhuang (cf. Cadonna 1982, p. 63-87), on ne parle que de cinq pêches, tandis que dans le *Han Wudi neizhuan*, on en dénombre sept : quatre sont données à l'empereur et trois sont destinées à Xiwangmu mais dans la version du *Taiping yulan*, Xiwangmu en mange deux et l'empereur cinq. A propos du symbolisme de ces chiffres, Schipper, 1965 (p. 74, note 1) fait remarquer que même si la plus grande partie des pêches est apparemment destinée à l'empereur, ce n'est pas leur nombre qui importe mais leur valeur symbolique. La valeur du chiffre est plus importante que le nombre : il faut "observer que trois est un nombre absolu et de plus le nombre du Ciel, tandis que quatre est le nombre de la Terre. Or, la valeur du chiffre a plus d'importance que le nombre, le total qu'il représente. Ainsi Han Wudi mange seulement en apparence plus de pêches que Xiwangmu, tandis qu'en réalité l'ordre est renversé. La même chose semble prévaloir pour 5 (l'empereur) et 2 (Xiwangmu). Cinq est le nombre des éléments et du monde matériel, deux est la paire, le Yin et le Yang, le couple des forces qui régissent l'univers et qui constituent le Tao. Le chiffre deux est affecté de plus de valeur que le nombre cinq".

même temps sur le verger des pêches d'immortalité, l'arbre de longue vie qui est aussi connu pour ses propriétés démonifuges. Elle est célébrée en tant que Reine du Paradis de l'Ouest et à ce titre, trône sur le Mont Kunlun, pilier cosmique et *axis mundi* où le Ciel et la Terre se rencontrent.²⁷⁸ Elle joue donc un rôle d'intermédiaire entre le monde des immortels et celui des humains et c'est ainsi grâce à elle que s'effectue la transmission des livres sacrés.²⁷⁹ Dispensatrice d'enseignements ésotériques, elle se voit en outre, dès les Six Dynasties, de plus en plus associée aux femmes, jusqu'à devenir leur modèle d'Immortelle et de Sainte taoïste.²⁸⁰

Cependant elle n'est pas la véritable déesse de la Lune comme on aurait justement pu le supposer : en Chine, cette déesse est considérée comme une voleuse qui, après s'être emparée de la drogue d'immortalité sur laquelle veillait Xiwangmu, s'enfuit sur la Lune pour y établir ainsi sa nouvelle demeure. Selon différentes légendes, elle se serait ensuite transformée en un crapaud ou en un lapin blanc qui pile la drogue de l'immortalité. Cela expliquerait la raison pour laquelle, selon les Anciens, la Lune renaît éternellement après chacune des ses "morts" car elle possède en elle-même le secret de la jouvence éternelle. Cet astre a donc l'image de la fécondité toujours renouvelée (et c'est n'est donc pas un hasard si on a choisi le lapin pour le représenter, eu égard à ses extraordinaires capacités de reproduction !), renouvellement qu'on retrouve aussi dans le nom de la déesse de la Lune, Chang E et qui signifie "constant"

²⁷⁸ Sur les relations entre Xiwangmu et le Kunlun comme centre du cosmos et symbole axial de l'arbre cosmique, voir Loewe 1979, p. 111.

²⁷⁹ Voir Despeux 1990, p. 46.

²⁸⁰ Voir Cahill 1986.

d) Kaitunshi
 112. 20. 7. 10
 112. 20. 3

嫦娥 娥 Heng He Huiwangmu 5, 10 a
 Chang E
 嫦娥 娥 Chang E. dieu au sein
 Shantong 16, 6 a

(épithète des règles).²⁸¹ L'idée du vol dont on l'accuse trouve probablement son pendant dans la conception voulant que la Lune ait originellement une matière mais qu'elle ne possède pas de lumière et qu'elle croisse ou décroisse selon qu'elle "s'empare" avec plus ou moins de bonheur de la lumière du Soleil. On est ici en présence d'un thème très important dans toute l'Oeuvre alchimique, laquelle est étroitement liée aux phases lunaires : c'est en effet lorsque la lune émerge qu'il est enjoint de pratiquer car cette période correspond au moment où le Yin croît et où apparaît le reflet du soleil, étincelle de Yang qui se trouve au Sud-Ouest – la Cavité de la Lune, "la faille dans le monde" grâce à laquelle l'adepte pourra "participer à la Merveille de la Création qui n'a pas encore commencé". C'est donc à ce moment qu'il faut entreprendre l'Oeuvre et cueillir le Yang naissant – petite ouverture qui permet d' "inciser le Chaos".²⁸² La lune est ainsi le symbole de l'être humain qui est Yin et qui contient un trait Yang. L'adepte doit par conséquent "voler" ce trait Yang à l'intérieur du Yin, ce que symbolise la lune représentée comme contenant un lapin blanc, trait Yang et fruit de son larcin !

3. Le *Chujing* dans l'alchimie féminine

Pour la femme, le moment le plus propice pour pratiquer est désigné par le terme de *chujing* 初經, période qui précède l'écoulement sanguin. Ce terme marque sur le plan physiologique, le début de quelque chose qui peut avoir une relation avec l'activité ovarienne. Encore éloignés d'une telle découverte, les textes

→ 281 Voir Mathieu 1989, p. 55-56.

282 Cf. Robinet 1992, p. 250-51.

in *Lu Yang* (Chang p. 103) 初經
 "The Beginning of the Cycle" - the primal Heaven
 à la suite des règles !!

alchimiques imaginaient que, dans l'utérus, se trouvait une perle blanche qui commençait à rougir graduellement jusqu'à se transmuter en sang.²⁸³ On travaille sur le *tiangui* 天癸, Eau Céleste inaccomplie qui doit se transformer en sang pour pouvoir engendrer l'embryon. Mais avant d'accoucher de cet embryon divin, l'adepte doit vivre des temps d'arrêt apparents, qui expriment des gestations ontologiques. L'Eau Céleste, réservoir d'énergies à parachever, a pour vocation de s'extraire des profondeurs de l'être sous la poussée d'un désir de réalisation intérieure, vierge de souillure. Tant qu'elle est dépendante d'un désir d'acquisition extérieure, la femme voit son sang s'écouler à l'extérieur.

Dans le *Huangdi neijing suwen*, on trouve le terme *tiangui* associé, tant pour la femme que pour l'homme, au système reproductif et à leur capacité de reproduction.²⁸⁴ Il marque donc le début de leur fécondité (le moment où le maximum d'énergie Yang est disponible pour l'adepte) laquelle est strictement liée à l'accumulation du souffle des reins. Si ce dernier est certes associé aux fonctions sexuelles, il est en outre la base d'autres formes d'énergies vitales nécessaires à la longévité. Il est alors facile de comprendre pourquoi ce terme *tiangui* – synonyme du Souffle

²⁸³ Voir *infra*, p. 322.

²⁸⁴ Dans le *Huangdi neijing suwen* (chap. I), on lit ainsi : « Qibo dit : " A sept ans une fille possède un souffle des reins abondant, elle change de dentition et voit ses cheveux s'allonger. A quatorze ans, l'eau céleste est produite, le canal de conception (*renmai*) est débloqué, le canal d'assaut (*chongmai*) est entièrement rempli de souffle, le sang menstruel s'écoule chaque mois à période régulière, et la femme est fécondable... A quarante-neuf ans, le canal de conception est vidé, le canal d'assaut affaibli, l'eau céleste épuisée et la voie terrestre obturée ; c'est pourquoi le corps vieillit et devient stérile... Chez l'adolescent, à seize ans le souffle des reins est à son apogée, l'eau céleste apparaît, essence séminale et souffle débordent et s'écoulent. " ». Cf. Despeux 1990, p. 218.

Originel (*yuangqi*)²⁸⁵ a une telle importance dans la pratique féminine et pour quelle raison le *Xiwangmu nüxiu zhengtu shize* 西王母女修正途十則 (Dix règles de la Reine Mère de l'Ouest sur le chemin authentique propre à la culture féminine) affirme que le destin de la femme est lié à *tiangui*.²⁸⁶ *Tiangui* a donc un double aspect : il marque le moment paroxystique de l'énergie créatrice et en même temps le moment où le patrimoine génétique antérieur au ciel commence à se détériorer. On peut comprendre ce terme en deux parties : *tian* qui renvoie à ce patrimoine du ciel et *gui*, dixième emblème céleste traditionnellement employé pour désigner la puberté qui est mis en relation avec l'Eau et son écoulement. Dans les textes d'alchimie féminine, on distingue normalement deux phases dans le processus menstruel : une première phase *ren* 艮 ou *tian* 天 (dans notre cas) qui précède les règles et est caractérisée par le Yang dans le Yin. Elle coïncide avec le moment propice pour pratiquer (extraire le Yang au sein du Yin) et est associée aux idées de conception et de fertilité. La seconde phase, *gui* 癸 caractérisée *

Terme double
yidej
Pate of
death
and
life
of
Liyun

partie
à l'est
et
des autres

285 Dans le *Zhiyi lu*, ouvrage de Zhang Jueping (1985, p. 28), médecin du XVII^e siècle, on trouve le terme *tiangui* associé au Souffle Originel (*yuangqi*) de la façon suivante : « *Tiangui* est l'Eau Céleste Véritable qui, dans le corps humain est appelée Yin Originel (*yuanyin*), c'est-à-dire le Souffle Originel (*yuangqi*). Ce Souffle antérieur au ciel (*xiantian yuangqi*) est transmis par les parents avant la naissance et, après celle-ci, est transformé dans le corps en souffle originel postérieur au ciel (*houtian yuangqi*). A la naissance, ce souffle de Yin Véritable (*zhenyin*) est subtil et, tandis qu'il s'accroît, sang et essence deviennent abondants. Le Yin Véritable doit être suffisant pour que le sang et l'essence se transforment (...). Dans le cas contraire, comment, après 64 ou 49 ans des hommes et des femmes dont l'Eau Céleste (leur capacité de reproduction) est complètement épuisée pourraient-ils n'avoir encore vu l'essence et le sang qui circulent entre les systèmes *ying* et *wei* entièrement s'assécher ? Aussi est-il clair que l'Eau Céleste n'est ni essence ni sang. » Voir Appendice D.

286 Voir *infra*, p. 320.

* Voir aussi l'Essence Originelle Véritable de l'Eau Céleste
* Sur le Ren-gui voir le 上品丹法節次

par le Yin dans le Yin, marque simplement l'écoulement sanguin.²⁸⁷

La pratique féminine doit donc se concentrer uniquement sur la première phase en tant qu'elle est le réservoir du souffle originel, la source potentielle prête à se transformer ; par contre, la pratique devra être interrompue pendant la période de règles qui se caractérise par l'écoulement de sang impur et stérile relevant de la mort et de l'impuissance à engendrer. De ce point de vue, il peut être évident que, comme le souligne le *Xiwangmu nūxiu zhengtu shize*, la toute première période prémenstruelle (*yidian chujing* - 黑初經) soit dans la vie d'une femme la source la plus importante d'énergie.²⁸⁸

et explique
de gu
un point
une base
m'explique

Mais, dans la vie ordinaire, il est difficile qu'une jeune fille de treize ou quatorze ans puisse avoir conscience de la source énergétique qui l'anime et se vouer ainsi à la recherche de l'éveil en gardant son patrimoine génétique intact. Il est plus probable qu'au fil des ans une femme puisse ressentir en elle le besoin de se libérer et de chercher une voie de réalisation spirituelle lorsque, malheureusement, sa source énergétique a déjà commencé à s'épuiser (puisque tous les mois, pendant les règles, elle perd une partie de son énergie yang). Cependant, comme tous les textes féminins le soulignent, elle a la

²⁸⁷ Le terme *tiangui* a été compris par analogie avec le terme *rengui* 壬癸. Sur ce dernier, voir Wile 1992, p. 32. Dans la glose au *Nūgong lianji huandan tushuo* (p. 2b in *Nūdan hebian*), on dit clairement qu'il faut bien distinguer entre *ren-shui* (dans nos cas *tian-shui*) et *gui-shui* : « (...) Lorsque *renshui* commence à arriver, *guishui* n'est pas encore arrivée. C'est là l'apparition du signal qui est caractérisée par des vertiges et des douleurs à la taille. Lorsque le signal est arrivé mais pas la marée, c'est là le juste moment pour tourner la vision à l'intérieur et renverser la lumière (*huiguang fanzhao*), garder silencieusement les seins et l'Océan du Sang (*qihai*) en employant la méthode de la cueillette afin de réparer le cerveau et poser les fondements. Ce qu'on cueille c'est *renshui* et non pas *guishui*. Dès que *guishui* arrive, il faut arrêter la pratique pour ne la reprendre que deux jours après l'épuisement de *gui* (*shui*). » Voir Appendice D.

²⁸⁸ Voir *infra*, p. 319-321. p. 321 - 323

possibilité de s'émanciper (ou perdre de nouveau sa chance), tous les mois, deux jours et demi avant les règles, lorsque dans son corps une étincelle de Yang originel s'élève au sein de sa constitution yin. Ce moment est indiqué dans nos textes par les termes de *xinshui* 信水, Eau messagère ou *yuexin* 月信, Messenger mensuel.²⁸⁹ Dans ces deux termes apparaît le mot *xin* désignant l'arrivée d'un "message", d'une "lettre" pour annoncer la venue des règles par des symptômes bien connus comme le lourdeur des jambes et de la taille, des maux de tête, une perte d'appétit, etc. Ce "message", qui parvient à la femme et qui se transformera plus tard en sang, est le souffle, ou encore mieux, le véritable Yin inclus au sein du Yang. C'est là le moment propice pour pratiquer car, dès que les règles s'écoulent, l'essence yin du sang menstruel ne peut plus être saisie. On peut de nouveau pratiquer, comme le soulignent certains textes, deux jours et demi après les règles, lorsque la couleur du sang apparaît jaune or, signe que les règles sont terminées.²⁹⁰

289 A propos du *yuexin*, le *Nü jindan* (j. xia, septième formule intitulée "Connaitre le moment opportun", in *Nüdan hebian*, p. 32b) donne la définition suivante : « Le *yuexin* ne se réfère pas à l'arrivée des règles. Le mot *xin*, "signal", est comparable à la lettre qu'on envoie chez soi lorsqu'on est encore en voyage et qui arrive avant notre retour. Le jour où la "lettre-messenger" arrive est connu à la femme par des douleurs à la taille et aux jambes, des vertiges, et une perte d'appétit. Ce "signal" qui arrive et qui se transforme en sang, n'est rien d'autre que le souffle. Deux jours et demi avant ceci, il faut se concentrer sur la pratique. Dès que les règles s'écoulent, on ne peut plus saisir l'essence Yin du Dragon Rouge. La pratique imprudente (au cours de cette période) a fait déjà plusieurs victimes. » Voir Appendice D. Sur ce terme, voir aussi Despeux, 1990, p. 253-56. Dans d'autres textes, comme le *Nü Gong lianji huandan tushuo* (in *Nüdan hebian*, p. 5a), on trouve aussi le terme *chaixin* 潮月信 (le signal de la marée) qui lui est synonyme. Voir aussi *supra*, note 287 et *infra*, p. 291.

290 Dans le même passage, le *Nü jindan* dit : « Il faut attendre deux jours et demi après les règles en démontrant avec un morceau de soie blanche (placé sur la vulve que) lorsque la couleur apparaît jaune-or (sur ce tissu), ce sera là le signe

L'écoulement sanguin, au cours duquel il est, répétons-le, strictement interdit de pratiquer, est normalement désigné par des termes comme *yueshui* 月水 (eau mensuelle-lunaire) *yuejing* 月經 (régularité mensuelle-lunaire), *jingshui* 經水 (eau régulière) *guishui* 癸水 (eau *gui*).

Ce qu'on appelle symboliquement dans les textes féminins *chilong* 赤龍 dragon rouge, fait plus précisément référence au fondement énergétique de la femme qui est libéré avant ou après l'écoulement sanguin. Bien qu'on parle de sang menstruel, il est important de comprendre qu'il ne s'agit pas de *guishui*, *jingshui*, le sang menstruel proprement dit, mais de *renshui*, *tiangui*, le réservoir du souffle en tant que capacité à se transformer en sang ! C'est seulement dans ce sens qu'on peut comprendre la valeur symbolique que revêt le "Dragon Rouge" dans la pratique féminine.²⁹¹ Pour le sonder il faut revenir à la notion de renversement qui est un des principes de base de l'alchimie intérieure et qui trouve sa pleine expression dans la relation existant entre l'homme et la femme.

⇒ Description de Dragon Rouge : caractère de l'eau
⇒ RENVERSEMENT

4. L'homme et la femme image d' un miroir inversé

Dans un texte d'alchimie féminine, les différences existant entre la femme et l'homme sont ainsi présentés :

« L'homme considère le Yang naissant en tant que Feu : lorsque le Feu retourne, l'Eau se parachève.

que les règles sont terminées et qu'on peut pratiquer comme auparavant afin de les décapiter. » Voir Appendice D. Voir aussi note 287 et 289.
291 Voir aussi note 289, 290, 299, 302.

La femme considère le Yin naissant en tant qu'Eau : lorsque l'Eau retourne, le Feu se parachève. Qu'est que signifie "Yin naissant" ? C'est le *chaoxin* (le signal de la marée = *yuexin*).

L'homme sublime le souffle (*qi*). 气

La femme sublime la forme (*xing*). 形

L'homme dompte le Tigre Blanc.

La femme décapite le Dragon Rouge.

Le Tigre Blanc est l'énergie spirituelle (*shen*) et le souffle. 神 气

→ Le Dragon Rouge est l'essence (*jing*) et le sang (*xue*). ← 精 血

Le Yang naissant pour l'homme se trouve en *zi*.

Le Yin naissant pour la femme se trouve en *wu*.

Zi indique le Canal des Reins (*shenjing*).

Wu indique le Canal du Coeur (*xinjing*).

Wu est la racine du Yin.

Zi est le bourgeon du Yang.

L'homme est Yang à l'extérieur et Yin à l'intérieur.

La femme est Yin à l'extérieur et Yang à l'extérieur. 外 外

L'homme s'empare du Yang à l'extérieur pour l'ajouter au Yin.

La femme s'empare du Yin à l'extérieur pour l'ajouter au Yang.

Telle est la voie de la culture d'immortalité propre à la femme. »²⁹²

La femme fonctionne donc comme un miroir inversé par rapport à l'homme. Si pour la femme la base énergétique est le sang (en tant que sécrétions à parachever en essence et souffle), ou Dragon Rouge, pour l'homme il s'agit de l'essence, (en tant

²⁹² Cf. *Nüjindan* (in *Nüdan jicui*, p. 301), voir Appendice D. Un passage similaire à partir de « *Wu* est la racine du Yin (...) » se trouve in *Nügong lianji huandan tushuo* (in *Nüdan hebian*, p. 4b-5a).

qu'énergie spirituelle et souffle) ou Tigre Blanc. Or, nous savons que dans le système de corrélation avec les Cinq Agents, le sang est lié au Feu et au Coeur, tandis que l'essence est lié à l'Eau et aux Reins. Dans le système d'inversion du cycle d'engendrement des Cinq Agents qui caractérise le travail alchimique, le Feu qui, dans le cours normal, engendre la Terre, engendre, dans le cours inversé, le Bois auquel est relié le Dragon et l'Est. Tandis que l'Eau qui normalement devrait engendrer le Bois, se trouve, dans ce mouvement contraire à engendrer le Métal qui est à son tour en rapport avec le Tigre et l'Ouest.²⁹³ Le Dragon (Bois-Est) sortira donc du Feu et du Sud tandis que le Tigre (Métal-Ouest) sortira alors de l'Eau et du Nord. Une fois que ceci sera délimité, le mouvement inversé s'effectuera pour la femme du Sud (du haut) à l'Est (gauche) et pour l'Homme du Nord (du bas) à l'Ouest (droite). Tous deux en viennent ainsi à suivre une rotation vers la gauche (mouvement du plateau céleste qui met ainsi en route le cycle saisonnier), déplacement contraire à la rotation traditionnelle (celle des astres qui, en tournant vers la droite, transforment les dix mille êtres). En termes des trigrammes, la femme travaillera à partir de *Li*, Yin véritable tandis que l'homme oeuvrera à partir de *Kan*, Yang véritable. Ces trigrammes seront interprétés selon différents points de vue : d'après les textes, la femme est considérée comme étant Yin à l'extérieur et Yang à l'intérieur et donc représentée par le trigramme *Kan*, tandis que l'homme étant extérieurement Yang et intérieurement Yin, est représenté par le

²⁹³ Dans le cycle normal d'engendrement des Cinq Agents, le Bois (Est-Printemps) engendre le Feu (Sud-Eté), lequel engendre la Terre (Centre-Saison Intermédiaire) qui engendre le Métal (Ouest-Automne), lequel engendre l'Eau (Nord-Hiver) qui à son tour engendre le Bois, etc.

trigramme *Li*. Il faut savoir qu'on parle aussi de *Li* comme étant féminin et de *Kan* comme étant masculin car si on regarde les choses du point de vue du renversement qui consiste à donner la priorité à ce qui est intérieur et de nature contraire, c'est le trait intérieur des trigrammes *Li* et *Kan* qui constitue la "nature véritable" des ingrédients alchimiques.²⁹⁴ Il faut alors ajouter que le Yin dans *Li* est le Feu (Yang) et que le Yang dans *Kan* est l'Eau (Yin). La femme travaille ainsi pour extraire le Yin véritable au sein de *Li* pour reconstituer sa nature de Yin pur ou *Kun* tandis que l'homme travaille sur le Yang véritable au sein de *Kan* pour reconstituer sa nature de Yang pur ou *Qian*. Nous sommes donc en présence d'une part d'un Feu féminin ou "Feu aqueux" (*huofu* 火符 \rightarrow 阴火) 阴符 qui se cache dans les seins de la femme et, sous l'influence de son trait Yin intérieur, tend à descendre et d'autre part d'une Eau masculine ou "Eau ignée" (*jin yanghuo*) qui se cache dans les testicules de l'homme et qui, sous l'influence de son trait Yang intérieur, tend en revanche à monter.²⁹⁵ On obtient ainsi une image parfaite d'un miroir

²⁹⁴ Voir Robinet 1992, p. 241-249.

²⁹⁵ Dans le *Nannü dangong yitong bian* (in *Nüdan hebian*, p. 18b) texte qui résume les différences fondamentales entre la pratique féminine et masculine, on dit que l'homme travaille sur l'essence séminale Yang du champ de cinabre inférieur en la gardant constamment sans la faire s'écouler à l'extérieur. Il se consacre longuement à son accumulation et, grâce à l'emploi du feu (qui fait progresser le Yang), sublime cette essence en souffle, le souffle en esprit et ce dernier en vacuité. La femme, qui a un corps de Yin impur et une structure relevant du sang et des sécrétions, doit employer la graisse magique (*lingzhi*) des seins pour transmuter la substance de son souffle. Après une longue pratique, le rouge se transformera en blanc. Le sang se transmutera en souffle et seulement alors, en employant le *huoyin* (le feu pour faire régresser le Yin), elle sublimera le souffle qui, à son tour, se transmutera ainsi en Yang Pur. C'est pourquoi on dit que la femme doit d'abord sublimer sa forme et puis son Essence primordiale (*benyuan*) tandis que pour l'homme, il s'agit exactement du contraire. Voir aussi Despeux, 1990, p. 237-41, et p. 204-5.

inversé où les centres énergétiques de la femme et de l'homme sont exactement renversés. Chez la femme, le siège de l'énergie se trouve en haut dans le seins : elle doit y accumuler son énergie yang avant de commencer l'oeuvre. Le sang est ici purifié, transformé en sécrétions qui sont ensuite conduites en bas. Chez l'homme le siège de l'énergie vitale se trouve en bas, strictement lié à son appareil génital (reins). C'est ici que son énergie doit être accumulée avant d'être dirigée vers le haut. Les testicules jouent un rôle fondamental de sublimation de l'essence en souffle. Cette différence de siège de l'énergie est strictement liée aux théories de reproduction, qui se trouvent à la base de cette procréation cosmique et métaphysique dont les textes alchimiques font écho. Le sang menstruel et le sperme sont, d'après les conceptions médicales chinoises, les ingrédients de base pour la procréation. Mais, dans l'oeuvre alchimique on travaille selon un mouvement inversé par rapport à celui qui a donné et donne naissance au monde : ce mouvement est contraire non seulement aux lois naturelles, mais aussi à ce qui s'est passé lors de la formation du monde où les souffles purs yang se sont élevés pour former le Ciel et où les souffles impurs yin sont descendus pour former la Terre. Comme l'a fait remarquer I. Robinet, ce "monde à l'envers" est représenté dans les textes d'alchimie par plusieurs images qui agissent sur des plans différents : sur le plan de la mise en mouvement de l'Oeuvre, l'adepte renverse l'ordre de *Li* et *Kan*, le Feu est en haut et l'Eau est en bas ; sur le plan cosmique, la Terre (*Kun*) est en haut et le Ciel (*Qian*) est en bas ; sur le plan des relations sexuelles, on dit

est le
sang
de
la
femme

que l'homme est en bas et la femme en haut.²⁹⁶ Dans une telle disposition, le risque pour la femme sera que son énergie spirituelle (Yin dans le Yang) s'échappe par le haut en suivant le mouvement du Feu, dont la nature est de flamber et pour l'homme, que son essence (Yang dans le Yin) s'écoule par le bas en suivant le mouvement naturel de l'Eau.²⁹⁷

On dit ainsi que la femme sublime d'abord son corps en tant qu'il est fait d'agrégats de substances grossières (sang et sécrétions appartenant au souffle trouble terrestre) pour obtenir ensuite un corps de Yin Suprême (Taiyin lianxing 太陰鍊形)

tandis que l'homme commence par sublimer son origine primordiale (lian benyuan 鍊本元) – quintessence des souffles purs célestes – pour parvenir à un corps de Yang Suprême : tous deux reconstituent leur patrimoine antérieur au ciel qui se caractérise par une disposition inversée des trigrammes.²⁹⁸ Ce processus s'effectue en vertu d'un échange hiérogamique des attributs sexués qui consiste à "spiritualiser le corps" (pour la femme) et à "corporaliser les esprits" (pour l'homme) dans le dessein d'obtenir un corps androgyne caractérisé par la rétraction des seins chez la femme et des testicules chez l'homme.

²⁹⁶ Cf. Robinet 1992, p. 246-47.

²⁹⁷ Cf. la sixième règle du *Niwan Li zushi nüzong baofa* (voir *infra* p. 259-60) qui expose les différences fondamentales entre un homme et une femme : « Chez la femme, l'énergie spirituelle s'échappe par le haut ; chez l'homme, l'essence s'écoule vers le bas » ; c'est là l'une des raisons principales pour lesquelles la pratique de la femme diffère de celle de l'homme. Voir aussi Despeux 1990, p. 240-41.

²⁹⁸ Voir *supra*, p. 291-293.

Chez la femme cette rétraction a lieu grâce à la pratique dite de "décapitation du dragon rouge" (*zhan chilong* 斬赤龍) procédé qui consiste principalement en un exercice de visualisation à l'aide de la pensée créatrice et d'une respiration rythmée pour diriger le souffle dans certains lieux du corps et débloquent ainsi les canaux. Cette opération est désignée par plusieurs formules : *Taiyin lianxing* (Sublimation de la forme-constitution par le Yin Suprême), *huaxue guixu* 化血歸虛 (Transmutation du sang et son retour au vide), *yangzhen huaqi* 養真化氣 (Réplétion du souffle véritable et sa transmutation) ou encore, *bairi zhuji* 百日築基 (Pose des fondements en cent jours), cette dernière étant une expression que nous avons déjà rencontrée dans la pratique masculine. Dans nos textes, on trouve simplement l'expression traditionnelle *zhan chilong* et, dans le texte de Liu Yiming qui a été commenté par Min Yide dans le *Daozang xubian*, on trouve *zhan chimai* 斬赤脈 (Décapiter le Canal Rouge).²⁹⁹ Dans les textes d'alchimie féminine, cette pratique dite de "décapitation du dragon" est expliquée de la façon suivante :

« Au début, ferme les yeux et concentre l'esprit.
Demeure pour un moment dans le calme pour apaiser
le coeur et harmoniser la respiration. Puis, concentre

²⁹⁹ Cf. *Xiuzhen biannan qianbian canzheng* (DZXB, vol. 4, p. 31b) : «—Comment décapite-t-on le Canal Rouge (*chimai ruhe zhan*)? — Le Canal Rouge est une transformation du souffle yin postérieur au Ciel dans le corps. Lorsque ce souffle yin bouge, le sang impur s'écoule. Si on désire transmuter ce sang, il faut d'abord sublimer le souffle (yin). Lorsque le souffle aura été transmuté, le sang retournera en haut et entrera dans les seins (Cavité du Souffle) pour que le rouge se transforme alors en blanc et circule ainsi dans tout le corps. (...)», voir Appendice C. Pour les différentes expressions employées pour désigner l'arrêt de règles et leur origine, voir Despeux, 1990, p. 243-45.

l'esprit dans la Cavité du Souffle (*qixue*, entre les seins).³⁰⁰ Croise alors les mains sur les seins en les massant doucement à 360 reprises. Tire subtilement le souffle depuis le Champ de Cinabre Inférieur, à 24 reprises. En continuant à tenir les seins, tourne la vision à l'intérieur en harmonisant le souffle. Après un long moment, le souffle véritable sortira et entrera tout naturellement en accord avec l'ouverture et la fermeture en nourrissant ainsi parfaitement l'essence et le souffle yang. L'énergie spirituelle et le souffle gorgeront pleinement (le corps) et le Yang véritable sera naturellement abondant. L'eau régulière (*jingshui*) s'arrêtera naturellement et les seins se rétracteront comme ceux d'un homme. C'est là ce qu'on appelle "décapiter le dragon rouge". »³⁰¹

De ce point de vue, il est alors possible de comprendre aisément la valeur d'arrêt du sang menstruel, interruption qui trouve sa correspondance dans l'arrêt de l'écoulement spermatique chez l'homme.³⁰² Cet "arrêt" marque la distinction entre ceux qui suivent

³⁰⁰ Sur ce terme, voir Despeux, 1990, p. 206.

³⁰¹ Cf. *Qiaoyang jing nügong xiulian* (in *Nüdan hebian*, p. 1a-b), voir Appendice D. Ce passage est cité aussi in *Nü jindan* (j. xia, huitième formule "Décapiter le dragon", in *Nüdan hebian*, p. 33a-33b).

³⁰² Sur les différences dans la pratique entre l'homme et la femme, le *Xiuzhen biannan qianbian canzheng* (DZXB, vol. 4, p. 31a) dit : « Chez l'homme, la pratique initiale la plus importante est de sublimer le souffle (*lianqi*) tandis que chez la femme la pratique la plus importante au début est de sublimer la forme (*lianxing*). sublimer le souffle signifie "enfouir le souffle" (*fugui*, voir Despeux, 1990, p. 269-70). Dans (la pratique consistant à) enfouir le souffle, il faut attendre que celui-ci retourne (dans le Champ de Cinabre) avant de pouvoir parvenir au calme et à la vacuité totale. Lorsqu'on retourne à la racine et qu'on revient à la Force Vitale (*guigen fuming*), le Tigre Blanc est dompté (*baihu jiang*). sublimer la forme signifie "cacher la forme" (*yinxing*). Lorsqu'on la cache, il faut attendre que cette forme soit anéantie. Lorsque celle-ci est anéantie, les "quatre éléments" (*sida*) se résorbent dans le vide. Lorsque le corps et tous ses membres ont été dépouillés de leur chair, le Canal Rouge est décapité (*chimai zhan*). Chez l'homme lorsque le Tigre Blanc a été dompté, le corps se transforme en celui d'un

(*shun* 川真) le cours normal des choses et qui engendrent ainsi un autre homme extérieurement et ceux qui, en "maîtrisant" ce cours et en le renversant, sont capables de s'engendrer eux-mêmes.

Pour la femme, "la décapitation du dragon rouge" assume aussi la valeur d'un plein contrôle sur le temps : libérée des hémorragies qui la figent dans des rythmes lunaires stériles qu'aucune aurore ni aucun engendrement ne ponctuent, elle entre dans la joie de se mettre au monde. La décapitation du dragon marque donc le début de son engendrement intérieur qui, dans les textes d'alchimie, est pleinement vécu comme une véritable période de grossesse. Cette période est en fait confirmée par un arrêt provisoire des règles, la transformation du sang en lait qui, d'après les théories médicales chinoises traditionnelles, convergeait à l'intérieur du corps et plus précisément dans les seins pour nourrir l'embryon.³⁰³ Toutefois, il s'agit ici d'une grossesse symbolique qui est vécue dans l'intégralité de ses phases et qui, comme nous avons pu le constater, se retrouve aussi dans l'alchimie masculine. En tant que protagoniste du mystère de la procréation (et source de matérialité) la femme se prête davantage à une telle association.

adolescent et l'essence postérieure au ciel (sperme) ne s'écoule plus naturellement (à l'extérieur). Il peut alors former le cinabre et vivre longtemps. Chez la femme, lorsque le Canal Rouge est décapité, elle se transforme en un corps d'homme (car elle n'a plus de règles) et le sang impur yin cesse naturellement de s'écouler. Elle peut ainsi échapper à la mort et entrer dans la vie (...). », voir Appendice C.

³⁰³ Cf. Despeux 1990, p. 208

5. L'importance des seins et le Ruisseau de Lait (*ruxi*)

Depuis le XIII^{ème} siècle, il existait dans la médecine chinoise une croyance voulant que les sécrétions lactées proviennent du sang et que les seins soient le siège des sécrétions du Yin véritable lesquelles, une fois descendues dans l'abdomen, donnaient les règles. C'est peut être là une explication *a posteriori* de l'importance attribuée aux seins, sanctuaire énergétique et source-mère du sang qui se transforme en lait pour nourrir l'enfant.³⁰⁴

C'est en effet dans les seins que coule le Ruisseau de Lait (*ruxi* 乳溪) où se déploie un réseau de canaux à travers lequel circule l'énergie qui nourrira l'embryon. Dans un contexte purement alchimique qui se caractérise par l'importance du symbolisme, les seins sont associés à la pêche d'immortalité cultivée par Xiwangmu.³⁰⁵ Fruit de lumière (Yang) cachée dans la coque du temps, les seins sont recouverts de "peaux" (Yin) qu'il faut enlever pour découvrir le noyau d'immortalité. Grâce aux pratiques de massages des seins, techniques recommandées par nos textes et qui appartiennent aux pratiques spécifiquement féminines, on arrive à les réduire. On commence d'abord par les rendre pleins afin de témoigner d'une

³⁰⁴ On remarquera ici le symbolisme de la transformation de l'oeuvre du Rouge en Blanc. Dans la pratique, la femme doit transformer le sang en essence, sécrétion précieuse qui est aussi appelée *lingzhi* 靈脂 (graisse magique) et qui est produite dans les seins. Comme le souligne la septième règle du *Xiwangmu* (voir *infra*, p. 337-38), cette sécrétion est appelée *yuye* (Liquueur de Jade) : " Il s'agit de la liqueur du dragon rouge qui se transforme en moelle de phénix blanc." Voir aussi Despeux, 1990, p. 207-8.

³⁰⁵ On revient ainsi au thème du banquet des pêches de Xiwangmu partagé avec l'empereur Wu la septième nuit du septième mois et à ses noyaux que l'empereur garde dans sa main après avoir mangé les pêches qui lui donnèrent l'immortalité. Voir Cadonna 1982, p. 81. Sur le thème des noyaux, voir Schipper, 1965, p. 53 et la note de la même page où est rapportée une phrase du *Liji* affirmant que : " Si le fruit a un noyau, mettez le noyau dans votre sein ." Voir *infra*, note 277.

bonne circulation sanguine et du début de "grossesse" pour ensuite les faire rétrécir après avoir cueilli leur fruit d'immortalité.

Il faut noter qu'en règle générale, la femme devra, avant de pouvoir entreprendre l'Oeuvre, rétablir préalablement une parfaite circulation sanguine qui, pour la médecine chinoise, est synonyme d'une bonne santé conjointe à une régularité du cycle menstruel.³⁰⁶ C'est pourquoi nos textes consacrent un chapitre spécifiquement dédié aux femmes qui ont déjà atteint la ménopause ou à celles qui n'ont pas encore de cycle régulier. Ces phénomènes sont en effet considérés comme la conséquence d'une maladie qui est elle-même symptôme de vide. L'arrêt consécutif des règles se fera donc à partir d'un état de plénitude et non pas à partir d'un vide, car même s'il y a bien une interruption du flux menstruel lors de la ménopause ou des règles irrégulières, ce phénomène est bien distinct de la décapitation du dragon qui découle de l'abondance du souffle originel. Ménopause et irrégularité correspondent à un épuisement de ce souffle et à un assèchement des liqueurs sanguines. La femme ménopausée doit parachever son souffle de Yin véritable à l'aide de massages des seins pour faire réapparaître les règles et, seulement alors, les interrompre.³⁰⁷

Si l'on insiste autant sur l'importance des massages chez la femme, c'est que ceux-ci peuvent non seulement s'appliquer aux seins mais aussi plus généralement à tout le corps en raison de la difficulté que les femmes ont d'établir une circulation sanguine parfaitement fluide. Cette pratique lui est indispensable parce que sa nature tend

³⁰⁶ Voir à ce propos, l'article de Furth, 1986.

³⁰⁷ Voir *infra*, p. 329-332.

vers le Yin, vers la fraîcheur. Nos textes mettent donc les adeptes en garde contre la négligence en matière de massages car si ceux-ci ne sont pas utilisés pour faciliter la circulation du souffle, il y a de grands risques qu'elles soient sujettes à des maladies telles que l'apparition de glaires ou de caillots de sang qui résultent de leur prédisposition latente à la stagnation du souffle et du sang.

En revanche, si la pratique est bien conduite, les textes décrivent alors une diminution d'écoulement menstruel et une coloration du sang qui deviendra de plus en plus claire et proche de l'eau ou d'un liquide blanchâtre ("moelle de phénix blanc") jusqu'à finalement s'épuiser. Ce phénomène qui semble avoir vraiment lieu pendant la pratique alchimique trouve sa correspondance, au cours de la pratique masculine, dans la liquéfaction progressive du sperme dont la consistance apparaît de plus en plus comparable à celle de l'eau et qui devrait aussi se conclure avec l'arrêt d'éjaculations. Or, comme certains textes de pratique féminine le laissent sous-entendre, cela peut simplement indiquer que le cycle des règles est normal chez une femme et se trouve précédé par la perte de sécrétions blanches au début et à la fin des règles. La femme doit suivre spontanément ce flot naturel en s'adaptant parfaitement à toutes ces phases pour établir une régularité totale et donc un parfait contrôle sur son cycle.

Cependant, si ces phénomènes sont certes animés d'une forte signification symbolique, ils peuvent relever en fait d'un véritable changement physiologique qui a lieu dans le corps de l'adepte, changement qui se reflète aussi sur le plan spirituel. Il serait certes intéressant d'étudier ces phénomènes, d'un point de vue plus spécifiquement médical – étude qui dépasse toutefois le cadre de

notre recherche –, pour connaître les variations hormonales qui résultent de telles pratiques. La période de grossesse chez la femme est très certainement l'un des meilleurs exemples de tels changements hormonaux.³⁰⁸

Tous les textes d'alchimie féminine se rejoignent donc pour associer ce phénomène d'arrêt des règles à une densification de l'énergie spirituelle et du souffle, une augmentation du Yang véritable qui entraîne l'interruption de l'écoulement du sang-yin trouble. Au terme d'une telle pratique, le corps de la femme devient comme celui d'une adolescente (*chunü* 處女, fille qui n'a pas encore eu les règles) et ses seins se rétractent comme ceux d'un homme : on dit ainsi que sa constitution se spiritualise. Une fois ceci parachevé, elle n'a plus besoin de se masser les seins et d'inspirer le souffle, puisque, comme le *Nü jindan* 女金丹 (L'élixir d'or propre aux femmes) le souligne :

« Il est suffisant qu'elle se concentre sur la Cavité du Souffle (seins) pour qu'elle retourne sa vision à l'intérieur. C'est là ce qu'on appelle la Porte de la Femelle Obscure.³⁰⁹ La respiration véritable se raréfie

³⁰⁸ Ce cadre de recherche est plus proche des études entreprises par Charlotte Furth, à laquelle nous renvoyons pour une approche plus médicale de la physiologie féminine. Il est toutefois intéressant de remarquer que la femme animée d'une nature yin et liée plus spécifiquement à la Terre et à la matière, vit de façon encore plus concrète, par rapport à l'homme, ses changements ontologiques.

³⁰⁹ Si cette "Porte de la Femelle Obscure" (*xuanpin zhi men* ; terme tiré du chap. VI du *Daodejing*) semble être associée au début de la pratique à un lieu précis dans le corps féminin — à savoir son utérus (voir *infra*, *Xiwangmu nüxiu zhengtu shize*, p. 320-23) —, elle perd davantage au cours de la pratique sa localisation pour devenir le symbole de la Matrice Cosmique. Ce terme qui illustre bien l'idée de la fécondité prodigieuse du Tao, se caractérise en tant que processus

et parvient ainsi à l'extrême tranquillité. Le souffle yang s'évapore et le Chariot de la Rivière tourne à rebours. Les dix-mille nuées pourpres rendent hommage à la Demeure de Jade et les mille canaux blancs s'enracinent dans le *Niwan*. On s'aperçoit alors d'une subtile lumière qui est ni à l'intérieur ni à l'extérieur et qui monte du Champ Inférieur jusqu'au *Niwan* via le Palais Ecarlate. Puis il descend par le Pavillon à Etages avant de retourner à la Chambre Sacrée de l'Embryon d'Or. Après dix mois d'une telle pratique, l'énergie spirituelle yang apparaîtra comme celui d'un homme. Et, enfin, il n'y aura plus de différence entre les deux. »³¹⁰

souffle en
premier de l'intérieur

Il s'agit certes là d'un état fort avancé qui se voit toutefois précédé par l'obligation de suivre des règles restrictives qui durent tout au long de la phase yin et la soumission au rythme menstruel. On entrevoit en outre dans ces textes, une peur ancestrale vis-à-vis de la femme qui, si elle se voit trop responsabilisée, risque de prendre le contrôle de la procréation et du lignage, problème qui a sûrement eu un rôle important dans la société chinoise. Il est donc primordial de contrôler le pouvoir de pollution de la femme en établissant des règles qui sont bénéfiques pour la société.³¹¹ L'ironie est poussée à son paroxysme dans le fait que la femme qui désire se consacrer à une telle pratique alchimique doit d'abord suivre des interdits qui lui sont dictés par le clergé masculin et le gouvernement au pouvoir.

insaisissable de la formation du monde, processus obscur et mystérieux car il est animé par une absence de trace.

310 Cf. *Nü jindan* (j. xia, huitième formule "Décapiter le Dragon Rouge", in *Nüdan hebian*, p. 33b), voir Appendice D.

311 Sur ce danger de pollution de la femme et son pouvoir sur le lignage, voir l'article de Ahern, 1975, p. 193-214.

Ils s'agit surtout de règles de bonne conduite adressées aux femmes qui désirent se consacrer à une pratique tout en restant près du foyer, sans quitter leur rôle d'épouse-mère. Le strict contrôle que le gouvernement et la hiérarchie des prêtres taoïstes devaient exercer sur la communauté des nonnes transparaît dès la lecture de la préface du premier texte intitulé *Xiwangmu nüxiu zhengtu shize* (*Les dix règles de la Reine Mère de l'Ouest sur le chemin authentique propre à la culture féminine*). C'est en effet ce même clergé qui a décidé du titre à donner à l'ouvrage en y faisant figurer le nom de la Reine Mère et en portant le nombre des règles à dix.

Dans la première préface qui relate l'histoire de l'ouvrage, on apprend qu'il fut transmis à Shen Yibing lors d'une séance d'écriture inspirée au Pavillon de la Splendeur Etincelante (Huancai lou 煥彩樓) de Wulin (Hangzhou) en 1799.³¹² Cette préface rapporte que l'ouvrage en question se serait à l'origine intitulé *Nü dajindan jue* 女大金丹訣 (*Somme des formules du grand élixir d'or chez la femme*) et aurait été considéré comme la véritable transmission de l'enseignement oral que la Reine-Mère de l'Ouest aurait imparti à la Dame Wei Huacun. Ce texte aurait été prêché par Wei Huacun, puis par la Dame Jin les immortelles He 何 et Ma 麻, la Dame Fan 樊 jusqu'à l'immortelle Feng 鳳, toutes femmes véritables qui en auraient fixé la transmission. Cependant, au bout de cent ans, des fautes se seraient amalgamées à

³¹² Cf. DZXB, (vol. 3, p.1a). Ce texte est en fait attribué à Lü Dongbin. La tradition affirme qu'il fut exposé par Sun Bu'er et que Shen Yibing se chargea de sa transmission. On doit à Min Yide le commentaire de ce texte qui fut ensuite corrigé par son élève, Shenyang zi. Il se compose de deux préfaces, dont la deuxième est attribuée à Sun Bu'er.

la véritable transmission si bien que Sun Bu'er se vit contrainte de les corriger afin de sauver la lignée orthodoxe des femmes véritables et leur chemin dans la pratique. Sun changea alors le titre en *Nüxiu zhengtu jiuze* 女修正途九則 (*Les neuf règles sur le chemin authentique réservé aux femmes*). Les prêtres taoïstes y ajoutèrent ensuite les trois caractères Xiwangmu et, suivant le modèle de compassion exposé par l'édit de la Sainte Mère de la Pureté de jade (?) portèrent le nombre des règles à dix. impératrice ?

6. La lignée orthodoxe des femmes véritables

Il apparaît ainsi une lignée de transmission dans l'alchimie féminine qui va de Xiwangmu à Sun Bu'er via Wei Huacun, Dame Jin, etc.

WEI HUACUN (252-334)³¹³ est considérée comme le patriarche de l'école Shangqing et l'intermédiaire dans la transmission des livres sacrés de cette école parmi lesquels figure le célèbre *Dadong zhenjing*. Selon la légende, elle aurait réalisé le Tao sur le Pic du Sud (Hengshan) dans le Hunan, un des Cinq Pics sacrés, centre d'une intense activité religieuse tant taoïste que bouddhiste.³¹⁴

A propos de DAME JIN (Dame Métal), il est intéressant de noter, et ce, bien qu'on ignore son identité, que son nom est un des différents patronyme de Xiwangmu (Jinmu, Mère Métal) et qu'il peut s'appliquer à plusieurs personnages.

³¹³ Sur Wei Huacun, voir Robinet, 1984, II, p. 392 et Despeux, 1990, p. 56-60.

³¹⁴ C'est ici qu'en 506, sous la dynastie des Liang, fut construit le Xiling guan (Temple des Esprits prodigieuses de l'Ouest), premier temple que l'on connaisse comme étant destiné aux femmes. On notera que Xiling était une épithète de Xiwangmu et était étroitement lié à la figure de Wei Huacun. Voir Despeux, 1990, p. 58.

HE XIANGU, l'immortelle He, surnommée la taoïste Lingyang 靈陽 fut une des divinités les plus populaires sous les Ming et les Qing et la seule femme à être incluse dans la liste des Huit Immortels telle qu'on la connaît vers la fin du XVI^e siècle. Sa figure fut liée de plus en plus à l'immortel Lü Dongbin grâce auquel elle aurait obtenu l'éveil. Dans le *Lüzü quanshu* 呂祖全書 (Oeuvres complètes du patriarche Lü), œuvre tardive des Ming, elle est en fait présentée comme étant l'assistante de Lü qui l'aurait conduite auprès de Xiawangmu et de son époux desquels elle aurait ainsi reçu le nom taoïste de Yiyang avant de s'en retourner dans le monde des hommes en compagnie de Lü. En dépit du fait que cette histoire s'inspire d'ouvrages antérieurs, elle confirme bien le lien étroit que cette immortelle entretient avec l'alchimie intérieure.³¹⁵ On lui a ainsi attribué le *Nü Gong zhengfa* 女功正法 (Procédés corrects de la voie féminine), livre d'alchimie qui, à l'origine, s'intitulait *Zengbu jinhua zhizhi nü Gong zhengfa* 增補金華直指女功正法 (Procédés corrects de l'œuvre féminine en complément aux enseignements directs de la fleur d'or) et dont le contenu était fondé sur notre texte, le *Xiawangmu nüxiu zhengtu shize*.³¹⁶

MAGU, la Dame du Chanvre des Monts de l'Ouest (Jiangxi), aurait vécu sous l'empereur Ming des Han (57-75). Elle aussi est

315 Voir Despeux, 1990, p. 79-82.

316 Il s'agit, probablement du texte qui est cité dans la deuxième règle du *Niwan Li zushi nü zong shuangxiu baofa* voir *infra*, p. 354-55. Il fut transmis lors d'une séance d'écriture inspirée en 1880 et fut plus tard révisé par Chen Yingning. Avant de l'éditer en 1935, Chen Yingning apporta de nombreuses modifications au manuscrit original et en changea ainsi le titre en *Nü Gong zhengfa*. Ce livre a été réédité dans le DZJH 5-5. Cf. Despeux, 1990, p. 297. Il a été traduit in Wile, 1992, p. 212-219.

est dans
le Daozang
(Yuan)
puis,
Wuzhi (Ming)
Wangpan (Ming)

Xiawangmu

←

associée à un personnage masculin, Wang Fangping 王方平 qui, d'après les sources les plus anciennes serait son époux mais selon les plus tardives, simplement son frère. Elle pratiquait avec lui la technique des cuisines de voyage, spécialisation des anciens *fangshi*, techniques qui allaient de pair avec les procédés d'abstinence des céréales.³¹⁷ Comme le souligne C. Despeux, elle présente des traits médiumniques et exorcistes au même titre que nombre d'autres attributs qui renvoient à Xiwangmu, modèle de sainteté pour toutes les femmes immortelles. Son culte, qui tire son origine des provinces de l'Anhui et du Jiangsu, était depuis les Tang mis en relation avec celui de Wei Huacun.³¹⁸ Magu est en outre citée en exemple tant dans l'Ecole du Nord que dans l'Ecole du Sud. Ma Danyang (1123-1185), premier héritier Quanzhen, invite les adeptes taoïstes à imiter les pratiques merveilleuses de la Dame du Chanvre et Zhang Boduan (984-1082), patriarche du Sud, parle de Magu en termes d'emblème du Plomb véritable, ingrédient du Yin Pur indispensable pour l'Oeuvre alchimique.³¹⁹

DAME FAN (Fan Yunqiao 樊雲翹), épouse de Liu Gang 劉綱, un maître céleste de la dynastie des Jin (III^{ème} siècle), était douée de grands pouvoirs magiques qui surpassaient aussi ceux

³¹⁷ Cf. Despeux, 1990, p. 61. Sur les pratiques d'abstinence des céréales et sur la technique des cuisines de voyage, voir Lévi, 1983 et Stein, 1972-73.

³¹⁸ Cf. Despeux, 1990, p. 61-66.

³¹⁹ Voir le poème de Ma Danyang traduit par Despeux, 1990, p. 65-66. Dans le soixante-sixième verset du *Wuzhenpian* on lit : "C'est lorsqu'il a traversé le Kunlun au Nord-Ouest que Zhang Qian put rencontrer Magu." Dans le commentaire, Xue Daoguang (1078-1191) (DZ 142, fasc. 63-64, j. 4.15b) explique cette rencontre en terme de fusion alchimique : Zhang Qian, l'explorateur de la Voie Lactée (voir *infra*, p.312-13) est l'emblème du Mercure Véritable (Yang) tandis que Magu représente le Plomb Véritable (Yin).

de son époux. Ce dernier, dont le nom social était Bojing 伯經, fut un fonctionnaire qui, en suivant les recommandations classiques, cachait ses capacités occultes aux yeux des gens et il n'était connu d'eux que comme un gouverneur sage. Ce couple étudia le taoïsme à Siming shan 四明山 (au Nord-Ouest du Tiantai, Zhejiang) et monta conjointement au ciel.³²⁰ Dame Fan serait à nouveau réapparue sous le nom de Xiangwen 湘文, pendant l'ère Zhenyuan (785-805) des Tang, et aurait été connue pour ses pouvoirs de guérisseuse : c'est très probablement à ce titre qu'elle figure, après Magu, dans cette lignée.³²¹

L'immortelle FENG qui est mentionnée dans notre texte comme l'auteur d'un poème sur l'alchimie féminine,³²² est peut être le même personnage qui avait donné son propre nom à la grotte où Sun Bu'er s'était installée pour pratiquer et dans laquelle elle mourut en 1182.³²³

³²⁰ Voir Boltz, 1987, p. 112 et note 289, p. 299

³²¹ Voir Despeux, 1990, p. 173-74. Six poèmes attribués à Fan sont inclus in *Nüdan shiji erpian* (*Poèmes sur l'alchimie féminine en deux parties*), ainsi que dans le *Nüdan hebian*. Cf. Despeux, 1990, p. 295. Ces poèmes ont été traduits par Cleary, 1989a, p. 71-74.

³²² Dans la sixième règle du *Xiwangmu nüxiu zhengtu shize*, on fait référence à un poème de l'immortelle Feng sur la pratique des seins (voir ici, p. 334) que Wile 1990, (p. 198) a traduit d'une manière erronée comme s'il s'agissait d'un poème intitulé "Phoenix Maiden". Comme l'indique le chap. IV du *Nügong zhengfa* (DZJH 5-5) qui fournit exactement les mêmes vers que le *Xiwangmu nüxiu zhengtu shize*, le titre de ce poème est en réalité *Lianru jue* (Formule pour la sublimation des seins), que Wile a traduit sans se rendre compte qu'il s'agissait du même poème (*ibid*, p. 215).

³²³ Voir Despeux, 1990, p. 119-120. Comme le souligne Despeux (*ibid*, p. 173), bien que le nom de famille de cette femme soit écrit avec le caractère *feng* (vent), il est probable qu'il s'agisse d'un même personnage en raison de la place qu'elle occupe dans la lignée de transmission, place qui précède immédiatement Sun Bu'er.

7. Présentation des deux textes sur la pratique féminine

C'est avec le personnage de SUN BU'ER (1119-1182) que l'alchimie féminine obtient enfin sa véritable officialisation. Sun, originaire de Ninghai (Shandong) et épouse du célèbre Ma Danyang, fut la seule femme à être incluse dans la liste des Sept Véritables Quanzhen après avoir pratiqué durement à Luoyang et obtenu l'éveil. Au même titre que les autres Véritables, elle reçut de l'empereur mongol Kubilai l'épithète de Qingjing Yuanzhen Shunde Zhenren 清静渊真顺德真人 en 1269, et plus tard, sous l'empereur Wuzong (1307-1311), celui de Qingjing Yuanzhen Xuanxu Shunhua Yuanjun 清静渊真玄虚顺化元君. Elle passa ainsi du rang de Zhenren (homme véritable) à celui de Yuanjun, (Princesse Originelle), titre porté par les divinités féminines et, dans la tradition Shangqing, par les femmes ayant reçu l'ordination suprême.³²⁴ C'est donc à elle que fut nécessairement confiée la charge de compiler les neuf règles en s'appuyant sur le texte originel (*Nü dajindan jue*) transmis par la Mère Reine de l'Ouest aux femmes véritables et que Sun aurait complété grâce à la transmission orale faite par la Mère Divine de la Pureté de Jade sur les paysages mystérieux de la Grande Voie. Le gouvernement aurait alors officiellement donné à l'ouvrage le titre de *Xiwangmu nüxiu zhengtu* et les prêtres auraient résumé le texte de Wang Kunyang sur les Neuf Préceptes réservés aux nonnes (*Nüzhen jiujié*) pour l'ajouter aux Neuf Règles énoncées par Sun Bu'er.³²⁵

³²⁴ Sur ce personnage, voir Despeux, 1990, p. 111-126.

³²⁵ Cf. la préface au *Xiwangmu nüxiu zhengtu shize* (DZXB, vol. 3, p. 1a). La première règle n'est en fait rien d'autre que le résumé des Neuf Préceptes

Malgré de nombreux points communs avec les dix préceptes réservés aux hommes lors de la prise des voeux qui fut relancée par le neuvième patriarche Wang Kunyang, ces neuf préceptes sont plus particulièrement consacrés à l'exaltation des vertus féminines. La femme est associée à l'image de la douceur, de la mesure, de la diligence et de la pureté. On la présente comme renonçant à l'attrait du maquillage, au désir d'avoir des servantes, etc.³²⁶ Il y a cependant dans ces règles quelque chose de fort étrange dans le fait qu'elle ne doit pas aimer les esprits. Il y a certes ici une référence aux cultes médiumniques qui étaient largement répandus dans toute la Chine et auxquels les femmes participaient fréquemment en raison de leur prédisposition à être possédées par les esprits. Une telle prédisposition n'est pas d'ailleurs sans rappeler la personnalité très chamanique de leur patronne, Xiwangmu.³²⁷

La série des règles données est alors justifiée comme une aide pour les femmes leur permettant de reconnaître leur Nature Innée originelle et de prendre conscience de leur Force Vitale qui est étroitement liée au retour cyclique de l'Eau Messagère qui endommage leur corps et rend ainsi difficile l'aboutissement de leur pratique.

Ce texte est suivi par le *Niwan Li zushi nüzong shuangxiu baofa*

réservés aux femmes dans l'ordre Quanzhen d'après le *Chuzhen jielü* (Code et préceptes du premier degré de la réalité, DZJY, zhangji 7) voir *supra*, p. 97.

³²⁶ Cf. la première règle du *Xiwangmu. nüxiu zhentu shize* (voir *infra* p.318). La neuvième règle du *Niwan Li zushi nüzong shuangxiu baofa* (voir *infra*, p. 372) semble être une réplique de ce qui est énoncé dans cette première règle. Il semble qu'il s'agisse des règles destinées surtout aux femmes laïques.

³²⁷ Cf. Despeux, 1990, p. 43.

(*Radeaux précieux du patriarche Li Niwan sur la double culture en alchimie féminine*) qui, d'après ses analogies de structure et de contenu avec l'ouvrage précédent, devait être considéré comme formant un ensemble cohérent avec celui-ci. Il se compose lui aussi de Neuf Règles sur la pratique féminine, transmises par le Divin Li Niwan vers 1795, règles qui furent mises par écrit et commentées par Shen Yibing avant que Min Yide ne les corrige en 1830. Ces deux textes furent inclus aussi dans le *Nüzi daojiao congshu* 女子

道教叢書 (Encyclopédie d'ouvrages sur le taoïsme à l'usage des femmes), oeuvre de Yi Xinying 易心瑩 (1896-1976) taoïste de la sous-branche Longmen Dantai bidong 龍門丹臺碧洞 établie à partir de 1669 au Qingcheng shan dans le Sichuan. Il est intéressant de remarquer une fois encore, qu'un lien existant entre la région du Zhejiang et celle du Sichuan semble bien être confirmé par la transmission de ces textes. Si on sait avec certitude, d'après les nombreuses hagiographies de femmes rapportées dans le *Jingai xindeng* (j. 7-8), qu'une tradition d'adeptes taoïstes était vivante sur le Mont Jingai entre la fin du XVIIIème siècle et le début du XIXème siècle, on sait aussi qu'il devait y avoir dans le Sichuan un nombre conséquent de femmes qui pratiquaient la Voie taoïste car les plus importants recueils d'alchimie féminine ont été compilés dans cette région.³²⁸ Parmi la liste des ouvrages classiques conseillés aux femmes qui apparaît dans le commentaire à la huitième règle de notre texte, le *Kunning jing* 坤寧經 (Classique de l'apaisement de Kun) et le *Zhenyi jing* 貞一經 (Classique de la chasteté-une) sont en

³²⁸ Voir Despeux, 1990, p. 168-170.

effet des oeuvres qui proviennent du Sichuan et qui sont spécifiquement consacrées à l'alchimie féminine.³²⁹ Cependant, comme le souligne sa postface, le *Niwan Li zushi nüzong shuangxiu baofa* est un texte qui se rattache explicitement à la lignée du Mont Jingai (Zhejiang).

Son titre fait référence au voyage mythique que Zhang Qian 張騫, ministre de l'empereur Wu des Han, entreprit sur un Radeau à la recherche de la source du Fleuve Jaune ou Fleuve Céleste qui est la Voie lactée pour les Chinois. Ce Radeau, véhicule initiatique par excellence, le conduira jusqu'à la demeure stellaire de la Tisserande qui lui transmettra alors la "pierre céleste".³³⁰

Dans ce mythe, toutes les traditions que nous avons déjà examinées se trouvent ici réunies. Le Fleuve Céleste qui jaillit des entrailles du Mont Kunlun, nous reconduit à Xiwangmu et à l'idée de l'*axis mundi*, Centre entre la Terre et le Ciel où l'homme peut de nouveau entrer en communication avec son être véritable. C'est dans ce Centre, hors du temps et de l'espace, qu'on peut renaître au monde avec un nouveau corps en passant par "la petite faille qui nous permet de participer à la Merveille de la Création encore

329 Pour cette liste, voir *infra*, p. 369-71. Le titre *Kunning jing* est répertorié dans l'Index du *Nüdan hebian* mais le texte n'est donné que dans le *Nu jindan fayao* (DZJH 5-5) sous le titre de *Kunning miaojing*. Cet écrit est apparu sur un autel de Chongqing dans le Sichuan en 1743 (cf. Despeux, 1990, p. 292-93). Dans ce livre il est conseillé aux femmes de ne pas se raser la tête, ni revêtir l'habit noir des nonnes bouddhistes, car la plupart de ces nonnes bouddhistes deviennent semblables à la mère des démons (Cf. *ibid*, p 143-44). En ce qui concerne le deuxième ouvrage, il est fort probable qu'il s'agisse d'un texte conservé dans le *Nüzi dao jiao congshu*, recueil de Yi Xining, sous le titre de *Zhenyi zhengjue*, voir Despeux, 1990, p. 302.

330 Voir Cadonna, 1982, p. 66-73. Zhang Qian avait effectivement fait un grand voyage d'exploration en Asie Centrale où il avait été envoyé par l'empereur Wu.

incrée" et qui peut s'ouvrir au moment exact de transition entre deux phases qui ne sont encore ni croissantes ni décroissantes. Ce moment de transition est aussi le thème conducteur de la "Fête du Septième Soir", où la Tisserande rencontre son Bouvier. Ici, dans notre mythe, c'est Zhang Qian qui la rencontre pour recevoir la transmission de la "pierre philosophale", fruit de leur échange hiérogamique. Plus encore qu'un homme, Zhang Qian est considéré comme l'emblème du Yang qui a besoin du Yin (Tisserande) pour parachever le Grand Oeuvre : nous revenons ainsi à la signification symbolique que prend ce mythe dans la pratique alchimique, et qui ressort d'ailleurs dès le titre de notre ouvrage.

Importance
des massages

C'est dans ce texte qu'on souligne l'importance des massages qui permettent d'éviter les différentes maladies auxquelles la femme est sujette. Ces massages sont aussi employés comme des moyens pour parvenir à l'accomplissement d'un corps sublimé, joyau magique qui permet de pénétrer par la Porte du Grand Silence et de quitter le domaine de l'errance. Grâce aux pratiques alchimiques qui, dans leur essence, se fondent toutes sur une base invariable au-delà de toutes distinctions (homme-femme), on arrive à contrôler et préserver constamment ce corps afin de le renforcer plus encore. C'est dans cette perspective qu'on apprend à examiner le mécanisme de croissance et de décroissance, d'entrave et de fluidité, de montée et de descente du souffle dans le corps. Rien n'est supérieur à ce mécanisme vital – mécanisme du souffle, principe de quiétude et de mouvement – qui permet de connaître le fonctionnement merveilleux du corps ; ni les massages, ni les différentes techniques de contraction ni les méthodes progressives de concentration ne peuvent rivaliser

avec lui. Bien qu'il n'existe rien au-delà de la Porte du Grand Silence –Passe Mystérieuse de l'Un – ineffable et insaisissable par la pensée ordinaire, il est nécessaire de s'investir dans des pratiques même si celles-ci appartiennent encore au domaine du relatif. On ne pourra ainsi débloquent le mécanisme du souffle si on rejette les massages. Ce texte enseigne donc à reconnaître le but de la pratique où les méthodes ne sont que de moyens pour atteindre à la réalisation du Tao. “Connaître le blanc mais garder le noir” c'est là la véritable pratique de l'agir qui laisse surgir le non-agir comme Laozi l'enseigna il y a bien des siècles. } *de la Xuxi Laozi*

Pour comprendre la femme (ainsi que ses propres pratiques), il faut donc revenir à son caractère “lunatique” : la nature de la femme est impersonnelle et n'a rien à voir avec ses propres désirs ; il y a une chose inhérente en elle qui ne peut pas être considérée comme quelque chose de personnel. Bien que ce soit la chose la plus naturelle du monde, le caractère cyclique de sa vie reste toujours un mystère pour l'homme et pour la femme elle-même. Les phases de croissance et décroissance propres au cycle lunaire et à la femme démontrent que leur souffle de qualité yin est soumis à des périodes de défaillance énergétique. En fait, pendant cette période, une variation énergétique apparaît chez la femme : son énergie croit, éclate et décline à nouveau. Ces changements ont une incidence sur elle, non seulement sur le plan physique et sexuel mais aussi sur sa vie psycho-spirituelle. En elle, la vie suit des mouvements comparables à des vagues : elle monte et baisse et lui démontre la grande dépendance qu'elle a à l'égard de son rythme intérieur. La femme a ainsi une nature changeante, inconstante et gouvernée par un

changement d'humeur continuel, des sécrétions qui sont soumises au rythme lunaire. La maladie physique associée à sa période menstruelle était en outre devenue un attribut de faiblesse.

Ces textes de pratique féminine enseignent donc à reconnaître le besoin de solitude qui caractérise la période des règles chez la femme, résultat d'une longue coutume d'isolation forcée qui avait peut-être la même valeur que les rites de puberté chez les hommes. Lorsqu' au moment "de la lune noire" la femme est dérangée par un sentiment de dysharmonie, d'irascibilité, d'apathie ou d'agitation, elle doit être capable de chercher délibérément le temps de rester seule et suivre les exigences de sa propre nature Yin qui l'appelle à l'introversion, à un retour vers la partie la plus profonde de son être. Si elle comprend ainsi le sens du *chujing*, l'apparition du mécanisme céleste qui précède ses règles, elle pourra alors vivre en harmonie avec le rythme de sa propre nature : c'est là, nous semble-t-il, l'enseignement fondamental qui ressort de ces textes de pratique féminine.

Importance ouverture de la Rose (cf. p. 367) sur ce prototype
de Daozang le Daozang!!



(i) Les Dix Règles de la Reine Mère de
l'Ouest sur le Chemin Authentique
Propre à la Pratique Féminine

(*Xiwangmu nüxiu zhengtu shize*)



西王母女修正途十則

On rapporte que la culture féminine est soumise aux Neuf Préceptes. Le code de ces préceptes (*sila*) affirme que si on l'observe sans reculer, on en tirera grand bénéfice. Lorsque les fruits des préceptes seront accomplis, on ne supportera plus les souffrances des enfers. Au cours de la vie on rencontrera les "dix vertueux".¹ Le nom (de celui qui les accomplira) montera alors jusqu'à la Demeure Pourpre et occupera la place parmi les rangs des immortels.

De nos jours, dans la promulgation du *Chemin authentique propre à la culture féminine*, le texte des neuf préceptes constitue la première règle. Ce texte dit : " (1) avoir de la piété filiale, être souple, mesurée dans ses propos et dénuée de jalousie ; (2) être vertueuse, pure et sans souillure ; (3) respecter la vie de tous les êtres, être pleine de compassion et ne pas tuer ; (4) réciter attentivement et diligemment (les textes liturgiques) en accord avec le protocole, ne pas manger de viande ni boire d'alcool ; (5) ne pas se maquiller, porter des vêtements et des objets sobres ; (6) harmoniser et maîtriser ses passions naturelles, ne pas se laisser emporter par la discursivité mondaine ; (7) ne pas participer fréquemment aux *zhaihui* ; (8) ne pas avoir d'esclaves ou de servantes ; (9) ne pas cacher les vertus des autres en n'exposant que leurs fautes.

Si on est capable d'observer ces Neuf Préceptes, on peut embrasser le chemin authentique. Ce qui est promulgué ici est

¹ On fait ici référence aux dix hommes éminents rencontrés au cours de l'époque des Trois Royaumes par Lu Fu, gouverneur provincial, cf. Wile, 1992, p. 270, note 1.

extrêmement précieux et de grande valeur. Mais si on transmet ou on reçoit (l'enseignement) sans adhérer aux préceptes, on trompe le joyau céleste. Ceux qui transmettent (maîtres) et ceux qui reçoivent (les disciples) (l'enseignement) seront punis. Faites-y attention !

Note à tout le texte : chaque règle commence avec les mots : "On rapporte que ..." (*ruo yue* 若曰). Ce texte est le fruit de la transmission qui a été révélée à partir des enseignements ^{oraux} de la Mère-Métal Matriarche et Reine de l'Ouest (Xiwang zu mujin). Les paroles qui sont rapportées commencent par "ainsi ai-je entendu..." comme dans les *sûtra* bouddhiques ou par "le Tao dit..." comme dans les classiques taoïstes.

Note sur chaque règle : le texte des Neuf Préceptes a été placé par les générations passées avant la première règle comme suite à la purification du corps, de la parole et de l'autel. En exposant entièrement cette oeuvre, le patriarche Lü y a ajouté les Neuf Préceptes comme première règle du texte orthodoxe afin que le grand principe en vertu duquel le Tao ne peut être transmis à la légère soit clair comme lorsqu'on ouvre la porte et qu'on voit la montagne.

On rapporte que la deuxième règle du chemin authentique propre à la pratique des femmes a pour titre *benming* 本命 (la Force Vitale fondamentale). **On dit que la substance de la femme est Yin et que son symbole est la lune.** A l'âge de treize, quatorze ou quinze ans, son Souffle Originel (*yuangqi*) est dans sa pleine densité² et son sang véritable (*zhenxue*) remplit parfaitement (le corps). Il y a

² Le souffle possède diverses qualités et une consistance, la densité du souffle (*qizu*) est fondamentale pour la vie; vigueur et longévité ou faiblesse et vie courte dépendent de la densité (épaisseur) du souffle. Voir Despeux 1988, p. 31.

alors un Yang au sein du Yin, la lumière de la pleine lune devient ainsi resplendissante.

Tianhui
(voir aussi p. 322)

┌ Lorsque l'Eau Céleste (*tianguì*) descend, le Souffle originel de la femme se détériore et son sang véritable s'écoule. Après le mariage et la naissance d'un enfant, son Souffle Originel s'affaiblit progressivement et son sang véritable s'épuise graduellement. Même si tous les mois l'Eau Messagère (*xinshui*) se reproduit, chaque mois elle se trouve endommagée. C'est là que réside la difficulté pour les femmes de cultiver la Force Vitale. Si une femme désire préserver sa Force Vitale et retourner à l'Origine, elle doit aller à la recherche des formules secrètes consacrées à sa culture. Si elle pratique en se conformant à ces formules, le travail sera vite accompli.

Ce chapitre porte le titre de "Force Vitale fondamentale" (*benming*) : la Force Vitale de la femme se trouve encore dans l'Eau Céleste. Si cette Eau n'est pas transformée, comment sa Force Vitale pourra-t-elle être préservée. Le retour à l'état primordial sera incertain.

Il n'y a rien de plus précieux que ces formules de pratique, c'est pourquoi le texte des Neuf Préceptes se présente comme la première règle suivie par cette deuxième règle sur la Force Vitale, et ce, en accord avec le principe préconisant de cultiver d'abord la Nature Innée (*xing*), puis la Force Vitale (*ming*). Après avoir incorporé cette (deuxième) règle, dans la suite qui est intitulée "la Source de la Nature Innée" (*xingyuan* 性原), on cultive cette Nature précisément pour préserver la Force Vitale.

Note à tout l'ouvrage : à l'exception de la première règle compilée par le Patriarche Lü Dongbin, Sun Bu'er s'est chargée de la correction et de la compilation de la deuxième à la neuvième règle. Lü Dongbin les a de nouveau corrigées afin de les rendre les plus claires possibles. C'est pourquoi le style est volontairement accessible de peur que les mots en obscurcissent le sens et que les générations à venir soient induits en erreur. Les lecteurs ne doivent donc pas mettre en doute le fait que (ces règles) ont été composées par un immortel à cause d'un manque d'élégance archaïque dans le style. L'ensemble de l'oeuvre, de la première à la dixième règle, fut révisé par le Patriarche Lü. Après avoir été soumis à l'approbation (de l'Empereur), des rajouts furent faits en accord avec son sens.

On rapporte que la troisième règle dans le chemin authentique propre à la pratique des femmes a pour titre la Source de la Nature Innée (*xingyuan*). La femme est de la nature de l'eau et sa substance est comme celle des fleurs.³ C'est au cours de sa jeunesse, lorsque sa capacité de discrimination s'épanouit, qu'elle doit être réservée en s'abstenant des plaisirs mondains et des jeux licencieux. C'est à ce moment-là qu'apparaît le tout premier préavis menstruelle (*yidian chujing*)⁴ dans sa Féminité Intérieure (*neipin* 内北 = Utérus), à la semblance d'une étoile ou d'une perle. C'est là le Joyau Suprême Antérieur-au-Ciel caché en haut de son abdomen *Kun* et siégeant dans le Centre

³ La fleur, symbole de la féminité dans beaucoup d'autres cultures, est souvent associée aux immortelles qui sont fréquemment représentés, comme dans le cas de He xiangu et Magu portant dans la main un panier de fleurs. Mais la fleur fut aussi en Chine le symbole de la prostituée qui était protégée par l'immortel Lü Dongbin, patriarche de l'alchimie intérieure. A ce propos voir Despeux, 1990, p. 77-82.

⁴ On fait ici référence à la phase prémenstruelle qui est le moment propice pour pratiquer. Voir *supra*, p. 286-291.

Le chujing
= a vital clot
of a girl's
first
menstrual
= tiny pearl
cf.
Lu Xun's
had
clearly
p. 92

Jaune (*zhonghuang*). Si à ce moment la femme sait garder sa propre Nature Innée vierge, se tenir à l'écart des jeux licencieux et ne pas écouter de propos légers, vivre recluse tant dans l'action que dans le repos en agissant en conformité avec les règles de conduite internes tout en étant à l'aise dans cette tranquillité, alors cette chose restera près de sa nature céleste et se transformera en l'Un Originel (*yuanyi*). (Ce Joyau) ne se changera ni en perle rouge (*chizhu* 赤珠) ni en Eau Céleste (*tiangui*). 不化天泉 此物非天泉也

Mais, malheureusement, la femme ordinaire est ignare en la matière, sa nature infantile aime bouger et se laisse ainsi porter vers les jeux du plaisir. Son souffle est nécessairement agité et son cœur, troublé. Son esprit est intérieurement confus et son Souffle Véritable, instable. Alors ce Joyaux Céleste étoilé se liquéfie abondamment, brûlant comme un feu, s'empare de la Porte, descend, et, détériorant le Vantail, s'écoule au dehors. On appelle communément ceci le moment-limite de l'Eau Céleste (*tiangui ji*).⁵ A partir de cet événement, même si la femme demeure chaste et ne se marie pas, elle reste une femme ordinaire, et ce, uniquement parce qu'elle n'a pas reconnu "la Source de la Nature Innée".

Si on est déterminé à cultiver le Retour (à l'état primordial), il faut commencer à partir de la règle suivante.

Note sur *neipin* 内牝 (Féminité Intérieure).⁶ Il est *pinhu* 牝产 (Portail Féminin), appelé plus bas *quanfei* 泉扉 (Vantail de la Source), autre nom de *pinhu*.

⁵ La fin de cette période prémenstruelle où il faut pratiquer.

⁶ Cf. *Daodejing*, chap. VI.

C'est pourquoi le Portail du Centre Jaune (*zhonghuang zhi hu*) est appelé *neipin* (Féminité Intérieure).

Note sur *chujing* (la phase prémenstruelle) qui est le joyau de la Force Vitale. Si on ne perd pas la connaissance sur la manière de le cultiver, alors (ce joyau) reste uni à sa propre nature céleste et se transforme en l'Un Originel. Parmi les saintes femmes de l'Antiquité qui se sont adonnées à la pratique, *Dashi Tianfei* 大士天妃 ⁷ (l'Impératrice Céleste) en est un exemple manifeste. Bien que de telles femmes sages ne manquent pas dans le monde, elles sont privées à l'intérieur des parents immortels et à l'extérieur des saints maîtres comme amis. Mille femmes sages se sont perdues, quelle tristesse!

On rapporte que le titre de la quatrième règle dans le chemin authentique propre à la pratique des femmes est "**Cultiver les règles**" (*xiu jing* 修經). Chez la femme, lorsque l'Eau Céleste est descendue, le Souffle Véritable est alors endommagé et le véritable sang désormais épuisé. Si on ne se consacre pas à la **culture des règles**, le véritable sang diminuera quotidiennement et le Souffle Véritable s'épuisera. Même si on désire pratiquer, quel en sera le bénéfice? Dans les livres alchimiques, on dit que "lorsque le bambou est brisé, il faut le réparer avec un autre bambou".⁸ Quelle est la signification d'un tel aphorisme? Celles qui ont déjà eu le **Messenger Mensuel** (*yuexin*) doivent d'abord **décapiter le dragon rouge** (*zhan chilong*). Celles qui n'ont plus le **Messenger Mensuel**, doivent le faire revenir à nouveau et puis le décapiter. Toutes doivent employer comme pratique initiale,

⁷ C'est le nom de la déesse de l'Océan du Sud, *Huiling furen* qui correspond à *Mazu*, la déesse des marins. Voir Maspero 1971, p. 164-66.

⁸ Cf. *Wuzhenpian* (DZJHL, xia, p. 8a).

la Révolution Céleste (*zhoutian zhi fa*).⁹ Aux heures *zi* (entre 23h00 et 1h00) et *wu* (11h00 et 13h00), elles s'assoient dans la posture dite de "l'enfourchement de la grue" et se libèrent de toute préoccupation. Puis elles grincent des dents à soixante-douze reprises afin de débloquer les deux points *shu* des poumons¹⁰ et respirent doucement par le nez trente-six fois pour débloquer - dans tout le corps - les vaisseaux du sang. De peur que le Souffle ne s'écoule par le bas, il faut "enfourcher la grue" avec plus de force et sans relâchement. Elles croisent les deux mains entre le nombril et le Vantail. A l'aide de la pensée créatrice (*yi*), elles envoient le souffle en arrière et en haut pendant trente-six respirations. En "poussant le ciel" avec la paume des mains tout en gardant la pensée créatrice dans la Porte-abîme du Bassin (*weilü*), elles conduisent le Souffle en arrière pour le faire monter pendant trente-six respirations. Puis, elles étirent de nouveau les mains vers le ciel, trente-six fois doucement et trente-six plus rapidement. Elles s'aperçoivent alors que le Souffle bouge dans la Porte-abîme du Bassin et qu'il y a un mécanisme qui monte en vapeurs.

Après avoir éprouvé une telle sensation, elles peuvent relâcher les mains et les placer à côté des hanches en haussant les épaules trente-six fois. Elles éprouvent alors la sensation

⁹ Il semble qu'il s'agit seulement de celles qui ont déjà perdu leur être originel par rapport à celles qui sont encore innocentes, vierges et qui ne sont donc pas mentionnées dans ce contexte, puisque seules les premières ont besoin de restauration (pratique de l'agir), alors que les dernières n'ont besoin que de préservation (pratique du non-agir).

¹⁰ Il s'agit des deux points du canal de la vessie localisés le long de la colonne vertébrale au niveau de la troisième vertèbre thoracique.

que la puissance¹¹ du souffle s'active en montant dans les endroits tels que la Double Passe de la Poignée Spinale (*jiaji*) et les points *shu* des poumons. Si en dépit de cela le souffle reste bloqué, il convient de grincer des dents¹² et de se concentrer sur le derrière de la nuque en l'étirant vers le haut à trente-six reprises. Elles ressentent ainsi que la Passe de l'Oreiller de Jade (*yuzhen*) et le Palais du Nirvâna (*Niwan*) se débloquent. Après cela, elles entourent la lèvre supérieure avec l'inférieure, exerçant une légère pression de telle sorte que le Souffle descend du *Niwan* jusqu'à l'extrémité située au bas de la cavité nasale. A ce moment-là, sans employer aucune pression, elles forment le "Pont Céleste" simplement avec la langue. L'ambrosie descend tout naturellement lorsqu'on se concentre sur le "Pont (céleste)" fait par la langue. Puis, en contractant légèrement l'intérieur de la cavité nasale, à l'aide de la pensée créatrice (*yi*) on envoie l'ambrosie jusqu'au Portique Ecarlate (*jiangjue* = au dessous du coeur) où elle sera maintenue un moment avant d'être conduite par le *yi* d'abord vers l'arrière puis vers le bas. Il faut la diviser à gauche et à droite pour qu'elle parvienne dans les deux hanches, y reste et tournoie dans chacune à trente-six reprises. Puis, à l'aide de la pensée créatrice, elles envoient (chacun de ces deux courants séparément) vers la Roue du

11 *shi* 勢 est un terme employé dans la stratégie pour désigner une force potentielle qui se met en mouvement dans un moment juste.

12 Le grincement des dents est employé pour rassembler les divinités aussi bien dans les rituels que dans les pratiques individuelles. Dans le *Zhengao*, ouvrage de la fin du Vème siècle (DZ 1016, fasc. 637-640, j. 9, p. 5b, voir *supra*, Introduction, p. 26), on dit : " Le grincement des dents sert à rassembler les esprits vitaux du corps, de sorte qu'ils ne se dispersent pas, ce qui empêche les souffles démoniaques d'agresser l'individu." Cf. Despeux, 1988, p. 61, note 1.

Note sur l'expression *buwai fu ju...* 不外夫句
 ("elle n'est rien d'autre que...") signifie qu'il y a des périodes de croissance et de décroissance qu'il faut épouser de manière minutieuse.

Lorsqu'on ressent une bouffée de chaleur et que le souffle tourbillonne dans le Palais de Minuit, il convient de fermer encore plus précautionneusement le Vantail de la Source et de ne pas le relâcher. Dès qu'un relâchement apparaît, il est impératif qu'aucune pensée ne surgisse ; si une légère excitation sexuelle va jusqu'à entraîner une sensation d'engourdissement dans tout le corps, il faut calmer immédiatement les passions au lieu de leur prêter attention. C'est en cela que s'établit la distinction entre immortalité et état ordinaire.

On dit qu'il faut fermer précautionneusement (le Vantail) et qu'il ne faut pas se relâcher, puisque même si le Vantail est fermé, le Souffle véritable s'en échappera s'il y a le moindre laisser-aller. Le texte continue en exposant un danger encore plus grand qui a lieu lorsque se produit une extraordinaire démangeaison dans le Vantail, lequel, après qu'on l'ait contracté vers le haut et fermé, pourra donner une sensation de plaisir inhabituelle à l'intérieur du *neipin* (Féminité Intérieure). Si on ne calme pas les passions, cela pourra entraîner un engourdissement dans tout le corps et on tombera ainsi dans l'océan des passions. Même si après ce moment on cherche à les calmer, il sera hélas ! trop tard. C'est pourquoi le texte dit : "c'est en cela que s'établit la distinction entre immortalité et état ordinaire."

Le grand Maître Taixū dit : " La méthode consiste à demeurer immobile.¹⁴ Si ces passions ne sont pas calmées, le

¹⁴ *Genbei* 艮背 est une allusion au *Yijing*, hexagramme 52, *Gen* (l'immobilisation, la Montagne), le tout symbolise l'arrêt, ce qui calme et

Vantail s'ouvrira comme l'entrée d'une grotte et l'essence (*jing*, cyprine) se répandra à flots. Quel dommage !"

A ce moment il faut s'empresse d'apaiser l'esprit un peu plus longuement qu'auparavant et attendre calmement que le Palais de Minuit (*zigong*) retrouve son calme. C'est ce que l'immortelle Wei¹⁵ appelle "le joyau qui revient à l'Océan du Nord où il trouve son repos". Cependant ce ne sont que "des feuilles jaunes pour arrêter les pleurs d'un enfant" car tout cela ne doit pas être confondu avec la formation de l'embryon.¹⁶

Note sur l'Océan des perceptions (*juehai* 覺海) : c'est l'Océan du Sud (*nanhai*), le Palais de Minuit (*zigong*) étant l'Océan du Nord (*beihai*) qui siège au Septentrion du *zhongji*¹⁷ et du Jaune Central (*huangzhong*). C'est le : "Comprendre le Principe à partir du Jaune Central" du *Yijing*.¹⁸

Le Sud et le Nord sont employés pour désigner le devant et l'arrière du corps et non pas le dessous et le dessus. Cela n'a-t-il pas été suffisamment prouvé par la phrase de l'immortelle Wei?

Voilà pourquoi il faut attendre calmement que le Palais de Minuit (*zigong*) s'apaise avant de finir ses propres exercices.

En ce qui concerne cette règle : dans des pratiques telles que la culture du dragon rouge, la culture jusqu'à sa

apaise. Cet hexagramme a été mis en valeur par les néoconfucianistes qui lui ont donné le sens de *zhi* (s'arrêter).

¹⁵ Il s'agit de Wei Huacun, voir *supra*, p. 306.

¹⁶ Cf. Métaphore bouddhique traditionnelle dans laquelle un enfant prend des feuilles jaunes pour de l'or.

¹⁷ Nom d'un point d'acupuncture (*Renmai* 3, point frontal *Mu* de la Vessie).

¹⁸ Cf. *Yijing*, commentaire à l'hexagramme *Kun*, le Yin pur, le Réceptif, la Terre. Le Jaune est la couleur de la Terre et du Centre. Selon le commentaire de Zhu Xi, les deux mots *huangzhong* du texte expriment que la vertu de justice est intérieure. Cette formule explique le sens du mot jaune. Voir Philastre 1992, p. 77. Voir aussi *supra*, p. 191.

décapitation, etc., il est très important de cultiver le calme du corps parce qu'il suffit d'un mouvement soudain pour gâcher tout le travail entrepris. C'est pourquoi on dit que "c'est à cet instant précis que s'établit la distinction entre immortalité et état ordinaire".

Une autre note à cette règle : ce qu'on appelle "retour à l'état primordial et réversion à la source originelle" (*huanyuan fanben*) est le reflet de l'Unité globale (aussi parfaite) que la pleine lune.¹⁹ Lorsque l'on parvient à fixer l'embryon, ce reflet mystérieux est déjà parachevé. Cependant, dans cette règle, on sublime dans le corps, le Ciel, la Terre et les Cinq Agents, on les inverse et les fait retourner pour former le joyaux suprême, mais il s'agit encore là de la petite réversion et du petit retour. Pour le Grand (retour), il faut pratiquer chaque jour, à chaque instant pour l'obtenir. Dans les livres alchimiques ce qu'on appelle " grain après grain", c'est là le joyau suprême. C'est pourquoi si on comprend que cette règle n'est que "feuilles jaunes" (*huangye*) alors pour ce qui est de l'accomplissement total du Mystérieux Reflet du Grand Retour c'est la formule qui consiste à fondre, sublimer (*lianllian*), rassembler (*ju*) et réabsorber (*shou*) et qui fait revenir au principe du grand repos, d'où l'importance de le saisir et de s'en souvenir sans les négliger imprudemment.

On rapporte que la cinquième règle dans le chemin authentique propre à la culture féminine a pour titre le "Nouveau Retour" (*fuhua*). Dans le monde, il y a des femmes qui, bien que déjà avancées en âge, ont un corps qui n'est pas encore pur. Puis, il y en a aussi qui entre quarante-cinq et quarante-six ans ont déjà interrompu le dragon (*ménopause*). Toutes doivent pratiquer jusqu'à retourner à l'état primordial

¹⁹ Etat intérieur d'Unité, de plénitude, comme la lumière de la pleine lune où l'individu apparaît comme une ombre, un reflet (*xuanying*), esquisse d'un degré de plus de cet état de concentration, de fixation de l'embryon.

et devenir comme des vierges (*chunū*). Cette méthode a déjà été précédemment expliquée dans la quatrième règle mais au lieu d'étirer vers le haut et en arrière,²⁰ ici on fait descendre (le souffle) devant avant de le faire retourner à l'Océan et au Ruisseau. Il ne faut avaler l'ambrosie (*ganlu*) que jusqu'au Portique (*jue*) ; il n'est pas nécessaire de l'envoyer plus bas. Alors, avec les deux mains on masse le Ruisseau de Lait, trente-six fois à gauche et trente-six fois à droite. Lorsqu'on ressent une sensation de plaisir dilatante dans le Ruisseau et dans le Portique, alors on masse de nouveau les seins séparément, trente-six fois doucement et puis trente-six fois avec plus de force. En tout donc, cent quarante-quatre fois. Quand on ressent dans les deux seins et dans le Ruisseau le **Véritable Souffle** monter comme des brumes naissantes, une liqueur fraîche comme une source jaillit de la Double Passe et se déverse dans l'Océan du Sud. Le coeur apaisé, on reste en attente et on empêche le Souffle de se diviser au niveau du coeur avant d'atteindre les deux hanches. Il suffit de le garder dans le Palais Central, abandonner tous les soucis, et sans le moindre effort, laisser le souffle qui n'a plus qu'à suivre son mécanisme naturel pour se répandre. Le corps est alors dans une totale harmonie cristalline. Si on pratique ainsi sans interruption pendant toute une journée, les faibles deviendront graduellement fortes, les graciles robustes et les vieilles jeunes. Le visage s'épanouit et les seins se rétractent progressivement comme ceux d'une adolescente tandis que le

²⁰ Voir la quatrième règle *supra* p.324-26.

centre se contracte comme des noyaux de pêche.²¹ Si on pratique ainsi pendant cent jours, la couleur de l'Eau Céleste sera celle d'un liquide rouge onctueux.

Après trois jours de ces exercices internes propres à cette quatrième règle, en s'y attendant strictement sans en changer aucun détail, le dragon sera automatiquement de nouveau décapité. On obtiendra le signe (*de jian* 得見 = *xian*) du soleil et de la lune qui se manifesteront comme une paire de disques, emblème de la véritable victoire.

Note sur les Classiques Taoïstes : on y mentionne des femmes âgées qui ont encore l'Eau Messagère (*xinshui*). Il s'agit, en réalité, non pas de l'Eau Messagère mais des sécrétions (*jin*) qui dérivent des aliments liquides et solides et qui sont formés à partir de l'assèchement (des liqueurs sanguines) provoqué par le Feu Ministre (*xianghuo*)²² et le Feu Peuple (*minhuo*)²³ ; au lieu de retourner dans la rate ou dans le foie, ils se transforment en sang intestinal (*changhong*), ou bien en pertes rouges (*chidai*) ou bien en règles inversées (*daojing*). Tous ces symptômes relèvent d'un état de "vide". C'est pourquoi lorsque la ménopause survient

²¹ La pêche, attribut constant de Xiwangmu, la Reine-Mère de l'Ouest, son élixir d'immortalité, est aussi le symbole de la fertilité *par excellence*, indiquant aussi la vulve, les seins et les fesses rebondies des bébés. Voir Cahill, 1986, p. 157 et *supra*, p. 297.

²² Dans la médecine chinoise, le cœur est le *junhuo* (Feu Prince) et les reins sont le *xianghuo* (Feu Ministre). C'est le feu du *mingmen*. Celui-ci voyage dans les *sanjiao* et réside dans le foie et la bile (feu du foie, de la bile et des *sanjiao*) mais sa racine est le *mingmen*. Ces deux feux se réunissent pour nourrir les organes et les viscères et activer les fonctions vitales. Dans le *Huangdi neijing suwen* (chap. 66, j. 20, p. 853), il est dit *junhuo yi ming, xianghuo yi wei*

²³ Terme employé dans les textes alchimiques pour désigner tantôt le feu de la vessie (*pangguang*), demeure des sécrétions (*jinye zhi fu*, cf. *Zhong-Lü chuan daoji*, DZJHL p. 8b) tantôt l'essence (*jing*, cf. *Taishang jiuyao xinyin miaojing*, DZ 112, fasc. 225, j.1, p. 2a) en relation avec le souffle qui correspond au Feu Ministre (*chenhuo*) et avec cœur qui correspond au Feu Prince, (*junhuo*).

trop tôt, il faut d'abord retourner à l'état de la puberté (*chuzi*) pour ensuite "interrompre le dragon".

Note sur le mot *jian* dans l'expression *de jian* (obtenir le signe) : ce mot doit être prononcé *xian* et il signifie alors "signe apparent" (*xian zhao*). Il ne peut se manifester que lorsqu'on fait l'expérience du calme mental. Il ne peut donc apparaître comme quelque chose de manifeste que lorsqu'on en fait l'expérience c'est-à-dire lorsqu'on le voit. Le sens de ces deux caractères peut être compris à différents niveaux, c'est pourquoi il est nécessaire de les lire attentivement.

On rapporte que la sixième règle dans le chemin authentique propre à la culture féminine a pour titre "les seins" (*rufang*). Les seins communiquent en haut avec les sécrétions (*jinye*) du cœur et des poumons et en bas avec l'extrait véritable (*zhenji*) de la mer du sang (*xuehai*). On pratique jusqu'à ce que les seins deviennent comme ceux d'une adolescente ou d'un enfant, alors le corps de la femme se transformera en celui d'un homme. Sa méthode de pratique n'est pas différente de celle déjà énoncée dans les quatrième et cinquième règles. Le sang est le fondement énergétique chez la femme et le sens du titre de cette règle réside dans la **sublimation du rouge en blanc**. Cependant, en craignant que le fondement énergétique ne soit déjà épuisé, il faut d'abord se consacrer à la sublimation des sécrétions (*ye*) en sang. Afin de transformer les sécrétions en sang, rien n'est mieux que de retenir l'ambroisie au Portique en concentrant l'énergie spirituelle (*shen*) sur la Double Passe où, à l'intérieur, les sécrétions stagnantes (*niye*)²⁴ accumulées depuis longtemps,

²⁴ Dans la glose on dit qu'il faut prononcer *ni* avec le quatrième ton. On trouve la même glose dans le *Wuzhenpian* (j. *zhong*, troisième verset ;

fondent en grand quantité et retournent à l'Océan et au Ruisseau. Le sang se produira alors en abondance. Son principe subtil réside dans la cinquième règle.

Si on désire transformer le sang en blanc rien n'est comparable au fait de fixer la pensée créatrice (*yi*) sur le Ruisseau ainsi que sur les seins. On grince fermement des dents et à l'aide du *yi*, on vide et calme l'activité mentale. Le Souffle revient tout naturellement au Ruisseau en s'étendant aux seins tout entiers. Puis, avec les paumes des mains on masse séparément les seins, d'abord lentement et puis rapidement, ensuite avec légèreté et puis avec fermeté. En tout cent quarante-quatre fois. Le Souffle s'accumule encore plus abondamment. A l'aide de la pensée créatrice, on le ramène et le concentre séparément dans les deux hanches et plus encore en vertu de l'énergie spirituelle des yeux, on le fait tournoyer à gauche et à droite pendant soixante-douze respirations jusqu'à ^a que le Souffle devienne bouillant, comme s'il était chauffé par moxibustion. Puis, à nouveau avec la pensée créatrice, on le fait tournoyer dans la Roue (du Nombri) sans compter. On aura alors dans l'extrémité du bas du corps une sensation semblable à de l'eau qui bout et le rouge se transformera ainsi en blanc. Après qu'il se soit transformé en Souffle, il traversera la Porte-abîme du Bassin, montera le long de la Poignée Spinale et, en franchissant l'Oreiller de Jade, pénétrera dans la Vallée (tête). A ce moment, si le Jardin Mystérieux²⁵ et les Trois Iles des

DZJHL, *xia*, p. 7b) où Zhong Dening, en commentant la phrase "Arrêter le stagnant par la voie de l'alchimie opératoire, c'est un travail inutile...", dit que *ni* 止 est synonyme de *zhi* 滯 et signifie stagnant.

²⁵ *Xuanbu*, séjour des immortels sur le Mont Kunlun.

Immortels²⁶ se dévoilent (dans la vision intérieure de l'adepte), celui-ci devra s'empressez (de les dépasser) et les oublier puisqu'ils ne constituent pas l'état pur. Puis, soudainement tout s'obscurcit comme une nuit qu'il faut garder longuement dans le calme jusqu'à ce que surviennent un éclair et un roulement de tonnerre. L'ambrosie coule à flots (comme un fleuve) et remplit tellement l'étang fleuri (bouche) qu'on a peine à continuer d'avalier. Elle descend du Portique jusqu'au nombril et tout le corps est alors noyé dans une harmonie cristalline. Si on continue d'observer dans ce silence du corps, après cent jours de cette pratique ininterrompue, celles avec des gros seins deviendront plates comme une enfant tandis que celles avec des seins vides les auront pleins comme des pêches. Une fois devenues comme des adolescentes, en persévérant, elles deviendront comme des enfants ; alors leur pratique de transformation en blanc sera achevée. Celles qui ont obtenu l'état d'adolescente achèveront la transformation en rouge. Nombreuses sont celles qui dans notre école en ont fait l'expérience, une preuve de l'accomplissement de telles pratiques est donné par un poème écrit par Dame Phénix (Fenggu)²⁷ :

Le soleil à gauche, la lune à droite-un Yin et Yang-
Fermer le nez et laisser la circulation se faire (dans son
intérieur), cela s'appelle "Faire tourner la Grande
Ourse".

²⁶ *Sanshan*, trois montagnes qui se sont levées de la mer et sont la résidence des immortels.

²⁷ Il s'agit ici probablement de la Dame Feng, voir Despeux, 1990, p. 119-120.

Si tu aspiras à faire retourner le Yin et le Yang à la lune
et au soleil,
Avec le véritable feu dans les mains, masse tes seins.

Celles qui ont reçu cet enseignement, s'efforcent de le réaliser.

Note sur la Double Passe : elle se trouve en face de la Poignée Spinale et derrière le Palais (coeur). A l'intérieur de cette Passe il y a deux cavités où se tapissent les sécrétions stagnantes du corps humain: la gauche est appelée *gao*, la droite *huang*. Elles ne peuvent pas être atteintes par le pouvoir des médicaments et le Souffle Véritable ne peut y parvenir naturellement. Quand les sécrétions stagnantes s'y tapissent, elles nuisent au corps. Lorsque par le processus de transformation naturelle (*zaohua*) l'homme a été engendré, on a alors établi dans son corps cette Passe afin de protéger son coeur. C'est pourquoi cet endroit s'appelle la Double Passe.

Quant aux sécrétions (*ye*) on dit qu'elles sont stagnantes (*ni*). Elles ressemblent à des sécrétions sans en être vraiment, appartenant à l'origine à la catégorie des *jin* (sécrétions yang) qui sont transformés à partir des aliments. Cette chose est ce qui, en chevauchant le souffle, s'appuie sur les poumons et se déverse ainsi dans tout le corps pour humecter les canaux principaux et de liaison. Lorsque le Véritable Souffle est florissant dans tout le corps, cette chose se transforme le long de son trajet et peut être employée sans jamais s'épuiser.²⁸ Mais si le Véritable Souffle est faible, cette chose ne se transformera pas le long de son trajet (dans les canaux) et se déversera alors dans les organes ainsi que dans les canaux principaux et de liaison, sans pour le moment nuire. Cependant lorsqu'elle entrera en contact avec le Souffle de pur Yin (Yin dans le Yin), elle se transformera

²⁸ Cette phrase est empruntée au *Daodejing*, chap. VI.

en sécrétions stagnantes qui, ayant l'aspect de l'essence (*jing*) sans en être vraiment, bloqueront les voies du Souffle. Les endroits où cette chose s'accumule le plus sont les deux endroits *shuangguan* (la Double Passe) et *xiaji*.²⁹ C'est ici qu'il y a le plus grand danger puisque le Souffle n'y a pas naturellement accès : lorsque cette chose s'y assemble, elle s'y accumule comme les neiges tombant sur les pentes nord du Mont Kunlun où, même après le solstice d'été, elles ne fondent pas. Bien que l'on ait (dans le corps) la "Terre du Centre" (*jitu* = la véritable pensée créatrice) et l'Etoile Polaire (*xingang*), le corps sera protégé uniquement si l'énergie spirituelle est florissante, sinon il sera en danger. Les Anciens Sages conscients de cela possédaient la formule pour "rassembler l'énergie spirituelle pour chauffer la Passe" (*jushen hongguan*) mais dans le monde rares sont ceux qui en ont entendu parler. L'expérience de celle qui l'a pratiquée après l'avoir obtenue n'est rapportée que dans le poème de la Véritable (Dame) Feng (Feng zhen) qui en fournit la preuve. Si on pratique en conformité avec les expériences décrites par la Véritable (Dame) Feng, il faut retourner au premier point et se consacrer d'abord à la formule d'apaisement de l'esprit grâce à laquelle l'énergie spirituelle revient et le Souffle Véritable se déploie. Lorsqu'on y ajoute la méthode de concentration sur le Ruisseau et du massage des seins, les sécrétions stagnantes, fondant, jaillissent alors de la Passe et gagnent l'Océan tout en accord avec la pratique de sublimation reçue. C'est là le fonctionnement mystérieux de l'équilibre réciproque entre existence et non existence.

Une autre note : le sein de gauche est relié au foie et celui de droite est lié aux poumons, tandis que le Ruisseau communique avec le coeur, les reins et la rate. C'est pourquoi ils doivent être les points de visualisation constante bien que, en temps ordinaire, il suffise de les maintenir, tout à la fois intentionnellement et sans intention.

La racine de la Force Vitale chez la femme est le coeur dont le principe réside dans la ligne centrale de *Kun* (Yin

²⁹ Nom d'un point d'acupuncture, il indique le *ganmen* 月工門 (anus) ou le *huiyin* (périnée).

pur) pour former le trigramme *Li* (Yin dans Yang) qui cache le Feu Véritable. Si le sang se produit grâce à la fraîcheur, il se déploiera et l'énergie spirituelle sera apaisée. C'est pourquoi il est nécessaire d'être doublement sereine. C'est là la première condition, le point essentiel, pour soigner les maladies, préserver la santé, retourner à l'état primordial et réaliser le Tao. Il faut alors d'abord pratiquer pour atteindre le mystère de la technique méditative des Trois Contemplations (*sanguan*) du *Qingjingjing* (*Classique sur le calme et la pureté*).³⁰

On rapporte que la septième règle dans le chemin authentique propre à la culture féminine a pour titre "la Liqueur de Jade" (*yuye*).

Les hommes commencent leur pratique par le calme et la pureté. Lorsque ils parviennent (dans leur entraînement) à faire circuler librement le Chariot de la Rivière (*heche*),³¹ l'essence véritable (*zhenjing*) est suffisamment gardée et, ne sortant plus de la Passe Mystérieuse (*xuanguan*), parvient au sommet en contre-courant. L'ambroisie tombe ainsi sur la Vallée Céleste (*tiangu* l'intérieur de la tête), arrose l'étang fleuri (*huachi*, bouche) et s'appelle alors Liqueur de Jade.

Lorsque l'Esprit yin (*yinshen*) apparaît, l'âme yang (*hun*) voyage jusqu'à la Demeure de Jade (*yufu*) tandis que l'âme yin (*po*) rend hommage à Dizhen (l'Empereur véritable). Un disque lumineux entoure le sommet de la tête. Une vague jaillit de l'Océan Mystérieux (*xuanhai*) et retentit

³⁰ Cf. *Qingjingjing*, DZ 756, fasc. 532, p. 9a-10b, voir *supra*, p. 194, note 105.

³¹ Il s'agit de la méthode grâce à laquelle le souffle monte le long de la colonne vertébrale.

à travers le Royaume de la Pureté de jade (*Yuqing*). C'est là alors que s'effectue le retour de l'élixir de la véritable Liqueur de Jade. Les Hommes Véritables de l'Antiquité l'appelaient "oindre le sommet de la tête avec du beurre fondu" (*tihu guanding*).³²

Pour ce qui concerne les femmes, la Liqueur de Jade est la Liqueur du dragon rouge qui se transforme en moelle de phénix blanc. Lorsque la moelle est pleine, on peut commencer la circulation à contre-courant sans risque de pratiquer vainement. C'est pourquoi on s'adonne à cette pratique intermédiaire. Bien que cette méthode d'entraînement ne diffère pas de celle qui a été déjà expliquée dans la quatrième règle, elle doit cependant, en se qui concerne son sens mystérieux, se conformer à la sixième règle. Si on peut uniquement l'employer ainsi, on pourra en bénéficier de manière illimitée. C'est à ce propos que les Anciens Sages utilisaient l'expression "grain après grain, comment son fonctionnement pourrait-il s'épuiser?". Lorsqu'on a obtenu le véritable grain, il faut continuer de s'exercer puisque la racine-même du succès réside dans l'habileté à apaiser l'activité discursive de l'esprit.

Celles qui ont reçu cet enseignement doivent faire leur possible pour le réaliser.

Note sur cette règle : nous avons pris (pour cette règle) le commentaire écrit par l'immortelle Cui E (?) sur la première règle dans laquelle on peut lire : " Je me suis d'abord consacrée au retour de l'élixir. La méthode initiale

³² *tihu guanding*, litt. : l'huile claire à la surface du beurre fondu arrose le sommet de la tête, voir *supra*, p. 76 et p. 199-200, note 114.

consistait à oublier tant la méthode que les autres. Lorsque le moment opportun survenait, alors en pratiquant (selon les règles), on pouvait ainsi oublier sa propre identité. A l'exception de ce qui est maintenant et de ce qui sera demain ("Maintenant" signifie aujourd'hui et "Demain" signifie le jour suivant. "Ce qui est" réfère à la Grande Affaire de ce retour de l'élixir), j'étais capable d'oublier quel jour et quelle heure il était. Un beau matin, le Ciel et la Terre disparurent. Puis, longtemps après, je me réveillais comme si j'étais éveillée et j'écoutais et contemplais simplement en silence. Alors j'oubliais toutes choses quelles qu'elles soient, percevant simplement une brûlure semblable à de la moxibustion et derrière (dans le dos) apparut quelque chose de gras comme de l'huile. (Derrière correspond à l'arrière du Pôle Nord. La graisse semblable à de l'huile est la moelle transformée en phénix blanc à partir de la liqueur du dragon rouge).³³ Sans limite, sans frontière, comme s'il y avait du bruit et en même temps le silence, le temps coulait tout en étant immobile, en plongeant et en jaillissant ; à certains moments j'étais suspendue comme des flocons de neige, à d'autres, pure comme un lac gelé. Le temps n'était plus temporalité et l'espace n'était plus un endroit déterminé. Ma vue n'était pas confuse ni mon esprit fatigué. Soudainement au milieu de telles perceptions (de vue et d'écoute) susceptibles de m'égarer, je m'exhortais en me disant : " Ne te laisse pas séduire par les apparences ! " Puis, soudainement, après une autre perception, je me dis : " C'est comme cela la mort ! " Je pouvais faire un seul petit mouvement du menton et le souffle suivait et j'étais en train de m'y essayer lorsqu'une autre perception me fit dire : " Le Ciel et la Terre forment un corps unique avec moi ".³⁴ Je me retournais vers mon corps après l'avoir scruté intérieurement et compris qu'il en était vraiment ainsi. Tous les principes qui s'appliquent à l'externe, doivent aussi s'appliquer à l'interne et nécessairement tout ce qui est vrai de l'interne s'applique de

³³ Lorsqu'on pratique on a la sensation que les canaux sont comme une masse des fils ou des canaux emmêlés et lorsqu'ils se défont on a l'impression qui sont devenus huileux.

³⁴ *Zhuangzi*, chap. XXXIII, p. 93/ 74.

même à l'externe. Alors après avoir réfléchi, je réalisais que je n'avais pas de moi. Au bout d'un long moment où j'expérimentais le calme, le moi réapparut. Cependant, lorsque je cherchais à réfléchir plus profondément, je ne trouvais pas de passage (qui menait au moi). C'était comme si je m'éveillais d'un rêve, je ressentais un feu qui, tel de la moxibustion, brûlait du centre jusqu'à l'extrémité la plus basse de mon corps tandis qu'un son semblable au tonnerre retentissait. Le bruit du vent et de la marée se levèrent soudain au milieu de tout cela, pénétrèrent subitement dans la Porte-abîme du Bassin, montèrent jusqu'à la Poignée Spinale et, passant par l'Oreiller de Jade parvinrent à la Vallée. Telle un flot, l'ambrosie se déversa et coula de mon nez. L'eau de l'étang fleuri était si abondante que j'avais de la peine à l'avalier. Peu de temps après que les sécrétions soient allées dans l'Océan du Sud (*Nanyang*), je cherchais à les immerger dans les hanches en les faisant tourner dans le nombril. En les mélangeant tout en les fusionnant, je devint une seule chose avec le Ciel et la Terre. L'interne et l'externe furent alors véritablement unis. Dès lors, je suivis le cours naturel si bien que la pratique fut parachevée et que je m'arrêtais à ce moment."

Ce que l'Immortelle a ici rapporté est essentiellement le travail de transformation (*huagong*). Normalement, il faut songer à conquérir d'abord l'apaisement et puis l'oubli. C'est pourquoi moi, (Min Yide), j'ai choisi ce passage pour authentifier cette méthode de pratique.

On rapporte que la huitième règle dans le chemin authentique propre à la culture féminine a pour titre "la respiration embryonnaire" (*taixi*). La respiration embryonnaire est le Tao ultime, l'échelle céleste. Après le retour de l'élixir, les souffles subtils (*jingqi*)³⁵ de la femme

³⁵ *jingqi*, les essences groupées, rassemblées du Ciel et de la Terre qui formèrent le Yin et le Yang. Il s'agit des souffles raffinés à l'extrême. Cf. *Huainanzi*, chap. III.

sont pleinement denses et leur corps est comme celui d'un homme. Si on n'emploie pas la respiration embryonnaire, le retour à la vacuité sera incertain. L'application de la pratique propre à cette respiration est sans limite et sa formule de culture est extrêmement simple. Cependant tous ne parviennent pas au même résultat et les niveaux d'accomplissement varient beaucoup. Cela n'est pas contrôlé par la nature qui elle-même parachève les choses à partir des choses (déjà existantes). Si, de jour comme de nuit, l'homme cherche cette respiration avec tranquillité, sans qu'aucune pensée ni préoccupation ne soit concentrée sur son nez, un matin il touchera l'Ouverture Ancestrale (*zuqiao*) de la main. Cette Ouverture s'ouvrira naturellement sans qu'on le recherche ni que l'on s'y oppose ; la respiration s'unira alors au nez. Si vaste qu'elle est sans confins, si obscure qu'elle est insondable ; sans qu'on le sache, l'Ancêtre c'est nous et nous sommes l'Ancêtre. L'inspiration et l'expiration par le nez sont ce que les Sages de l'Antiquité appelaient "Respiration Embryonnaire". Dans cette Ouverture ont été générés le Yin, le Yang, les Cinq Agents, le Ciel, la Terre, l'homme et tous les êtres. En suivant le mécanisme, la respiration entre en résonance (*ganying*)³⁶ et ainsi naturellement se parachèvent les six catégories d'Immortels : Célestes, Aquatiques, Terrestres, Humains, Divins et Démoniaques. La formule consiste simplement à parvenir à un apaisement parfait. Ainsi, lorsqu'on pratique de telle sorte que la Vertu efficace (*de*)

³⁶ Dans le *ganying* (la résonance, *gan*= émouvoir, ébranler ; *ying*= réponse, réaction) les êtres se stimulent mutuellement par catégorie ; il ne s'agit pas d'un lien causal, mais d'une relation de sympathie, d'un ressentir simultanée. Cf. *Huainanzi*, chap. VI. Voir Le Blanc 1985.

s'unisse à l'Un Véritable (*zhenyi*), alors on devient des Immortels Célestes. Lorsque la Vertu efficace s'unit à l'Un mystérieux (*xuanyi*), on devient des Immortels Aquatiques. Lorsque la Vertu efficace s'unit à l'Un immaculé (*zhenyi*), on devient des Immortels Terrestres. Si la Vertu efficace s'unit à l'Un essentiel (*jingyi*), on devient des Immortels Humains. Les deux dernières (catégories) résultent de l'union entre la Vertu efficace et l'Un émotionnel (*qingyi*) : si on penche vers le Yang, on devient des divins, si on penche vers le Yin, des mânes. Les fruits de personnes de bien ne peuvent pas encore être qualifiés de véritable immortalité. La source de telles distinctions de niveau réside dans la résonance avec le mécanisme.³⁷ Bien qu'on dise que cela soit un don du Ciel, pourquoi ne peut-on donc pas l'obtenir tout naturellement? Celles qui ont obtenu l'enseignement doivent s'efforcer de le réaliser!

Considérant attentivement le contenu de cette règle, la respiration embryonnaire est véritablement le Tao ultime (*zhidao*), l'échelle céleste. Peut-on alors oser de ne pas être diligents?

On rapporte que la neuvième règle dans le chemin authentique propre à la culture féminine a pour titre "Na-mo" (Hommage).³⁸ Le grand accomplissement des femmes n'est pas aussi difficile que celui du *Mahāsattva* (Dashi).³⁹ La force

³⁷ *ji gan ji ying* (litt : le mécanisme s'ébranle et répond).

³⁸ Le terme *nanwu* (en sanscrit, *namah*; Pali, *namo*) est un acte de dévotion formulé avec cette expression de foi dans la liturgie bouddhique.

³⁹ L'appellatif Dashi, Grand Etre fait ici référence à Avalokiteśvara, Guanyin.

de la pratique assidue pour réaliser l'état de *bodhisattva* réside dans ces deux seuls mots : *na-mo*. Dans ces deux mots se cache le sens mystérieux. Il faut seulement arriver à ressentir que ce corps est le Buddha (en le visualisant) comme la pagode à sept étages taillée dans le cristal et dressée sur le sommet du Mont Potala. Devant elle se tient le garçon rouge (Shancai) qui est le guide de l'esprit discriminant. Lorsque le *Mahasattva* (Guanyin) l'eut envoyé rendre hommage aux maîtres de l'Est et de l'Ouest, après avoir visité cinquante-trois maîtres, il vit le Buddha et tous les *gongan* (jap. *koan*) furent résolus. Puis Longnü (la fille du Roi des Dragons) de l'Océan du Sud offrit à Zizai (Guanyin) la Perle Mystérieuse qui lui appartenait et (ce dernier) séjourna à l'abri d'un bosquet de bambous pourpres. Peu de temps après, on lui envoya un perroquet blanc qui voletait de haut en bas. Dans la main, il tenait le pur calice, dans lequel était inséré une branche de saule pour recueillir naturellement la Liqueur ambrosiaque. Immuablement assis sur le Mont Potala, il pratiqua alors la méthode de Târâ.⁴⁰ Il posa la lettre *Om* sur la terre de la véritable pensée créatrice.⁴¹ Lorsqu'il recueillit le joyau suprême, il le déposa dans le "panier à poisson".⁴² En récitant *Jia-luo-ba-duo*, tous les soucis se

J. Uenoy
1773 p
1135-1670
Nantahone
Sina
Voyage
33.
Voyage

Jia-luo-ba-duo du 41p II 75 22) 1155 attribué à He Xiang et par Chen Yang hong

40 Târâ (litt. : Celle qui sauve) est une divinité très populaire dans le bouddhisme tibétain. Elle est une émanation d'Avalokites vara, née des ses larmes, et incarne l'aspect féminin de la compassion. Il existe vingt et un formes différentes de Târâ dont la Târâ verte et la Târâ blanche sont les formes les plus fréquentes. Sur le culte de Târâ, voir Beyer 1973.

41 *Om* 3^e est une syllabe mantrique qui joue un rôle important dans le tantrisme en général. Elle est considérée par sa forme (en caractère sanscrit) autant que par sa sonorité comme une manifestation de l'énergie spirituelle, manifestation concrète de la vérité visible.

42 Sur la figure de Guanyin au Panier à Poisson, voir Stein 1986 p. 57.

rassemblent dans la Mer du Sud où ils donnent vie à des rouleaux de vagues déferlantes et il ne fut plus que (Guan)Zizai (Avalokites' vara) qui contemple l'Ainsité (*zizai*).

Les exercices internes de la quatrième règle sont indispensables à cette grande méthode. Il faut surtout suivre de façon précise la règle précédente et à partir de celle-ci on retourne pas à pas au véritable apaisement. Lorsque la pratique est aussi parfaite que la pleine lune, on partage la vue et le sourire du *Mahâsattva*, dans l'aise naturelle. Celles qui ont reçu cet enseignement, s'efforcent de le réaliser.

Note sur cette règle : c'est seulement à travers le travail de transformation (*huagong*) qu'on réalise le mécanisme de transformation (*huaji*). Il faut le comprendre avec son esprit sans se perdre en bavardage. Il est simplement nécessaire d'être sincère et diligent dans la (prononciation) de *namo*. On arrive à ressentir que le corps est le Buddha dans sa plénitude vitale, n'ayant nul lieu où résider ni vers lequel se diriger.

On rapporte que la dixième règle dans le chemin authentique propre à la culture féminine a pour titre "Prudence finale" (*shen zhong*). Les femmes représentent la Vertu efficace de *Kun*. "Le Tao de la Terre c'est de n'être pas encore accompli, mais s'il succède (à l'activité du Ciel), il sera finalement parachevé"⁴³ lorsqu'il agit sympathiquement de telle sorte qu'il porte assistance aux opérations naturelles d'engendrement des êtres soumis à la lumière du Ciel et aux

⁴³ Cf. *Yijing*, Commentaire-*Wenyan* (p. 35) au troisième trait de l'hexagramme *Kun*.

transformations du temps. La pratique commence avec l'apaisement, sans utiliser le moindre d'artifice ni gâcher un gramme d'effort ; on y parvient simplement en s'asseyant. Personne ne le sait, mais la Vertu efficace (*de*) participe du processus naturel de transformation (*zao hua*) : c'est là le corps même qui sauve le monde. La pratique consiste à harmoniser le coeur en le gardant dans le calme. Lorsqu'on l'harmonise à tel point que la poitrine n'est plus que pureté et calme, alors la paix règne dans la Capitale Céleste. Lorsqu'on l'harmonise à tel point que l'abdomen *Kun* réalise la Paix (*Tai*)⁴⁴, alors les "Portes du village" seront fortunées et peuplées. Lorsqu'on l'harmonise à tel point que les quatre membres se débloquent parfaitement, alors les quatre tribus barbares seront pacifiées. Si on comprend la manière d'harmoniser, le corps sera tranquille et si le corps est tranquille, le monde sera en ordre. Il en est comme de la réponse d'un écho (*xiangying*). C'est pourquoi si on est capable d'atteindre un instant de pureté et d'harmonie, ce sera alors un instant de véritable Vertu efficace. Bien que les résultats ne soient pas visibles, ils existent néanmoins réellement. Craignez qu'un simple manque de sincérité dans l'étude ne permette pas aux Trois Champs de Cinabre de se relier puisqu'il n'a jamais existé quelqu'un qui, n'ayant pas encore sauvé son corps, ait pu obtenir de sauver le monde. La formule est simplement de pratiquer jour et nuit. " Ce que les autres font une fois, moi je le ferai cent fois, et ce que les

⁴⁴ *Tai*, le onzième hexagramme du *Yijing*, symbole de la Paix, de l'Harmonie, union du Ciel (dessous) et de la Terre (dessus), véritable communion d'esprit entre ce qui dirige et ce qui est dirigé. "*Tongtai* est l'union du Ciel et de la Terre" (cf. le commentaire -*Xiangzhuan*, au hexagramme *Tai* p. 106).

autres font dix fois, je le ferai mille fois ". Même un ignorant peut comprendre ceci.

Celles qui ont reçu cet enseignement doivent s'efforcer de le réaliser.

Note sur cette règle : elle a été entièrement transmise sous l'autorité de la Reine Mère Matriarche de l'Ouest. Ayant reçu les Instructions Orales de la Sainte Mère de la Pureté de Jade, Sun Bu'er a transmis ce grand Tao de salut universel (*yishi*). Elle a révisé et compilé cette dernière règle qui fut autrefois transmise pour en faire la règle finale. En vérité, depuis le début des temps, il n'y avait pas encore eu un tel classique. Le Patriarche Lü le considéra comme un véritable bonheur pour les êtres à venir (*zaohua*) ;⁴⁵ Sun Bu'er considéra (soutien) qu'il pourrait sûrement promouvoir l'évolution du Tao. Nous pouvons en voir l'espoir profond pour les apprentis des générations à venir.

(Min Yide conclut ainsi) : " Ceux qui ont obtenu de voir ce livre s'encouragent réciproquement (pour réaliser son enseignement)."

⁴⁵ *zaohua* marque quelque chose qui vient en existence par transformation, c'est le processus continu de transformation du souffle. *zao* signifie infuser une forme comme un potier et *hua* transformer ; ce terme désigne ainsi la force qui constitue et règle l'univers. Dans ce contexte, nous l'avons employé dans un sens où il nous apparaît personnifié.

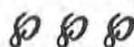


(ii) *Stadeau précieux sur
la double culture en alchimie féminine par le
patriarce Li Niwan*

(Niwan Li zushi nüzong shuangxiu baofa)



泥丸李祖師女宗雙修寶筏



女功指南

Rapporté et commenté par le Grand Maître Shen, Taixu weng (Vénérable du Vide Suprême).

Corrigé de nouveau soigneusement par son élève Min Yide.

Sous-titre : *Nügong zhinan (Indications sur la pratique féminine)*

Première règle

Li Niwan dit : « La progression dans la pratique des femmes consiste d'abord dans l'arrêt de la pensée, puis dans l'harmonie du coeur (*xin*). Lorsque la pensée a été arrêtée et le coeur harmonisé, on peut alors se consacrer aux **massages**. Dans cette méthode, il est interdit d'éviter le chaud en faveur du frais. Chez la femme, le fondement énergétique est le sang : sa nature incline vers le Yin, et la nature du Yin est d'aimer le frais. Si l'on ne se sert pas des massages pour faire circuler subtilement le mécanisme du souffle, la femme aura tendance à sombrer facilement dans le Yin pur. Le Yin est frais et le frais est comme la glace ; en conséquence, si on ne le fait pas bouger en sens circulaire, il peut se produire des maladies telles que l'apparition de glaires ou de caillots de sang et le travail (alchimique) en sera d'autant plus difficile à effectuer. C'est pourquoi il est nécessaire de commencer à arrêter la pensée et harmoniser le coeur. La femme appartient à *Kun* et **dans *Kun* se cache le Véritable Feu.** 坎火

Si le feu est subjugué, il y aura prospérité mais si le feu prend, il pourra fondre le métal. Si on fait circuler (le souffle) sans harmoniser (le coeur), lorsque le métal rencontre le feu qui gagne du terrain, il se produira le phénomène appelée "le cri du coq s'élevant au firmament"¹. C'est pourquoi la formule de la pratique propre aux femmes commence avec l'arrêt de la pensée et l'harmonisation du coeur. Il ne faut pas hésiter à les pratiquer souvent et longuement puisque dans la quiétude il y a aussi mouvement. »

Commentaire

Le maître Taixu dit : « Lorsque la pensée est arrêtée, le souffle est pur ; lorsque le coeur est harmonisé, le souffle est harmonieux et si alors on pratique les massages, le mécanisme d'émission générative de yang s'activera mais si des pensées discursives agitent l'esprit, un état de mélancolie et d'agitation pourra entraver le mécanisme ; c'est pourquoi on expose un autre précepte. Les femmes aiment normalement la fraîcheur et détestent le chaud et lorsqu'au début de la pratique, elles arrivent à arrêter la pensée et à harmoniser le coeur, certaines peuvent, dans une telle expérience d'harmonie, être confrontées à un état de mélancolie et d'agitation ; il faut alors soulever et contracter (l'anus) pour arroser le véritable Yin car le Yin pur s'accumule de façon turbulente : si on reste tranquille (passive), le Yin se coagule mais si on ne bouge pas, le Yang déprime. C'est là un inconvénient

¹ Cette citation est tirée du *Yijing*, Hexagramme 61, " La Sincérité en Plein Centre (*Zhongfu* 中孚 )", Image du sixième trait plein supérieur (Yang) où le coq, ignare de ses propre capacités, veut monter aux hauteurs du ciel mais, chute en raison de sa nature d'oiseau incapable de voler. Préjuger de ses propres limites entraîne inévitablement un désastre puisque la force n'est plus harmonieusement équilibrée.

inévitables pour les débutantes qui ne savent pas comment résoudre cette cause d'agitation et d'irritation. C'est donc une erreur que de rechercher de la fraîcheur temporaire. Il faut au contraire intensifier la pratique en employant la méthode qui mobilise et débloque le mécanisme du souffle. Lorsque le souffle est en mouvement, l'agitation se dissout tout naturellement. Si on cherche les bénéfices de la pratique sans comprendre cela, on ne fera qu'exacerber les erreurs qui vont causer l'apparition des glaires et des stases de sang. C'est pourquoi il faut respecter strictement cette règle. La méthode consiste simplement à employer les massages afin de prévenir les problèmes de stases et de stagnation. Puis, à cause d'une tendance naturelle qui les pousse à s'accrocher trop à la pratique en vue d'un progrès rapide, certaines femmes risquent de se masser trop vigoureusement. Lorsque le feu de la terre s'enflamme, le feu ordinaire l'imité et cela entraîne erronément la fusion du métal. C'est là le sens de l'avertissement du "cri du coq qui s'élève au firmament". "Le cri du coq" représente une créature *you*² qui, si on la force jusque dans ses retranchements, s'élève vers les hauteurs. C'est pourquoi on insiste de nouveau sur le prodige consistant à arrêter la pensée et harmoniser le cœur ce qui montre que cette règle est la formule essentielle tant du début que de la fin de la pratique féminine. »

Deuxième règle

Li Niwan dit : « La pratique des femmes commence par l'augmentation du Yang et se conclut avec la diminution du Yin. Cette méthode est extrêmement secrète, rares sont celles qui la connaissent. Égarées sont les femmes qui pratiquent en accord

² Il s'agit du coq, symbole de *you*, signe de l'Ouest et qui, dans l'alchimie est mis en relation au solstice d'automne, moment des ablutions. Voir *Wuzhenpian j. zhong*, verset 34 (DZJHL *xia*, p. 13a).

epimete

avec les formules des hommes, sages par contre, celles qui, inclinant vers le bouddhisme chan, sont capables d'atteindre le fruit de la pratique et obtiennent ainsi l'éveil.³ Si elles en sont ignares, elles sombreront dans les plaisirs démoniaques et s'éloigneront davantage du Tao.

Chez la femme, le sang est le fondement énergétique : si le sang est florissant, l'essence se déploie ; si le coeur est frais (apaisé), le sang se produit. Les Anciens disaient que grâce à la sublimation des sécrétions en sang et à la transformation du sang en essence, on revenait à la clarté de l'énergie spirituelle (*shen*). Mais si le sang n'est pas transformé à partir des sécrétions, celles-ci se perdront et l'énergie spirituelle se desséchera, les sécrétions se figeront et deviendront glaires qui se déverseront alors dans la rate et dans l'estomac. En s'appuyant sur les poumons, ces sécrétions remonteront en vapeurs et se diffuseront dans les canaux principaux et de liaison produisant des centaines de maladies comme (celles que génèrent des) piquants de porc-épic, etc. : les cinq organes souffriront de calamités et les six entrailles de désastres. C'est pourquoi les anciennes formules alchimiques conseillaient d'apaiser d'abord le coeur, et lorsque celui-ci était parfaitement calme, l'énergie spirituelle devenait claire de telle sorte que le coeur se rafraîchissait. C'est aussi pourquoi il faut attendre que le coeur soit frais et que les sécrétions jaillissent : seulement peut-on alors se concentrer sur le Ruisseau de Lait

³ Littéralement : "obtenir les effets de disparaître debout et de se transformer tout en demeurant assis." Le sens de cette expression est, pour les taoïstes, dépréciatif.

(*ruxi*) et continuer à masser (les seins) avec les mains en mouvements circulaires de toutes ses forces afin que le mécanisme du souffle fonctionne parfaitement. Puis, on masse alternativement les seins en attendant que les nuées naissantes (de souffle) circulent dans tout (le corps) et que l'on ressente davantage qu'un souffle chaud réchauffe le dos. De la fumée et des flammes cherchent à gagner du terrain dans la Double Passe et la traversent. Telles une source jaillissante, toutes les sécrétions figées qui la remplissent irriguent ainsi le Ruisseau de Lait. Conduites peu de temps après dans l'Océan du Sud (coeur) à l'aide de la véritable pensée créatrice (*yi*), elles sont maintenues dans le calme pendant trente-six respirations. Dès que la concentration se relâche, on ressent qu'elles coulent à flots de ce centre, se séparent dans les deux hanches et tournoient à gauche et à droite en liant la respiration à l'énergie spirituelle à trente-six reprises. En se concentrant (de nouveau), elles sont ramenées dans les profondeurs de la Roue du Nombri (*qilun*) où elles tournent quarante-neuf fois doucement et quarante-neuf fois rapidement. On observe que le souffle chaud traverse le dos dans la Porte-abîme du Bassin (*weilü*). Si sa force est lente (à agir), on peut employer la méthode consistant à soulever et contracter les deux organes d'élimination (anus et urètre). Il traverse alors naturellement la Porte-abîme du Bassin et, en montant à la Poignée Spinale (*jiaji*), il passe en haut du sinciput (*Kunlun*) et descend dans le cerveau (*Niwan*). Lorsqu'on ressent que le *Niwan* est aussi vaste que l'Océan, on peut s'y arrêter pour le restaurer. Le souffle descend ensuite dans l'Etang Fleuri (la bouche), puis

dans le Portique écarlate. "L'Ile de Jambudvîpa"⁴ est abondamment irriguée par la Perle de Rosée (*luzhu*, la panacée).⁵ Après que l'on se soit perdu dans l'oubli de toutes choses, on discerne uniquement cet état chaotique où il n'y a plus qu'une respiration spontanée, où l'on soulève sans effort et l'on avale naturellement. Au sein de saveurs parfumées et d'effluves ambrosiaques, énergie spirituelle et souffle se fondent harmonieusement l'un dans l'autre et les Trois Champs (de Cinabre) se trouvent alors reliés. Lorsque l'obscurité se propage aux quatre extrémités du monde, il faut se presser de tourner la vision vers l'intérieur et abandonner tout attachement. Peu de temps après, on ressent que le corps est vide comme une vallée et l'Ile (de Jambudvîpa) disparaît. Tel des brumes naissantes s'élevant des quatre extrémités de la terre, un souffle frais et brumeux recouvre l'homme^{e'zhe}. Puis, soudainement la brume se ← disperse à nouveau et les nuages se retirent ; en bas apparaît l'Océan de la Nature Innée dont les vagues sont pures comme du jade. On n'est alors plus qu'une pensée immobile, oublieuse des univers et des passions. Une lumière d'or apparaît soudainement dans les dix-mille chemins et à l'image d'une pluie de fines perles, tombe en bas du corps. Tournoyant à gauche et à droite, elle se transforme en une lune opalescente qui flotte puis s'enfonce dans l'Océan de Cristal. Alors, comme d'un rêve, l'on s'éveille.»

⁴ Le mot chinois *Yanfu* 閻浮 = *Jambudvîpa* (Ile des Pommiers Roses), se réfère à l'arbre qui donne son nom à une des îles qui entourent le Mont Meru.

⁵ Sur ce terme voir Despeux 1990, p. 250-53.

(Li) Niwan dit : « En ce moment, il faut scruter intérieurement le corps. Le résultat est alors d'avoir le souffle frais, l'énergie spirituelle claire et tout le corps harmonieusement détendu. Une fois que cela est atteint, tout le corps est momentanément cristallisé dans la lumière. En dirigeant la pensée créatrice sur la "Féminité" (*pin*), on s'aperçoit que ce centre est imperturbable et paisible. Puis on se frotte à nouveau les mains, le visage et on fait circuler l'énergie spirituelle tout autour de l'abdomen. On hausse les épaules comme un treuil pendant quarante-neuf respirations. Puis on fait doucement tourner la taille et on remue les genoux, les jambes et les orteils pendant vingt-quatre respirations avant de s'arrêter. On pratique ainsi trois fois par jour pendant cent jours sans interruption. De cette façon les fondements de l'Immortalité Céleste seront posés. »

Commentaire

Taixu dit : « Cette règle exposée à grands traits est ce que les Anciens appelait "gravir l'échelle céleste". Ici résident les formules alchimiques du Grand Tao. En dehors de celui-ci, il n'est d'autres grandes oeuvres en la matière. Les générations futures doivent se familiariser avec ce texte jusqu'à ce que chaque mot soit compris, et, sereines et silencieuses, le lire dix ou cent fois par jour. Alors, lorsqu'on s'adonnera à la pratique, on sera comme sur le parcours d'un chemin familier sans peur de se perdre. Même si ce que l'on expérimente est quelque peu différent, grâce à une pratique continuelle, tout se remettra à sa place. Il est interdit à tous les adeptes de le lire comme s'il s'agissait du roman du

Voyage en Occident (Xiyouji).⁶ Les Classiques alchimiques des hommes sont si nombreux qu'ils font transpirer le boeuf qui les transporte tandis que les Classiques réservés aux femmes sont si rares qu'ils rempliraient à peine un volume. Si on est capable d'obtenir un ouvrage tel que le *Jinhua zhizhi yishibaze* (*Les indications directes sur la fleur d'or en dix-huit préceptes*),⁷ cela peut vraiment être considéré comme une transmission secrète. En combinant ce guide avec notre ouvrage (*Nügong zhinan*), les formules secrètes de l'Immortalité Céleste propres aux nonnes seront parachevées. Si l'on n'obtient que le *Jinhua zhizhi yishibaze*, on ne sera qu'Immortelles Terrestres et Humaines. »⁸

Troisième règle

Li Niwan dit : « Dans la double culture, l'homme ne fait pas usage du chaudron. Ceux qui s'en servent ne parviennent jamais au Tao. "Ajouter de l'huile" n'est qu'une petite technique et pas une véritable formule. La véritable formule, c'est de faire en sorte que les Trois Pouvoirs⁹ deviennent un seul corps. C'est la même chose pour la double culture des femmes. Si on ne les réunit pas tous les

⁶ Il s'agit du roman populaire de Wu Cheng'en décrivant le voyage du moine bouddhique Xuanzang vers l'Inde à la recherche des *sūtra*, voir *supra*, p. 270 note 257.

⁷ Il s'agit probablement de l'ouvrage révisé par Chen Yining sous le titre de *Nügong zhengfa* (*Procédés corrects de la pratique féminine*) et publié en 1935. Il été attribué à l'immortelle He, surnommée la Taoïste Lingyang et fut transmis en 1880 lors d'une séance d'écriture inspirée. Dans sa préface, Chen Yingning énumère les modifications qu'il a apportées au manuscrit original. Le titre premier était *Zengbu jinhua zhizhi nügong zhengfa* (*Procédés corrects de la pratique féminine supplémentaire aux indications directes sur la fleur d'or*). Cf. Despeux 1990, p. 297.

⁸ Voir *supra*, p. 234, note 183, *infra*, p. 424, note 43.

⁹ Le Ciel, la Terre et l'Homme.

p. 428 + 44 + 45

trois pour former l'élixir, on est dans un état comparable à un grenier qui (ne) contient (qu') un seul véritable grain et dont la nature est d'être (comme tous les autres) cuisiné dans un chaudron pour un repas.» Puis il ajouta : « Il faut savoir que "l'Assemblée quinquennale"¹⁰ existe dans le monde et que le "grain originel" remplit le Triliocosme.¹¹ Si on fait "l'aire d'éveil" avec le Chaudron et le Fourneau, lorsqu'ils sont éliminés, la véritable transmission est perdue. » Puis il dit : « Cette stance que j'ai exposée, je la soumetts à chacune des huit catégories de Dragons Célestes¹² car si j'ai dit des bêtises, je serais exposé à la rétribution divine. Mais ce que j'ai ici affirmé, je l'ai reçu de l'édit impérial de la Divine Mère de la Pureté de Jade dans lequel, craignant la disparition de la transmission du Grand Tao, on a ordonné à la Sainte (Sun) Bu'er de le diffuser et de me le transmettre oralement. Le but était de le divulguer directement sans employer de nouveaux pseudonymes qui pouvaient induire encore une fois en erreur les générations futures.

Elle dit : " La culture solitaire n'est pas le Tao ultime, elle appartient à la catégorie de ceux qui sont d'une même espèce et ont encore besoin de leur propre genre. Lorsqu'on a un Corps au-delà du corps, comment peut-on ne pas se consacrer à l'oubli de la

10 *Wuzhahui* 無遮會 = *Pañchapolisad*, une grande assemblée bouddhique qui avait lieu tout les cinq ans pour pénitence, confession, etc.

11 *sangqianqianshijie* (Triliocosme). Voir *supra*, p. 168, note 35.

12 *Tianlong babu* (les huit catégories de dragons célestes) sont les *deva* (dieux), *nāga* (esprits serpentiformes), *yaksha* (orgres cannibales), *gandharva*, *asura* (demi-dieux), *garuda* (oiseaux mythiques, ennemis des *nāga*), *kinara* (non-humains) et *maroragas*.

forme ? " Sa formule est : "Le *Qian* originel (*Qianyuan*)¹³ est obtenu à partir du sommet (tête) ; le *Kun* originel (*Kunyuan*)¹⁴ est perdu à partir de la "Féminité" et celui de l'Homme originel remplit le Triliocosme. Ces Trois (Sources) Originelles sont sous le contrôle d'un seul et même cœur (*yixin*). " Cela ne signifie rien d'autre que le cœur est apaisé et que le corps est sans blocage. Mouvement et immobilité s'unissent à la Véritable Permanence (*zhenchang*). Lorsque le moi disparaît, les (Sources) "Originelles" fusionnent naturellement et une fois que ceci c'est produit, l'Un fusionne lui aussi. L'Originel-Un est composé de la Nature Innée et des passions. Les passions sont ainsi la (Source) Originelle de la Nature Innée et celle-ci est pleinement douée de pouvoirs. Si on peut se transformer sans qu'il reste une seule (Source) "Originelle", on pourra transcender le plus haut des rangs. C'est là l'Edit Impérial de la Divine Mère de la Pureté de Jade, transmis oralement par la Sainte (Sun) Bu'er. Puissent ceux qui sont capables le suivre. »

Commentaire

Taixu dit : « (L'expression) "Ceux qui sont d'une même espèce ont besoin de leur propre genre" est le principe du *Taiji* exprimé par l'essence des "deux cinq" cristallisés dans une merveilleuse fusion.¹⁵ Les chapitres internes et externes du *Wuzhenpian* et toute l'oeuvre du *Cantongqi* ne décrivent rien

¹³ Cette expression apparaît dans le *Yijing*, Hexagramme 1.

¹⁴ *Ibid.*, Hexagramme 2.

¹⁵ L'expression deux-cinq fait référence au Yin et au Yang et aux Cinq Agents. Nous remercions ici Mme Robinet pour cette information.

d'autre que ce seul Principe. Puisque tout le monde l'a mal compris, il en a résulté la pratique confuse de Zhang Sanfeng. Maintenant que j'ai reçu les instructions d'un Maître, la transmission sera clairement révélée pendant dix-mille générations. Moi, (Shen Yi-) Bing,¹⁶ quel fortuné suis-je de l'avoir reçue ! Quelle chance avez-vous de vous éveiller ! C'est là le dernier grand ouvrage pour les hommes comme pour les femmes. Cependant, rares seront ceux qui, dépourvus du pouvoir de sagesse (*huili*), pourront le réaliser. D'après moi, (Shen Yi-) Bing, la méthode de ce Principe quintessentiel est de ne pas s'attacher au moi, de telle sorte qu'on se détache de toute chose. C'est lorsqu'on a oublié tant le moi que les choses, que le Véritable Un apparaît. Après qu'il se soit manifesté, si on est capable de le suivre tout en restant en accord avec l'Un, celui-ci fusionnera naturellement en nous et créations et transformations ne s'épuiseront jamais. Au sein du Tao Auguste, rien n'est comparable à la "Grande Assemblée Quinquennale" ou à ce qui, dans les textes alchimiques, est appelé "Le Dragon et le Tigre vivants qui remplissent le ciel". C'est comme ça que moi, (Shen Yi-) Bing, j'ai compris (le sens) de "cette Assemblée": il faut suivre l'ancien système pour n'avoir aucun regret. Le sens de "cette Assemblée" est extrêmement secret mais ceux pour qui ses traces seront visibles, ne pourront pas se tromper. Quant à ce que signifie "secret", c'est le secret qui réside dans le cœur unifié (*yixin*). Le succès ou la défaite ne peuvent être connus que par soi-même. Ce que signifie "visible" réfère à ce qui est visible comme sur un marché où pas même une seule activité ne peut être cachée. Si on se conforme à la méthode propre à cette règle, on ne pourra absolument pas être sujet à la censure du monde. Hélas ! Combien les sages ont-ils été mis à dure épreuve, et combien ont-ils été prévoyants ! »

¹⁶ Bing est le "nom d'école" (*paiming*) de Shen Taixu. Cf. glose du texte.

Quatrième règle

Li Niwan dit : « – Oui certes, les Sages de l'Antiquité avaient un dicton selon lequel si la substance ordinaire n'est pas transformée, la réalisation du Tao ne pourra pas être fixée (dans le temps) et si la pratique n'est pas parfaitement accomplie, le "témoignage du fruit" (*zhengguo*) restera incertain. Progresser en sautant des niveaux relève d'une erreur sur le chemin. L'achèvement avant la perfection appartient au niveau le plus bas ainsi qu'au fruit le plus négligeable. L'adepte doit considérer sérieusement cette indication qui est fruit de la compassion. Il doit d'abord pratiquer jusqu'à ce que le Corps Absolu (*fashen, dharmakâya*) soit bien constitué et alors les fondements destinés à recevoir la pratique seront posés. Si les fondements ne sont pas établis, la règle précédente n'aura plus le moindre sens. La règle précédente était uniquement consacrée au travail de transformation qui débutait graduellement à partir du Corps Formel (*seshe, rupakâya*). C'est alors que la vacuité fait irruption au sein du réel et (que s'exprime) le processus grâce auquel le Réel parvient à la vacuité. **C'est là la pratique de l'Immortalité Céleste.** »

Commentaire

Taixu dit : « Le Corps Absolu (*dharmakâya*) est le Corps au-delà du corps qui ne peut pas être obtenu ni par la visualisation

(*cunxiang*) ni par des méthodes de sublimation. Sa formule emprunte la culture du Vrai mais ce qui est cultivé n'est rien d'autre que ce corps formel (*rupakâya*). La formule consiste simplement à sublimer ce corps (*rupakâya*) jusqu'à le rendre immaculé tant à l'intérieur qu'à l'extérieur. Il est un corps sans en être un ; il n'est pas un corps mais il en est un. C'est là la signification du fait qu'il n'existe pas pendant la pratique tandis que, lorsque la pratique s'arrête, il existe à nouveau. Lorsque le corps disparaît (n'existe plus), toutes les sensations de froid, de chaud, de douleur ou d'irritation n'appartiennent plus au moi. C'est là ce qu'on appelle "éveil sans attachement". Comment y parvient-on ? La méthode consiste simplement à faire demeurer l'énergie spirituelle dans la vacuité. On y parvient lorsque le corps n'est plus un corps. On y parvient davantage lorsque l'on est capable de comprendre l'Un Véritable et qu'au-delà de l'Un tout est illusion. Lorsqu'on pratique jusqu'à qu'il n'y ait plus ni loin ni près, ni interne ni externe, alors on en est encore plus proche. Lorsqu'on pratique jusqu'à qu'il n'y ait plus ni allée ni venue, ni entrée ni sortie, alors c'est là la véritable création de ce qui n'est ni loin ni près, ni interne ni externe. Et si l'on peut encore pratiquer jusqu'à parvenir au point où il n'y a plus ni création ni destruction, ni mouvement ni immobilité, alors on reste vraiment sans aller, ni venir, sans entrer ni sortir. C'est alors là le pur royaume du Corps Absolu (*dharmakâya*) mais il n'est pas trouvé au-delà du corps formel (*rupakâya*). »

Cinquième règle

Li Niwan dit : « Les mots de Zhenyang¹⁷ veulent vraiment dire cela. Si on pratique diligemment en accord avec ceci, le Corps Absolu sera naturellement parachevé et si on poursuit dans la

¹⁷ Zhenyang 真陽 est l'appellatif de Taixu donné par Li Niwan (cf. glose au texte p. 9b).

pratique sans régresser, il y aura un Corps au-delà du corps. Il faut savoir que le fait que les Anciens Sages s'appuyaient sur les grandes oeuvres des dernières générations pour réaliser le Tao, était une voie directe pour l'accomplir. Cependant, le véritable Yin et le véritable Yang ont une durée limitée dans le corps. Si on les sublime tout en raffinant simultanément ceux qui sont postérieurs et antérieurs au ciel, tout en pratiquant constamment en accord avec cette formule, cela aura pour effet de transformer les jours (de pratique) en mois (de pratique). Cela n'est pas comparable à l'accumulation profane (des Yin et Yang) postérieurs au ciel dans un corps où il n'y a qu'écoulement normal des jours en mois. Même si l'on a l'intrépidité d'une pratique diligente, nombreux sont ceux qui depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, ont rencontré de grands malheurs. Quelle misère ! Et que dire en plus des "vrais (Yin et Yang) antérieurs au ciel" dans le corps qui peuvent être mesurés et des "faux (Yin et Yang) postérieurs au ciel" qui augmentent sans mesure ! Et, en outre, puisqu'on ne pratique pas à partir de "vrai pré-pubère" mais de ce qui a déjà été souillé et endommagé, il est pour tous difficile d'éviter cela. A cet égard, comment ne peut-on pas craindre cela pour le monde ?! »

Commentaire

Taixu dit : « Lorsque tu bois de l'eau ou du bouillon, c'est toi seulement qui peut savoir s'il est chaud ou froid. Lorsque le Corps Absolu est parachevé, il n'est plus besoin de demander de toute part les formules pour harmoniser et protéger, le moment propice pour réabsorber ou émettre, car c'est notre propre expérience qui

est suffisante. Dans le cas où le Corps Absolu n'est pas encore parachevé, les formules pour harmoniser et protéger, le moment propice pour réabsorber ou émettre, on ne peut que les chercher (dans les mouvements) de croissance et de décroissance du corps car ils sont simplement dus au blocage et au déblocage, à la montée et à la descente, au froid et au chaud, à la sécheresse et à l'humidité. Et si, en accord avec cela, on étend (la pratique) de cette règle, il n'y a rien d'autre à faire que de débloquer lorsqu'il y a un blocage, de chauffer lorsqu'il y a du froid, d'humidifier lorsqu'il y a un assèchement et *vice versa*.

Le grand enseignement consiste à concentrer (l'essence) et l'assouplir, à ne pas être séduit par les choses, à harmoniser le coeur et le souffle, à unifier le mécanisme du souffle, à reconnaître que ce corps est un ustensile temporaire et que les techniques mondaines telles que le massage, l'élévation et la contraction (de l'anus) et tous les autres concentrations dans le mouvement, ne sont que des accessoires pour activer le mécanisme du souffle. Lorsque le mécanisme du souffle est activé, la méthode principale consiste simplement à concentrer (l'essence) et l'assouplir. Dès qu'une pensée surgit, elle se transforme et dès qu'il y a réabsorption, il y a cessation. Il faut être attentif à ne pas "chercher un boeuf en chevauchant un boeuf". S'il y a réabsorption sans que la cessation soit comprise, il se produit ce qu'on appelle "poser une tête sur la tête". C'est comme lorsque l'on fait l'expérience de débloquer lorsqu'on est plein, de monter lorsqu'on descend, de chauffer lorsqu'on est froid, d'assécher lorsqu'on est humide. Dans tout cela il faut éviter les obstructions, comme dans le principe de la réabsorption qui précède la cessation. Si on pratique en suivant cet exemple, on ne se préoccupera plus du tout d'échapper à la mort. C'est là ma propre opinion (de moi, Shen Yibing). »

Sixième règle

Li Niwan dit : « Oui, tu as bien parlé. Que chez la femme l'énergie spirituelle s'envole et que chez l'homme l'essence se fige, cela est dû au fait de "poser une tête sur la tête". Ce que l'énergie spirituelle aime c'est l'essence. Lorsque l'énergie spirituelle est immobile et que l'essence est stable, celle-ci est tranquille. Si l'essence est asséchée et l'énergie spirituelle isolée, celle-ci s'envole. Les ignorants considèrent cela comme la délivrance (du corps). Quelle tristesse !

Il faut savoir pour quelle raison il est nécessaire d'éviter une concentration et un massage excessifs. La femme est Yin à l'intérieur et Yang à l'extérieur. En accord avec le principe des trigrammes, elle appartient à *Li*. Le véritable Yin suit toujours le Messenger Mensuel (*yuexin*) et ainsi s'écoule et se perd. C'est pourquoi lorsque la tranquillité surpasse l'activité, elle jouit d'une bonne fortune, mais lorsque l'activité surpasse la tranquillité, il en résulte pour elle un désastre.

L'homme a pour fondement énergétique l'essence tandis que le sang est le fondement énergétique de la femme. L'essence se déploie sous l'effet de la chaleur, le sang se produit sous celui de la fraîcheur. Si on en est conscient, on saura alors comment les cultiver. Il y a deux raisons pour lesquelles les femmes ne doivent pas se passer des massages et de la concentration. La première raison c'est qu'ils débloquent le mécanisme du souffle permettant d'ouvrir les canaux principaux et de liaison. La deuxième raison

Imperbeu
massage

variation

c'est qu'ils subliment les sécrétions en ne les laissant pas stagner ni se transformer en glaires ; les sécrétions se transforment ainsi en sang. Il y avait deux raisons pour lesquelles les Anciens Sages considéraient la concentration dans le calme (*jingcun*) comme l'enseignement principal. Lorsque le souverain est en paix, ses sujets sont aussi en paix. Lorsque l'énergie spirituelle est calme, elle ne s'envole pas. Lorsqu'il y a pureté, la sagesse naît et puisqu'on n'est pas troublé par les passions, la Force Vitale reste parfaitement protégée. C'est là la formule de la double culture individuelle. Lorsque le **mécanisme du souffle** est débloqué, la volonté et la pensée créatrice sont purs ; bien que des jours n'y suffisent pas, si on y ajoute une harmonie pleine et une blancheur immaculée, après des mois d'une telle pratique ininterrompue, on expérimentera un jour que le corps est vide et que les Trois Champs sont reliés. On ressent ainsi que chaque membre, chaque articulation, chaque orifice resplendissent de lumière. Lorsqu'on parvient à un tel niveau de pratique, le Corps au-delà du corps est parachevé. Si on poursuit dans la pratique sans régresser, l'énergie spirituelle (parvient) à sa juste mesure et le souffle devient plein. Les pensées ne vagabondent pas à l'extérieur et l'énergie spirituelle ne les suit plus. Le sang se produit en abondance et le véritable Yin (s'exprime) dans la juste quantité. Le souffle et l'essence couvrent et remplissent naturellement tous les districts entre le Ciel et la Terre. Mais, si en suivant les pensées, ils s'envolent (comme des nuées), on tombera alors dans le deuxième

véhicule (de la culture de l'Immortalité).¹⁸ C'est ce que les livres alchimiques appellent " la sortie de l'Esprit Yin de sa coquille". Les adeptes doivent absolument se préserver de cela. »

Commentaire

Taixu dit : « Moi, (Shen Yi-) Bing, j'ai entendu tous les maîtres dire que l'énergie spirituelle est l'énergie spirituelle du coeur. Si on la garde sans qu'elle s'envole, cela signifie qu'elle chérit l'essence et qu'elle est (bien) préservée. Dès que l'essence s'épuise, l'énergie spirituelle s'envole. L'essence est l'essence des reins. Si elle n'est pas figée c'est bien grâce au contrôle de l'énergie spirituelle. Cette essence figée n'est pas l'essence originelle mais une sorte de sécrétion qui se forme lorsque le sang n'est pas parachevé. Dès que l'énergie spirituelle véritable s'éloigne, cette essence se fige. Dans le *Yijing* on dit : " Un Yin et un Yang , c'est là le Tao."¹⁹ Une stance dit : " Une moitié de *jin* et huit *liang*, c'est là le début de l'accomplissement du Vrai ".²⁰ On dit aussi que le Yin ne peut pas naître tout seul et que le Yang ne peut pas croître tout seul. *Qian, Kun, Kan, Li, Zhen, Xun, Dui* et *Gen*, le Ciel et la Terre, le Soleil et la Lune, la Nature Innée et la Force Vitale, l'Homme et la Femme, Yin et Yang (tous) circulent du début à la fin, et cela s'appelle le "Tao permanent". S'il y a la plus petite distorsion dans la pratique ou le moindre déséquilibre dans la résonance, alors tout se transformera en un régime corrompu. On ajoute aussi que, normalement, au début de sa pratique, l'homme devrait chercher à s'harmoniser avec le centre de son corps et distinguer ce qui est primordial de ce qui est secondaire : le primordial c'est le vrai et le secondaire, c'est le faux. Originellement, le faux est engendré par le Vrai et le Vrai est

→ 18 Il s'agit du véhicule des Immortels ^{Déterminé par} Humains, voir ^{supra} p. 37. 428 m 44 ←

19 Cf. *Yijing - Xici*, chap. V.

20 On fait ici référence à la méthode de deux-huits, cf. *Cantongqi*, chap. IX (DZJHL *shang*, p. 17b) et *Wuzhenpian*, j. *zhong*, verset 18 (DZJHL *xia*, p. 10a). ←

aussi appelé faux. Lorsque le faux revient au Vrai, cela est appelé Primordial. Si on ne recueille pas (la panacée) au moment opportun ou si l'on s'attache aux marques physiques (images de la forme), on tombera dans les chemins hétérodoxes qui ne mènent qu'à de pures illusions. Bien qu'il y ait un nombre consistant de personnes affligées par cela, il leur reste quand même toujours l'espoir de s'émanciper. Dans les cas les plus graves, et ce, au cours de sa propre culture solitaire, lorsqu'on a presque accompli la pratique et que l'on est entré dans l'état chaotique, il n'y a rien de pire qu'une seule pensée qui déraile pour gâcher tout le travail. Même si on cherche à en arrêter le processus, il est déjà trop tard. Chez la femme le résultat sera que l'énergie spirituelle prendra son vol tandis que chez l'homme, l'essence se figera. Il faut résolument être sur ses gardes ! Hélas ! Il faut absolument savoir que dans le *Ruyaojing* de Maître Cui (Cui Xifan),²¹ on parle de Nature Innée et de Force Vitale et non pas de l'énergie spirituelle et du souffle. L'énergie spirituelle et l'essence sont comme des "feuilles jaunes" pour arrêter les pleurs d'un enfant.²² Si on ne comprend pas l'or véritable, comment peut-on le distinguer des "feuilles jaunes" ? Il y a une phrase du patriarche Zhong (Zi Quan) qui dit : " Les quatre éléments dans le corps appartiennent au Yin, mais nous ne savons pas ce qu'est l'essence yang. Si on a l'affinité karmique pour rencontrer les instructions d'un Maître éveillé, il suffit de se consacrer au corps pour obtenir le Tao et (réaliser) la divine immortalité". Il dit aussi : " Existence et non-existence se rejoignent et forment la base de l'élixir. Le caché et le manifeste se soutiennent réciproquement et sont l'Eau et le Métal". Il ne faut pas s'attacher au corps en disant qu'il est LE Tao puisque si on cultive uniquement cette chose, il ne s'agit que du Yin isolé. Lorsqu' on l'associe avec les enseignements d'un maître, on se demande s'il s'agit du "véritable grain". Aussi ne peut-elle être cherchée en dehors du corps car mystérieux est son principe! »

²¹ Voir *supra*, Introduction, p. 33.

²² Voir *supra*, p. 328, note 16.

Septième règle

Li Niwan dit : « – Certes. Le *Daodejing* dit : " Il y a une chose formée du Chaos qui est née avant le Ciel et la Terre. Silencieuse et paisible, elle se dresse solitaire et immuable. Elle circule sans cesse. Elle peut être la mère de l'univers dont le nom j'ignore mais si nom dois-je lui donner, je l'appellerais Tao (Chap. XXV)." Puis encore : "Imperceptible! Insaisissable! Et pourtant quelque chose est en son sein. Obscure! Ténébreuse! Et pourtant l'Essence est en elle. Son Essence est profondément vraie. En elle il y a la Vérité (Chap. XXI)." Or, cette chose est fermée dans la montagne des formes. Les Anciens avaient un dicton qui disait : "Ne la cherche pas dans le corps, ne la recueille pas non plus à l'extérieur du corps." Imperceptible et insaisissable, elle semble exister dans une obscurité vide. Cependant, elle n'est rien d'autre que l'Ouverture de la Passe Mystérieuse. Celle-ci est si vaste qu'il n'est rien qui la transcende et si ténue qu'elle ne peut rien contenir. La pensée ne peut pas la saisir ni le mouvement l'ouvrir. La méthode consiste simplement à faire que le corps équivaille à la vacuité^{est}, que toute préoccupation soit abandonnée. Au sein du vide, on oublie le vide ; au sein du calme, on oublie le calme. L'énergie spirituelle entre dans l'enveloppe et le Souffle surgit naturellement de l'intérieur. La consistance du souffle est semblable à de la brume naissante en laquelle on ne distingue ni le début ni la fin. C'est là l'apparition de cette chose, le premier signe du Corps au-delà du corps. Si cette Ouverture n'est pas

déclenchée, même si on est capable de décapiter le dragon et de se transmuter en énergie spirituelle, on demeure toujours dans l'illusion des "feuilles jaunes". Comment pourrait-t-on appeler ceci "nouer l'embryon" (*jietai*)? Comment pourrait-t-on l'appeler "franchir le porche" (*rumen*)? Tout ce qui a été expliqué précédemment n'est que "feuilles jaunes" et non pas de l'or véritable. »

Commentaire

Le maître Taixu dit : « Même si les massages sont mal exécutés, si on les rejette, le mécanisme du souffle restera bloqué. Même si la concentration est erronée, si on l'abandonne, essence et Souffle resteront en quantité insuffisante. Si on poursuit dans la pratique, jusqu'à parvenir à un état où les choses existent sans exister (vraiment), celui-ci ne correspond pas encore au but ultime proposé par le Maître mais seulement à un oeuvre de "ce côté". Cependant, lorsque l'oeuvre de "ce côté" est parachevée, "l'autre côté" est alors facilement débloquent. Si "l'autre côté" ne l'est pas encore, il reste séparé du mécanisme par des chaînes des montagnes. Pour le débloquent, il faut l'attirer à l'aide de la pensée et puis, tout naturellement, il jaillit abondamment de tout part. Alors bien qu'ils soient séparés par des montagnes et des lacs, lorsque le mécanisme du souffle s'ouvre, ils semblent se retrouver comme s'ils étaient l'un face à l'autre.

— Quelle est la méthode (permettant de l'ouvrir)? Après avoir écouté (cette requête), le Maître dit : "Si émettant de la lumière pour l'attirer, concentrant l'esprit pour l'attendre, on descend lorsqu'il monte et on revient lorsqu'il recule, on le rencontrera sans qu'il n'y ait le moindre bénéfice. La méthode consiste simplement à être calme et immobile (même) dans l'absence de tranquillité, tout en étant vide mais réceptif : dès que le

mécanisme du souffle est activé, on éprouve la sensation que tout s'étire. Alors tout en restant calme et immobile, à l'aide de la pensée créatrice, on embrasse (le souffle) et on le concentre, on le garde en profondeur et on le sublime à l'intérieur. De *Kun* on parvient à *Gen*. En chevauchant un radeau, on entre dans la Voie lactée. On perçoit ainsi une lumière d'or et un roulement de tonnerre ; un souffle frais remplit l'espace comme des nuées et de la fumée, embrassant le corps tant à l'extérieur qu'à l'intérieur. En cet instant, il faut éviter que les jugements humains tels que l'admiration ou le doute n'interfèrent. Dès qu'une pensée surgit, il faut l'écarter. On discerne ainsi une sorte de mécanisme du souffle qui remplit complètement le centre de telle sorte qu'il n'y a plus ni extérieur ni intérieur, ni limites ni confins. Soudainement, de multiples transformations se manifestent si nombreuses qu'elles sont difficiles à compter, indescriptibles et inexplicables. Toutefois, il y a ceux qui expérimentent un silence total sans éclairs de lumière, comme s'ils étaient plongés dans la noirceur d'une nuit laquée. Tout ceci est appelé "manifestations mystérieuses". On les appelle aussi "signes de perfection ("sphères") de l'autre rive". C'est en effet la représentation sphérique parfaite de l'autre moi (éveillé),²³ ce qu'on appelle "les trois domaines" de l'*Avatamsaka*, du *Surangama* et du *Lotus*,²⁴ le paysage mystérieux (*xuanjing*) des Trois Iles (*Sandao*)²⁵ et Dix Continents (*Shizhou*).²⁶ C'est là en effet le mécanisme du souffle dans son travail de transformation de l'autre moi. L'autre rive n'est pas un autre rive mais c'est le lieu où l'on parvient. Elle n'est rien d'autre que ceci.

→ 23 C'est-à-dire le moi parvenu à l'autre rive (*nirvâna*). ←

→ 24 Il s'agit des textes principales des écoles bouddhistes chinoises. L'*Avatamsaka* est le texte de l'école Huayan (voir Cleary 1993), le *Surangama* de l'école Chan (voir *infra*, p. 439, note 70) et le *Sûtra du Lotus* de l'école Tiantai (voir Hurvits 1976). 63

→ 25 Il s'agit des trois montagnes divines où les immortels résident : Penglai, Fangzhang et Yingzhou.

→ 26 Dans les huit directions de l'océan se trouvent dix péninsules où les immortels résident.

Le maître dit : " Quelqu'un demanda autrefois à Yuanjun (Souveraine Primordiale = Sun Bu'er) la nature de la pureté et de la tranquillité et Yuanjun répondit : " C'est ceci, c'est bien ceci". Puis elle ajouta : " Comment la pratique des hommes ne pourrait-elle pas être ainsi ?" »

Huitième règle

Qian et Kun

Li Niwan dit : « Une stance dit : " **Se détourner (de haut en bas) et se retourner (de bas en haut), c'est l'oeuvre de Qian et Kun. Lorsque les deux Souffles s'échangent l'Essence, ils s'unissent au Métal-Gen.**" Puis encore : " L'aigle capture l'hirondelle et le passereau (hommes vulgaires) et le vautour → chasse le froid corbeau". Le subtil est au sein du subtil, le mystère au sein du mystère : cela n'est rien d'autre que **connaître le blanc mais garder le noir, connaître le masculin mais garder le féminin.**²⁷ ←
 Qu' y a-t-il d'autre si non préserver la non-existence tout en gardant l'existence ? »

Commentaire

Le maître Taixu dit : « Si les femmes ne peuvent pas réciter tous les jours le *Daodejing* (*Classique de la voie et de la vertu*) et le *Nanhuajing* (*Classique de la Efflorescence du Sud*), il est convenable → alors qu'elles étudient intégralement le *Qingjingjing* (*Classique de la pureté et de la tranquillité*) et qu'elles respectent les règles de ← conduite interne. Il n'y a rien d'autre à prêcher que les deux Classiques : *Kunning* (*Classique de l'apaisement de Kun*) et le

²⁷ Cf. *Daodejing*, chap. XXVIII.

Zhenyi (Classique de chasteté-une).²⁸ Si la Nature Innée n'a été pas comprise, il sera difficile de préserver la Force Vitale. Si la discipline n'est pas strictement observée, la pratique ne sera pas ferme. Le propos du Maître en rapportant ces stances dont le sens est mystérieux et occulte était (de savoir) s'il était facile à saisir et, dans le cas où il se disposerait à dévoiler la plus haute méthode, si les femmes ordinaires pourraient le comprendre. (Ce sens) est aussi vaste et insaisissable que l'océan qu'on contemple car en effet, tout se trouve contenu dans le *Huoji*.²⁹ Il faut étudier soigneusement le *Huangdi yinfujing* en le lisant conjointement avec le *Longhujing*, le *Cantongqi* et le *Wuzhenpian* pour pouvoir parler de ce chapitre.³⁰ Moi, (Shen Yi-)Bing, je peux vous l'expliquer brièvement dans les grandes lignes : "Se détourner (du haut vers le bas) et se retourner (du bas vers le haut), c'est un fait cyclique. Si on saisit l'Un au sein de l'Un, l'Un-Trois est devant soi et tout ceci ne provient que des deux souffles. Lorsque l'essence est échangée, les dix-mille manifestations apparaissent et tout corps prend forme, embrassant le Trichiliocosme. Les manifestations du Trichiliocosme sont brillantes. La splendeur est l'origine de l'autre rive mais elle ne dérive pas de l'origine elle-même. Cette origine principale est ma propre origine. Les deux origines (universelle et personnelle) ne sont pas ^{diverses} ~~duales~~. Qu'il y ait un Un et un (autre) Un, l'Unité n'est alors pas complète. Comment la pratique consistant à rester immobile dans le silence équivaldrait-elle à l'oisiveté? La petite hirondelle vient de la grande hirondelle. (On parle de froid corbeau puisqu'il présage le froid. Si on n'a pas faim c'est parce qu'il n'est pas encore l'heure (de manger) et c'est lorsque l'heure est venue que l'on mange. C'est là la merveille au sein de la merveille et l'archi-mystère au sein du mystère. C'est parce que l'on connaît le blanc que l'on garde le noir. (En vertu) du total oubli, on obtient la Grande Complétude. Si on vous

²⁸ Voir *supra*, p. 312-13.

²⁹ Il s'agit d'un ancien classique sur l'alchimie en six cent chapitres qui est cité dans le *Cantongqi* (*shang*, chap. IX, DZJHL *shang*, p. 33b) et qui a été perdu.

³⁰ Voir *supra*, Introduction, p. 30-31 et p. 38, note 62. 6 |

demande : "Qu'avez-vous obtenu ? (Répondez :) l'extrême non-
possession et la totale possession." Tel est le sens subtil (énoncé
par) le Maître. Si alors existence et non-existence s'engendrent
mutuellement, qu'on obtienne ou qu'on laisse (les choses telles
qu'elles sont), cela s'accordera nécessairement avec l'Un. Si le
corps formel ne se transforme pas, les cent oeuvres ne
s'accomplissent pas. »

Neuvième règle

Les règles de
conduite

Li Niwan dit : « Tu as vraiment bien parlé. On dit que
toutes celles qui désirent transcender le mondain, doivent d'abord
purifier la pensée mondaine. Puis vider les trois mondes sans
violer les règles de la conduite interne (pour les femmes laïques).
Elles ne doivent pas être attirées par les esprits, doivent
développer la piété filiale, le respect, la vénération, l'amour, ne pas
s'opposer à l'époux, être souples, dociles et pures, sans
transgresser la Voie propre aux nonnes taoïstes. Dans les activités
elles doivent suivre les principes et demeurer à l'aise dans la
tranquillité. Tous les mystères du Tao résident dans (l'art de)
manier la pelle à poussière et le balai ; la compréhension du
Régime du Feu se trouve en maniant la poêle et le feu pour
cuisiner. Le *Shijing* (*Livre des Odes*) dit :

" Elle marche d'un air calme avec la gravité d'une montagne
et la majesté d'un fleuve. Mais cette fille n'est pas vertueuse, que
lui servent (sa parure et sa beauté)? "31 Que pensez-vous de cet
avertissement qui vient d'être donné ? »

31 *Shijing*, Livre IV, Chant III (Couvreur 1896, p. 53-54).

trois mondes : trois mondes
trois mondes : trois mondes
trois mondes : trois mondes

Commentaire

Taixu dit : « Les principes contenus en ce chapitre sont subtils. Parmi les taoïstes et les bouddhistes, rares sont celles qui suivent les règles de conduite interne. Rares aussi celles qui comprennent la doctrine de la Nature Innée et qui sont capables de servir le Maître et les plus âgées avec souplesse et docilité. Souvent elles sont si cruelles et avides qu'elles violent les normes de la loi naturelle. Elles n'ont pas de respect pour les doctrines célèbres (suivies par) leurs maîtres et condisciples. Alors elles se jettent d'elles-mêmes dans l'enfer d'Avîci entouré de fer.³² Quelle pitié ! »

Postface

Min Yide dit : « Mon maître Taixu weng a obtenu ce grand enseignement incomparable — et plus particulièrement ce livre-ci — du patriarche Li Niwan alors qu'il avait dix-huit ou dix-neuf ans. D'après le coeur de l'enseignement, le *Radeau précieux de la doctrine féminine* et le *Secret pivot de la doctrine masculine* se trouvent ici révélés ; ils ne constituent pas un seul ouvrage à tous les deux mais sont chacun complets de leur côté. Le texte original de ce Traité fut écrit à la fin d'un cycle de transmission. Puisqu'il contenait beaucoup d'erreurs, je me suis vu forcé de le corriger et le rectifier. Par bonheur, le *Radeau Précieux de la double culture de la doctrine masculin*, recueilli par *Yuan de Changshan* et à qui j'avais rendu visite, n'était pas encore perdu. Dans cet ouvrage était inclus le texte secret du (*Radeau*) *précieux de la doctrine féminine*. Or ce dernier manuscrit se trouvait fort corrompu mais après que je l'eus corrigé, il correspondait parfaitement à la version gravée. Les deux livres se trouvaient donc entièrement reconstitués.

³² *Avîci* est le nom d'un des huit enfers bouddhiques brûlants où les tourments sont insupportables.

La pratique consistant à sauver le monde n'est pas d'importance négligeable et ayant compris cela, afin de proclamer le texte de la doctrine masculine, vous (Sun Bu'er) avez dit : " En brûlant d'excellents livres, on rencontrera nécessairement d'obscures rétributions. Ainsi lorsqu'on a accès à tous les Classiques, il faut les respecter. " »

Postface écrite par Min Yide au Mont Jingai, en une soirée du début de l'automne de la dixième année *gengyin* de l'ère Daoguang (1830).

III. 6 Conclusion

Il nous faudra remarquer enfin que Min Yide n'a pas seulement oeuvré comme compilateur dans le *Daozang xubian* parce qu'il est aussi très probablement l'auteur de plusieurs textes de ce recueil et notamment d'un ouvrage intitulé *Erlan xinhua* (*Echange de la voix du coeur entre le deux maîtres Lan*) qui constitue un guide précieux aux enseignements de "l'Ecole qui nourrissait le principe vital et qui se rattachait au Nangong (Palais du Sud)".³³¹ Dans cet ouvrage on fait référence à la lignée spécifique des maîtres qui appartiennent à la sous-branche Longmen appelée Xizhu xinzong et qui reconnaissait comme patriarche principal Jizu daoze (Huang Shouzhong). Comme nous l'avons déjà vu, cette branche d'influence tantrique est étroitement liée à la transmission de la doctrine du salut universel. Etant donné l'importance et la spécificité de ce courant, nous avons choisi de l'examiner à part, renvoyant ainsi pour son étude à notre dernière section qui s'achève avec la traduction intégrale de cet ouvrage.

Trois autres textes du *Daozang xubian* sont entièrement consacrés à l'école yangsheng (nourrir le principe vital), à savoir le *Gufa yangsheng shisanze chanwei* (voir *supra*, p. 239) et le *Niwan Li zushi nüzong shuangxiu baofa* (voir *supra*, p. 347-374) auxquels s'ajoute un nouveau texte, le *Suoyan xu* 王貞言續 (*Suite aux mots scellés sous clef*).³³²

³³¹ Cf. la Postface au *Erlan xinhua* (DZXB, vol. III, p. 7a), voir *infra*, p. 434, 439 ← note 73. 72

³³² Fruit de la transmission orale de Shen Yibing, cet ouvrage a été exposé par Min Yide, corrigé par son élève Xue Xinxiang 薛心香 et imprimé par Lu Liuxi 陸柳溪. Il contient une préface de Min Yide écrite en 1826 où il raconte que ce texte a été transmis de Li Niwan à Shen Yibing avant de parvenir

1. (i) Le Suoyan xu (Suite aux mots scellés)

ACCORD GTR. CA
PRESTACE !!

Min Yide raconte avoir obtenu ce dernier texte au cours de l'ère Qianlong (1736-1795), lors "d'une promenade le long du fleuve" où il rencontra un certain Seigneur Yuan Pei 袁培 de Changshan 長山 (préfecture-xian de Jinhua, Zhejiang). Celui-ci avait reçu la transmission de quatre manuscrits : *Taixu jilu* 大虛集錄 (Somme des discours du maître Taixu), *Shuangxiu baofa* (Radeau précieux sur la double culture), *Gufa yangsheng* (Ancienne méthode pour nourrir le principe vital) et *Heshang suoyan* 河上瑣言 (Mots scellés au bord du fleuve). Le dernier ouvrage de cette liste fut xylographié par le Seigneur Zhao Ran 趙然 de l'ancien royaume de Yue 越 (Shaoxing, Zhejiang) et enseigné par le Seigneur Xu Yangtai 徐陽泰 de Wumen 吳門 (Suzhou, Jiangsu) pendant une très brève période et à de rares élèves provenant du Zhejiang et du Jiangsu. Un jour de printemps, lors d'un voyage dans le Jiangsu, Min raconte avoir rencontré Xu et Yuan et avoir eu ainsi l'occasion d'obtenir les éclaircissements nécessaires sur ce traité. L'enseignement transmis dans ce texte consiste à saisir le moment opportun de la pratique en s'y exerçant continuellement au cours d'une journée. Min Yide lui a alors donné le titre de *Suite aux mots scellés sous clef* en se référant "à ce qui n'était pas encore dit lors de la première rencontre au bord du fleuve". Afin de bien saisir le sens caché de cet ouvrage, il conseille ainsi de lire les trois autres textes en possession de Yuan, c'est-à-dire le *Taixu jilu*, le *Shuangxiu baofa* et le *Gufa yangsheng*.³³³ Au contraire des deux derniers, le premier texte n'apparaît pas sur la liste des ouvrages du *Daozang xubian*,

述所
授

à l'échelle de ce
se trouvant
chez Zhao Ran
de Gu Yan
et chez Xu
Yangtai.
une fois
fini.

(1) Semble
avoir
propre

entre ses mains. Il présente une brève biographie du maître Shen Yibing et du Divin Li Niwan. Voir DZXB, vol. III, p. 1a-b.

333 Le *Shuangxiu baofa* fait référence au livre perdu dans lequel était inclu le texte pour les femmes, voir *supra*, p. 273, note 264.

mais l'on peut supposer qu'il s'agit d'une oeuvre transmise par Shen Yibing — auteur prolixe dans ce recueil — qui est peut-être connue sous un autre nom.

Comme Min Yide l'avait déjà énoncé dans sa préface, le thème principal de cet ouvrage est le *huoziwu* 活子午 (Minuit et Midi de la vie), l'intervalle entre deux transformations, c'est-à-dire le moment opportun dans une journée pour se consacrer à la pratique. Ce thème expose les corrélations existantes entre le mouvement macro-cyclique de l'univers et le mouvement micro-cyclique de l'homme ; c'est ainsi que "dans une journée il y a *zi* et *wu* tandis que dans le corps il y a naturellement *qiji* 氣機, le mécanisme du souffle". Ce terme *qiji* désigne le moment propice qui précède le mouvement du souffle, l'anticipation de ses montées et de ses descentes. (334) Habituellement, dans les textes alchimiques, on ne parle que de *huozi*, et ce, uniquement en tant que moment où le Yang commence à se mettre en branle ; en revanche, on mentionne rarement le *huowu* qui " est le plus secret des secrets qui furent jamais transmis ", le moment du Yin véritable. Il faut garder la Porte du Destin (*mingmen*), point localisé le long de la colonne vertébrale au niveau des reins, vider le coeur des préoccupations et des mauvaises pensées et remplir le ventre. Cette pratique est rattachée au nom de Li Shaojun — maître de recettes (*fangshi*) à la cour de l'empereur Wu des Han (140 av. J. C -87 ap. J.C) — et à ceux des patriarches dont se réclame l'école du Sud tels que Liezu, Huainan

uika p. 376
(1) le moment opportun
propice

(2) le terme
氣機
voici ce qui est
propre

3

si, effectivement
(3) la ligne
du suol
à mettre
ce pm
p. 378

4

334 Voir la glose au *Suoyan xu*, (DZXB, vol. III, p. 1a) où à propos de *ji*, on dit : « Si dans la quiétude on contemple ce *ji* (mécanisme), on peut deviner la fortune et les malheurs ; une fois que le mécanisme s'est manifesté et que la fortune ou les malheurs ont été établis, si on désire secrètement les transformer, (il faut) revenir au moment propice (*shi*) qui anticipe le mécanisme et, en le liant avec la pensée créatrice, on attend qu'il se soit manifesté. Si on réfléchit davantage à ses fluctuations (croissance-décroissance) alors c'est là la (véritable) merveille. » Voir Appendice C.

main
de la
partie

wang (180-122 av. J. C), Wei Boyang (II ème siècle ap. J.C), Ge Hong (ca 283-343), Xu Sun (III-IVème) et Li Niwan.³³⁵ [Cette méthode remonte aux anciens sages taoïstes et bouddhistes pour lesquels il était nécessaire de cultiver la Nature Innée dans le mouvement conjointement avec la Force Vitale dans la quiétude. Le texte commence par exposer les principes propres à la double culture en ces termes : « Dans la pratique de sublimation il y a trois véhicules : l'Immortalité Céleste, l'Immortalité Terrestre et l'Immortalité Aquatique. Dans les méthodes de sublimation il y a trois règles : dresser le corps, vider le coeur et renforcer la volonté.»³³⁶ Ces trois règles caractérisent la double culture du *xing* et *ming* car, si l'on a une juste conduite, qu'on érige son corps, qu'on vide son coeur et qu'on renforce sa volonté, on parviendra à la pratique *huozi* (Minuit de la vie). En outre, si on poursuit dans cette pratique et qu'on l'alimente

la double culture

②

hor et houer
③

³³⁵ La transmission de cette méthode est donc rattachée à Li Shaojun, spécialiste de "l'art de la cuisine de voyage" et auquel est attribué "l'Écrit du Cinabre-neuf et de l'élixir d'or" que Ge Hong aurait reçu de son grand-oncle Ge Xuan (ca 238-250), lui-même lié par son maître Zuo Ci (155-220) aux *fangshi* de l'entourage de Cao Cao. D'autre part, Ge Hong était, comme nous l'avons déjà constaté (cf. *supra*, p. 133-34), lié à la lignée du Mont Jingai et d'après le DTYL (*zhong*, p. 5), appartenait à la sixième génération des patriarches taoïstes (voir aussi *Daopu yuanliu tu*, JGXD, j. 1, p. 1b). Liezu (Lie Yukou) et le prince de Huainan (Liu An, 180-122) sont placés deux générations avant lui tandis que Xu Sun est mentionné comme appartenant à la cinquième (DTYL *zhong*, p. 3, sur Xu Sun, voir *supra*, Introduction, p. 32). Lie Yukun, mieux connu sous le nom de Liezi, est un personnage à propos duquel on sait peu de chose et qui est lié au mythe du "chevaucher du vent" rapporté dans le *Zhuangzi*. Son nom est rattaché à la compilation du *Chongxu zhenjing*, qui serait le titre que l'empereur Xuanzang aurait donné à l'ouvrage de Liezi en 742. D'après le DTYL (*zhong*, p. 2), il serait un personnage de l'époque des Royaumes Combattants (IV-IIIème siècle av. J.C) et aurait, au même titre que Liu An, reçu la transmission du Tao par Xihua dijun (Empereur de l'Efflorescence de l'Est, Wang Xuanfu). C'est sous la direction de Liu An que fut rédigé le *Huainanzi*, ouvrage syncrétique qui cherche à concilier les idéaux taoïstes et confucéens en les assortissant de composantes empruntées au légisme. Wei Boyang, qui aurait quant à lui vécu au IIème siècle de notre ère, serait l'auteur des écrits les plus anciens de l'alchimie intérieure, le *Cantongqi* et le *Longhujing*, voir *supra*, Introduction, p. 30-31.

³³⁶ Cf. *ibid*, p. 1a. Ces trois véhicules de l'immortalité sont mentionnés dans le *Xiuxian bianhuo lun* de Bai Yuchan. Voir *supra*, Introduction, p. 36-37.

← 135-36

constamment, on parviendra à celle de *huowu* (Midi de la vie) dont la formule consiste à garder de manière ininterrompue cet état d'absorption pour laisser agir en chaque moment "l'homme du souffle" qui seul est capable de suivre la divine musique de la nature. Il faut donc partir des pratiques corporelles pour parvenir à l'expérience de la vacuité du Corps Absolu (*dharmakâya*), après avoir réalisé que " le corps formel (*rupakâya*) est la chambre spirituelle du Coeur Céleste et le coeur de chair, le souverain du Coeur Céleste".³³⁷

Puisqu'on trouve dans ce texte les mêmes circuits du souffle, les mêmes méthodes de visualisation du soleil et de la lune exposées dans le *Erlan xinhua* sans oublier les références aux oeuvres de Bai Yuchan, nous sommes enclins à le situer dans la lignée "de l'école qui nourrissait le principe vital et qui se rattachait au Palais du Sud (Nangong)" au même titre que les trois livres mentionnés ci-dessus.³³⁸

2. (ii) Le *Rushi woben* (Voici ce que j'ai entendu) Ref. au hihe

Le *Rushi woben*³³⁹ se trouve être un autre texte qui se situe dans cette lignée et qui en outre fait référence à la Voie Jaune décrite dans le *Xie tianji*, le *Guankui pian*, etc. Transmis par le "maître Sans Nom", il fut gravé par Tianshui (le Maître de l'Eau Céleste ?) et corrigé par Min Yide. D'après la postface de ce dernier, Tianshui zi 天水子 était le nom secret ("nom

³³⁷ Cf. *Suoyan xu*, DZXB, vol. 3, p. 9/3.

³³⁸ L'école Nangong peut aussi être le nom du courant taoïste du Sichuan mentionné par Yi Xinying (1896-1976), de Qingcheng shan dans son *Daoxue xitong biao* (cf. Ge Wu 1992, p. 2), voir aussi *supra*, p. 111, note 59, et *infra*, p. 437, note 73.

³³⁹ Formule habituelle avec laquelle commencent les *sûtra* bouddhiques.

天水 名 水 子
Gansu (?)
ou de l'état de... Yin Xi

sonatari

d'ermite") de Guo Qinliu 郭欽劉 qui aurait composé le texte en question à partir des enseignements oraux d'un maître supposé avoir été le troisième patriarche Longmen, Chen Chongyi (?).³⁴⁰

L'ouvrage se divise en trois chapitres. La voie qu'expose le premier d'entre eux, "Explications sur l'Elixir d'Or", se résume au calme du cœur (*jingding*).³⁴¹ "Explications sur la méthode pour ouvrir la Passe", thème du second chapitre, explique qu'il existe en fait Trois Passes, puis donne les différents noms des Trois Champs de Cinabre ainsi que leur description. On y parle aussi des trois voies, à savoir, la voie noire du Canal de Contrôle (*dumai*), la voie rouge du Canal de Fonction (*renmai*) – voies de l'homme – et la Voie Jaune qui est, comme nous l'avons vu, la Voie des Immortels Célestes. Ces trois voies sont en fait interdépendantes car, comme le dit le Patriarche Lü : "Si on veut étudier l'Immortalité Céleste, il faut parachever la voie de l'homme."³⁴² En d'autres termes, lorsque la pratique de l'ouverture de la Passe est parachevée, la Voie du Jaune Central se manifeste.

Le troisième chapitre intitulé "Principes Essentiels de l'Elixir d'Or", apporte des informations supplémentaires sur cette voie centrale qui apparaît après que le circuit entre les deux Canaux, *ren* et *du*, ait été établi. Lorsque le souffle monte, entre la Mer du Souffle (*qihai*) et la Porte-abîme du Bassin (*weilü*), on discerne alors

³⁴⁰ Voir *supra*, p. 104-105.

³⁴¹ Voir *supra*, p. 256, note 226.

³⁴² Cf. *Rushi woben*, DZXB, vol. III, p. 3a/4. Avec cette formule, Wang Kunyang avait ainsi résolu le dilemme de ceux qui, en accord avec le confucianisme qui prêchait la voie de l'homme en tant qu'application des vertus confucéennes, désiraient en même temps se consacrer au taoïsme et donc quitter la société pour s'adonner à la culture de l'Immortalité Céleste. Wang proposa donc, avant qu'on devienne moine, d'accomplir d'abord les devoirs vers la société en harmonie avec l'idéologie confucéenne alors dominante, voir *supra*, Introduction, p. 43-44 et Chen Bing, 1988, p. 89-90.

un centre vide appelé Retour du Jaune (*guihuang* 歸黃). Cette cavité est la Passe Céleste de la Voie Jaune, l'axe général de l'Immortalité Céleste, le Saint Embryon.

(iii) *Le Sanfeng zhenren xuantan quanji (Somme sur la magnificence du mystère [révélé] par l'homme véritable Zhang Sanfeng)*

Si la doctrine des Trois Voies s'avère le thème fondamental du *Rushi woben* qui s'attarde sur les détails des Champs de Cinabre et se donne ainsi un caractère essentiellement descriptif, on aborde avec le *Sanfeng zhenren xuantan quanji* 三丰真人玄谭全集 une littérature qui s'avère consacrée tant à l'ancienne **méthode du Blanc et du Jaune**³⁴³ qu'à la **représentation de la réalité sous forme de diagrammes**. Liée à Zhang Sanfeng,³⁴⁴ l'ancienne méthode dont il est question dans ce texte semble apparemment être critiquée³⁴⁵ dans le troisième chapitre du *Niwan Li zushi nüzhong shuangxiu baofa* mais eu égard au rôle important joué par ce personnage dans les relations entre la Cour et le taoïsme et en particulier celui de l'école Quanzhen, Min Yide ne pouvait décemment pas le négliger. Il lui consacre ainsi une place dans le *Daozang xubian* et insiste dans la préface qu'il composa pour l'ouvrage de Zhang Sanfeng, sur la position tenue par son maître **Shen Yibing** dans la **transmission de "la méthode alchimique du Blanc et du Jaune"**, transmission que celui-ci avait obtenu du **Divin Li Niwan**. Min Yide s'approprie ainsi

³⁴³ Expression symbolique qui renvoie à l'Oeuvre alchimique, voir *supra*, Introduction, p. 23-24.

³⁴⁴ Sur Zhang Sanfeng, voir *supra*, Introduction, p. 12, note 10.

³⁴⁵ Li Xiyue (1795-1850?) avait déjà cherché à distinguer un Zhang Sanfeng orthodoxe d'un autre Zhang Sanfeng lequel, au cours de la dynastie Liu Song (420-77), aurait transmis des enseignements sexuels hétérodoxes, voir Wile 1992, p. 147.

cette transmission et la lie au Mont Jingai par l'intermédiaire de **Mei Zichun** 梅子春 (Xème siècle), renvoyant ainsi au second plan la figure de l'immortel Zhang Sanfeng.³⁴⁶ En effet, la raison qui a fort certainement poussé Min Yide à inclure cette méthode dans son recueil tient essentiellement au fait que le foyer de cette transmission se trouve dans le **Sichuan** où se sont développés des cultes médiumniques autour de **Li Niwan** et **Xu Sun**. On notera toutefois que c'est en cette même région, que Li Xiyue (1796-1861) compila les Oeuvres Complètes de Zhang Sanfeng, en écriture inspirée.³⁴⁷

la base du
Sichuan

Dans sa préface, Min Yide nous raconte que cette méthode alchimique fut interdite parce qu'elle était transmise de manière erronée depuis cinq cents ans. Le patriarche Lü en interrompit la transmission et son maître Shen Yibing fut obligé de mettre au feu tout ce qu'il avait reçu. Min Yide, lui-même, s'interdit de la diffuser jusqu'à ce qu'il fut contraint d'en parler par son ami Feng Yunbiao 馮雲彪 (?) pour prouver qu'il ne s'agissait pas d'une technique occulte mais d'une véritable Voie, "une méthode de pharmacothérapie qui, provenant de continents situés à l'Ouest et à l'Est, n'était pas étudiée en Chine et que lui même avait obtenu par des immortels vagabonds".³⁴⁸ Dans la réponse évasive qu'il fit à Feng, on voit bien que **Min Yide n'est pas encore libre de révéler la véritable origine de "l'enseignement du Blanc et du Jaune"** puisqu'il existait encore, potentiellement, une interdiction de le pratiquer.

³⁴⁶ **Mei Zichun** vécut pendant l'époque Song et était originaire de Songjiang (Zhejiang). Il s'est converti au taoïsme dès son plus jeune âge et avait hérité de la méthode du Blanc et du Jaune. **A un âge avancé, il entendit dire que l'immortel divin Yin Wuwo demeurait sur le Mont Jingai** : il s'y retira et y construisit un ermitage pour accueillir les moines éminents (*gaoseng*) et les hommes doués d'une forte volonté (*zhishi*). Voir sa biographie in JGXD, j. 7, p. 12a-b.

³⁴⁷ Sur Li Xiyue, voir *supra*, Introduction, p. 39, note 66.

³⁴⁸ Cf. la Préface de Min Yide au *Sanfeng zhenren xuantan quanji*, DZXB, vol. III, p. 1a.

Contrairement aux autres, ce texte présente des diagrammes sur la "représentation du Centre" telle qu'elle est envisagée par les bouddhistes, les taoïstes et les confucianistes et montre les différences qui existent entre ces Trois Enseignements en matière de terminologie : « Quant au Centre du Tao, les confucianistes l'appellent Parvenir au Centre (*zhizhong*), les taoïstes Garder le Centre (*shouzhong*), les bouddhistes Vider le Centre (*kongzhong*). Ce qui s'appelle Centre dans l'alchimie intérieure, c'est l'Ouverture au sein de l'Ouverture. Tel est le Centre véritable. »³⁴⁹

Le texte s'ouvre sur le diagramme du paysage extérieur bouddhique, l'image de la vacuité, disque unique qui représente la Nature Innée antérieure au ciel. Puis il poursuit par le diagramme du paysage intérieur taoïste, image du corps à l'intérieur duquel naît la respiration embryonnaire, trace d'un acte de volonté de l'homme pour prendre conscience de sa Force Vitale, de son Destin.³⁵⁰ Le commentaire de Min Yide nous informe que c'est dans l'union de ces deux paysages que réside l'enseignement du salut universel.

Les diagrammes exprimant les plans macrocosmique et microcosmique sont tous deux divisés en trois – externe, central et interne – : ils se déploient à partir d'une étincelle de Yang véritable (diagramme externe) qui, une fois uni à un centre vide (diagramme central), produit une réaction à l'intérieur d'une cellule (diagramme interne).³⁵¹

Le Canal de Contrôle (*dumai*) qui rassemble et dirige les canaux du souffle de tout le corps est ensuite représenté par un

³⁴⁹ Cf. *Sanfeng zhenren xuantan quanji*, DZXB, vol. 3, p. 1a, voir Appendice C.

³⁵⁰ Notons qu'il n'y a dans ce texte aucun diagramme qui puisse être rattaché à l'école confucéenne.

³⁵¹ On retrouve ici les trois diagrammes reproduits par Li Daochun in *Zhonghe ji* ; cf. Robinet 1989a, p. 320-321.

point à l'intérieur d'un cercle. Le Canal de Fonction (*renmai*) est quant à lui, un disque unique, image du Souffle Originel qui est sans cesse généré. Les trois coeurs – céleste, humain et terrestre – sont tous représentés par un cercle : le coeur externe-céleste est le vide véritable, l'Ouverture Mystérieuse ; le coeur central-humain est l'ouverture unique du centre et le coeur interne-terrestre est le souverain de la Force Vitale dans le Fond de l'Océan. Ces trois coeurs véritables à l'extérieur et à l'intérieur de l'individu, se situent au-delà du coeur de chair et de sang.

Cet ouvrage se conclut avec "La **Chanson de la Voie Droite**" et "Les enseignements directs pour trancher les doutes sur l'Elixir d'Or", ensemble de formules orales gravées dans les Classiques de l'alchimie intérieure telles que : "Suivre le courant c'est là l'ordinaire, aller à contre-courant c'est là l'immortalité"³⁵² et "Sache qu'en le Moi, les dix-mille choses sont au complet et qu'en le Moi, grands sont le Ciel et la Terre dans leur création et transformation".³⁵³

(iv) Les deux commentaires alchimiques

Le *Daozang xubian* contient aussi deux commentaires : le *Jindan sibaizi zhushi* 金丹四百字註釋 (Commentaire aux quatre-cent mots sur l'élixir d'or) de Peng Haogu 彭好古

³⁵² Cf. *Sanfeng zhenren xuantan quanji*, DZXB, vol. III, p 7b/13.

³⁵³ *ibid.*, p. 8b/8.

et Min Yanglin 閔陽林³⁵⁴ exégèse au classique d'alchimie de Zhang Boduan et dont la préface originale fut commentée par Min Yide en 1835.³⁵⁵

Le second commentaire qui est aussi le dernier ouvrage du *Daozang xubian*, a pour titre *Qiyun shan Wuyuan zi xiuzhen biannan qianhou bian canzheng* 棲雲山悟允子修真辯難前後編參證 (*Débats en deux parties sur la résolution des difficultés propres à la culture de l'authenticité écrit par le Maître Eveillé Primordial du Mont Qiyun*). Il comporte le nom du célèbre **Liu Yiming** 劉一明 (1734-1821), auteur de plusieurs commentaires aux classiques d'alchimie comme le *Yijing*, le *Cantongqi*, le *Wuzhenpian*, le *Yinfujing*, etc.³⁵⁶ Dans cet ouvrage, Liu divisa l'alchimie intérieure en trois niveaux : le niveau supérieur destiné aux adeptes de facultés excellentes se compose de méthodes

354 En tant que disciple de Min Yide, Min Yanglin appartient à la douzième génération Longmen. Il est originaire du Zhejiang et il est aussi l'auteur de la postface datée de 1832 au *Jindan sibaizi* (DZXB, vol. III, p. 7b).

355 Voir *supra*, Introduction, p. 38, note 62. 1

356 Liu Yiming (*hao* : Wuyuan zi), originaire de Quwo 曲沃 (Shanxi), appartient à la onzième génération des patriarches Longmen. Après avoir prît les vœux, Liu commença à voyager dans toute la Chine, du Shaanxi au Sichuan jusqu'au Gansu à la recherche de maîtres. Dans la préfecture de Jin 金縣 (actuelle Yuzhong-榆中 Gansu), il rencontra le maître Kangu Laoren 龔谷老人 ainsi que des immortels qui lui transmirent les secrets de l'alchimie. Il se retira ainsi sur les Monts Qiyun (Jin-Gansu) pour les pratiquer pendant de nombreuses années. Il soutint l'union des Trois Enseignements dans le sens où il associa les méthodes alchimiques de l'école du Nord et du Sud avec des théories néoconfucéennes et bouddhiques. Dans la Préface au *Zhinan zhen* 指南全真 p. 403 il dit que la Voie Orthodoxe du Centre réside dans l'étude de la Nature Innée et de la Force Vitale : pour lui, c'est "ce que les confucianistes appellent Juste Milieu (*zhongyong*), les bouddhistes Véhicule Unique (*yicheng*) et les taoïstes Elixir d'Or (*jindan*)". Il prêcha ainsi l'étude des classiques confucéens comme le *Daxue* et le *Zhongyong* pour le corps et l'esprit et les commentaires du *Yijing* pour s'éveiller aux secrets du Régime du Feu dans l'alchimie intérieure. Il divisa ainsi l'entraînement alchimique selon les dispositions de chacun : un éveil immédiat pour les adeptes excellents et un éveil progressif pour les adeptes médiocres (cf. Chen Bing 1988, p. 86 et p. 92-94) Ses oeuvres ont été publiées dans un recueil, le *Daoshu shierzhong* 道書十二中 (*Les douze livres taoïstes*) où se trouve aussi le texte que Min Yide a commenté et inséré dans le DZXB.

spontanées et naturelles ; le niveau moyen pour les adeptes médiocres se caractérise par des méthodes graduelles dans lesquelles on cultive la Force Vitale à partir de la Nature Innée ou *vice-versa* ; enfin, le niveau inférieur destiné aux adeptes de facultés inférieures requiert un entraînement sévère, des pratiques ascétiques du corps et de l'esprit afin de faire jaillir le visage originel.

Comme nous l'avons déjà vu (voir *supra*, p. 73-84), la méthode graduelle sur la culture du *xingming* débute avec la pose des fondements pour cultiver le soi, diminuer les passions et les pensées discursives, etc., et se poursuit avec la sublimation de l'essence en souffle (d'après les enseignements du *Wuzhenpian* et les méthodes de Bai Yuchan) jusqu'à la sublimation de l'énergie spirituelle et son retour à la vacuité.

Min Yide a composé un commentaire de cet ouvrage où il fait ressortir le caractère unique des oeuvres de Liu Yiming, lesquelles, selon lui, clarifient tous les doutes quant à la pratique et font jaillir l'essence de l'enseignement alchimique hors de tout vernis superstitieux.

D'après cette analyse des vingt-trois textes qui constituent le *Daozang xubian*, nous pouvons enfin conclure cette section avec une première tentative pour identifier la lignée à laquelle chaque texte se rattache en les divisant ainsi par thème :

1) d'une part la Doctrine de Salut Universel qui préconise l'étude des ouvrages suivants :

- le *Cantongqi* et le *Wuzhenpian* pour parachever la Force Vitale ;
- le *Changdao zhenyan* pour parachever la Nature Innée ;
- le *Dadong yujing* pour transformer le vulgaire ;
- le *Lüzu sannü yishi* pour atteindre le fruit de la pratique ;

On conseille en outre la lecture du *Biyuan tanjing* de Wang Kunyang pour accéder à l'Immortalité Céleste, fruit du salut universel. Les textes du *Daozang xubian* qui y font référence sont :

- le *Lüzu sannu yishi* ;
- le *Tianxian xinchuan* ;
- le *Yin zhenren Donghua zhengmai huangji hepi zhengdao xianjing* ;
- le *Yin zhenren Liaoyang dian wenda bian* ;
- *Jinhua zongzhi* ;
- *Xie tianji* .

2) D'autre part, la doctrine des Trois Voies (*sandao*) :

- les deux livres de l'homme véritable Yin ;
- *Shangpin danfa jieci* ;
- *Xie tianji* ;
- *Guankui bian* ;
- *Rushi wuwen* ;
- *Erlan xinhua* ;

3) Enfin, les techniques pour nourrir le principe vital (*yangsheng*) :

- *Gufa yangsheng* ;
- *Shuangxiu baofa* ;
- *Suoyan xu* ;
- *Erlan xinhua* ;

Il convient peut-être aussi de placer à part les deux textes plus nettement confucéens au même titre que ceux de Zhang Sanfeng et Liu Yiming sans oublier les textes exclusivement consacrés à la pratique féminine. Au-delà de toutes ces remarques, on notera avec peut-être plus d'insistance pour le caractériser, que le *Daozang xubian* est avant tout un véritable recueil de textes traitant des

pratiques alchimiques et non de rituels puisqu'un seul ouvrage de ce type s'y trouve inclus : l'évocation intérieure et l'entraînement personnel comptent donc plus que la force d'un acte rituel. Le *Daozang xubian* est ainsi le fruit d'une élite spirituelle qui appartient substantiellement au Sud-Est de la Chine et qui préconise un mouvement d'intériorisation où la méditation joue un rôle central sur le chemin spirituel vers le Tao de la Réalité Ultime Incomparable (*fei wushang zhizhen zhi dao* 非無上至真之道).

* montrer sa
ophtalmologie
l'écrit du
LORD
P. W. ZHANG

Avec cette dernière expression, on caractérise le but de la pratique Longmen qui veut ainsi montrer sa supériorité sur la pratique alchimique traditionnelle qui se limitait seulement à trois étapes, à savoir, sublimation de l'essence en souffle, du souffle en énergie spirituelle et retour de l'énergie spirituelle à la vacuité du Tao. Il semble que ceci fasse écho à la polémique existant dans le bouddhisme entre le Petit et le Grand Véhicule en matière de voeu pour atteindre le Nirvâna. Le bodhisattva qui fait voeu de sauver tous les êtres, conquiert les divers états de conscience auxquels est lié le développement des savoirs omniscients qui ne sont que des moyens habiles pour le salut universel et sans lesquels le bodhisattva ne pourrait obtenir l'Eveil Suprême (*anuttarasamyaksambodhi*). Bien que l'Immortel Céleste puisse rappeler le *bodhisattva* dans sa préoccupation de sauver tous les êtres, il se consacre en réalité au salut universel afin de connaître la "forme vraie", l'état primordial qui lui est indispensable pour confirmer sa véritable réalisation. Son image se trouve ainsi intériorisée et constitue le modèle auquel chaque adepte doit tendre.

S'est individualisé par sa seule pratique personnelle le salut universel // seule la Route véritablement peut l'atteindre // elle pratique