

# ÉLÉMENTS DE COSMOLOGIE CHINOISE

*Élisabeth Rochat de la Vallée*

## QI 氣

L'enveloppe du Ciel et de la Terre, le Ciel et la Terre, l'intervalle Ciel-Terre et tous les êtres qui y ont une éphémère demeure ne forment qu'un amas de souffles, sans intérieur, sans extérieur, sans limites sinon précaires et relatives. Dans cet amas, on peut distinguer une multitude de masses particulières. Toute analyse, tout découpage qui fait surgir des souffles particuliers les maintient en fait dans l'amas primordial, dans le Un.

Ce qui précède l'apparition des souffles nous échappe : invisible, inaudible, impalpable, existant sur le mode de « ne pas exister ».

De l'apparition des souffles, on peut dire qu'elle est une conception, une Genèse. Les formes particulières et les structures propres qui seront préexistantes encore dans l'unité, dans l'état de « mélange » (混沌 *hun dun*), dans la non-séparation, dans un Ciel antérieur (先天 *xian tian*) très parfait. La séparation à l'intérieur du Chaos, le percement d'ouvertures, la naissance des formes – qui sont comme des vêtements, et de propriétés – qui sont comme des structures, donnent les *Dix mille êtres* (萬物 *wan wu*).

Tel est le schéma qui explique la production et la disparition des êtres. Ils ne sont que condensation et dissipation au sein de l'amas primordial des souffles :

*« L'homme doit la vie à une condensation de qi. Tant qu'il se condense, c'est la vie; mais dès*

*qu'il se dissipe, c'est la mort. »<sup>1</sup>*

Toute chose n'étant qu'un aspect et un état de plus ou moins grande condensation, une concentration extrême de souffles peut être considérée comme l'apparition des « essences » (精 *jing*). Cette prise des essences par les souffles se fait selon certaines normes, qui sont l'organisation du vivant, de chaque vivant particulier. Essences et souffles étant devenus distincts, les souffles représentent la force nécessaire à l'attraction et à l'organisation structurée d'essences spécifiques, ainsi que la force qui maintient les essences substantielles dans la forme qu'elles ont prises.

Le souffle peut donc être considéré comme représentant le yang quand il est mis en couple, par exemple avec les essences, alors qu'il est yin et yang, yin/yang, quand on ne le considère pas comme l'un des éléments d'un couple. Tout peut alors être considéré comme souffles :

*« Le Yin et le Yang sont des 氣 qi et de même les Cinq éléments ou les symboles divinatoires (trigrammes ou hexagrammes) du Yi Jing. Le Ciel et la Terre ont chacun des 氣 qi, des forces qui s'influent et interfèrent pour animer les êtres vivants. »<sup>2</sup>*

Les êtres vivants, dont la visibilité est le corps, sont les formes particularisées du souffle (ou des souffles). Le souffle (氣 *qi*) est distinct des formes concrètes, sans en être séparable. Les formes (形 *xing*) ne sont rien, ne sont pas, sans ce souffle (ces souffles). Le souffle informe et transforme tout chose, tout être. On ne peut saisir les souffles que dans l'action des formes qu'ils meuvent. Ils sont l'expression la plus réelle du travail opéré dans les formes selon les modalités du yin et du yang.

Ils sont donc ce sur quoi travaille celui qui désire maintenir sa pleine capacité physique et mentale, demeurer dans la rectitude morale, qui n'est guère discernable de la santé du corps, puisqu'elles reposent l'une et l'autre sur le même mouvement : guider ses souffles à l'image du souffle cosmique.

*« Il n'existe pas de démarcation entre santé physique, qui est plénitude et intégrité du qi tel que nous l'avons reçu à la naissance, et la santé morale : en cultivant notre qi, nous travaillons à notre culture morale personnelle, le Saint étant celui qui sait conserver une parfaite intégrité autant physique que morale. Faisant sienne l'idée que le corps vivant résulte de la condensation du souffle vital, la médecine chinoise s'est d'emblée attachée à en observer le fonctionnement. »<sup>3</sup>*

Citons Isabelle Robinet :

*« L'univers s'autocrée perpétuellement en une évolution constante (l'une de ses dénominations est « les dix mille transformations »), en perpétuels genèse et devenir, à partir d'un matériau unique, le Souffle (ou énergie) primordial (元氣 *yuan qi*) qui n'est ni matière, ni esprit.[... ] Dynamisme principiel, ce qi, donc, ni matière, ni esprit, est antérieur au monde, et toute chose n'en est qu'un aspect et un état de plus ou moins grande condensation. Condensé, il est vie; dilué, il est potentiel indéfini. »*

- 
1. Zhuang Zi, chap. 22, trad. Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 240.
  2. Max Kaltenmark, *La philosophie chinoise*, p. 62.
  3. Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 241.

Et encore :

« Le Qi est représenté comme une force qui se répand et anime le monde en un mouvement tournant, par lequel il se répartit et se distribue dans chacun des secteurs de l'espace et du temps tour à tour. Ce n'est pas une substance qui aurait une existence repérable, en dehors des formes qu'elle prend et de leurs transformations; les « instruments » ou les êtres qui le manifestent ne sont pas autre chose que lui sous une forme particularisée, et, lorsqu'ils disparaissent, ils redeviennent Qi; il ne « demeure » pas derrière ces manifestations : elles sont une des formes qu'il prend, qu'il est. Mais quand elles disparaissent, il passe à une autre forme; principe d'unité et de cohérence qui relie les multiples entre eux, il subsiste comme un potentiel, la force de vie immanente au monde qui n'est connaissable que par les aspects divers et changeants qu'elle revêt. On a ainsi, d'une part, l'énergie qui, sans leur être extérieure, est distincte des formes concrètes, en tant qu'elle en est la source, c'est-à-dire le potentiel indéfini et infini, et en tant qu'elle demeure lorsque ces formes concrètes disparaissent, et, d'autre part, les formes que prend cette énergie, qui ne sont rien d'autre qu'elle. En raison de cette double possibilité de s'arrêter à une forme et de la dépasser, ce Qi "informe (zao 造) et transforme (hua 化) toute chose", en une opération à double face (zao hua 造化) [qui...] définit la forme arrêtée, mais aussi la change constamment. »<sup>1</sup>

## ÉLABORATION ET ÉVOLUTION DE LA NOTION

Le caractère 氣 *qi* n'est pas très ancien. On ne le trouve pas sur les inscriptions oraculaires (甲骨文 *jia gu wen*), et on n'en a aucune occurrence dans les plus anciens textes, tels le *Shu Jing* ou le *Shi Jing*. C'est durant la période *Chun Qiu* que la notion de 氣 *qi* apparaît. Mais c'est surtout pendant les Royaumes Combattants qu'elle se développe et s'enrichit, pour atteindre toute son extension sous les Han.

Pour plus de commodité, on peut distinguer trois aspects :

- aspect cosmique,
- aspect physique et corporel,
- aspect moral.

### I. ASPECT COSMIQUE

Une partie de ce qui composera la notion de 氣 *qi* préexiste au caractère ou – du moins – à l'extension de sens du caractère. Ainsi, 風 *feng*, vent – caractère bien attesté sur les inscriptions oraculaires (甲骨文 *jia gu wen*) et présent dans les textes les plus anciens – exprime anciennement ce qui sera plus tard compris dans la notion de 氣 *qi*. Le vent est le souffle vivificateur, et les *Huit vents* (八風 *ba feng*) sont les variations de ce souffle, selon les huit directions de l'espace et les huit temps majeurs de l'année. Le vent, qui représente comme ouragan la violence de la nature, est l'image de la force, mais aussi de ce qui circule et apporte ses influences déterminantes,

1. Isabelle Robinet, *Histoire du taoïsme des origines au XIV<sup>e</sup> siècle*, Le Cerf, Paris, 1991, p. 14 et sq.

non seulement sur le plan physique mais aussi moral ou comportemental. Le vent circule entre ciel et terre; il apporte la vie et en transporte les ferments (à l'image de l'insecte qui figure dans son caractère); il met en mouvement; il suscite les métamorphoses; il fait éclore les fleurs ou les arrache et les emporte.

Au début du chap. II du *Zhuang Zi*, le 氣 *qi* est présenté comme ce vent qui circule entre ciel et terre. Il pénètre la masse terrestre percée de cavernes et de grottes, de trous et d'orifices; il en ressort comme un gaz qui s'échappe; il anime tous les êtres : « La grande masse éructe un souffle; son nom est vent (夫大塊噫氣其名為風 *fu da kuai yi qi qi ming wei feng*) ».

Le passage au sens de souffles atmosphériques, influences de l'environnement, souffles constitutifs du temps et des saisons s'opère facilement :

« Le Ciel (le temps qui passe et détermine le temps qu'il fait) possède Six souffles (六氣 *liu qi*), qui descendant (sur Terre) génèrent les Cinq saveurs (五味 *wu wei*) ... Ces Six souffles sont : le yin et le yang [ici représentant le froid et le chaud], le vent et la pluie, l'obscurité et la lumière (陰陽風雨晦明 *yin yang feng yu mei ming*). Ils se distinguent en Quatre saisons (四時 *si shi*) et s'organisent en Cinq divisions [de l'année solaire] (五節 *wu jie*). Leurs excès entraînent les calamités (咎 *zai*). »<sup>1</sup>

Le caractère 氣 *qi* va s'employer pour les souffles spécifiques de chaque saison ou de chaque période déterminée de temps (sens qui se précisera ultérieurement dans l'expression 節氣 *jie qi*); il en vient même à pouvoir signifier les saisons, surtout dans l'expression 四氣 *si qi*<sup>2</sup>.

Le souffle particularisé qui anime les êtres et la nature selon les moments du temps va servir à exprimer l'origine du monde sensible, de tout l'univers, et par suite, l'origine et le principe constitutif de tout être, par analogie au ciel-terre :

« Je prends forme (形 *xing*) du Ciel-Terre et je reçois les souffles (氣 *qi*) du yin-yang. »<sup>3</sup>

Cependant, le sens de 元氣 *yuan qi* – souffle originel, n'est pas attesté avant la fin du III<sup>e</sup> s. A.C., où il apparaît dans le 鶡冠子 *He Guan Zi* : « Quand on parle du Ciel ne parle-t-on pas des souffles de l'azur infini ? » 所謂天者非是蒼蒼之氣之謂也 *suo wei tian zhe fei shi cang cang zhi qi zhi wei ye*).

Ce sens est bien attesté par la suite, où il devient l'un des grands emplois du caractère dans les textes taoïstes. Ainsi, dans le 淮南子 *Huai Nan Zi*, il est ce qui apparaît en premier dans la genèse du monde; il est comme une émanation de la Voie, permettant la constitution des êtres :

« Ciel et Terre (天地 *tian di*) n'étaient pas encore formés (未形 *wei xing*) ... La Voie (道 *dao*) commença (始 *shi*) par les immensités vides. Ces immensités vides générèrent (生 *sheng*) les espaces et les temps (宇宙 *yu zhou*). Les espaces et les temps générèrent le souffle (氣 *qi*). Le souffle prit contours et limites. Le yang clair (清陽 *qing yang*) se diffusa et se prodigua pour constituer le Ciel. Le yin lourd et trouble (重濁陰 *zhong zhuo yin*) se condensa et s'immobilisa

1. 左傳 *Zuo Zhuan*, 1<sup>re</sup> année du Duc Zhao.
2. Ainsi, dans le 禮記 *Li Ji*, chap. 月記 *Yue Ji*.
3. *Zhuang Zi*, chap. 17.

*pour constituer la Terre. »<sup>1</sup>*

Souffle originel et souffles constitutifs, 氣 *qi* est parfois couplé aux essences 精 *jing*, dans l'activité productrice :

*« Essences et souffles constituent tous les êtres (精氣為物 jing qi wei wu). »<sup>2</sup>*

D'autres fois, c'est seul qu'il représente l'activité vitale de l'univers ainsi que des êtres qui le peuplent :

*« Les souffles conjoints du Ciel et de la Terre donnent vie aux Dix mille êtres; analogiquement, les souffles conjoints de l'homme et de la femme donnent vie aux enfants (天地合氣萬物自生猶夫婦合氣子自生矣 tian di he qi wan wu zi sheng you fu fu he qi zi zi sheng yi). »<sup>3</sup>*

Au fur et à mesure de la composition du système et de l'élaboration des correspondances, on va appeler 氣 *qi* ce qui unit les êtres et les phénomènes à l'intérieur d'une même catégorie. Ainsi, une fois l'automne mis en corrélation avec la couleur blanche, l'agent (ou élément) métal, la saveur âcre et la rigueur du gouvernant, le *qi* qui change le temps à l'automne, faisant jaunir et tomber les feuilles, inspire au cœur des sentiments analogues de sévérité ou de tristesse :

*« Hélas! Quelle tristesse ! voici les souffles de l'automne (悲哉秋之為氣也 bei zai qiu zhi wei qi ye) » s'exclame le poète, sensible à l'effet de ces souffles en son cœur<sup>4</sup>.*

Le *qi* désigne donc les propriétés constitutives, les qualités intimes de chaque être, et dans ces propriétés, le principe qui permet de les relier par affinité. C'est grâce à et par le *qi* que les êtres et phénomènes réagissent les uns aux autres, interagissent les uns sur les autres, subissent chacun les influences de tous ceux qui portent en eux des souffles analogues dans l'une ou l'autre de leurs qualités :

*« Les mêmes sons résonnent les uns avec les autres; les mêmes souffles se cherchent mutuellement. Ainsi l'eau s'écoule vers les lieux humides alors que le feu recherche ce qui est sec ... Chacun se conforme à son espèce (同聲相應同氣相求水流濕火就燥 ... 各從其類 tong sheng xiang ying tong qi xiang qiu shui liu shi huo jiu zao ... ge cong qi lei). »<sup>5</sup>*

Le *qi* devient ce qui relie les phénomènes appartenant à une même rubrique, un même élément, une même saison, un même orient... Les interactions de ces phénomènes de rubriques différentes seront des jeux de souffles.

*« Le qi avance, réchauffe et brille comme le yang, se retire, refroidit et assombrit comme le yin. Temporairement, le yang ascendant se divise entre souffles du printemps et de l'été et le yin ascendant entre souffles de l'automne et de l'hiver. Spatialement, ils procèdent de l'Est (Printemps) et du Sud (Été), à travers le Centre vers l'Ouest (Automne) et le Nord (Hiver), se condensant pour devenir successivement bois, feu, terre, métal et eau. Les 五行 Wu xing sont alors des souffles, 氣 qi, procédant à travers Cinq phases ».<sup>6</sup>*

1. *Huai Nan Zi*, chap. 3, début.

2. *Yi Jing, Xi Ci*, première partie.

3. *Lun Heng* (chap. 自然 *Zi Ran*).

4. *Élégies de Chu*, 楚辭 *Chu Ci*, 九辯 *Jiu Bian*, 1.

5. Livre des Mutations, 易經 *Yi Jing*, 乾 *Qian* (commentaire de 9 à la 5<sup>e</sup> place).

6. A. Graham, *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*, The Institute of East Asian Philosophy, p. 90.

Finalement, le *qi* devient la base d'une cosmologie, dans laquelle tout procède de lui par division :

« *Le souffle harmonisé du Ciel-Terre est l'Un. Il se différencie et c'est le yin-yang; il se divise et voilà les Quatre saisons; il se partage pour faire les Cinq agents (ou éléments) (天地之氣和而為一分為陰陽判為四時列為五行 tian di zhi qi he er wei yi fen wei yin yang pan wei si shi lie wei wu xing).* »<sup>1</sup>

## II. ASPECT PHYSIQUE ET CORPOREL

Le *qi* peut présenter un aspect sinon physique au moins visible, comme un gaz qui s'échappe d'une tombe (*Mo Zi*, chap. 25). Il est ce qui inspire une forme révélatrice de sa qualité; ainsi il est nuages dont les formes servent de présages (*Mo Zi*, chap. 70), ou haleine-vapeur s'échappant de la bouche et prenant certains contours en fonction des sentiments profonds de l'individu (*Zuo Zhuan*, 14<sup>e</sup> année du Duc Zhuang).

Il exprime l'air que l'on a, la manifestation sur la face de la situation intérieure : « *La condition change l'air du visage, et la fortune l'apparence extérieure (居移氣養移體 ju yi qi yang yi ti).* »<sup>2</sup>

Dans le corps humain, il est haleine et respiration (*Lun Yu X,4*), puissance des souffles du corps qui donnent force à la voix ou courage à l'âme. En couple avec le sang (血氣 *xue qi*), il indique le tempérament, l'inclination de la vitalité (selon les âges de la vie) (*Lun Yu XVI,7*) ou l'état de cette vitalité, la santé d'un individu (*Zuo Zhuan*, 21<sup>e</sup> année du Duc Xiang). Employé seul ou dans l'expression 勇氣 *yong qi*, il désigne un tempérament martial, une ardeur guerrière (*Zuo Zhuan*, 10<sup>e</sup> année du Duc Zhuang). Il représente les forces vitales d'un individu (*Mo Zi*, chap. 6), sa vie même qui s'échappe à la mort (*Zuo Zhuan*, 11<sup>e</sup> année du Duc Zhao).

Il s'agit donc de faire en sorte que ces souffles, qui représentent la vie, soient bien traités :

« *Le sage respecte les Quatre moments du temps : le matin, il tient audience; le jour, il s'informe; le soir, il rédige les décrets; la nuit, il se repose. Il peut ainsi régler la propagation de ses souffles (節宣其氣 jie xuan qi qi), faisant en sorte qu'ils ne soient nulle part en obstruction ou stagnation, ce qui provoquerait une épuisement physique, un manque de clarté dans son cœur (mental) et la confusion dans toutes ses pensées.* »<sup>3</sup>

Dans la vision primitive, les souffles du corps sont conçus comme le résultat, après quelques transformations organiques nécessaires, des souffles pénétrant de l'extérieur :

Les souffles procurent force et santé dans la mesure où l'on peut les absorber, par excellence sous la forme de l'alimentation. Le 呂氏春秋 *Lü Shi Chun Qiu* se clôt sur cette considération :

« *Car les céréales récoltées à temps ont une odeur agréable, une saveur douce, et elles donnent de l'énergie (氣 qi). On en mangera pendant cent jours et on aura l'œil perspicace et l'oreille fine, l'esprit clair et net, les quatre membres fortifiés. Les souffles malsains n'entreront pas (dans*

- 
1. Selon le chap. 13 du 春秋繁露 *Chun Qiu Fan Lu*, attribué à 董仲舒 *Dong Zhongshu* (c. 195-115).
  2. Mencius 7A36, Trad. Couvreur, les Quatre Livres, Kuangchi Press p. 625.
  3. *Zuo Zhuan*, 1<sup>re</sup> année du Duc Zhao.

le corps) et l'on ne contractera aucune maladie grave. L'Empereur Jaune a dit : « Si quelque chose ne va pas au cours des quatre saisons, qu'on commence par remettre de l'ordre dans la culture des cinq céréales. »<sup>1</sup>

Mais les souffles sont absorbés sous toutes les formes et ils suscitent dans le corps plus que la simple force physique :

« La bouche absorbe les saveurs (味 wei) et l'oreille les sons (聲 sheng). Sons et saveurs produisent du souffle. Pour la bouche, le souffle devient parole (言 yan); pour l'œil, il devient clairvoyance (明 ming). »<sup>2</sup>

La psychologie et le mental sont aussi le résultat de ces souffles. Dans le *Zuo Zhuan*<sup>3</sup>, l'intendant des cuisines déplore la mauvaise conduite de son prince. Il en accuse le maître de musique, qui doit prendre soin de ce qui pénètre les oreilles du prince, un grand préfet, responsable de ce que voient les yeux du prince, et lui-même, en charge de son alimentation. Il déclare : « Les saveurs activent (行 xing) les souffles; les souffles affermissent (實 shi) le vouloir; le vouloir (志 zhi) fixe la parole; la parole donne des ordres ». Si donc l'alimentation n'est pas bien réglée et équilibrée, les souffles du prince manquent de force, et surtout de la qualité requise pour rendre son vouloir ferme et droit, sa parole juste.

Un peu plus loin, sont présentés les effets des souffles des saveurs sur la psychologie du prince et sur le gouvernement :

« Un exemple d'harmonie (和 he), c'est le bouillon ... Le chef de cuisine combine les différents ingrédients, les met dans la proportion voulue d'après leur saveur, ajoute ce qui manque aux uns en les mêlant avec d'autres, fait disparaître ce que ceux-ci ont de trop en les tempérant avec ceux-là. Un prince sage, en mangeant ce bouillon, met ses passions en équilibre (平其心 ping qi xin) ... Les anciens souverains faisaient combiner les Cinq sortes de saveurs et accorder les Cinq sons, afin d'établir l'équilibre des passions (平其心 ping qi xin) et de rendre l'administration parfaite (成其政 cheng qi zheng). »<sup>4</sup>

### III. ASPECT MORAL

Les émotions ou inclinations sont en l'homme ce que sont dans la nature les souffles du Ciel, qui font le chaud et le froid, le vent et la pluie, le jour et la nuit :

« En l'homme, amour et haine, allégresse et colère, affliction et joie, sont produits par les Six souffles (principes atmosphériques, 六氣 liu qi). C'est pourquoi les connaître à fond permet de régler convenablement les Six vouloirs (六志 liu zhi) par analogie. »<sup>5</sup>

1. *Printemps et automne* de Lü Buwei, trad. Y. Kamenarovic, Le Cerf, p. 503.

2. *Guo Yu, Zhou Yu*, III, 6, trad. R. Mathieu, Mémoires de l'Institut des Hautes Études Chinoises, p. 312.

3. 9<sup>e</sup> année du Duc Zhao.

4. 20<sup>e</sup> année du Duc Zhao, trad. Couvreur III, p. 325-327.

5. *Zuo Zhuan*, 25<sup>e</sup> année du Duc Zhao.

Cette perspective se précise chez Mencius où le 氣 *qi* est, dans le corps humain, commandé par le vouloir ou tendance (志 *zhi*), connoté avec la puissance physique mais aussi avec la force morale.

Dans un passage célèbre<sup>1</sup>, Mencius explique comment un cœur imperturbé (不動心 *bu dong xin*) peut régler la volonté et la psychologie, maîtriser la sensibilité et les désirs. Par là, il oriente et règle les souffles qui – répandus largement partout dans le corps (浩然之氣 *hao ran zhi qi*) – lui procurent une vitalité puissante et toujours renouvelée. Le cœur imperturbé permet l'accès au sens de l'humain et des devoirs (仁義 *ren yi*); ainsi les souffles de l'organisme sont soumis au sens moral qui est l'ordre naturel et ils évitent ainsi toute déperdition. Si le cœur et une volonté ferme et pure ne règlent pas les souffles, ces derniers sont agités par les désirs et les émotions, et mettent en retour le désordre dans le cœur comme dans le corps :

*« De tels souffles sont extrêmement puissants, extrêmement vigoureux. Entretenus avec droiture et gardés de tout dommage, ils comblent tout l'espace entre Ciel et Terre. De tels souffles réalisent l'union du sens des devoirs (義 *yi*) et de la Voie (道 *dao*). Sans eux, ce n'est que dépérissement. »*

Un peu plus loin<sup>2</sup>, la parabole de la Montagne des Bœufs s'intéresse à celui qui a perdu ce sens de l'humain et des devoirs (仁義 *ren yi*). Il les retrouve parfois, après « l'action réparatrice de la nuit » (夜氣 *ye qi*)<sup>3</sup>, quand le repos a remis de l'ordre dans le cœur et que les souffles se calment.

Pour régler les émotions, maîtriser la sensibilité et mettre ainsi ses souffles vitaux au service de l'inspiration spirituelle ou céleste, 莊子 *Zhuang zi* insiste sur ce calme que le cœur doit retrouver :

*« Qui aspire à la sérénité calme ses souffles; qui aspire à l'état spirituel suit son cœur (欲靜則平氣欲神則順心 *yu jing ze ping qi yu shen ze shun xin*). »<sup>4</sup>*

« Le saint se tient en repos (休 *xiu*) – repos qui lui assure équilibre et aisance (平易 *ping yi*); équilibre et aisance lui procurent sérénité et détachement (恬淡 *tian dan*). Dans cet état d'équilibre et d'aisance, de sérénité et de détachement, nul souci ou malheur ne peuvent le pénétrer, aucun souffles pervers (邪氣 *xie qi*) l'attaquer. Ainsi rien n'entame sa vertu (德 *de*) et rien ne gâte ses esprits (神 *shen*). Aussi dit-on de la vie du saint qu'elle est l'œuvre du Ciel (天行 *tian xing*) et de sa mort qu'elle est une transformation des êtres (物化 *wu hua*). Dans la tranquillité il est un avec la vertu du yin et en mouvement, un avec la vertu du yang... »<sup>5</sup>

Le *Huai Nan Zi* précise les rapports du souffle avec les essences et les esprits, ainsi qu'avec la forme et le vouloir, auxquels il est relié dans une hiérarchie, qui complète et précise celle esquissée déjà par Mencius :

*« Le corps (形 *xing*) abrite la vie (生 *sheng*); les souffles (氣 *qi*) en sont l'abondance; les Esprits (神 *shen*) la dirigent. Une des entités perd-elle sa position, les trois en pâtissent ... Car le corps (形 *xing*), placé hors de son lieu de repos, périt; les souffles, dépensés en dépit de ce qui les plénifie, s'écoulent; les Esprits, s'ils s'activent inconsidérément, s'obscurcissent. Voilà trois*

1. 2A2, première partie du chap. *Kongsun Zhou*.

2. *Mencius* 6A8.

3. Selon la traduction de Couvreur, qui rend aussi l'expression par « l'influence bienfaisante de la nuit ».

4. *Zhuang Zi*, chap. 23.

5. *Zhuang Zi*, chap. 15.

choses qu'il faut garder jalousement. ...

*Le vouloir (志 zhi) en chacun ayant une place où se tenir, les Esprits ont, eux, leurs attaches ... L'homme pris par la démence, s'il ne peut éviter de tomber dans l'eau ou le feu, s'il choit dans le fossé ou le canal, croyez-vous que ce soit par manque de corps (形 xing), d'Esprits (神 shen), de souffles (氣 qi) ou de vouloir (志 zhi) ? Non. C'est qu'il en fait un usage aberrant. »<sup>1</sup>*

La capacité du *qi* à être le lien entre les phénomènes, à faire résonner les êtres et les phénomènes entre eux par affinité et donc à les influencer, va également se trouver à l'œuvre dans le domaine moral. Les souffles extérieurs, les souffles animateurs des phénomènes extérieurs, pénètrent et influencent l'intime. Le *qi* peut ainsi être entendu comme les modulations des sentiments qui naissent sous les influences extérieures (par ex. de la musique), les modalités de la vitalité dans un être, au point de vue moral. Et la correspondance entre l'intérieur et l'extérieur est complète :

*« Quand des musiques expriment le laissez-aller, la dépravation, la corruption, l'excès, la paresse et le dérèglement, elles font naître des sentiments propres à des cœurs amollis et viciés, et à des souffles vitaux relâchés et abandonnés (則滔蕩之氣邪慢之心感矣 ze tao dang zhi qi xie man zhi xin gan yi). »<sup>2</sup>*

## ÉVOLUTION POSTÉRIEURE

Après une sorte de complétion de la notion sous les Han, le 氣 *qi* restera toujours présent dans la pensée chinoise. Selon les penseurs, on lui accordera une place plus ou moins centrale, plus ou moins suprême. La notion se précisera également dans la confrontation avec le Bouddhisme comme dans les discussions des néo-confucéens puis des penseurs du XVI<sup>e</sup> s.

On peut distinguer principalement deux positions, qui ne sont pas toujours aussi opposées qu'elles paraissent :

- une vision du 氣 *qi* en aval des formes sensibles (形而下 *xing er xia*), représentant l'aspect fonctionnel, soumis, en un sens, au principe (理 *li*) qui, lui, est en amont des formes sensibles (形而上 *xing er shang*).
- une vision du *qi* où il représente la totalité de ce qui existe, en amont comme en aval des formes sensibles.

### 1. LES PENSEURS DU *QI*

L'une des personnalités les plus représentatives est 張載 *Zhang Zai* (1020-1078). Chez lui, le 氣 *qi* représente la réalité toute entière, matérielle et spirituelle. Principe unifiant tous les êtres et phénomènes, il est aussi ce qui permet leur émergence en formes sensibles à travers la multitude des transformations. Le *qi* absolument pur et

1. *Huai Nan Zi*, chap. 1.

2. *Printemps et automne* de Lü Buwei, trad. Y. Kamenarovics, p. 105.

subtil est l'aspect spirituel (神 *shen*) de la réalité; le *qi* condensé et diversifié est la réalité des formes sensibles.

Voici quelques extraits du 正夢 *Zheng Meng* de Zhang Zai, dans la traduction d'Anne Cheng<sup>1</sup> :

« Le *qi*, à son origine dans le Vide (虛 *xu*), est pur, un et sans formes; sous l'effet de la stimulation, il donne naissance [au Yin/Yang], et ce faisant se condense en figures visibles. »

« Bien que le *qi* du Ciel-Terre se condense et se disperse, repousse et recueille de cent façons, en tant que principe (理 *li*), il opère selon un ordre infailible. Le *qi* est une chose qui se dissout pour revenir au sans-forme en se maintenant dans sa constitution, et qui se condense pour donner des formes sans s'écarter de sa constante. »

« Une seule chose avec une double constitution, tel est le *qi*. En ce qu'il est un, il est spirituel (神 *shen*); en ce qu'il est deux, il est transformations (化 *hua*). »

« Que [le *qi*] soit condensé ou dissous, c'est toujours ce qui me constitue. On ne peut parler de la nature humaine qu'avec celui qui a compris que la mort n'est pas annihilation. »

Zhang Zai s'oppose au Bouddhisme, car les êtres et phénomènes constitués par le *qi* ne sont pas illusoires, même s'ils apparaissent puis disparaissent. La mort elle-même n'est que disparition d'une forme sensible; elle n'est pas disparition du *qi*, qui est la seule réalité et qui demeure.

Dans cette vision du *qi*, comment expliquer l'existence du mal, sinon par le fait qu'en se différenciant dans les êtres sensibles, le *qi* peut se trouver contraint à des expressions diverses, dont les émotions, la bassesse des sentiments etc. Le *qi* n'est en lui-même ni bon, ni mauvais. Un penseur confucéen comme Zhang Zai se doit d'affirmer que chaque homme possède en son cœur de quoi retrouver la pureté originelle, la perfection du *qi* au-delà des formes.

« Pour peu que l'on soit « résolu à apprendre », on pourra vaincre [les défauts de] son *qi* et ses mauvaises habitudes. »<sup>2</sup>

## 2. LE 氣 *QI* ET LE 理 *LI*

Pour tout un courant de pensée dans le néo-confucianisme, le *qi* est, en quelque sorte, subordonné au principe (理 *li*). Déjà, pour 程頤 Cheng Yi (1033-1107) le *qi* ne pouvait se concevoir que dans la constitution des objets concrets, en « aval des formes » (形而下 *xing er xia*). Il ne pouvait donc pas être identifié au 道 *dao*, comme certains autres l'affirmaient, puisque le *Dao*, lui, était le principe, par définition « en amont des formes » (形而上 *xing er shang*).

C'est 朱熹 Zhu Xi (1130-1200) qui présente le mieux la relation du *qi* et du principe (理 *li*). L'un et l'autre sont indissociables et unis dans le Faîte suprême. Cependant, on peut discerner une prévalence du principe (理 *li*), qui représente l'aspect constitutif (體 *ti*), en amont des formes sensibles, sur le 氣 *qi*, qui lui représente l'aspect

1. *Histoire de la pensée chinoise*, p. 417 et sq.

2. *Zhangzi yulu*, trad. A. Cheng, op. cit. p. 435.

fonctionnel (用 *yong*), en aval des formes sensibles :

*« Entre Ciel et Terre, il y a à la fois principe et énergie. Le principe se rapporte au Dao en amont des formes visibles, c'est la racine dont est issue toute chose. L'énergie se rapporte aux objets concrets qui sont en aval des formes visibles, c'est le moyen par lequel toute chose prend naissance. Aussi, dans le processus de leur engendrement, hommes et choses sont nécessairement doués de ce principe qui leur donne leur nature et de cette énergie qui leur donne leurs formes visibles »<sup>1</sup>*

*« Entre l'amont et l'aval des formes, il y a bien une distinction. Il faut bien voir que l'un est constitutif et l'autre fonctionnel avant de pouvoir dire qu'ils proviennent d'une même source. Il faut bien voir que l'un est figure visible et l'autre principe avant de pouvoir dire qu'il n'y a pas d'intervalle entre eux. »<sup>2</sup>*

S'il faut se garder de voir trop facilement un vrai dualisme dans ces positions, ce dualisme de surface est cependant suffisant pour susciter des réactions et pour entraîner des prises de positions plus radicales au nom d'une unité plus absolue.

Ainsi 王陽明 Wang Yangming (1472-1529) opérera un recentrement sur l'esprit, le cœur. D'autres penseurs, tel 王廷相 Wang Tingxiang (1474-1544) vont radicaliser la vision du 氣 *qi* et aller même jusqu'à refuser de lui adjoindre un principe, même si celui-ci n'est que son aspect constitutif. Tout n'est que souffle; rien n'est avant le *qi*; il est fondement et origine de tout ce qui existe.




---

1. Lettre en réponse à Huang Daofu, trad. Anne Cheng, op. cit., p. 473.  
2. 41<sup>e</sup> réponse à Lü Zuqian, trad. Anne Cheng, p. 472-473.

## YIN YANG 陰陽

Le couple yin-yang existe certainement depuis des temps très reculés, sans pour autant avoir le sens et l'usage qui sera le sien à partir de la période 秦漢 *Qin-Han*. Sur les inscriptions sur bronze, bien que le caractère 陽 *yang* soit déjà attesté pour désigner le nord d'une rivière, le couple yin-yang ne s'emploie guère que pour désigner le corps (陽 *yang*) et le couvercle (陰 *yin*) d'un vase rituel.

Cependant, dès le *Shu Jing* et le *Shi Jing*, yin et yang désignent des phénomènes naturels opposés : l'ubac et l'adret, le temps ensoleillé et couvert. Le sens soleil et ombre, que l'on retrouve du reste dans la graphie des caractères, est le seul attesté chez Mo zi. À l'origine, yin et yang désignent donc bien des « phénomènes concrets, résultats de l'observation empirique. »<sup>1</sup>

Dans le 左傳 *Zuo Zhuan*<sup>2</sup>, non seulement yin et yang sont deux des six variations du souffle du temps – le froid qui règne à l'ombre et la chaleur qui vient du soleil – mais ils deviennent le principe du froid, qui préside à la glaciation de l'hiver, et le principe de la chaleur, qui préside au réchauffement du printemps et de l'été.

L'alternance des saisons va être présentée, dans les calendriers et leurs « commandements mensuels » (月令 *yue ling*), comme la croissance et le déclin du yin et du yang : montée du yang et descente du yin pendant les saisons chaudes et l'inverse en saison froide. On a sans doute là l'origine de ce que Sima Tan appelle l'École du Yin et du Yang, l'une des Six Écoles pré-Han qu'il retient dans sa présentation :

*« J'ai constamment porté mon attention sur l'art du Yin et du Yang; il recèle le grand bonheur, mais aussi une multitude de tabous, imposant aux hommes la contrainte et de nombreux motifs de terreur; toutefois, ce qui y concerne la grande harmonie de l'ordonnance des quatre saisons restera acquis. »*<sup>3</sup>

Une étape est franchie quand yin et yang s'emploient en relation avec le froid et la chaleur à l'intérieur du corps, par exemple dans le chap. 4 du 莊子 *Zhuang Zi*. Comme une autre est exprimée dans des textes tels le 老子 *Lao Zi* chap. 42 ou le début du 淮南子 *Huai Nan Zi* chap. 3, dans lequel yin et yang sont présentés comme l'expression première du souffle originel, présidant à la formation du Ciel/Terre, à l'apparition de l'univers avec tous les êtres et phénomènes qu'il contient :

*« Le yang clair (清陽 *qing yang*) se diffuse et se prodigue pour constituer le Ciel. Le yin lourd et trouble (重濁陰 *zhong zhuo yin*) se condense et s'immobilise pour constituer la Terre ... Les*

1. Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 242.

2. 1<sup>ère</sup> année du Duc Zhao.

3. *Mémoires historiques*, chap. 130. Trad. Léon Vandermeersch, *La Formation du Légisme*, EFEO, p. 5.

essences (精 *jing*) accumulées du Ciel/Terre constituent le yin/yang. Les essences concentrées du yin/yang constituent les Quatre saisons. Les essences diffusées des Quatre saisons constituent les Dix mille êtres. Les souffles chauds (熱氣 *re qi*), résultat de l'accumulation du yang, génèrent le feu. Les essences des souffles du feu constituèrent le soleil. Les souffles froids (寒氣 *han qi*), résultat de l'accumulation du yin, génèrent l'eau. Les essences des souffles de l'eau constituent la lune. »<sup>1</sup>

Yin et yang deviennent alors les deux principes commandant la classification de tous les phénomènes qui peuvent s'apercevoir comme des réalités couplées : ombre et soleil, ténèbre et lumière, froid et chaud, féminin et masculin, passif et actif, eau et feu, ciel et terre, soleil et lune, dur et mou... et tant d'autres.

La plus ancienne répartition systématique connue entre antonymes yin et yang figure dans les manuscrits de *Ma Wangdui* (稱 *Cheng*), un texte datant probablement de la fin des Royaumes Combattants :

« Dans tout exposé [doctrinal] (論 *lun*), c'est la détermination du yin et du yang qui donne le sens général (大義 *da yi*) :

Le Ciel (天 <i>tian</i> ) est yang	La Terre (地 <i>di</i> ) est yin
Le printemps (春 <i>chun</i> ) est yang	L'automne (秋 <i>qiu</i> ) est yin
L'été (夏 <i>xia</i> ) est yang	L'hiver (冬 <i>dong</i> ) est yin
Le jour (晝 <i>zhou</i> ) est yang	La nuit (夜 <i>ye</i> ) est yin
Les grands États (大國 <i>da guo</i> ) sont yang	Les petits États (小國 <i>xiao guo</i> ) sont yin
Les États importants (重國 <i>zhong guo</i> ) sont yang	Les États insignifiants (輕國 <i>qing guo</i> ) sont yin
L'activité (有事 <i>you shi</i> ) est yang	L'inaction (無事 <i>wu shi</i> ) est yin
L'extension (伸 <i>shen</i> ) est yang	Le repliement (屈 <i>qu</i> ) est yin
Le souverain (主 <i>zhu</i> ) est yang	Le ministre (臣 <i>chen</i> ) est yin
Le supérieur (上 <i>shang</i> ) est yang	L'inférieur (下 <i>xia</i> ) est yin
L'homme (男 <i>nan</i> ) est yang	La femme (女 <i>nü</i> ) est yin
Le père (父 <i>fu</i> ) est yang	Les enfants (兄 <i>xiong</i> ) sont yin
Le plus âgé (長 <i>zhang</i> ) est yang	Le moins âgé (少 <i>shao</i> ) est yin
Le noble (貴 <i>gui</i> ) est yang	Le vulgaire (賤 <i>jian</i> ) est yin
L'esprit pénétrant (達 <i>da</i> ) est yang	L'esprit borné (窮 <i>qiong</i> ) est yin
Prendre femme et engendrer des enfants sont yang	Les deuils (喪 <i>sang</i> ) sont yin
Dominer (制人 <i>zhi ren</i> ) est yang	Être dominé (制於人 <i>zhi yu ren</i> ) est yin
L'invité (客 <i>ke</i> ) est yang	Le maître de maison (主 <i>zhu</i> ) est yin
L'armée (師 <i>shi</i> ) est yang	Les corvées (役 <i>yi</i> ) sont yin
La parole (言 <i>yan</i> ) est yang	Le silence (默 <i>mo</i> ) est yin
Donner (予 <i>yu</i> ) est yang	Recevoir (受 <i>shou</i> ) est yin.

Tout ce qui relève du yang prend modèle (法 *fa*) sur le Ciel; le Ciel prise la rectitude (正 *zheng*)

Tout ce qui relève du yin prend modèle sur la Terre; la vertu efficace de la Terre est dans la tranquillité paisible. »

Cependant, yin et yang ne sont jamais des substances. Il n'y a pas d'état permanent yin ou yang (dans le temps); il n'y a pas des objets qui sont yin et d'autres yang (dans l'espace). Un même phénomène ou une même situation peuvent présenter un aspect yin et un aspect yang, selon un éclairage qui est donné, ou des successions de qua-

1. *Huai Nan Zi*, chap. 3.

lités yin et de qualités yang. Yin et yang sont le modèle des jeux d'alternance qui déterminent les changements et mutations dans tous les phénomènes.

Il ne s'agit pas simplement, sous la rubrique du yin ou du yang, d'établir une classification, mais, dans l'ensemble ainsi délimité, de décrire les mécanismes responsables des relations de ces éléments entre eux, c'est-à-dire du mouvement qui les unit et des rythmes qui les scandent. Yin et yang sont les principes opératoires derrière les phénomènes; ils sont les propriétés du souffle, dont les effets se manifestent dans les êtres concrets.

*« Les souffles (氣 qi) de la Terre montent et les souffles du Ciel descendent. Yin et Yang entrent en contact (相摩 xiang mo), et le Ciel et la Terre exercent leur action réciproque. La naissance des différents êtres est provoquée par le murmure et le fracas soudain du tonnerre, et accélérée par le vent et la pluie. Ils croissent sous l'influence des quatre saisons, et reçoivent la chaleur du soleil et de la lune. Ainsi s'opèrent toutes les transformations. La musique imite cette harmonie qui existe entre le Ciel et la Terre. Lorsque les transformations ne se font pas aux temps voulus, la production des êtres fait défaut. Lorsque les différences qui doivent exister entre les hommes et les femmes ne sont pas maintenues, le désordre monte [c'est-à-dire, s'introduit dans toute la nature]. Telle est la loi qui régit le Ciel et la Terre. Les cérémonies et la musique (禮樂 li yue) touchent au Ciel et se meuvent sur la Terre. Elles agissent avec le yin et le yang, et mettent les hommes en communication avec les esprits du Ciel et de la Terre (鬼神 gui shen). Ainsi elles atteignent les choses les plus élevées, parviennent jusqu'aux plus éloignées, mesurent les plus profondes et les plus épaisses. »<sup>1</sup>*

Yin et yang sont des modalités antonymiques complémentaires. Ils sont opératoires l'un par l'autre, puisqu'ils concourent à la représentation d'un mouvement d'ensemble dont la conjugaison seule exprime le réel. Ils sont l'alternance des moments du temps; ils sont la composition des substances plus ou moins subtiles; ils sont l'harmonie des souffles qui assurent le passage du temps et la continuité changeante des formes.

*« Le rythme binaire Yin/Yang est le rythme fondamental qui anime le principe vital : le 氣 qi qui se meut, s'ouvre, s'étend est Yang; quand il revient à la quiétude et se replie sur lui-même, il est Yin. Lorsqu'un être advient à l'existence, son qi se meut vers le dehors dans sa phase Yang, puis se stabilise dans la phase recueillement Yin pour se fixer dans une forme durable. En d'autres termes, Yin et Yang ne désignent pas deux forces opposées qui s'appliqueraient au qi conçu comme matière inerte, l'une la mettant en mouvement et l'autre au repos; ils sont deux phases du qi constamment en circulation, en expansion/contraction. »<sup>2</sup>*

Yin et yang sont la dualité; ils expriment la distinction, la séparation, condition de la relation et des échanges qui engendrent la multitude des êtres dans le sein du Ciel-Terre. Cependant, cette distinction n'est pas une scission; elle maintient donc la multitude des êtres dans l'unité. Ainsi le nombre « deux » symbolise l'ouverture, la distinction à l'intérieur de l'unité, c'est-à-dire le couple – le yin/yang, le Ciel/terre, alors que le nombre « trois » symbolise l'expression de l'Un à travers le fruit des échanges du couple, c'est-à-dire tous les souffles, composition de yin et de yang.

1. 禮記 Li Ji, chap. 樂記 Yue Ji. Trad. révisée Couvreur, *Mémoires sur les bienséances et les cérémonies II*, p. 65.  
2. A. Cheng, op. cit. p. 243.

Yin et yang, image de la dualité inhérente à la pensée et à la vie, permettent donc l'expression du réel, à condition que l'indicible – l'Un – soit toujours présent comme pivot du discours.

Ils représentent « *le principe de la différence qui crée attraction, ainsi que du devenir et de la multiplicité qu'ils font naître par leurs combinaisons; mais aussi, par la corrélation étroite qui les unit, ils sont les témoins de l'Unité de fond sous-jacente au monde* »<sup>1</sup>

C'est ainsi que le Grand commentaire au Livre des mutations (系辭 *Xi Ci*) peut dire :

« *Un Yin, un Yang, tel est le Dao* (一陰一陽之謂道 *yi yin yi yang zhi wei dao*) »



## WU XING 五行

### LES CINQ AGENTS (CINQ PHASES, CINQ ÉLÉMENTS)

#### 1. PRÉSENTATION GÉNÉRALE

Les Cinq éléments sont les cinq phases dans le changement constant de la myriade des êtres qui peuplent l'univers, discernées sous la figure de cinq agents et de leurs rapports. Les Cinq agents (phases ou éléments) permettent de cadrer les composantes d'une activité unifiée, en les ordonnant en des groupements ayant chacun leurs caractères précis. Ils sont des emblèmes permettant une classification, ce qui ne fait pas d'eux, pour autant, de pures abstractions.

Selon un texte du III<sup>e</sup> s. P.C. : « *Ce sont le métal, le bois, l'eau, le feu, la terre* ». Le caractère 行 *xing* est utilisé pour signifier que « *le Ciel conduit le mouvement des souffles* (天行氣 *tian xing qi*). » (白虎通 *Bai Hu Tong*, chap. *Wu Xing*).

Les 五行 *wu xing* sont donc cinq modes d'activité, chacun guidant la bonne marche d'une série de phénomènes selon un processus particulier. Leurs interactions organisent les échanges et les influences mutuelles selon des cycles bien définis. Chaque phénomène trouve ainsi sa place dans l'espace et le temps, et reçoit en conséquence

1. Isabelle Robinet, *Histoire du Taoïsme*, p. 17.

les règles maîtresses de ses transformations et évolutions.

Marcel Granet a présenté les Cinq agents (éléments) en des formules percutantes :

« ...les Cinq Éléments sont les grandes Rubriques d'un système de correspondances; il n'y a lieu de les traiter ni de substances, ni de forces, ce sont d'abord, les symboles des Cinq groupements de réalités emblématiques réparties dans les Cinq Secteurs de l'Univers. »<sup>1</sup>

« Comme les groupes féodaux, les 'groupements orientés de réalité agissante', dont les Cinq Éléments et les Huit Vents sont les emblèmes, ne se bornent pas à s'affronter et à communier : ces secteurs du Monde sont disposés autour d'un 'Centre' dont ils semblent, de tout temps, dépendre. »<sup>2</sup>

« [Les Éléments] utilisés comme des sous-rubriques placées sous la domination du Yin et du Yang, couple de rubriques-maîtresses, peuvent ressembler tantôt, sinon à des forces, du moins à des principes actifs, et tantôt, sinon à des substances, du moins à des réalités agissantes. Liés aux Saisons, comme aux Orient, ils alternent ou s'opposent, se combattent ou se succèdent paisiblement. Les théoriciens, cependant, qui ont spéculé sur eux, les ont surtout envisagés comme des emblèmes dynastiques ou des rubriques capables de spécifier un certain ordre de l'Espace-Temps. Que les Éléments soient le Bois, le Métal, le Feu, l'Eau et la Terre, c'est là, somme toute, fait secondaire et question de nomenclature ou de métaphores : l'idée maîtresse de la conception (je m'abstiens de dire : théorie) est celle d'un groupement en secteurs, non pas simplement affrontés, mais rattachés à un centre. »<sup>3</sup>

Granet a également insisté sur la relation intime, structurelle, entre un élément (agent, phase) et un nombre, comme dans la présentation du 洪範 *Hong Fan*, où chaque élément est lié à un nombre : Un, l'eau; Deux, le feu; Trois, le bois; Quatre, le métal; Cinq la terre. Les Cinq éléments ne servent-ils pas à « fournir une Image de l'Univers et de ses différentes divisions en Secteurs » car les nombres sont « toujours considérés en rapport avec des Temps et des Espaces concrets. »<sup>4</sup>

Pour arriver au nombre Cinq, il faut passer par

- 1 : l'unité, le souffle originel.
- 2 : la dualité, la différenciation, le couple yin-yang, le souffle en tant que souffle yin-yang.
- 3 : la triple expression des souffles vitaux, dans la réalité manifestée de la vie. L'infinie variété des combinaisons yin-yang.
- 4 : la qualification des souffles sur le modèle des Quatre saisons, lui-même archétype de toutes les spécifications des souffles, où les qualités yin et yang se distinguent, s'harmonisent et se repèrent en grands ensembles.
- 5 : l'interaction des souffles qualifiés, qui organisent, autour d'un centre et par lui, les permutations et transformations. Le modèle de classification.

1. M. Granet, *Pensée chinoise*, Albin Michel, réed. 1950, p. 310.

2. M. Granet, op. cit., p. 300.

3. Granet, op. cit., p. 313.

4. Granet, op. cit., p. 207-208.

Quand on est au niveau de ce qui est réparti par Cinq, on est entre réalités sensibles et non sensibles. Ainsi, aucune des Cinq notes de musique n'existe, en ce sens qu'elles ne sont pas audibles en elles-mêmes. On n'entend pas *le* do, mais *un* do, joué sur un instrument, à une certaine hauteur. C'est cependant grâce à ce do inaudible, que l'on peut reconnaître comme do tous les do que l'oreille reçoit (après un certain entraînement, certes). Les Cinq notes peuvent alors servir non seulement pour classifier et qualifier les sons des instruments de musique, mais aussi des vibrations, des atmosphères, des bons ou mauvais fonctionnements administratifs et sociaux, qui seront investis de qualités analogues.

De même, l'Eau ou le Feu se donnent à voir à travers l'eau et le feu sensibles, mais révèlent des qualités et des modes d'activité qui s'appliquent bien au-delà de tous les feux perceptibles ou de toutes les formes possibles de l'eau.

## 2. PRINCIPALES CARACTÉRISTIQUES DE CHAQUE AGENT

Le *Hong Fan* (sans discuter ici de son authenticité et de sa datation) présente les Cinq agents (éléments) en tête du grand ordonnancement de l'univers et des conduites humaines qu'il propose :

*« Premièrement les Cinq agents (éléments) : Un : l'eau. Deux : le feu. Trois : le bois. Quatre : le métal. Cinq : la terre. Les propriétés de l'eau sont de mouiller et de descendre (潤下 run xia), celles du feu de brûler et de s'élever (炎上 yan shang). Le bois se laisse courber et redresser (曲直 qu zhi). Le métal obéit à la main de l'ouvrier et prend différentes formes (從革 cong ge). La terre reçoit les semences et donne les récoltes (稼穡 jia se). »*

### L'EAU (水 SHUI)

Positionnée au Nord, l'eau imprègne d'humidité, mouille, détrempe et descend. Elle est la base de la fécondité, de la tension vitale; l'assise qui procure la force par en bas. L'eau vient de la terre, investie par une puissance de souffles yang, qui la transforme en source jaillissante; ou elle descend du ciel, pluie féconde qui pénètre tout, même ce qui ne présente pas d'ouverture perceptible. L'eau s'infiltré dans les profondeurs de la terre, qu'elle rend fertile et forte.

- L'eau fournit sa base et sa nourriture à la végétation : elle génère le bois (cycle d'engendrement, 生 sheng).
- L'eau est endiguée par la terre : la terre équilibre l'eau (cycle de domination, 勝 sheng ou 剋 ke).
- L'eau éteint le feu, refroidit les flammes : elle équilibre le feu (cycle de domination).

L'eau est l'image par excellence du Yin. Elle est intermédiaire entre les êtres ayant forme et le sans forme : elle prend les formes de ses contenants, devenant vapeur ou glace, mais n'en garde aucune comme sienne.

## LE FEU (火 HUO)

Positionné au Sud – place du souverain – le feu flambe, flamboie, enflamme, monte, répand, chauffe. Chaleur et flammes s’élèvent et se dissipent dans l’air en une diffusion toujours plus insaisissable, jusqu’à disparition en fumée impalpable qui infiltre tout. Le feu vient des entrailles de la terre (volcan) ou du ciel (foudre). Il provoque la destruction de ce qu’il enflamme ou frappe. Il consume ou opère les transformations vitales; il brûle ou offre la douce chaleur de la vie.

- Le feu fixe les formes données à la glaise par le potier; il est la chaleur et le rayonnement solaire, aussi indispensable que l’eau à la fécondité de la terre : le feu génère la terre (cycle d’engendrement).
- Le feu fond le métal et le rend malléable, en permet les transformations : le feu domine le métal.
- Le feu est éteint par l’eau : l’eau domine le feu.

Le feu est l’image par excellence du Yang. Il est intermédiaire entre le sans forme et l’ayant forme : sans forme en lui-même, il tire sa visibilité des formes qui lui servent de combustible.

## BOIS (木 MU)

Positionné à l’Est, le bois se courbe et se redresse, montre sa force dans la souplesse, dans la fibre végétale. Le bois est la force du mouvement, l’élan qui pousse la plante au jour, hors de terre, sans cependant arracher à la terre. La quintessence de la sève monte jusqu’aux extrémités des plantes et des arbres, les faisant pousser, préparant fleurs et fruits.

- Le bois nourrit le feu (qui meurt sans combustible) : le bois engendre le feu.
- À chaque printemps, la terre est ouverte et labourée par le bois de la charrue : le bois domine la terre.
- Le bois est coupé par le métal (hache) : le métal domine le bois.

## MÉTAL (金 JIN)

Positionné à l’Ouest, le métal se conforme, obéit (à la loi, à la main de l’ouvrier...) et produit différentes formes pour des usages variés; malgré sa dureté, il change de forme. C’est aussi l’inversion dans le mouvement des souffles propre à l’automne. Le métal est un maximum de concentration, de recueillement, de densification dans la terre. Résonant avec la rigueur et la récolte propres à l’automne, il a une activité de pression, de compression et d’abaissement (qui fait pendant au bois, qui s’empresse vers le haut).

- Le métal se forme au sein de la terre, où ses pépites se concentrent et se cachent : la terre engendre le métal.
- Le métal engendre l’eau.
- Le métal abat le bois, coupe l’arbre (hache) : le métal domine le bois.
- Le métal est fondu par le feu; il se liquéfie par fusion : le feu domine le métal.

Le métal est une forme en contraction, qui se fixe et s'arrête par l'effet du yin (refroidissement) et qui se transforme sous l'effet du yang (réchauffement).

### TERRE (土 *TU*)

En position centrale et intermédiaire, la terre reçoit les semences et donne les moissons. Elle accueille, transforme, produit, relie, fournit; elle reçoit et distribue. Elle joue le rôle d'un centre de permutation, de plaque tournante assurant la cohésion des quatre autres éléments :

- La terre et l'eau donnent la glaise, humide et fertile.
- La terre et le bois donnent la luxuriance de la végétation.
- La terre et le feu donnent la chaleur, la pénétration, l'évaporation.
- La terre et le métal donnent les richesses cachées et persistantes.

La terre donne les formes, spécialement par le terreau imprégné d'humidité qui produit les plantes. Une forme acquiert de la persistance par le feu (passage au four de la glaise, par ex.). C'est par le feu et l'eau que la terre peut transformer.

- La terre porte le métal en son sein : la terre engendre le métal.
- La terre endigue l'eau : la terre domine l'eau.
- La terre est labourée par le bois de la charrue, qui l'ouvre à chaque printemps : le bois domine la terre.

### MATÉRIAUX ET ÉLÉMENTS

Dans les 五行 *wu xing*, il s'agit bien effectivement de l'eau « qui mouille et descend », du feu qui « brûle et s'élève » etc. Un processus qui implique une manière d'agir, une façon de procéder spécifique à chacun des ces cinq sortes de matériaux (五材 *wu cai*). L'artisan connaît les propriétés des matériaux qu'il travaille pour faire pousser les céréales ou pour fabriquer des objets. Il fait agir ces matériaux les uns sur les autres, les uns avec les autres pour obtenir le résultat désiré; il connaît la façon de procéder parce qu'il connaît comment se comportent les éléments. Ce « comportement » est l'expression d'une « vertu » (德 *de*) propre au matériau et qui est sa qualité spécifique, son efficacité propre, sa puissance. Les 五行 *wu xing* vont donc finir par servir d'emblèmes pour Cinq types de puissance, de rubriques générales pour organiser les forces à l'œuvre en tout phénomène, et dont l'interaction commande l'évolution des êtres, tant au niveau cosmique qu'au niveau social ou humain.

*« Pour cette raison, on se sert de l'eau pour se mêler à la terre, de la terre pour calmer le feu, du feu pour transformer le métal, du métal pour réguler le bois; et avec le bois, le cycle retourne à la terre. Les Cinq manières de procéder (五行 *wu xing*) se régulent les unes les autres, comme le parfait usage des instruments et outils. »<sup>1</sup>*

1. *Huai Nan Zi*, chap. 4.

« Les matériaux (財 *cai*) produits par le Ciel-Terre, fondamentalement n'excèdent pas Cinq. Quand le sage se sert avec modération des Cinq procédures (manières de faire, 五行 *wu xing*), le gouvernement ne gaspille rien. »<sup>1</sup>

### 3. APERÇU HISTORIQUE

Il faut cependant se rappeler que la doctrine des Cinq agents s'est élaborée progressivement, et qu'elle n'a pas recouvert les mêmes notions selon les époques. Ainsi on doit se garder de projeter dans le passé des manières de penser qui ne se sont développées que postérieurement.

Un bref aperçu de la constitution de la doctrine des Cinq agents permet de mieux situer l'évolution de la notion.

#### A. LES CINQ AGENTS (ÉLÉMENTS, 五行 *WU XING*) DANS LE *CHUN QIU ZUO ZHUAN*

##### LES CINQ MATÉRIAUX (五材 *WU CAI*) ET LES SIX ENTREPÔTS (六府 *LIU FU*)

Ces deux expressions semblent avoir précédé celle des Cinq agents (éléments, 五行 *wu xing*).

Les Cinq matériaux 五材 *wu cai* – que l'on peut comprendre comme la matière dont sont constitués les choses et les êtres – sont les mêmes que les Cinq agents (éléments, 五行 *wu xing*); on leur ajoute les grains pour former la série des Six entrepôts 六府 *liu fu*, que l'on peut comprendre comme les Six sources de richesse. Ce sont des ressources naturelles, mises à disposition de l'homme, qui en fait usage pour entretenir sa vie.

« L'eau, le feu, les métaux, le bois, la terre, les grains sont ce que les Annales appellent les six sources de richesses. »<sup>2</sup>

« Le Ciel a produit (生 *sheng*) Cinq éléments (五材 *wu cai*). Ces éléments sont tous nécessaires au peuple. Si l'un d'eux venait à manquer, le peuple ne pourrait plus subsister. »<sup>3</sup>

Les 五材 *wu cai* sont les Cinq matériaux dans lesquels artisans ou cultivateurs peuvent montrer leurs talents, leur savoir-faire, puisque la Terre elle-même montre par eux ses capacités, ses façons de procéder.

##### PREMIÈRES APPARITIONS DE L'EXPRESSION 五行 *WU XING*

Dans la cosmologie du *Zuo Zhuan*, ce sont les souffles (氣 *qi*), compris comme les six influences atmosphériques venant du Ciel, qui sont à l'origine de la formation des êtres et des phénomènes. Ce sont eux également, et non pas les Cinq agents (éléments, 五行 *wu xing*) qui mènent les corrélations, même celles qui se présentent en série de cinq termes (saveurs, couleurs, sons). Ce qui confirme que les Cinq agents (éléments, 五行 *wu xing*) ne sont pas perçus comme des souffles, mais plutôt comme des « matériaux ».

1. *Huai Nan Zi*, chap. 8.

2. *Wen Gong*, 7<sup>e</sup> année - Couvreur I p. 488.

3. *Xiang Gong*, 27<sup>e</sup> année - Couvreur II p. 492.

« [Le ciel et la terre ou l'homme imitant ciel et terre] engendrent (生 *sheng*) les six souffles (六氣 *liu qi*); ils emploient (用 *yong*) les cinq éléments (五行 *wu xing*).

Les [Six] souffles produisent les Cinq saveurs (氣為五味 *qi wei wu wei*). Ils éclatent [à nos yeux] en Cinq couleurs (發為五色 *fa wei wu se*). Ils s'arrangent [à nos oreilles] en Cinq sons principaux de la musique (章為五聲 *zhang wei wu sheng*). Quand les saveurs, les couleurs, les sons dépassent la juste mesure, il y a confusion et trouble; l'homme perd ses bonnes qualités naturelles. »<sup>1</sup>.

On trouve cependant des corrélations entre les Cinq agents (éléments, 五行 *wu xing*) et d'autres séries de Cinq :

« Il y avait de même les officiers (官 *guan*) qui présidaient aux cinq éléments (五行 *wu xing*). On les appelait les cinq officiers (五官 *wu guan*) ... Après leur mort, on les honorait par des offrandes comme des esprits supérieurs (神 *shen*). [On leur offrait des offrandes] quand on en offrait aux esprits protecteurs du territoire et des grains (社稷 *she ji*), et quand on offrait les cinq sacrifices domestiques (五祀 *wu si*). Les souverains les honoraient, les servaient. »<sup>2</sup>

Cependant, comme le souligne Graham<sup>3</sup>, ces esprits, plutôt que d'être des matériaux divinisés, sont les agents divins qui sont derrière le processus qui donne aux matériaux leurs usage et propriétés. Ainsi l'esprit en charge de l'eau s'assure que l'eau continue de mouiller et de descendre et celui en charge du feu, que le feu continue de flamber et de monter.

L'ordre de présentation de ces éléments-divinités est : Bois - Feu - Métal - Eau - Terre. Que la terre soit en dernière position suggère qu'elle est perçue en position centrale; les quatre autres sont donc certainement associés aux Quatre directions de l'espace. Cette présentation est ainsi analogue à celle du *Hong Fan* pour le repérage spatial; mais l'ordre de présentation suggère en même temps la succession des saisons. Cependant, nous ne pouvons pas pour autant considérer qu'il s'agit du cycle d'engendrement des Cinq agents (éléments). Par contre, il semble bien qu'il y ait des traces du cycle de domination ou conquête dans le *Zuo Zhuan*, toujours dans des textes liés à la divination.

« Zhao Yang de Jin consulta l'écaille de tortue pour savoir s'il devait secourir Cheng contre Song. La réponse fut : 'L'eau rencontre le feu (水適火 *shui shi huo*)'. Zhao demanda l'explication de cette réponse aux annalistes Zhao, Mo et Gui. Gui dit : 'Cela signifie que yang [le feu] est plongé [dans l'eau]. Il convient d'entreprendre la guerre [car eau et guerre se conviennent] ... L'eau triomphe du feu (水勝火 *shui sheng huo*); Jin peut attaquer Jiàng... »<sup>4</sup>

Ainsi, le processus par lequel un agent (élément) domine un autre semble bien tirer son origine de la divination.

1. *Zhao Gong*, 25<sup>e</sup> année, Couvreur III, p. 380. La même notion de génération par les Six souffles des séries de Cinq (saveurs, couleurs et sons) se retrouve un peu avant (*Zhao Gong*, 1<sup>re</sup> année - Couvreur III, p. 37). Dans ce texte, les Six variations des influences atmosphériques (le yin ou froid, le yang ou chaud, le vent et la pluie, les ténèbres et la lumière) produisent également les Quatre saisons.
2. *Zhao Gong*, 29<sup>e</sup> année, Couvreur III, p. 452-453.
3. *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*, The Institute of East Asian Philosophies, Occasional Paper and Monograph Series N° 6, Singapour, 1986.
4. *Ai Gong*, 9<sup>e</sup> année, Couvreur III, p. 657.

Mais le cycle de domination des Cinq agents ne se formulera que plus tardivement.

Le canon mohiste comme le *Sun Zi* (Art de la Guerre) déclarent que :

« *Les Cinq Éléments n'ont pas de conquête régulière* (五行毋常勝 *wu xing wu chang sheng*) », c'est-à-dire qu'ils n'ont pas d'alternance régulière de domination. »

## B. LES CINQ VERTUS

Le terme de *wu xing* semble disparaître un temps des textes. Même Zou Yan, selon Sima Qian, parle de Vertus/puissances (德 *de*) et le *Lü Shi Chun Qiu*, de Vertu ou de Souffles (氣 *qi*). Il semble que si les 五行 *wu xing* représentent Cinq conduites de l'action, les Cinq vertus, 五德 *wu de*, sont les notions morales connexes. Dès le III<sup>e</sup> s. A.C. l'association est faite (par ex. en *Xun Zi*, *Lü Shi Chun Qiu*, *Huai Nan Zi*).

« *Si les bienséances* (禮 *li*) *ont pris forme à l'interne, on appelle cela la mise en acte de la puissance* (德之行 *de zhi xing*). *Si elles n'ont pas pris forme à l'interne, on appelle cela l'acte, l'action* (行 *xing*). »<sup>1</sup>

Au cours du II<sup>e</sup> s. A.C., 董仲舒 Dong Zhongshu enracine la moralité confucéenne (devenue doctrine d'État) dans la cosmologie. Il inclut les Cinq grandes vertus dans le système des correspondances. Ainsi le sens de l'Humain (仁 *ren*), le sens des Devoirs (義 *yi*), les Rites (禮 *li*), la Sagesse (智 *zhi*) et la Loyauté (信 *xin*) vont correspondre au Bois, au Feu, au Métal, à l'Eau et à la Terre (avec quelques variantes observables selon les textes).

## C. APPARITION DES CYCLES

### LES CINQ AGENTS ET LA NOTION DE SOUFFLE

Au cours du III<sup>e</sup> s., les Écoles de pensée commencent à concevoir le Yin et le Yang comme des 氣 *qi*, souffles, c'est-à-dire des influx capables d'associer et de différencier, comme des influences menant toutes les séries de couples. Ainsi par l'évolution de la notion de 氣 *qi*, ce qui est derrière les Quatre saisons va pouvoir être mis aussi derrière les Cinq agents (éléments).

Zou Yan, en élaborant des abstractions à partir de ce qui était primitivement des « matériaux » (bois, feu, métal, eau, terre), permet aux Cinq agents (éléments) d'être traités comme des 氣 *qi*, de prendre le statut de « souffles ». À partir de là, une fluidité plus grande se met dans les Cinq agents (éléments), impliquant une possibilité plus grande de changement, de composition, d'interaction.

1. Texte attaché au mss A du *Lao Zi* de Ma Wang Dui, *Lao zi jia ben juan hou gu yi shu* 老子甲本卷后古佚書 2A. Selon Graham, les 五行 *wu xing* y sont la bienveillance, le sens des devoirs, les bienséances, la sagesse et la sainteté. Une série que l'on trouve aussi chez Mencius (7B/24).

## LES QUATRE DIRECTIONS, LES QUATRE SAISONS ET LES CINQ AGENTS

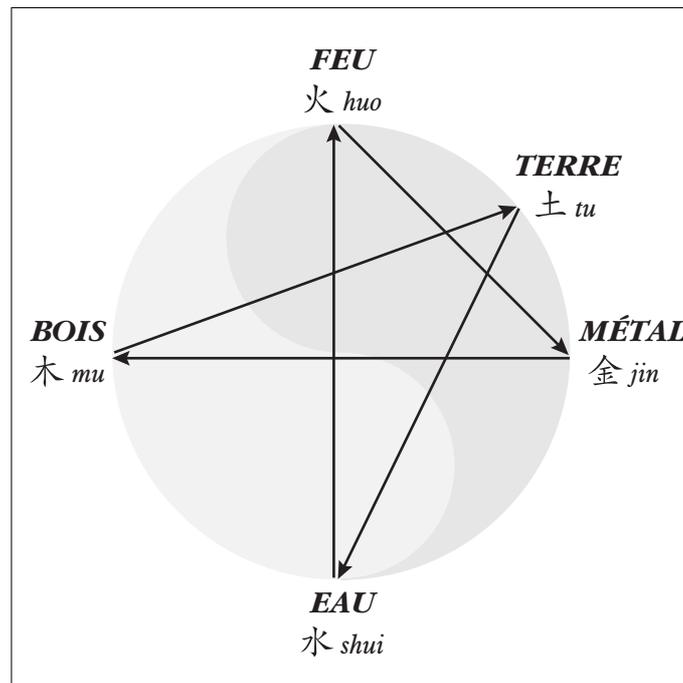
Le modèle des Quatre saisons est ancien. Il exprime la succession rythmée et régulière des différents souffles par lesquels le Ciel influence la vie sur Terre. Celui des Quatre directions l'est plus encore, montrant la diversité des souffles animateurs de l'espace terrestre.

Il est relativement facile de disposer les Cinq agents en les faisant correspondre aux Quatre directions de l'espace, car alors un centre apparaît de lui-même à la croisée des deux grands axes Nord-Sud et Est-Ouest. Ce centre s'impose d'autant mieux qu'il coïncide à une poussée vers la centralisation, idée qui séduit les politiques et les souverains de la fin des Royaumes Combattants.

La difficulté est plus grande pour les saisons, car il n'y a pas de place naturelle pour une « cinquième saison » dans le déroulement du temps. Elle prend la forme d'une période de transition au sein de la succession des saisons. Elle en viendra même à être l'élément qui permet la bonne succession des saisons. Cette cinquième qualité du temps pourra prendre des places et des statuts différents. Elle se situe entre les saisons yin et les saisons yang, ou entre chacune des Quatre saisons. Parfois l'année est divisée en Cinq temps; parfois on garde les Quatre saisons de trois mois et une période dévolue à l'agent (élément) terre, qui n'a pas de durée réelle.

## CYCLE DE DOMINATION

L'idée première de 鄒衍 Zou Yan (c. 250 A.C.) était fondamentalement politique. Il s'agissait de justifier l'avènement de la dynastie qui s'empare du pouvoir. Les processus qui expliquent la montée et le déclin des dynasties sont déterminés par des puissances ou vertus. La vertu ou puissance (德 *de*) de l'ancienne dynastie s'épuise; le Ciel lui retire son mandat (命 *ming*). La nouvelle dynastie affirme sa propre vertu et justifie sa prise de pouvoir en l'insérant dans un ordre de succession à l'image des cycles naturels.



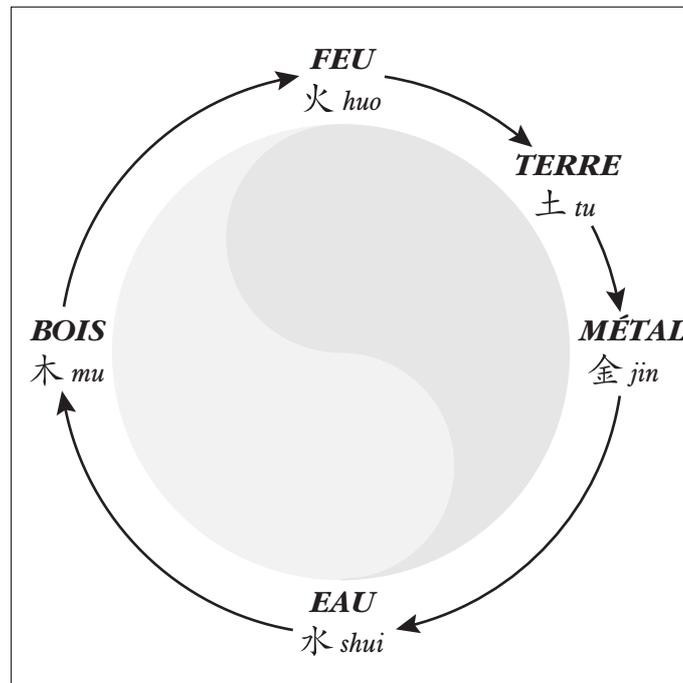
le cycle de domination (剋 ke)

Zou Yan, reprenant certainement des notions et des interactions déjà existantes dans le monde de la divination, applique le cycle de conquête aux dynasties, chacune incorporant la vertu d'un agent (élément) et l'exprimant dans ses institutions, ses rites, ses odes et musiques dynastiques, tout son gouvernement... Ainsi, la puissance ou vertu qui fait que les flammes montent et chauffent est la même puissance ou vertu qui anime les Zhou. En énonçant cette théorie, Zou Yan détache du feu ou de l'eau la puissance-vertu qui les anime et en fait un principe, un souffle qui peut animer toute une série de réalités.

L'avènement de Qin Shihuangdi concrétisera cette théorie. Il règne par la vertu-puissance de l'eau, dominant les Zhou, qui régnaient par la vertu-puissance du feu. Il met en œuvre tout un rituel et des manières d'agir en correspondance avec la vertu-puissance de l'eau. C'est l'illustration de la mise en place d'un système de correspondance, qui ne cessera de se perfectionner et de se systématiser sous les Han.

#### CYCLE D'ENGENDREMENT

Sous les Han de l'Ouest, le cycle d'engendrement, plus pacifique que celui de conquête, se constitue sur le modèle de la succession des saisons; il implique une succession douce, aisée et naturelle, par opposition aux renversements dynastiques accompagnés de cataclysmes et de signes bizarres donnés par la nature.



le cycle d'engendrement (生 *sheng*)

#### D. L'ENTRÉE DES CINQ AGENTS DANS LES TRAITÉS DE PHILOSOPHIE

Au cours du III<sup>e</sup> s. A.C., la cosmologie et les corrélations entrent dans les traités de philosophie (comme le *Guan Zi*, le *Lü Shi Chun Qiu*). Les *wu xing* se combinent avec le Yin et le Yang; ils représentent les variations

du souffle *qi*, qui permettent l'association et la différenciation des séries de Quatre et de Cinq, et les font se mouvoir et s'influencer par les cycles d'engendrement et de domination.

Ce système, sous le nom habituel de *théorie du Yin/Yang et des Cinq agents*, 陰陽五行說 *yin yang wu xing shuo*, va servir d'interprétation du monde et de base à la réflexion sur les relations entre l'homme, la nature, la société, le gouvernement, la santé... Il « a influé de manière décisive et durable sur le développement ultérieur de la civilisation chinoise. Ceci d'autant plus que la théorie *yin-yang wu-xing*, une fois assimilée à l'édifice doctrinal du confucianisme Han, est devenue le point de ralliement obligé de générations de penseurs et d'hommes de science dans leur investigation de la nature et leur appréhension de la place de l'homme dans le monde ». <sup>1</sup>

#### 4. CORRESPONDANCES ET CORRELATIONS

Comme les Cinq agents (éléments), 五行 *wu xing*, se sont établis sur un système plus ancien – celui des corrélations menées par les Six souffles, 六氣 *liu qi*, qui a, de plus, incorporé les Quatre saisons – des adaptations et ajustements furent nécessaires, dont nous trouvons traces dans les différences entre les divers systèmes de correspondances, particulièrement ceux livrés par les calendriers.

Quelques exemples pris dans le *Guan Zi* montrent différents arrangements témoignant de l'entrée progressive des Cinq agents dans ces corrélations, même si certaines d'entre elles étaient anciennes, comme probablement celles entre les Cinq agents et les directions de l'espace. Les correspondances majeures du *Huang Di Nei Jing Su Wen* exposent, finalement, la constitution définitive des correspondances organisées par Cinq.

##### LE 管子 *GUAN ZI*

###### A. CHAP. 58 地員 *DI YUAN*

Dans le chap. 58 (qui fait suite au chap. 57 度地 *Du Di* où sont énoncés des commandements mensuels), cinq différents types de sol sont catégorisés selon leur aspect coloré, et mis en relation avec les Cinq notes : L'aspect de dépôt alluvial (irrigation, 瀆 *du*) est mis en corrélation avec la note 角 *Jue*; l'aspect rouge (赤 *chi*), avec la note 商 *Shang*; l'aspect jaune (黃 *huang*), avec la note 宮 *Gong*; l'aspect alcalin (salé, salpêtré) (斥 *chi*), avec la note 羽 *Yu*; l'aspect noir (黑 *hei*) avec la note 徵 *Zhi*.

Le texte caractérise ensuite le son de chaque note, et explique le calcul de la longueur de chacun des tubes correspondant à une note. Prenant pour base le son *Gong* qui a pour nombre propre  $9 \times 9 = 81$ , par addition ou soustraction, on obtient l'ordre suivant : 角 *Jue* (64) - 商 *Shang* (72) - 宮 *Gong* (81) - 羽 *Yu* (96) - 徵 *Zhi* (108), qui est l'ordre de présentation des cinq sortes de terrains.

Si l'on présume que l'on a une séquence « saisonnière »<sup>2</sup>, avec la terre - 宮 *Gong* au centre, alors 角 *Jue* corres-

1. M. Kalinowski, *Cosmologie et divination dans la Chine ancienne*.

2. C'est-à-dire une séquence qui suit l'ordre des saisons; ce qui donne, dans les directions, la succession : Est-Sud-Ouest-Nord, avec une place variable pour le Centre.

pond au printemps-Est-vert (couleur de l'irrigation par l'eau bleu-verte des alluvions), 商 *Shang* à l'été-Sud-rouge, 宮 *Gong* à la terre-jaune, 羽 *Yu* à l'automne-Ouest-blanc (ou le terrain salé blanchâtre) et 徵 *Zhi* à l'hiver-Nord-noir.

Cela diffère des correspondances habituelles, dans lesquelles 羽 *Yu* est la note correspondant à l'hiver-Nord-noir-eau et 徵 *Zhi* la note de l'été-Sud-rouge-feu.

#### B. CHAP. 85 輕重記 *QING ZHONG JI*

Il présente un calendrier découpé en Quatre saisons, sans lien avec les Cinq agents (éléments). Mais l'été y correspond au jaune et non pas au rouge. Quand on passe à une division de l'année en Cinq, le rouge convient mieux au feu-été et le jaune se retrouve au centre associé à la terre.

#### C. CHAP. 40 四時 *SI SHI*

Les grandes têtes de rubrique sont les *directions*. On leur fait correspondre un élément cosmique, une saison et un aspect du 氣 *qi*. Ces 氣 *qi* génèrent (生 *sheng*) chacun un des Cinq agents, associé à un élément de l'animation corporel. Sauf pour le Centre (中央 *zhong yang*), dont la présentation est totalement différente des quatre autres.

On remarque donc que les Cinq agents n'interviennent ici que comme rubrique secondaire et en tant que vitalité de la Terre associée à la vitalité du corps humain.

	<i>EST</i>	<i>SUD</i>	<i>CENTRE</i>	<i>OUEST</i>	<i>NORD</i>
<i>élément cosmique</i>	Étoiles (星 <i>xing</i> )	Soleil (日 <i>ri</i> )	Terre (土 <i>tu</i> )	Constellations (辰 <i>chen</i> )	Lune (月 <i>yue</i> )
<i>saison</i>	Printemps	Été	(les 4 saisons)	Automne	Hiver
<i>aspect du 氣 qi</i>	Vent	Yang	(La Terre)	Yin	Froid
<i>élément corporel</i>	Bois et os	Feu et qi <sup>1</sup>	Peau et chair	Métal et ongles	Eau et sang

1. Ces *qi* engendrés par le souffle yang (Sud) sont les souffles du corps.

#### D. CHAP. 8 幼官 *YOU GUAN*, ET CHAP. 9 幼官圖 *YOU GUAN TU*

C'est le plus complet des calendriers du *Guan Zi*. Il devait être accompagné d'un diagramme aujourd'hui perdu, qui représentait les Quatre points cardinaux disposés autour d'un centre. Il inclut des correspondances avec les saisons, les couleurs, les saveurs, les notes, les nombres et les animaux. Ces correspondances présentent quelques différences avec celles du *Lü Shi Chun Qiu* et du *Yue Ling* (voir le tableau de correspondances page 31). Dans ces chapitres, les Cinq agent (éléments) ne sont même pas mentionnés, pas plus que les odeurs, les jours fastes, les génies tutélaires, les sacrifices aux divinités intérieures de la maison, l'organe offert en premier. Mais les nombres sont en bonne place.

Les principales différences sont les suivantes :

	CENTRE	PRINTEMPS	ÉTÉ	AUTOMNE	HIVER
<i>Souverain</i>	黃后 <i>Huang Hou</i>	青后 <i>Qing Hou</i>	赤后 <i>Chi Hou</i>	白后 <i>Bai Hou</i>	黑后 <i>Hei Hou</i>
<i>Animaux</i>	à peau nue	à plumes	à poils	à coquilles	à écailles
<i>Notes</i>	宮 <i>Gong</i>	角 <i>Jue</i>	羽 <i>Yu</i>	商 <i>Shang</i>	徵 <i>Zhi</i>

Les corrélations avec les qualités des souffles sont les suivantes :

CENTRE	PRINTEMPS	ÉTÉ	AUTOMNE	HIVER
<i>Hamonisé (和 he)</i>	Sec (燥 <i>zao</i> )	Yang	Humide (溼 <i>jing</i> )	Yin

À la différence du *Lü Shi Chun Qiu* ou du *Yue Ling*, ce calendrier commence avec le Centre, puis continue en suivant la séquence saisonnière (ce qui est normal pour un calendrier).

Cet ordre a peut-être existé dans les présentations anciennes, le Centre n'étant pas tant une position centrale que l'harmonie des souffles, ou ce qui permet d'harmoniser les saisons; il peut donc avoir sa place au début de l'année. Dans ces chapitres, du reste, le *Guan Zi* ne dit pas « centre » (中央 *zhong yang*), mais emploie seulement l'expression : 五和時節 *wu he shi jie* : la saison où le Cinq est en harmonie. Cette expression est parallèle à celles employées pour les Quatre (autres) saisons, chacune ayant son nombre propre, mais ces Quatre saisons sont aussi désignées par leur nom. Ce qui n'est pas le cas pour le Centre.

#### LE 黃帝內經素問 *HUANG DI NEI JING SU WEN*

Dans les premiers chapitres du *Huang Di Nei Jing Su Wen*, les correspondances utilisées pour étayer la théorie médicale sont présentées extensivement. Elles reprennent en grande partie ce que l'on trouve dans les textes des Royaumes Combattants. Les têtes de rubriques sont les Quatre saisons, sans mention du Centre (chap. 2 四氣調神 *Si qi tiao shen*) ou les Cinq directions de l'espace (chap. 4 金匱真言 *Jin kui zhen yan* et chap. 5 陰陽應象 *Yin yang ying xiang*).

On remarque que les souffles extérieurs s'établissent dans une corrélation étroite avec les Cinq agents (éléments), faisant correspondre le sec au métal-automne et l'humide à la terre-centre. On assiste alors à l'organisation complète des Quatre saisons et des Six souffles atmosphériques selon des rubriques menées par Cinq, sur le modèle des Cinq agents.

Les souffles s'expriment, dans le corps, comme « propension », « vouloir » (志 *zhi*) et comme émotions autant que comme substances et vitalité. Ils deviennent l'expression des Cinq organes (藏 *zang*) qui représentent les activités des Cinq agents (éléments) dans l'être humain.

## LES CORRESPONDANCES DANS LES CLASSIQUES MÉDICAUX

(selon le Huangdi Neijing Suwen chapitres 4, 5, 10 et 23)

	FOIE-BOIS	CŒUR-FEU <sup>1</sup>	RATE-TERRE	POUMON-MÉTAL	REINS-EAU
Organe (臟 <i>zang</i> )	Foie (肝 <i>gan</i> )	Cœur (心 <i>xin</i> )	Rate (脾 <i>pi</i> )	Poumon (肺 <i>fei</i> )	Reins (腎 <i>shen</i> )
Saison (時 <i>shi</i> )	Printemps (春 <i>chun</i> )	Été (夏 <i>xia</i> )	Saison intermédiaire <sup>2</sup>	Automne (秋 <i>qiu</i> )	Hiver (冬 <i>dong</i> )
Quadrant de l'espace (方 <i>fang</i> )	Est (東 <i>dong</i> )	Sud (南 <i>nan</i> )	Centre (中央 <i>zhong yang</i> )	Ouest (西 <i>xi</i> )	Nord (北 <i>bei</i> )
Planète (星 <i>xing</i> )	Jupiter (歲星 <i>sui xing</i> )	Mars (熒火星 <i>ying huo xing</i> )	Saturne (鎮星 <i>zhen xing</i> )	Vénus (太白星 <i>tai bai xing</i> )	Mercure (辰星 <i>chen xing</i> )
Agent (行 <i>xing</i> )	Bois (木 <i>mu</i> )	Feu (火 <i>huo</i> )	Terre (土 <i>tu</i> )	Métal (金 <i>jin</i> )	Eau (水 <i>shui</i> )
Agent engendrant et organe correspondant (mère, 母 <i>mu</i> )	Eau-Reins	Bois-Foie	Feu-Cœur	Terre-Rate	Métal-Poumon
Agent engendré et organe correspondant (fils, 子 <i>zi</i> )	Feu-Cœur	Terre-Rate	Métal-Poumon	Eau-Reins	Bois-Foie
Agent dominant et organe correspondant	Métal-Poumon	Eau-Reins	Bois-Foie	Feu-Cœur	Terre-Rate
Agent dominé et organe correspondant	Terre-Rate	Métal-Poumon	Eau-Reins	Bois-Foie	Feu-Cœur
Souffle atmosphérique	Vent (風 <i>feng</i> )	Chaud (熱 <i>re</i> )	Humide (濕 <i>shi</i> )	Sec (燥 <i>zao</i> )	Froid (寒 <i>han</i> )
Entraîlle (腑 <i>fu</i> )	Vésicule biliaire (膽 <i>dan</i> )	Intestin grêle (小腸 <i>xiao chang</i> )	Estomac (胃 <i>wei</i> )	Gros intestin (大腸 <i>da chang</i> )	Vessie (膀胱 <i>pang guang</i> )
Partie du corps (體 <i>ti</i> )	Force et mouvements musculaires (筋 <i>jin</i> )	Circulations vitales (脈 <i>mai</i> )	Chairs (肉 <i>rou</i> )	Peau et poils (皮毛 <i>pi mao</i> )	Os et moelles (髓骨 <i>sui gu</i> )
Orifice (竅 <i>qiao</i> )	Œil (目 <i>mu</i> )	Langue (舌 <i>she</i> ) <sup>3</sup>	Bouche (口 <i>kou</i> )	Nez (鼻 <i>bi</i> )	Oreille (耳 <i>er</i> ) <sup>4</sup>
Esprit propre, expression du mental (神 <i>shen</i> )	Âmes Hun (魂 <i>hun</i> )	Esprits (神 <i>shen</i> )	Propos-intention (意 <i>yi</i> )	Âmes Po (魄 <i>po</i> )	Vouloir (志 <i>zhi</i> )
Sentiment (情 <i>qing</i> ) ou expression du vouloir (志 <i>zhi</i> )	Impétuosité - colère (怒 <i>nu</i> )	Allégresse et joie (喜樂 <i>xi le</i> )	Pensée obsessive (思 <i>si</i> )	Tristesse (悲 <i>bei</i> )	Peur (恐 <i>kong</i> )
Saveur (味 <i>wei</i> )	Acide (酸 <i>suan</i> )	Amer (苦 <i>ku</i> )	Doux (甘 <i>gan</i> )	Âcre (辛 <i>xin</i> )	Salé (鹹 <i>xian</i> )
Liquide organique (液 <i>ye</i> )	Larmes (淚 <i>lei</i> )	Sueur (汗 <i>han</i> )	Salive (涎 <i>xian</i> )	Mucus nasal (涕 <i>ti</i> )	Crachats (唾 <i>tuo</i> )
Pouls caractéristique (脈 <i>mai</i> )	En corde (弦 <i>xian</i> )	En crochet (鉤 <i>gou</i> )	En intermittence (代 <i>dai</i> )	En poil (毛 <i>mao</i> )	En pierre (石 <i>shi</i> )
Son corporel (émis par la gorge) (聲 <i>sheng</i> )	Cri (呼 <i>hu</i> )	Rire (笑 <i>xiao</i> )	Chant (歌 <i>ge</i> )	Sanglot (哭 <i>ku</i> )	Soupir (呻 <i>shen</i> )
Vertu (德 <i>de</i> ) <sup>5</sup>	Sens de l'humain (仁 <i>ren</i> )	Sens des Rites (禮 <i>li</i> )	Relation de confiance (信 <i>xin</i> )	Sens des devoirs (義 <i>yi</i> )	Sagesse (智 <i>zhi</i> )
Odeur	Rance (臊 <i>sao</i> )	Brûlé (焦 <i>jiao</i> )	Aromatisé - parfumé (香 <i>xiang</i> )	Piquant (腥 <i>xing</i> )	Fermenté - putride (腐 <i>fu</i> )
Céréale	Blé (麥 <i>mai</i> )	Millet glutineux (黍 <i>shu</i> )	Millet non glutineux (稷 <i>ji</i> )	Riz (稻 <i>dao</i> )	Haricot (豆 <i>dou</i> )
Animal domestique	Poulet (雞 <i>ji</i> )	Mouton (羊 <i>yang</i> )	Bœuf (牛 <i>niu</i> )	Cheval (馬 <i>ma</i> )	Porc (彘 <i>zhi</i> )
Splendeur manifestée à l'extérieur (榮 <i>rong</i> ou 華 <i>hua</i> ) <sup>6</sup>	Ongles (爪 <i>zhao</i> )	Teint (色 <i>se</i> ) ou visage (面 <i>mian</i> )	Lèvres (唇 <i>chun</i> )	Poils (毛 <i>mao</i> )	Cheveux (髮 <i>fa</i> )

- 
1. Les « enveloppes et connexions du cœur » (心包絡 *xin bao luo*), parfois appelées du nom de leur méridien : le Maître-cœur (心主 *xin zhu*), forment avec le Triple réchauffeur (三焦 *san jiao*) un couple qui correspond aussi à l'agent (phase ou élément) Feu. Ils représentent l'aspect ministre ou assistant du Feu (相火 *xiang huo*), alors que le Cœur et l'Intestin grêle en représentent l'aspect souverain (君火 *jun huo*).
  2. Soit une période de transition entre les saisons yang (printemps et été) et les saisons yin (automne et hiver), alors appelée l'été qui se prolonge (長夏 *chang xia*), soit une période de transition d'environ 18 jours entre chacune des Quatre saisons. Dans ce dernier cas, 4 fois 18 donnant 72, la Rate-terre totalise autant de jours qu'une saison normale, puisque 5 fois 72 donne 360, soit approximativement le nombre de jours d'une année.
  3. Variante : l'oreille (耳 *er*) quand on donne aux reins maîtrise sur les deux orifices inférieurs.
  4. Variante : les deux orifices inférieurs.
  5. Selon le 白虎通 *Bai Hu Tong*.
  6. Avec quelques variantes.



## COMMANDEMENTS MENSUELS

L'homme projette une organisation sur l'univers qui l'entoure. L'organisation cosmique du Ciel/Terre et de tout ce qu'il contient donne à contempler et à étudier le mouvement de la vie et de la production des êtres. Il s'aperçoit comme un perpétuel surgissement spontané et il s'étudie, minutieusement, comme un système puissamment auto-régulateur. Il sert de modèle à la conduite humaine et de fondement aux pratiques qui visent à sa rectification.

Un « ciel antérieur » (先天 *xian tian*), un état antérieur à l'apparition du Ciel-Terre, est un monde hors du temps et sans espaces, qui représente l'aspect constitutif et théorique de la réalité, permettant de soutenir un « ciel postérieur » (後天 *hou tian*), un état postérieur à l'apparition du Ciel-Terre, qui représente la réalité concrète, le monde expérimental et fonctionnel.

La multiplicité entretient donc un rapport de cohérence avec l'Un, son origine. La numérogie traditionnelle exprime le mystère de l'Un qui se manifeste par le monde.

Les êtres et les phénomènes se développent ainsi selon un cours naturel qui va se formuler, à partir de l'époque des Royaumes Combattants, en une pensée cosmologique, dans laquelle l'organicité rythmée de l'univers est mise en rapport avec l'homme dans toutes les circonstances de sa vie, grâce aux procédés de correspondances et d'analogie.

*« Ce qui distingue une correspondance d'une relation causale; c'est que l'interdépendance des phénomènes envisagés s'y exprime en un langage systématique répondant à des normes fixes et, pourrait-on dire, préétablies. Un système de correspondance fonctionne à la manière d'un ensemble de roues dentées. Dans un premier temps, on détermine par des critères numériques les composantes aspectuelles d'un ordre donné de phénomènes (directions, saveurs, organes du corps humain etc.), composantes sujettes à un jeu d'alternances terme à terme; dans un deuxième temps, on associe à cet ordre référentiel des ordres secondaires, en ayant pris soin au préalable de doter chacun d'eux d'un rapport numérique identique à celui choisi pour l'ordre de référence. Ceci fait, il devient possible, par un procédé simple de substitutions comme cela se fait en rhétorique pour la métaphore, de passer d'un ordre de phénomènes à un autre sans altérer le fonctionnement de l'ensemble déterminé. »<sup>1</sup>*

Les calendriers, qui foisonnent, présentent l'année comme le développement continu d'un cycle rythmé par l'alternance des saisons et distingué en douze mois. L'année pouvant être considérée comme une expression parfaite des rythmes naturels, l'étude des mutations des souffles qui la composent révèle le cours naturel des choses, dans leurs combinaisons et leurs alternances, et devient un modèle pour les activités humaines, et spécialement pour le gouvernement.

Ainsi les calendriers établissent des corrélations entre les divers phénomènes relevant de la même rubrique, de la même qualité de souffle et en tirent les conséquences dans l'ordre humain liturgique, social et politique, en proposant des « Commandements mensuels » (月令 *yue ling*) qui règlent la vie de l'homme sur le modèle de la vie cosmique et qui servent d'inspiration ou de justification à la politique.

C'est ainsi que des anomalies dans la nature, des phénomènes étranges ou hors saison, peuvent devenir signes d'un dérèglement dans le gouvernement.

Le tableau qui suit présente les grandes correspondances établies dans ces commandements mensuels.

---

1. Marc Kalinowski, « Cosmologie et gouvernement naturel dans le Lü Shi Chun Qiu », *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, LXXI -1982. p. 185.

## CORRESPONDANCES SELON LE 月令 YUE LING ET LE 呂氏春秋 LÜ SHI CHUN QIU

		PRINTEMPS (vertu du bois)	ÉTÉ (vertu du feu)	SAISON CENTRALE (vertu de la terre) <sup>1</sup>	AUTOMNE (vertu du métal)	HIVER (vertu de l'eau)
nom du mois	1 <sup>er</sup> mois	孟春 <i>meng chun</i>	孟夏 <i>meng xia</i>		孟秋 <i>meng qiu</i>	孟冬 <i>meng dong</i>
	2 <sup>e</sup> mois	中春 <i>zhong chun</i>	中夏 <i>zhong xia</i>		中秋 <i>zhong qiu</i>	中冬 <i>zhong dong</i>
	3 <sup>e</sup> mois	季春 <i>ji chun</i>	季夏 <i>ji xia</i>		季秋 <i>ji qiu</i>	季冬 <i>ji dong</i>
constellation zodiacale <sup>2</sup>	1 <sup>er</sup> mois	la Maison (營室 <i>ying shi</i> )	le Panneau de chasse (畢 <i>bi</i> )		les ailes (翼 <i>yi</i> )	la Queue (尾 <i>wei</i> )
	2 <sup>e</sup> mois	l'Enfourchure (奎 <i>kui</i> )	le Puits oriental (東井 <i>dong jing</i> )		la Corne (角 <i>jiao</i> )	le Boisseau (斗 <i>dou</i> )
	3 <sup>e</sup> mois	l'Estomac (胃 <i>wei</i> )	le Saule (柳 <i>liu</i> )		la Chambre (房 <i>fang</i> )	la Servante (婺女 <i>wu nü</i> )
jours fastes (天干 <i>tian gan</i> ) <sup>3</sup>		1 <sup>er</sup> et 2 <sup>e</sup> troncs (甲乙 <i>jia yi</i> )	3 <sup>e</sup> et 4 <sup>e</sup> troncs (丙丁 <i>bing ding</i> )	5 <sup>e</sup> et 6 <sup>e</sup> troncs (戊己 <i>wu ji</i> )	7 <sup>e</sup> et 8 <sup>e</sup> troncs (庚辛 <i>geng xin</i> )	9 <sup>e</sup> et 10 <sup>e</sup> troncs (壬癸 <i>ren gui</i> )
souverain (帝 <i>di</i> ) <sup>4</sup>		太皞 <i>Tai Hao</i>	炎帝 <i>Yan Di</i>	黃帝 <i>Huang Di</i>	少皞 <i>Shao Hao</i>	顓頊 <i>Zhuan Xu</i>
génie tutélaire (神 <i>shen</i> )		句芒 <i>Gou Mang</i>	祝融 <i>Zhu Rong</i>	后土 <i>Hou Tu</i>	蓐收 <i>Ru Shou</i>	玄冥 <i>Xuan Ming</i>
animaux (蟲 <i>chong</i> )		à écailles (鱗 <i>lin</i> )	à plumes (羽 <i>yu</i> )	à peau nue (裸 <i>luo</i> )	à poils (毛 <i>mao</i> )	à coquilles (介 <i>jie</i> )
note (音 <i>yin</i> ) <sup>5</sup>		La 3 <sup>e</sup> note (角 <i>jue</i> )	La 4 <sup>e</sup> note (徵 <i>zhi</i> )	La 1 <sup>re</sup> note (宮 <i>gong</i> )	La 2 <sup>e</sup> note (商 <i>shang</i> )	La 5 <sup>e</sup> note (羽 <i>yu</i> )
tube musical (律 <i>lü</i> )	1 <sup>er</sup> mois	太簇 <i>tai cu</i>	中呂 <i>zhong lü</i>	黃鍾 <i>huang zhong</i>	夷則 <i>yi ze</i>	應鍾 <i>ying zhong</i>
	2 <sup>e</sup> mois	夾鍾 <i>jia zhong</i>	蕤賓 <i>rui bin</i>		南呂 <i>nan lü</i>	黃鍾 <i>huang zhong</i>
	3 <sup>e</sup> mois	姑洗 <i>gu xian</i>	林鍾 <i>lin zhong</i>		無射 <i>wu yi</i>	大呂 <i>da lü</i>
nombre <sup>6</sup>		Huit (八 <i>ba</i> )	Sept (七 <i>qi</i> )	Cinq (五 <i>wu</i> )	Neuf (九 <i>jiu</i> )	Six (六 <i>liu</i> )
saveur <sup>7</sup>		Acide (酸 <i>suan</i> )	Amer (苦 <i>ku</i> )	Doux (甘 <i>gan</i> )	Acre (辛 <i>xin</i> )	Salé (鹹 <i>xian</i> )
odeur		Rance (羶 <i>shan</i> )	Brûlé (焦 <i>jiao</i> )	Parfumé (香 <i>xiang</i> )	De viande crue (腥 <i>xing</i> )	Pourri (朽 <i>xiu</i> )
divinité domestique <sup>8</sup>		Divinité des portes intérieures (戶 <i>hu</i> )	Dieu du Foyer (竈 <i>zao</i> )	Divinité du centre de la maison (中霤 <i>zhong lu</i> )	Divinité de la grande porte (門 <i>men</i> )	Divinité des allées (行 <i>xing</i> )
organe offert en premier <sup>9</sup>		Rate (脾 <i>pi</i> )	Poumon (肺 <i>fei</i> )	Cœur (心 <i>xin</i> )	Foie (肝 <i>gan</i> )	Reins (腎 <i>shen</i> )
salle du 明堂 Ming Tang occupé par l'Empereur <sup>10</sup>	1 <sup>er</sup> mois	à gauche de la salle Yang azur (青陽 <i>qing yang</i> )	à gauche de la salle Palais de Lumière (明堂 <i>ming tang</i> )	Grande salle centrale (太廟太室 <i>tai miao tai shi</i> )	à gauche de la salle de l'Ordre parfait (總章 <i>zong zhang</i> )	à gauche de la salle Palais sombre (玄堂 <i>xuan tang</i> )
	2 <sup>e</sup> mois	Salle Yang azur (青陽 <i>qing yang</i> )	Salle Palais de Lumière (明堂 <i>ming tang</i> )		Salle de l'Ordre parfait (總章 <i>zong zhang</i> )	Salle Palais sombre (玄堂 <i>xuan tang</i> )
	3 <sup>e</sup> mois	à droite de la salle Yang azur (青陽 <i>qing yang</i> )	à droite de la salle Palais de Lumière (明堂 <i>ming tang</i> )		à droite de la salle de l'Ordre parfait (總章 <i>zong zhang</i> )	à droite de la salle Palais sombre (玄堂 <i>xuan tang</i> )
couleur		青 <i>qing</i> ou 蒼 <i>cang</i>	Rouge incarnat (朱 <i>zhu</i> ou 赤 <i>chi</i> )	Jaune (黃 <i>huang</i> )	Blanc (白 <i>bai</i> )	Noir (黑 <i>hei</i> ou 玄 <i>xuan</i> )
aliment végétal		Blé (麥 <i>mai</i> )	Légumineuses (菽 <i>shu</i> )	Millet non-glutineux (稷 <i>ji</i> )	Sésame (麻 <i>ma</i> ) <sup>11</sup>	Millet glutineux (黍 <i>shu</i> )
aliment animal		Mouton (羊 <i>yang</i> )	Poulet (雞 <i>ji</i> )	Bœuf (牛 <i>niu</i> )	Chien (犬 <i>quan</i> )	Porc (彘 <i>zhi</i> )

1. La saison centrale, ou été qui se prolonge (長夏 *chang xia*), est une période de temps intermédiaire, qui n'est pas organisée comme les autres saisons. Elle ne s'étend pas sur trois mois; elle n'est pas repérable astronomiquement : les rubriques des noms de mois et de constellations zodiacales sont donc vides, et le paragraphe est introduit par la seule mention de la terre en région centrale (中央土 *zhong yang tu*).
2. Il s'agit de la constellation zodiacale où se trouve le soleil au cours du mois. 28 constellations zodiacales (宿 *xiu*) encore appelées « mansions célestes » ou « étapes stellaires » sont utilisées pour le repérage ouranographique. Repérant ici la position du soleil dans le ciel, elles servent à connaître le mois.
3. Jours fastes sont ceux des troncs célestes, 天干 *tian gan* propres à la saison. Les dix troncs célestes vont toujours par paires, représentant l'aspect yang et l'aspect yin des Cinq agents (phases ou éléments), qui règnent chacun sur une saison.
4. Le « souverain » (帝 *di*) est la divinité majeure propre à la saison; il est assisté d'un génie tutélaire.
5. Cinq sonorités résonnent en Douze tubes musicaux ou tuyaux sonores. Une note par saison et un tube par mois.
6. C'est le nombre (數 *shu*) de l'agent (phase ou élément) correspondant à la saison, augmenté du nombre Cinq, nombre de la terre, nombre central, qui permet le passage à une manifestation qualifiée : ici, les souffles spécifiques d'une saison.
7. Les saveurs (味 *wei*), les odeurs (臭 *chou*) et les couleurs (色 *se*) sont au nombre de Cinq, correspondant donc aux Cinq agents (phases ou éléments).
8. C'est la divinité domestique à qui s'adresse le culte des esprits de la maison et à qui l'on sacrifie; la partie de la maison sujette à des sacrifices.
9. Il ne s'agit pas ici de l'organe correspondant à la saison dans la classification des Cinq agents (phases ou éléments), mais de l'organe considéré comme l'offrande initiale, le morceau de choix.
10. Salle d'où rituellement l'Empereur se place chaque mois, pour édicter les commandements propres à ce mois. Cf. schéma.
11. Sans doute toute sorte de grains oléagineux.



## LE MING TANG 明堂

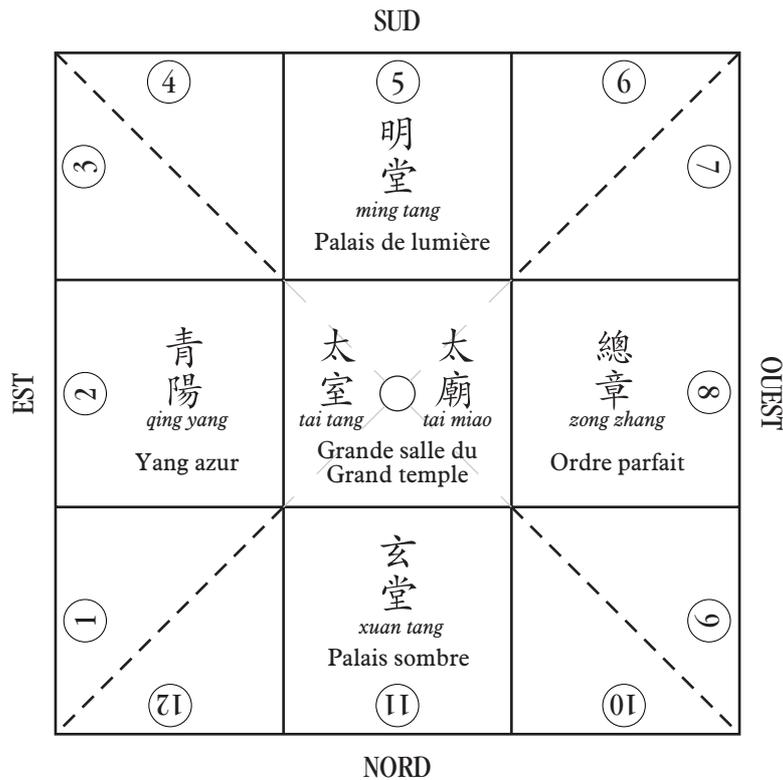
Le *ming tang* est une construction dotée d'un toit rond – à l'image du Ciel, et d'un corps de bâtiment carré – à l'image de la Terre, divisé en neuf pièces (comme l'Empire a neuf provinces). Huit pièces sont disposées autour de la salle centrale, de telle sorte qu'il y a toujours trois pièces faisant face à une des quatre directions de l'espace. Ces quatre segments de trois pièces correspondant aux quatre directions de l'espace sont mises en corrélation avec les quatre saisons. Comme les pièces qui occupent les quatre coins ont une double orientation (un côté tourné vers l'est et un autre au sud, par ex.), on a une correspondance avec les douze mois de l'année.

Traditionnellement, le roi se place, au début de chaque mois, dans la salle correspondante pour édicter les commandements propres à ce mois. Ainsi, au début du printemps, il prend place dans la salle de l'angle NE, face à l'est. Puis, au deuxième mois du printemps, mois de l'équinoxe, il passe dans la salle centrale du segment tourné vers l'est (清陽 *qing yang*); au troisième mois du printemps, il passe dans la salle située à l'angle SE, face à l'est. Au premier mois de l'été, il est encore dans cette salle de l'angle SE, mais cette fois, face au sud; puis, au deuxième mois d'été, mois du solstice, il passe dans la salle orientée plein sud (明堂 *ming tang*), et il continue ainsi sa

circumduction tout au long de l'année. Il siège dans la salle centrale à la période correspondante à la fin de l'été. Selon certaines interprétations, il repasserait dans la salle centrale entre chaque saison, quand il change d'orientation à l'intérieur de la même salle d'angle.

Comme l'a bien souligné L. Vandermeersch<sup>1</sup>, le *ming tang* est un « palais de lumière », mais surtout un palais qui rend lumineux, clair ce que doivent être le gouvernement et l'enseignement. Il représente ainsi comment le bon gouvernant incite ses sujets à se conformer en toutes leurs conduites aux souffles du moment, à se modeler sur le naturel du Ciel-Terre.

*« Les mandats mensuels de gouvernement émanant du Palais des lumières réglaient l'ensemble des activités de la vie sociale sous ses aspects religieux, économiques et politiques, conformément à la situation générale de l'univers telle qu'elle se trouvait déterminée par la norme luni-solaire. »<sup>2</sup>*



le **MING TANG**



1. *La voie royale*, École Française d'Extrême Orient t. II, p. 383-384.  
 2. L. Vandermeersch, op. cit. p. 386.