



HAL
open science

L'affaire du cerveau. Quelques remarques sur le rôle de l'encéphale dans la médecine chinoise

Frédéric Obringer

► **To cite this version:**

Frédéric Obringer. L'affaire du cerveau. Quelques remarques sur le rôle de l'encéphale dans la médecine chinoise. *Études Chinoises*, 2006, XXV, pp.69-100. <halshs-00172904>

HAL Id: halshs-00172904

<https://shs.hal.science/halshs-00172904v1>

Submitted on 2 Mar 2016

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

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



HAL Authorization

L'affaire du cerveau.

Quelques remarques sur le rôle de l'encéphale dans la médecine chinoise

Frédéric Obringer *

Cherchez le cerveau dans un traité médical chinois, vous aurez du mal à le localiser. Les autres organes sont là, cœur, poumon, rein, foie ou rate... et même certains plus virtuels que réels, et plus déconcertants pour un regard occidental, tels le triple réchauffeur (*sanjiao* 三焦) ou la porte de la vie (*mingmen* 命門)¹. Mais vous ne trouverez pas de chapitre ou de partie de chapitre qui soient dévolus uniquement au cerveau (*nao* 腦). Celui-ci est relégué, dans la vision globale du corps humain et de son fonctionnement, au rang secondaire d'« organe extraordinaire » (*jiheng zhi fu* 奇恆之腑). Cette situation rendit tumultueuse la confrontation, à la fin des Ming et au

* Frédéric Obringer est Chargé de recherches au CNRS et rattaché au Centre d'Études sur la Chine Moderne et Contemporaine.

¹ Le triple réchauffeur et la porte de la vie firent l'objet d'innombrables commentaires tout au long de l'histoire de la médecine chinoise, sans qu'une position commune puisse être établie. Le premier semble être une division tripartite abstraite du système viscéral Yin, la deuxième un lieu immatériel où se trouve l'énergie vitale *qi*, autre notion difficilement cernable. Voir sur cette question Nathan Sivin, *Traditional Medicine in Contemporary China*, Ann Arbor : Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1987, p. 120.

début des Qing, d'une telle vulgate avec ce qu'exposèrent les missionnaires au sujet de la conception occidentale concernant l'encéphale et sa prééminence quant aux fonctions supérieures de l'organisme.

Le cerveau et la médecine chinoise

Des accidents vasculaires cérébraux sans cerveau

Un exemple particulièrement frappant de cette situation paradoxale peut être observé aujourd'hui encore lors du traitement des séquelles des accidents vasculaires cérébraux (AVC) par acupuncture (ou pharmacopée chinoise). Ces séquelles constituent un vaste ensemble pathologique, qui va de la paralysie complète ou l'hémiplégie jusqu'à des troubles de l'élocution (aphasie), de la vision ou de l'audition, ou encore du comportement. Elles dépendent de la localisation des aires du cortex cérébral atteintes². Les possibilités de récupération après un AVC existent, la restauration des fonctions motrices, langagières ou cognitives étant due à la plasticité morphologique et fonctionnelle des structures cérébrales, mais elles varient bien sûr beaucoup selon l'intensité et l'ampleur de l'hémorragie à l'origine des troubles.

L'acupuncture, la moxibustion et, dans une certaine mesure, la pharmacopée chinoise, ont trouvé depuis quelque temps une sorte de niche thérapeutique privilégiée dans ce domaine. Le nombre des malades est très élevé, tandis que la biomédecine s'avoue assez impuissante devant ces troubles consécutifs à un AVC et se limite aux soins palliatifs. Or, dans son combat pour tenter de garder ou de conquérir une place sur le « marché global des pratiques médicales », la médecine traditionnelle chinoise (MTC) a besoin de trouver des territoires où la biomédecine est en relatif échec, ce qui est ici le cas. Dès lors, l'attention des médecins étrangers à la MTC et

² Pour une présentation générale de la structure du cerveau et des certitudes ou hypothèses concernant son fonctionnement, voir par exemple Michel Imbert, *Traité du cerveau*, Paris : Odile Jacob, 2006.

des neurologues à travers le monde a été attirée par de nombreux articles³ vantant les résultats obtenus principalement par l'acupuncture. Or le dialogue entre les médecins traditionnels chinois et le monde biomédical s'avère souvent difficile, dans la mesure où ce dernier est souvent décontenancé par la construction nosologique des troubles à soigner proposée par la MTC. En effet, les accidents vasculaires cérébraux appartiennent pour cette médecine à la catégorie des atteintes par le vent (*zhongfeng* 中風), et bien que le cerveau soit le lieu touché par l'épisode pathologique qui est à l'origine des symptômes consécutifs à l'AVC, il n'est à aucun moment conceptuellement pris en compte. Ce qui doit être traité est l'atteinte par un vent externe – mais aussi parfois, depuis les médecins des Jin et des Yuan, par un vent interne. Pour cela, délaissant le cerveau et la circulation sanguine, les praticiens se concentrent sur l'obstruction des canaux par le vent, le phlegme (*tan* 痰) et le froid.

Prenons l'exemple de l'aphasie, consécutive souvent à une lésion de l'aire de Broca (dans le gyrus frontal inférieur gauche)⁴. Un médecin pékinois, étudié par Volker Scheid dans les années 1990⁵, propose deux catégories nosologiques de cette affection, *sheyin* 舌瘖 (perte par la langue de la voix) et *yuse* 語澀 (élocution difficile). La première a son siège dans les reins et la rate (et dans le foie si le cas est grave) ; le traitement consiste à chasser les phlegmes des canaux (ou méridiens) associés. La seconde est située dans le cœur (et parfois dans le foie) ; il s'agit alors de « rafraîchir » le cœur et le sang. Le même médecin choisit de ne pas adopter, pour désigner l'aphasie, le terme de *shiyu zheng* 失語證, trop lié selon lui à la biomédecine, mais de garder l'expression *zhongfeng buyu* 中風不語, mutisme dû à une atteinte par le vent, du médecin des Tang Sun Simiao 孫思邈.

³ Voir par exemple Jean-Claude Darras, « Acupuncture et neurologie », *Cahiers de biothérapie*, n° 191 (2004-2005), p. 83-87.

⁴ Imbert, *op.cit.*, p. 436

⁵ Volker Scheid, *Chinese Medicine in Contemporary China. Plurality and Synthesis*, Durham, London : Duke University Press, 2002, p. 238 sq.

Dès lors, comment faire le lien avec le cerveau ? Au prix d'une acrobatie conceptuelle qui laissent certains médecins occidentaux interdits... Car, de fait, le cerveau n'est classé que parmi les six organes extraordinaires lieux de stockage des essences *yin*, au même titre que la moelle, les os, les vaisseaux *mai* 脈, la vésicule biliaire et l'utérus, et il ne joue qu'un rôle modeste dans les représentations physiologiques et pathologiques qui caractérisent la médecine traditionnelle chinoise⁶. Dans ce contexte, la plupart des affections que la biomédecine attribuent à des troubles du fonctionnement ou à des lésions du cerveau ne sont pas comprises ainsi par la MTC, et ce n'est que par un jeu de correspondances ou de translations des symptômes, des syndromes ou des maladies d'un système dans l'autre qu'un dialogue est envisageable. C'est ce que propose par exemple l'ouvrage *Zhongguo naobing mifang quanshu* 中國腦病秘方全書 (« Recettes secrètes chinoises contre les maladies du cerveau »), paru en 2003⁷ ; on y trouve plus de cinq cents pages de prescriptions médicamenteuses ou acupuncturales contre plusieurs dizaines de catégories nosologiques qui concernent toutes le cerveau pour la biomédecine. Les auteurs, dans leur présentation, donnent toujours une description des maladies selon la médecine occidentale et, en regard, la description en médecine chinoise ; cette dernière traite des symptômes analogues en les expliquant différemment, sans référence la plupart du temps au cerveau. Il faut voir dans cette démarche et cette confrontation une preuve de plus que des « objets » tels que la maladie ou le corps humain qui, à première vue naïve, paraissent « évidents », sont en fait entièrement à construire à partir de la réalité brute : les entités nosologiques n'existent pas, la machinerie du corps non plus, à

⁶ Voir par exemple un traité contemporain de base pour l'enseignement comme Wang Xinhua 王新華 (éd.), *Zhongyi jichu lilun* 中醫基礎理論 (« Théorie fondamentale de la médecine chinoise »), Beijing : Renmin weisheng chubanshe, 2001, p. 244-245.

⁷ Xu Sanwen 徐三文, Wang Hougen 汪厚根, Hu Jiangaogao 胡建高, *Zhongguo naobing mifang quanshu* 中國腦病秘方全書 (« Recettes secrètes chinoises contre les maladies du cerveau »), Beijing : Kexue jishu wenxian chubanshe, 2003.

charge pour les médecins ou les thérapeutes de toute obéissance de les créer, de les définir avant de tenter de les soigner⁸.

La mer de la moelle et le palais de lumière

Malgré cette marginalisation du cerveau, il serait fallacieux d'affirmer que cet organe fut totalement ignoré par les médecins, et cela dès l'antiquité. C'est ainsi, par exemple, que les rédacteurs qui contribuèrent à élaborer le corps de doctrines médicales tel qu'il est exposé dans le *Huangdi neijing* 黃帝內經 (« Classique interne de l'empereur Jaune »)⁹ le mentionnent à vingt-sept reprises, et que l'importance vitale de cet organe y est plusieurs fois affirmée, comme dans le passage suivant :

Lorsque l'on puncture la tête, si l'on vise le point *naohu* 腦戶 [sur le méridien *dumai* (gouverneur), au-dessus de la protubérance occipitale] et que l'on atteint le cerveau, la mort est immédiate (*Suwen, Cijin lun* 刺禁論).¹⁰

Il peut arriver que le rapport avec les fonctions supérieures se trouve aussi évoqué :

La tête est le palais de la clairvoyance (*jingming zhi fu* 精明之府) (*Suwen, Maiyao jingwei lun* 脈要精微論).¹¹

⁸ Voir par exemple Ian Hacking, *Entre science et réalité. La construction sociale de quoi ?*, traduit par Baudouin Jurdant, Paris : La Découverte, 2001.

⁹ Ouvrage fameux, référence obligée des médecins jusqu'à nos jours, le *Huangdi neijing* (qui comprend le *Suwen* 素問, (« Questions simples ») et le *Lingshu* 靈樞 (« Pivot magique »)), fut composé par des auteurs divers, tenants d'écoles variées, autour du I^{er} siècle avant notre ère, avec des ajouts et des changements postérieurs. Une référence parmi d'autres : P.U. Unschuld, *Huangdi neijing suwen: Nature, Knowledge Imagery in an Ancient Chinese Medical Text*, Berkeley : University of California Press, 2003.

¹⁰ Ren Yingqiu 任應秋, *Huangdi neijing zhangju suoyin* 黃帝內經章句索引 (« Index du *Huangdi neijing* »), Beijing : Renmin weisheng chubanshe, 1986, p. 142.

¹¹ Ren Yingqiu, *op. cit.*, p. 51.

Cependant, en dépit de ces quelques affirmations, largement concurrencées, comme nous le verrons plus loin, par la description autrement plus détaillée du rôle majeur du cœur (et, dans une moindre mesure, des reins) pour ce qui est de l'esprit, de la mémoire ou des émotions, le cerveau est défini d'une manière récurrente comme étant la « mer de la moelle » (*sui zhi hai* 髓之海), ou encore « moelle de la tête » (*tousui* 頭髓). Dans le système physiologique, on compte quatre mers (*hai*) : de la moelle (le cerveau), du sang (*chongmai* 衝脈, « vaisseau assaut »), du *qi* (*shan* 膻, la partie située entre les deux seins, sternum) et des aliments (l'estomac). L'encéphale joue donc principalement le rôle de dépôt des essences *jing* 精, qui proviennent des reins. Ces essences, pas toujours clairement définies mais qui comprennent entre autres l'essence séminale, s'accumulent pour donner la moelle (*sui* 髓), celle des os aussi bien que celle de la moelle épinière. Il en découle une pathologie liée principalement au principe mécanique de l'excès (*yu* 餘) ou de l'insuffisance (*bu zu* 不足), comme le *Lingshu* en offre un exemple, où l'assèchements des liquides organiques donnent une explication des symptômes :

Si la mer de la moelle est en insuffisance, le cerveau a le tournis, il y a bourdonnements d'oreille, contractures dans les jambes, étourdissements, aveuglements, extrême fatigue (*Hailun* 海論).¹²

La définition du cerveau n'évoluera guère pendant des siècles. Selon le *Yixue rumen* 醫學入門 (« Introduction à la médecine ») de Li Jian 李梴, paru en 1575 :

Le cerveau est la mer de la moelle. Cette dernière est de la même catégorie que le cerveau ; aussi va-t-elle en haut jusqu'au cerveau, et en bas jusqu'au coccyx (*weidi* 尾骶), l'ensemble constituant la voie de la moelle (*suidao* 髓道).¹³

¹² Ren Yingqiu, *op. cit.*, p. 363.

¹³ Wang Xinhua, *op. cit.*, p. 244.

Cette vision « liquide » du cerveau, de pair avec une conception « hydraulique » de l'anatomie et de la physiologie, s'exprime aussi dans une affirmation que les psychanalystes ne renieraient pas : « Les larmes sont les écoulements du cerveau » (*Suwen, jie jing wei lun* 解精微論)¹⁴. Mais, quoi qu'il en soit, les phénomènes mentaux ne logent pas dans la tête¹⁵, et ce serait du côté du cœur qu'il faudrait l'esprit *shen* 神, du foie les âmes *hun* 魂, des poumons les âmes *po* 魄, de la rate la pensée *si* 思 et des reins la volonté ou la mémoire *zhi* 志¹⁶.

En revanche, si l'on quitte les traités médicaux pour la littérature religieuse, la situation devient un peu différente. Le champ de cinabre supérieur, qui se trouve au centre de la tête, est désigné aussi par le terme *niwan* 泥丸 (« pilule de boue ») par les taoïstes, terme qui est la transcription du mot sanscrit *nirvāna* – les auteurs bouddhistes écrivant quant à eux *nihuan* 泥洹¹⁷. Ces expressions se rencontrent au sein de la littérature taoïste, dans une description de la géographie imaginaire de l'intérieur de la tête, sorte de topologie architecturale du cerveau qui servait à des pratiques de visualisation. Ce sont les neuf palais de la tête, *tou zhong jiu gong* 頭中九宮 dont parlent par exemple le *Dongzhen taishang daojun yuandan shang-*

¹⁴ Ren Yingqiu, *op. cit.*, p. 255.

¹⁵ Signalons que la partie médicale de la grande encyclopédie *Gujin tushu jicheng* 古今圖書集成 (« Somme des livres et illustrations du passé et du présent »), 1726-1728, a une entrée « tête », et non « cerveau ».

¹⁶ Voir par exemple Pi Guoli 皮國立, « Zhongxiyi xin yu nao de duihua 中西醫心與腦的對話 (« Dialogue entre la médecine chinoise et la médecine occidentale au sujet du cœur et du cerveau », in Pi Guoli, *Yi tong zhongxi* 醫通中西 (« Relations médicales entre la Chine et l'Occident »), Taipei : Dong da tushu, 2006, p. 222.

¹⁷ Cf. Henri Maspéro, « Les procédés de 'Nourrir le principe vital' dans la religion taoïste ancienne », in *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Paris : Gallimard, 1971, p. 493.

jing 洞真太上道君元丹上經 (« Classique supérieur du cinabre mystérieux »)¹⁸ :

Au-dessus de l'espace situé entre les deux sourcils, en pénétrant d'un pouce se trouve le Palais de la Salle de Lumière (*Mingtang gong* 明堂宮) ; de deux pouces, le Palais de la Chambre de l'Arcane (*Dongfang gong* 洞房宮) ; de trois pouces le Palais du Champ de Cinabre (*Dantian gong* 丹田宮) ; de quatre pouces le Palais de la Perle fluide (*Liuzhu gong* 流珠宮)¹⁹ ; de cinq pouces le Palais de l'Empereur de Jade (*Yudi gong* 玉帝宮). À un pouce au-dessus de la Salle de Lumière se trouve le Palais de la Cour Céleste (*Tianting gong* 天庭宮) ; à un pouce au-dessus de la Chambre de l'Arcane, le Palais de la Réalité du Faîte (*Jizhen gong* 極真宮) ; à un pouce au-dessus du Champ de Cinabre, le Palais du Cinabre Mystérieux (*Xuandan gong* 玄丹宮) ; à un pouce au-dessus du Palais de la Perle Fluide, le Palais du Grand-Auguste (*Taihuang gong* 太皇宮). Au total il y a neuf Palais dans une tête.²⁰

Comment cette description des palais du cerveau ne pourrait-elle pas nous faire penser aux fameux « Palais de mémoire » qui furent si importants dans la *Machina memorialis* de la tradition occidentale ? C'est justement ces palais de mémoire que nous allons rencontrer en même temps que les premiers missionnaires arrivant en Chine.

¹⁸ Cf. Kristofer Schipper et Franciscus Verellen, *The Taoist Canon. A Historical Companion to the Daozang*, Chicago : University of Chicago Press, 2004, p. 592 (notice par Isabelle Robinet) : « This text states that it was transmitted by the Great Lord Green Lad (Qingtong dajun 青童大君). It takes its title (read *xuan* 玄 for *yuan* 元) from the name of a palace situated in the brain. » Aussi dans *Dengzhen yinjue* 登真隱訣 (« Instructions secrètes pour l'élévation comme *Zhenren* »), compilé et annoté par Tao Hongjing 陶弘景 entre 492-514. Voir Schipper et Verellen, *op. cit.*, p. 201.

¹⁹ Autre nom du champ de cinabre supérieur, ou du vif-argent (mercure).

²⁰ Cité dans Chen Guofu 陳國符, *Daozang yuanliu kao* 道藏源流考 (« Examen des sources du *Daozang* »), Beijing : Zhonghua shuju, 1963, p. 286. Traduction un peu différente dans Maspéro, *op. cit.*, p. 492.

Une rencontre au sommet : le cerveau, la Chine et l'Occident

La mémoire des missionnaires et des lettrés chinois

Matteo Ricci (1552-1610) achève de rédiger en effet son *Xiguo jifa* 西國記法 (« Art de la mémoire de l'Occident ») en 1596 pour finalement l'offrir la même année au gouverneur du Jiangxi, Lu Wangai 陸万陔²¹. Si Ricci a décidé de consacrer un ouvrage à ce sujet, c'est qu'il considère probablement le procédé de « mémoire artificielle » comme une des productions intellectuelles européennes les plus propres à séduire les grands personnages et les lettrés chinois qu'il a l'ambition de convertir au catholicisme²².

Les grands livres classiques sur les arts de la mémoire, comme ceux de Frances Yates, ou de Mary Carruthers²³, pour ne citer que ces deux auteurs, nous ont rappelé comment un dispositif de « lieux » et d'« images » mettait en place une « mnémonique architecturale » permettant

²¹ Cf. Michael Lackner, *Das vergessene Gedächtnis. Die jesuitische mnemotechnische Abhandlung Xiguo Jifa. Übersetzung und Kommentar*, Stuttgart : Franz Steiner, 1986 ; Jonathan D. Spence, *Le Palais de mémoire de Matteo Ricci*, trad. par Martine Leroy-Battistelli, Paris : Payot, 1986 (titre original *The Memory Palace of Matteo Ricci*, 1983), p. 15 sq. L'ouvrage de J. Spence est une biographie de Ricci qui reprend pour sa narration le système de mémorisation exposé dans le *Xiguo jifa* par Ricci. Voir également Zhu Pingyi 祝平一 « Shenti, linghun yu Tianzhu : Mingmo Qingchu xixue zhong de renti shengli zhishi 身體, 靈魂與天主 : 明末清初西學中的人體生理知識 » (« Le corps, l'âme et le Seigneur : la connaissance de la physiologie du corps humain dans les études occidentales à la fin des Ming et au début des Qing »), *Xinshixue* 新史學, 7.2 (1996), p. 47-98.

²² Sur la rencontre entre les missionnaires et la Chine, voir bien sûr Jacques Gernet, *Chine et christianisme. Action et réaction*, Paris : Gallimard, 1982.

²³ Frances Yates, *L'Art de la mémoire*, trad. par Daniel Arasse, Paris : Gallimard, 1975 (titre original *The Art of Memory*, 1966) ; Mary Carruthers, *Le Livre de la mémoire. La mémoire dans la culture médiévale*, trad. par Diane Meur, Paris : Macula, 2002 (titre original *The Book of Memory*, 1990) ; Mary Carruthers, *Machina memorialis*, trad. par Fabienne Durand-Bogaert, Paris : Gallimard, 2002 (titre original *The Craft of Thought*, 1998).

l'élaboration de cette mémoire artificielle. L'origine du système est exposé dans trois sources antiques principales, le *De Oratore* de Cicéron, la *Rhétorique à Herennius* et l'*Institution oratoire* de Quintilien. Selon l'exposé de la *Rhétorique à Herennius*, « les emplacements sont comparables à des tablettes de cire ou à des papyrus, et l'agencement des images sur ces emplacements s'apparente à un acte de lecture ; la consultation ultérieure des images s'apparente à une lecture à haute voix. Les emplacements doivent être disposés en série, selon un ordre déterminé, afin qu'on ne s'y perde pas. On peut ainsi les parcourir du début à la fin, ou de la fin au début, ou encore commencer au milieu »²⁴.

Ces techniques concernant la mémoire joueront un grand rôle chez les lettrés médiévaux et de la Renaissance. En cela, Matteo Ricci est le continuateur d'une longue tradition. Mais, quoi qu'il en soit, notre intérêt sera d'abord retenu, dans le cadre de cet article, par une affirmation exposée dans le *Xiguo jifa* : « Le siège de la mémoire est dans le cerveau ».²⁵

Cette même information sera reprise plusieurs fois dans divers ouvrages missionnaires comme le *Xingxue cushu* 性學彙述 (« Résumé de science de la psyché ») de Giulio Aleni (1624), ou le *Renshen tushuo* 人身圖說 (« Explication illustrée du corps humain ») de Giacomo Rho (ca. 1630)²⁶. Que le cerveau soit le siège de la mémoire, alors que la conception chinoise la place dans le cœur, ne passera pas inaperçue. Yu Zhengxie 俞正燮 (1775-1840), dans une postface au *Renshen tushuo*, remarque ainsi dans une postface (1815) que Ferdinand Verbiest, dans son *Qiongli xue* 窮

²⁴ Mary Carruthers, *Le Livre de la mémoire*, p. 112.

²⁵ *Xiguo jifa*, in *Li Madou zhongwen zhuyi ji* 李瑪竇中文著譯集 (« Recueil des traductions en chinois de Matteo Ricci »), Shanghai : Fudan daxue chubanshe, 2001, p. 143.

²⁶ Sur ces ouvrages, voir une introduction rapide dans Nicolas Standaert (ed.), *Handbook of Christianity in China, Volume 1, 635-1800*, Leiden, Boston, Köln : Brill, 2001, p. 786-802.

理學 (« Étude du principe des choses »)²⁷, affirme que savoir et mémoire ne sont pas localisés dans le cœur, mais dans le cerveau. Or cela fut ressenti comme une opinion tellement scandaleuse que le livre de Verbiest fut officiellement condamné par les autorités impériales :

Le Ministère des Rites, de conserve avec l'Académie Hanlin, a délibéré au sujet du mémoire soumis par l'administrateur de l'établissement du calendrier, Nan Huairen (Ferdinand Verbiest) qui a requis l'impression et la promulgation du livre *Xiyang qiongli xue*. Ils ont rendu leur avis, de ne pas en donner la permission. L'empereur dit : « Le style du livre est très pervers, erroné et illogique. » [Le Grand Secrétaire mandchou] Mingzhu et d'autres ont déclaré : « Dire que la connaissance et la mémoire sont entièrement liées au cerveau est en complète contradiction avec la réalité du principe des choses. » L'empereur dit : « La copie faite pour le Ministère ne doit pas être envoyée à Nan Huairen et le livre qu'il a écrit sera renvoyé. »²⁸

La mémoire et le magnolia

Dans un contexte plus spécifiquement médical, la localisation de la mémoire dans le cerveau fut l'occasion pour un médecin spécialiste de pharmacopée, Wang Ang 汪昂 (1615- ?) de proposer son propre commentaire. Il réagissait en premier lieu aux propos de Li Shizhen 李時珍 (1518-1593), dans son fameux *Bencao gangmu* 本草綱目 (« *Materia medica* classifiée »), paru en 1596, à l'entrée *xinyi* 辛夷 (*Magnolia liliflora*, dont les boutons floraux étaient utilisés, entre autres, contre les maux de tête) :

Le souffle du nez (*biqu* 鼻氣) est en communication avec le ciel. Le ciel, c'est la tête, c'est le poumon. Le poumon s'ouvre sur le nez, tandis que le conduit

²⁷ Cf. Ad Dudink et Nicolas Standaert, « Ferdinand Verbiest's *Qiongli xue* (1683) », in Noël Golvers (ed.), *The Christian Mission in China in the Verbiest Era. Some aspects of the missionary approach*, Louvain : Leuven University Press, 1999, p. 15.

²⁸ *Kangxi qiju zhu* 康熙起居注, 22^e année (1683), Beijing : Zhonghua shuju, 1984, vol. 2, p. 1104 ; voir aussi Dudink et Standaert, *op. cit.*, p. 17.

Yangming de l'estomac entoure le nez et se dirige vers le haut. Le cerveau est le palais de l'esprit originel (*yuanshen* 元神)²⁹, et le nez est l'ouverture de la Porte de la vie (*mingmen* 命門). Lorsque le souffle interne se trouve en insuffisance, le Yang pur ne peut s'élever, la tête s'incline, et les neuf ouvertures ne sont pas dégagées. La saveur âcre et la nature chaude du magnolia mettent en mouvement le souffle qui pénètre dans le poumon, souffle dont la densité s'allège, ce qui leur permet d'aider dans l'estomac le Yang pur à se diriger vers le haut et, ainsi, à entrer en communication avec le ciel. La drogue peut ainsi réchauffer le souffle interne et soigner les maladies des neuf ouvertures, du nez, des yeux, de la face et de la tête.³⁰

Wang Ang fait écho à ce texte dans son *Bencao beiyao* 本草備藥 (« Préparation des médicaments de la *materia medica* ») de 1694 :

Li Shizhen dit : « Le poumon s'ouvre sur le nez, tandis que le méridien Yangming de l'estomac entoure le nez et se dirige vers le haut. Le cerveau est le palais de l'esprit originel, et le nez est l'ouverture de la Porte de la vie. Lorsque le *qi* interne se trouve en insuffisance, le Yang pur ne peut s'élever, la tête s'incline, et les neuf ouvertures ne sont pas dégagées. » Mon compatriote, Monsieur Jin Zhengxi 金正希³¹, m'a tenu ces propos : « La mémoire de l'homme réside entièrement dans le cerveau. Le jeune enfant est enclin à oublier, c'est que son cerveau n'est pas complet. Le vieillard est porté à oublier, c'est que son cerveau s'est peu à peu vidé. Lorsqu'on voit à l'extérieur un objet, son image doit rester dans le cerveau ». Wang Ang remarque : « Chaque fois que l'on se souvient de quelque chose, il faut fermer les yeux, regarder fixement vers le haut et y réfléchir. C'est là l'idée de concentrer son attention sur le cerveau.

²⁹ *Yuanshen* : le terme est d'origine taoïste. Situé dans le champ de cinabre supérieur, l'esprit originel désigne l'état de l'esprit libéré de la pensée.

³⁰ Li Shizhen, *Bencao gangmu*, Beijing : Renmin weisheng chubanshe, 1978, j. 34, p. 1935-1936.

³¹ L'informateur évoqué par le texte est Jin Sheng 金聲 (1598-1645), célèbre lettré qui fut attiré par le catholicisme et les « études occidentales ». Il fut nommé par l'Académie Hanlin, servit aussi à divers postes censoriaux et fit partie des opposants à l'occupation mandchoue dans le Zhili ; il fut capturé et exécuté en 1645. Sur ses écrits, voir Lynn A. Struve, *The Ming-Qing Conflict, 1619-1683*, Ann Arbor : Association for Asian Studies, 1998, p. 245.

L'affaire du cerveau

Sans les explications orales de Monsieur Jin, on n'aurait pas examiné minutieusement ce dont quiconque a l'expérience. Lorsque Li Shizhen dit que le cerveau est le palais de l'esprit originel, nous avons affaire à cette idée-là, mais d'une façon voilée.³²

Comme nous le verrons au sujet des médecins de la deuxième moitié des Qing, la compréhension des théories occidentales fut rendue difficile à la fois par des ambiguïtés de sens de certains caractères utilisés pour la traduction en chinois (le cas le plus frappant étant l'emploi de *qi* 氣) et par la volonté, ainsi qu'elle apparaît dans le texte de Wang Ang, de réintégrer dans son propre système des notions en fait radicalement différentes

Galien en Chine

Les informations concernant le cerveau ne se limitèrent pas, dans les écrits missionnaires, à la mention de son rôle comme siège de la mémoire. En effet, nombreux furent, à la fin des Ming et au début des Qing, les écrits missionnaires qui donnèrent une description de l'anatomie et de la physiologie selon la médecine occidentale. Le but était de prouver que seul un Dieu créateur pouvait être à l'origine d'une organisation aussi merveilleuse que le corps humain, et d'utiliser cette affirmation comme argument pour la conversion au catholicisme. Pour cela, les ouvrages apologétiques exposaient dans leurs grandes lignes, sans entrer dans des détails de démarches ou de controverses scientifiques, ce qui était alors la vulgate médicale, fruit d'un long travail d'élaboration par les philosophes et les médecins depuis l'Antiquité.

Rappelons rapidement quelle était cette vulgate. Pour Platon, il existe une âme pensante, rationnelle et immortelle dans l'encéphale, une âme mortelle, responsables des fonctions végétatives et des « bas instincts », dans le ventre (le foie), et une âme intermédiaire, mortelle elle aussi, sié-

³² Wang Ang, *Bencao beiyao*, in Zhang Ruixian 張瑞賢 (ed.), *Bencao mingzhu jicheng* 本草名著集成, Beijing : Huaxia chubanshe, 1998, p. 279.

geant dans le cœur, commandant au corps en fonctions des « instructions » de l'âme rationnelle. En revanche, Aristote localise l'âme dans le cœur ; elle a plusieurs facultés, qui correspondent à peu près aux fonctions platoniciennes. Le cerveau n'est pour lui qu'un organe destiné au refroidissement du sang.

Hérophile (fin du IV^e siècle av. J.-C., Alexandrie) aurait fait, rapporte-t-on, des travaux anatomiques sur le cerveau, lui redonnant le rôle d'organe de la pensée, de la sensibilité et du mouvement, et découvrant ses ventricules. Il aurait étudié les nerfs, montrant leur origine dans le cerveau ou la moelle épinière, et les distinguant selon qu'ils étaient moteurs ou sensibles.

La position de Galien au sujet de l'âme et du rôle physiologique du foie, du cœur et du cerveau deviendra la théorie généralement acceptée jusqu'à l'époque où les missionnaires jésuites arrivent en Chine. Revenant à la conception platonicienne, Galien reconnaît trois sortes de *pneuma* (âme) : psychique ou rationnel dans le cerveau, vital ou animal dans le cœur, naturel ou végétatif dans le foie. Le foie a pour fonction principale de transformer les aliments sous forme sanguine ; avec les veines, il assure la nutrition des différentes parties du corps. Le cœur élabore, par l'action de sa chaleur, le *pneuma* vital à partir de l'air apporté par la respiration ; les artères se chargent de sa distribution dans le corps, qui est ainsi « vitalisé ». Le cerveau, enfin, est le lieu de la pensée, de la sensibilité et du mouvement volontaire ; sensibilité et mouvement peuvent s'exercer grâce aux nerfs sensibles et moteurs, en liaison avec l'ensemble du corps.³³

³³ Voir par exemple à ce sujet : André Pichot, *Histoire de la notion de vie*, Paris : Gallimard, 1993 ; Galien, *Œuvres médicales choisies*, traduction de Charles Daremberg, édition par André Pichot, Paris : Gallimard, 1994 ; Galien, *L'âme et ses passions*, Vincent Barras, Terpsichore Birchler, Anne-France Morand (éd.), Paris : Les Belles Lettres, 1995 ; Danielle Gourevitch, « Les voies de la connaissance. La médecine dans le monde romain », in Mirko D. Grmek (éd.), *Histoire de la pensée médicale en Occident*, Paris : Seuil, t. 1, 1995, p. 95-122 ; Imbert, *op. cit.*, p. 13-66.

Le lettré et le missionnaire

C'est bien cette vulgate qui se trouve exposée et citée par deux fameux personnages en prise avec ces représentations du « cerveau occidental », juste au moment de la transition Ming-Qing, Fang Yizhi 方以知 (1611-1671) et Adam Schall von Bell (1592-1666), dont j'évoquerai quelques points de biographie pour montrer que les deux étaient insérés dans des réseaux intellectuels importants.

Quatre ans avant que Pékin ne soit occupée par les troupes mandchoues, Fang Yizhi arrive à la capitale au printemps 1640. Cette figure phare du monde intellectuel chinois au XVII^e siècle³⁴ y passe avec succès le concours d'Empire et acquiert ainsi le titre de *jinshi* (docteur)³⁵ ; il devient après son succès au concours correcteur à l'Académie Hanlin, tandis qu'il rédige deux de ses principaux ouvrages, l'encyclopédie *Tongya* 通雅 et le *Wuli xiaoshi* 物理小識 (« Notes sur le principe des choses »), dont la préface est achevée en 1643. Mais Pékin tombe le 25 avril 1644, et Fang est fait prisonnier puis relâché ; il se rend à Nankin, qui est prise à son tour par les conquérants ; demeuré loyaliste Ming, il fuit de nouveau vers le sud et devient enfin moine bouddhiste. Il garde cette condition jusqu'à sa mort, allant de monastère en monastère, mais reste en relation continue avec de nombreux intellectuels, comme le philosophe Wang Fuzhi 王夫之 (1619-1692). Il demeura toute sa vie intéressé par la médecine, et on rapporte même qu'il vendit des médicaments pour survivre au cours de sa fuite vers le sud³⁶. Le *Wuli xiaoshi* (finalement publié en 1664), sur lequel nous allons revenir, consacre un chapitre à des questions médicales.

³⁴ Cf. Willard J. Peterson, *Bitter Gourd. Fang I-chih and the Impetus for Intellectual Change*, New Haven, London : Yale University Press, 1979.

³⁵ Sur le système des concours civils sous les Ming et sous les Qing, voir Benjamin A. Elman, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, Berkeley : University of California Press, 2000.

³⁶ William J. Peterson, « Fang I-chih : Western Learning and the Investigation of Things », in Wm. Theodore de Bary (ed.), *The Unfolding of Neo-Confucianism*, New York : Columbia University Press, 1975, p. 373.

Depuis le changement de règne et le début de l'ère Chongzhen (1628-1644) s'est instauré un climat politique favorable aux partisans des « études du Ciel » (*tianxue* 天學), et Xu Guangqi 徐光啓 est de nouveau au ministère des Rites en 1628. En 1630, il fait venir à Pékin Giacomo Rho (1593-1638) et Adam Schall von Bell, qui resteront à la capitale jusqu'à la fin de leur vie comme spécialistes du calendrier et de l'astronomie. Mais, au contraire de Fang Yizhi – et pour des raisons aisément compréhensibles de la part d'un missionnaire –, Schall collabore immédiatement avec le nouveau régime mandchou, après la chute des Ming. Dès le mois d'août 1644, le régent Dorgon (1612-1650) lui demande de préparer un calendrier fondé sur les calculs occidentaux, et le succès de Schall lui vaut le poste de directeur du Bureau impérial d'astronomie. La science occidentale devient, dès lors, un instrument de légitimation politique du nouveau pouvoir mandchou. Quelques années avant l'arrivée de Fang Yizhi à Pékin (en 1635-1636), Schall avait composé un ouvrage de prosélytisme, le *Zhuzhi qunzheng* 主制群徵 (« Preuve que toutes choses sont dirigées par Dieu »), lequel fut probablement imprimé peu avant avril 1638. C'est en fait la traduction chinoise du *De Providentia Numinis* de Leonard Lessius, paru à Anvers en 1613³⁷. Ce traité donne quinze arguments (*rationes*) en faveur de la divine providence. Or il se trouve que certains passages ayant trait au corps humain seront cités par Fang Yizhi dans son *Wuli xiaoshi*.

Le troisième chapitre du *Wuli xiaoshi* de Fang Yizhi est entièrement dévolu à des questions touchant à la médecine et au corps humain. Ce domaine faisait partie des intérêts habituels des lettrés, et nombre de recueils de « notes au fil du pinceau » (*biji*) abordent de tels sujets, que ce soit sous l'angle de la philologie et de la critique des textes ou celui de remarques plus personnelles, évoquant l'expérience ou les observations de l'auteur lui-même. Le *juan* 3 est intitulé « Renshen lei 人身類 » (« Sur le corps hu-

³⁷ Voir Ad Dudink, « The religious works composed by Johann Adam Schall von Bell especially his *Zhuzhi qunzheng* and his efforts to convert the last Ming Emperor », in Roman Malek (ed.), *Western Learning and Christianity in China. The Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell, s.j. (1592-1666)*, Sankt Augustin : China-Zentrum et Monumenta Serica Institute, 1998, p. 805-898.

main ») ; c'est un ensemble de réflexions, de commentaires sur une quarantaine de sujets médicaux divers souvent empruntés au *Huangdi neijing*. Un peu noyé au milieu de ces notes se trouve le passage qui retiendra notre attention : il est constitué principalement de la citation explicite d'extraits tirés du *Zhuzhi qunzheng* qui exposent la théorie occidentale classique concernant le cœur et la circulation, le foie et la digestion, et enfin le cerveau et les nerfs (*Xue yang jin yun zhi gu* 血養筋運之故)³⁸.

Voici une partie du texte, qui est celle plus spécifiquement dévolue au cerveau (on trouvera successivement le texte latin du *De Providentia Numinis*, modèle du *Zhuzhi qunzheng*, puis le texte chinois du *Wuli xiaoshi* et enfin la traduction française) :

Cerebrum suppeditat spiritum animale, qui, sicut sanguis et spiritus naturalis per venas, et sicut calor ac spiritus vitalis per arterias, ita diffunditur per nervos. Verum quia è cerebro, quod capitate continetur, non poterant sufficientes nervi procedere, qui ad omnia viscera et musculos omnes pertinerent, Providentia opifex hominis, substantium cerebri una cum suis membranis a capite per colli vertebrae, et per totam spinam dorsi protendit, ita ut medulla spinalis non sit aliud quam continuatio quaedam et productio cerebri. Ne autem spiritus eunescat, et animal subito moriatur, involutum est cerebrum duplici membrana, altera tenuiore, quae interior est, altera durior et robustiore, quae exterior, et ossi cranis proxima. Simili modo involuitur medulla spinalis.

Nervi procedunt à cerebro, et à medulla spinali, et horum duplici membrana. A cerebro sex nervorum paria ; quinque quidem paria ad quinque sensuum organa, ut spiritum suppeditent, potissimum quidem ad sensum ; deinde etiam ad motum musculorum capitis : sextum par extra caput protenditur ad musculos aliquos cervicis, laryngis, pectoris, et ad stomachi officium cui summa cum corde sympathia. Ex medulla spinali eiusque membranis oriuntur paria nervorum triginta, quorum singuli in plurimos ramos dividi, tandem in musculos, sicut de veis et arteriis dictum est, terminantur : ubi autem ad musculos pertingunt, in nervosam abeunt materiam, quam tendinem vocant, et musculi caput constituit spiritus itaque à cerebro et spinali medulla per nervos hoc modo in sensuum organa et musculos transmittitur : quo spiritu anima veluti instrumento quodam movet musculos et mediantibus musculis membra singula, et

³⁸ Fang Yizhi, *Wuli xiaoshi*, Shanghai : Shangwu yinshuguan, 1937, j. 3, p. 73.

*eiusdem spiritus adminiculo sensuum externorum et internorum operationes perficit.*³⁹

腦散動覺之氣厥用在筋第腦距身遠不及引筋以達百肢復得頸節膂髓連腦為一因徧及焉腦之皮分內外層內柔而外堅既以保存身氣又以肇始諸筋筋自腦出者六偶獨一偶踰頸至胸下垂胃口之前餘悉存頂內導氣于五官或令之動或令之覺又從膂髓出筋三十偶各有細脈旁分無層不及其與膚按處稍變似膚始緣以引氣入膚充滿周身無弗達矣筋之體瓢其裏皮其表類于腦以為腦與周身連結之要約 (...) ⁴⁰

Le cerveau diffuse le *qi* moteur et sensitif par l'intermédiaire des nerfs (*jin* 筋). Comme le cerveau, du fait de la distance, ne peut envoyer des nerfs pour parvenir jusqu'à toutes les parties du corps, il y a une unité entre le cerveau et la moelle au niveau des vertèbres cervicales, ce qui permet que l'ensemble du corps soit atteint. L'enveloppe du cerveau est divisée en deux couches, intérieure, qui est tendre, et extérieure qui est dure ; ainsi le *qi* du corps est protégé et conservé. Les nerfs commencent avec six paires qui sortent du cerveau ; il y en a une qui passe par le cou pour aller dans le poitrine jusqu'à l'avant de l'orifice de l'estomac, tandis que les autres conduisent entièrement dans la partie supérieure de la tête le *qi* jusqu'aux cinq organes des sens pour les mouvoir ou les rendre sensibles. Il y a aussi trente paires de nerfs qui partent de la moelle épinière, qui ont chacune des ramifications et des divisions telles qu'il n'existe aucune couche qui ne soit atteinte. Aux endroits de la peau qui sont touchés (les nerfs) changent légèrement en fonction de la peau ; le *qi* est ainsi envoyé jusqu'à la peau dans le corps dans son entier. L'intérieur du nerf et son enveloppe extérieure sont pareils au cerveau, ce qui fait que le cerveau est relié pour l'essentiel à l'ensemble du corps.

³⁹ Leonardo Lessius, *De Providentia Numinis et Animi Immortalitate Libri Duo adversus Atheos et Politicos*, Antverpiae : Ex officina Plantimana Apud Viduam et Filios Io. Moreti, 1613, p. 73-74.

⁴⁰ Fang Yizhi, *op. cit.*, p. 74. J'ai également comparé la citation de Fang Yizhi et le texte du *Zhuzhi qunzheng* dans la version conservée à Paris (BN fonds chinois n° 3417). En dehors du cas très marquant des omissions concernant un Créateur dont je parlerai ci-dessous, les différences sont insignifiantes, sans effet important sur le sens.

Fang Yizhi termine la citation du *Zhuzhi qunzheng* par ce commentaire : « Cette théorie ne se trouve ni dans le *Lingshu* ni dans le *Suwen*, c'est pourquoi je l'ai consignée en vue de provoquer des réactions. »⁴¹

Comme on peut le voir en comparant les deux textes en latin et en chinois, la traduction en chinois ne fait que suivre le plan de l'original sans s'y conformer d'une façon précise. Il s'agit plus d'une sorte de condensé qui choisit de dire certaines choses et d'en passer d'autres sous silence. Mais ce qui me semble le plus important à souligner est une question de terminologie. En effet, sont utilisés dans le texte chinois les caractères *qi* 氣 pour traduire *grosso modo* la notion de *pneuma* et *jin* 筋, qui signifie dans le système médical chinois « tendon » et qui doit rendre ici le concept, inexistant dans ce même système, de « nerf ». Il va de soi que, sans explication supplémentaire, l'emploi de ces deux caractères dans des sens différents de ceux qui étaient évidents à la lecture pour n'importe quel lettré ou médecin chinois ne pouvait qu'entraîner un obscurcissement du sens de la traduction et un affaiblissement du caractère de nouveauté radicale du texte original.

Il faut noter aussi que dans un autre passage cité par Fang Yizhi, au sujet des os⁴², la seule phrase omise par rapport au texte du *Zhuzhi qunzheng* est celle qui assigne à la théorie médicale exposée le rôle de preuve de l'existence de Dieu⁴³. En ce sens, il apparaît clairement que l'intérêt de Fang Yizhi n'était que technique, et en aucune façon théologique.

Il peut être utile de revenir en les comparant aux deux situations que nous venons de mentionner sur la mémoire et le cerveau. Wang Ang cite une information nouvelle concernant le cerveau, information qui provient – sans qu'il le précise – des missionnaires jésuites et qui est en rapport avec la mémoire et les mécanismes de perception sensorielle, de représentation mentale des objets. Il la discute en la rapportant à une sorte d'expérience commune, car il peut rebondir, serait-on tenté de dire, sur une remarque

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Fang Yizhi, *op. cit.*, p. 74-75.

⁴³ Peterson, *op. cit.*, p. 398.

précédente concernant le cerveau. Cependant, le fait que le commentaire de Wang Ang soit présenté presque incidemment, « noyé » dans un traité de matière médicale, empêche que soit mise en valeur d'une façon systématique la nouveauté de l'information

En revanche, Fang Yizhi ne peut même pas introduire un semblant de discussion après avoir cité un passage important du *Zhuzhi qunzheng*, lequel exposait en fait la vulgate issue de Galien : à quoi en effet se raccrocher dans l'exposé d'une conception de la physiologie si fondamentalement autre que celle alors acceptée en Chine, même si la traduction en chinois du texte latin reprend judicieusement et insidieusement des termes clés pour un lettré ou un médecin à la fin des Ming, comme *qi* pour *pneuma*. Conceptuellement, il est impossible de réagir à des notions fortes, comme les nerfs (rendus par *jin* 筋 qui, comme on l'a dit, ne désigne que les tendons dans le système chinois), ou plus encore, nerfs moteurs et sensibles : la notion de nerf (*a fortiori* de système nerveux) n'existe pas en médecine chinoise. De plus, le texte chinois (et, à l'origine, latin) n'a pas d'autre but que théologique, sans volonté indépendante de transmission d'un savoir technique ; il se contente d'affirmer des opinions, sans qu'elles soient replacées dans un contexte plus large, au sein d'une argumentation où aurait été exposée la méthode heuristique ayant conduit à de telles affirmations, comme dans un traité de Galien par exemple. Fang Yizhi se contente donc de noter que la conception occidentale n'a pas son pareil dans le *Neijing*, la référence obligée. Mais il faut souligner qu'il fait preuve, en citant une opinion étrangère pour que l'on puisse en débattre, d'une démarche intellectuelle remarquable, la curiosité, dont on sait qu'elle joua un rôle fondamental – *libido sciendi* – en Occident à la même époque⁴⁴.

⁴⁴ Voir sur ce sujet Nicole Jacques-Chaquin et Sophie Houdard (éd.), *Curiosité et Libido sciendi de la Renaissance aux Lumières*, Fontenay / Saint-Cloud : ENS Éditions, 1998.

Quelques échos de Paris

Le *Zhuzhi qunzheng* ne fut pas le seul ouvrage à exposer quelques bribes de la vision occidentale du cerveau, de la même façon que Fang Yizhi ne fut pas le seul auteur chinois à se faire l'écho de telles informations. Pour ne citer que quelques exemples, le *Taixi renshen shuogai* 泰西人身說概 (« Résumé de la théorie occidentale sur le corps humain ») de Johann Schreck, achevé aux alentours de 1625, signale que les cinq organes des sens sont liés au cerveau, et que toutes les sensations procèdent de cet organe⁴⁵. Sous une autre présentation, on peut évoquer aussi la fameuse *Anatomie mandchoue*, adaptation commencée par Joachim Bouvet à partir de 1693 puis continuée par Dominique Parennin de diverses sources, dont l'ouvrage de Pierre Dionis, *L'anatomie de l'homme, suivant la circulation du sang, & les dernières découvertes*, paru à Paris en 1690⁴⁶. Plusieurs planches représentent le cerveau et le système nerveux, mais l'ouvrage ne fut jamais publié, et son influence n'a pu être que fort discrète.

Au début des Qing, un médecin converti au catholicisme, Wang Honghan 王宏翰 (?-1700), intègre de larges extraits du *Zhuzhi qunzheng* et du *Xingxue cushu* d'Aleni dans son *Yixue yuanshi* 醫學原始 (« Origine de la médecine ») paru en 1692⁴⁷. Ces extraits exposent la théorie médicale occidentale, dont la fonction du cerveau et du système nerveux. Cependant, là encore, l'ouvrage semble être resté très isolé et incompris.

Le contexte intellectuel et la force des représentations classiques chinoises du corps au début des Qing ne pouvaient en effet permettre de prendre en compte les questions à l'œuvre dans les textes occidentaux sur le rôle de l'encéphale. *A fortiori*, il était alors inimaginable de voir surgir

⁴⁵ *Taixi renshen shuogai*, BN fonds chinois n° 5130, j. xia, p. 1a.

⁴⁶ Voir Pierre Huard, Jacqueline Sonolet et Ming Wong, *Histoire de la médecine en Extrême-Orient*, catalogue de l'exposition présentée à la Fondation Singer-Polignac du 23 au 31 octobre 1959, Paris : Fondation Singer-Polignac, 1959, p. 25-30, au sujet de l'exemplaire conservé à Paris au Museum National d'Histoire Naturelle.

⁴⁷ Wang Honghan, *Yixue yuanshi*, Shanghai : Shanghai kexue chubanshe, 1989.

comme cela se fit en France au XVIII^e siècle l'interrogation *matérialiste* touchant à l'esprit et aux sentiments humains. Pensons par exemple à ce disait Diderot dans *Le Rêve de d'Alembert* :

[à Mademoiselle de Lespinasse]

(...) Exemple. J'ôte à Newton les deux brins auditifs, et plus de sensations de sons ; les brins olfactifs, et plus de sensations d'odeurs ; les brins optiques, et plus de sensations de couleurs ; les brins palatins, et plus de sensations de saveurs ; je supprime ou brouille les autres ; et adieu l'organisation du cerveau, la mémoire, le jugement, les désirs, les aversions, les passions, la volonté, la conscience de soi. Et voilà une masse informe qui n'a retenu que la vie et la sensibilité.⁴⁸

Pensons encore à ce passage de Louis-Jean Lévesque de Pouilly (1691-1750), où l'on voit apparaître un personnage qui fut aussi un grand curieux de la Chine, l'académicien Jean-Jacques Dortous de Mairan (1678-1771) :

Je n'ai jusqu'ici recherché la source du plaisir que dans l'âme, ou dans les organes du sentiment. À leurs différentes modifications, il en répond toujours dans le cerveau de parallèles et de proportionnées, dont les vestiges se conservent par la mémoire. (...)

Mais par quel mécanique les vibrations des fibres d'un cerveau peuvent-elles passer dans un cerveau étranger ? La théorie des sons jette encore quelque jour sur ce mystère. Le son parvient jusqu'à nous, parce qu'il y a des fibres du corps sonore, des parcelles de l'air, des fibres de l'oreille, et enfin des fibres du cerveau, qui forment comme une chaîne continue de cordes à l'unisson.

Mr. de Mairan, pour expliquer cette transmission, a conjecturé que l'air était composé d'une infinité de parcelles, dont chacune avait son élasticité particulière. On peut appliquer à la lumière cette idée ingénieuse, et dans le rayon visuel qui paraît aux yeux une ligne invisible, le microscope de l'esprit y aperçoit aisément une multitude sans nombre de parties différentes. Ainsi, quand l'état de notre âme se marque à des yeux étrangers par les mouvements du corps, par les couleurs du visage, par la disposition de l'œil ; il y a tout lieu de croire qu'il

⁴⁸ Diderot, *Le Rêve de d'Alembert*, Paris : GF Flammarion, 2002, p. 163.

se forme, depuis notre cerveau jusqu'à celui du spectateur, une chaîne de cordes à l'unisson, qui portent à l'un les vibrations des fibres de l'autre.⁴⁹

Comment accepter l'inacceptable : les médecins chinois des Qing entre le cœur et le cerveau

À la lecture de la littérature médicale chinoise des Qing, il faut reconnaître que la plupart des ouvrages ignorent les considérations occidentales concernant le cerveau, et que seuls quelques médecins aborderont le sujet.

Nous pouvons considérer Wang Honghan, que j'ai déjà évoqué ci-dessus, comme un auteur de transition, au même titre par exemple que l'auteur musulman Liu Zhi 劉智 (1670 ?- apr. 1724) qui, dans son *Tianfang xingli* 天方性理 (« Nature et principes de l'Arabie »), affirme déjà le rôle du cerveau, mais pour qui le cœur demeure prédominant. C'est le cas aussi de Zheng Guangzu 鄭光祖 (1776- ?) dans son *Yiban lu* 一斑錄 (« Traité partiel »), paru en 1845 ; pour ce dernier, le cerveau a un rôle d'accumulation, de mise en dépôt de la mémoire, mais les perceptions et la pensée sont toujours du domaine du cœur⁵⁰.

Un médecin tel que Wang Youzhong 王有忠, qui pratiqua à la fin des Qing la médecine chinoise puis la médecine occidentale, marque un pas de plus vers la reconnaissance du rôle majeur du cerveau dans son *Jianming zhongxi huican yixue tushuo* 簡明中西匯參醫學圖說 (« Explication illustrée sur la réunion de la médecine chinoise et de la médecine occidentale d'une manière aisée »), paru en 1906. Si le cerveau devient ce

⁴⁹ Louis-Jean Lévesque de Pouilly, *Théorie des sentiments agréables*, Genève : Barillot et fils, 1747, p.128 sq. (« Des modifications du cerveau, qui précèdent ou accompagnent les sentiments agréables »).

⁵⁰ Voir Pi Guoli 皮國立, *Yi tong zhongxi* 醫通中西 (« Relations médicales entre la Chine et l'Occident »), Taipei : Dong da tushu, 2006, chap. *Zhongxiyi xin yu nao de duihua* 中西醫心與腦的對話 (« Dialogue entre la médecine chinoise et la médecine occidentale au sujet du cœur et du cerveau »), p. 217-264.

qu'il y a de plus merveilleux ou spirituel (*ling* 靈) dans le corps, faisant naître pensée et sensations, le cœur demeure le souverain (*jun* 君) des organes, marquant en cela la difficulté de la rencontre entre deux conceptions du corps très différentes. Un autre point très important, signe d'une période de transition sur le plan de la théorie médicale, est l'utilisation du terme *shenjing* 神經 pour désigner le système nerveux. Cependant, là encore, aucune conséquence conceptuelle ou pratique n'est vraiment tirée de ces « informations » ; les fondements de la médecine chinoise ne sont aucunement remis en cause par des notions qui, si elles avaient été comprises d'un façon moins superficielle dans leur dynamisme au sein du système médical occidental, auraient pu les questionner plus brutalement.

Le grand philosophe et martyr du mouvement réformateur de 1898 Tan Sitong 譚嗣同 (1865-1898) exprima quant à lui la volonté de fusion entre la Chine et l'Occident au sujet du cœur et du cerveau, en se fondant sur un raisonnement très affectionné par les lettrés chinois, une argumentation à partir de l'étymologie des caractères :

Occidentaux et Chinois divergent au sujet du cœur. Je pense quant à moi qu'en réalité les deux conceptions sont identiques. La pensée est située entièrement dans le cerveau, et, de ce fait, le cerveau peut penser. Tout cela s'appuie sur le cœur qui transforme le sang et nourrit le cerveau. C'est la rencontre du cerveau et du cœur qui fait l'efficace. C'est pourquoi le caractère *si* 思 (pensée) est composé de *xin* 囟 (fontanelle, voûte crânienne) et de *xin* 心 (cœur) ; que le cerveau dirige la pensée, les Anciens le savaient déjà.⁵¹

Un autre auteur important se trouve à la croisée des deux influences, avec malgré tout la permanence des conceptions médicales chinoises. Il s'agit de Tang Zonghai 唐宗海 (1851-1897), pour lequel le rôle du cœur vis-à-vis des émotions, des sentiments, est toujours prédominant. La tristesse (*you* 憂), par exemple, vient de la mauvaise circulation du feu dans l'enveloppe du cœur. Dans son *Yijing jingyi* 醫經精義 (« La Quintessence

⁵¹ Tan Sitong, *Renxue jieshuo* 仁學界說 (« Définition de la vertu d'humanité »), j. 1, in *Tan Sitong quanji* 譚嗣同全集, Taipei : Huashi chubanshe, 1977, p. 26.

des Classiques médicaux »), Tang Zonghai expose la conception occidentale du cerveau⁵². Si l'on stimule le nerf postérieur cervical du lapin, on provoque une contraction du corps, ce qui prouve que le nerf est moteur. Si l'on stimule le nerf postérieur, on obtient un cri. Tang considère comme erronée cette observation, en premier lieu parce que la médecine occidentale décrit une liaison nerveuse entre le cœur et le cerveau, ce qui est suffisant selon lui pour prouver que c'est bien le cœur qui dirige les fonctions supérieures ; ce en quoi il montre qu'il n'a pas compris quel était le sens de la propagation de l'influx nerveux, qui, comme chacun sait, n'est pas centrifuge à partir du cœur, mais à la fois centrifuge et centripète en partant du cerveau.

Pour ce qui est du système nerveux, Tang Zonghai utilise les termes de *naojin* 腦筋 pour désigner les nerfs et de *shenjing* 神經 pour désigner le système nerveux dans son ensemble, dont le cœur est pour lui le centre (*zhongxin* 中心). Ce terme de *shenjing* est celui qu'on emploie encore aujourd'hui. Mais Tang, n'ayant qu'une connaissance livresque de la physiologie et de l'anatomie en médecine occidentale et projetant sa propre représentation du fonctionnement du corps humain, confond souvent nerfs, vaisseaux sanguins et « méridiens », en mélangeant dans une terminologie indéterminée les caractères *jin* 筋, *jing* 經 et *luo* 絡. Nous trouvons aussi l'expression *naoqijin* 腦氣筋 où le caractère *qi* est utilisé pour rendre la notion d'influx nerveux. Nous avons déjà rencontré cet emploi dans les traductions proposées par les missionnaires jésuites au XVII^e siècle, traductions dont avons vu l'écho qu'elles ont obtenu chez Fang Yizhi par exemple.

C'est probablement un auteur du début du XIX^e siècle, Wang Qingren 王清任 (1768-1831), qui s'insurgea le plus radicalement contre l'ancienne conception selon laquelle pensée, volonté et mémoire résident dans le cœur. Wang Qingren fit lui-même des dissections anatomiques, ce qui l'a conduit à remettre en question dans son *Yilin gaicuo* 醫林改錯

⁵² Tang Zonghai, *Yijing jingyi*, j. 1, Taipei : Lixing shuju chongkan chuban, 1998, p. 45 sq.

(« Corrections des erreurs de la médecine »), paru en 1830, plusieurs idées anatomiques de la médecine chinoise :

Les livres médicaux qui traitent des maladies affirment que l'esprit (*lingji* 靈機) se trouve dans le cœur ; il en est de même des lettrés qui dissertent sur la voie de la vertu et parlent de principes naturels. Les hommes primitifs, qui ne savaient pas que le cœur se trouve dans la poitrine, réglèrent ainsi l'affaire. Ils ne savaient pas que de chaque côté de la gorge, il y a deux racines du conduit du *qi* (*guanqi* 管氣) qui vont jusqu'à l'avant du conduit du poumon ; ils se réunissent en une racine pour aller dans le cœur ; à partir du cœur (la racine) tourne vers la gauche, dépasse les poumons et va vers la colonne vertébrale, on l'appelle le conduit de défense ; il communique devant avec le palais du *qi* (*qifu* 氣府) et la voie de l'essence (*jingdao* 精道), et derrière avec la colonne vertébrale ; vers le haut il communique avec les deux épaules, au centre avec les deux reins, vers le bas avec les deux jambes. Ce conduit garde le *qi* primordial et les liquides organiques. Le va et vient du *qi* provient du cœur, le cœur est le conduit du va et vient du *qi*. Comment pourrait-il engendrer l'esprit et emmagasiner la mémoire ?

Esprit et mémoire siègent dans le cerveau. La nourriture donne naissance au *qi* et au sang, fait croître les muscles et la chair ; la partie clarifiée du liquide essentiel (*jingzhi* 精汁) se transforme en moelle, qui monte de la colonne vertébrale pour pénétrer dans le cerveau, ce que l'on nomme cerveau-moelle (*naosui* 腦髓). Ce qui contient le cerveau-moelle est appelé mer de la moelle (*suihai* 髓海) ; l'os qui se trouve au-dessus se nomme *tianlinggai* 天靈蓋. Les deux oreilles communiquent avec le cerveau, et les bruits que l'on entend parviennent au cerveau. Si le *qi* du cerveau est en état de vide, si le cerveau-moelle est petit, le *qi* du cerveau et celui des oreilles ne sont pas accordés, d'où une surdité par état de vide. Si un obstacle se trouve entre le cerveau et les oreilles, il y a surdité par plénitude. Les yeux naissent à partir du liquide du cerveau ; les deux yeux sont reliés comme par des fils qui se prolongent jusqu'au cerveau, ce qui fait que les images qui sont perçues parviennent au cerveau. La couleur blanche de la prune, c'est le liquide du cerveau qui se déverse vers le bas, cela s'appelle le liquide du cerveau qui pénètre dans l'œil. Le nez communique avec le cerveau, ce qui fait que les odeurs parviennent au cerveau. Si le cerveau reçoit du vent et de la chaleur, le liquide du cerveau coule par le nez en un mucus nauséabond : c'est le rhume de cerveau. Chez les enfants en bas âge, le cerveau n'est pas complet, la fontanelle est souple, les yeux ne bougent pas bien, les oreilles n'entendent pas, le nez ne sent rien, la langue ne peut parler. Au bout d'un an, le cerveau s'est peu à peu formé, la voûte crânienne a peu à peu grandi, les

oreilles entendent un peu, les yeux bougent un peu, le nez sent un peu, la langue dit un ou deux mots. Vers trois ou quatre ans, le cerveau-moelle s'est peu à peu rempli, la voûte crânienne s'est développée, les oreilles entendent, les yeux bougent, le nez perçoit les odeurs, l'enfant fait des phrases. Si le jeune enfant n'a pas de mémoire, c'est que le cerveau-moelle n'est pas rempli. Si les personnes âgées n'ont pas de mémoire, c'est que le cerveau-moelle s'est peu à peu vidé.⁵³

Wang Qingren, à la suite de ce passage, mentionne le commentaire que fit Wang Ang au sujet de la mémoire, commentaire que nous avons rencontré ci-dessus. Il reste cependant à évaluer dans quelle mesure la connaissance des théories occidentales purent « modifier l'œil d'anatomiste » de Wang Qingren et quelles furent la réception et l'influence exacte de son ouvrage.

La question de l'esprit

S'il fut si difficile pour l'immense majorité des médecins des Qing de prendre en compte les conséquences du rôle prédominant du cerveau, c'est aussi qu'il aurait pu remettre en question la représentation admise de l'esprit *shen* 神.

Déjà aux environs de 500 de notre ère, en se fondant sur un raisonnement par analogie, et en voulant d'une façon plus générale prouver que l'esprit est une fonction de cette substance particulière qu'est le corps, l'auteur confucianiste Fan Zhen 范縝, dans son pamphlet contre la conception bouddhique de l'âme, le *Shenmie lun* 神滅論 (« Essai sur l'extinction de l'esprit »), affirmait clairement ce qui pendant de nombreux siècles fut

⁵³ Wang Qingren, *Yilin gaicuo*, Beijing : Renmin weisheng chubanshe, 1991, j. 1, p. 16-17. Sur Wang Qingren voir Liu Zuyi 劉祖貽 et Sun Guangrong 孫光榮 (ed.), *Zhongguo lidai mingyi mingshu* 中國歷代名醫名術, Beijing : Zhongyi guji chubanshe, 2002, p. 1257-1264.

la conception partagée par tous concernant le lien entre le cœur et l'esprit, sans que jamais le cerveau ne soit évoqué :

Q. – Puisque la réflexion sur le vrai et le faux n'est pas en rapport avec les pieds et les mains, avec quoi est-elle en rapport ?

R. – La réflexion a son siège dans le cœur.

Q. – Par cœur, entendez-vous le cœur en tant que l'un des cinq viscères ?

R. – Oui.

Q. – Quelle différence faut-il entre les cinq viscères pour que le cœur seul possède la [faculté de] réflexion ?

R. – En quoi les sept orifices supérieurs [yeux, oreilles, narines et bouche, qui sont les organes de la vue, de l'ouïe, de l'odorat et du goût] se différencient-ils ? Cependant, les fonctions qu'ils assurent sont différentes.

Q. – La réflexion et la pensée ne sont pas localisées, comment savez-vous qu'elles ont pour siège l'organe du cœur ?

R. – Chaque viscère a sa fonction et il n'y en a pas [d'autre] qui soit capable de réflexion. C'est pourquoi je sais que le cœur est siège de la pensée.

Q. – Qui prouve que la réflexion ne vient pas se loger dans les yeux ?

R. – Si la réflexion pouvait se loger dans les yeux, la vue pourrait aussi bien venir se loger dans les oreilles⁵⁴.

Dans la vulgate médicale chinoise, un esprit *shen* 神 est présent dans chacun des organes *zang* 臟. Tang Zonghai reprend cette théorie et établit un rapport entre l'influence des *shen* sur le corps et celle du « *naoqi* 腦氣 », de l'influx du cerveau. Ainsi, l'esprit fondamental *shen* se trouve dans le cœur ; les âmes *hun* 魂, qui sont l'essence du Yang (*yang zhi jing* 陽之精), se trouvent dans le foie ; les âmes *po* 魄 sont dans les poumons ; l'idée, l'intention *yi* 意 loge dans la rate ; la volonté *zhi* 志 ou la mémoire *zhi* 誌 – selon certains commentateurs – se trouvent dans les reins.

Le souffle quintessentiel (*jingqi* 精氣) des reins, comme nous l'avons déjà vu, est ce qui nourrit le cerveau, qui est lui-même fruit de l'accumulation de cette « essence ». Un auteur tel que Tang Zonghai in-

⁵⁴ Cf. Jacques Gernet, « Sur le corps et l'esprit », in *L'Intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Paris : Gallimard, 1994, p. 278.

siste maintes fois pour rappeler que, selon la physiologie de la médecine chinoise, le bon fonctionnement du corps dépend en premier lieu d'une communication satisfaisante entre l'esprit *shen* du cœur et l'essence *jing* des reins, et cela y compris pour ce qui est du psychisme⁵⁵.

Ceci conduit un autre médecin de la fin des Qing, Zhu Peiwen 朱沛文, partisan du rapprochement entre les deux médecines, chinoise et occidentale, à rappeler que les Occidentaux, qui considèrent que le cœur n'a un rôle que dans la circulation sanguine, soignent le cerveau s'ils doivent traiter des maladies de l'esprit *shen*. Or ils devraient savoir, poursuit Zhu, qu'il faut aussi soigner le cœur et les reins, qui sont en liaison étroite avec le cerveau⁵⁶. Lorsqu'on lit les auteurs médicaux de la fin des Qing qui se sont intéressés aux conceptions chinoises et occidentales du corps et de la maladie, il semble que se dessine, au moins implicitement, une sorte d'équivalence entre d'une part le rôle du cerveau et d'autre part la triade esprit, essence et *qi* (*shen, jing, qi*).

Cette tri fonctionnalité cœur-reins-cerveau dans le domaine du mental est également admise par Tang Zonghai, en particulier pour ce qui est de la mémoire et de la pensée. Selon lui, la constitution de la mémoire implique à la fois le cerveau, où elle siège – Tang admet en cela la théorie occidentale –, les reins, qui la renforce par le biais de l'essence-moelle après que les sensations ont atteint l'encéphale en venant des organes sensoriels, et le cœur, qui la réchauffe et l'illumine (feu et lumière). Par une sorte de phénomène de *feed-back*, le cœur peut alors recueillir la mémoire et former la pensée, dont elle est le maître. Cette vision permet à Tang de concevoir des traitements pharmaceutiques du cerveau (avec des toniques des reins, qui tonifient la moelle, donc le cerveau), alors qu'il considère, non sans raison à cette époque, que les Occidentaux n'ont pas de médicaments pour soigner ce cerveau⁵⁷.

⁵⁵ Pi Guoli, *op. cit.*, p. 241 sq.

⁵⁶ Pi Guoli, *op. cit.*, p. 252-253.

⁵⁷ Sur la conception de la folie en Chine au début du XX^e siècle, voir Hugh Shapiro, *The view from a Chinese asylum: defining madness in 1930's Peking*, Ph.D. Harvard

Conclusion

Que la fonction du cerveau exposée par les écrits missionnaires n'ait pas été pas comprise par les médecins chinois pendant plusieurs siècles, il n'y a en cela rien d'étonnant, car il s'agit plus, dans les premiers textes occidentaux traduits en chinois, d'une opinion que d'une affirmation scientifiquement étayée par une démonstration. De fait, rien de la démarche heuristique (dissections, expérimentations, depuis les anatomistes d'Alexandrie et Galien jusqu'aux médecins de la Renaissance) qui a conduit à la description de la structure et du fonctionnement du cerveau et du système nerveux n'apparaît dans ces textes d'anatomie ou de physiologie. Dès lors, il ne faut guère s'étonner qu'un système cohérent de représentation de la physiologie humaine, reposant en particulier sur le rôle fondamental du cœur au sein d'une « machinerie fluide » où le *qi* se répand partout sans qu'intervienne un système nerveux, ne pouvait accepter la prédominance du cerveau. Qui plus est, ce n'est qu'au XX^e siècle, avec le développement de la neuropharmacologie et de la neurochirurgie, que les conséquences d'une connaissance anatomique et physiologique du cerveau débouchèrent sur des transformations concrètes. Auparavant, l'efficacité thérapeutique chinoise n'était probablement en rien inférieure à celle qui existait en Occident dans le domaine des maladies liées au cerveau.

Comment oublier, de plus, que le cœur n'a jamais perdu sa place symbolique et poétique dans l'imaginaire ou dans le langage de nos régions occidentales. Plus largement encore, il me semble que l'expérience intime de chacun – qu'il fût Chinois, Français ou autre, cela va de soi –, de ses sensations, de ses émotions, de ses désirs et de ses peurs, jusqu'à ses élaborations intellectuelles les plus raffinées ou ses gestes créateurs les plus éclatants, place ce cœur qui bat au centre de tout. Liu Zhongheng 劉鍾衡, médecin de la fin des Qing, s'inscrivait en faux dans son *Zhongxi*

University, 1995. En parlant de la folie (*diankuang* 癲狂), He Xin 合信, en 1858, considère que cette maladie a affaire avec l'âme, l'esprit essentiel (*lingxing* 靈性) et non le cerveau, dans la mesure où l'on ne constate aucune lésion de cet organe après la mort de la personne atteinte de folie ; voir Pi Guoli, *op. cit.*, p. 246.

huican tongren tushuo 中西匯參銅人圖說 (« Explication illustrée sur l'homme de bronze à la confluence de la Chine et de l'Occident »)⁵⁸ contre la place dominante accordée par la médecine occidentale au cerveau : face à la douleur ou à la frayeur, qui pourrait nier, écrivait-il, que ce soit le cœur qui souffre ou qui s'emballe, et non le cerveau ? En cela, la médecine chinoise est restée fidèle à une primauté de la sensation immédiate qui en fait, aujourd'hui encore, dans le concert globalisé des nations, un système médical aux charmes évidents pour des patients laissés seuls devant leur souffrance intime par une biomédecine qui pratique la distanciation ultra technicisée.

⁵⁸ Pi Guoli, *op.cit*, p. 232-233.

Résumé

Frédéric OBRINGER : L'affaire du cerveau. Quelques remarques sur le rôle de l'encéphale dans la médecine chinoise

La place et le rôle du cerveau dans la médecine chinoise sont relativement marginaux par rapport à d'autres organes tels que les reins et, plus encore le cœur, considéré comme le siège des fonctions supérieures. Sont successivement examinées les conceptions chinoises relatives au cerveau, la rencontre avec la théorie médicale occidentale sur la mémoire, l'encéphale et le système nerveux exposée à la fin des Ming par les missionnaires, et les réactions des médecins et les lettrés vis-à-vis de cette théorie.

Abstract

Frédéric OBRINGER : The matter of the brain: some remarks on the role of the nervous system in Chinese medicine

The place and the role of the brain in Chinese medicine are relatively marginal compared to other organs such as the kidneys and, greater still, the heart, which was considered as the seat of the higher functions. Chinese conceptions relating to the brain; the encounter with the Western medical theory of memory, the brain and the nervous system introduced at the end of Ming by Jesuit missionaries; and the reactions of doctors and the literati with respect to this theory are examined in turn.