



HAL
open science

Le corps et les sentiers qui bifurquent

Frédéric Obringer

► **To cite this version:**

Frédéric Obringer. Le corps et les sentiers qui bifurquent : Wang Qingren (1768-1831) et Yu Zhengxie (1775-1840), deux attitudes chinoises sur l'anatomie sous les Qing. 2012. halshs-03948717

HAL Id: halshs-03948717

<https://shs.hal.science/halshs-03948717>

Preprint submitted on 20 Jan 2023

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.

Le corps et les sentiers qui bifurquent.
Wang Qingren (1768-1831) et Yu Zhengxie (1775-1840), deux attitudes
chinoises sur l'anatomie sous les Qing

Frédéric Obringer, CNRS, CECMC, CCJ

Introduction

La conception du corps, les représentations anatomiques et physiologiques, les liens entre ces savoirs et la pathologie ou l'art thérapeutique évoluèrent tout au long de l'histoire chinoise, c'est presque un truisme – fût-il nécessaire – de le dire. Cet ensemble évolua non seulement selon l'époque ou le lieu considérés, mais aussi selon l'individu envisagé, sa formation et son statut social. Des courants de pensée, des techniques curatives, des écoles plus ou moins dogmatiques et opposées se succédèrent ou cohabitèrent dans des contextes historiques complexes et mouvants. De plus, nous le savons aussi, nos informations disponibles ne concernent en grande partie qu'une petite frange de la population à un certain moment donné ; les sources nous renseignent en premier lieu sur les représentations et les pratiques de l'élite capable de maîtriser l'écrit.

Avant de pouvoir un jour peut-être écrire une histoire générale de la médecine chinoise qui renouvelle réellement l'état du savoir, les historiens de cette discipline en sont aujourd'hui à un moment historiographique où le labyrinthe doit être exploré méthodiquement. Dans le cadre de notre projet collectif sur la circulation des savoirs et les itinéraires individuels, j'ai choisi de me concentrer sur l'œuvre de deux personnages qui furent actifs à une même époque, au début du XIXe siècle, Wang Qingren 王清任 (1768-1831) et Yu Zhengxie 俞正燮 (1775-1840). Le premier était médecin, le second un lettré qui participa à diverses entreprises éditoriales de grande ampleur. Mon choix a été dicté par la raison suivante : les deux, qui furent contemporains, eurent des itinéraires différents à de nombreux points de vue mais abordèrent à leur façon la question de la constitution du corps humain. Cette question, c'est celle de l'anatomie, pourrions-nous dire, avec toutes les précautions sémantiques et épistémologiques nécessaires. Or, c'est un point qui concerne la circulation géographique et culturelle des savoirs, dans la mesure où la conceptualisation de la structure interne et externe du corps n'eut pas la même teneur et le même rôle dans l'évolution de la médecine en Chine et en Europe. Lorsque les deux approches

commencèrent à se confronter, à la fin des Ming et au début des Qing, ce fut un thème d'incompréhension : de fait, s'il n'eut pas été impossible de trouver une certaine adéquation entre la notion occidentale d'« anatomie »¹ et celle chinoise de *jiēpōu* 解剖, l'organisation du savoir et la hiérarchie des priorités étaient différentes. Nos deux auteurs en sont deux bons exemples, à un moment de basculement historique. Avant d'examiner leurs propos, je dirai quelques mots au sujet de la conception anatomique du corps en Chine et du rôle qu'elle joua dans l'exercice de la médecine.

I. Anatomie et corps humain en Chine

La question de l'anatomie et de la dissection

Quitte à être taxé d'eurocentrisme, il me semble que les premières réactions des observateurs missionnaires arrivés en Chine sous les Ming mettent l'accent sur un point important de la médecine chinoise à cette époque (sans que cela soit péjoratif) : l'anatomie n'occupait pas la même place au sein du système chinois, en particulier d'un point de vue heuristique, que celle qu'elle occupait en Europe. Pour donner un exemple de cette constatation, voici l'introduction de la partie sur la médecine de la fameuse *Description de la Chine...*, éditée par le Père Du Halde (1735)² :

De la médecine des Chinois

On ne peut pas dire que la Médecine ait été négligée par les Chinois. Ils ont une infinité de livres d'anciens Auteurs qui en traitent, & ils s'y sont appliquez dès la naissance de leur Empire.

Mais comme ils avoient peu de connaissance de la Physique ; que nullement versez dans l'Anatomie, ils ne connoissoient guères l'usage des parties du corps humain, ni par conséquent les causes des maladies, & que leur science ne rouloit que sur un système peu sûr de la structure du corps humain ; il n'est pas surprenant qu'ils n'ayent point fait le même progrès dans cette science, qu'y ont fait nos Médecins d'Europe.

Cependant l'étude de la Médecine ne laisse pas d'être considérable parmi ces peuples, non seulement à cause de l'utilité qu'on en retire pour la conservation de la vie, & le rétablissement de la santé ; mais encore parce qu'ils sont persuadez que c'est une connoissance qui a une liaison très-étroite avec les mouvements du ciel. Il y avait autrefois des écoles Impériales de Médecine.

¹ Voir la définition donnée par le TLF : 1370 « étude de la structure des organes par leur dissection » (ORESME, *Eth.*, 29); (...). Empr. au b. lat. *anatomia* attesté au sens de « dissection » dep. CAELIUS AURELIANUS, *Acut.*, 1, 8, 57 ds *TLL s.v.*; bien attesté en lat. médiév., *Mittellat. W. s.v.*

² Sur la *Description*, voir... Landry-Deron

Les Médecins qui sont les plus estimez, sont ceux qui ont reçu de père en fils les connoissances qu'ils ont.³

Retenons deux points de cette remarque en les reformulant. La médecine chinoise ne serait que peu intéressée par l'anatomie, et elle accorderait plus de prix au rapport entre le corps humain et l'univers (« les mouvements du ciel »). Il se trouve que c'est exactement – les formulations peuvent varier – le discours qui est tenu aujourd'hui encore que ce soit par les exégètes, les praticiens ou les thuriféraires de cet art de soigner.

De fait, si des millions de caractères ont été consacrés aux différents organes, aux os, à la constitution « anatomique » (à titre d'exemple, la partie médicale de la grande encyclopédie impériale de 1726-1728, *Gujin tushu jicheng Yibu*, consacre les j. 93-216 à cette question *zangfu shenxing* 臟腑身形, soit plusieurs milliers de pages), l'élaboration progressive de la représentation du corps humain et de son fonctionnement par les médecins chinois à partir de l'antiquité place le savoir anatomique dans une position épistémologique différente de celle qu'elle occupa dans le contexte occidental, surtout après les dissections effectuées à Alexandrie au III^e siècle avant notre ère et l'œuvre de Galien. Certes, nous ne possédons pas de documents explicitant clairement les tendances et des approches différentes de diverses écoles antiques, et surtout les controverses théoriques ou pratiques qui purent avoir lieu, mais le décryptage des textes liés au moment fondateur de ce qui est devenue la médecine savante chinoise nous fait penser par exemple l'investigation par le moyen de la dissection exista, mais fut d'influence médiocre⁴. Comme l'a bien montré Yamada Keiji⁵, il faut plutôt parler d'anatométrie (anatometrics) plutôt qu'anatomie⁶. On mesure les canaux et certains organes pour déterminer des régularités. Le chercheur japonais note que l'intérêt pour l'« anatométrie » concerne surtout, dans le *Huangdi neijing*, l'école de Bo Gao 伯高 (et non l'école dominante de Qibo, par exemple). Pour ce qui est de la dissection, il souligne cependant que le savoir concernant la mesure externe du corps humain « do not require dissection, the text hints at the possibility that dissection did indeed take place. This hint can be found in the observation (...) that there are positive correlations between external body dimensions and the length and size of the lungs, stomach, and a section of the

³ *La Description de la Chine...*, tome 3, p. (

⁴ On a pu également avancer comme obstacle à la dissection la croyance que le corps doit rester intact après la mort et que les âmes *po* 魄 restent aux alentours du corps après la mort ; voir Despeux, 2007, p. 664.

⁵ Yamada Keiji, 1991.

⁶ Yamada Keiji, p. 44. Sur la question de l'anatomie en Chine, voir aussi un regard qui se veut plus technique : Kennerknecht-Hirth, Maria, « Autopsie, Anatomie ind Rechtsmedizin, Chinesische Quellen zum menschlichen Körperban », *Monumenta Sinica*, LVI, 2008, p. 459-486, et *Anatomie in China. Ein Überblick vor der Han – bis zur Qing – Zeit*, Munich, AVM, 2009.

intestine. This discussion of variation implies that more than one body was dissected. » Quelques passages du *Lingshu* abordent ainsi la question de la dissection :

On a man measuring eight feet whose body is covered by flesh and skin, one can make external measurements, and on a cadaver, one can make dissections in order to examine the interior 若夫八尺之士皮膚在此外可度量切循而得之其死可解剖而視之⁷

Dans les sources non médicales, la première mention d'une dissection humaine en Chine se trouve dans la biographie de Wang Mang 王莽, le fameux usurpateur, fondateur de l'éphémère dynastie de Xin (9-25 de notre ère). Le *Hanshu* 漢書 décrit ainsi la scène, que je donne dans la traduction de Yamada Keiji :

Wangsun Qing, the confederate of Zhai Yi, was captured. Wang Mang sent his personal Palace Physician and artisans from the Directorate for Imperial Manufactories to work with skilled butchers to dissect Wangsun. They measured and weighed his yin organs (*wu zang*), and used a bamboo strip to trace the courses of his circulation vessels (*mai*) to learn where they began and ended ? [The Emperor] said that [this knowledge] could be used to cure illness⁸.

Le terme traduit par « to dissect » est *kubo* 剝割, ce qui désigne les actions de trancher la peau et de l'enlever, de l'écarter. Un point très remarquable est la présence de bouchers qui, selon toute évidence, s'occupaient de la partie pratique de la dissection : si la dissection de l'homme fut rare, celle des animaux fut constante...

Quoi qu'il en soit, un autre passage du *Lingshu* décrit à quoi peut servir la dissection. On notera que ce que l'on recherche dès lors, ce n'est pas tant une connaissance *per se* des structures du corps que leur intégration dans un système de correspondances cosmologiques :

The firmness of the yin organs, the size of the yang organs, their capacity for grain, the length of the vessels, the purity of the *xue* 血, the quantity of *qi*, whether in each of the cardinal circulation tracts there is more or less *xue* or *qi*, or whether they all have more or less *xue* and *qi* (than normal) : for all these there are general numerical regularities (*dashu* 大數). In the therapy with

⁷ *Lingshu, Jingshui*, trad. Despeux, 2007, p. 636,

⁸ *Hanshu*, j. 99B, p. 4145-4146 (éd. Zhonghua shuju).

needles and moxa to regulate the *qi* of the cardinal circulation tracts, must there not certainly be correspondences ?⁹

De fait, les relations établies entre les cinq organes (ou viscères) *zang* 臟 (foie, cœur, rate, poumon, rein, qui sont considérés comme des lieux de stockage) et les six organes *fu* 腑 (vésicule biliaire, intestin grêle, estomac, gros intestin, vessie, triple réchauffeur, des lieux de transformation) ont évolué pendant l'antiquité chinoise¹⁰ pour finalement former une sorte de vulgate que l'on trouve exposée dans les classiques médicaux tels que le *Huangdi neijing* ou le *Nanjing*¹¹. Ces relations tendent à leur intégration dans vision cosmologique, avec la construction d'un « corps numérogique », ainsi que le définit par exemple l'historien de la médecine Li Jianmin. Celui-ci montre la complexité de l'évolution de la notion fondamentale de *mai* (canaux de circulation¹²), notion qui ne peut être cantonnée au domaine médical. La systématisation de la théorie des *mai* doit se comprendre en liaison avec l'élaboration de la numérogie cosmique. Le corps devient dès lors un champ d'« espaces temporels », où les cinq viscères *zang* et les douze canaux *mai* ont en premier lieu définis par des critères relevant de la marche du temps¹³ : c'est cette vision du corps qui deviendra prédominante pendant de nombreux siècles.

La médecine forensique

Il est cependant une discipline qui ne saurait se détourner de la réalité bien concrète du corps humain, la médecine forensique. Le fameux traité *Xiyuan jilu* 洗冤集錄 (A Collection of Records on the Washing Away of Wrongs, préface, 1247) de Song Ci 宋慈 (1186-1249)¹⁴ aborde les techniques pour déterminer, dans un contexte juridique, la nature du crime, et donc administrer des preuves. Les rubriques traitent des blessures, des coups mortels, de l'examen du corps féminin, de l'examen des os, des empoisonnements. Toutefois, les organes internes ne sont pas observés. Comme le remarque Pierre-Étienne Will : « Chinese forensics concentrates on the

⁹ *Lingshu* 12.2, traduction Yamada Keiji p. 41.

¹⁰ Voir Catherine Despeux et Frédéric Obringer (éds.), *La maladie dans la Chine médiévale*, Paris, l'Harmattan, 1997, p. 27 sq.

¹¹ Le *Huangdi neijing*

¹² Les canaux *mai* ne se résument pas vaisseaux sanguins (où se propagent sang et *qi*) mais comprennent aussi ce que les acupuncteurs occidentaux appellent les « méridiens », canaux où se propagerait le *qi* et qui n'ont qu'une réalité physique quelque peu incertaine et floue.

¹³ Li Jianmin, 2007.

¹⁴ Voir Will, Pierre-Étienne, « Forensic Knowledge through Cases in the Qing Dynasty », in Charlotte Furth, Judith T. Zeitlin et Hsiung Ping-chen (Eds), *Thinking with Cases. Specialist Knowledge in Chinese Cultural History*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2007. En 1694 paraît la première version officiellement autorisée du *Xiyuan lu*, sous le titre *Lilü guan jiazheng Xiyuan lu* 律例館校正洗冤集錄. Cet ouvrage devient égal en autorité aux divers articles du Code pénal.

external examinations of the victims. With the exception of *kaijian* 開檢 – cutting in the flesh to inspect the bones of decayed corpses whose surface is too damaged to reveal reliable traces – there is no dissection involved, and in particular there is no direct observation of the viscera. »¹⁵ Rappelons de plus que l'enquête est menée non par des médecins mais par des *wuzuo* (« coroners »)¹⁶.

L'insatisfaction des « hommes de terrain » au sujet du manque de précision concernant la description du squelette dans le *Xiyuan lu* se fit de plus en plus vive au fil de la dynastie Qing. En 1770, à la demande d'un juge provincial, la Cour produit (sous le titre *Jiangu tuge* 檢骨圖格) deux planches représentant l'une le squelette de face et l'autre de dos, avec une nouvelle description et une liste des os. La première copie de ces planches qui nous soit parvenue a été publiée en 1796 dans le *Xiyuan lu jicheng* 洗冤錄集證 de Wang Youhuai 王又槐¹⁷. D'autres planches suivront ensuite, qui tenteront toutes de répondre à des critiques continuelles faites à l'égard des mises au point, dès la publication de ces dernières. Au début du XIXe s., Lang Jinqi 郎錦騏, préfet à Guilin, compose un court traité illustré sur le squelette et l'examen des os, le *Jianyan hecan* 檢驗合參 (Collected References for Autopsies, préface 1829) ; l'ouvrage est accompagné par le *Jianyan jizheng* 檢驗集證 (Collected Evidence for Autopsies). Lang Jinqi regrette l'insuffisance du *Xiyuan lu* et de ses éditions successives par rapport à ses propres observations. Pour y pallier, il fait faire en plus des nouvelles planches des modèles en bois du squelette¹⁸. Remarquons dès maintenant la date de publication de l'ouvrage de Lang, 1829, c'est-à-dire un an avant la publication du traité de Wang Qingren que je vais présenter ci-dessous, traité qui regrette l'imprécision des connaissances concernant les organes internes. De toute évidence, nous nous trouvons à un moment de basculement épistémologique.

Les écrits médicaux européens dans la Chine des Ming et des Qing

Une complexité historique supplémentaire fut introduite par l'arrivée de missionnaires occidentaux en Chine à partir du XVI^e siècle, ce qui mit en contact certains lettrés et certains médecins chinois avec les connaissances anatomiques européennes. En effet, cette arrivée fut à l'origine de la production de textes qui abordèrent principalement ou partiellement des questions médicales. Parmi ces textes virent le jour des traductions, en chinois ou en mandchou, de textes

¹⁵ Will (2007), p. 89.

¹⁶ Will (2007)

¹⁷ Despeux, 2007, p. 642.

¹⁸ Will, p. 90.

occidentaux concernant la médecine, en particulier l'anatomie du corps humain et divers points de la physiologie¹⁹.

La remarque, citée plus haut, faite par les missionnaires touchant à l'anatomie renseigne bien sûr tout autant sur l'état de la médecine européenne au XVII^e et au début du XVIII^e que sur la médecine en Chine. Depuis longtemps déjà – surtout à partir de la Renaissance – la démarche anatomique avait pris une valeur heuristique majeure au sein d'un mouvement de contestation de la vulgate galénique²⁰. De plus, cette partie du savoir médical s'imposa parmi les thèmes choisis par les missionnaires pour une autre raison encore. La structure du corps humain était en effet pensée (dans le cadre de la contre-réforme) comme parfaite et sa connaissance pouvait servir comme preuve de l'existence d'un créateur divin, seul capable d'une telle perfection. On aurait tort, dans ces conditions, de considérer qu'il ne s'agissait alors que d'une simple « information scientifique » hors de tout contexte religieux²¹.

En 1625 (ou un peu après) le *Taixi renshen shuogai* 泰西人身說概, en 2 juan, fut écrit par Johann Schreck en vue de pallier, selon ses dires, le manque de savoir anatomique en Chine. L'ouvrage reprend des passages du *Xiguo jifa* 西國記法 de Ricci (sur la mémoire, etc.). Une influence certaine de Vésale peut être décelée, mais on ne sait précisément de quel livre occidental est tirée la traduction. L'ouvrage fut publié à titre posthume aux environs de 1634 par Bi Gongchen 畢拱辰.

Quelques années plus tard, un autre traité d'anatomie, le *Renshen tushuo* 人身圖說, rédigé à l'origine par Giacomo Rho, était publié après correction par Schreck et Longobardo. Il comporte 21 illustrations ; le tout est probablement la traduction d'un traité d'Ambroise Paré (1510-1590)²².

Près de cinquante ans après l'avènement des Qing, sous le règne de Kangxi, le père Joachim Bouvet, arrivé à Pékin en 1688 commence à traduire sur demande impériale l'ouvrage important de Pierre Dionis (1643-1718), la *Nouvelle Anatomie de l'homme suivant la circulation du sang et les dernières découvertes, démontrée au Jardin Royal* (1690), avec 90 planches anatomiques tirées d'*Anatomia Renovata* (1673) de Thomas Bartholin (1616-1680). Mais la traduction est interrompue, pour être poursuivie par Parrenin (1669-1741), mais en mandchou : c'est l'*Anatomie Mandchoue*, en 8 juan (+ un 9^e sur la chimie, la toxicologie, la pharmacie). Cet ouvrage, où Parrenin place implicitement la découverte de Harvey concernant la circulation sanguine, n'a jamais été publié ; il

¹⁹ Golvers, 2012

²⁰ Sur le développement de l'anatomie en Europe, voir... Grmek, Mandressi...

²¹ Chu Pingyi, Holler, Standaert...

²² Standaert...

en reste neuf copies, à des degrés divers d'achèvement²³. L'un des points principaux à retenir au sujet de cet ouvrage concerne l'attitude de l'empereur Kangxi. Selon Parrenin²⁴, Kangxi montra beaucoup d'intérêt pour le savoir anatomique, et aurait eu aussi conscience des insuffisances de la médecine chinoise en cette matière, attitude qu'il faudrait cependant relativiser en la replaçant dans la stratégie personnelle de l'empereur. De plus, selon les travaux de Martha Hanson, Kangxi rejetait l'idée d'une sorte de norme anatomique universelle ; il fallait au contraire adapter ce savoir aux différents climats et régions²⁵.

Sur la physiologie, il n'existe pas d'ouvrages qui y soient spécifiquement consacrés, mais on trouve des notations y ayant trait dans plusieurs textes. Le *Zhuzhi qunzheng* 主制群徵 (*Sur la Divine Providence*), de Schall (1636), une traduction du *De Providentia Numinis* (1613) de Leonard Lessius, comporte ainsi des explications sur les os, les veines, les artères et les nerfs (pour montrer que seul Dieu a pu créer cette complexité merveilleuse). Le *Xingxue cshu* 性學彙述 (*Exposé rapide sur la science de la Psyche*), de Giulio Aleni (1624), aborde quant à lui la question du système nerveux²⁶. Cette partie de l'anatomie et de la physiologie humaine, les nerfs, fut très difficilement transmissible par la traduction en chinois, dans la mesure où la notion même de système nerveux n'existe pas dans la médecine en Chine²⁷.

Pour ce qui est de la réception de ces textes en Chine, de l'évaluation de son importance, beaucoup reste à faire. Les ouvrages furent peu diffusés, mais plusieurs médecins et lettrés s'y intéressèrent, en citant par exemple des extraits. Je me limite à mentionner deux cas emblématiques. Wang Honghan 王宏翰 (?-1697/8), médecin converti au christianisme, reprend de nombreux passages des ouvrages des jésuites dans son *Yixue yuanshi* 醫學原始 (1688). Le philosophe de la transition Ming-Qing, Fang Yizhi 方以知(1611-1671), cite quant à lui le *Zhuzhi qunzheng* 主制群徵 dans son *Wuli xiaoshi* 物理小識 (Notes sur le principe des choses), dont la préface est achevée en 1643 et qui fut publié en 1664. Le *juan* 3 est intitulé « *Renshen lei* 人身類 (Sur le corps humain) » ; c'est un ensemble de réflexions, de commentaires sur une quarantaine de sujets médicaux divers souvent empruntés au *Huangdi neijing*. Un peu noyés au milieu de ces notes se trouvent des extraits tirés du *Zhuzhi qunzheng* qui exposent la théorie occidentale classique

²³ Voir par exemple Asen (2009)

²⁴ *Lettres édifiantes et curieuses*, vol. XVII, p. 348 ; Asen (2009) p. 8 ; Hanson (2007).

²⁵ Hanson (2007) ; Hanson (2011), *Speaking of Epidemics in Chinese Medicine. Disease and the Geographic Imagination in Late Imperial China*, Londres, Routledge.

²⁶ Voir Dong Shaoxin (2007).

²⁷ Obringer, 2006...

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)²⁸.

Le décor est désormais planté, il est temps que nos acteurs, Wang Qingren et Yu Zhengxie, entrent en scène. Les deux abordent, chacun à sa façon, selon leur propre itinéraire, la question de l'anatomie et de la circulation des savoirs médicaux²⁹. Si l'habitude de remettre en question des théories ou des pratiques médicales antérieures peut être repérée chez des auteurs tout au long de l'histoire chinoise³⁰, il faut attendre le milieu de la dynastie des Qing pour qu'un ouvrage trouve vraiment insatisfaisante la connaissance générale concernant l'intérieur du corps et les organes transmise dans la littérature spécialisée : c'est la position de Wang Qingren. Quant à Yu Zhengxie, il répond directement à un traité européen d'anatomie.

2. Un militaire devient médecin et observe les cadavres

Wang Qingren³¹ est né en 1768 Yutian 玉田 dans le Hebei. Nous ne possédons que peu de détails sur sa vie et son réseau social. Il reçoit au cours de sa jeunesse une éducation militaire ; appartenant à une famille suffisamment aisée, il achète une charge de commandant de compagnie (*qianzong* 千總, Hucker 927), un titre militaire de rang inférieur³². Il se consacre ensuite à Luanzhou (Hebei), puis à Shenyang (Liaoning) et enfin, vers l'âge de 50 ans, à Pékin où il ouvre une pharmacie portant le nom de *Zhiyitang* 知一堂. Sa réputation était suffisante pour qu'il soit

²⁸ Fang Yizhi, *Wuli xiaoshi*, Shanghai, Shangwu yinshuguan, 1937, *juan* 3, p. 73.

²⁹ D'autres auteurs de cette période auraient pu retenir également notre attention, comme Chen Dingtai 陳定泰 ou Wang Xuequan 王學權...

³⁰ Un exemple fameux est le cas de Wu Youxing, qui proposa une nouvelle explication de certaines épidémies dans un ouvrage daté de 1642, voir Obringer, 2010.

³¹ Wang Qingren, *Yilin gaicuo* 醫林改錯 (Corrections des erreurs de la médecine), Pékin, Renmin weisheng chubanshe, 1991, *juan* 1, p. 16-17. Sur Wang Qingren voir Liu Zuyi 劉祖貽 et Sun Guangrong 孫光榮 (dir.), *Zhongguo lidai mingyi mingshu* 中國歷代名醫名術, Pékin, Zhongyi guji chubanshe, 2002, p. 1257-1264.

Du Shiran 杜石然 (dir.), 1993, *Zhongguo gudai kexuejia zhuanji* 中国古代科学家传记, Pékin, Kexue chubanshe, p. 1141-1144 ; Li Yun 李云 (dir.) *Zhongyi renming cidian* 中医人名辞典 ; *Qingshi gao. Wang Qingren zhuan* 清史稿。王清任传 列传二百八十九 ; 清代醫學，多重考古，當道光中，始譯泰西醫書，王清任著醫林改錯。以中國無解剖之學，宋、元后相傳臟腑諸圖，疑不盡合，於刑人時，考驗有得，參證獸畜。未見西書，而其說與合。光緒中，唐宗海推廣其義，證以內經異同，經脈奇經各穴，及營衛經氣，為西醫所未及。著中西匯通醫經精義，欲通其郵而補其缺。兩人之開悟，皆足以啟后者。 ; *Yutian xian zhi* 玉田縣志 *Préface de Yilin gaicuo*. Voir aussi Qian...

³² Liu Zuyi, p. 1257 ; source 玉田縣志

appelé dans des familles importantes de Pékin. On note ainsi qu'il eut d'excellentes relations avec un prince consort marié à une princesse impériale de quatrième rang *si efu* 四額駙³³.

Wang Qingren s'insurge avec force contre certaines représentations du corps dans l'ancienne vulgate chinoise ; il expose avec beaucoup de détails ses insatisfactions et ses désaccords au début de son *Yilin gaicuo* 醫林改錯 (Corrections des erreurs de la médecine), paru en 1830. Wang fit lui-même, affirme-t-il, des observations anatomiques sur des cadavres à plusieurs occasions, dans des contextes d'épidémies ou en se rendant sur des terrains d'exécutions capitales, pour rectifier les erreurs passées. Les résultats de ses investigations sont donnés, accompagnés de dessins, dans la suite de son ouvrage.

Le Yilin gaicuo, publié en 1830

L'ouvrage comporte deux *juan*, plus un court appendice. Dans le premier *juan*, Wang Qingren critique plusieurs points de la théorie anatomique et physiologique de ses prédécesseurs, et proposent le résultat de ses observations de cadavres d'enfants et de suppliciés. Il aborde également la question du rôle du cerveau, qu'il considère comme le siège de la connaissance et de la mémoire, au contraire de la conception chinoise classique ; cette dernière partie dérive implicitement de passages d'ouvrages écrits par des missionnaires, même si ne sont mentionnés que des auteurs chinois. Sont proposés ensuite les résultats des investigations de Wang, accompagnés de dessins anatomiques. L'auteur aborde ensuite, à la fin du *juan* 1 puis dans le deuxième *juan*, d'autres sujets médicaux, comme la question de l'hémiplégie, ou de diverses stases sanguines ; ces passages donnèrent très vite à leur auteur une grande réputation (après la mort de Wang) chez les médecins chinois, et cela jusqu'à aujourd'hui. En effet, notre médecin ne se contente pas dans cette partie de disserter, il soumet des prescriptions pharmaceutiques qui sont encore utilisées de nos jours. Mais mon propos se concentrera sur le début de l'ouvrage, nonobstant l'intérêt clinique de ce qui suit.

Wang Qingren commence par regretter l'absence d'homme éminent chez les médecins, en raison du manque de savoir correct au sujet des organes internes :

« Les anciens disaient : « Celui qui ne peut être un bon ministre doit devenir un bon médecin. Car être un bon médecin est facile, alors qu'il est difficile d'être un bon ministre. » Je dis que c'est faux, tout au long de l'histoire nombreux furent les bons ministres qui ont administré l'Etat, alors que,

³³ Liu Zuyi, p. 1257. Voir Hucker 4354 : sous les Qing, « Consort (i.e., husband) of a noblewoman of imperial descent, husband of an imperial princess).

dans les livres, de bons médecins il n'y a point un seul homme de grand talent. Qu'il n'y ait point d'homme de grand talent, c'est que chez les auteurs anciens de livres médicaux, (le savoir) sur les organes *zang* et *fu* était fautif. Les successeurs se conformèrent à ce savoir établi ; dès lors le fondement (*ben*) de la maladie était manquée, les conditions de la maladie ne correspondaient pas aux organes *zang* et *fu*, ce qui fait qu'il n'y eut pas d'homme de grand talent dans la voie médicale. Lorsque le médecin recherche une maladie, il faut qu'il ait en premier lieu une vision claire organes *zang* et *fu*. Si l'on examine les traités des anciens sur les organes *zang* et *fu*, on s'aperçoit qu'il y a des contradictions partout³⁴.

Wang prend plusieurs exemples d'incohérences logiques dans la description des organes et de leurs fonctions ; il commence par l'estomac et la rate :

Il en est ainsi pour ce que disent les Anciens de l'estomac et de la rate. La rate est reliée à la terre ; la terre commande le calme et ne doit pas se mettre en mouvement. Si la rate se met en mouvement, il n'y a pas de tranquillité³⁵[vient du *Suwen*]. Si l'on dit que, lorsque la rate se met en mouvement, il n'y a pas de tranquillité, comment se fait-il que l'on dise dans les textes que si la rate perçoit un bruit elle se met en mouvement ?³⁶ [cf *wuxing*] Si elle se met en mouvement, elle fait agir comme une meule l'estomac, et transformer les aliments. Si la rate ne se met pas en mouvement, alors les aliments ne sont pas transformés. On voit donc les erreurs (contradictions) dans ce discours sur le mouvement et le calme de la rate.

La description des poumons serait également fautive :

Pour les poumons, on dit qu'ils ont des vides comme des nids d'abeille. À la base, il ne se trouve pas d'orifices de communication. Ils sont pleins à l'inspiration et vides à l'expiration. Or si l'on dit qu'il n'y a pas à la base d'orifices de communication, comment peut-on dire que dans le poumon se trouvent vingt-quatre trous rangés en files ; ainsi le *qi* se propage vers tous les organes. Voilà les erreurs concernant les trous du poumon.

Il en va de même au sujet des reins, et de la question qui fit l'objet de tant de débats chez les médecins chinois, le *mingmen*³⁷ :

³⁴ YLGC, j. 1, p.

³⁵ *Suwen*.

³⁶ Cela vient de la théorie des *wuxing* :

³⁷ Le *mingmen*

Pour les reins, qui sont au nombre de deux, au niveau de la taille ; il y a les deux reins qui sont les reins, et au milieu le *qi* moteur [*dongqi*, 動氣, le *yuanyi* 元氣], qui est le *mingmen* 命門 (porte de la vie). Si l'on dit que le *qi* moteur au milieu est le *mingmen*, comment peut-on affirmer aussi que le rein gauche est le rein (*shen*) et que le rein droit est le *mingmen* ? Les deux reins sont un tout, comment peut-on leur donner deux noms ? Quelle preuve (*pingju* 憑據) existe à ce sujet ? Si, au milieu, le *qi* moteur est le *mingmen*, quel est l'organe *zang* du *qi* moteur ? Pour ce qui est des reins, voilà les erreurs.³⁸

Une autre contradiction concerne le foie (placé à gauche pour les textes médicaux chinois) :

Au sujet du foie, il y a deux canaux (*jing* 經), des vaisseaux sanguins (*xueguan* 血管) [méridien *jueyin* du pied], qui partent des deux flancs ; ils montent jusqu'à la tête et aux yeux, et descendent vers le bas-ventre, font le tour des organes sexuels et vont jusqu'aux pieds pour s'arrêter au (gros) orteil. On dit donc que le foie a deux canaux, à droite et à gauche. Comment cela peut-il s'accorder avec le fait que le foie est à gauche, et que le côté gauche participe du foie ? Dire que le foie se partage en droite et gauche, voilà l'erreur concernant cet organe.³⁹

Le rôle du cœur est également problématique :

Au sujet du cœur, on dit qu'il exerce la charge de souverain, que l'esprit (*shenming* 神明) en est issu, que la pensée (*yi* 意) est le ressort du cœur ; ce à quoi s'applique la pensée est la volonté (*zhi* 志) ; la volonté qui se transforme donne les idées (*si* 思) ; avec les idées on conçoit la réflexion (*li* 慮) ; utiliser la réflexion pour régler les choses, c'est ce que l'on appelle intelligence (*zhi* 智). Les cinq se trouvent dans le cœur. Or, si les cinq se trouvent dans le cœur, comment peut-on affirmer que la rate contient la pensée et l'intelligence, que les reins gouvernent l'habileté (*jiqiao* 伎巧), le foie la réflexion, la vésicule biliaire la décision ? D'après ce qui est rapporté, il y a partout de l'ingéniosité (*lingji* 灵机). Si l'on cherche, il n'est pas clair de savoir ce qui produit l'ingéniosité, où elle réside. Si l'on utilise cette ingéniosité, à l'extérieur, comment se manifeste-t-elle ? Ces propos sur le cœur sont confus.⁴⁰

La question de la digestion s'avère aussi sujet à polémique :

³⁸ YLGC, j. 1, p.

³⁹ YLGC, j. 1, p.

⁴⁰ YLGC, j. 1, p.

On dit que l'estomac gouverne la digestion (*jushu* 腐熟) des liquides et des grains. On dit aussi que la rate qui se met en mouvement fait agir comme une meule l'estomac, qui transforme (*hua* 化) les aliments. Il y a dans la partie supérieure de l'estomac une ouverture nommée *benmen* 贛門 (le cardia). Lorsque la nourriture pénètre dans l'estomac, le *qi* essentiel (*jingqi*) est transporté du cardia vers la rate et les poumons, et se propage vers tous les canaux. Cette conception n'a ni caractère de vérité ni raison. L'ouverture inférieure de l'estomac se nomme *youmen* 幽門 (pylore), qui est l'ouverture supérieure de l'intestin grêle. On dit que l'intestin grêle a pour fonction (*guan* 官) de recevoir, et que les matières digérées en sortent. On rapporte que la nourriture entre dans l'intestin grêle et s'y transforme en fèces, qui descendent jusqu'au *lanmen* 闌門 (valve iléo-caecale) qui est l'ouverture inférieure de l'intestin grêle. S'y divisent le pur et l'impur, les fèces vont dans le gros intestin et sont expulsées par l'anus, tandis que l'eau va vers la vessie pour donner l'urine. [voir *Yiguan* 醫貫]. Si l'on s'en tient à ce propos sur l'urine qui s'écoule à partir des fèces, son odeur devrait être malodorante. Or l'on utilise l'urine de jeune garçon, et, selon ceux qui ont bu cette urine, son goût est salé mais son odeur n'est pas mauvaise. De plus, si la nourriture solide et l'eau se transforment en fèces, celles-ci devraient être claires et diarrhéiques. Chez les poules et les canards, il n'y a pas d'urine, cela se peut ; mais chez les chevaux et les bovins, qui urinent, alors ce n'est pas possible, à plus forte raison chez l'homme. Si l'on considère l'intestin grêle qui transforme la nourriture, que l'eau s'écoule de l'ouverture *lanmen*, voilà qui est vraiment un propos ridicule des Anciens.⁴¹

Les contradictions n'épargnent pas la description du péricarde :

Au sujet du péricarde (*xinbaoluo* 心包絡, [voir *Yixue rumen* 醫學入門]), de fins tendons comme de la soie, c'est ce qui relie le cœur et les poumons. On dit aussi que la graisse jaune, à l'extérieur du cœur, est le péricarde ; ou encore que, à la partie inférieure du cœur, au-dessus du diaphragme (*hengmo* 橫模), sous la membrane verticale (*shumo* 豎膜) (médiastin), la graisse jaune, c'est le péricarde. On dit encore qu'au niveau du sternum (*shanzhong* 膻中 [plus ou moins, voir *Lingshu* : 膻中爲氣之海 et *Lingshu* : 膻中者心主之官城也]), c'est le *xinbaoluo*, qui a un nom mais pas de forme. Or si l'on dit qu'il a un nom mais pas de forme, comment peut-on dire aussi que le canal (*jing*) du doigt du milieu (du médus), c'est le canal du péricarpe *jueyin* de la main ? Il y a de nombreuses interrogations au sujet du *xinbaoluo*, comment se peut-il qu'il y ait tellement de versions ?⁴²

⁴¹ YLGC, j. 1, p.

⁴² YLGC, j. 1, p.

La fameuse question du triple réchauffeur ne pouvait être ignorée⁴³ :

Ce que l'on dit au sujet du triple réchauffeur (*sanjiao* 三焦) est également risible. Le *Lingshu* dit : « Le *sanjiao* du canal *shaoyin* de la main commande à la partie supérieure (du corps), le *sanjiao* du canal *taiyang* du pied commande à la partie inférieure (du corps) ». Il n'y a (mentionnés) que deux *sanjiao*. Le *Nanjing*, dans la 31^e difficulté, parle du *sanjiao*. Le réchauffeur supérieur se trouve au-dessus de l'estomac, il commande la réception et la rétention (主内 (納) 而不出) ; le réchauffeur médian se trouve dans la partie centrale de l'estomac, et commande la digestion des aliments (腐熟水穀) ; le réchauffeur inférieur se trouve en-dessous de l'ombilic, il commande la division et la répartition du pur et de l'impur. On dit aussi que le *sanjiao* est la route (道路), ce qui présente le *sanjiao* comme ayant une chose ayant une forme. On dit encore qu'entre les deux reins, le *qi* moteur est le fondement (la racine) du *sanjiao*, ce qui le présente comme un *qi* sans forme (無形制氣) . Dans le *Nanjing*, un a une forme, et un n'a pas de forme, il y a encore deux *sanjiao*. Quand Wang Shuhe parle d'un triple réchauffeur qui a un nom mais pas de forme (状), cela vient de là. Selon Chen Wuzhe 陳無擇 [Chen Yan 陳言, des Song du Sud, auteur du 三因極一病證方論], le triple réchauffeur est le réseau graisseux (脂膜) sous l'ombilic. Yuan Chunfu 袁淳甫 [médecin des Yuan, auteur d'un 難經本旨] dit que le triple réchauffeur est une couche interne du corps humain, de couleur très rouge. Yu Tianmin 虞天民 [1438-1517, auteur du 醫學正傳] affirme que le triple réchauffeur est une cavité dans la poitrine. Jin Yilong 金一龍 [?] pense qu'il y a un triple réchauffeur antérieur et un postérieur. Tous ces discours sur le triple réchauffeur ne peuvent être acceptés. Avec ou sans forme, il n'y a rien de décidé une fois pour toutes. Comment peut-on dire que le canal de l'annulaire de la main est le canal *shaoyang* du triple réchauffeur de la main ? Parmi toutes ces assertions, il y a des contradictions, les auteurs postérieurs ont discuté de cela et proposé des réfutations d'une façon inappropriée. Au total, l'erreur se trouve à l'origine et toutes les réflexions ont échoué (par la suite).⁴⁴

Après avoir fait la liste des controverses qui ont animé les commentaires des médecins qui l'ont précédé, Wang Qingren attire l'attention sur le lien qu'il y aurait entre la connaissance des organes et l'art de soigner les maladies. La conséquence de l'ignorance anatomique est donc d'ordre pratique, les maladies ne peuvent être guéries :

⁴³ Cet « organe » n'a pas d'équivalent dans la médecine occidentale, et la question de sa localisation a passionné les débats médicaux pendant des siècles ; voir Catherine Despeux et Frédéric Obringer (éds.), *La maladie dans la Chine médiévale*, Paris, l'Harmattan, 1997, p. 35-42.

⁴⁴ YLGC, j. 1, p.

J'ai (toujours eu) une inclination pour la rectification (des erreurs), mais je n'avais pu voir d'organes *zang* et *fu*. Je déplorais d'écrire un livre sans avoir élucidé la question des organes, ne serais-je pas comme un fou en train de délirer ? Soigner les maladies sans comprendre les organes, c'est comme marcher dans la nuit ainsi qu'un aveugle. Bien que l'on pense le mieux possible et malgré un bon discernement, hélas, qu'attendre d'autre ?⁴⁵

La position de Wang Qingren est de contester le savoir accumulé par ses prédécesseurs, en dénonçant en premier les contradictions d'un point de vue logique. D'une certaine façon, il rejoint dans son mouvement critique ses lointains collègues de la « Renaissance » occidentale qui remettaient en cause la validité de la tradition galénique. C'est dans ce contexte que les dissections anatomiques se développèrent. Wang Qingren ambitionne également de révéler la vérité par l'observation, et voilà comment il s'y prit :

Pendant la 2^e année de l'ère Jiaqing (1797), au cours de la première période de dix jours du quatrième mois, alors que j'avais trente ans, je passais par le bourg (*zhen* 鎮) de Daodi 稻地 dépendant de Luanzhou 灤州 (Hebei). Les enfants y souffraient à ce moment d'une épidémie liée à la tiédeur de dysenterie avec éruptions cutanées (瘟疹痢) ; sur dix, huit ou neuf en mouraient. Parmi les familles épuisées, plus de la moitié utilisaient des nattes de substitution. (...) ⁴⁶

Wang Qingren énumère alors les circonstances qui lui ont permis de proposer ensuite un savoir nouveau sur l'anatomie interne du corps. Ces circonstances sont les suivantes :

- 1797, Daodi, près de Luanzhou (Hebei) : il observe des cadavres d'enfants qui, morts d'épidémies, sont dévorés en partie par les chiens. Il voit une trentaine de corps complets (mais comment les observe-t-il, on ne sait), tandis que les autres sont mangés en partie, sans le cœur et le foie mais avec les intestins et l'estomac. (p. 4)
- 1799, dans la préfecture de Fengtian (Shenyang aujourd'hui) : une jeune femme de 26 ans originaire de Liaoyang, qui a tué dans un accès de folie son mari et son beau-père est condamnée à mort et exécutée à Fengtian. Wang n'ose pas trop s'approcher car c'est une femme mais de loin il reconnaît ce que brandit le bourreau (qui devait à sa manière avoir une solide connaissance anatomique), ce sont cœur, foie et poumons. (p. 4)

⁴⁵ YLGC, j. 1, p.

⁴⁶ YLGC, j. 1, p.

- 1820 (21 ans après), Pékin, à l'extérieur de la porte Chongwen⁴⁷, au sud du pont suspendu : un criminel qui avait tué sa mère est condamné à être exécuté par ouverture du corps. Wang s'approche et voit de près les viscères, mais le diaphragme (*gemo* 隔膜), l'obsession de notre auteur, est détruit (p. 4).
- 1828, Pékin (?) : le criminel Zhang Ge'er 張格爾 doit être dépecé (*gua* 剮), mais Wang ne peut s'approcher suffisamment près (p. 5). Zhang Ge'er (Jihāngīr) fut à la tête d'une rébellion musulmane contre les Qing dans la région de Kashgar en 1826. Il fut arrêté en 1828 et exécuté à Pékin⁴⁸.
- Nuit du 7 janvier 1830, est appelé (à Pékin) dans la maison de la famille Heng 恆, dans le *butong* Banchang 板厂 à Andingmen 安定門. Obsédé par la question du diaphragme, il parle avec le gouverneur provincial (zhengsi 政司 ?) de Jiangning 江宁 (Nankin), le duc Heng Jing 恒敬公 qui lui fait part de sa propre expérience en la matière. Il raconte qu'en poste à la garnison de Hami 哈密 (Xingjiang), il vit le cadavre de nombreux ennemis alors qu'il conduisait une armée à Ka shi ga er 喀什噶爾 (Kachgar, dans le Xingjiang), ce qui en fit un profond connaisseur du diaphragme. (p. 5)
- Wang Qingren évoque aussi le modèle animal dans une discussion avec Xue Wenhuan 薛文, originaire de Tongzhou 通州 (à Pékin ?, dans le Jiangsu ?) sur la présence ou non de sang dans le cœur (*xin wu xue shuo* 心無血說). Pour lui, il n'y a pas de sang dans le cœur (qui n'a un rôle que pour le *qi*). On parle de sang de cœur de porc (un remède), mais c'est une erreur des anciens ; on a percé simplement le cœur, où le sang peut alors s'écouler. De même, si l'on trouve du sang dans le cœur d'une chèvre, c'est uniquement dû au moyen de mise à mort employé et que l'on a percé le cœur, qui se remplit de sang ; mais si l'on tue en coupant la tête, alors point de sang dans le cœur.

Quelles sont les méthodes d'investigation de Wang Qingren ? Il observe des cadavres, ce qui le conduit à se former un « œil anatomique » mais si l'on en croit son texte, il n'ouvre ni ne touche

⁴⁷ L'emplacement du terrain d'exécution avait changé sous les Qing. Voir Naquin, Susan, *Peking...* p. 419 : « The Qing has shifted the executions to the Outer City, the better to impress their Chinese subjects : early in the winter of each year, executions were held with much fanfare at the Vegetable Market Entrance *Caishikou*, outside of the Xuanwu Gate. »

⁴⁸ Sur cet épisode, voir

les corps. En aucun cas, on a affaire à des dissections. Ce qui me paraît le plus remarquable, c'est la curiosité intellectuelle dont il fait preuve. Wang se met en scène en grande discussion avec des amis ou des connaissances qui le renseignent alors qu'ils ne sont pas toujours médecins. On notera aussi avec intérêt que plusieurs des observations concernent le corps d'êtres humains qui ne sont pas des Han. Pour Wang, il ne semble pas qu'il y ait des différences de constitutions entre Han et non Han.

Wang Qingren ne se contente pas cependant de dissertar, de critiquer et d'observer. Il en tire un savoir nouveau qu'il expose ensuite dans son ouvrage, sous la forme de petits schémas accompagnés de textes. Une première série de dessins représentent les organes *zang* et *fu* tels qu'ils sont représentés dans les livres anciens ; une deuxième série propose ses propres observations. Sans vouloir être cruel avec notre auteur, le résultat n'est peut-être pas à la hauteur de ses ambitions. Un contempteur de Wang⁴⁹ affirma même que plus il rectifiait les erreurs plus il en ajoutait. Et, de fait, ses propositions n'eurent guère de postérité.

Mémoire, cœur et cerveau

Un bon exemple de « savoir anatomique » nouveau concerne le cerveau. Wang Qingren s'insurge pour commencer contre l'ancienne conception voulant que pensée, volonté et mémoire soient dans le cœur :

« 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 (*jing dao* 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 ?

⁴⁹ Voir

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 (*suibai* 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.⁵⁰

Wang Qingren, à la suite de ce passage, mentionne les commentaires que firent Li Shizhen et Wang Ang 汪昂 (1615- ?) au sujet de la mémoire⁵¹. Wang Ang réagissait en premier lieu à ce que disait 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 (*biqi* 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 Yangming de l'estomac entoure le

⁵⁰ YLGC, j. 1, p.

⁵¹ Obringer, 2006, « L'affaire du cerveau ».

nez et se dirige vers le haut. Le cerveau est le palais de l'esprit originel (*yuanshen* 元神)⁵², et le nez est l'ouverture de la Porte de la vie (*mingmen*). 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 tête⁵³.

En écho à ce texte, Wang Ang, dans son *Bencao beiyao* 本草備藥 (Préparation des médicaments de la *materia medica*) de 1694, fait le commentaire suivant :

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⁵⁴, 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. 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.⁵⁵

Le texte sur le cerveau pose la question de l'influence éventuelle des textes européens sur Wang Qingren. A nul moment ce dernier n'évoque la lecture de tels écrits, et ce n'est qu'en citant un auteur chinois qu'il se fait l'écho d'un savoir transmis par les missionnaires sur l'emplacement de

⁵² *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.

⁵³ Li Shizhen, *Bencao gangmu*, Pékin, Renmin weisheng chubanshe, 1978, *juan* 34, p. 1935-1936.

⁵⁴ 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 appointé par l'Académie Hanlin, servit aussi à divers postes censoriaux et qui 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.

⁵⁵ Wang Ang, *Bencao beiyao*, in Zhang Ruixian 張瑞賢 (Ed), *Bencao mingzhu jicheng* 本草名著集成, Pékin, Huaxia chubanshe, 1998, p. 279.

la mémoire. En l'absence de sources plus précises, il me semble que l'on peut affirmer que Wang Qingren se trouvait dans la même position que les autres médecins des Qing qui l'ont précédé. Quelques bribes de savoir anatomique occidental ont pu infuser dans leurs œuvres, mais les conséquences en furent longtemps insignifiantes.

La circulation du savoir médical occidental, et en particulier celui qui a trait à l'anatomie, s'est fait hors mise en contexte culturel et cognitif. En particulier, les méthodes et procédures d'investigation ne sont jamais abordées ; ce qui est fourni, ce n'est que le résultat à l'état brut, hors de toute interrogation ou évolution (ce qui est compréhensible mais rend impossible le dialogue intellectuel). Les descriptions anatomiques sont données d'une façon brute, sans que soit proposé le mode d'emploi. La connaissance du corps humain par le biais de la dissection de cadavres (ou même de la vivisection d'animaux) ne peut se produire que dans des conditions intellectuelles, cognitives et culturelles très spécifiques. La question à poser, en ce sens, au sujet de l'histoire du développement de l'anatomie n'est pas : pourquoi cette discipline ne s'est pas affirmée comme fondamentale dans telle médecine, chinoise par exemple ? Il faut au contraire se demander pourquoi, et surtout comment, à un certain moment de l'Occident, les conditions ont fait que la « dissection anatomique », que le dispositif de connaissance instaurée par l'anatomie, c'est-à-dire l'ouverture et l'inspection systématique du cadavre humain ont pu répondre aux interrogations qui se présentaient alors⁵⁶.

Le chemin différent choisi par médecine chinoise pour construire un savoir sur le corps humain rendait incompréhensible la démarche anatomique « à l'occidentale », d'autant plus que les conséquences sur l'efficacité thérapeutique étaient nulles. Une telle incompréhension sera illustrée d'une façon presque caricaturale par notre deuxième auteur, Yu Zhengxie.

3. Un lettré chinois lit un vieux traité occidental

Yu Zhengxie⁵⁷ naquit en 1775 à Yixian 黟縣, dans la province de l'Anhui. Bénéficiant d'un réseau social étendu, il fit de nombreux déplacements, eut de multiples lieux de résidence et participa à plusieurs équipes chargées, à titre privé ou impérial, de rédiger ou de compiler de nombreux ouvrages historiques ou des commentaires des classiques.

Trois ans après sa naissance, il est en 1778 à Jurong 句容 (Zhejiang), où son père, Yu Xian 俞獻 (1750-1801), avait un poste de sous-directeur des écoles. Il se rend ensuite en 1797 à Pékin où il reste pendant 4 ans. De 1802 à 1804, il se trouve principalement dans le Shandong, comme

⁵⁶ Mandressi...

⁵⁷ Pour la biographie de Yu Zhengxie, voir Hummel...

secrétaire de Liu Fenggao 劉鳳誥 (1761-1830) « provincial commissioner of education ». Il retourne ensuite à Pékin en 1805, pour assister Ye Jiwen 葉繼雯 (mort en 1824) d'une façon privée pour la compilation de l'édition de 1818 du *Da Qing buidian*. En 1810, il est assistant pour la compilation de la monographie locale de son district natal, le *Yixian zhi* (imprimé en 1812). Participant également à la rédaction du *Song huiyao*, il en compile de 1804 à 1820 5 *juan*, sur la base de 40 sources environ.

En 1821, à 47 ans, Yu est lauréat des examens préfectoraux (*juren*). En 1822, il aide Cheng Enze et Qi Junzao 祁寯藻(1796-1866) à éditer sur ordre impérial une version du *Zuo zhuan*. De 1830 à 1831, il se trouve dans le Jiangsu, auprès de Zhang Jing 張井 (1776-1835) « director-general of river conservancy in Jiangnan ». Il compile alors pour Zhang un ouvrage sur les cours d'eau, le *Xu xingshui jinjian* 續行水金鑑, publié en 1832. Zhu se rend ensuite de nouveau à Pékin, où il collabore avec Chen Yongguang. Il est proche de Zhang Mu 張穆 (lettré et historien, 1805-1849), qui intégra l'ouvrage de Yu, le *Guisi leigao*, dans son *Lianyun yi congsbu* (1847), et écrivit au GSLG une préface.

En 1833, à 59 ans, il échoue à l'examen impérial (*jinsbi*). Cependant Wang Zao 王藻, l'un des examinateurs, regrette son échec et publie son *Guisi leigao* 癸巳類稿. Il rejoint ensuite le secrétariat de Lin Zexu 林則徐 (1785-1850) (gouverneur général du Hunan et du Hubei), puis collabore en 1839 avec Qi Junzao et dirige, à sa demande, l'Académie Xiyin 惜陰 à Nankin. Yu Zhengxie meurt à Nankin en 1840.

Yu est considéré⁵⁸ comme un lettré très érudit et à l'esprit curieux et ouvert. Ses écrits abordent quantité de sujets, coutumes locales, géographie, Classiques, histoire, relations avec la Russie, le Tibet. Il a aussi la réputation d'être un auteur ayant défendu les droits des femmes⁵⁹. Dorothy Ko note également qu'il condamna la pratique des pieds bandés, l'infanticide des petites filles et le suicide des veuves⁶⁰. Comme on peut le voir dans sa biographie, il eut des relations étroites avec plusieurs lettrés et personnages politiques importants de son époque, ce qui en fait

⁵⁸ Cf. Hummel, Lin Yutang...

⁵⁹ Voir la thèse soutenue à Taiwan en 2007 par Wu Yiwen 吳意雯 : « The thesis is a study on the women thought of Yu Zhengxie (1775-1840), an Anhui scholar of Qing Dynasty. Because of the influence of Song Neo-Confucianism about chaste women “dying of hunger is trivial compared to losing one's chastity” and the eulogy of government to chaste window in Ming and Qing Dynasties, woman's chastity had been highly praised, even came to a degree of ritualization. However, the opposition to this concept also came to surface at this time and scholars began to argue about this matter. Yu Zhengxie had an outstanding performance in this argument. He not only opposed the idea of virgin widowhood but also raised many new ideas in this aspect. The present thesis is an inquiry into Yu's concept, including his background and the contents of his thought on woman. (...) Yu's thoughts on women were quite unique in his time and also influenced later scholars of the May Fourth period. »

⁶⁰ Ko, Dorothy, 1994, *Teachers of the Inner Chambers*, Stanford, Stanford University Press, p. 109-110.

un bon représentant des lettrés appartenant à l'élite, même s'il n'occupa jamais de fonctions véritablement majeures.

Yu Zhengxie et le corps humain

Dans le *Guisi leigao*, trois *juan* sont consacrés à des questions médicales. Ce qui passionne Yu, ce sont les « voies », les « canaux » où se propagent le sang et le *qi*, selon la conception physiologique de la médecine chinoise. Il cite abondamment les classiques médicaux (en particulier le *Suwen* et le *Neijing*⁶¹) et ajoute des commentaires. En marquant un vif intérêt pour ce domaine, Yu est fidèle à une attitude courante chez ses pairs, la médecine étant un sujet propice aux commentaires érudits. Mais ce n'est pas dans ces *juan* que Yu traite du sujet qui nous retiendra, les différences anatomiques entre les Chinois et les Occidentaux, qu'il déduit de la lecture qu'il fit bien des années avant la rédaction de son texte du *Renshen tushuo*, ce traité d'Ambroise Paré traduit en chinois par Rho et corrigé par Longobardo et Schreck. Le passage que je traduis se trouve en effet dans le j. 14, qui aborde des domaines très divers, allant de questions philologiques à la description de la prise d'opium :

« Les Occidentaux Luo Yagu 羅雅谷 (Giacomo Rho, 1592-1638), Long Huamin 龍華民 (Niccolo Longobardo) et Deng Yuhan 鄧玉函 (Johann Terrenz Schreck, 1576-1630) ont traduit de leur pays le *Renshen tushuo* 人身圖說, en deux *juan*. On y trouve (les assertions selon lesquelles) le foie est maître de cent ramifications (百支), le cœur se trouve au-dessus de la quatrième vertèbre de la colonne et se loge à gauche. Le texte dit : le cœur se loge à gauche au sein de la poitrine, c'est le territoire ainsi fixé de sa nature fondamentale, c'est sûr et certain. Ce propos est très clair, la traduction ajoute encore que le cœur est le plus primordial (au commencement de la vie) ; elle dit aussi que le corps est très solide, et rien de plus. Pour la Chine, ce n'est qu'un enseignement superficiel, sans aucune avancée et sans fondement. Leur division des *mai* et des *luo* (canaux), des vaisseaux sanguins, des *jingluo*, ne s'accorde pas avec ce que dit le *Lingshu*. Le cœur de ces étrangers se trouve à gauche, les *mai* partent aussi du cœur, à gauche. C'est pourquoi il n'y a pas de division droite gauche des douze *jing* 經. Pour ce qui est dit au sujet des vaisseaux sanguins 血絡, le canal (*mai*) qui entretient la vie part de la droite. Les seuls propos sur les *mai* concernent le sang du cœur. Les dires concernant les vaisseaux sanguins sont présents, mais il n'y a rien (d'acceptable) sur les *mailuo*. Les vaisseaux sanguins sont ceux du *Lingshu*, les *mailuo* 脉絡, puis les *jingmai* 經脉, puis les *jingsui* 經遂 ont des parcours différents. Au total, les propos sont insignifiants et sans profondeur. Lorsque j'ai commencé à lire le livre, j'avais l'idée de quelque

⁶¹ Le *Suwen*...

chose d'exceptionnel, mais après l'avoir examiné, on s'aperçoit des passages extravagants. Le livre est en Chine depuis deux cents ans, personne n'a pu le lire ; aujourd'hui j'expose ce qui l'en ressort.⁶²

Yu Zhengxie détaille ensuite ce qu'il a compris du texte et de la conception anatomique occidentale. Le point principal est, selon lui, que Chinois et Occidentaux ne sont pas constitués de la même façon :

Les poumons des Chinois ont six feuilles (*ye* 葉), ceux de ces gens-là en ont quatre. Le foie des Chinois a sept feuilles, ceux de ces gens-là en a trois. Le cœur des Chinois a sept orifices, celui de ces gens-là en a quatre. Les Chinois ont deux testicules, ces gens-là en ont quatre. Les Chinois ont deux intestins, ces gens-là en ont six. Chez les Chinois, le foie met en vie (*sheng* 生, cf. HDNJ) à gauche et le poumon à droite, et le foie se situe à gauche du cœur ; chez ces gens-là, le cœur se situe à gauche du foie. Le cœur des Chinois mène à cinq connexions, le cœur de ces gens-là a deux grandes oreilles et onze oreillettes ; ainsi quand on parle de quatre orifices, il y a aussi deux grands trous et onze petits.⁶³

Yu poursuit ensuite son argumentation en évoquant des observations tirées d'ouvrages chinois et qui viendraient conforter son opinion concernant la différence anatomique entre Européens et Chinois :

Si on lit le *Jinlouzi* 金樓子 [en 6 j., de Xiao Yi 蕭繹, l'empereur Yuan des Liang (508-555)], on y apprend que Zhou 紂 [le dernier souverain des Shang, considéré comme un tyran] a fait ouvrir le cœur de Bi Gan 比干 [ministre de l'empereur Zhou, supplicié pour ses remontrances] ; il y avait douze trous. On ne sait d'où vient cette affaire (affirmation). Cela peut être d'anciens propos venant de l'Occident ; l'empereur Yuan aurait pris cela de moines venant d'Occident, et aurait appliqué (ce savoir) à Bi Gan. (...)

Les hommes naissent en réalité différents. Dans le *Xiyuanlu* 洗冤錄 [premier traité de médecine légale, date des Song], dans le *juan* 17 [j. 3 partie 17, 驗骨, p. 42 sq], on lit : Les os de la tête (*dulongu* 髑髏骨), chez les hommes, de la nuque et des oreilles jusqu'à la partie arrière du cerveau, sont au nombre de huit. Mais les habitants de Kuizhou 葵州 (Henan) en ont neuf. Le *Xiyuanlu* dit

⁶² GLSG, j. 14, p.

⁶³ GSLG, j. 14, p.

aussi que les hommes ont douze côtes, alors que les femmes en ont quatorze. Le *Jizheng* 集證 [commentaire XYL ?] dit que les femmes de Qingyuan 慶元 n'en ont que douze. Dans le *Mingshi*, le *Zhancheng zhuàn* 占城傳 [voir royaume du Champa] (...)

Ils n'ont pas les mêmes dispositions naturelles que les Chinois, voilà qui est étonnant.⁶⁴

Notre lettré revient ensuite sur certaines assertions du *Renshen tushuo* qu'il conteste à l'aune de sa connaissance de la théorie médicale chinoise venant de la lecture des Classiques tels que le *Suwen* ou le *Lingshu* :

Dans ce livre (RSTS), on dit que les testicules accumulent l'essence, et aussi que les voies urinaires sont les canaux (*luomai*) qui, partant des reins, vont jusqu'à la vessie. Cette essence se nomme *zhibu* 質具 ; le sang du foie nourrit les canaux *mai* du cœur, la vie se produit ainsi, et l'excitation se fait par les *jin* 筋 [tendons pour la médecine chinoise, mais traduction, dans ce cas, de « nerfs »] du cerveau et de la moelle épinière. Selon le *Lingshu*, chapitre *benshen* 本神, les reins conservent l'essence, et l'essence, c'est la moelle. Dans le chapitre *Hailun* 海論, on dit que le cerveau est la mer de la moelle. L'essence descend du cerveau en suivant la moelle. D'après ce livre, chez les Occidentaux, la source de la vie est différente. »

Après un long développement sur l'utérus et les différents canaux de circulation, Yu aborde de nouveau la question du cerveau :

« On dit encore que la connaissance se trouve dans le cerveau. Ainsi, Nan Huairen 南怀仁 (Verbiest), au temps de Kangxi, dit, dans le livre *Qionglixue* 窮里學, que la connaissance et la mémoire se trouvent non dans le cœur, mais dans le cerveau⁶⁵.

La question n'est donc pas pour Yu Zhengxie de savoir si les conceptions occidentales concernant l'anatomie du corps sont vraies ou fausses. D'une certaine façon, il les accepte telles quelles, mais il en tire argument pour rejeter le christianisme :

⁶⁴ GSLG, j. 14, p.

⁶⁵ Voir Dudink/Standaert, Ferdinand Verbiest's *Qiongli Xue*, p. 15 : Pour Feng Chengjun 馮承均 (1887-1946), le *Qiongli xue* a pu inclure le *Renshen tushuo*, car Yu Zhengxie, dans un post-scriptum (1815) au RSTS, qu'il attribue à Schreck et à Rho, remarque que Verbiest dans son QLX dit que le savoir et la mémoire se trouvent non dans le cœur mais dans le cerveau. Cependant, cette assertion se trouvait dans d'autres textes (*Xingxue cusbu* d'Aleni ou *Feilu dabui* de Vagnone par exemple). Yu a pu prendre cette information de témoignages de Chinois contemporains de Verbiest, comme dans le *Sangang shilüe* 三岡識略 (intitulé aussi *Chunxiang zhuibi* 尊鄉贅筆) de Dong Han 董含 (né en 1628 dans le district de Huating, préfecture de Songjiang, *jinsi* en 1661).

Hélas, ces affaires d'organes *zang* et *fu*, de canaux *jing* et *luo* ne sont pas comprises par beaucoup. Les organes *fu* et *zang* sont différents, et c'est pourquoi les religions sont différentes. Les Occidentaux aimeraient propager leur religion, et souhaitent que les Chinois l'adoptent. Mais ils ne savent pas que les Chinois ont leurs organes et canaux à eux (seuls), et que parmi eux ceux qui peuvent croire au catholicisme sont des Chinois aux organes incomplets. Qu'ils recrutent quelques centaines ou milliers de personnes de cet acabit, qu'est-ce que cela peut apporter à la religion de l'Occident ? Si les Occidentaux se rendent compte de cela, ils seront pleins de regrets, plieront bagage et rentreront chez eux ! 2^e mois de l'année Yihai de l'ère Jiaqing (1815). Ecrit à la bibliothèque de la porte du nord de la tranquillité de la famille Wang. »⁶⁶

L'argumentation utilisée par Yu Zhengxie, dont les propos dépassent bien sûr le seul intérêt qu'il pouvait avoir pour la médecine, repose donc sur une confiance en la véracité des informations données aussi bien par les textes chinois que par ceux d'origine occidentale. D'une certaine façon, Yu ne remet pas en cause l'exactitude du *Renshen tushuo*. Après avoir certes mentionné que ce traité est superficiel, l'explication avancée par notre lettré pour comprendre les différences constatées entre la vulgate chinoise (et son système complexe de « canaux », *mai*) et l'anatomie à l'occidental est simple : c'est que Chinois et Européens ne sont constitués physiquement de la même manière, on serait tenté de dire qu'ils appartiennent à des espèces différentes. Les Chinois sont de nature supérieure, ils sont plus complets, et seuls les habitants de l'Empire du Milieu de constitution insuffisante sont semblables aux Occidentaux, et, partant, peuvent comprendre la religion de ces derniers. Il n'est guère besoin d'insister sur les implications de telles assertions. Retenons pour notre propos que ces paroles violentes et péremptoires ne reposent que sur une confiance totale accordée au savoir livresque, alors que Wang Qingren s'est efforcé au contraire de substituer à ce savoir une expérience plus concrète.

Conclusion

Les itinéraires individuels de Wang Qingren et de Yu Zhengxie sont marqués par divergences et convergences. Les deux auteurs, malgré leurs points de vue différents, appartiennent à un milieu lettré dont les démarches de critique textuelle et parfois de remise en cause d'opinions anciennes participent du *kaozhengxue* 考證學⁶⁷. Pour la médecine, les références mentionnées par Wang

⁶⁶ GSLG, j. 14, p.

⁶⁷ Sur le *kaozhengxue*, voir

Qingren et Yu Zhengxie dessinent un univers commun et assez attendu. Nombre d'ouvrages médicaux sont cités aussi bien par l'un que par l'autre.

Cependant le travail de Wang Qingren se place dans un contexte de spécialisation technique alors que les intérêts et les activités de Yu Zhengxie dépassent largement le cadre médical, et que son penchant pour la médecine demeure purement livresque. Yu Zhengxie est bien sûr capable d'une attitude critique fondée sur des arguments logiques, mais dans le cas du *Renshen tushuo* le but principal est peut-être de délégitimer les attitudes religieuses et politiques des Européens. Wang Qingren, au contraire, a la volonté de produire un savoir concret nouveau.

Les itinéraires géographiques des deux personnages sont également différents. Wang Qingren s'est déplacé dans un périmètre relativement plus restreint que Yu Zhengxie (dans le nord de la Chine), mais a recueilli aussi le témoignage d'observations effectuées au Xingjiang. L'influence de ces déplacements (parfois par procuration) a été importante sur son œuvre, dans la mesure où des situations concrètes l'ont nourrie. Si Yu Zhengxie a été continuellement en mouvement, je vois mal en quoi ses nombreux voyages ont pu avoir une quelconque incidence sur ses réflexions concernant la médecine. C'est plus l'appartenance à un réseau social assez « huppé » et à un moment historique favorisant la « crispation » (identitaire ?) qui peut les expliquer.

Cela conduit à se poser la question du rôle à attribuer dans la production intellectuelle au déplacement géographique. Suffit-il de voyager pour voir ? Les informations de « premières vues » et de « secondes vues » réunies par Wang Qingren concernent des lieux qui vont du nord-est de la Chine au nord-ouest de l'empire (Xingjiang)⁶⁸, en passant par Pékin. Mais il faut souligner que dans tous les cas nous avons affaire à des personnages qui ont reçu une éducation militaire ; Wang Qingren fut jeune lieutenant, et l'un de ses informateurs mena campagne au Xingjiang. La confrontation avec le corps blessé, traumatisé ou mort violemment ne pouvait que former le regard d'une tout autre manière que la vie d'un lettré dans une bibliothèque. De plus, l'exercice de la médecine dans ce contexte exigea des pratiques et suscita des connaissances qui ne pouvaient qu'être différentes de celles habituelles dans la vie « civile ». L'irruption du réel explique au moins en partie les interrogations de Wang Qingren, en même temps que des exigences nouvelles d'efficacité qui le rapprochent du préfet Lang Jinqi insatisfait des planches représentant le squelette.

Je n'aurai garde cependant de vouer aux gémonies Yu Zhengxie et d'encenser exagérément Wang Qingren, ce serait faire œuvre d'aveuglement anhistorique. Je voudrais de plus

⁶⁸ Sur la politique de conquête des Qing, voir Perdue (2005).

conclure en signalant une sorte de paradoxe. Pour la cohérence épistémologique du système médical chinois, le sentier emprunté par Wang Qingren introduisait une tension encore à l'œuvre aujourd'hui. Certains dogmes de cette médecine sont en effet en contradiction avec certaines observations anatomiques. A sa façon, en revanche, le sentier parcouru par Yu Zhengxie pouvait légitimer avec des arrangements une approche culturaliste et constructiviste de la médecine chinoise dont les exemples abondent.

Bibliographie

- Andrews, Bridie J., « Wang Qingren and the History of Chinese Anatomy », *Journal of Chinese Medicine*, janvier 1991, n° 35, p. 30-36
- Asen, Daniel, « 'Manchu Anatomy'. Anatomical Knowledge and the Jesuits in Seventeenth- and Eighteenth- Century China », *Social History of Medicine*, 2009, 22.1, p. 23-44
- Mary Carruthers, *Le Livre de la mémoire. La mémoire dans la culture médiévale*, trad. Diane Meur, Paris, Macula, 2002 (titre original *The Book of Memory*, 1990)
- Chung, Yuhsin, Oving, Hermann and Becker, Simons, *Yi Lin Gai Cuo (Correcting the Errors in the Forest of Medicine)*, Boulder, Blue Poppy Press, 2007
- Cochran, Sherman, *Chinese Medicine Men. Consumer Culture in China and Southeast Asia*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2006
- Despeux (Catherine), « The body revealed. The contribution of forensic medicine to knowledge and representations of the skeleton in China », in Francesca Bray, Vera Dorofeeva-Lichtmann and Georges Métaillé, *Graphics and Text in the Production of Technical Knowledge in China. The Warp and the Weft*, Leyde, Brill, 2007, p. 635-684
- Dong Shaoxin 董少新, 从艾儒略《性学辑述》看明末清初西医入华与影响模式 (Aleni's Xingxue Cushu and Models of Introduction & Influence Of Western Medicine in China), *Ziran kexue shi yanjiu* 自然科学史研究, 2007, 26.1, p. 64-76
- Du Shiran 杜石然 (dir.), 1993, *Zhongguo gudai kexuejia zhuanji* 中国古代科学家传记, Pékin, Kexue chubanshe, p. 1141-1144
- 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.
- 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
 - Fang Yizhi, *Wuli xiaoshi*, Shanghai, Shangwu yinshuguan, 1937, *juan* 3, p. 73.
 - Golvers, Noël, « The Jesuits in China and the Circulation of Western Books in the Sciences (17th-18th Centuries): The Medical and Pharmaceutical Sections in the SJ Libraries of Peking », *East Asian Science, Technology, and Medicine*, N° 34, 2011, p.15-85.
 - Hanson, Martha, “Jesuits and Medicine in the Kangxi Court (1662-1722)”, *Pacific Rim Report*, 43, p. 1-10
 - Jacob
 - *Kangxi qiju zhu* 康熙起居注, 22ème année (1683), Pékin, Zhonghua shuju, 1984, vol. 2, p. 1104
 - Landry-Deron, Isabelle, *La preuve par la Chine. La « Description » de J.-B. Du Halde, jésuite, 1735*, Paris, Éditions de l'ÉHESS, 2002
 - Li Jianmin 李建民, 2007, *Faxian gumai* 發現古脈 (Mai and the Development of Medical Knowledge in Early China), Pékin, Shehui kexue wenxuan chubanshe
 - Li Shizhen, *Bencao gangmu* (1596), Pékin, Renmin weisheng chubanshe, 1978
 - Naquin, Susan, *Peking. Temples and City Life, 1400-1900*, Berkeley, University of California Press, 2000
 - Obringer, Frédéric, « L'affaire du cerveau. Quelques remarques sur le rôle de l'encéphale dans la médecine chinoise », *Études chinoises*, vol. XXV (2006), p. 69-100
 - Obringer, Frédéric, « Wu Youxing 吳有性 et les épidémies pestilentiennes. Une figure d'expert médical à la fin des Ming », *Revue de synthèse*, 3, 2010, p. 343-372
 - Perdue, Peter C. *China marches West. The Qing Conquest of Central Eurasia*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 2005
 - Williard J. Peterson, *Bitter Gourd. Fang I-chih and the Impetus for Intellectual Change*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1979.
 - 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.

- 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.
- *Renshen tushuo*
- Sicard, Monique, *La fabrique du regard*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1998
- Nicolas Standaert, « A Chinese Translation of Ambroise Paré's Anatomy », *Sino-western Cultural Relations Journal*, 1999, 21, p. 9-33
- Nicolas Standaert (Ed.), *Handbook of Christianity in China, Volume 1, 635-1800*, Leyde, Boston, Cologne, Brill, 2001, p. 786-802.
- *Taixi rensben shuogai*, BN fonds chinois n° 5130, *juan xia*, p. 1a.
- Tan Sitong, *Renxue jieshuo* 仁學界說 (Définition de la vertu d'humanité), *juan 1*, in *Tan Sitong quanji* 譚嗣同全集, Taipei, Huashi chubanshe, 1977, p. 26.
- Tang Zonghai, *Yijing jingyi*, *juan 1*, Taipei, Lixing shuju chongkan chuban, 1998, p. 45 sq.
- P.U. Unschuld, *Huangdi neijing suwen : Nature, Knowledge Imagery in an Ancient Chinese Medical Text*, Berkeley, University of California Press, 2003
- Wang Ang, *Bencao beiyao*, in Zhang Ruixian 張瑞賢 (Ed), *Bencao mingzhu jicheng* 本草名著集成, Pékin, Huaxia chubanshe, 1998, p. 279.
- Wang Honghan, *Yixue yuanshi*, Shanghai, Shanghai kexue chubanshe, 1989.
- Will, Pierre-Etienne, “Developing Forensic Knowledge through Cases in the Qing Dynasty” in Charlotte Furth *et al.*, *Thinking with Cases. Specialist Knowledge in Chinese Culture History*, Honolulu, Hawai University Press, p.
- *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.
- Yamada Keiji, « Anatomics in Ancient China », *Chinese Science*, 1991, 10, p. 39-52.
- Frances Yates, *L'Art de la mémoire*, trad. Daniel Arasse, Paris, Gallimard, 1975 (titre original *The Art of Memory*, 1966)
- Zhai Shuting 翟淑婷, Cheng Yuanlin 程远林没, « *Yixue tongzong zhong de jiepu zhishi* 医学统宗中的解剖知识 » (Anatomical knowledge in *Yixue tongzong*), *Zhonghua yishi zazhi*, 2010, vol. 40, n° 6, p. 328-330

- 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.

钱超尘，温长路主编，王清任研究集成. 北京：中国古籍出版社，