



HAL
open science

Le corps, champ spatio-temporel, souche d'identité

Catherine Despeux

► **To cite this version:**

Catherine Despeux. Le corps, champ spatio-temporel, souche d'identité. *L'Homme - Revue française d'anthropologie*, 1996, 36 (137), pp.87-118. <10.3406/hom.1996.370037>. <halshs-04949567>

HAL Id: halshs-04949567

<https://shs.hal.science/halshs-04949567v1>

Submitted on 15 Feb 2025

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.



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 - Attribution - Non-commercial use - No Derivative Works - International License

Le corps, champ spatio-temporel, souche d'identité

Catherine Despeux

Citer ce document / Cite this document :

Despeux Catherine. Le corps, champ spatio-temporel, souche d'identité. In: L'Homme, 1996, tome 36 n°137. Chine : facettes d'identité. pp. 87-118;

doi : 10.3406/hom.1996.370037

http://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1996_num_36_137_370037

Document généré le 29/03/2016

CATHERINE DESPEUX

Le corps, champ spatio-temporel, souche d'identité

Catherine DESPEUX, *Le corps, champ spatio-temporel, souche d'identité*. — Les représentations anatomiques du corps s'effacent devant celle du corps comme champ spatio-temporel au sein duquel se développent des processus en corrélation avec ceux de l'univers ; les mêmes idées de réseau et de résonance ont en effet structuré l'image du corps et la formation du système des méridiens ; elles ont conduit l'esprit chinois à porter une attention toute particulière à la peau et aux orifices, notamment comme lieu d'échange et de communication. L'appropriation par l'homme de différents registres de représentations à travers des métaphores ayant une valeur créatrice, telles celles du corps-univers ou du corps-État, fait que l'individu peut revêtir des identités multiples mais codifiées selon les circonstances dans un jeu entre face révélée et face cachée du corps.

En Chine, on chercherait en vain des représentations et une nomenclature des différentes parties du corps. Celles-ci n'apparaissent qu'à la dernière dynastie des Qing sous l'influence d'ailleurs du modèle occidental. Les principaux éléments du corps tels que la peau, les poils, les chairs, les muscles, les tendons, les os, les vaisseaux sont certes répertoriés ; cependant, ils sont classés selon des schémas spatio-temporels du monde applicables au corps.

Le corps est vidé de sa substance matérielle anatomique et visible, pour laisser place à des référents appartenant à différents registres et donnant une corporéité à l'individu à travers toutes sortes de symboliques : autant de possibilités de formation et de transformation de l'individu qui, selon les circonstances, se réfère à l'un ou l'autre de ces registres. Espace-temps microcosmique, le corps est le « territoire » à partir duquel prennent sens pour l'individu les relations à l'ordre social, naturel et étatique. Loin d'être uniquement un agrégat de substance/matière, celui-ci est avant tout un champ d'opérations pour la constitution de la personne et de ses relations avec l'environnement.

On est certes surpris de constater que même dans les sources médicales, les descriptions physiologique, biologique et anatomique ne sont pas aussi approfondies qu'on pourrait s'y attendre, alors que ce sont les seules qui décrivent le

corps d'une manière relativement détaillée. La plus prestigieuse d'entre elles, celle à laquelle il est toujours fait référence, est le « Canon interne de l'empereur Jaune » (*Huangdi neijing*)¹, composé de deux textes : les « Questions primordiales » (*Suwen*) et le « Pivot des esprits » (*Lingshu*). Cet écrit aborde sous forme de dialogues la description du corps humain, son fonctionnement, ses relations avec le cosmos, l'art du diagnostic et de la thérapeutique. Les taoïstes, eux, ont traité du corps dans ses finalités pratiques, ses usages, développant toutes sortes de techniques du corps et de l'esprit destinées à dégager l'individu des contraintes du corps physique et à laisser de ce fait une large place au corps symbolique. Les deux types de sources sont complémentaires, car c'est dans la mise en œuvre des processus liés au corps qu'on en saisit bien l'image.

Plusieurs termes chinois recouvrent la notion de corps. Le mot *ti* « organisme » fait référence à la structure corporelle organisée et ordonnée diachroniquement. Cette notion va de pair avec *li* « rites », les deux concepts étant souvent donnés comme renvoyant l'un à l'autre². Dans le contexte médical et taoïste, les termes les plus employés pour désigner le corps sont *shen* 身 et *xing* 形.

Le terme *shen* est ambigu, il comprend à la fois l'idée de corps et celle de personne, les deux sens se distinguant uniquement d'après le contexte et l'ensemble sémantique dont ils font partie. *Shen* implique l'idée de dynamisme, d'élément en mouvement. Le « Dictionnaire explicatif des noms » (*Shiming*), datant du II^e siècle, définit *shen* comme « ce qui peut se plier et s'allonger »³. Le terme *xing*, quant à lui, fait référence au corps matériel, à la « forme », visible ; il est souvent opposé à *qi* 氣 « souffle », invisible, émanation de toute chose en constante évolution. *Xing* renvoie donc à la forme corporelle, dont les principaux composants sont : le souffle, *qi* 氣, le sang, *xue* 血, l'essence, *jing* 精, les sécrétions organiques, *jinye* 津液, mais aussi des éléments de la vie psychique tels que les sentiments naturels (cf. p. 101), *xing* 性, les émotions, *qing* 情, les cinq « forces psychiques » de l'individu, ainsi que les esprits, *shen* 神⁴, mis en relation avec des secteurs précis du corps⁵. *Xing* est parfois opposé à l'aspect invisible et subjectif de la personne exprimé par *shen*

1. L'attribution de cet ouvrage à l'empereur Jaune est purement mythique. Celui-ci, en relation avec le clan des potiers et des fondeurs, était le patron des maîtres de techniques se réclamant sous la dynastie des Han du courant Huang Lao, c'est-à-dire de cet empereur et de Laozi, courant dans lequel se sont développées les connaissances médicales. L'œuvre s'est formée en fait sous la dynastie des Han, probablement au I^{er} siècle avant l'ère chrétienne. Elle nous est parvenue dans une édition commentée par Wang Bing (762), qui fait autorité en Chine et dont on se sert le plus souvent pour l'interprétation du texte original.
2. Cf. HILLON & SCHÄFER 1993 : 76.27.
3. Sur les termes du corps dans le *Shiming*, voir ROCHAT DE LA VALLÉE, s.d.
4. Nous traduisons ici *shen* par esprit en référence au contexte taoïste dans lequel le corps est peuplé de toutes sortes d'esprits anthropomorphiques, comme nous le verrons plus loin. Dans le contexte médical à l'époque des Han, on peut hésiter à considérer que ce terme désigne aussi une pluralité d'esprits, dans la mesure où la langue chinoise ne marque pas forcément la distinction entre le singulier et le pluriel. Ce terme semble en outre y faire déjà l'objet d'une abstraction et ne désigner qu'une force unique. Toutefois, l'ambiguïté subsiste.
5. *Suwen* 7 (24) : 124.

« esprits », comme dans cette phrase du premier chapitre des « Questions primordiales » : « L'homme connaissant la Voie [...] est capable de garder ensemble corps (*xing*) et esprits (*shen*), de sorte qu'il arrive naturellement au terme de sa vie et peut vivre cent ans⁶. »

I. Le corps, champ spatio-temporel

1. Le corps et l'espace

Le corps est un territoire à défendre, un espace clos, délimité et orienté, dont la peau forme barrière et établit la limite entre l'intérieur et l'extérieur, l'individu et l'autre, le corps et son environnement. La forme visible est dessinée selon un schéma général tripartite analogue à celui que nous connaissons en Occident, distinguant la tête, le tronc et les membres. Cependant, le besoin de délimiter un espace a incité à exclure les membres, d'ailleurs qualifiés parfois d'« extérieurs » ; les rares sources dont nous disposons cachent ceux-ci sous un vêtement, et les représentations médicales et taoïstes les masquent ou les éliminent (fig. 1).

Cet espace corporel comprenant donc avant tout la tête et le tronc est d'abord divisé en deux parties par l'axe vertical de l'épine dorsale, ou en quatre avec l'ajout de l'axe horizontal de la taille délimitant le haut et le bas du corps⁷. Ce découpage symétrique gauche/droite ou haut/bas correspond certainement à la division la plus archaïque associée à celle de *yin/yang*. On la retrouve en effet sur les écailles de tortue dont on se servait sous les Yin pour la divination par l'examen des craquelures y apparaissant. Ces écailles, comparées à un corps, étaient séparées par une fente verticale *mo* et une fente horizontale *zhi* comprenant trois segments appelés tête, corps, pieds⁸. On pratiquait une incision verticale partageant la surface en droite/gauche, puis on effectuait dans cette incision un trou circulaire ; en appliquant une matière incandescente dans le trou, des fissures se formaient sur l'autre face. Le maître des augures, *bushi*, 毋氏, distinguait sur l'écaille le haut et le bas, la droite et la gauche, le *yin* et le *yang*.

Ce découpage bipartite a évolué vers un découpage en secteurs orientés autour d'un centre, lequel s'imposa définitivement avec le système des cinq agents constitué entre le v^e et le i^{er} siècle avant notre ère, système d'interprétation du monde nourri de spéculations cosmologiques et sous-tendu par une théorie générale des correspondances entre la nature, l'homme et la société⁹. On voit se dessiner progressivement le rôle de la terre comme centre. En effet, dans la corrélation de l'espace et du temps, quatre des cinq agents correspondent respectivement aux quatre saisons, tandis que le cinquième, la terre, est

6. *Suwen* 1 (1) : 2.

7. *Lingshu* 7 (41) : 68.

8. Cf. VANDERMEERSCH 1994.

9. Cf. KALINOWSKI 1991 : 9.



Fig. 1.

Représentation du devant du corps depuis la trachée artère jusqu'au méat urinaire, avec, à l'intérieur, les principaux viscères et réceptacles : le poumon, le cœur, le foie, la rate, le gros intestin, la vésiculaire biliaire, l'estomac, l'intestin grêle, la vessie, in *Hua Tuo xuanmen neizhao tu* (Texte illustré de l'intérieur du corps selon Hua Tuo), p. 19.

distribué à chacune d'entre elles avant d'avoir sa « saison » entre l'été et l'automne, appelée « prolongation de l'été », *changxia* 長夏¹⁰. Le centre « terrestre » du corps est le complexe rate-estomac, correspondant à l'agent terre. Le centre « céleste » est le plus souvent le cœur correspondant à l'Étoile polaire et à la Grande Ourse, centre autour duquel tourne l'univers¹¹ ; néanmoins, ce rôle est parfois imparti à la rate¹². La répartition des éléments du corps selon cinq secteurs orientés est tellement dépendante des corrélations avec les cinq agents que le foie est localisé à gauche¹³, problème qui n'a pas manqué de gêner les Chinois eux-mêmes.

Le corps est encore divisé en neuf¹⁴ ou douze secteurs. Ces divisions renvoient toutes à des systèmes de correspondances spatio-temporels qui ont été relégués au second plan par celui des cinq agents.

Ainsi, le corps est un espace se déployant autour d'un axe ou d'un centre, espace délimité, conçu en mouvement, donc dans sa relation avec le temps à travers les systèmes de correspondances, les processus en jeu. Il convient de remarquer que les différents modèles cosmologiques de corrélations par deux, cinq, neuf, douze sont employés conjointement et ne s'excluent pas l'un l'autre.

2. Le corps et le temps

En Chine, parler de la terre et du ciel renvoie à l'espace et au temps. Le temps cosmique ou social est un temps cyclique, rythmé et découpé selon des conceptions numérologiques renvoyant aux modèles cosmologiques de l'espace-temps. Ces divers systèmes, que ce soient ceux des cinq agents, des huit trigrammes, des neuf palais, des douze mois, ou du cycle de soixante ans, néanmoins se combinent. Chaque instant, chaque lieu, peut être déterminé avec précision dans chaque système. Ainsi en est-il du système sexagésimal composé du tissage de dix signes cycliques célestes, les « troncs célestes », *tiangan* 天干, et de douze signes cycliques terrestres, les « rameaux terrestres », *dizhi* 地支, dont la conjugaison donne lieu au cycle de soixante et à l'organisation du temps et de l'espace correspondants. Chaque instant, chaque jour, mois, année sont caractérisés par ces signes¹⁵.

Ces conceptions du temps interviennent dans les représentations liées aux cycles des processus de vie à l'intérieur du corps et aux différents âges de la vie. Maintenir la corrélation avec le déroulement du temps macrocosmique est

10. Dans le chapitre « Cinq éléments » du *Baihu tong*, on observe une distribution du temps de l'année consacrée à la terre en quatre périodes de 18 jours au milieu de chaque saison. Mais le chap. *Jixia ji* du *Lüshi chunqiu* consacre le 6^e mois de l'année à la terre, sans toutefois donner de nom particulier à cette période. Le terme *changxia* « prolongation de l'été » est spécifique au *Suwen*.

11. On conçoit dans ce cas que les discussions qui eurent lieu au XIX^e siècle pour savoir si la conscience était dans le cœur ou le cerveau n'aient pas eu beaucoup d'écho.

12. *Baihu tong* 3 : 17.

13. Dans la théorie des correspondances des cinq agents, le bois correspond au printemps, à l'est, à la gauche ; le foie, correspondant au bois, est localisé à gauche.

14. Cf. les neuf secteurs de la peau, *Linghsu* 11 : 77.

15. Cf. BERTHIER 1987 : 87.

fondamental. La première question posée dans les « Questions primordiales » a trait à ce problème : « L'empereur Jaune dit au maître céleste : 'J'ai entendu dire que les hommes de la haute antiquité vivaient cent ans, sans que leurs mouvements ne s'affaiblissent, alors qu'aujourd'hui à cinquante ans commence le déclin. Est-ce parce que l'époque est différente ou parce que quelque chose a été perdu ?' Qibo répond : 'Les gens de la haute antiquité avaient une connaissance de la Voie, ils prenaient modèle sur le *yin* et le *yang* et s'harmonisaient avec les nombres [du calendrier]'¹⁶. » La question et la réponse sont significatives de l'état d'esprit et des conceptions dominantes liées à la vie, au corps. L'aspect essentiel en est le mouvement, l'activité, le dynamisme. Pour garder cette perfection du mouvement, il importe de se conformer au rythme du temps, à l'alternance du *yin* et du *yang*, mais aussi à l'évolution des astres. On retrouve effectivement dans les textes médicaux des correspondances entre des parties du corps, le *yin* et le *yang*, mais aussi les binômes désignant le cycle sexagésimal du calendrier. Une telle connaissance est nécessaire pour pouvoir régler soi-même les mécanismes corporels. Les hommes avisés de l'antiquité restaient assis dans un lieu pur et calme, ils réglait eux-mêmes les vaisseaux, examinaient leur circulation selon les nombres et les degrés de la révolution sidérale¹⁷.

Se conformer aux rythmes du temps était probablement dicté par la nature même du travail agricole mettant directement l'homme en contact avec le cycle des saisons.

3. *La peau, surface de projection du temps et de l'espace*

Avec la peau, qui, selon la belle expression de F. Dagognet, est le « dehors dedans et le dedans dehors »¹⁸, nous touchons au cœur du problème des rapports complexes entre intérieur et extérieur : la peau est une barrière défensive et protectrice, mais aussi le lieu d'échange, de rencontre et de communication par excellence. Les termes *biao* 表 « dehors » et *li* 里 « dedans » désignent en premier lieu la partie externe d'un vêtement et sa doublure, ou les deux faces d'un même objet. En médecine, ils peuvent qualifier la peau, *biao*, et ce qu'elle entoure, *li*, mais aussi bien des organes en rapport avec l'extérieur, *biao* — même s'ils sont situés à l'intérieur, par exemple la vessie — que des organes en rapport avec l'intérieur du corps, *li*. Ces emplois montrent que la structure corporelle est une zone d'échanges à plusieurs niveaux.

Le corps étant un territoire à défendre, un certain nombre de termes ayant trait au corps et à la maladie évoquent l'art militaire et la stratégie. Ainsi, le thérapeute pourra être amené à « attaquer », *gong* 攻, la maladie, lorsque le patient est « envahi », *qin* 侵, par un agent pathogène. Par ailleurs, le corps comprend deux modes complémentaires de souffle : le *yingqi* 營氣 ou

16. *Suwen* 1 (1) : 2.

17. *Taiping jing* 50 (74) : 139.

18. Cf. DAGOGNET 1993 : 17.

« souffle de garnison » ayant pris ensuite la connotation de « souffle nourricier », *rongqi* 荣气, et le *weiqi* 卫气 ou « souffle protecteur, défensif ». Les sources taoïstes vont même jusqu'à personnifier les souffles défensifs en armées constituées de généraux et d'acolytes, bref toute une soldatesque prête à entrer en action pour chasser l'intrus¹⁹.

Comme pour le corps, plusieurs termes chinois recouvrent la notion de peau : ce sont essentiellement *pi* 皮, *fu* 肤 et *couli* 腠理, qui renvoient respectivement à la peau en tant que couverture ou vêtement, surface recouvrante, ou en tant que tissu tantôt formant barrière, tantôt permettant l'échange avec l'extérieur. Le « Dictionnaire explicatif des noms » indique que *pi* est ce qui recouvre le corps, et *fu* la surface qui s'étale. En tant que couverture, la peau est semblable au ciel, à la voûte céleste comparée à la coquille de l'œuf, servant de limite, d'enclos. Elle est à ce titre découpée en secteurs, notamment par les méridiens, qui délimitent des parties d'espace-temps en corrélation avec des parties de la voûte céleste.

Le terme *couli* évoque la texture de la peau et des organes. Il fait référence à l'action de relâcher ou de resserrer qui régule les rapports avec l'extérieur : « Lorsqu'une maladie quelle qu'elle soit apparaît, elle touche d'abord la peau et les poils qui sont en premier atteints par l'agent pathogène ; alors, la texture se relâche et l'agent pathogène devient l'hôte des canaux et vaisseaux de liaison, *luomai* 络脉. S'il y demeure, la maladie pénètre plus profondément dans les méridiens. S'il reste et ne part toujours pas, elle se transmet aux réceptacles, s'accumule dans l'estomac et les intestins. »²⁰ La texture contrôle les entrées et les sorties : « Lorsqu'il y a excès de froid, la texture de la peau se resserre, les souffles ne circulent plus et s'amassent. Quand il y a excès de chaleur, la texture se relâche, les souffles défensifs et nourriciers ne sont plus en libre pénétration, la sueur sort en grands écoulements, et c'est ainsi que les souffles sont dispersés. »²¹ Le commentaire par Wang Bing (752) de ce passage précise que « *cou* désigne l'endroit par où les sécrétions organiques s'écoulent, *li* désigne la façon dont les lignes d'ordonnement se rencontrent et se mettent ensemble ».

L'espace corporel est par conséquent aménagé non seulement selon les orientes à partir d'un centre ou d'un axe vertical et horizontal, mais aussi selon une division en niveaux du haut vers le bas, ou encore en couches allant de la partie la plus superficielle de la peau jusqu'aux profondeurs. Si les canaux, les méridiens, la peau, les organes opèrent sur des plans différents, la peau est leur surface commune de projection, le lieu de rencontre de l'extérieur et de l'intérieur, du ciel et de la terre.

19. Cf. DESPEUX 1986 : 62.

20. *Suwen* 15 (56) : 260.

21. *Suwen* 11 (39) : 198.

II. Le corps métaphorique

1. *Le corps, ordre naturel*

Le corps reflète l'image du monde qui s'est imposée aux alentours de l'ère chrétienne : celle d'un œuf dont la coquille serait le ciel et le jaune la terre²². Il est souvent représenté par un ovale, d'où les membres, simples moyens de communication vers l'extérieur, sont absents (fig. 2). À l'intérieur de cet espace, les éléments circulent selon des cycles, ils se transforment et se renouvellent.



Fig. 2.

La tête et le tronc vus de côté, in *Shanzhu maijue guizheng* (Norme et règle sur les formules de sphygmologie).

22. Théorie dite *Huntian* de la sphère céleste dont les mouvements sont centrés sur la terre. Elle fut décrite par Zhang Heng (1^{er} siècle) et s'opposait à la théorie de l'école Xuanye considérant l'espace vide et infini. Voir à ce sujet NEEDHAM 1959, III : 216.

Ce microcosme est un véritable paysage intérieur dans lequel on retrouve le soleil et la lune, les astres, les monts et les vallées, les rivières et les océans. Les analogies entre le microcosme et le macrocosme, loin d'être propres au monde médical, sont communément admises²³, mais elles connaissent des variantes d'une source à l'autre. Dans les « Questions primordiales », lorsque l'empereur Jaune demanda à son instructeur Bogao comment le corps était en correspondance avec l'univers, ce dernier lui répondit : « Le ciel est rond, la terre est carrée ; par analogie, la tête étant ronde et les pieds carrés sont en résonance (avec le ciel et la terre). De même que le ciel comporte le soleil et la lune, l'homme a deux yeux. La terre a neuf provinces, le corps neuf orifices. Le ciel a le vent et la pluie, l'homme la joie et la colère²⁴. »

Ces descriptions ne sont pas sans évoquer celles qui avaient cours en Occident au Moyen Âge, chez Hildegarde de Bingen, Guillaume, ou Honorius d'Autun écrivant par exemple dans son *Elucidarium* : « L'homme est un univers à l'échelle réduite. Sa chair est la terre, son sang est l'eau, son souffle est l'air, sa chaleur vitale est le feu, sa tête est ronde comme la sphère céleste, deux yeux y brillent comme le soleil et la lune, sept ouvertures dans le visage correspondent aux sept sphères de l'harmonie²⁵. »

Néanmoins, le sens et les implications de ces analogies sont différents dans les deux contextes. La pensée chinoise non seulement systématise les idées de résonance, *ying* 應, d'analogie, de corrélation entre le petit et le grand monde, mais elle se sert aussi de la métaphore et la fait fonctionner dans les deux sens : si le corps est un petit univers, le cosmos est un grand corps, celui du géant Bangu. Selon ce mythe anthropomorphique très répandu en Chine et en Asie²⁶, du chaos, qui avait la forme d'un œuf, naquit Bangu. À sa mort, son corps se transforma et devint les différents éléments de l'univers. Le même thème de transformation en corps cosmique est attribué à Laozi. La superposition des deux modèles (cosmos comme corps et corps comme cosmos) crée une flexibilité et, abolissant les distinctions petit/grand, intérieur/extérieur, permet leur imbrication, leur juxtaposition et leur identité. Dans certaines écoles taoïstes, il arrive que le prêtre lors de rituels transforme son corps en corps cosmique²⁷. Lorsqu'un individu pratique des exercices gymniques ou de concentration pour nourrir sa vie, il devient l'univers entier et s'y fond. Au contraire, lorsqu'il fait entrer en lui l'univers, il identifie le grand au petit, intérieur et extérieur sont inversés. Autrement dit, cette représentation du corps microcosme sert la dynamique de l'être, elle devient réalité dans un ordre analogique (fig. 3).

23. Une telle analogie est développée par exemple dans le *Huainan zi* 7 et le *Chunqiu fanlu* 13 (56) : 2a-3b.

24. *Lingshu* 10 (71) : 471.

25. Cf. GILSON 1976 (1) : 327.

26. Cf. ZHENG 1992 : 27-49.

27. Cf. LAGERWEY 1994 : 330.

2. *Le corps, ordre étatique*

La représentation du corps comme un État se dégage sous les Qin et les Han (III^e siècle av. J.-C.-II^e siècle ap. J.-C.). Des corrélations sont établies entre les phénomènes naturels, les mouvements des étoiles, l'organisation du calendrier, les affaires du gouvernement et la vie humaine. La métaphore du corps-royaume est attestée dans plusieurs sources à partir des II-III^e siècles ap. J.-C.²⁸. Donnons, à titre d'exemple, la façon dont Ge Hong (IV^e siècle) développe cette analogie : « Il convient », dit-il, « de visualiser les esprits vitaux et de conserver l'unité, d'écarter les maux et de protéger le corps constamment comme le souverain dirige un royaume ou les généraux attendent l'ennemi, et l'on peut ainsi parvenir à la longue vie [...] C'est pourquoi le corps d'un individu est à l'image d'un royaume. Le thorax et l'abdomen sont analogues aux palais, les quatre membres sont rangés comme les faubourgs et les frontières. Les divisions des articulations sont semblables aux fonctionnaires. La force spirituelle (*shen*) est le souverain, le sang les ministres, le souffle le peuple. C'est pourquoi celui qui met de l'ordre dans son corps est apte à mettre de l'ordre dans le royaume. Ainsi, en aimant son peuple on apaise le royaume, en nourrissant son souffle on parachève son corps »²⁹.

Cette métaphore implique que le corps est un territoire occupé, peuplé d'entités, *shen* 神, dont le nombre, l'emplacement, la fonction diffèrent selon les sources taoïstes qui en ont conservé une description. Son fonctionnement est semblable à celui du royaume, avec une hiérarchie administrative, des rapports bien définis entre le souverain, ses fonctionnaires et le peuple, une action dans les domaines sociaux, économiques, politiques et militaires. Là encore, l'attribution des fonctions administratives ou autres aux différents organes ou parties du corps varie selon les sources³⁰. Par exemple, le rôle de souverain, le plus communément attribué au cœur³¹, l'a été également à la vésicule biliaire³².

Peu importe les divergences d'un système à l'autre, l'important est cette mise en ordre symbolique des différents éléments du corps humain. Lorsque l'individu met de l'ordre dans son corps, de même que le souverain met de l'ordre dans l'État, il influe par résonance sur l'ordre général des différents éléments de la création : le ciel, la terre, l'homme. En vidant le corps des représentations individuelles et diversifiées pour y incorporer les divers ordres de la vie, l'individu acquiert paradoxalement une puissance unique, il agit sur le grand

28. Les deux commentaires du *Laozi* datés du II-III^e siècle environ, le *Xiang'er zhu* et le commentaire de Heshang gong, font un parallèle entre la façon dont le sage gouverne le royaume et son corps.

29. *Baopu zi* 18 : 299.

30. Le texte le plus connu développant cette métaphore est le *Suwen* 3 (8) : 49-50. On peut citer aussi le *Dz.* 388 (fasc. 133), *Taishang Lingbao wufu xu*, 1 : 20a-b ; le *Dz.* 1168 (fasc. 839), *Taishang Laojun zhongjing*, 2 : 7b-8a ; le *Wuxing dayi*, trad. KALINOWSKI 1991 : 408-409 ; le *Qianjin yaofang*, 28 : 516.

31. *Suwen* 3 (8) : 49-50. *Yangsheng lun* de Ji Kang, trad. HOLZMAN 1964 : 84.

32. *Dz.* 388 (fasc. 133), 1 : 20a-b, *Taishang Lingbao wufu xu* : « La vésicule biliaire est le fils du ciel, le souverain de la grande Voie. La rate est l'impératrice, c'est la femme noble. Le cœur est le ministre des affaires militaires. »



Fig. 3.

Paysage intérieur du corps, in *Zhongguo gudai yishi tulu* (Documents et dessins sur l'histoire ancienne de la médecine chinoise), p. 82. (Cf. Despeux 1994 : 48).

91-2



Fig. 7.

Costume d'un moine taoïste du Temple du Nuage blanc à Pékin, in *Zhongguo daojiao* (Taoïsme en Chine), 1990, 2 (4^e de couv.).

tout. Le corps devient un champ de résonance et d'influence sur un certain registre du monde extérieur, et la représentation l'emporte sur le réel, le modifie. Ainsi, l'individu s'identifie au souverain : il s'approprie symboliquement un rôle, un territoire sur lequel il règne en maître, dont il maintient la cohérence et l'unité, et qui font de lui le centre du monde. Guérir et gouverner s'expriment en chinois par le même terme *zhi* 治 « mettre de l'ordre ». Organiser ses esprits vitaux à l'intérieur du corps, c'est régner de manière à établir la grande paix. À partir de son corps, l'homme devient maître du monde.

3. *Le corps, ordre sacré*

Une caractéristique essentielle de toutes les expressions du taoïsme religieux est l'existence de listes des esprits multiples habitant le corps, esprits ayant forme humaine et vivant comme les humains. Par cet anthropomorphisme des divinités, l'homme s'approprie le divin et lui donne corps. Ces divinités sont des personnifications de souffles cosmiques extérieurs ou intérieurs, qui vivent et se transforment en coordination avec le calendrier, en fonction des jours, des mois, et des lieux du corps concernés. Chaque homme, en naissant reçoit des souffles, dont certains forment les esprits : s'il sait nourrir souffles et esprits, il peut vivre longtemps³³. Il convient de connaître le nom de ces esprits, leurs caractéristiques, et surtout de les faire exister en soi, de les voir : « Dans la demeure du cœur », est-il écrit dans le « Livre de la Cour jaune », « réside un gentilhomme vêtu d'un vêtement orangé ; si vous êtes capable de le voir, vous serez à l'abri de la maladie »³⁴.

On retrouve également dans le corps le monde sacré des paradis et des enfers tels qu'ils ont été élaborés dans la religion taoïste, et plus particulièrement dans le courant Lingbao.³⁵ L'écriture canonique de base de ce courant est le *Lingbao duren jing*, pour lequel il existe à partir du XI^e siècle des gloses plaçant les enfers, les paradis, les palais des divinités en certaines régions du corps. Le monde inférieur des ténèbres, la capitale Feng des enfers, ont été localisés par Xiao Yingsou, dans son commentaire du *Duren jing* (en 1226), au-dessous des reins : « Au-dessous des reins se trouvent la ville des ténèbres, capitale du Nord, ainsi que les trois principes de mort, les neuf insectes, les trois fonctionnaires, les neuf administrateurs, les douze méridiens, les douze sources et les cours d'eau.³⁶ » Autrement dit, par analogie avec leur localisation dans l'univers, ces enfers sont situés dans la région des reins en fonction de leur relation avec le Nord et l'eau, le monde de l'obscur, et ils sont liés aux fonctions génito-urinaires.

Parallèlement, les plus hauts paradis, les neuf empyrées du système Lingbao gouvernés chacun par un empereur céleste, correspondent aux différentes

33. Cf. LAGERWEY 1986 : 79.

34. Dz. 402 (fasc. 196), *Huangting jing*, 6.

35. Courant taoïste ayant reçu des influences bouddhiques et qui s'est développé vers le IV^e siècle.

36. Cf. DESPEUX 1994.

parties de la tête. Divers palais célestes sont aussi répartis dans le corps, plutôt autour de la région médiane du cœur et de la région supérieure. Ainsi, le Palais supérieur de la luminosité du Sud (Nanchang shanggong) est celui où « les souffles ministres et assistants peuvent établir les évolutions transformatrices. Les ministres et assistants sont les seigneurs et dieux du Ciel Daluo, et le Palais supérieur du Sud est en haut dans le ciel le lieu où le feu principal affine les âmes des défunts pour former des immortels. Le Boisseau du Sud, c'est en haut dans le ciel la configuration des étoiles où sont conservés les registres de longue vie des âmes *hun* du monde des ténèbres [...] Le Palais supérieur de la luminosité du Sud, c'est le Palais de feu du tertre vermillon, c'est-à-dire dans le corps humain le Palais écarlate »³⁷. Une carte du corps dont il existe plusieurs versions datant des XVIII^e-XX^e siècles, faite de représentations animalières, cosmiques, symboliques, et d'écriture, résume ces conceptions du corps en tant que monde sacré (fig. 4).

4. *Le corps, ordre social et familial*

Conformément à la logique des représentations précédentes, le registre de la vie sociale et quotidienne intervient également dans les représentations du corps, puisque ses esprits vitaux vivent comme les êtres humains, ayant des palais, des maisons et s'alimentant. Ainsi le champ spatio-temporel qu'est le corps comprend-il les différents éléments symboliques de la vie du monde extérieur. Dans un écrit taoïste du III-IV^e siècle, il est ainsi décrit : « Le corps de l'homme comprend tout l'univers avec le soleil et la lune, le Boisseau du Nord (la Grande Ourse), l'étoile Xuanji (de la Grande Ourse), l'étoile Balance de Jade (de la Grande Ourse), les cinq pics, les quatre canaux, les monts et les vallées, les fleuves et les océans, le Duc du Vent, le Maître de la Pluie, les étoiles, les esprits surnaturels, le dieu du sol et celui du millet, la licorne, le phénix, le tigre, le dragon, le Guerrier obscur, les cinq céréales, le mûrier, le chanvre, les six sortes d'animaux domestiques, le buffle, le cheval, les oiseaux, les quadrupèdes, les poissons, les batraciens, les tortues, les bambous, les arbres, les végétaux, il n'y a rien dont il ne soit le modèle. En lui demeure le Fils du Ciel avec les trois ducs et les neuf marquis, les 27 dignitaires et 81 gentilshommes. Il comprend les neuf provinces, les 120 commanderies, les 1 200 districts, les 18 000 cantons, les 36 000 garnisons, les 180 000 postes. Il comprend aussi des palais et leurs portiques, des maisons et demeures avec leurs portes, des puits, des foyers, [...] des vivres, du millet, de sorte que les divers esprits vitaux peuvent s'alimenter. Celui qui sait tout cela pourra vivre longtemps³⁸. »

Les références aux structures familiales et à la parenté, si elles existent, sont néanmoins subordonnées à l'ordre cosmologique et peu développées. Les seuls termes y faisant référence sont *zong* « ancestral » et *fu-mu* « père-mère ». *Zong* désigne tout d'abord celui des ancêtres d'une grande famille qui s'est le plus

37. Cf. Dz. 90 (fasc. 44-45), 3 : 20b. et Dz. 548 (fasc. 312), 3 : 6b.

38. Dz. 388 (fasc. 183) *Taishang lingbao wufu xu*, 1. 19a-21b.

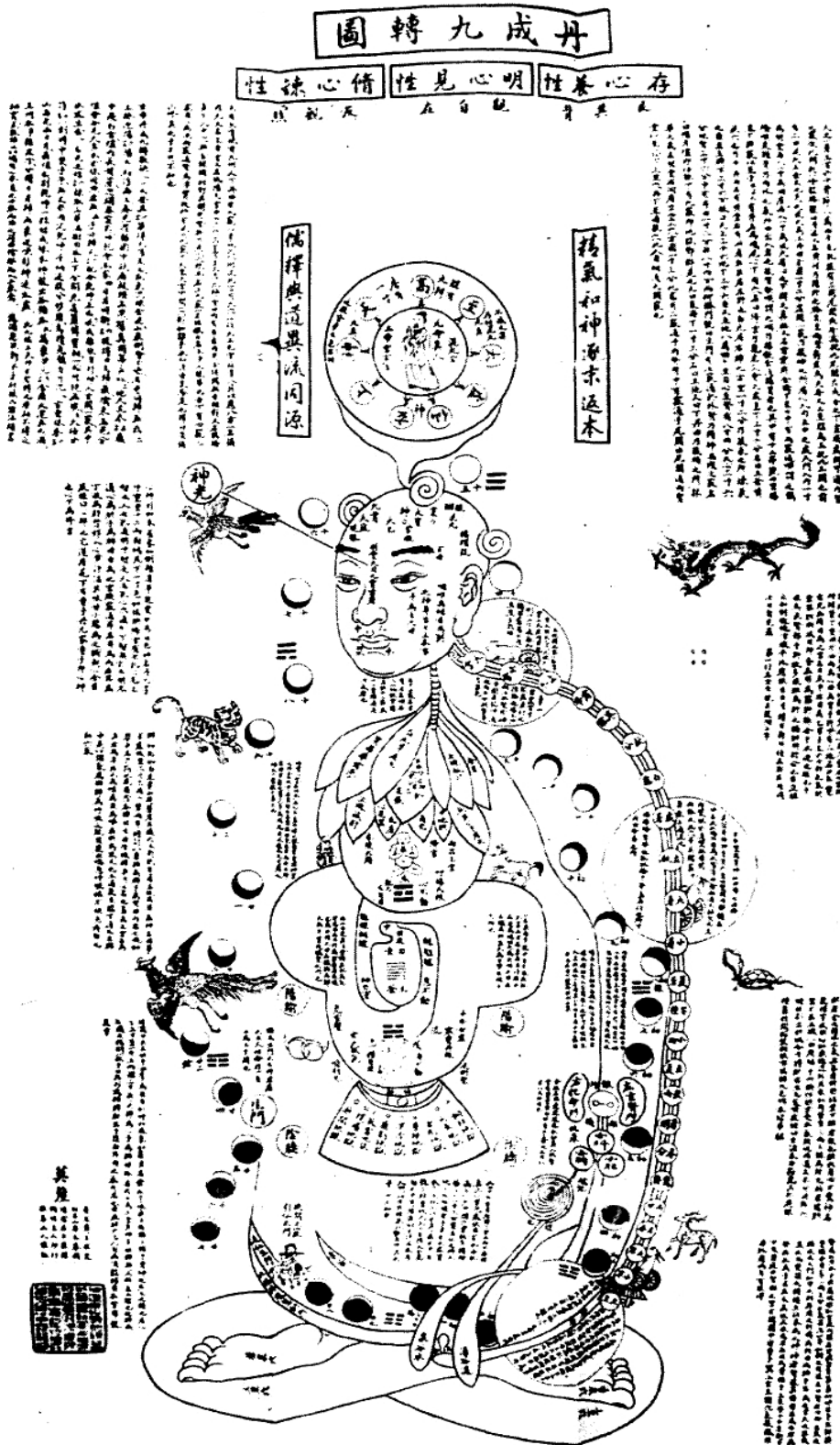


Fig. 4.

Carte du corps, in *Nei wai gong tushuo jiyao*
(Principes illustrés du travail interne et externe).

signalé par ses vertus, mais aussi la branche principale d'une famille formée à partir des enfants nés d'une femme principale. Ce terme intervient dans le corps à propos du souffle, des vaisseaux et des tendons. Il évoque la lignée première, le tronc d'où partent les ramifications secondaires, et également les éléments directement associés à la constitution primordiale de la personne dans ses liens avec les parents et les ancêtres. Le souffle ancestral, *zongqi* 宗氣, qui demeure dans la poitrine est lié à la fonction respiratoire ; il est l'un des trois souffles principaux avec le souffle nourricier et le souffle défensif. Il se forme à partir de la nourriture et de l'air respiré, et donne l'impulsion à la circulation sanguine. Le « tendon ancestral », *zongjin* 宗筋, relie les os entre eux et assure le fonctionnement correct de la « grande articulation » des reins³⁹. Il serait, selon Wang Bing, situé au-dessus du pubis, se rattacherait en haut à l'abdomen et au thorax, et passerait en bas à travers le sacrum pour remonter le long du dos jusqu'à la nuque⁴⁰. Le « vaisseau ancestral », *zongmai* 宗脈, est rattaché à l'une des branches distinctes du méridien Yangming du gros intestin⁴¹.

Les images du père et de la mère apparaissent à la fois dans les sources médicales et taoïstes, mais dans les deux cas par rapport à un ordre cosmologique, en référence essentiellement au ciel et à la terre qui « se comportent comme un père et une mère envers un individu capable d'être en résonance avec les quatre saisons »⁴². C'est la capacité organisatrice du ciel et de la terre qui lui octroie ce rôle de père-mère : c'est parce que le ciel a les huit Recteurs, la terre les cinq réseaux, qu'ils peuvent respectivement agir comme le père et la mère des dix mille êtres, est-il écrit dans les « Questions primordiales »⁴³. Dans le contexte taoïste, le *Lingbao wufu xu* déclare : « Vous connaissez maintenant le nom des divinités des viscères, il vous faut connaître aussi la résidence dans l'univers du père et de la mère, ainsi que de l'enfant. Les hommes véritables des douze pagodes des cinq villes le tiennent en secret dans le palais de l'harmonie obscure et de la pureté suprême, dans le phalanstère de l'ensemble des nuées pourpres, mais celui qui ne possède pas les registres des immortels ne peut y avoir accès⁴⁴. »

Le couple père-mère intervient encore en tant qu'équivalent du *yin* et du *yang* suprêmes, à propos des méridiens du corps. Dans le système de répartition des trois sortes de *yin* et de *yang* associés aux méridiens, le Taiyang (désigné comme le 3^e *yang*) est le père, le Taiyin (désigné comme le 3^e *yin*) la mère. Wang Bing précise que le père est celui qui gouverne et sauve ceux qui sont sous son autorité, la mère est celle qui nourrit la vie⁴⁵. Mais aux autres modali-

39. Rappelons que le terme chinois *shen* habituellement traduit par reins désigne en médecine traditionnelle à la fois les deux rognons et les organes génitaux.

40. *Suwen* 12 (44) : 224.

41. *Lingshu* 3 (10) : 144.

42. *Suwen* 8 (25) « Conserver précieusement son destin et l'intégrité de son corps ».

43. *Suwen* 2 (5).

44. *Taishang lingbao wufu xu* 1 : 22a.

45. *Suwen* 24 (79).

tés du *yin* et du *yang* rattachées aux méridiens sont données non pas des fonctions parentales, mais celles de défense, guide, organisateur, féminité. Ainsi, les représentations de la parenté sont présentes, comme elles le sont dans le monde naturel, tout en apparaissant peu, tant elles sont implicites dans l'esprit d'un individu qui ne peut exister sans ce tissu de liens de parenté dans lequel il est impliqué.

5. *Le corps, ordre éthique et émotionnel*

Si des expressions populaires françaises traduisent un lien entre certaines parties du corps et des émotions, comme lorsqu'on dit avoir la gorge nouée, ne rien avoir dans le ventre, etc., les relations entre le corps et ce qui relève de l'ordre éthique ou émotionnel n'ont pas été systématisées, encore moins rattachées à des lieux précis du corps comme en Chine.

C'est à la fois le système de correspondances des cinq agents et le système des six souffles, soit des références au ciel (cinq) et à la terre (six), qui ont servi de cadre à la ritualisation des sentiments naturels, des qualités psychiques, des émotions, des vertus éthiques, à leur situation dans l'espace-temps du corps, qui fait que l'on aboutit à une expression saisonnière de ces diverses qualités psychiques.

Une première classification quinaire regroupe les « cinq sentiments naturels », *wuxing* 五性, que sont la vertu d'humanité, le sens du devoir, la ritualité, la clairvoyance, et la sincérité, émanant des cinq viscères et participant de ce fait au système des correspondances des cinq éléments. Une seconde classification regroupe les « six inclinations », *liuqing* 六情, que sont la joie, la colère, la douleur, le plaisir, l'affection et l'aversion, lesquelles sont aussi associées à des parties du corps et au rythme des saisons. Voici comment le « Compendium des cinq agents » exprime l'agencement des cinq sentiments et des six inclinations : « Les sentiments naturels siègent à l'intérieur, ils véhiculent le *yang* et se déposent dans les cinq viscères. Les inclinations siègent à l'extérieur, elles véhiculent le *yin* et se concentrent dans les six parties du corps (tête, tronc et quatre membres). C'est pourquoi lorsque les inclinations sont dominées par les sentiments naturels, l'ordre règne sur la personne. Quand, à l'inverse, les inclinations dominent les sentiments naturels, le désordre s'installe. Les sentiments naturels viennent de l'intérieur du corps, tandis que les inclinations s'y introduisent de l'extérieur. Leur interpénétration est telle qu'il n'y a, entre eux, pas même l'espace d'un fil⁴⁶. »

La vie psychique s'actualise ainsi dans le corps à travers des expressions saisonnières rythmées et codifiées.

46. Cf. KALINOWSKI 1991 : 359.

III. Corps et communication

1. *Le corps, un ensemble de réseaux de corrélations : les méridiens*

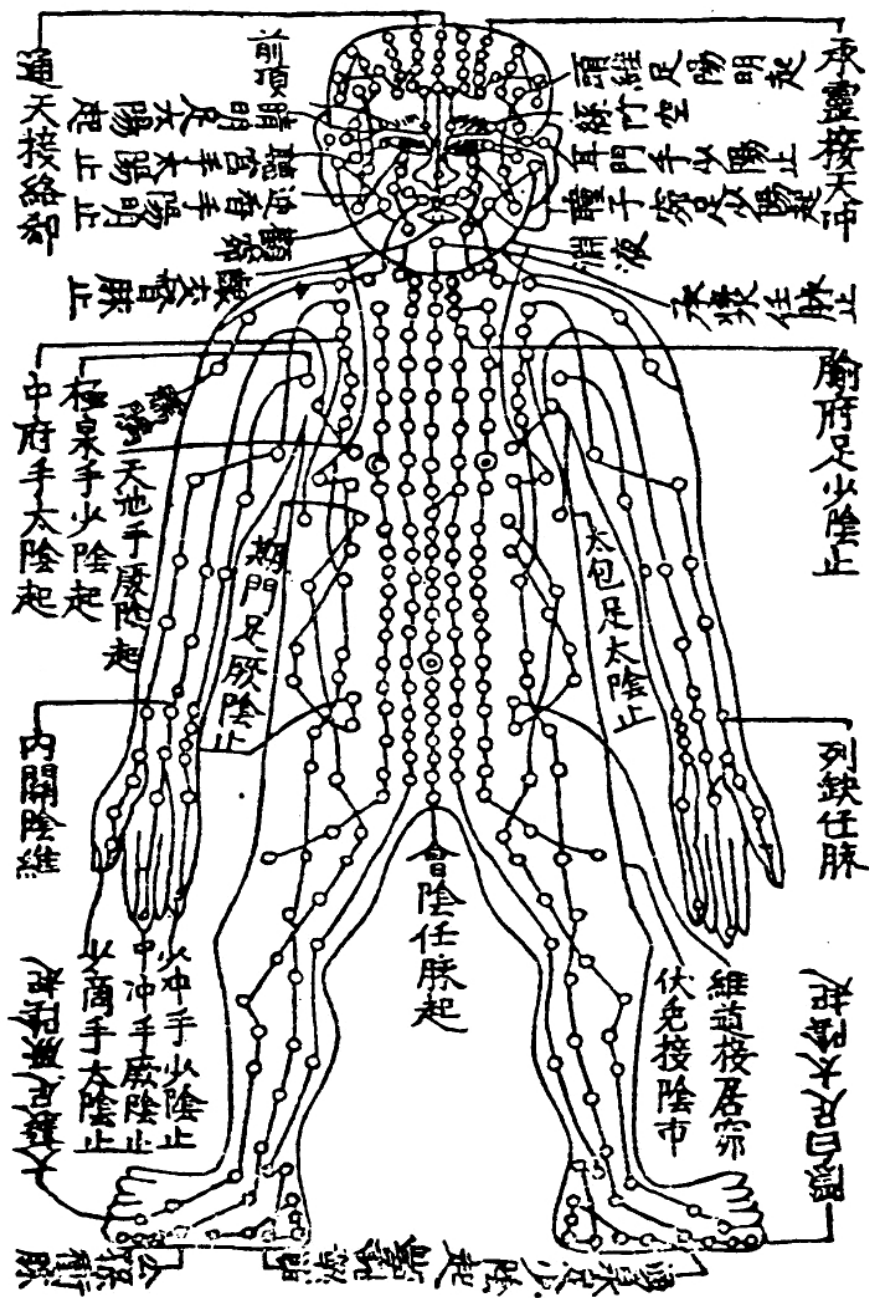
Le système des représentations du corps élaboré dans le domaine médical aux abords de l'ère chrétienne établit un système de correspondances si étroitement lié aux conceptions cosmologiques qu'il fait apparaître un nouveau concept fondant à la fois le réseau de corrélations des différents éléments du corps et les corrélations de ce dernier avec l'univers : c'est le concept *jing* 經, traduit habituellement par « méridiens ». En effet, ce terme, absent des manuscrits médicaux exhumés à Mawangdui de tombes scellées en 168 avant l'ère chrétienne est associé dans les « Questions primordiales » à plusieurs termes qualifiant des éléments du corps, tels que les vaisseaux, *mai* 脈, tendons, *jin* 筋, liquides, *shui* 水. Il désigne l'armature principale du réseau de corrélations associant le système de correspondances selon les cinq agents à celui des six modalités *yin/yang*. Ce système comporte six méridiens partant des pieds et six de la main. Ces douze méridiens sont reliés à douze organes : les cinq viscères et les six réceptacles, plus un organe particulier, le maître du cœur, *xinzhu* 心主, ou enveloppe du cœur, *xin baoluo* 心包絡. Leur sont associées six modalités du *yin* et du *yang*, à la fois pour les méridiens du pied et pour ceux de la main : Taiyin, Shaoyin, Jueyin, Taiyang, Yangming, Shaoyang. Les méridiens *yin* partent des extrémités du corps, alors que les méridiens *yang* partent du corps pour aboutir aux extrémités (fig. 5).

Cette armature de base est complétée par les ramifications secondaires, *luo* 絡, et les ramifications terminales, *sun* 孫 : « Les ramifications terminales sont les 365 réunions des cavités, qui sont également en résonance avec les degrés d'une année sidérale, elles propagent les éléments étrangers et pathogènes, elles établissent une *communication* entre les souffles défensifs et nourriciers⁴⁷. » (Mes italiques.)

Ainsi, sous l'impulsion d'une vision cosmologique du corps, se tisse un véritable réseau exprimant la circulation rythmée des éléments du corps, leur communication et leur correspondance avec le macrocosme. En effet, si la définition classique de *jing* est la chaîne du métier à tisser, par opposition à *wei* 緯, la trame, les deux tissent un réseau réunissant le ciel dont le chiffre est six et la terre dont le chiffre est cinq. Les méridiens sur la peau, surface de projection et de rencontre du ciel et de la terre, combinent le réseau céleste et terrestre dans le corps. L'espace rond de la voûte céleste est divisé par douze lignes principales, *gang* 綱, l'espace carré de la terre par douze lignes, *ji* 紀⁴⁸. Le rôle éminent des modèles spatio-temporels orientés estompe la réalité anatomique des vaisseaux, tendons et autres éléments qui sont associés au concept *jing*

47. *Suwen* 5 (58) : 272.

48. *Wushang biyao* 6 : 2-4b.



仰人经图

Fig. 5.

Tracé des méridiens reliant les points, in *Zhenjiu dacheng* (Somme d'acupuncture et de moxibustion).

« méridien ». Ce qui importe ici est la résonance avec les rythmes de l'univers, la communication entre les différents éléments du corps et de l'univers non par un fil spatial ou un conduit — les textes ne définissent nulle part le *jing* comme tel —, mais par la coïncidence avec le déroulement des événements. Cette notion de *jing* souligne l'importance accordée aux changements saisonniers du corps, au rythme de la vie.

Dans le chapitre XI du « Pivot des esprits », il est écrit : « L'empereur Jaune dit à Qibo : 'J'ai entendu dire que l'homme est en union avec la voie céleste ; à l'intérieur du corps, il y a cinq viscères en résonance avec les cinq sons, les cinq couleurs, les cinq époques, les cinq saveurs, les cinq positions ; à l'extérieur, il y a les six réceptacles en résonance avec les six tuyaux sonores. Les six tuyaux sonores édifient les différents principes directeurs (*jing*) *yin* et *yang* et les unissent aux douze mois, aux douze palais stellaires, aux douze articulations de l'année, aux douze cours d'eau, aux douze périodes du jour. Les douze vaisseaux-méridiens sont ce par quoi les cinq viscères et les six réceptacles sont en résonance avec la voie céleste. Les douze vaisseaux-méridiens sont ce par quoi l'homme vit, la maladie apparaît, ce par quoi on tombe malade ou on est guéri, ce par quoi l'étude commence et ce sur quoi se fixe l'artisan médecin. »

Le méridien, *jing*, principe directeur rattaché à chacun des douze secteurs de la peau⁴⁹, est un principe organisateur qui fonde dans et par le corps la communication, selon un dynamisme cyclique en résonance avec les activités naturelles et sociales. Cette notion est à rapprocher du concept *li* 理 « veine invisible », principe d'ordre inhérent à la nature, traduisant le pouvoir dynamique et spontané de l'organisation, concept qui apparaît dans le terme *couli* que nous avons déjà évoqué comme désignant la peau en tant que texture, réseau régulant les rapports avec l'extérieur.

Autrement dit, les systèmes de corrélations par cinq, six, huit, douze permettent la communication entre les différents éléments du corps. Ils les situent dans un ordonnancement temporel et constituent la structure véritable, la « raison », *li* 理, du corps. Ces réseaux permettent la circulation cyclique, ils sont une interface entre les fonctions nourricières et défensives, entre la vie tournée vers l'extérieur et celle vers l'intérieur, car ils règlent l'ouverture ou la fermeture vers l'extérieur au même titre que les orifices qui, comme nous allons le voir, sont eux aussi un lieu d'échange et de communication important.

2. Corps et communication avec l'extérieur

Le corps est un monde clos et ouvert. Clos, puisque les chairs et la peau forment muraille et que les éléments du corps suivent des mouvements circulaires à l'intérieur du corps. Ouvert, puisqu'il y a échange et communication, à travers notamment les orifices, entre l'intérieur du corps et l'extérieur.

Les orifices du corps sont : les sept orifices de la face et les deux orifices

49. Cf. *Suwen* 15 (56) : « Les secteurs de la peau ont les vaisseaux-méridiens (*jingmai*) comme principes directeurs ».

inférieurs (méat urinaire et anus), les pores de la peau, les « trous », *cou* 腠, servant de passage aux diverses sécrétions, et enfin les points d'acupuncture. Ces derniers sont en effet appelés « trous-cavités », *kongxue* 孔穴, ou « cavités du souffle », *qixue* 氣穴. Ils sont un lieu de résidence du souffle, un lieu de passage, notamment d'un registre ou d'un monde à l'autre ; ils sont aussi un lieu d'entrée et de sortie, un lieu d'évacuation. Ils sont un des éléments essentiels permettant la perméabilité entre le dedans et le dehors. Par les orifices supérieurs de la face s'expriment les souffles lumineux transparents, *yang*, par les orifices inférieurs s'écoulent les souffles *yin* impurs⁵⁰. Cela n'est pas sans rappeler la constitution du monde et le mythe bien connu selon lequel les souffles purs montèrent et donnèrent le ciel, les souffles opaques descendirent et formèrent la terre. D'ailleurs, lorsque le corps s'affaiblit, le mouvement inverse se produit : « À 50 ans, le corps s'alourdit ; les oreilles et les yeux fonctionnent moins bien. À 60 ans, les organes génitaux s'affaiblissent, le souffle est très amoindri, les 9 orifices remplissent moins bien leur fonction, le bas est vide, le haut plein, rhinorrhée et larmes s'écoulent »⁵¹.

Kong désigne un espace vide, un intervalle. Dans le chapitre VII du *Huainan zi*, il est dit que « les orifices sont les portes et fenêtres des esprits quintessentiels (*jingshen*) », assertion qui fait référence au corps peuplé d'essences des esprits, voire des divinités, et rappelle que les premiers hommes, selon le « Livre des mutations », habitaient dans des huttes, sorte de nids perchés dans les arbres, ou des cavités, des grottes, *xue* 穴, ce terme étant employé pour désigner les points d'acupuncture. Cela évoque également l'habitat des ermites taoïstes, qui se réfugiaient dans des grottes, lesquelles n'étaient pas fermées et étaient avant tout des lieux de communication entre le ciel et la terre, entre l'humain et le divin. Or, les points d'acupuncture sont des lieux de concentration du souffle et selon certains écrits taoïstes des lieux où résident les divinités.

Un orifice moins classique est la fontanelle : c'est la porte céleste, opposée à la porte terrestre (extrémité du pénis ou du vagin), lieu d'entrée et de sortie des divinités et de la personne transmutée, le *yangshen*.

La répartition de ces orifices, de même que la terminologie, dans laquelle les termes de porte et fenêtre apparaissent, ne sont pas sans évoquer l'aménagement de l'espace architectural et la maison traditionnelle en Chine, dont les ouvertures jouent un rôle similaire. Ainsi, dans la maison, il existait un trou central par où sortaient et entraient les divinités. La comparaison de la représentation du corps et de la maison traditionnelle chinoise peut être poussée encore plus loin. Sans pouvoir développer ici ce parallélisme, signalons par exemple, toujours à propos des ouvertures, deux autres similitudes dans la terminologie. Ce sont des termes nommant les points d'acupuncture : « fenêtre du ciel », *tianchuang* 天窗, situé dans la partie supérieure du corps, sur la partie

50. *Suwen* 2 (5) : 28.

51. *Suwen* 2 (5) : 36.

latérale du cou, et « fenêtre céleste », *tianyou* 天 窗, situé aussi sur le cou. Or, *tianchuang* désigne un carré de poutres au sommet et à l'intérieur du toit, attesté dans les palais et les tombes depuis le début de notre ère⁵².

Ambiguïté du rôle de ces orifices : lieux d'émission, d'échange, de communication, d'évacuation, mais aussi de déperdition. Or, ils ne doivent pas être des lieux par où s'échappent les substances ou les esprits de l'individu. Ces pertes équivalent à des pertes de sens. Une telle phobie de la perte, de l'écoulement, *xie* 泄⁵³, a conduit à des attitudes de rétention : rétention des émotions, rétention spermatique, rétention des règles, à des tendances au stockage.

La perte de substance ou de constituant est une perte de sens, car il y a perte de la place *wei* 位, et du moment convenable *shi* 時, pour la chose, perte de résonance avec les autres éléments, de sorte qu'elle ne peut plus s'insérer dans le système symbolique. Le recyclage est une nécessité.

Contradiction là aussi entre stockage et déperdition. Il faut nourrir la vie par l'absorption de souffle, *qi* 氣, et de nourriture. Or, cette dernière implique la production de déchets, considérés par les taoïstes comme source de mort. Le déchet, le reste, est à bannir en tant que source potentielle de maléfices, car il sort du système de circulation et d'échange, attirant de ce fait les démons qui, eux aussi, sont sortis des cycles. C'est ainsi que l'on constate la présence sur les autels, au-dessous de la divinité principale, de la divinité du tigre chargée de manger les restes, le tigre étant la divinité démonifuge par excellence. Tout élément, quel qu'il soit, peut être transformé et réutilisé, car ce qui importe le plus n'est pas l'objet lui-même, mais bien les relations dans lesquelles il intervient, et la circulation ou le cycle qui découlent de son utilisation. La perte par ces orifices est donc dangereuse en raison de la mise à l'écart et de la sortie du cycle de circulation et de transformation. L'évacuation de déchets tels que l'urine par exemple était aussi soumise à cet ordre spatio-temporel, elle devait se faire de préférence vers l'est et jamais vers le nord. « Depuis l'Antiquité, être en communication avec le ciel est le fondement de la vie. Corps et souffle céleste trouvent leur fondement dans le *yin* et le *yang* entre le ciel et la terre, dans les six réunions, les neuf provinces, les neuf orifices, les cinq viscères, les douze articulations qui communiquent avec le souffle céleste⁵⁴. »

IV. Corps et identité

1. Corps et sexuation

La différence entre le corps de l'homme et celui de la femme est une complémentarité plutôt qu'une opposition. Elle est exprimée symboliquement

52. Cf. STEIN 1987 : 178.

53. C'est ce terme *xie* que l'on a traduit en acupuncture par dispersion, par opposition à *bu* « tonifier », deux traductions qui sont loin de rendre compte du sens de ces techniques et du rôle de l'aiguille.

54. *Suwen* 3 : 9 et 9 : 4.

par des références à un registre appartenant déjà à l'abstraction — bien que prenant son origine dans l'ordre naturel — lorsqu'on a recours aux deux termes *yin* et *yang*, lesquels renvoient à une complémentarité binaire. On associe souvent le *yin* au féminin et le *yang* au masculin ; toutefois, le corps de l'homme comme celui de la femme est constitué à la fois de *yin* et de *yang* mais en des proportions différentes qui déterminent le sexe et peuvent donner, en cas de déséquilibre, des individus anormalement sexués⁵⁵. L'image de référence reste toutefois celle de l'androgynie, du corps indifférencié, de l'Un indistinct au delà du *yin* et du *yang*⁵⁶.

On est donc en présence d'une ambiguïté constante dans les conceptions relatives à la sexuation, tant est forte la volonté, consciente ou non, d'estomper la différence. Le modèle explicatif reste néanmoins celui de l'homme, et rares sont les mentions relatives au corps de la femme ; sa spécificité est rarement énoncée, presque jamais représentée. Contrairement à la tradition hippocratique par exemple, aucune description précise de la matrice et des organes génitaux féminins n'a été donnée jusqu'à une époque récente où d'ailleurs des connaissances d'anatomie occidentale pénétraient en Chine.

L'une des rares différences corporelles formulées, à savoir l'absence de « deux doigts » (probablement les testicules)⁵⁷ chez la femme, est mentionnée de manière à l'estomper. En effet, cette absence est conçue par rapport non pas à la structure corporelle, mais à un registre d'ordre numérologique de classification des principaux éléments du corps, dans un système de corrélations avec l'espace-temps. L'homme a ainsi douze doigts, dix orteils plus « deux doigts », en correspondance avec les douze périodes d'une journée. « Mais la femme, écrit le 'Pivot des esprits', a en moins deux doigts, car elle peut abriter en elle un autre corps humain⁵⁸. » Pour les médecins, il s'agit donc d'un manque et non de l'intériorisation chez la femme des organes génitaux masculins, contrairement à d'autres cultures qui ont considéré par exemple que les ovaires étaient l'équivalent intériorisé des testicules. En outre, cette absence chez la femme est temporaire et peut être comblée épisodiquement par la présence d'un fœtus, et dans ce cas la corrélation cosmologique avec le chiffre douze est maintenue pour le corps de la femme. Cette présentation connote la spécificité de la femme dans sa fonction maternelle et manifeste là encore l'importance des corrélations temporelles. La primauté de la fonction maternelle se traduit encore par l'importance accordée aux seins chez la femme. En effet, dans les techniques taoïstes d'alchimie et d'entretien du principe vital, le réservoir de la pulsion vitale est chez l'homme le champ de cinabre inférieur situé au-dessous de

55. Cf. *Yixue yuanshi* 1 : 38.

56. Cf. AMES 1981 : 21-46.

57. Le texte chinois emploie en effet le terme *zhi* pour désigner les doigts de la main et du pied plus « deux doigts » chez l'homme qui manquent chez la femme.

58. *Lingshu* 10 (71) : 471.

l'ombilic près des organes reproducteurs, chez la femme c'est la « cavité du souffle », *qixue* 氣穴, située dans la région des seins, organe nourricier⁵⁹.

Ce sont aussi les cycles d'évolution qui marquent la différence entre l'homme et la femme. Leur durée est de sept ans chez la femme, de huit chez l'homme. « Qibo dit [à l'empereur Jaune] : 'À sept ans, une fille possède un souffle des reins abondant, elle change de dentition et voit ses cheveux s'allonger. À quatorze ans, l'eau céleste [*tiangui* 天炁] est produite, le canal de conception [*renmai* 任脈] est débloqué, le canal d'assaut [*chongmai*] est entièrement emplis de souffle, le sang menstruel s'écoule chaque mois à période régulière et la jeune femme est fécondable [...] Chez l'adolescent, à seize ans le souffle des reins est à son apogée, l'eau céleste [*tiangui*] apparaît, essence séminale [*jing*] et souffle débordent et s'écoulent.' »⁶⁰

La différenciation entre l'homme et la femme intervient aussi en ce qui concerne les constituants du corps, mais de manière à estomper là encore leur différence de nature ; c'est une affaire de chiffre, de qualité et de proportion. Si souffle et sang sont tous deux présents chez l'homme et chez la femme, c'est le souffle qui constitue la base énergétique de l'homme, et le sang la base énergétique de la femme⁶¹. Cette distinction est importante dans la thérapeutique : les désordres pathologiques impliqueront plutôt chez la femme un désordre du sang⁶² et chez l'homme un désordre du souffle.

Dans la médecine chinoise, cerveau, moelle, sperme sont certes désignés par des termes différents, mais leur affinité est suffisante pour que la déperdition du sperme entraîne un affaiblissement des os et du cerveau. Ces conceptions, si elles nous étonnent aujourd'hui, ne sont pas propres à la Chine. Une théorie médicale grecque préhippocratique considérait que la semence découlait du cerveau et de la moelle⁶³, et des conceptions analogues se rencontrent en Inde et en Égypte⁶⁴. Le terme *jing* 精 « essence » est employé en Chine aussi bien pour l'homme que pour la femme. Le « Livre des mutations » déclare que les dix mille êtres naissent par transformation lorsque l'homme et la femme échangent leurs essences⁶⁵. Par ailleurs, la même expression est utilisée chez l'homme comme chez la femme pour désigner l'apogée de l'acte sexuel, qui se conclut dans les deux cas par la « sortie d'essence », *chujing* 出精. Si l'on considère par ailleurs le sens global de *jing*, on constate que ce terme désigne dans le contexte médical la quintessence issue de la nourriture, dont une manifestation seulement est dans le corps cette essence, qui est donc loin de se confondre ou de se réduire au sperme, et *jing* marque un lien entre la nourriture

59. Cf. DESPEUX 1990 : 206.

60. *Suwen* 1 (1) : 4-5.

61. *Suwen* 2 (5) : 35.

62. Cf. FURTH 1986.

63. Cf. JOUANNA 1992 : 383.

64. Cf. HÉRITIER-AUGÉ 1985 : 118.

65. *Yijing*, chap. Xici.

et la sexualité. Néanmoins, la différenciation sexuelle s'exprime bien à travers les deux substances différentes s'écoulant du corps de l'homme et de la femme : le sperme et le sang menstruel. D'ailleurs, si les taoïstes ont développé pour l'homme des techniques de « retour de l'essence pour réparer le cerveau », *huanjing bunao* 还精补脑, leur équivalent chez la femme consiste à « transformer le sang pour le faire retourner au vide », *huaxue guixu* 化血归虚, ou à « décapiter le dragon rouge », *zhan chilong*, expressions désignant l'interruption du cycle menstruel et le retour chez la femme à un état prépubère⁶⁶.

Un autre terme lié à la sexuation et commun à l'homme et la femme est celui « d'eau céleste », *tiangui* 天炁, qui, comme nous l'avons vu dans un extrait des « Questions primordiales » cité précédemment, survient chez la femme à quatorze ans, chez l'homme à seize. Il faudrait traduire littéralement cette expression par « signe cyclique *gui* du ciel ». Or, *gui* est l'un des dix troncs célestes, marqueur spatio-temporel lié à l'eau et au Nord. Ce terme a bien embarrassé les médecins des différentes époques qui, soit ont ignoré la difficulté et ont assimilé directement *tiangui* au sperme et au sang menstruel, soit ont donné des explications diverses quant à la nature du rapport entre ce terme et les substances masculine et féminine spécifiques⁶⁷. Ce débat montre que la différence de substance passe après la nécessité d'établir l'identité de l'homme et de la femme et leur place corrélative dans la vision cosmogonique du monde. L'emploi même du terme *gui* renvoie à la cosmologie. Là encore, c'est une différence temporelle qui marque le sexe : selon Wang Bing, « l'homme suit le cycle solaire et son souffle *yang* s'élève en résonance avec le cycle journalier [il a une érection par jour], tandis que la femme, emplie de sang *yin*, suit le cycle lunaire et son sang s'écoule une fois par lunaison ».

De plus, même en ce qui concerne les substances, la volonté, consciente ou non, d'abolir la différence est forte. Li Shizhen, célèbre médecin et pharmacologue du XVII^e siècle, décrit ainsi les rapports entre le lait et les menstrues : « Le lait se transforme en menstrues, c'est pourquoi le caractère est formé de l'élément *fu* 𠄎 signifiant transformation [...] Issu de la transformation du sang *yin*, il est produit par la rate et l'estomac. Il est entretenu par le canal de fonction [*renmai*] et le canal de contrôle [*dumai*]. Avant la conception, il descend et donne l'« eau mensuelle » [*yueshui* 月水]. Après la conception, il reste en place et nourrit l'embryon ; après l'accouchement, le rouge se transforme en blanc et donne les sécrétions lactées⁶⁸. » Le lien établi entre sang menstruel et lait maternel permet d'affirmer l'analogie entre le lait (blanc) et l'essence séminale, *jing*, de même couleur : à partir de la différenciation sont établies des analogies par transformations. Cette relation entre le lait, le sang et l'essence est la plus

66. Cf. DESPEUX 1990 : 243-256.

67. Un des débats le plus complet sur ce sujet se trouve dans le *Nüke jiyao* 1 : 14.

68. *Bencao gangmu* 52 : 2950.

communément admise ; cependant, une autre conception plus tardive inverse les traits et fait découler du sang la production du lait maternel, ainsi que de l'essence et de la moelle⁶⁹.

Dans ces cadres mentaux, la détermination du sexe de l'embryon, formé par l'union des essences mâles et femelles, ou par celle du sperme du père et du sang de la mère, dépend soit de la période de la conception et de la place de l'acte dans les corrélations spatio-temporelles, soit de la préséance du sperme sur le sang ou inversement lors de l'union⁷⁰, soit de la faiblesse ou de la plénitude de l'eau céleste, *tiangui*, conception qui n'est pas sans rappeler la dénomination ancienne de sexe faible pour désigner la femme.

Enfin, la femme se distingue de l'homme par sa place dans les modèles proposés et par son appartenance au genre *yin*, correspondant spatialement à la droite, le *yang* étant la gauche. Dans les diverses pratiques taoïstes et les rituels, une distinction majeure entre l'homme et la femme est l'importance de la gauche pour l'homme et de la droite pour la femme. Dans les techniques du souffle par exemple, il est précisé que celui-ci tourne à gauche chez l'homme, à droite chez la femme. De même dans certains actes rituels, la gauche est utilisée pour l'homme, la droite pour la femme⁷¹.

2. *Intégrité du corps et intégrité de la personne*

Le corps se présente donc comme un champ de mutations permanentes, de processus et d'opérations survenant dans un monde à la fois clos sur lui-même et ouvert sur l'extérieur. Mais l'essentiel est que ce monde forme un tout, une totalité, *quan* 全.

Cette notion de *quan* « totalité, intégrité » implique la présence de tous les éléments nécessaires à la constitution de la personne, la formation d'un tout indivis dont les différentes parties sont indissociables. Garder le corps intact et complet apparaît à plusieurs titres comme une nécessité, mais la seule intégrité du corps ne suffit pas. Cette nécessité n'est d'ailleurs pas admise par tous, elle est contestée notamment par Zhuangzi. Ce dernier met plusieurs fois en scène des infirmes qui sont pourtant des saints, car leur « vertu efficiente », *de* 德⁷², est entière. Cette idée est reprise dans le contexte médical. Ainsi les « Questions primordiales » affirment que « la raison pour laquelle un individu peut atteindre cent ans sans que ses mouvements soient affaiblis est que sa vertu efficiente est entière et sans faiblesse⁷³. » La puissance de cette efficacité suffit à garantir l'individu de tout obstacle et de toute atteinte au corps matériel. Par conséquent, une atteinte du corps, marque du manque de puissance efficiente, est perçue négativement dans le contexte taoïste et médical.

69. *Yixue yuanshi* 2 : 110.

70. Cf. FURTH 1987.

71. Cf. DESPEUX 1986 : 67.

72. Ce terme désigne la puissance efficiente émanant de la conformité à la Voie.

73. *Suwen* 1 (1) : 4.

Les « Questions primordiales » insistent à plusieurs reprises sur l'importance de la conduite de la personne. Garder l'intégrité du corps est une nécessité quasi vitale⁷⁴, et toute atteinte à cette intégrité est un signe, une trace de l'incapacité de la personne à être souveraine. C'est pourquoi, dans la société chinoise, les châtiments comportaient des mutilations corporelles, non pour créer une infirmité, mais pour marquer dans le corps la faute, car on ne change pas si facilement l'histoire inscrite sur la peau. C'est une des raisons pour lesquelles les tatouages étaient plutôt dépréciés, et on les dit d'ailleurs originaires des régions barbares du sud de la Chine, les royaumes de Wu et de Yue. Mais c'est pour cette même raison qu'ils pouvaient changer le cours du destin et expulser les influences maléfiques⁷⁵. On rapporte que Wu Taibo, fils du roi des Zhou, se coupa les cheveux et se tatoua pour échapper à un ennemi, désirant ainsi ressembler au fils du dragon qui fuit les calamités que cause une espèce dévastatrice de dragon, les Jiao⁷⁶.

Néanmoins, les médiums peuvent s'infliger des mutilations, des blessures ; mais celles-ci interviennent à un moment bien codifié, elles ne sont pas imposées de l'extérieur et les traces sont censées disparaître : « Le médium durant la transe demeure insensible en son corps qu'il meurtrit. Mais une fois sorti de transe, sa peau se cicatrise, se referme très rapidement sur ses blessures, lui faisant réintégrer les limites humaines qu'il avait transgressées en cette 'passion' »⁷⁷. Il y a là en fait une marque d'échange entre les membres de la communauté et le médium par l'intermédiaire de la peau. De même dans le *qigong*, il y a échange de *qi* entre le maître et celui qu'il guérit, mais dans ce cas l'échange reste du domaine de l'invisible.

L'intégrité implique bien évidemment aussi la totalité des substances et des images du corps. Si le terme « blessure », *shang* 傷, intervient à propos de la détérioration de substances ou d'organes, l'idée d'« écoulement », *xie*, qui a conduit à privilégier les attitudes de rétention (rétention des émotions, rétention spermatique, rétention des règles), de stockage est équivalente, car la perte de substance équivaut à une perte de sens.

3. Le corps et ses doubles

L'homme pleinement réalisé peut, selon les taoïstes, maîtriser le « mécanisme des transformations » et par conséquent créer, notamment créer un corps, réplique du corps de chair. Celui-ci, issu de son propre corps, peut se rendre en tout lieu et agir comme le corps propre. On appelait cela « diviser le corps », *fexing* 分形 ou *fenshen* 分身. Un des rares documents à nous être parvenus décrivant le processus qualifie de « double », *yingren* 影人, le corps formé :

74. Un chapitre des « Questions primordiales » a précisément pour titre « Considérer la force vitale comme un joyau et préserver l'intégrité du corps ».

75. Cf. ANZIEU 1984.

76. *Shiwu jiyuan* 8 : 440.

77. Cf. BERTHIER 1987 : 91.

l'adepte, après s'être concentré sur la région sous-ombilicale, crée un double haut de trois à quatre pouces, le divise en autant de doubles que souhaité, et le fait sortir par la tête et par le toit de la maison jusqu'au ciel où il remplit tout l'espace ; puis, il se voit dans ce halo de lumière et réintègre son double par l'ombilic⁷⁸.

Les courants taoïstes d'alchimie intérieure ont interprété différemment cette réplique du corps. Le pratiquant forme en lui un être de lumière, réplique fidèle de son corps, capable d'agir de la même façon et considéré par autrui comme la personne en chair et en os (fig. 6). Les taoïstes ont argué de cette capacité pour affirmer leur supériorité sur les bouddhistes qui, eux, ne peuvent que sortir de leur corps et voyager en esprit. La légende la plus célèbre à ce propos est celle du combat magique entre un maître Chan (zen) et un célèbre taoïste du XI^e siècle, Zhang Boduan. Ils restèrent tous deux assis en concentration et décidèrent de se rendre en un même lieu, Yangzhou, mais seul Zhang Boduan en rapporta une fleur et prétendit que les esprits réels avaient pu voir son corps, mais pas celui du moine⁷⁹.

Pour un tel taoïste, le corps devient le double, on pourrait dire l'ombre de son véritable corps intérieur. Il n'est plus qu'un champ d'opérations et l'aspect charnel s'estompe devant la véritable identité de l'être « réel », *zhen* 真, dont le corps devient l'enveloppe, telle la chrysalide délaissée au moment du grand départ.

Le corps est encore effacé derrière le costume, qui classe en catégories les individus d'une infinie diversité, de manière à leur donner une place définie sur le grand échiquier de la vie. Le costume est un élément clé du rituel et de la hiérarchie bureaucratique, il sert à distinguer la position de chacun et à rendre visibles l'ordre et la place des divers participants. Un phénomène analogue est constaté dans le taoïsme. Le costume du rituel taoïste est semblable au costume de cour, divisé en catégories correspondant aux différents rangs afin de distinguer le noble de l'homme du commun. Mais, bien plus que cela, il représente la nouvelle identité divine de celui qui le porte et son intégration à l'ordre cosmique parfait. Il sert à voir le monde divin invisible, à communiquer avec lui, de même qu'il sert aussi d'armure contre les démons et les influences maléfiques en révélant précisément au monde de l'invisible la nouvelle identité de celui qui le revêt⁸⁰. Ces costumes, par la couleur, la forme, les emblèmes qu'ils portent, situent l'individu et son corps dans un espace-temps (fig. 7).

Dans cette perspective, le corps peut être remplacé. C'est le cas de ce que l'on appelle « corps de remplacement », *tishen* 替身, support temporaire de l'identité de l'individu. Celui-ci est une petite poupée en papier ou paille tressée, utilisée dans certains rituels pour les maladies notamment. Or, cette effigie n'est pas à la ressemblance de la personne, elle est marquée par les points de

78. Dz. 1032 (fasc. 677-702) *Yunji qiqian*, 35 : 4a.

79. Dz. 296 (fasc. 139-148), 49 : 7b-11a.

80. Cf. DESPEUX 1984 : 68.

閃閃白毫端裏湧出無相實相之金身

毘盧頂上行

佛因半偈捨全身

心同虛空界

寂滅海中戲

高證巍巍萬德尊

示等虛空法

奇哉此妙門

了得涅槃正法眼

証得虛空身

佛祖曾授記

金剛不壞體長存

無是無非法

陽神出現奇



陽神出現

見身無佛是佛身

虛空無內外

爍爍金光

了心如幻是佛幻

心法亦如此

乘彼白雲

了得身心本性空

若了虛空故

逍遙帝鄉

斯人與佛何殊別

是達真如理

炎炎舍利光中普現三千大千之世界

生命圭旨

一頁

三

Fig. 6.

Sortie du corps du yangshen, in *Xingming guizhi* (Éléments sur la nature innée et le principe vital), p. 339.

repère spatio-temporels que sont les huit signes cycliques de sa date de naissance. L'identité de la personne tient non pas à une ressemblance formelle, par exemple du visage, mais à ces repères dans l'espace-temps, c'est-à-dire à sa situation à un moment donné en un lieu précis. Ainsi, le maître taoïste appose la date de naissance du malade sur la poupée et y transfère ensuite rituellement les influences maléfiques qui ont pris possession du patient⁸¹. Celle-ci n'est pas brûlée après le rite mais jetée, car ce corps est une partie de l'identité du patient. On peut rapprocher ces conceptions de celles liées au médium qui devient en quelque sorte un corps de remplacement, car il n'a pas de destin particulier et n'est donc pas marqué dans cet espace-temps. On lui attribue alors un corps originel, celui de la divinité qui le possède, et il peut produire d'autres corps, multipliant la manifestation de son corps originel⁸².

Les divers doubles possibles montrent que le corps n'enferme pas la personne, n'en marque pas la frontière ; il est le support d'un jeu des représentations qui permettent à l'individu de participer à des actions cycliques. La symbolique investit le corps. Dans son intériorité, l'individu s'approprie le monde extérieur. Avec l'incorporation des différents registres du monde, il vit le dehors dedans, procédant à un mouvement d'inversion, de retour vers la source, abolissant par ce retournement les limites du corps et la distinction intérieur/extérieur. L'intégration en soi du monde naturel et social entraîne de prime abord un effacement de l'individu et la possibilité d'identités multiples mais codifiées selon les circonstances dans un jeu entre face révélée et face cachée du corps. Une telle démarche met l'accent sur l'invisible plutôt que le visible, le vide plutôt que le plein, la sensation plutôt que le regard. Réel et virtuel ne s'opposent pas, il n'y a pas rupture entre le corps de chair et le corps imaginaire.

INALCO

2, rue de Lille, 75007 Paris

MOTS CLÉS : corps-champ spatio-temporel — microcosme/macrocosome — corrélation —
intégrité — identité — double.

BIBLIOGRAPHIE

I. SOURCES OCCIDENTALES

AMES, Roger

- 1981 « Taoism and the Androgynous Ideal », in Richard GUISSO & Stanley JOHANNSEN, eds., *Women in China. Current Directions in Historical Scholarship*. New York, Philo Press : 21-46.

81. Cf. SCHIPPER 1985 : 85.

82. Cf. BERTHIER 1987 : 90.

ANZIEU, Didier

- 1984 « La peau de l'autre, marque du destin », *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 30 : *Le Destin* : 55-68.

BERTHIER, Brigitte

- 1987 « Enfant de divination, voyageur du destin », *L'Homme* 101 : 86-100.

DAGOGNET, François

- 1993 *La peau découverte*. Le Plessis Robinson, Syntholabo (« Les Empêcheurs de tourner en rond »).

DESPEUX, Catherine

- 1986 « L'ordination des femmes taoïstes sous les Tang », *Études chinoises* V (1-2) : 53-100.
1990 *Immortelles de la Chine ancienne. Taoïsme et alchimie féminine*. Puiseaux, Pardès.
1992 « Médecine et philosophie dans la Chine ancienne », in *L'homme et la santé*. Paris-Le Seuil-La Villette-Cité des Sciences : 29-39.
1994 *Taoïsme et corps humain. Le Xiuzhen tu*. Paris, Trédaniel.

L'Europe en Chine. Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVII^e et XVIII^e siècles. Actes du colloque de la Fondation Hugot (14-17 octobre 1991) revus et établis par Catherine Jami et Hubert Delahaye. Paris, Collège de France, Institut des hautes Études chinoises, 1993 (« Mémoires » XXXIV).

FURTH, Charlotte

- 1986 « Blood, Body and Gender. Medical Images of the Female Condition in China, 1600-1850 », *Chinese Science* 7 : 43-66.
1987 « Concepts of Pregnancy, Childbirth, and Infancy in Ch'ing Dynasty China », *Journal of Asian Studies* 46 (1) : 7-35.

FURTH, Charlotte & Shu-yueh CH'EN

- 1992 « Chinese Medicine and the Anthropology of Menstruation in Contemporary Taiwan », *Medical Anthropology Quarterly* 6 (1) : 27-48.

GERNET, Jacques

- 1993 « Espace-temps, science et religion dans la rencontre de la Chine avec l'Europe », *L'Europe en Chine* : 230-240.

GILSON, Étienne

- 1976 *La philosophie au Moyen Âge*, 1. Paris, Payot.

HÉRITIER-AUGÉ, Françoise

- 1985 « Le sperme et le sang. De quelques théories anciennes sur leur genèse et leurs rapports », *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 32 : *L'humeur et son changement* : 111-123.
1989 « Olden Women, Stout-Hearted Women, Women of Substance », in Michel FEHER with Ramona NADDAFF & Nadia TAZI, eds., *Fragments for a History of the Human Body*, Part III. New York, Zone (distr. by MIT Press, Cambridge, Mass.-London) : 281-299.

HILLON, Marie-Claude & Nicole SCHÄFER

- 1993 « Architecture de l'habitat, du jardin, architecture du corps », *Revue française d'acupuncture* 76 : 10-30.

HOLZMAN Donald

- 1964 *La vie de Hi Kang*. Paris, Institut des hautes Études chinoises.

HUISMAN, Bruno & François RIBES

- 1992 *Les philosophes et le corps*. Paris, Dunod.

JOUANNA, Jacques

- 1992 *Hippocrate*. Paris, Fayard.

KALINOWSKI, Marc

- 1983 « Les instruments astro-calendériques des Han et la méthode Liu Ren », *BEFEO* LXXII : 309-416.
1984 « La transmission du dispositif des neuf palais sous les Six Dynasties », *Mélanges en l'honneur de Rolf Stein*. Bruxelles, Institut belge des hautes Études chinoises.

- 1991 *Cosmologie et divination dans la Chine ancienne. Le Compendium des cinq agents (Wuxing dayi), v^e siècle*. Paris, EFEO 166.
- LAGERWEY, John
- 1981 *Wu-shang pi-yao. Somme taoïste du v^e siècle*. Paris, EFEO-Adrien Maisonneuve.
- 1986 « Écriture et corps divin en Chine », in Charles MALAMOUD & Jean-Pierre VERNANT, s. dir., *Le Temps de la Réflexion : corps des dieux* : 275-286.
- 1994 « L'espace sacré taoïste », in Flora BLANCHON, s. dir., *Aménager l'espace*. Paris, PUF : 323-331.
- LE BRETON, David
- 1990 *Anthropologie du corps et modernité*. Paris, PUF.
- 1992 « Le corps, souche identitaire. Aspects anthropologiques », in *Santé et marginalité. Lieu de méconnaissances*. Textes réunis et présentés par Pierre-Louis Gaucher-Peslherbe, Actes du Colloque Walter Wardwell. Paris, Grandvaux : 29-35.
- LEVI, Jean
- 1986 « Vers des céréales et dieux du corps dans le taoïsme », in Charles MALAMOUD & Jean-Pierre VERNANT, s. dir., *Le Temps de la Réflexion : corps des dieux* : 99-119.
- LOUX, Françoise
- 1979 *Le corps dans la société traditionnelle*. Paris, Berger-Levrault.
- LOUX, Françoise & Philippe RICHARD
- 1978 *Sagesses du corps*. Paris, Maisonneuve & Larose.
- NEEDHAM, Joseph
- 1959 *Science and Civilisation in China*, III. Cambridge, Cambridge University Press.
- ROCHAT DE LA VALLÉE, Élisabeth
- s.d. *Symphonie corporelle. Première partie : la notion de corps*, Paris, Institut Ricci et Asiathèque.
- SCHIPPER, Kristofer
- 1982 *Le corps taoïste. Corps physique, corps social*. Paris, Fayard (« L'Espace intérieur »).
- 1985 « Chiens de paille et tigres en papier, une pratique rituelle et ses gloses au cours de la tradition chinoise », *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 6 : une civilisation sans théologie : 83-95.
- SOUZENELLE, Annick DE
- 1984 *Le symbolisme du corps humain. De l'arbre de vie au schéma corporel*. Paris, Dangles.
- STEIN, Rolf
- 1957 « Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient », *Arts asiatiques* IV (3) : 163-186.
- 1987 *Le monde en petit*. Paris, Flammarion.
- VANDERMEERSCH, Léon
- 1994 « Les origines divinatoires de la tradition chinoise du parallélisme littéraire », in *Études sinologiques*. Paris, PUF.
- ZHENG, Chantal
- 1992 « Le mythe de l'archer et des soleils », in Charles LE BLANC & Rémi MATHIEU, s. dir., *Mythe et philosophie à l'aube de la Chine impériale. Études sur le Huainan zi*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal (diff. De Boccard) : 27-49.

II. SOURCES CHINOISES

- Baihu tong* (Discussions du pavillon du tigre blanc), de Bangu (32-92). Éd. Congshu jicheng, fac simulé du *Baojingtang congshu*, Shangwu yinshuguan, 1936.
- Baopu zi neipian jiaoshi* (Le Maître qui embrasse la simplicité), de Ge Hong, édition revue par Wang Ming, Pékin, Zhonghua shuju, 1980.
- Bencao gangmu* (Somme de matière médicale), de Li Shizhen (1518-1593). Éd. moderne de Pékin, Renmin weisheng chubanshe, 1975, d'après l'édition des Ming du Jiangxi de 1603 gravée par Xia Liangxin.

- Chunqiu fanlu* (Rosée abondante des Printemps et Automnes). Éd. *Conshu jicheng*.
Daoshu (Axe du Dao), compilation de Zeng Zao, Dz. 1017 (fasc. 641-648).
Huainan zi zhushi (édition commentée du *Huainan zi* par Gao You). Éd. moderne de Taibei, Hualian chubanshe, 1973.
Hua Tuo xuanmen neizhao tu (Texte illustré de l'intérieur du corps selon Hua Tuo). Éd. moderne de Taibei, Ziyou chubanshe, 1976.
Jingui yaoliue yuyi (Principes sommaires du coffret d'or), de Zhang Ji. Éd. moderne de Pékin, Renmin weisheng chubanshe, 1959, d'après une édition des Ming de Zhao Kaimei.
Lingshu jing (Canon du pivot des esprits), annexe au *Huangdi neijing Suwen* réédité à Taibei, 1974 ; éd. Ming révisée par Wu Mianju en collab. avec Ying Taisu et Rong Chunqi.
Lunyu (Entretiens de Confucius), Songben Shisanjing zhushu.
Lishi chunqiu (Printemps et Automnes de maître Lü). Éd. Zhuzi jicheng, Shanghai, Shijie shuju, 1935. Commentaire de Gao You des Han.
Nei wai gong tushuo jiyao (Principes illustrés du travail interne et externe), de Li Yuxi. Éd. moderne de Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1990.
Qianjin yaofang (Beiji) (Prescriptions d'urgence valant mille onces d'or), Éd. moderne de Pékin, Renmin weisheng chubanshe, 1982.
Shanzhu maijue guizheng (Norme et règle sur les formules de sphymologie), de Shen Jing (1693). Éd. Siku quanshu.
Shiji (Mémoires historiques) de Sima Qian (-145 - -86). Éd. moderne de Pékin, Zhonghua shuju, 1972.
Shiming (Dictionnaire explicatif des noms) de Liu Xi (I^{er}-II^e siècle). Éd. Congshu jicheng, Changsha, Shangwu yinshuguan, 1939.
Suwen. Voir le titre complet : *Huangdi neijing Suwen* (Questions primordiales du Canon interne de l'empereur Jaune) avec le commentaire de Wang Bing, Taibei, Xuanfeng chubanshe yinxing, 1974 ; d'après une édition Ming de Gu Congde établie à partir d'une édition Song.
Taiping jing hejiao (édition révisée du Canon de la Grande Paix), éd. de Wang Ming, Pékin, Zhonghua shuju, 1979.
Taishang Laojun zhongjing (Livre médian du très haut Seigneur Lao) anonyme de la fin des Han, Dz. 1168 (fasc. 839).
Taishang Lingbao wufu xu (Préface aux cinq talismans du Joyau magique, selon le très-Haut), anonyme de la fin des Han, Dz. 388 (fasc. 183).
Xingming guizhi (Éléments sur la nature innée et le principe vital), de Yin zhenren. Éd. moderne de Taibei, Ziyou chubanshe, 1974.
Yixue yuanshi (Origines de la médecine), de Wang Honghan (Qing). Éd. moderne de Shanghai, Shanghai kexue jishu chubanshe, 1989.
Yunji qiqian (Sept tablettes des coffrets nuageux) de Zhang Junfang (vers 1024), Dz. 1032 (fasc. 677-702).
Zhenjiu dacheng (Somme d'acupuncture et de moxibustion), de Yang Jizhou (1601). Éd. moderne de Pékin, Renmin weisheng chubanshe, 1973.
Zhongguo daojiao (Taoïsme en Chine), Pékin, Zhongguo daojiao xiehui, 1990, 2 (4^e de couv.).
Zhongguo gudai yishi tulu (Documents et dessins sur l'histoire ancienne de la médecine chinoise), sous la direction de Li Jingwei, Pékin, Renmin weisheng chubanshe, 1992.
Zhouli (Livre des rites des Zhou). Songben Shisanjing zhushu.

ABSTRACT

Catherine DESPEUX, *The Body, a Space-Time Field and Grounds of Identity*.—Anatomical conceptions of the body yield before an understanding of it as a space-time field whose processes are correlated with processes in the universe. The same ideas of a network and of resonance have shaped the Chinese image of the body and the conception of the system of meridians. They have caused attention to be focused on both the skin and openings as places of exchange and communication. Since mankind has appropriated various levels of cognitive representation by using creative metaphors (such as body-universe or body-politic), the individual can assume identities that, though multiple, are codified according to the circumstances through the interplay between the body's hidden and revealed sides.

RESUMEN

Catherine DESPEUX, *El cuerpo, campo espacio-temporal, matriz de identidad*. — Las representaciones anatómicas del cuerpo desaparecen ante la del cuerpo como campo espacio-temporal en el seno del cual se desarrollan procesos en correlación con los del universo; efectivamente, las mismas ideas de red y resonancia han estructurado la imagen del cuerpo y la formación del sistema de los meridianos; han conducido al espíritu chino a acordar una atención particular a la piel y a los orificios, especialmente como lugares de intercambio y comunicación. La apropiación de los diferentes registros de representación por el hombre, a través de metáforas con valor creador, como son las del cuerpo-universo o del cuerpo-Estado, permite que el individuo pueda incorporarse múltiples identidades, aunque codificadas en un juego entre cara velada y desvelada de éste, según las circunstancias.