Le symbolisme de la force vitale en Chine ancienne Les modèles et les significations dans l'alchimie taoïste opératoire du début : études centrées sur les pratiques alchimiques du Baopuzi neipian

Daeyeol Kim

▶ **To cite this version:**

Daeyeol Kim. Le symbolisme de la force vitale en Chine ancienne Les modèles et les significations dans l'alchimie taoïste opératoire du début : études centrées sur les pratiques alchimiques du Baopuzi neipian. Histoire. Université Paris IV - Paris Sorbonne, 2000. Français. NNT : . tel-01246069v1

HAL Id: tel-01246069

https://shs.hal.science/tel-01246069v1

Submitted on 18 Dec 2015 (v1), last revised 17 Jan 2016 (v2)

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.

Copyright

UNIVERSITE PARIS IV - PARIS SORBONNE
ECOLE DOCTORALE D'HISTOIRE DES RELIGIONS ET
ANTHROPOLOGIE RELIGIEUSE

Année 1999-2000 N° attribué par la bibliothèque

THESE DE DOCTORAT
(nouveau régime)
en Histoire des religions et anthropologie religieuse

Le symbolisme de la force vitale en Chine ancienne : *Modèles* et significations dans l'alchimie taoïste opératoire (Etudes des pratiques alchimiques du *Baopuzi neipian*)

présentée et soutenue publiquement par
Dae-Yeol Kim

Sous la direction de
Madame le Professeur Isabelle Robinet† (Provence)
Monsieur le Professeur Michel Meslin (Paris IV)

Jury
Madame le Professeur Flora Blanchon (Paris IV)
Madame le Professeur Anne Cheng (INALCO)
Monsieur le Directeur d'études Marc Kalinowski (EPHE)
Monsieur le Directeur d'études John Lagerwey (EPHE)
Monsieur le Professeur Michel Meslin (Paris IV)
Monsieur le Professeur Fabrizio Pregadio (Techniche Univ., Berlin)

Décembre 2000

REMERCIEMENTS

Tout d'abord, je remercie feu Mme Isabelle Robinet, qui a dirigé mes études depuis neuf ans jusqu'à son dernier souffle avec un dévouement et une rigueur sans égal.

Je remercie M. Michel Meslin pour ses encouragements et sa confiance.

Je remercie M. Fabrizio Pregadio pour ses conseils et ses critiques inestimables ainsi que l'intérêt qu'il a pris à mon travail.

Un très grand nombre d'amis m'ont aidé à rendre mon texte en un meilleur français : Monique Davaille, Laurence Denes, André Derville, Grégoire Espesset, Marc Gilbert, Marielle Lamy, Amélie Leforestier, Mariane Lepolard, Thérèse Pulcini, Blandine Ripert, Gisèle Sander, Dominique Tronc, François Vergne. Que chacun trouve ici l'expression de ma gratitude ineffable. Je dois une reconnaissance toute particulière à Delphine Malvezin qui par deux fois a entièrement et minutieusement lu et corrigé cette thèse.

Je remercie Florence Davaille pour sa présence à mon côté et sa contribution à ce travail.

Je remercie mes parents qui se sont dévoués pour nous laisser un héritage intellectuel et grâce à qui cette étude a été rendue possible. Cet ouvrage leur est dédié.

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS 3
AVERTISSEMENTS 9

PREMIERE PARTIE 11

Chapitre I Introduction générale 13

Chapitre II Le fondement de la voie vers l'immortalité 23

II.1 Du principe de l'Univers 24
II.1.1 Du monisme 24
II.1.2 Du mystère du principe 27

II.2 La coïncidence avec le principe — les pratiques visuelles 29
II.2.1 Le Un et Garder le Un 30
II.2.2 Le Mystérieux-Un et la voie du Mystérieux 31
II.2.3 Le Véritable et le Véritable-Un 32

II.3 Le *souffle* 33
II.3.1 Quantité du *souffle* et durée de la vie 34
II.3.2 La vertu — l'emploi du *souffle* 35
II.3.3 L'incorporation du *souffle* 37
II.3.4 « Emprunter » l'extérieur pour nourrir l'intérieur. 38

II.4 L'alchimie 39

Chapitre III Immortel, taoïste, alchimiste 43

Chapitre IV Mythes, légendes et exemples historiques 57

IV.1 La terre vivante 58

IV.2 Cosmogonie et cosmologie 62

IV.3 Les pouvoirs magico-religieux 65
IV.3.1 Héros souverains et forgerons 67
IV.3.2 La rencontre avec le divin 71
IV.3.3 Le soleil divin 73
IV.3.4 L'esprit ancestral 74
IV.3.5 Le sage 77
IV.3.6 La fonction magico-religieuse du chef 79
IV.3.7 La nature divine en l'être humain 86
IV.3.8 L'évolution du sens de *vertu* : l'individualisation 87
IV.3.9 La défense de la vie 90
IV.3.10 Le corps allégé et le voyage lointain 91

Chapitre V Les actes rituels 95

V.1 L'envoi du « soi » avec le poisson 99

V.2 La purification physique et mentale 115
V.2.1 Les préparatifs de rencontre avec les divinités 115
V.2.2 L'application mentale 116

V.3 L'assistance divine aux œuvres 120
V.3.1 Les divinités assistantes 121
V.3.2 L'œuvre exigeant l'assistance divine 127

Chapitre VI Les matières principales 133

VI.1 Les caractères généraux des matières principales 134

VI.2 L'or 137
VI.2.1 Matière sacrée et éternelle conférant l'éternité 139
VI.2.2 L'*essence* des drogues 140
VI.2.3 Significations de la formation de l'« or » 145

VI.3 L'argent 146

VI.4 Le cinabre 147
VI.4.1 La matière la plus utilisée dans des recettes 150
VI.4.2 Minéral transformateur 152
VI.4.3 Chasseur des « agents de mort » 153
VI.4.4 L'un des Cinq Minéraux, la matière de l'Agent Feu 153
VI.4.5 Caractères communs des matières utilisées avec le cinabre 153

VI.5 Le mercure 157
VI.5.1 Le passage du cinabre à l'or, du minéral au métal 158
VI.5.2 Support médiateur 164
VI.5.3 Médiateur pour l'union ou matérialisateur des *essences* 165
VI.5.4 Incarnant la nature essentielle des ingrédients 165
VI.5.5 Matière extractive de l'*essence* 166

VI.6 Le plomb 167
VI.6.1 Usages et techniques anciens 168
VI.6.2 Matière qui se transforme ... 169
VI.6.3 Le support 174
VI.6.4 Plomb et mercure 176

VI.7 Le réalgar et l'orpiment 177
VI.7.1 Les matières associées et sexuées : jaune mâle et jaune femelle 178
VI.7.2 Le rapport avec l'or et le cuivre 179

VI.8 La malachite stratifiée 179

VI.9 Le jade 181

VI.10 Les micas 185
VI.10.1 La fonction de conservation 185
VI.10.2 Une drogue d'immortalité 186
VI.10.3 Les cinq micas 188

VI.11 Conclusion 188

Chapitre VII Les recettes 193

VII.1 La classification des recettes 196
VII.1.1 Classement selon le nom 196
VII.1.2 Classement selon les ingrédients principaux et le produit visé 198
VII.1.3 Classement des recettes selon les moyens de transmutation 199

VII.2 L'exposition au soleil 201
VII.2.1 Les aspects du soleil 202
VII.2.2 Le système de résonance 204
VII.2.3 La « hiérophanie » 206

VII.3 La caléfaction par le feu 208
VII.3.1 Autant de feu que le soleil 209
VII.3.2 Un an d'ensoleillement complet « par le feu » 210

VII.3.3 Quatre saisons « par le feu » 212

VII.4 La transmutation de sens complexe 215
VII.4.1 La coexistence de deux sens 216
VII.4.2 Le retour à l'origine 217
VII.4.3 Le sens vers l'achèvement 218

VII.5 Les systèmes naturels de transmutation 221
VII.5.1 Dans le système souterrain — l'enfouissement 222
VII.5.2 Dans les corps des vivants — l'incubation et le métabolisme 223

VII.6 La dimension des équipements 224

VII.7 Conclusion 227

Chapitre VIII Conclusion générale **231**

SECONDE PARTIE **239**

Textes des recettes **241**

Glossaire **339**

BIBLIOGRAPHIE **369**

ANNEXE **415**

Figures **417**

Cartes géographiques **429**

Chronologie **441**

INDEX **443**

AVERTISSEMENTS

1) Les notes sont placées sous le séparateur de notes de bas de page : ———————————. Les notes qui ne se trouvent pas dans la même page que leur appel de notes indiquées dans le texte principal, se retrouvent dans la page suivante sous le séparateur de continuation de notes de bas de page :

———————————————————————————————

.

2) *C.I.* = *Chapitres Intérieurs* = *Baopuzi neipian* : édition de Wang Ming dans la collection de *Xinbian zhuzi jicheng*, Beijing, Zhonghua shuju, 1985 ; *L.N.E.* = *Livre des Neuf Elixirs* = *Huangdi jiuding shendan jing* = le premier chapitre du *Huangdi jiuding shendan jingjue* (CT885) : CT = Concordance du Tao-Tsang (voir la bibliographie).

3) Dans les références bibliographiques, le numéro entre crochets « [ ] » correspond à celui de la bibliographie se trouvant à la fin de ce travail. Les références aux textes anciens et celles aux ouvrages modernes secondaires sont présentées de manière différente. Dans les premières, le titre du texte est d'abord présenté. Ensuite, il est soit suivi de *juan* ou de chapitre qui précède la numérotation bibliographique mise en crochets, soit directement suivi de la numérotation bibliographique. La référence finit par « [x] x.x » qui signifie « [édition utilisée] page.ligne » ; sinon, « x/x.x » attaché à *C.I.*, à *L.N.E.* ou à CT, signifie « chapitre / page.ligne ». Dans les secondes, la numérotation bibliographique précède le nom de l'auteur suivi par l'année de publication puis par la pagination.

PREMIERE PARTIE

Chapitre I	Introduction générale
Chapitre II	Le fondement de la voie vers l'immortalité
Chapitre III	Immortel, taoïste, alchimiste
Chapitre IV	Mythes, légendes et exemples historiques
Chapitre V	Les actes rituels
Chapitre VI	Les matières principales
Chapitre VII	Les recettes
Chapitre VIII	Conclusion générale

Chapitre I

Introduction générale

La science n'est qu'une forme plus parfaite de la pensée religieuse. — Durkheim.

Ge Hong 葛洪 (283–343), dont l'alchimie fait l'objet de notre étude, vécut sous la dynastie des Jin Occidentaux (Xijin 西晉) et des Jin Orientaux (Dongjin 東晉). La Chine connut alors une période de morcellement territorial pendant environ quatre cents ans, entre la destruction des empires unifiés des Qin 秦 et des Han 漢 , et l'apparition des empires réunifiés des Sui 隋 et des Tang 唐. L'époque des Wei 魏 et des Jin 晉 fut, pour l'histoire du taoïsme, une période de transition et d'évolution qui relie les courants taoïstes des Han à ceux des Dynasties du Sud et du Nord (Nanbeichao 南北朝). En effet, le taoïsme, d'une part, se ramifia en plusieurs écoles ou sectes et, d'autre part, se constitua en une « Eglise » reconnue par l'Etat pendant la période des Dynasties du Sud et du Nord. Après la chute des Han, des courants populaires religieux tels que le mouvement des Maîtres Célestes se développèrent dans les milieux populaires. Dans les milieux des lettrés, d'une part, les philosophes firent évoluer la pensée du *Laozi* et du *Zhuangzi*, d'autre part, la tradition ésotérique des *fangshi* 方士[1] (« hommes à techniques ») et la recherche de la Longue vie et de l'immortalité, éparpillées ou transmises oralement, furent mises par écrit.

La patrie de Ge Hong est Jurong 句容 dans la région de Danyang 丹陽 située près de la ville de Nanjing 南京 actuelle dans la province du Jiangsu 江蘇. Né dans une famille de hauts fonctionnaires, il a eu une éducation classique et sa lecture s'est étendue jusqu'aux archives et aux manuels de méthodes hygiéniques et de techniques diverses. Son grand-

[1] Homme qui possède les recettes d'ordre magique, divinatoire, médical, respiratoire, diététique et alchimique. En ce qui concerne la nature des *fangshi*, voir [318] DeWoskin 1981 ; [319] DeWoskin 1983 ; [336] Fukunaga 1987, 222–228.

oncle Ge Xuan 葛玄 (mort en 244), connu aussi sous le nom de Gexianweng 葛仙翁, qui, selon la légende, devint un Immortel, enseigna des méthodes secrètes d'alchimie — les principaux textes sont le *Taiqing danjing* 太清丹經 *Livre des Elixirs de la Grande Pureté*, le *Jiuding danjing* 九鼎丹經 *Livre des Elixirs des Neuf Tripodes* et le *Jinye danjing* 金液丹經 *Livre des Elixirs de la Liqueur d'Or* — à Zheng Yin 鄭隱 (ou Zheng Siyuan 鄭思遠, mort en 301), lequel les transmit à Ge Hong. Ce dernier avait également pour beau-père Bao Jing 鮑靖 (230 ou 260– *c.* 330), un des disciples de Yin Changsheng 陰長生, dont se réclame le *Taiqing jinye shendanjing* 太清金液神丹經 *Livre des Elixirs divins et de la Liqueur d'Or de la Grande Pureté*. Bao lui transmit le *Taixuan yinshengfu* 太玄陰生符 *Talisman de la Vie Yin du Grand Mystérieux* qui permet de pratiquer la libération du cadavre par l'épée[2]. A partir de 330, Ge Hong s'installa dans le mont Luofu 羅浮, 80 kilomètres environ à l'est de Canton, pour se consacrer à ses œuvres et aux compositions des élixirs et y passa ses derniers jours.

De nombreux ouvrages relatifs à l'alchimie lui sont en effet attribués. En particulier, il expose dans son *Baopuzi neipian* 抱朴子內篇 ou les *Chapitres Intérieurs du Maître qui Porte la Simplicité* (ci-après *Chapitres Intérieurs* ou *C.I.*) l'idée d'immortalité et les techniques employées pour fabriquer les élixirs. Son ouvrage sert ainsi à la transmission de cette tradition ésotérique aux taoïstes qui lui succèdent. Il est également l'auteur d'une synthèse des idées des époques précédentes. Outre la tradition des alchimistes et du taoïsme, il a hérité en particulier des idées cosmologiques de l'époque Han.

Comme dans d'autres civilisations, l'alchimie chinoise s'inscrit à la fois dans l'histoire des sciences et dans celle des religions. A ce propos, Ge Hong, qui est sans doute le premier à révéler les pratiques alchimiques, et son ouvrage, *Chapitres Intérieurs*, occupent une place significative. C'est pourquoi depuis plus d'un siècle, ils ont suscité des études considérables. On peut citer parmi les sujets les plus étudiés : son apologie de l'alchimie, ses idées philosophiques taoïstes, ses discussions exemplaires sur

[2] Dans sa tradition, le salut est individuel et la transmission de la connaissance ésotérique est strictement personnelle : la plupart du temps celle-ci s'effectue oralement d'un maître à un disciple. Aussi, cette tradition ne connaît-elle ni église établie, ni secte organisée. Concernant la transmission des textes alchimiques, voir [498] Robinet 1984, 10–11.

l'existence des Immortels, les pratiques visant à « Nourrir le Principe Vital » et la tradition à laquelle il appartient. Les recettes alchimiques ont été aussi explorées par des historiens des sciences de la Chine.

Les premières études, dans l'optique des sciences modernes (au sens étroit du terme), s'intéressaient à ces recettes et à l'alchimie chinoise opératoire dans le but d'établir une histoire de la proto-chimie et des sciences et techniques en Chine. Au milieu du siècle dernier, cependant, une autre tendance s'oriente vers la compréhension de l'alchimie en tant que telle, en soulignant la différence fondamentale qui existe entre l'alchimie et la proto-chimie[3]. Sans refuser pour autant complètement des explications établies selon la connaissance scientifique moderne, on insiste sur la nécessité d'étudier la signification, l'intention et le but final des langages et des pratiques des alchimistes en se mettant à leur place, au niveau de leur connaissance et dans leur contexte socioculturel[4].

Or, c'est sur la cosmologie et le langage imagé qu'ont porté les études de l'alchimie chinoise qui ont suivi cette orientation[5]. Et les *Chapitres Intérieurs* n'ont pas fait l'objet d'étude de ce point de vue. C'est probablement parce que les recettes telles qu'elles y sont présentées s'avèrent peu intéressantes. En effet, elles sont souvent sommaires et se servent très peu du langage imagé de la cosmologie chinoise et de son système de correspondance. En revanche, elles comportent plutôt des éléments magico-religieux et des croyances ésotériques sinon folkloriques.

Néanmoins, les pratiques que présentent les *Chapitres Intérieurs* de Ge Hong correspondent aux premières formes de l'alchimie chinoise. Et il va sans dire qu'une étude des origines s'impose quand on interroge la

---

[3] [596] Alleau 1953, 21–41 ; [601] Eliade 1977, 6–11 ; [606] Halleux 1981, 29–30.

[4] Cette tendance paraît refléter le courant intellectuel général de l'époque qui s'intéresse de plus en plus au problème du langage — symbole, paradigme, communication, interprétation, tradition, etc. — au fur et à mesure que la société moderne se rend compte que la vérité est plurielle et fonction de l'optique choisie. L'ethnologie et l'ethnographie y ont fondamentalement contribué.

Parmi les sinologues, Nathan Sivin était presque unique dans cette tendance : [239] Sivin 1968b, 4 ; [243] Sivin 1980, 13. Dans un rapport récent, il témoigne qu'en Chine, en 1987, il n'a rencontré aucun chercheur qui étudiait l'alchimie chinoise avec une autre approche que chimique : [245] Sivin 1990, 7, note 4.

[5] [241] Sivin 1976 ; [243] Sivin 1980 ; [261] Yamada Keiji 1997. Les ouvrages étudiés sont en général ceux qui sont postérieurs aux *Chapitres Intérieurs*. En revanche, Pregadio a effectué des études sur le *Livre des Neuf Elixirs*, que cite Ge Hong et qui est donc antérieur : [220] Pregadio 1991a ; [67] Pregadio 1991b tr. ; [221] Pregadio 1995a ; et une étude qui présente en détail les aspects religieux dans le *Huangdi jiuding shendan jingjue* ou les *Instructions orales sur le Livre des Elixirs des Neuf tripodes de l'Empereur Jaune* sera bientôt publiée, [Pregadio (à paraître), *Gods, Demons and Elixirs : Alchemy in Early China*].

signification et l'histoire. Certaines conceptions originelles se retrouvent d'ailleurs dans des formes alchimiques postérieures. Et d'autres « contribuent » à une évolution. Cette continuité et cette évolution des idées nous éclairciront sur la spécificité de l'alchimie chinoise et même sur celle de l'esprit chinois. C'est dans cette perspective que nous proposons une étude qui consiste à « comprendre » les premiers alchimistes, leurs idées et leurs pratiques présentées dans l'ouvrage de Ge Hong et à rechercher les premiers *modèles* de l'alchimie chinoise.

Dans notre étude, nous adoptons une approche anthropologique. Comprendre l'homme religieux constitue l'une des clés pour accéder aux phénomènes religieux. La perspective anthropologique insiste sur l'homme et ses expériences — les seuls à travers lesquels nous pouvons saisir le sacré — et sur sa culture — dans laquelle plongent les racines des phénomènes religieux. Une étude menée dans cette perspective porte sur les structures de l'esprit humain et sur les contextes historico-socioculturels[6]. Ainsi, nous examinerons l'alchimie selon Ge Hong dans son contexte culturel. Or, l'homme s'exprime par le biais de ses langages, de systèmes d'expression théoriques, conceptuels, rituels ou symboliques. C'est pourquoi, comprendre, en sciences de l'homme, consiste d'abord dans la saisie du sens vécu, l'interprétation va ensuite au-delà du sens vécu, c'est-à-dire qu'elle recherche le sens caché. Ainsi, l'anthropologie religieuse interprète les faits religieux, déchiffre l'intentionnalité de l'homme et construit une hypothèse sur la structure de l'esprit humain dans l'expérience religieuse. Elle exige un art de l'herméneutique.

Il faudra ici éclaircir davantage la manière dont s'articulent l'esprit humain, la signification, la culture et la religion. Certaines études récentes expliquent ce problème à travers le terme de *modèle*. Et il est important de nous arrêter un moment sur ce terme, car il servira de concept pour expliquer comment les alchimistes ont interprété leurs expériences et ont conçu leurs pratiques, car les *modèles* fonctionnent dans l'esprit de l'homme comme schéma synoptique et directeur.

Geertz propose de considérer que la religion est essentiellement un système culturel qui apporte à l'existence humaine une signification. Le rôle des symboles religieux consiste, selon lui, à formuler une « convenance

---

[6] *Cf.* [668] Meslin 1973, 7–16, 255–262 ; [670] Meslin 1988, 7–20, qui présentent et résument magistralement le but et la nature du travail de l'anthropologie religieuse.

fondamentale » entre un style de vie particulier et une métaphysique spécifique et à faire ainsi une synthèse de l'ethos d'un peuple — le ton, caractère et qualité de sa vie, ses style et disposition moraux et esthétiques — et de sa vision du monde — l'image qu'il a de la manière dont sont les choses dans leur pure actualité, ses idées les plus complètes de l'Ordre[7]. En cherchant un système théorique qui permette d'avoir une explication sur le rôle de la religion, il définit cette dernière en ces termes :

> Une religion est un système de symboles qui établit chez l'homme des dispositions et des motivations puissantes, pénétrantes et durables, en formulant des conceptions de l'ordre général d'existence et en vêtant ces conceptions avec une telle aura de factualité que les dispositions et les motivations paraissent exceptionnellement réelles[8].

Qu'entend-il alors par « symbole » ? Selon lui, il s'agit d'un objet, d'un acte, d'un événement, d'une qualité, ou d'une relation qui sert comme véhicule d'une conception — la conception est la « signification » du symbole. Les choses sont symboles, ou au moins éléments symboliques, quand elles sont formulations tangibles des notions, abstractions des expériences fixées dans des formes perceptibles, incarnations concrètes des idées, des attitudes, des jugements, des désirs ou des croyances.

Or, le trait générique des systèmes de symboles réside dans ce qu'ils sont sources d'informations extrinsèques. Ils sont *extrinsèques* dans la mesure où ils se situent à l'extérieur des frontières de l'organisme individuel, dans le monde intersubjectif des entendements communs. Ils sont *sources d'informations* en ce qu'ils procurent le schéma directeur en fonction duquel une forme précise peut être donnée aux processus qui leur sont extérieurs. Et c'est là l'une des valeurs fonctionnelles du système symbolique par rapport à l'esprit humain. Chez l'homme, les processus culturellement programmés sont d'autant plus importants que les processus génétiquement programmés sont fortement généralisés et les sources extrinsèques sont d'autant plus vitales que le comportement humain n'est que vaguement déterminé par les sources d'informations intrinsèques[9].

En d'autres termes, les patterns culturels sont *modèles*. Ils sont, dit Geertz, ensembles de symboles dont la relation des uns aux autres modèle,

---

[7] La religion règle les actions humaines sur l'ordre cosmique envisagé et projette les images de l'ordre cosmique sur le plan d'expérience humaine. [651] Geertz 1973, 89–90.

[8] [651] Geertz 1973, 90.

[9] [651] Geertz 1973, 92.

dans les systèmes physiques, organiques, sociaux ou psychologiques, les relations entre des entités, des processus ou tout ce qui peut y ressembler, en leur trouvant des équivalents, en les imitant ou en les simulant. Or, le terme *modèle* a deux sens selon que l'on parle d'un *model of* (modèle d'explication) ou d'un *model for* (modèle d'exemple, d'exemplaire), tout en étant aspects du même concept de base. Dans le premier cas, on souligne la *manipulation des structures de symboles* de manière à les mettre en parallèle avec un système non symbolique pré-établi, de même qu'une théorie ou un diagramme modèle des rapports physiques, en exprimant leur structure en forme synoptique, de manière à les rendre compréhensibles ; c'est un *model of reality* (représentation de la réalité). Dans le second cas, on souligne la *manipulation des systèmes non symboliques* en fonction des rapports exprimés dans le système symbolique ; c'est un *model for reality* (modèle de réalité). Une théorie, par exemple, est un modèle selon lequel les rapports physiques sont organisés. Pour les systèmes psychologiques et sociaux, pour les modèles culturels, on peut parler plutôt de « doctrines », de « mélodies » ou de « rites » que de théories. Les patterns culturels ont intrinsèquement ce double aspect, étant *modèle de* la « réalité » et *modèle pour* la « réalité ». Ainsi, *ils donnent une signification, c'est-à-dire, une forme objective conceptuelle, à la réalité sociale et psychologique à la fois en se façonnant eux-mêmes en celle-ci et en la façonnant en eux*[10]. Pour conclure une longue explication de sa définition de la religion, il commence par dire ceci :

> Pour un anthropologue, l'importance de la religion consiste dans sa capacité de servir, pour un individu ou pour un groupe, comme une source des conceptions générales, mais distinctives tout de même, du monde, du moi, et des relations entre eux, d'une part — *model of aspect* — et, d'autre part, comme une source des dispositions « mentales » enracinées et pas moins distinctives — *model for aspect*. De ces fonctions culturelles découlent, à leur tour, ses fonctions sociales et psychologiques[11].

Geertz considère ainsi les croyances religieuses comme ayant pour fonction de procurer la signification, en offrant des explications pour des événements et expériences anormaux, en apportant compréhension et

---

[10] [651] Geertz 1973, 91–94. D'ailleurs, la perception de la convenance structurelle entre un ensemble de processus, d'activités, de relations, d'entités, etc., et un autre ensemble pour lequel le premier agit comme un programme, si bien que le programme peut être pris pour une représentation ou conception — un symbole — du programmé, constitue, dit Geertz, l'essence de la pensée humaine. L' « intertransposabilité » des modèles *pour* et des modèles *de* que la formulation symbolique rend possible est une des caractéristiques distinctives de notre mentalité.

[11] [651] Geertz 1973, 123.

soutien émotionnel pour la souffrance humaine, et en donnant un ensemble de critères éthiques pour expliquer la discontinuité entre les choses telles qu'elles sont et telles qu'elles devraient être[12].

En ce qui concerne les éléments symboliques de l'alchimie de Ge Hong, nous verrons qu'ils se rapportent au mystère de la vie qui relève du monde invisible. Ils fonctionnent entre l'ethos et l'expérience des Chinois anciens d'une part et la spéculation philosophique taoïste sur la force vitale et la transformation d'autre part. Ils sont là pour concevoir les processus rituels et les recettes — *model for* — et pour expliquer et justifier le mystère et l'efficacité de la force vitale cosmique et alchimique — *model of.*

Si, chez Geertz, le *modèle* indique un aspect fonctionnel du symbole religieux, il y a une autre théorie qui distingue le symbole du *modèle* tout en attribuant à ce dernier la même fonction. En effet, Ian Barbour, dans ses études épistémologiques sur les langages de la religion et des sciences expérimentales, fait une distinction entre le symbole, le *modèle* et le paradigme, en établissant une hiérarchie de ces trois termes. Son étude souligne davantage l'aspect diachronique et la fonction cognitive de ces formes de langage. Il désigne par « *modèle* » des images interprétatives développées d'une manière plus systématique (*more systematically-developped*) que le symbole[13]. Concernant leur rôle, dit Barbour :

> Les modèles résument les éléments structuraux d'un ensemble de mythes. Ils peuvent représenter des aspects de l'ordre cosmique, y compris la nature et l'histoire, qui sont dramatisés dans le mythe mais qui ont tendance à être négligés dans l'existentialisme dé-mythologisé de Bultmann. Comme les mythes, les modèles offrent *des moyens d'organiser des expériences et d'interpréter le monde*. Ils ne sont ni images littérales de la réalité ni fictions utiles. Ils aboutissent aux croyances religieuses conceptuellement formulées, systématiques et cohérentes qui peuvent être analysées et évaluées en critique[14].

Il compare le *modèle* de la religion avec le « *modèle* théorique » des sciences. Ce dernier est défini comme un mécanisme ou un processus imaginé, postulé par *analogie* avec des mécanismes ou processus familiers, et *servant à construire une théorie pour corréler un ensemble d'observations* : le *modèle* de la balle de billard sert à concevoir une théorie

---

[12] [672] Morris 1987, 313.
[13] [620] Barbour 1974, 49.
[14] [620] Barbour 1974, 27. (C'est nous qui avons souligné.)

qui explique un ensemble d'observations sur le gaz, par exemple[15]. Ses analyses du *modèle* de la religion portent principalement sur les traditions judéo-chrétiennes. Dans ces religions bibliques, par exemple, l'être personnel est un *modèle* de Dieu, étant constitué d'images comme le Roi, le Juge, le Pasteur, l'Epoux et le Père. Barbour trouve un *modèle* d'être impersonnel dans la religion hindoue et met en relation de complémentarité ces deux *modèles qui représentent l'un et l'autre la Réalité Ultime.* En revanche, ces deux modèles opposés résultent, selon lui, de deux *paradigmes* différents, notion qu'il définit comme une tradition incarnée dans des exemplaires historiques[16]. D'ailleurs, quand le modèle persévère, il l'appelle *paradigme.* Dans un contexte chinois, l'image du sage-roi dont Julia Ching a développé une étude peut ici être citée comme un exemple de *paradigme.* Selon elle, cette image dirige le système de gouvernement et de souveraineté. La tradition qui s'assoit sur ce *paradigme* règne, quelle que soit l'école qui est concernée, sur la scène et le discours philosophico-politiques ainsi que dans la culture classique et littéraire, tout au long de l'histoire de la Chine[17].

La divergence entre ces deux définitions du *modèle* est maigre — elles ne font que se compléter l'une l'autre — et nous n'avons besoin d'adhérer ni à l'une ni à l'autre[18]. Ce qu'il faut saisir dans ces définitions, c'est que les éléments symboliques servent de *modèles*, d'exemples qui remplissent une fonction mentale pour l'esprit humain. Ils fonctionnent dans

---

[15] [620] Barbour 1974, 29–31.

[16] [620] Barbour 1974, 84.

[17] [312] Ching Julia 1997, xiv – xv : « I speak of the *paradigm* because the institution of kingship goes back, in principle, to the sages of a mythical past, and became, for later generations, an ideal of striving, embodying all the virtues of humane governement, as well as of a humanity open to the beyond. My arguement is that the sage-king *paradigm* was able to persist so long, not only because of its intrinsic attractions of desirable good government, but also because of its functional transformations during history. ... And the ancient texts that supported the sage-king paradigm were all enshrined in a canon of Confucian classics, becoming thereby also a repository of sagely authority, to be manipulated by the cribes and exegetes who interpreted them under the supervision of the state. This became its own saga, with its own twists and turns, and essentially made China the classical and literate civilisation it became. ... »

[18] Considérer la définition de la religion comme étant une hypothèse de travail constitue l'une des thèses des historiens des religions modernes. Cela peut être comparé à l'examen des modèles expérimentaux dans les sciences expérimentales. Les définitions choisies ne peuvent pas être démontrées comme vraies ou fausses par la documentation, mais elles peuvent être jugées par rapport à leur applicabilité et utilité. Pour cette attitude, voir [617] Baird 1971, 7–8 ; [673] Oosten 1985, 236. Pour les autres, voir [625] Bianchi 1987, 399–408 ; [680] Smart 1986, 46–47 ; [634] Dobbelaere & Lauwers 1973, 535–551.

une culture à travers des siècles et permettent, d'une part, de véhiculer des conceptions et d'interpréter et justifier de nouvelles formes d'expérience et, d'autre part de concevoir, organiser et formuler concrètement de nouvelles idées et pratiques. Et la signification se trouve dans la conception que véhiculent ces éléments symboliques.

Notre étude consiste donc à retrouver et analyser les éléments symboliques et les *modèles* qui constituent les premières formes de l'alchimie chinoise et à interpréter l'expérience religieuse des premiers alchimistes. Notre interprétation s'appuiera sur l'étude de l'épistémè et de l'esprit des alchimistes de l'époque[19]. Ces éléments symboliques et *modèles*, nous les retrouverons d'abord dans la pensée mythique et magico-religieuse de la Chine antique. Les conceptions chinoises de la relation entre le monde de l'au-delà, céleste ou invisible, et ce monde se répercutent dans les actes rituels des alchimistes. Celles de la structure de la vie et les expériences dans diverses techniques et industries viennent servir de *modèles* dans les recettes alchimiques. Ainsi, nous aurons pour objets d'étude principaux les mythes et légendes, les actes rituels, les matières-ingrédients et les recettes.

Nous commencerons la première partie de notre exposé dans le deuxième chapitre par esquisser la vision du monde présentée dans les *Chapitres Intérieurs*. Les principales notions taoïstes qu'elle véhicule sont très anciennes et bien connues. Nous nous contenterons de les rappeler et d'indiquer quelques traits singuliers à remarquer pour notre propos. Dans le troisième chapitre, nous présentons aussi, brièvement, la quête de l'immortalité selon Ge Hong et sa place dans l'évolution de la représentation des Immortels. C'est d'ailleurs dans cette quête que la conscience de la limite humaine et le désir de la surmonter sont exprimés en Chine. L'imaginaire des Immortels fait partie de l'*ethos* des Chinois. C'est

---

[19] *Cf.* [245] Sivin 1990, 14 : « The purpose of alchemical obscurity was not 'mystifications to addle the uninitiated' but a maxium of symbolic allustion packed into every utterance. This is not an attempt 'to protect against danger sometimes by purpose obfuscation,' as Needham explains it, but a corollary of the larger effort 'to build rich and complicated structures of meaning that would encompass the many levels of human experience and cosmic process that their chemical operations reflected and modelled.' There is no doubt that, in pursuit of their goals, alchemists were consumers of chemical knowledge, and that the knowledge that they used increased and became more sophisticated as time passed. But evidence that they originated this knowledge is rare indeed. Claims that alchemists invented various processes or types of apparatus are generally assumptions rather than conclusions. An alternative hypothesis, namely that alchemists on the whole took their techniques and apparatus from craftsmen and physicians, deserves to be explored. That entails, of course, looking beyond the alchemical literature ».

cette idée que les alchimistes chinois ont apprise et vécue, à laquelle ils ont aspiré comme une voie de salut. Ensuite, à partir du quatrième chapitre, nous analyserons les *modèles* et interpréterons les expériences religieuses des alchimistes. Ces analyses nous amèneront à savoir si les premiers *modèles* que nous avons trouvés dans les *Chapitres Intérieurs* sont toujours valables dans les recettes présentées par des ouvrages postérieurs.

Dans la seconde partie, nous présentons le texte concernant les recettes alchimiques des *Chapitres Intérieurs* qui font l'objet de nos analyses. Nous renvoyons le lecteur à cette partie lorsqu'il est question des recettes dans notre exposé. Ensuite, nous avons établi une concordance des termes chinois des matières et de leurs traductions françaises en forme de glossaire.

Une annexe constituée d'illustrations, de cartes géographiques et d'une chronologie se trouve après la bibliographie.

Chapitre II

Le fondement de la voie vers l'immortalité

> *Et si tu supprimes ce qui est entre l'Imparticipable et les participants — ô quel vide ! — tu nous sépares de Dieu, en détruisant le lien et en établissant un grand et infranchissable abîme...*— Grégoire Palamas, *Triade pour la défense des saints hésychastes*, III, 2, 24[20].

Nous consacrerons la première partie de notre recherche à l'explication de la manière dont, chez les alchimistes taoïstes, les pratiques visant à obtenir l'immortalité dépendent de leur vision du monde. L'immortalité de l'homme ne peut être pensée que par l'assimilation à ce qui est éternel et elle repose, de toute évidence, sur la notion d'un principe qui régit la vie. Dans la pensée chinoise, l'éternité et le principe de la vie cosmique s'expriment, chacun le sait, par le Tao. La Voie d'immortalité taoïste consiste par conséquent à parvenir et s'assimiler au Tao.

Impliqués étroitement au concept chinois du principe de l'univers et à la notion de Tao, trois autres termes feront aussi l'objet d'une étude dans ce chapitre : *yi* — le Un, *xuan* 玄 le Mystérieux et *qi* 氣 le *souffle*[21]. Constituant le fondement de l'univers, le Principe appelé Tao est considéré comme étant unitaire et inconnaissable. Il est ainsi désigné par le Un et par le Mystérieux. D'un autre côté, quand il s'agit de l'élément constitutif de l'être, spirituel ou matériel, il est désigné par le *souffle*.

Notre exposé s'organisera en deux parties. La première concerne les notions d'Un et de Mystérieux, qui sont étroitement liées à celle du Tao ; la seconde, la notion de *souffle*. Dans chaque partie, nous étudierons, d'abord, les notions et la vision du monde qui justifient l'idée d'immortalité ; ensuite, nous examinerons les pratiques visant à obtenir l'immortalité présentées

---

[20] Citation empruntée au [636] Durand 1993, 115.

[21] Le terme chinois *qi* est particulièrement difficile à traduire en une langue occidentale. Il est rendu, faute de mieux, le plus souvent par souffle.

dans les *Chapitres Intérieurs*, pratiques en rapport avec les notions du Principe.

Les moyens essentiels et indispensables pour s'assimiler au Tao peuvent, suivant Ge Hong, se réduire en deux genres : 1° garder le Un (*shouyi* 守一), c'est-à-dire le saisissement mental de la figure (de divinité) qui s'appelle le Un ; 2° absorber l'Elixir (*fudan* 服丹), c'est-à-dire l'essence de la force vitale renfermée dans l'Elixir. Ce second type de moyen, appartenant à l'alchimie « extérieure » proprement dite, est lié fondamentalement à la notion de *souffle*[22].

Nous allons en retracer les grandes lignes.

II.1 Du principe de l'Univers

Ge Hong, suivant la cosmologie taoïste, assoit d'abord l'idée d'immortalité sur la notion du Principe unitaire. Par la continuité et l'homogénéité entre les êtres qui sont les concepts corollaires de cette notion du Principe, la transformation des êtres est possible et même naturelle. L'être immortel est conçu comme un devenir, une diversité d'êtres, parmi les autres. D'un autre côté, afin de défendre l'existence des Immortels et de réfuter les sceptiques, Ge Hong évoque la limite humaine de la faculté de perception et souligne la diversité des êtres dont la connaissance humaine ne peut atteindre le mystère. Nous allons examiner ces deux points de vue, relatifs au fondement du monde et à la possibilité de l'immortalité, en rapport avec les notions d'Un et de Mystérieux.

II.1.1 Du monisme

Dans la pensée chinoise, il y a l'idée du pivot central, d'un Un-Tout, qui pénètre, règne et ordonne avec son rayonnement toute chose de l'Univers. L'idée de devenir — donc la transformation — et d'éternité —

---

[22] Voici un dire d'un « Livre des immortels » que cite Ge Hong, *C.I.* 3/47.2 : « Qui absorbe l'Elixir et garde le Un (*fudan shouyi*) ne finira qu'avec le Ciel. Qui fait revenir l'Essence et pratique la respiration embryonnaire prolongera sans limite la durée de sa vie. C'est la voie véritable et le propos essentiel ». Mais Ge Hong ne considère pas à l'égal ces quatre genres de pratiques. Il développe deux chapitres entièrement consacrés à l'explication sur les pratiques d'absorption de l'Elixir et un chapitre consacré à la présentation de la pratique de garder le Un. Il ne mentionne cependant que brièvement la pratique de faire revenir l'Essence, qui est une technique sexuelle, et la pratique respiratoire, comme des pratiques supplémentaires, ce qui nous fait voir le jugement de Ge Hong qui attribue une valeur prépondérante à ces deux premières pratiques.

donc l'immortalité — repose sur la notion de cette Unité[23]. L'Unité se trouve à l'origine de la diversité, puis elle pénètre toute chose, et celle-ci, à son tour, se réduit en celle-là. La transformation d'un état en un autre, de l'être mortel à l'être immortel par exemple, s'explique ainsi à travers ce Principe unitaire.

L'Unité est tout d'abord primordiale. Elle est représentée tantôt par le Tao, tantôt par le Un, tantôt enfin par le Mystérieux[24]. Le point de départ de tout et la cause qui rend l'Univers possible s'est avant tout nommé par le Tao[25]. Dans l'incipit du premier chapitre, Ge Hong présente cette source primordiale avec le Mystérieux : « Le Mystérieux[26] est le premier ancêtre du monde naturel[27], la souche des multiples diversités »[28]. Tout commence par le Mystérieux, non seulement dans le temps mais aussi dans l'ordre logique, car là sont conçus les secrets aussi bien de développement et d'évolution que de naissance des dix mille êtres. Ce qui met l'Univers en mouvement est également désigné par le Mystérieux. Il est le foyer de tous les ébranlements, le moteur des révolutions astrales. L'évolution du temps et le changement des saisons sont exécutés par lui[29]. Il est la condition de possibilité du monde et rend actuel ce qui n'est que virtuel. Ainsi, il suscite

---

[23] Par unité, il faut entendre ici cohérence interne entre toutes choses, identité qui embrasse et transcende la pluralité.

[24] *C.I.* 10/185.1 et 18/323.4. Dans ce dernier passage : « le Tao est issu du Un dont la valeur est sans égal », l'ordre de la cosmogonie du *Laozi* est apparemment inversé. (Une autre traduction du passage par [519] Schipper 1982, 175 : « Le Tao se manifeste d'abord dans le Un. Il est donc d'une valeur incomparable ».) Voir [8] Wang Ming 1985 ed., 327, note 3 : Wang Ming cite les passages de la même idée dans des ouvrages antécédents. Dans le *Laozi*, ch. 42, c'est le Tao qui produit le Un, le Un qui produit le Deux, et le Trois qui produit tous les êtres. Voir [74] Duyvendak 1987 tr., 102–103. Cette différence n'importe pourtant pas, car le Un et le Tao ne sont que deux appellations différentes pour une même chose. Cela est vrai surtout pour les penseurs des Han. Voir [492] Robinet 1977, 43 et 75. Le Mystérieux représente, lui aussi, l'Unité. *C.I.* 1/1.4, 6–7. Trad. [506] Robinet 1991, 89.

[25] *C.I.* 9/170.6–7.

[26] *Cf.* [8] Wang Ming 1985 ed., 4, la note 1 où il signale que ce Mystérieux provient de celui du *Taixuan jing* de Yang Xiong à l'époque des Han, et non pas de celui de la Science Sublime (*xuanxue*) à l'époque des Wei et des Jin. Wang Ming, par la suite, explique que Ge Hong conçoit le Mystérieux comme essence de l'Univers, et que celui-ci préconise la Voie du Mystérieux (*xuandao*) ou la Voie du Mystérieux-Un (*xuanyi zhi dao*). « L'obtenir à l'intérieur, la perdre à l'extérieur, l'appliquer et devenir prodigieux, la négliger et il ne reste que la forme, c'est l'essentiel de la Voie du Mystérieux. » (1/2.7) Par là, il considère la notion de Mystérieux chez Ge Hong comme celle de l'ontologie du mysticisme.

[27] Le terme de *ziran* peut aussi être rendu par la spontanéité. [496] Robinet 1983b, 75–80 : pour la relation entre le monde et la spontanéité.

[28] *C.I.* 1/1.1.

[29] *C.I.* 1/1.6–7. Trad. [506] Robinet 1991, 89. Par ailleurs, Honda Wataru traduit *caomei* par l'Univers primordial, *lingji* par le temps : [17] Honda Wataru 1990 tr., 13.

les deux principes Yin et Yang puis il entraîne la variété de tous les êtres. Puis l'Univers se développe depuis cette Unité[30]. Le Un est comparé du reste à « la porte de tous les prodiges »[31], par laquelle le Mystérieux se réalise en de multiples diversités. Provenant du Un, tous les êtres et toutes les choses gardent ainsi leur identité par la vertu de l'Unité Primordiale[32]. Le Un est, pour toute chose, cause première de son destin, de sa nature et de son mouvement : par exemple, il caractérise chacune des quatre saisons de par sa nature appropriée[33]. Cette Unité s'appelle donc *yuanyi* 元一 — Origine-Une[34].

Selon la pensée chinoise, à la souche des êtres et des choses se trouve une seule entité qui, finalement, s'exprime sous ses divers aspects. La notion de *souffle*, qui correspond à l'élément unique de l'Univers, participe à la conception de l'Unité primordiale ; aussi, la cosmogonie s'explique-t-elle en terme de *souffle*[35]. Le Chaos obscur primitif désigne l'Unité complète au commencement absolu. Cet état indifférencié du Chaos primordial, on l'appelle aussi le Souffle-Un.[36] Toute chose est identique dans le sens où elle a le même *yuanqi* 元氣 Souffle Primordial, indépendamment des attributs et des représentations formelles. Ge Hong explique d'ailleurs l'homogénéité des choses[37]. Ainsi, le commencement de l'Univers se fonde sur une seule Réalité et il s'ensuit l'identité et l'homogénéité au profond de l'être.

Le Principe d'Unité est aussi de nature ultime en ce que tout est réductible à l'Unité (le Un). Elle est la seule vérité même : en la connaissant, on devient omniscient. C'est pourquoi, dit le taoïste, on connaît tout avec elle, et l'on ne connaît rien sans elle[38]. D'une part, elle est

---

[30] Du Un proviennent les deux catégories principales : le Yin et le Yang. Il forme et pénètre les Trois Puissances (三才, *sancai*) de l'Univers : le Ciel, la Terre et l'Homme (Ce sont les trois composantes de l'Univers de la pensée chinoise. Voir [403] Kaltenmark 1990b, 2974) ; alors, il est désigné par l'expression de Trois-Un.

[31] *Laozi*, ch. 1. [74] Duyvendak 1987 tr., 3.

[32] *C.I.* 18/323.4–5. Un passage similaire dans le *Laozi*, ch. 39. [74] Duyvendak 1987 tr., 93.

[33] *C.I.* 18/323.8–10.

[34] *C.I.* 1/1.8. Wang Ming commente en disant que cet Un originaire indique le Souffle primordial (*yuanqi*). [8] Wang Ming 1985 ed., 4, la note 7.

[35] *C.I.* 5/114.5. Cette phrase ressemble à une autre que nous avons citée plus haut à propos du Tao : « Depuis les deux catégories jusqu'à toute chose, il n'est rien qui ne provienne pas de ce que l'on appelle la Voie. » (10/185.1) *C.I.* 7/136.10–11.

[36] [505] Robinet 1990c.

[37] *C.I.* 7/136.9–10.

[38] Un passage du même sens se trouve également dans le *Zhuangzi*, « Tiandi », [130] 99.12. Et *C.I.* 18/323.1–2. Trad. de [519] Schipper 1982, 175.

contenue dans toutes les formes et dans toutes les natures. D'autre part, elle inclut en elle-même tout être et toute chose. Dans le mouvement, le Principe unitaire (le Mystérieux) est le point non seulement de départ mais aussi de retour, comme s'il entraînait un mouvement à la fois centripète et centrifuge. Dans le changement, la diversité de la grande Genèse commence par lui, retourne en lui, en une seule nature, mystérieuse[39]. C'est aussi de cette manière que le Tao assure l'intégration des contraires ; grâce à lui, le Yin et le Yang ne sont pas opposés de manière absolue[40]. Tout est réversible à l'origine, à l'Unité. En tant qu'unité ultime, il (le Mystérieux) fait coïncider tous les contraires en étant à la fois solide et souple, carré et rond, lumineux et sombre, haut et bas, léger et lourd, etc.[41]

En résumé, le Principe unitaire constitue la source et le pivot central de la *transformation*.[42] L'Unité primordiale et ultime des êtres divers leur permet de se transmuter : il constitue le passage par lequel les êtres peuvent se transformer[43]. En terme de *souffle*, l'homogénéité entre les choses et la continuité entre les êtres qui découlent de *yiqi* 一氣, ou du Souffle-Un, donnent lieu à la possibilité de transformation ou de transition des attributs. C'est ainsi, au sein de cette notion moniste du monde, que se justifie la possibilité de devenir Immortel et de retourner à l'Origine.

II.1.2 Du mystère du principe

Ge Hong débute les *Chapitres Intérieurs* en expliquant le caractère profond et inconnaissable du Principe unitaire (le Mystérieux). Et dans le deuxième chapitre, il essaie de convaincre les sceptiques en évoquant la limite des facultés humaines de sens et de savoir, limite mise à l'opposition de ce mystère de l'Univers. Il la démontre aux « esprits étroits », aveuglés par le savoir commun, et les invite à voir la racine des êtres et leur possibilité et diversité infinies. Pour lui, cette notion du mystère permet un

---

[39] *C.I.* 1/1.6. Trad. de [506] Robinet 1991, 88–89.

[40] *Laozi*, ch. 40, [74] Duyvendak 1987 tr., 97. « Le retour est, d'ailleurs, le mouvement du Tao ».

[41] *C.I.* 1/1.3–4. *C.I.* 1/1.7 : trad. de [506] Robinet 1991, 89.

[42] Sur ce sujet, voir [494] Robinet 1979b, 37–77, où elle développe largement l'idée taoïste sur la transformation, des aspects philosophiques aux aspects magico-religieux, en disant entre autres : « ... there are no ontological separation or fundamental structural differences among beings. There is no discontinuity in nature at all » (p. 39).

[43] [494] Robinet 1979b, 237–238 : « Mystiquement fondu dans la Grande Unité sous-jacente à la multiplicité, explique I. Robinet, ciment de la diversité, source de toute profusion, le Saint sait conjoindre immobilité et mouvement, permanence et changement, par là se transformer plus librement et plus opportunément ».

argument, qui relève du genre de logique de double négation, pour défendre l'existence des Immortels — à savoir : l'homme ne saura prouver le contraire.

Le mystère s'enracine, selon la pensée taoïste, dans le Principe lui-même. Le Tao définit son existence et son mouvement par une cause interne : il agit et existe par le fait même qu'il est[44]. Peut-être, l'inintelligibilité du Principe (le Mystérieux) est-elle liée à sa spontanéité et à son ubiquité. En tant que tel, il ne connaît pas de limite[45].

Potentiel et transcendant, le Principe (le Mystérieux) échappe ainsi à toute perception, à tout discernement. L'homme en voit dans la réalité des choses seulement quelques aspects. Il est ainsi subtil et lointain, et de lui relève tout le prodige[46]. Le Principe (le Tao) est libre de toutes dimensions, affranchi de toutes catégories. De par sa nature indéfinie, donc inconcevable, l'on ne peut mesurer ni définir le Principe. Par conséquent, aucune dénomination ne lui convient, aucun concept ne lui correspond ; il est inutile de tenter de le circonscrire[47].

Il s'ensuit que ce sera une erreur de trancher l'existence ou la non-existence de quelque chose en s'appuyant sur les phénomènes relevant du monde de la perception. Il n'est donc pas étonnant de voir Ge Hong, ayant une telle vision du monde, admettre une diversité des êtres et des choses si vaste qu'elle dépasse de loin la connaissance des hommes, et s'opposer à une généralisation rapide qui nie l'immortalité[48]. D'après Ge Hong, la variété des phénomènes est telle qu'il est impossible de trancher en un mot la question sur la diversité des espèces[49]. Même les phénomènes que l'on considère comme étant surnaturels et impossibles sont pourtant naturels et possibles. Les êtres dits « surnaturels », connus antérieurement sous des apparences « naturelles » et « normales », le sont devenus, dit-il, par métamorphose, laquelle advient après un long entraînement assidu, sans pour autant changer l'individu originel. Selon lui, c'est pourquoi on

---

[44] On peut lire dans le *Laozi* : « l'homme se règle sur la terre ; la terre se règle sur le ciel ; le ciel se règle sur le Tao ; le Tao se règle sur la spontanéité » : *Laozi*, ch. 25, [74] Duyvendak 1987 tr., 56–57.

[45] *C.I.* 1/1.4–5 et 9. Trad. de [506] Robinet 1991, 89.

[46] *C.I.* 1/1.3 et 7. Trad. de [506] Robinet 1991, 89. *C.I.* 18/323.5.

[47] *C.I.* 9/170.3–8. Voir [506] Robinet 1991, 91.

[48] *C.I.* 2/12.3–6. Trad. (légèrement modifiée) de [9] Che 1999 tr., 61. Et *C.I.* 2/13.12–14.6. Trad. (légèrement modifiée) de [9] Che 1999 tr., 63–65.

[49] *C.I.* 2/14.3.

considère ces êtres surnaturels comme étant anormaux[50]. Tout s'imprègne ainsi de nature unique et mystérieuse.

II.2 La coïncidence avec le principe — les pratiques visuelles

Dans la pensée taoïste, le devenir et l'éternité repose sur l'Unité non seulement sur le plan de l'« ontologie », nous l'avons vu, mais aussi sur le plan des « pratiques ». Il s'agit ici des pratiques en vue d'avoir l'expérience intérieure.

Il est en effet fréquent de rencontrer, chez les mystiques des traditions religieuses surtout, l'idée que l'homme peut faire corps avec la Réalité ou peut tout au moins en faire l'expérience. Cette expérience constitue, chez eux, l'une des voies de salut les plus directes. Il est aussi connu que l'homme conçoit alors un monde intermédiaire entre le monde sensible et le monde « transcendant ». C'est le monde des images qui permet de traduire des sujets métaphysiques et d'en traiter le principe de l'univers par exemple. Les pratiques visuelles rendent réelles et perceptibles ces images dans l'esprit de l'homme et permettent ainsi à ce dernier de faire l'expérience de ce qui ne relève pas du monde de la perception[51].

Chez les taoïstes, le Principe unitaire qui se trouve à la base de l'idée d'immortalité, que nous venons d'étudier, fait l'objet de l'expérience. La fin ultime de l'adepte est d'atteindre la coïncidence avec le Principe, la réalisation de ce dernier en la personne de l'adepte lui-même. Le sage idéal du taoïsme est d'ailleurs uni au Tao, fait paire avec le Un et est en harmonie avec les forces naturelles[52]. Dans les *Chapitres Intérieures*, les termes (ou les images) attribués au Principe unitaire — le Tao, le Un, le Mystérieux — servent en effet de support dans des pratiques visuelles méditatives ; autrement dit, ils servent à indiquer les figures imaginaires à réaliser dans ces pratiques. Les pratiques visuelles consistent ainsi dans une fusion du moi et du principe de l'univers. À l'aide des attributs abstraits du Tao, appelés par le Un et par le Mystérieux, l'adepte vise à obtenir pendant la

---

[50] *C.I.* 3/47.6–49.1. Voir aussi [258] Yamada Keiji 1963, 60–68.

[51] [494] Robinet 1979b, 76–77.

[52] Voir, par exemple, le septième chapitre du *Huainanzi*, « Les esprits légers et subtils », [65] Larre 1993 tr., 87–88 en particulier. Aussi, [494] Robinet 1979b, 65–67.

méditation une « lumière » spirituelle ou une expérience mystique intérieure. Et par là, il atteint le Principe et fait corps avec lui[53].

II.2.1 Le Un et Garder le Un

Outre la signification d'unité primordiale, le Un désigne également une figure (celle d'une divinité) sur laquelle l'adepte concentre son esprit pendant la méditation. Cette pratique appelée « Garder le Un » est essentielle dans la discipline visant à obtenir l'immortalité. En énumérant les moyens indispensables pour atteindre la Longue vie et l'immortalité, Ge Hong la mentionne ainsi : « *sishen shouyi* 思神守一, méditer les divinités et garder le Un »[54].

Le Un est avant tout l'Unité primordiale, la première émanation du Tao, l'archétype de l'existence. Et en tant que tel, il prend l'aspect d'une divinité, d'un centre cosmique et corporel et d'une vision. Selon les Chinois anciens, un être divin réside à l'étoile polaire autour de laquelle tourne l'Univers et il se nomme le Un. Mais en même temps, il est aux centres du corps humain. Il correspond ainsi à l'*axis mundi*[55].

Il réside dans les centres vitaux du corps, ou bien il les désigne. Penser le Un entraîne en retour un accroissement de la force vitale[56]. « Garder le Un » est donc, en premier lieu, méditer le principe de l'Univers ; puis, en second lieu, identifier le moi avec ce principe. On le trouve au Centre de l'Univers et du corps, qui est « la zone du sacré par excellence, celle de la réalité absolue »[57]. C'est le « centre » de son être où existe la possibilité de communiquer avec les divinités[58].

Le taoïste « s'ouvre » vers l'Univers par cette « porte », car le corps humain est un microcosme. Le taoïste provoque, en pensant au Un, et

---

[53] Voir aussi [140] Hu Fuchen 1989, 203.

[54] *C.I.* 5/112.15. Voir aussi 18/326.7. Pour la pratique de « Garder le Un », voir [415] Kohn 1989.

[55] *C.I.* 18/324.6–7 et 10. Trad. du [519] Schipper 1982, 176–177.

[56] *C.I.* 8/323.5–7. Trad. du [519] Schipper 1982, 176. Par ailleurs, le *Commentaire Xiang'er du Laozi* qui circulait parmi les Maîtres Célestes s'oppose à ce genre de pratique ; il s'en indigne ainsi : « Le Un, c'est le Tao. Or, où se trouve-t-il dans le corps de l'homme? [...] Le Un ne réside pas dans le corps de l'homme. Si quelque chose vient prendre possession du corps, cela est toujours dû à une de ces magies vulgaires et fallacieuses qui courent le monde, ce n'est pas le vrai Tao. Le Un est en dehors du Ciel et de la Terre, mais il vient pénétrer entre le Ciel et la Terre ; il ne fait qu'aller et venir dans le corps humain ; c'est ainsi qu'il est partout à l'intérieur de la peau et pas seulement dans un endroit déterminé ». Voir [525] Seidel 1992, 78–79.

[57] [642] Eliade 1969a, 30.

[58] Voir *C.I.* 18/323.4. *C.I.* 18/324.9–10. Et *C.I.* 18/325.1.

reproduit, le principe qui caractérise et constitue le monde ; il se « cosmise »[59]. Ainsi, il fait retour vers l'Unité primordiale, vers le Tao qui est la vérité ultime et la Mère de tout-sous-le-ciel[60], et recouvre la source de la vie, si bien qu'il dure autant que l'Univers.

II.2.2 Le Mystérieux-Un et la voie du Mystérieux

Or, le terme de Mystérieux s'associe à celui de Un, donnant le terme de *xuanyi* 玄一 — Mystérieux-Un. Et ce dernier sert à désigner un objet de vision que l'adepte peut saisir dans une pratique de concentration mentale[61].

L'adepte qui effectue cette pratique méditative doit se rendre compte que la réalisation mentale de cette image a trait au Mystérieux. Ge Hong le précise ainsi : « La voie du Mystérieux-Un est aussi une méthode essentielle. [...] Le Mystérieux [décrit] dans le chapitre « Expliquer le Mystérieux » (titre du premier chapitre), est justement le Mystérieux du Mystérieux-Un »[62]. La notion métaphysique de Mystérieux se « concrétise » ou se « corporalise », en quelque sorte, dans un terme pratique, le Mystérieux-Un, et fait ainsi l'objet d'une expérience.

Aussi, Ge Hong appelle *xuandao* 玄道 Voie du Mystérieux, la méthode visant à obtenir l'immortalité (*xiandao* 仙道) qu'il préconise[63]. Cette voie paraît consister à engendrer l'expérience du Mystérieux : L'essentiel de la voie réside dans le fait qu'elle rend possible l'appréhension du Mystérieux par l'expérience mystique intérieure[64]. Celui qui maîtrise cette méthode correspond, d'ailleurs, à « *de zhi zhe* 得之者, celui qui parvient au Mystérieux »[65].

---

[59] Le *Laozi* dénomme le Tao la porte de tous les prodiges (*zhongmiao zhi men*). *Laozi*, ch. 1, voir plus haut notre note 11. Voir [641] Eliade 1965, 146–147, pour la relation entre corps et cosmos.

[60] *Laozi*, ch. 25, [74] Duyvendak 1987 tr., 56–57.

[61] *C.I.* 18/325.12–13.

[62] *C.I.* 18/325.9–10. Trad. de [17] Honda Wataru 1990 tr., 385.

[63] *C.I.* 1/1.10.

[64] *C.I.* 1/2.7.

[65] Voir *C.I.* 1/2.8–10. Trad. de [506] Robinet 1991, 90. I. Robinet explique que le maître pratiquant cette méthode « est décrit avec des termes qui s'inspirent de ceux qui dépeignent les ébats du Saint dans le *Zhuangzi* ou les randonnées extatiques du poète dans les *Chuci*, et qui avaient été repris par un poète de cour comme Sima Xiangru sous les Han pour décrire l'envolée céleste de l'Homme grand ».

II.2.3 Le Véritable et le Véritable-Un

Il existe dans les *Chapitres Intérieurs* un autre terme qui qualifie le Tao : c'est le *zhen* 眞, « vérité » ou « véritable »[66]. Or, ce terme, lui aussi, est lié à la discipline visant à obtenir l'immortalité[67]. De même que le terme de Mystérieux, le terme de Véritable se rapporte au Un dans de nombreux passages comme celui-ci : « *shouyi cunzhen* 守一存眞, garder le Un et songer au Véritable »[68]. De plus, il existe l'expression de « *shouzhen* 守眞, Garder le Véritable », dans laquelle le Véritable nous semble ne renvoyer qu'au Un lui-même[69]. En effet, Ge Hong expose une vision du *zhenyi* 眞一 Véritable-Un, ainsi qu'une du Mystérieux-Un[70]. Ces deux termes désignent ainsi des images à réaliser mentalement pendant la méditation[71].

En résumé, le Mystérieux, le Un, le Véritable sont des appellations diverses du Tao ; or, ils forment également des termes qui désignent les images, que l'adepte réalise ou rend réelles, dans l'esprit pendant la méditation en vue d'atteindre l'Unité et le Principe de l'univers et de parvenir, enfin, à l'éternité.[72]

---

[66] On le trouvera aussi dans les expressions suivantes : « 得眞通天, obtenir le Véritable et communiquer avec le Ciel » (*C.I.* 17/312.4) ou « 笑道謗眞, rendre ridicule le Tao et calomnier le Véritable » (*C.I.* 4/76.10)

[67] *C.I.* 2/21.1.

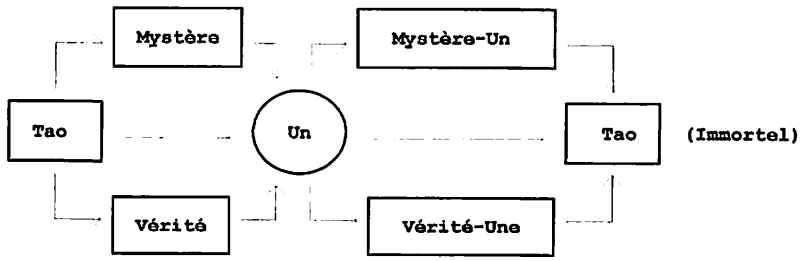
[68] *C.I.* 18/324.9.

[69] *C.I.* 9/170.10. Il est aussi possible que *shouzhen* ne soit qu'une forme abrégée de *shouyi cunzhen.*

[70] *C.I.* 10/187.3 et *C.I.* 13/243.4.

[71] *C.I.* 18/325.9–10.

[72] A cet égard, le schéma de Hu Fuchen est intéressant. Le Un, le Mystérieux et le Véritable, explique-t-il, dérivent du Tao. A travers le Un, le Mystérieux et le Véritable deviennent respectivement le Mystérieux-Un et le Véritable-Un. Ces six termes sont liés les uns aux autres selon la structure de rapport logique schématisée ci-dessous (il faut ici remplacer « Mystère » par « Mystérieux », « Vérité » par « Véritable », « Mystère-Un » par « Mystérieux-Un » et « Vérité-Une » par « Véritable-Un »).



Le Un est donc un moyen terme par lequel toutes les notions passent pour partir du Tao et revenir au Tao. Le Mystérieux et le Véritable qui représentent les attributs du Tao sont encore des concepts abstraits. Puis, ils se rallient au Un. Dès lors qu'ils passent par le Un qui exprime l'Unité du Tao, mais qui désigne aussi une divinité, ils deviennent le

II.3 Le *souffle*

Selon la cosmogonie chinoise, l'Univers commence avec l'apparition du *yuanqi* 元氣 Souffle Primordial. Tout être et toute chose de l'univers sont, nous l'avons déjà dit, fondés sur le *qi*, le *souffle*. Il est pour ainsi dire le « substratum » constitutif de l'univers, de tout être et de toute chose : l'esprit aussi bien que la matière, la force spirituelle et naturelle, vitale et mortelle, la volonté et le sentiment, le vent et le feu, et la vie surtout, s'expliquent avec le *qi*[73]. Il est ainsi possible de parler du dynamisme et de la matérialité du *souffle*. La notion a en effet ses extensions dans des objets concrets ou abstraits d'ordre « physique », tandis que les notions comme le Un et le Mystérieux relèvent plutôt de la « *méta*-physique ». Dans la Chine ancienne, par exemple, le terme *qi* occupe une place primordiale dans les sciences thérapeutiques et magiques qui prétendent produire des effets matériels et physiques. Il en va de même pour l'alchimie dite « extérieure »[74].

La notion du *souffle* constitue, de surcroît, la « charnière » des deux conceptions ontologiques, qui, à première vue, semblent ne pas s'accorder l'une avec l'autre. Il s'agit de deux couples de conceptions : 1) la diversité et la continuité, 2) la permanence et la transformation.

D'abord, le premier couple concerne la possibilité du changement du mode d'être, conception fondamentale dans le taoïsme et l'alchimie, surtout la possibilité du changement de la fatalité humaine à l'immortalité par l'assimilation des drogues. Dans la pensée chinoise, du fait que les matières ont pour fondement de l'existence le *souffle*, il existe, entre les matières, de même qu'entre des êtres, une continuité substantielle bien qu'elles soient de

---

Mystérieux-Un et le Véritable-Un, objets concrets que le taoïste visualiserait mentalement. Autrement dit, en pratiquant la méthode visant à garder le Un, le taoïste réaliserait le Mystérieux et le Véritable du Tao. Par ailleurs, « garder le Un » se concrétise en deux termes : « garder le Mystérieux-Un » et « garder le Véritable-Un ». Cela revient à dire que le Un se différencie en le Mystérieux-Un et le Véritable-Un. Même si ce sont des figures (ou des figures de divinités) visualisées pendant la concentration, ils proviennent des notions qui qualifient le Tao. Par cette pratique, le but du taoïste est donc l'union avec le Tao et la réalisation du Tao au niveau non seulement de l'esprit, mais aussi du corps. Hu Fuchen dispose ainsi au plan conceptuel les différents termes qui désignent l'origine du monde. Bien qu'il n'élucide pas concrètement ce que signifie le Mystérieux-Un et le Véritable-Un, son schéma représente bien le rapport entre les concepts du Tao, de Un et de Mystérieux que nous avons considérés comme les éléments du fondement du monde. Voir [140] Hu Fu-chen 1989, 199–202.

[73] [505] Robinet 1990c. Voir plus haut.

[74] [261] Yamada Keiji 1997, 272 : « L'alchimie (chinoise) est un enfant de la cosmologie du *souffle* ».

natures complètement différentes. Il n'est donc pas frappant de voir un penseur chinois imaginer le changement du mode d'être ; à plus forte raison, il est normal qu'un alchimiste taoïste, informé des principes cosmiques et des connaissances sur les prodiges matériels, croit à la métamorphose des matières et de son être même. Ainsi, les drogues, les matières prodigieuses, ont été employées et absorbées par l'alchimiste afin de modifier son mode d'existence.

Or, les plus simples mais les plus grandes vertus recherchées dans des matières par l'alchimiste étaient la permanence et la transformation. La transformation illimitée est ainsi prise également pour constituant de l'éternité. Ce deuxième couple dans la notion de *souffle* correspond aux vertus des matières alchimiques, vertus pouvant nourrir la vitalité. Qui ne périt pas ou qui continue à « exister par sa métamorphose » est censé détenir la force vitale que l'alchimiste veut emprunter aux matières.

II.3.1 Quantité du *souffle* et durée de la vie

Le *souffle* est la source de vie. Selon la pensée chinoise, naître, c'est recevoir le *souffle* ; exister, c'est le contenir ; mourir, c'est le perdre totalement[75]. Consommer le *souffle*, c'est, en même temps, vivre et aller vers la mort.

Donc, à supposer que les hommes dépensent le *souffle* de façon égale, la durée de leur vie dépendrait de la quantité de *souffle* reçue à la naissance[76]. Or, chaque être se trouve dans certaines conditions de vie et possède sa façon de consumer le *souffle* qui conditionne sa longévité[77]. Cela veut dire que la durée de la vie n'est pas uniquement déterminée par la quantité du *souffle* attribuée à la naissance. On peut prolonger la vie en choisissant des conditions, une circonstance par exemple, favorables à la vie et en employant des méthodes visant à éviter la perte du *souffle*. De plus, il est possible de restaurer l'état originel du *souffle* et augmenter sa quantité : il s'agit de « le nourrir (*yangqi* 養氣) »[78]. En particulier, si l'homme absorbe l'« or » ou l'Elixir, qui est *souffle* raffiné et qui dure éternellement

---

[75] *Zhuangzi*, « Zhibeiyou », [130] 186.4.
[76] Voir *C.I.* 13/240.3.
[77] *C.I.* 5/111.14–112.4
[78] *C.I.* 13/240.4.

car sa consommation en *souffle* est nulle, dit Ge Hong, il peut perpétuer sa vie, de la même manière que l'on conserve la nourriture avec la saumure[79].

II.3.2 La vertu — l'emploi du *souffle*

Selon les alchimistes, l'homme connaît des méthodes qui permettent de mettre en jeu le *souffle* au profit de son propre corps[80]. Au fondement de cette utilisation du *souffle* résident deux règles, qui participent d'un principe de similitude — « le semblable appelle le semblable » —, ayant le caractère analogique de la magie : 1) les choses de même catégorie se produisent mutuellement, et 2) les choses de même catégorie se contrôlent mutuellement[81]. Concernant la question de la vie, la première règle s'applique pour « nourrir la vie », la deuxième, pour « exorciser les maux ». Notons que cette façon de penser provient sans doute de celle de la correspondance et de la résonance entre des êtres et des choses relevant de la même catégorie, que nous pouvons lire dans le *Lüshi chunqiu* et chez Dong Zhongshu.

Le *souffle* est la nourriture par excellence. En vue d'obtenir une longue vie, *zhenren* 眞人 ou l'Homme Véritable, remplace les aliments ordinaires par le *souffle*[82]. Ge Hong parle en effet de « déglutir (*tun* 吞) », « dévorer (*shi* 食) », « absorber (*fu* 服) » le *souffle*. Ces expressions sont employées pour indiquer des pratiques respiratoires spécifiques ou tout au moins des respirations conscientes[83]. Or, les *souffles* se distinguent selon leurs caractéristiques. Il existe, par exemple, un moment correspondant au *souffle* vital et un moment correspondant au *souffle* mortel. Il faut donc, selon les taoïstes, pratiquer les respirations entre minuit et midi, et non pas entre midi et minuit[84]. On peut alors s'orienter vers les planètes ou les étoiles afin de cueillir et aspirer les *souffles* cosmiques émanant de ces astres. Ce faisant, l'homme se « cosmise » aussi.

Se nourrir de *souffle*, c'est aussi nourrir son *souffle*, car « en nourrissant le *souffle* on sauvegarde le corps parfait »[85]. « Rejeter les vieux

---

[79] Voir *C.I.* 3/51.6–7, aussi 4/71.13–72.1.
[80] *C.I.* 5/114.5–6.
[81] *C.I.* 3/50.9–10.
[82] *C.I.* 3/49.4. *C.I.* 15/266.6.
[83] *Cf.* [457] Maspero 1971b, 501, 521,523 et 541 ; [459] Maspero 1971d, 372 et 377.
[84] *C.I.* 8/150.2
[85] *C.I.* 18/326.12.

[*souffles*] et aspirer les [*souffles*] frais »[86] revient à faire croître le *souffle* [intérieur] par le *souffle* [extérieur]. Il existe en effet des techniques plus particulières : par exemple, la « respiration embryonnaire (*taixi* 胎息) » qui consiste principalement à inspirer et retenir l'air enfermé dans le corps le plus longtemps possible et qui constitue l'une des techniques respiratoires essentielles[87]. L'ensemble des techniques respiratoires des *souffles* s'appelle la « circulation du *souffle* (行氣, *xingqi*) »[88]. Selon Ge Hong, cette pratique accroît également l'efficacité des médicaments absorbés. De plus, même seule, sans prendre de médicament, cette pratique permet à la personne ayant bien maîtrisé son principe d'être plusieurs fois centenaire[89]. Par ailleurs, cette pratique permet de ne pas avoir faim[90].

En pratiquant la circulation du *souffle*, on peut non seulement nourrir sa vie et se guérir des maladies, mais également exorciser les maux extérieurs[91]. On peut, prétendent les taoïstes, profiter des *souffles* pour se protéger contre les dangers qui menacent la vie ; là règne une règle selon laquelle les choses de même catégorie se contrôlent mutuellement : les êtres nocifs et malfaisants sont également constitués de *souffle* tout comme le sont ceux qui peuvent les conjurer et comme l'est ce dont on se nourrit.

En appliquant, par la pratique de la circulation, les *souffles* contre un objet, on peut exercer la vigueur magique qui tient du prodige de la force vitale du *souffle*[92]. Ge Hong expose les méthodes des régions de Wu et de Yue visant à exorciser les malfaisants. Selon lui, ces méthodes dont la plupart consistent en la pratique de la circulation du *souffle*, s'avèrent très efficaces[93]. Celui qui sait se servir du *souffle*, dit-il, peut conjurer les sinistres tels que l'épidémie, exorciser les démons, éviter les serpents venimeux, « ligoter » les fauves, résister aux attaques armées, etc.[94]

La méditation des *souffles* « raffinés », donc prodigieux, protège également l'homme contre les maladies : par exemple, se figurer transformé en jade, évoquer l'or en turban sur la tête, s'imaginer le cœur comme des

---

[86] *C.I.* 13/243.14.
[87] *C.I.* 8/149.10–12.
[88] *C.I.* 8/149.13–14. *Cf.* [457] Maspero 1971b, 497–499, 507 et 584 ; [459] Maspero 1971d, 372–377.
[89] *C.I.* 5/114.3–4.
[90] *C.I.* 5/115.6.
[91] *C.I.* 5/114.5–6.
[92] *C.I.* 17/305.7 et 9
[93] *C.I.* 5/114.6.
[94] *C.I.* 5/114.6–115.1.

flammes, inventer de grandes étoiles autour du corps ou la Grande Ourse au-dessus de la tête ; le jade, l'or, les étoiles se rapportant à l'*essence* du *souffle*[95]. On peut également sortir en imagination les *souffles* subtils intérieurs et s'en servir pour se préserver[96]. Yamada Keiji interprète ces effets de *souffles* — ou les interactions des *souffles* — en disant qu'on emploie la vitalité la plus forte et la plus pure — les *souffles* « respirés » ou « élaborés » —, afin de paralyser des « contre-vies » ou de soumettre les vitalités inférieures, ou encore de restaurer les vitalités sur le point de s'éteindre[97].

II.3.3 L'incorporation du *souffle*

Selon les alchimistes, le *souffle* se raffine et se condense en certaines matières. L'absorption du *souffle* implique par conséquent celle des magistères : le cinabre, l'or et l'élixir. Ces derniers sont durables par excellence parce qu'ils sont *jing* 精 ou l'*essence* du *souffle*. Ils ont chacun leur raison d'être durable[98].

Le cinabre est propre à la transformation, comme le ciel et la terre[99]. Sa mutation a un caractère cyclique ou oscillatoire ; il se transforme pour devenir une autre matière puis revient à sa forme originelle de « cinabre ». Ainsi, grâce à ces mutations, il dure longtemps[100]. L'or est, en revanche, immuable et perpétuel. Le « métal jaune » constitue l'*essence* des drogues et du cinabre. En particulier, l'or fabriqué à dessein, par les soins de l'homme, représente le « noyau » pur et unitaire de la vie cosmique, qui se perpétue et fait se perpétuer l'homme[101]. Ainsi, l'or est en quelque sorte l'« incarnation » du Souffle Primordial[102]. En conséquence, absorber l'or en prenant des Elixirs ou de la Liqueur d'« or » augmente la quantité de *souffle* dans le corps. À travers la combinaison et l'absorption de ces Médecines, il est possible pour un taoïste de devenir immortel[103]. C'est pourquoi, Ge Hong souligne et préconise de suivre *jindan zhi dao* 金丹之道 ou la Voie

---

[95] *C.I.* 15/275.11–13.
[96] *C.I.* 15/275.14–15.
[97] [258] Yamada Keiji 1963, 95.
[98] [258] Yamada Keiji 1963, 71.
[99] *C.I.* 16/284.8
[100] *C.I.* 4/72.8–9.
[101] *C.I.* 16/286.13 et 16/286.13–14.
[102] [263] Yoshida Mitsukuni 1972, 86.
[103] *C.I.* 4/71.13–14.

de l'Elixir d'Or[104]. Cette dernière correspond, nous l'avons vu plus haut, à l'un des points indispensables dont doit s'assurer le taoïste qui envisage de devenir Immortel[105].

C'est, ainsi, surtout à la notion de *souffle* que se rapporte le principe de l'alchimie.

II.3.4 « Emprunter » l'extérieur pour nourrir l'intérieur.

L'alchimiste cherche l'assimilation par le corps des matières de l'extérieur, comme l'« or » et l'Elixir, de même qu'il cherche à inspirer le *souffle* cosmique[106]. L'absorption des matières prodigieuses, selon l'alchimie, « affine » (*lian* 鍊) le corps. Il faut comprendre ce mot tel qu'il est entendu dans le terme *lianxing* 鍊形, littéralement « affiner la forme » : il s'agit là des exercices visant à assainir le corps et à prolonger la durée de vie. Citons quelques exemples des *Chapitres Intérieurs* : « sublimer le primordial pour affiner la forme »[107] ; « Désirer l'enseignement auprès de l'Homme Véritable portant sur l'art de garder le corps et d'affiner la forme »[108] ; « ... regarder l'intérieur et retourner son audition [vers l'intérieur], pratiquer les exercices respiratoires et la gymnastique [pour régulariser les *souffles* vitaux], observer de longs jeûnes et faire de longues ablutions, entrer dans la salle [de contemplation] et affiner la forme, ... »[109]. Ce terme allait, d'ailleurs, s'inscrire dans le vocabulaire de la pratique taoïste dans le sens de « pratiquer les exercices corporels destinés à former et à nourrir en soi l'être Immortel ». En fait, ce mot *lian* est en général utilisé pour dire : purifier par le feu, affiner (un métal), raffiner, etc. Il y a manifestement une analogie entre l'affinement du métal et l'exercice, l'entraînement corporel, non seulement dans leur méthode mais aussi dans leur but. Le mot *lian*, « affiner », est ainsi employé par l'alchimiste pour désigner l'effet attendu après l'introduction des matières prodigieuses — l'« or » et l'Elixir — dans le corps :

> Absorber ces deux matières « affine » le corps humain. C'est ainsi que [ces matières] peuvent permettre aux hommes de ne pas vieillir et de

---

[104] Ou encore la Voie de la Liqueur d'or et de l'Elixir de la transformation cyclique. *C.I.* 4/71.10.
[105] *C.I.* 4/70.1–2.
[106] *C.I.* 4/83.1 : ... Absorber la liqueur d'or rend le corps de l'homme entièrement doré.
[107] *C.I.* 5/111.7.
[108] *C.I.* 6/128.9.
[109] *C.I.* 12/224.5.

> ne pas mourir. C'est le principe d'« emprunter » la chose extérieure pour s'affermir, comme alimenter un feu avec de la graisse pour qu'il ne s'éteigne pas, et comme appliquer une couche de vert-de-gris sur la pile [d'un pont] pour qu'elle ne pourrisse pas, [la théorie dans] ce dernier cas consistant à protéger la chair du bois [des piles] au moyen de la dureté du cuivre. Quand la Liqueur d'or et l'Elixir de la transformation cyclique sont introduits dans le corps, ils imprègnent le sang et les esprits vitaux. Ils ne représentent pas seulement un secours externe comme le vert-de-gris[110].

II.4 L'alchimie

Concernant le travail de l'alchimiste, autrement dit à l'égard de l'action de l'homme vis-à-vis de la nature, Ge Hong montre une attitude active et positive. Il a la conviction que l'action créatrice de l'homme est possible et même efficace. Par là, il dépasse un certain taoïsme « philosophique » qui s'oppose à l'intervention humaine, quelle qu'elle soit, dans la nature. L'idée de base — que tout être et toute chose sont de même « substratum » — constitue un leitmotiv dans son écrit :

> Le nuage, la pluie, le givre, la neige, sont tous des *souffles* du Ciel et de la Terre (des *souffles* naturels) ; fabriqués [des mains de l'homme] à l'aide de drogues, ils ne sont pourtant en rien différents des véritables[111].

Les drogues et les objets naturels sont identiquement constitués de *souffle*. Selon l'alchimiste, l'homme peut transformer une chose en une autre.

Chez Ge Hong, le travail de l'homme peut être parfait car l'artificialité ne constitue pas nécessairement un défaut. Au contraire, tout comme il se produit au sein du processus naturel, un objet peut être produit par les mains de l'homme, parce que la Voie naturelle règne de façon générale sur ces deux processus. Monsieur Zheng, maître de Ge Hong, dit ceci :

> Il est dit dans un « Livre des immortels » : « L'essence du cinabre devient or ». C'est ce qu'on exprime en disant : fabriquer de l'or à partir du cinabre. Ainsi, s'il y a du cinabre [à un endroit] dans la montagne, en dessous se trouve beaucoup d'or. L'or formé artificiellement peut être également considéré comme étant le véritable ; d'ailleurs, son fond et sa superficie sont homogènes, et, raffiné une centaine de fois, il ne réduit point. C'est pourquoi il est dit dans la recette que [de cet or fabriqué] l'on peut forger l'aiguille, ce

---

[110] *C.I.* 4/71.14–72.1.
[111] *C.I.* 16/284.5.

> qui prouve clairement la dureté [de cet or]. Tout cela relève de la Voie naturelle.[112]

Ayant une connaissance du processus naturel par lequel l'essence du cinabre dans la nature se concentre et devient or, l'homme tente de réaliser de nouveau ce processus naturel tel qu'il est.

Le maître de Ge Hong dit même que l'or fabriqué par le procédé de transformation est l'*essence* des drogues, qui sont elles-mêmes *essences* des *souffles*, et qu'il est donc supérieur à l'or naturel[113]. Cela peut signifier que le travail de transformation fait par l'homme assure une plus grande pureté que celui de la nature. À ce propos, Ge Hong, lui, ne semble pas aller si loin ; il n'exprime nulle part cette idée. Néanmoins, il reconnaît que la faculté humaine de manipuler la nature est considérable :

> Il n'est d'être plus prodigieux que l'homme dans l'art de façonner, former, forger et devenir. Qui en a acquis les rudiments peut travailler et asservir les dix mille choses. Qui l'a approfondi peut vivre longtemps[114].

Du travail humain sur la nature, que Ge Hong entend prôner, relève l'alchimie. Mais la compréhension de l'alchimie exige, en particulier, la connaissance du mystère et du grand principe de la nature. Les recettes alchimiques sont même des secrets des divinités et des anciens sages qui se transmettent du maître au disciple.

> L'on ne peut, vu les graines minuscules de la bourse-à-pasteur et du blé, douter des grands *souffles* du Yin et du Yang, ni, vu quelque oisif fourvoyé dans des études tardives, conclure à l'inutilité des arts occultes.[115]

Ainsi, l'alchimie chinoise des origines, au moins de l'époque de Ge Hong, est systématisée et exprimée en terme de cosmologie et philosophie taoïstes[116]. Un alchimiste acquiert, au-delà du savoir commun et d'une philosophie, une connaissance concrète, pratique mais occulte du Principe à travers la tradition ésotérique alchimique. Aspirant à la libération de sa limite humaine, à l'immortalité, il consacre sa vie aux recherches et pratiques alchimiques. En lui primait ainsi l'acquisition des Médecines, censés lui permettre de se métamorphoser, de s'assimiler au Principe

---

[112] *C.I.* 16/286.13–15.
[113] *C.I.* 16/286.13.
[114] *C.I.* 3/46.2.
[115] *C.I.* 9/177.7–8.
[116] Pour les origines de l'alchimie chinoise, voir [215] Needham *et al.* 1976, 1–50.

unitaire qui est la Réalité ultime, et enfin de participer à la vie cosmique avec le Ciel et la Terre. Cela constitue chez lui l'ultime préoccupation.

Chapitre III

Immortel, taoïste, alchimiste

> — Maître, de qui avez-vous appris le Tao ? demanda Nan-po Tseu-k'ouei.
> — Je l'ai appris du fils de l'écriture ; celui-ci du petit-fils de la lecture ; celui-ci de l'illumination ; celle-ci de l'attention soutenue ; celle-ci du travail pénible ; celui-ci du cantique ; celui-ci de l'obscurité profonde ; celle-ci du vide suprême ; celui-ci du sans-commencement. — *Zhuangzi.*

La quête de l'immortalité et le culte des Immortels s'enracinent dans la culture générale de la Chine et dans le taoïsme, la religion autochtone de ce continent. L'être Immortel correspond, pour certains, au salut de l'homme, et pour d'autres, au rêve qui, depuis toujours, inspirent l'esprit religieux et l'imaginaire des Chinois ; l'alchimie, elle, en constitue un moyen.

La conception que, dans la quête de l'immortalité, on se faisait de l'Immortel et de l'homme qui s'y prépare, variait selon les courants et les milieux : pour simplifier, il s'agit d'un être surnaturel paradisiaque, d'un être en état mystique et cosmique uni avec le Tao ou simplement de l'homme qui vit avec une éternelle jeunesse. Sur la possibilité de devenir Immortel, les opinions étaient aussi multiples : l'immortalité est innée, elle est réservée aux élus, ou elle est accessible à ceux qui pratiquent la Voie, etc. À propos de cette conception, bien qu'il y ait toujours des ambiguïtés, voire des contradictions au sein même d'un courant ou d'un auteur, nous pouvons décrire une évolution et situer la place de celle que Ge Hong défend. Chez lui, il manifeste, en effet, une attitude caractéristique, issue de sa tradition, conjonction d'un courant taoïste et de la tradition des *fangshi* 方士, « maîtres à recettes ».

Le wu 巫*-chamanisme : l'envol et la maîtrise du feu*

L'origine de la représentation de l'Immortel paraît être aussi ancienne que le *wu*-chaminisme de la Chine antique. Dans ce dernier, sur lequel nous reviendrons au sujet de la notion ancienne du pouvoir magique, on trouve quelques images rappelant l'Immortel des Han : envol et

manipulation du feu en particulier. Il y a parmi ces images, d'abord, celle de l'homme ailé ou celle du voyage aérien. Une des caractéristiques des Immortels était leur légèreté, leur faculté de s'envoler, qui ressemble à la lévitation des chamans[117]. L'iconographie des Han nous montre des personnages ailés paraissant appartenir au monde paradisiaque. De même, dans le *Liexianzhuan* 列仙傳 *Biographies des Immortels*, on lit que les futurs Immortels « montaient et descendaient », ce qui signifie sans doute le voyage aérien[118]. Ensuite, dans ce dernier ouvrage, ils sont souvent manipulateurs du feu. Le chaman était aussi maître du feu[119].

Le mysticisme taoïste : l'union mystique

Vers la fin de l'époque des Royaumes Combattants, les penseurs ou poètes taoïstes — Laozi 老子, Zhuangzi 莊子, Qu Yuan 屈原, etc. — apparaissent dans l'histoire avec une philosophie de la vie individuelle. Ils s'occupaient des problèmes de la conscience individuelle, de la vie intérieure, de la morale privée et du salut personnel. Leur moyen essentiel de salut, qui devint le but même, était l'union mystique avec le Tao. Ils avaient aussi un rapport avec le *wu*-chamanisme qui jouait dans la société antique de la Chine (des Shang surtout) un rôle religieux, établissant une médiation entre les vivants et les mânes, entre l'homme et la divinité. Les procédés et les buts des chamans *wu*, tels que la possession par des *divinités personnelles* au moyen d'une danse, ressemblent en effet aux transes mystiques par la méditation, telles que l'union mystique des taoïstes avec le *Tao impersonnel.*

C'est, en outre, dans leur littérature que l'on commence à rencontrer les premières images des êtres Immortels. Les *Chuci* (*Elégies du royaume de Chu*) en sont représentatives. Le personnage central, qui entretient des rapports hiérogamiques avec une divinité, est très probablement un prêtre

---

[117] Le chamanisme sibérien avait été, dit-on, déjà dans un temps préhistorique, répandu au nord, à l'ouest et au nord-est de la Chine. Voir [91] Mathieu 1983 tr., 75–99. En particulier, la région orientale de la Chine était anciennement celle de la tribu des Barbares de l'Est ou les Yi 夷, encore appelés Barbares-oiseaux (*niaoyi* 鳥夷 ou *cuiyi* 隹夷). Les chamans *wu* jouaient dans cette région un rôle religieux officiel pendant la dynastie des Yin. Voir [78] Kaltenmark 1987 tr., 8–26. De même, la propagation des techniques de la forge et des connaissances magiques ainsi que les théories cosmologiques comme celle de Zou Yan (environs 350–270 A.C.) semble commencer depuis cette région de l'Est.

[118] [78] Kaltenmark 1987 tr., p. 39, note 5.

[119] [645] Eliade 1979, p.22.

appartenant à la tradition *wu*-chamanique du sud de la Chine[120]. D'un autre côté, dans les différents chapitres du *Zhuangzi*, on trouve des descriptions qui évoquent 1° des êtres extraordinaires et transcendants — dans le sens où ils sont détachés des contingences de ce monde —, appelés « homme divin » (*shenren* 神人) ou « homme véritable » (*zhenren* 眞人), et 2° des endroits paradisiaques. Ces êtres extraordinaires sont représentés comme des êtres solitaires, retirés du monde, errant dans l'air, sans relation avec le monde humain[121].

La recherche de l'immortalité corporelle

Si l'importance de la vie corporelle et la crainte de la mort sont relativisées dans le *Laozi* et le *Zhuangzi*, on trouve, à la même époque à peu près, des courants de pensée qui soulignent particulièrement la primauté de la vie de l'individu : en particulier, la doctrine de Yang Zhu 楊朱. Elle consistait dans l'extrême individualisme — « chacun pour soi » — et la culture de sa personne entière, en évitant de s'exposer à toutes sortes de maux et de dangers mettant la vie en péril[122]. Bien qu'elle n'ait pas formé une école notable, elle reflète l'esprit de l'époque marqué par un souci prononcé pour la vie, et laisse une trace dans le *Liezi* 列子, un des classiques taoïstes.

À cette époque étaient déjà bien connues les pratiques visant à obtenir la Longue Vie ou l'immortalité : pratiques alimentaires, hygiéniques, médico-pharmaceutiques, respiratoires, gymniques, méditatives, sexuelles, etc., ayant — ou non — un rapport avec le culte des Immortels — on ne le sait pas à l'heure actuelle[123]. Les textes médico-hygiéniques de Mawangdui 馬王堆 (Changsha, Province du Hunan actuelle) datant environ du troisième et du deuxième siècle A.C., et dans lesquels figurent comme disciples les personnages mythiques ou légendaires tels que l'Empereur Jaune, prouvent en particulier le développement d'un savoir de ce genre dans le pays du sud de la Chine[124].

---

[120] [506] Robinet 1991, 42–43.

[121] [588] Yü Ying-shih 1964, 119.

[122] [338] Fung Yu-lan 1952, vol. 1, 133–135.

[123] [459] Maspero 1971d, 452–453. [317] Despeux 1989, 225–226.

[124] [365] Harper 1994. Selon ces textes, un régime de culture peut purifier et perfectionner le corps humain et peut mener ce dernier dans un état qui est analogue à celui de l'esprit et qui n'est plus lié à l'existence mondaine. Il s'agit du terme, *xingjie* 形解 ou « libération de corps (*release* of *the form*) ». Si la relation entre ce terme dans les textes Mawangdui et le culte des Immortels n'est pas certaine, dit Harper, alors dans le *Shiji* de Sima Qian (145–86 A.C.), elle est attestée. D'un autre côté, il n'y a dans le *Shiji* aucune

La recherche des Immortels : les quêtes par princes et empereurs

Outre les médecines et les techniques censées « nourrir la vie » et permettre de vivre longtemps — que les *fangshi*, « maîtres à recettes », propageaient jusqu'aux hauts rangs de la société[125] —, l'un des moyens de devenir Immortel était de rencontrer des Immortels auprès desquels on peut obtenir le remède. Les princes des pays Qi et Yan envoyèrent des gens en mer (de l'est), à la recherche de Sanshen shan 三神山 (le mont des Trois Divinités ou des Trois Immortels). Avec la Chine unifiée par le Premier Empereur des Qin, la quête semble avoir pris une plus grande ampleur[126]. Aux temps de l'Empereur Wu des Han, par suite de l'élargissement des connaissances géographiques, la quête impériale des Immortels s'est étendue plus que jamais, surtout vers l'ouest de la Chine. Ces deux empereurs ont également fait reprendre les lourds sacrifices Feng 封 et Shan 禪, visant à rencontrer des Immortels et à monter au ciel en devenant Immortel. Autour des empereurs, les *fangshi* se sont réclamés de la légende dans laquelle figure comme Immortel l'Empereur Jaune, patron mythique des techniques secrètes[127].

La sécularisation

Mais le culte des Immortels semble être généralement en vogue dans la société des Han. L'art funéraire constaté dans des tombes, dont les propriétaires relèvent de la classe moyenne, et la littérature qui n'était sans doute pas réservée aux hauts rangs de la société, en témoignent. Le *Liexianzhuan*, par exemple, aurait servi à commenter les images représentant des Immortels. Et, environs à la même époque, il aurait existé un certain *Liexiantu* 列仙圖, un ouvrage illustré des images des

---

indication que le terme soit associé à la métamorphose du corps mort et à la résurrection. Pour l'époque du premier siècle, selon le *Lunheng* de Wang Chong, en revanche, il est certain que les « adeptes du Tao » considéraient la mort comme le moment de transformation et prenaient pour similaires le sens de *xingjie* et celui de *shijie* 尸解, « libération du corps (*release* from *the form*) ». Harper avance que la notion de *shijie* telle qu'elle est inférée du *Lunheng* et des sources taoïstes subséquentes aurait renforcé la croyance que la vraie immortalité implique la création d'un nouvel être incorruptible et le dépouillement du corps mortel. [365] Harper 1994, 27.

[125] *Cf.* [476] Ngo Van Xuyet 1976, 12–16.

[126] *Shiji, juan* 28 [94] 1369–1370. Aussi *Shiji, juan* 6 [94] 247.

[127] Parmi ces *fangshi* auprès de l'empereur Shihuang, certains deviennent légendaires. Parmi les recettes présentées dans les *Chapitres Intérieurs*, on en trouve quelques uns : Xianmen 羨門 (R17), Shi sheng 石生 (R21), Han Zhong 韓終 (R40).

Immortels[128]. Ce sont certainement les *fangshi* qui ont principalement contribué à la propagation et au développement de la croyance en l'Immortel en apportant des éléments nouveaux comme des légendes, des rituels, des recettes, etc. Au temps des Han, la quête ne consistait plus seulement à rencontrer des Immortels divins mais aussi à fabriquer la médecine et à suivre une discipline auprès d'un maître. Avec ces moyens accessibles à tout le monde ou presque, la représentation de l'Immortel vivant au-delà de ce monde perdait son image « séraphique », tel qu'il est décrit dans le *Zhuangzi* et le *Chuci*, à cause du désir et de la quête mondains de la longévité. Cette « sécularisation » allait jusqu'à faire imaginer des idées hybrides. On constate, dans l'évolution des légendes de l'Empereur Jaune par exemple, l'idée que les Immortels peuvent aussi mener une vie familiale avec tous leurs proches et leurs biens matériels aussi bien dans le monde que dans un paradis céleste[129].

Le courant taoïste

Le courant taoïste a transmis aussi l'idée de l'immortalité, qui affecte à la quête un sens cosmologique et qui exige l'ascèse, la quiétude, une certaine spiritualité. Retirés ou exclus de la scène politique, les taoïstes attachaient de l'importance aux pratiques individuelles et solitaires pour « Nourrir le Principe Vital »[130]. C'est dans ce courant que les gens cultivés parmi les taoïstes de l'époque ont commenté les cinq mille mots attribués à Laozi. Ce dernier passait pour le maître de l'immortalité. Le *Laozi* fut interprété comme un manuel enseignant un art de gouverner lié à une culture de la sagesse et de la longévité personnelle[131]. C'est ainsi que, depuis le commentaire de Heshang gong 河上公, l'on peut faire un lien entre les méthodes des *fangshi* et le taoïsme philosophique[132].

Dans la religion populaire

S'agissant du milieu populaire, les croyances sur l'immortalité se reflètent dans le *Taipingjing* 太平經 le *Livre de la Grande Paix*. Selon ce dernier, l'immortalité était considérée non seulement comme une possibilité mais encore comme l'un des buts les plus importants de l'être humain, et

---

[128] [78] Kaltenmark 1987 tr., 1–8.
[129] Voir [588] Yü Ying-shih 1964, 102 surtout.
[130] [525] Seidel 1992, 52–58, trouve cet aspect également dans l'école Huang-Lao.
[131] [525] Seidel 1992, 32 et [506] Robinet 1991, 36, 53, 55.
[132] [492] Robinet 1977, 39.

l'on croyait en général en divers moyens de devenir Immortel : en particulier, des actions vertueuses et une bonne conduite[133].

Nous avons ainsi exposé quelques grandes lignes de l'histoire de la recherche de l'immortalité jusqu'aux Han. En somme, nous trouvons dans les traces des Han deux tendances distinguables (qui, cependant, forment parfois un hybride) : le désir de vivre longtemps tout en gardant des aspects humains et mondains et la recherche d'une transcendance en s'échappant à la condition humaine et sociale[134]. Par ailleurs, les méthodes pour y arriver étaient très variées : par des pratiques mentales, par des pratiques matérielles — médicales, gymniques, alchimiques etc. —, par des actes rituels et par des actes méritoires, etc. Depuis cette époque, les idées principales sont établies et le développement en restera limité[135].

Ge Hong, quant à lui, représente l'époque des Wei et des Jin dans l'évolution d'une tradition ayant trait au courant taoïste des lettrés et à la tradition des *fangshi*. Il nous révèle certaines attitudes propres à cette tradition : par exemple, il cite un ouvrage ancien qui déclare : « Mon destin dépend de moi, non du Ciel »[136]. Ainsi, il met particulièrement l'accent sur la possibilité d'acquérir l'immortalité par le travail et la nécessité d'avoir certaines conditions.

Ascèse et quiétude pour la vie

Il existait plusieurs idées sur la façon de vivre l'immortalité : monter au ciel, seul ou avec son ménage (comme l'Empereur Jaune selon une légende) ; vivre lointain ou caché du monde humain, dans la montagne ou sur la mer ; ou, demeurer parmi les hommes. Ge Hong, lui, en citant un certain « Livre des Immortels », présente trois catégories d'Immortels : *tianxian* 天仙 l'Immortel céleste qui monte au ciel avec son corps, *dixian* 地仙 l'Immortel terrestre qui se promène dans de grandes montagnes, et *shijiexian* 尸解仙 l'Immortel « qui se délivre du corps », ce dernier étant mort d'apparence.

---

[133] [588] Yü Ying-shih 1964, 108–119. Selon ce dernier, le *Livre* fait allusion à ce que les taoïstes sont de l'ancienne tradition des *fangshi*, c'est-à-dire, chercheurs des drogues et des recettes d'immortalité pour le souverain. (On y est toujours encouragé à aller chercher une drogue d'immortalité pour le souverain méritant.).

[134] [506] Robinet 1991, 55.

[135] [459] Maspero 1971d, 463.

[136] *C.I.* 16/287.8–9.

Or, Ge Hong semble, d'emblée, s'associer aux sentiments de ceux qui désirent rester dans la société de l'homme tout en étant Immortel :

> Mon maître disait que les Immortels pouvaient monter au ciel ou demeurer sur la terre, et que l'important était qu'ils eussent tous la longévité. ... Pengzu disait qu'au ciel étaient de nombreux mandarins vénérables et grandes divinités, et que la condition des nouveaux Immortels y était basse, qu'ils devaient rendre plus d'un service, et qu'ils n'y gagnaient que peine et labeur. C'est pourquoi il n'avait aucune hâte de monter au ciel, et demeura plus de huit cents ans parmi les hommes. Il affirmait également que ceux qui autrefois devenaient Immortels voyaient parfois des ailes pousser sur leur corps. Ils se métamorphosaient et s'envolaient, abandonnant ce qu'ils avaient d'humain et prenant une forme nouvelle, tout comme le moineau qui se transforme en moule ou le faisan en huître. Ce n'est pas la voie des hommes. La voie des hommes veut que l'on se nourrisse de mets exquis, que l'on se vêtisse d'habits légers et douillets, que l'on unisse le yin au yang, que l'on exerce des charges ; que l'ouïe reste aiguisée et la vue perçante, que les os et leurs articulations restent forts et solides, que la mine soit paisible et joyeuse, que l'on vieillisse sans déchoir, que l'on prolonge ses années et que l'on vive longtemps, que l'on suive son bon plaisir chez soi comme en société ; que ni le froid ni le chaud, ni le vent ni l'humidité ne puissent vous éprouver, que ni les esprits ni les démons ne puissent vous assaillir, que les cinq armes et les cent poisons ne puissent vous atteindre, que ni la joie ni les tourments, ni la médisance ni les éloges ne puissent vous entraver. Voilà ce qui est précieux. Abandonner femme et enfants, vivre seul dans les montagnes et les marécages, rester détaché et rompre avec la nature humaine, rester solitaire, et n'avoir qu'arbres et pierres pour voisins, cela ne vaut pas la peine. Jadis maître Anqi, Ning gong de Longmei, Xiuyang gong et Yin Changsheng absorbèrent tous une demi-dose de liquide d'or, et certains demeurèrent sur terre près de mille ans avant de partir. *À dire vrai, celui qui recherche la longévité ne le fait que parce qu'il est attaché à ses désirs présents.* Il n'a aucune hâte de monter au ciel, et ne considère pas que s'élever dans les airs vaille mieux que vivre sur terre. Pourquoi, si l'on a la chance de pouvoir demeurer chez soi et ne pas mourir, s'empresser de monter au ciel ? Certain, étant devenus Immortels, ne voient plus de raison de rester, mais c'est là une autre affaire. Les paroles de Pengzu étaient proches du cœur des hommes[137].

Pourtant, dans tout le reste de son ouvrage, Ge Hong, dans la veine de l'esprit taoïste quiétiste, se contredit à ce propos. Il sépare l'homme ordinaire avec ses désirs de l'homme supérieur et de l'Immortel[138]. Il oppose les princes et les gens de hauts rangs aux taoïstes sobres et chercheurs de l'immortalité. Selon lui, il n'est pas étonnant que les empereurs comme Shihuang des Qin et Wu des Han n'ont pas pu suivre la

---

[137] *C.I.* 3/52.11–53.7. Trad. de [9] Che 1999 tr., 91–92. C'est nous qui avons souligné.
[138] *C.I.* 2/15.10–12.

Voie, parce que leur haute place, leur pouvoir, leurs responsabilités, leur gloire, leurs richesses constituaient des obstacles à cela[139]. Après avoir chanté les louanges de celui qui parvient au Mystérieux, Ge Hong en fait autant de celui

> qui connaît la satisfaction, ... qui peut vivre à l'écart du monde sans servir, et cultiver la lumière dans les montagnes et les forêts, ... qui s'en va demeurer avec les petits insectes et nourrit son noble *souffle* à l'intérieur d'une hutte. ... Il porte en lui la pureté et préserve sa simplicité originelle ; il est sans désir, sans inquiétude. Préservant sa nature primordiale, il est un réceptacle vide. Sa demeure est paisible, ses goûts sont simples [140].

Les Immortels sont, dit-il, à l'écart du monde ; ils « ont d'autres goûts et vont sur d'autres chemins : ils considèrent la richesse et les honneurs comme autant de malheurs, la gloire et la splendeur comme de la fange, les grandes festivités comme de la poussière, le renom comme une rosée matinale »[141].

La nécessité de la vie frugale et détachée du monde, voire érémitique, dans la quête de la Longue Vie constitue, dans le taoïsme des lettrés et chez Ge Hong, un précepte essentiel et tient, en fait, à une vision taoïste autant physiologique que morale[142]. Car, il s'agit de préserver la vie des perturbations et nuisances sensorielles, psychosomatiques, physiques et psychophysiques. Le principe taoïste visant à obtenir la Longue Vie consiste tout d'abord à préserver la source de vie reçue à la naissance, puis à nourrir cette source. Le corps est la demeure commune de tout ce qui constitue la vie et la personne de l'homme : *jing* 精 l'*essence*, *qi* 氣 le *souffle* et *shen* 神 l'*esprit*[143]. « Lorsque le corps est fatigué, les *esprits* se dispersent ; lorsque le *souffle* est épuisé la vie prend fin »[144]. Or, selon les taoïstes, plaisirs sensuels et désirs mondains vont contre la vie : « Lorsque le *souffle* est épuisé et que le désir est puissant, l'*essence* et les *esprits* quittent le corps »[145].

> Les cinq notes et les huit timbres, le *shang* clair et le *zhi* ondoyant nuisent à l'oreille. La beauté, la splendeur, l'élégance, l'éclat lèsent la

---

139 *C.I.* 2/17.7–18.10.

140 *C.I.* 1/2.12–3.8. [9] Che 1999 tr., 58–59. Voir aussi *Laozi Daodejing Heshanggong zhangju*, [75] 1.6.

141 *C.I.* 2/15.5–6. [9] Che 1999 tr., 66.

142 A ce propos, voir *Laozi Daodejing Heshanggong zhangju*, [75] 15.4, 18.11, 34.3, etc.

143 Voir [457] Maspero 1971b, 484.

144 *C.I.* 5/110.11.

145 *C.I.* 5/110.11–12.

> vie. Les fêtes, l'oisiveté, les fines liqueurs et les vins suaves perturbent la nature de l'homme. Un visage charmeur, un port séduisant, du fard sur une peau blanche abrègent la vie[146].

> Qui, des hommes et de tout ce qui possède un souffle, ne se réjouit de vivre et n'a peur de la mort ? Mais la gloire et la puissance guident notre volonté, ... ; l'amour, la haine, les bénéfices et les préjudices perturbent nos Esprits ; reconnaissance et renom enchaînent notre corps[147].

C'est pourquoi, « l'apprentissage de l'immortalité exige que l'on parvienne au calme et à la sérénité, que l'on se défasse de toute passion, de tout désir, que l'on intériorise la vision et que l'on inverse l'écoute, que le corps soit paisible et le cœur absent »[148] ; « L'art de l'immortalité requiert le calme et la tranquillité, le non-agir, l'oubli du corps »[149]. Ainsi, celui qui poursuit la Voie

> ne s'adonne pas, pour l'insignifiance d'un rat puant, aux joies et aux tourments de l'homme ordinaire. Il est détaché, et les louanges du monde ne le réjouissent pas ; il est paisible, et ne craint pas la médisance de ceux qui mêlent leurs voix à celles de la foule. *Il ne laisse pas les choses extérieures troubler sa suprême essence. Il ne laisse pas le profit et la ruine entacher sa pureté*[150].

Aussi,

> il s'en va demeurer au loin et trouver refuge dans la tranquillité. ... Il purifie sa vision obscure, garde le féminin et embrasse l'Un, par la concentration de son souffle parvient à la souplesse, et par la quiétude apaise sa nature originelle ; il se défait des sentiments pernicieux de la joie et de la peine, rejette la gloire du succès et l'humiliation de l'échec, rompt avec le poison violent des saveurs fortes, et réduit ses paroles à l'essentiel ; il inverse son ouïe et alors pénètre ce qu'il entend, intériorise sa vision et alors voit le Sans-Trace, nourrit son esprit dans l'obscure égalité, élimine tentation et envie dans ses rapports avec les êtres, rejette les tâches viles, gouverne par la joie et le contentement, agit dans le non-agir, afin de préserver sa loi naturelle[151].

Pour la même raison, cette théorie de la vie érémitique s'exprime constamment, même dans les *Chapitres Extérieurs* que Ge Hong range dans

---

[146] *C.I.* 1/1.10–12. [9] Che 1999 tr., 56.
[147] *C.I.* 5/110.6–7. [9] Che 1999 tr., 95.
[148] *C.I.* 2/17.8.
[149] *C.I.* 2/17.15.
[150] *C.I.* 1/3.5–7.
[151] *C.I.* 5/110.12–111.5. [9] Che 1999 tr., 96–97.

l'esprit confucéen, en termes de *yimin* 逸民, « les gens menant une vie retirée »[152].

La Voie d'Immortalité peut s'acquérir

Sur la question de savoir si l'homme peut devenir Immortel par l'apprentissage, Ge Hong montre une attitude positive qui paraît caractéristique de la tradition des *fangshi*, qui se transmettaient un savoir secret. Dans la littérature ancienne, il y a plusieurs expressions pour désigner l'être idéal : *shenren* 神人 ou « Homme divin », *shengren* 聖人 ou « Sage », *zhenren* 眞人 ou « Homme véritable ». On croyait que la longévité ou l'immortalité leur était naturelle en tant qu'une partie de leur vertu, alors que, dans le *Zhuangzi*, l' « Homme véritable » passe pour un être indifférent à la question de vie et de mort[153]. De même, dans le *Hanshu*, Ban Gu décrit l'Immortel divin comme un « homme véritable » du *Zhuangzi*[154]. Or, selon Ge Hong, on n'a pas besoin d'être « Sage », mais d'une disposition naturelle inclinant à la Voie d'immortalité[155].

> D'après un « Livre des Immortels », tous ceux qui sont parvenus à l'immortalité se trouvaient avoir un destin en conjonction avec le souffle des Divins Immortels. C'était une qualité naturelle. Ainsi, encore dans la matrice, l'homme est porteur de la nature qui le fera croire en la Voie. Lorsqu'il acquerra le discernement, son cœur sera attiré par la chose, et il rencontrera nécessairement un maître éclairé dont il obtiendra les méthodes. Si tel n'est pas le cas, il ne croira pas et ne cherchera pas, et, même s'il cherche, il ne trouvera pas[156].

On peut comparer cette attitude avec celle des lettrés d'obédience taoïste de l'époque, par exemple Xi Kang. Ce dernier croyait que les Immortels existaient mais qu'ils avaient reçu un *souffle* particulier et possédaient un don inné pour devenir Immortel. Il niait la possibilité d'acquérir l'immortalité par un travail, tout en admettant que l'homme pouvait vivre mille ans en faisant de son mieux avec sa destinée, c'est-à-dire en effectuant des pratiques pour « Nourrir la Vie »[157]. Ge Hong, quant à lui, nuance l'« innéisme » de l'immortalité[158]. Surtout, il admet à maintes

---

[152] Voir [169] Shimomi Takao 1967.

[153] Sur cette contradiction apparente, voir deux interprétations différentes par [495] Robinet 1983a, 66–67 et par [527] Seimiya 1975, 99–100.

[154] *Hanshu*, « Yiwenzhi », 10, [57] 1780.3–4. Voir aussi [588] Yü Ying-shih 1964, 108.

[155] *C.I.* 12/224.3–226.13. [9] Che 1999 tr., 157–161.

[156] *C.I.* 12/226.3–5. Trad. de [9] Che 1999 tr., 160. Nous l'avons modifiée.

[157] *Yangshenglun*, [117] 346b.15–347a.4.

[158] Voir *C.I.* 3/46.9 : « Leur nature serait particulière et leur souffle différent ? Tous reçurent l'enseignement d'un maître et absorbrent [des drogues] : il ne s'agissait pas

reprises la possibilité d'apprendre la Voie d'immortalité[159], en attribuant cette capacité de l'homme à son intelligence :

> Il n'est d'être plus intelligent que l'homme dans l'art de modeler, forger et transformer[160]. Qui en acquiert les rudiments peut asservir la myriade des êtres. Qui l'approfondit peut vivre éternellement : il sait que les médecines supérieures allongent la vie, aussi les prend-il afin de devenir Immortel ; il connaît la grande longévité de la tortue et de la grue, aussi imite-t-il leur *daoyin* afin de prolonger ses années [161].

Les conditions nécessaires : disciple digne, maître éclairé

En revanche, il souligne quelques qualités nécessaires : la foi, la volonté, l'effort, la patience[162].

> Quant à [ceux qui veulent devenir] Immortels, ils n'ont besoin que d'une volonté ferme et d'une foi absolue, de travailler sans paresse, d'être capables de calme et de sérénité. Ils peuvent alors y parvenir[163].

Il y ajoute aussi l'entendement subtil capable de percevoir le monde invisible caché dans le Mystérieux :

> Il est difficile de connaître le subtil et le merveilleux : nombreux sont ceux qui doutent et s'égarent. Comment mon intelligence pourrait-elle dépasser celle des autres hommes ? Le hasard a seulement voulu que j'aie quelque entendement, ... Je sais en outre, car je l'ai vérifié, que l'on peut acquérir la vie éternelle, et que l'on ne naît pas Immortel.
>
> Je ne suis qu'un homme ordinaire aux talents bien modestes, et mes connaissances sont pauvres et superficielles. Comment oserais-je prétendre me distinguer de la foule, être le seul à savoir et en tout surpasser mes semblables ? Seulement j'ai cherché [la Voie] grâce à

---

d'un savoir inné » ([9] Che 1999 tr., 81). Peut-être, la différence entre l'avis de Xi Kang et celui de Ge Hong est-elle cependant très fine. Xi Kang pense que pour devenir Immortel il faut être né tel, tandis que Ge Hong dit qu'il faut avoir une disposition naturelle pour croire et pouvoir suivre la Voie d'immortalité. Il semble, de prime abord, que le premier parle de la nature physique innée et programmée et le second, du tempérament naturel. Cette idée selon laquelle le corps et le tempérament sont séparables est cependant peu justifiable dans la pensée chinoise, bien qu'il y ait des théories variées sur la formation de l'être humain. Donc il y a lieu de penser que leurs opinions ne diffèrent pas radicalement et qu'il s'agit seulement d'être pessimiste ou optimiste selon que l'on connaît ou non le moyen d'y parvenir. Ge Hong en connaît un qui est l'alchimie.

[159] *C.I.* 2/17.8 ; 3/50.5 ; 4/76.6–7 ; 12/226.12 ; 14/160 .10 ; 16/287.6, etc.

[160] Une autre traduction est possible : Parmi les êtres qui se forment et se transforment, il n'est d'être ...

[161] *C.I.* 3/46.4–5. [9] Che 1999 tr., 80.

[162] C'est, au demeurant, par Ge Hong que l'on serait plus encouragé dans la recherche de la Voie, dans la mesure où personne ne sait de soi-même s'il est né pour devenir immortel. Son esprit apostolique constitue d'ailleurs l'un des moteurs de son ouvrage.

[163] *C.I.* 12/224.8–9. [9] Che 1999 tr., 158.

> ce qu'elle a d'apparent dans ce qu'elle a de caché, et je l'ai trouvée, grâce à ce qu'elle a de facile, dans ce qu'elle a de difficile. J'en ai expérimenté les effets mineurs, et en connais ainsi les grands pouvoirs. J'ai vu ce qu'il en était déjà, et j'ai ainsi compris ce que je n'ai pas encore tenté[164].

En outre, la rencontre avec un *mingshi* 明師, « maître éclairé », est indispensable. Elle constitue un des sujets importants des *Chapitres Intérieurs*[165]. Selon Ge Hong — et probablement dès le début de la tradition à laquelle il appartient —, elle fait partie des conditions *sine qua non* pour recevoir les recettes alchimiques. Car c'est lui qui, avec des écrits et des instructions orales, transmet les recettes secrètes héritées des divinités. Le « maître éclairé » doit, lui aussi, sélectionner le disciple digne dont les qualités correspondent certainement à celles que nous venons de voir plus haut ; dans le cas contraire, il subira un malheur par le Ciel. La transmission des recettes, de même que les opérations alchimiques, est surveillée par les divinités. C'est après tout aux divinités que l'on prête serment au moment de la transmission des écrits et des recettes. De ces rencontres et sélections, Ge Hong témoigne en avoir vécu avec son maître Zheng Yin.

Ces propos sur la personne qui cherche à devenir Immortel sont propres aux alchimistes taoïstes, dont la tradition se distingue, sur ce sujet, de celle des *fangshi* et du taoïsme purement philosophique, tout en ayant une affiliation avec l'un et l'autre. Une comparaison entre le *Liexianzhuan* et le *Shenxianzhuan* 神仙傳 (ce dernier est attribué à Ge Hong) permet de le mettre en évidence. Elle montre, en général, que la conception de l'Immortel a évolué entre l'époque des Han et celle des Wei et Jin. Nous empruntons ici quelques éléments à une étude d'Uchiyama[166]. 1° Si, dans le *Liexianzhuan*, les Immortels sont en général originaire d'un milieu ordinaire comme ceux des marchants de médecines, des fermiers, des artisans, des petits fonctionnaires (gardiens par exemple), etc. ; dans le *Shenxianzhuan*, la

---

[164] *C.I.* 5/110.3–4. [9] Che 1999 tr., 95. Et *C.I.* 7/140.7–8. [9] Che 1999 tr., 114.

[165] En faisant remarquer que dans les *Chapitres Intérieurs* le terme *mingshi* est souvent employé à propos de la transmission de la Voie d'immortalité (le terme apparaît aussi dans les *Chapitres extérieurs* de Ge Hong ainsi que dans le *Huainanzi*), et en le tenant ainsi pour mot-clef dans l'étude sur les aspects de cette transmission, [176] Yoshikawa Tadao 1980, 287–289, traduit le terme par *mingzhi zhishi* 明智之師, ou le maître de la sagesse perspicace, et le titre du quatorzième chapitre « Qinqiu 勤求(Chercher avec diligence) » par « Qinqiu mingshi 勤求明師(Chercher avec diligence le maître de la sagesse perspicace) ».

[166] [555] Uchiyama Chinari 1975, 110–111.

plupart des Immortels sont des convertis des études classiques confucéennes ; ce qui implique que des intellectuels de l'époque s'intéressaient à l'idée d'immortalité. 2° Dans le *Shenxianzhuan*, ceux qui sont nés Immortels sont très peu nombreux. La plupart ont obtenu l'immortalité par leurs efforts, c'est-à-dire, en absorbant des médecines ou en s'adonnant aux pratiques dites taoïstes. 3° Avec l'apparition des Immortels lettrés, de nouveaux écrits occultes sont présentés dans le *Shenxianzhuan.* Cela implique que les intellectuels avaient produit des études sur la quête de l'immortalité. 4° Les techniques ou pratiques de diverses sortes sont plus nombreuses dans le *Shenxianzhuan* que le *Liexianzhuan.* 5° Dans le *Shenxianzhuan*, il arrive souvent que la pensée taoïste s'ajoute aux légendes des Immortels.

S'agissant de la représentation de l'Immortel et de l'homme qui s'y prépare, il y a aussi la question de savoir si la notion d'immortalité de Ge Hong était corporelle ou spirituelle, ce que nous n'avons pas ici réexaminé. Dans les *Chapitres Intérieurs*, nous pouvons assez souvent constater des allusions à l'immortalité conçue comme une prolongation de la vie corporelle[167]. Il est probable que, chez Ge Hong, l'éternité spirituelle n'a pas été envisagée. Les mouvements taoïstes après Ge Hong témoignent en revanche de notions différentes. Dans le mouvement Shangqing 上清, apparu quelques décennies après la rédaction des *Chapitres Intérieurs*, on constate une évolution nette. Il y a d'abord la distinction entre le corps subtil et le corps grossier, puis la conception de la renaissance dans les sphères célestes ou sur un monde cosmique. L'adepte devient Immortel au paradis après un processus constitué de la mort, d'une purification et enfin d'une renaissance[168]. Dans les écrits Lingbao 靈寶, dont la lignée a un rapport étroit avec celle de Ge Hong, la notion d'immortalité est remplacée par les concepts de réincarnation et de vie après la mort[169]. Plus tard, l'immortalité corporelle n'est plus le but dans la pratique méditative de l'« alchimie intérieure »[170].

---

[167] Par exemple, *C.I.* 2/14.12–13 : « Les immortels, eux, cultivent leur corps à l'aide de médecines, allongent leur vie grâce aux sciences occultes, empêchent l'apparition des maladies internes et la pénétration des maux externes. Ils sont éternels, mais ne changent pas leur ancien corps. ». [9] Che 1999 tr., 65.

[168] [498] Robinet 1984, 166–173.

[169] [293] Bokenkamp 1989, 1–20.

[170] [228] Robinet 1998, 147.

Le culte des Immortels devient une partie incontestable de l'*ethos* des Chinois. L'époque de Ge Hong et celle qui suivit furent marquées par une littérature créative et prolifique, appelée *zhiguai* 志怪 ou « compte rendu des extraordinaires » : des histoires de toutes sortes, relatant des faits fantastiques, exotiques, folkloriques, spectraux ou démoniaques[171]. Adaptées dans ce genre, les légendes des Immortels reçoivent de nouveaux styles et s'alimentent des nouveaux détails apportés par des adeptes et des amateurs de milieux différents. À partir des styles simples et bruts des mythes et des légendes, qui imitaient le style biographique des historiens, sont alors nées les premières formes de roman, qui visaient le plaisir même de raconter l'histoire, avec des figures qui lui donnaient plus d'éclat et de fantaisie, représentant une étape littéraire et artistique. Les mythes et les légendes transmis depuis l'époque pré-Qin sont alors recueillis par des milieux différents, d'une part, et, d'autre part, sont enrichis et extrapolés par des lettrés[172]. À l'époque des Tang, le taoïsme, privilégié surtout par la famille impériale, se répand et devient plus populaire. L'histoire des Immortels s'établit peu à peu en tant que genre littéraire, en forme d'hagiographies à tendances prosélytes ou de recueils d'histoires extraordinaires. D'un autre côté, les anciens Immortels comme Chisongzi 赤松子, An Qisheng 安期生 et Wangzi Qiao 王子喬, se sont éclipsés de la scène des légendes pour céder la place aux Immortels plus récents, surtout aux Huit Immortels, dont l'histoire devient à la mode et sera très exploitée parmi le peuple, jusqu'à nos jours[173].

---

171 [299] Campany 1990, 91–92.

172 [145] Jeong Jaeseo 1994, 109–113.

173 [145] Jeong Jaeseo 1994, 119–120. Les Huit Immortels sont : Zhongli Quan 鐘離權, Zhang Guolao 張果老, Lü Dongbin 呂洞賓, Cao Guojiu 曹國舅, Li Tiegui 李鐵拐, Han Xiangzi 韓湘子, Lan Caihe 藍采和, He Xian'gu 何仙姑.

Chapitre IV

Mythes, légendes et exemples historiques

Des actes à l'efficacité desquels tout un groupe ne croit pas, ne sont pas magiques. — M. Mauss

La pensée mythique ... bâtit ses palais idéologiques avec les gravats d'un discours social ancien. — Cl. Lévi-Strauss.

C'est la force vitale et les pouvoirs extraordinaires dus à cette dernière qui se trouvent au centre de tout intérêt de l'alchimiste. Selon nous, ils ont leur origine dans les mythes, les légendes et les exemples historiques.

Les rôles du mythe dans une culture et une société sont considérables[174]. On y trouve aussi une fonction *exemplaire* ou *exemplarité*. « *L'histoire qui a été à l'origine* doit, dit Eliade, se répéter parce que toute épiphanie primordiale est *riche*, autrement dit ne se laisse pas épuiser par une seule manifestation. D'autre part, les mythes sont riches par leur contenu, qui est exemplaire, et, comme tel, offre un *sens*, crée quelque chose, annonce quelque chose, etc... »[175]. Dans le mythe sont donc répercutés l'idéal, le désir ou le rêve de ceux qui l'écoutent. À côté de ce dernier, légendes et exemples historiques peuvent aussi souvent remplir le même rôle. Car, l'histoire procure le cadre de l'élaboration mythique.

Formés ou vécus dans le temps archétypal d'une société, mythes, légendes et événements historiques fournissent des *modèles* qui véhiculent des idées et des vécus stéréotypés. Ils servent, d'une part, à faire partager les mêmes expériences aux membres d'une même culture. D'autre part, grâce à la fonction analogique ou symbolique, ces *modèles* servent à interpréter et justifier de nouvelles formes d'expérience[176]. C'est de ce point de vue que nous allons explorer quelques thèmes ayant rapport avec l'alchimie de Ge Hong.

---

[174] On leur a attaché d'ailleurs des termes comme « sentiments sociaux » (de Marcel Mauss), « inconscient collectif » (de C. Gustav Jung), « logique sous-jacente et commune à tous les niveaux » (de Claude Lévi-Strauss), etc.

[175] [638] Eliade 1949, 360.

[176] Voir notre introduction.

Le premier sous-chapitre concernera la notion chinoise de la terre qui recèle et donne la vie. Le deuxième sera relatif aux mythes et légendes qui illustrent des principes cosmologiques ou cosmogoniques que suivaient les alchimistes, comme leurs anciens, dans l'œuvre visant à obtenir la vie cosmique. Dans le troisième, enfin, il s'agira d'examiner les modèles des êtres à pouvoirs extraordinaires, pouvoirs qu'on peut réduire en force vitale et qui figurent également sur la liste des prodiges que permet d'obtenir l'Elixir.

IV.1 La terre vivante

La terre était censée être l'une des origines de la force vitale. Cela correspond à une pensée mythique assez répandue dans le monde. La terre passait toujours pour la Mère, porteuse de la vie. En Chine, pierres et métaux symbolisaient la longévité, comme en témoigne la formule : *shouru jinshi* 壽如金石, « longévité égale [à celle] du métal et de la pierre »[177]. Matières principales des alchimistes, ils étaient considérés comme ayant la force vitale, tout comme la terre. Dans les entrailles de cette dernière, raconte-t-on dans les mythes (et on y a cru longtemps[178]), ils naissent, mûrissent, se transforment, atteignent à leur perfection[179].

La pierre

De l'association de la source de vie et de la pierre témoignent, tout d'abord, les mythes de *petra genitrix*. Cette croyance, réminiscence de l'âge de la pierre, liée souvent au mégalithe, se constate presque partout dans le monde, dans des civilisations préhistoriques. En ce temps-là, le rocher, la grande pierre représentaient la matrice divine aussi bien que l'éternité et les aïeux, dont voulait se réclamer la race. Les héros, dit-on, en étaient issus ; les femmes stériles y recouraient pour porter un enfant[180]. Selon certains mythes des Chinois anciens, le fondateur de la dynastie des Xia 夏, Yu le Grand (Dayu 大禹), est né de la pierre[181]. De même, à la naissance de son

177 Voir [295] Brashier 1995, 217–218.

178 Voir, par exemple, [213] Needham & Wang 1959, 636–641.

179 Voir [601] Eliade 1977, 35.

180 *Cf.* [638] Eliade 1949, 188–207.

181 *Huainanzi*, « Xiuwuxun », [63] 642.2. Selon certains commentaires, la mère de Yu a mis au monde le héros après avoir vu une étoile filante ; selon les autres, Yu est né à Shiniu 石紐 (nom géographique) plutôt que d'une pierre 石 : voir, *ibid.*, 642.8–643.2.

fils, Qi 啓 (son successeur qui était aussi un sage), sa mère se transforma en une pierre et, de celle-ci, sortit l'enfant[182].

La terre utérus

Les Chinois croyaient, depuis toujours, en *she* 社 Génie du sol ou Esprit tutélaire du territoire. Le mot désignait également l'autel dédié au Génie du sol. Dans le *Liji* 禮記, on lit ceci :

> Sur les autels de la Terre on sacrifiait aux génies tutélaires du territoire ; on y plaçait la tablette du principe *in* [*yin* 陰]. ... Dans le palais impérial, le grand autel de la Terre devait (être à découvert), recevoir la gelée blanche, la rosée, le vent, la pluie, et demeurer exposé aux émanations du ciel et de la terre. ... Au contraire, lorsqu'une principauté avait cessé d'exister, l'autel de la Terre était enfermé dans une construction, afin qu'il ne reçût plus ni la lumière ni la chaleur du ciel. A Pouo [Bo 薄] (ancienne capitale de la dynastie des In [Yin 殷], l'autel de la Terre, (après la chute de la dynastie), n'eut plus qu'une fenêtre au nord, afin qu'il ne reçût de lumière que du côté du nord (séjour du principe *in* [*yin*] et de la mort). Les sacrifices offerts aux autels de la Terre avaient pour but d'honorer l'action bienfaisante de la Terre comme on honorait l'action des esprits. La terre porte tous les êtres, et le ciel tient les constellations suspendues. Toutes les richesses viennent de la terre, et le temps, l'ordre des travaux sont réglés par le ciel. Pour cette raison, on honorait le ciel et on aimait la terre. On apprenait au peuple à leur rendre de solennelles actions de grâces. Les chefs de famille offraient des sacrifices à la Terre au milieu de la maison et les princes sur les autels de la Terre ; ils reconnaissaient ainsi qu'elle est la source de toutes les richesses. ... Pour le sacrifice à la Terre, les laboureurs fournissaient le millet qui devait être offert dans les vases de bois ; ils témoignaient par là qu'ils étaient reconnaissants envers la source de toutes les richesses, et qu'ils n'oubliaient pas la mère de tous les êtres[183].

On croyait en Chine que la terre était habitée des esprits. Wang Chong 王充, au premier siècle après notre ère, racontait que l'on interdisait de déranger ces esprits, par exemple, en creusant la terre[184]. De Groot nous rapporte une vieille croyance qu'il a retrouvée chez les Amoy, selon laquelle une perturbation de la terre peut causer des dommages fatals chez la mère et l'enfant porté ou né. Cela témoigne de l'affinité ou de l'analogie que les Chinois ont éprouvée, hier comme aujourd'hui, entre la terre et l'utérus[185].

---

[182] *Hanshu*, « Wudiji », [57] 190.12–15. Voir aussi [351] Granet 1959, 563.

[183] *Liji*, « Jiaotesheng », [79] Couvreur 1950 tr., Tome I, 586–588.

[184] *Lunheng*, *juan* 24, « Jiripian », [81] 995.9–10. Voir aussi [316] De Groot 1892-1910, 536–537. Dans le *Liji*, on interdisait déjà le renversement de la terre pour certaines périodes dans l'année : [79] Couvreur 1950tr., 356(13), 369(11), 585(20),

[185] [316] De Groot 1892-1910, 538. Sa réflexion sur cette croyance mérite d'être citée ici : « The belief in them there bears, as may be the case everywhere in China, the clearest

La terre nourricière

Dans l'esprit mythique des Chinois se perpétue l'idée que la terre, avec son *souffle*, est nourricière ; elle est étroitement liée à leur notion de vie. Plus que mythique, elle nous paraît encore actuelle et inconsciente. Un personnage légendaire, Chiyou 蚩尤, et son peuple, que nous allons rencontrer à nouveau plus loin, passaient pour se nourrir de fer et de pierres[186]. Dans certaines œuvres des Han, on trouve un écho à cette idée. On lit dans le *Liji*, le *Taipingjing* et le *Chunqiu fanlu* 春秋繁露, par exemple, que le Ciel produit la vie et la Terre la nourrit[187]. Un récit recueilli dans une collection dont le compilateur vivait durant la première moitié du 18ème siècle — que présente De Groot également au sujet de démonologie chinoise — raconte au sujet du *souffle* de la terre et de celui des métaux : au Yunnan, quand les mineurs sont enterrés par un éboulement, leur corps ne se corrompt pourtant pas, car les émanations de la terre et du métal les nourrissent[188]. Cela nous rappelle une scène de la *Terre chinoise*, roman de Pearl Buck, où la femme paysanne fait cuire dans l'eau, pour nourrir sa famille affamée après une calamité, la terre de leur culture ; cela se passe en Chine il y a environ un siècle.

La terre croissante

Dans le « Livre des territoires métropolitains » du *Shanhaijing* 山海經 *Livre des monts et des mers*, se trouve un mythe du déluge chinois où l'on parle de la terre croissante, *xirang* 息壤.

> Les rivières débordées s'élevèrent jusqu'au ciel ; Gun 鯀 s'empara sans autorisation des terres croissantes de l'empereur pour endiguer ces eaux débordées. Il n'observa pas les ordres de l'empereur. L'empereur donna l'ordre à Zhurong 祝融 de tuer Gun à Yujiao 羽郊. Du ventre de Gun naquit Yu 禹. L'empereur ordonna alors à Yu de terminer la subdivision de la terre afin de fixer les neuf

---

marks of the influence of the philosophical conception that the soil is the productive part of the Universe, which, fecundated by the celestial sphere, engenders everything that has life. In the Cosmos the soil represents perfect stability, and for this propensity it is able to bring forth vegetation. A natural conclusion is, that if the soil is disturbed, the repose and growth of the embryo in the womb of women is, by the law of sympathy, disturbed too ». Voir aussi [546] Stein 1987, 62–66 ; et le chapitre VII.5 de notre étude.

[186] Voir *infra*.

[187] *Liji*, [79] Couvreur 1950 tr., II, 306. *Taipingjing*, [107] 658.6. *Chunqiu fanlu*, ch. 19, [38] 156.12. Voir [588] Yü Ying-shih 1964, 84–85.

[188] [316] De Groot 1892-1910, 540. La collection dont relève ce récit s'intitule le *Zibuyu* 子不語, voir [316] De Groot 1892-1910, 106. Voir aussi [351] Granet 1959, 487.

provinces[189].

Ce « héros » chinois prométhéen n'est autre, selon le même texte, que le petit-fils de l'Empereur Jaune[190]. Sur la *xirang*, Guo Pu 郭璞 (276-324), commentateur versé dans la géomancie, donne l'éclaircissement suivant : « La *xirang* veut dire que la terre croît d'elle-même toute seule sans limites. C'est ainsi que, avec elle, on peut empêcher l'inondation »[191]. Les traductions par des sinologues modernes varient : Henri Maspero le rend par « terres vivantes »[192] ; Marcel Granet, par « Terre magique »[193] ; Rémi Mathieu, lui, y voit simplement la terre alluviale[194]. Dans le quatrième chapitre, « Traité sur la topographie », du *Huainanzi*, ce mythe réapparaît à propos du mont Kunlun, en changeant de héros. Yu le Grand, le fils, succède à son père, Gun, dans la même mission contre le déluge, à l'aide de la même matière (mais en employant un autre plan) : « Yu, lui aussi, se sert de la terre croissante pour boucher l'inondation, formant les grandes montagnes »[195]. Ici, la terre croissante est appelée par *xitu* 息土, que John S. Major rend par *expanding earth*. Gao You 高誘 (168-212) le commente comme suit : « La *xitu* ne s'épuise pas à l'usage ; plus on la creuse, plus il y en a. C'est pourquoi, avec elle, on bouche l'inondation »[196].

La métamorphose souterraine

Au moins depuis que, en Chine ancienne, on s'est aperçu d'une association entre des éléments divers dans la terre, cette dernière passait pour un système de métamorphose ou pour un organisme. Cette idée se constate dans certains textes, datant des premiers Han ou d'avant, et qui précèdent juste l'apparition de l'esprit alchimique (époque des seconds Han). Selon le *Guanzi*, on découvre sous la terre certains métaux grâce à leur minéral associé : l'or se trouve sous le cinabre, le cuivre, sous la

---

[189] *Shanhaijing*, ch. 18, [90] 472.5–6. La traduction est de [91] Mathieu 1983 tr., 651. Nous l'avons légèrement modifiée. Voir aussi *ibid.*, 652-653, la note (2).

[190] *Shanhaijing*, ch. 18, [90] 465.3. [91] Mathieu 1983 tr., 645. Selon le *Shiji, juan* 2 [94], 49.3–4, il est l'arrière-petit-fils de l'Empereur Jaune.

[191] « 息壤者言土自長息無限，故可以塞洪水也。» : *Shanhaijing*, ch. 18 [90] 472.11.

[192] [450] Maspero 1924, 66.

[193] [351] Granet 1959, 485. [286] Birrell 1997, 237 le traduit par « *breathing-soil* ».

[194] [91] Mathieu 1983 tr., 651.

[195] *Huainanzi, juan.* 4, [63], 133.1–2. Traduction légèrement modifiée de [64] Major 1993 tr., 150. Pour la différence entre la méthode de Gun et celle de Yu, voir [351] Granet 1959, 483–485 ; [64] Major 1993 tr., 151.

[196] « 息土不耗減，掘之益多，故以填洪水。» : *Huainanzi, juan* 4, [63], 133.2. Voir aussi [64] Major 1993 tr., 151.

magnétite, etc.[197] Dans le *Huainanzi*, on expose une théorie de la circulation (souterraine et atmosphérique) du *souffle* de la terre produisant des substances selon un certain ordre : le *souffle* de la terre → la pierre → le vif-argent → le métal → le dragon → la source → les nuages → le tonnerre → l'éclair → le courant d'eau → la mer[198]. De même, au cours des siècles, perdure cette notion du *souffle* de la terre, *souffle* qui engendre et transforme les composants de la terre. Li Shizhen, compilateur de l'une des plus grandes pharmacopées chinoises, au seizième siècle de notre ère, aborde en ces termes la section sur les pierres et les métaux :

> La pierre est amande du souffle, os de la terre[199]. Dans ses grandes masses, elle forme rocher et falaise ; dans ses petites particules, elle forme sable et poussière. Son essence devient or ou jade. Sa toxicité devient arsénolite ou acide arsénieux. Quand le souffle se coagule, il forme cinabre et vitriol bleu. Quand le souffle subit une transformation, il devient liquide et produit alun et mercure[200].

En somme, selon la pensée mythique chinoise, la terre est « vivante » avec son souffle. Quoique chacun de nos exemples ne concerne qu'une terre spécifique, non pas la terre entière, ils nous rendent compte, dans l'ensemble, de l'expérience et de l'imagination des Chinois concernant la terre. C'est sans doute l'essentiel de tout cela qui, en Chine, a inspiré les premiers alchimistes, ou qui, du moins, était l'un des *modèles* dans l'imagination alchimique.

IV.2 Cosmogonie et cosmologie

Certains mythes et légendes chinois recèlent des principes, des idées directrices et des dimensions cosmogoniques et cosmologiques. Dans ces mythes et légendes, le thème des métaux sexués yin et yang et des Cinq ou

---

[197] *Guanzi*, ch. 77, « Dishu », [50] 382.12, 17 et 383.1. Voir aussi [213] Needham & Wang 1959, 674. Les Chinois voyaient non seulement l'association entre le minéral et le métal mais aussi l'association géo-botanicale. *Ibid.*, 675.

[198] Voir la citation entière dans notre chapitre cinq, § 5 Le mercure.

[199] Pour les « os » de la Terre-Mère qui étaient des pierres, voir aussi [601] Eliade 1977, 35.

[200] *Bencao gangmu*, [24], 591a. Voir aussi [213] Needham & Wang 1959, 637. Needham continue ici à montrer la persistance, dans la Chine et dans le monde occidental, de cette idée que les minéraux et les métaux se transforment l'un en l'autre dans la croûte terrestre. Selon lui, cette idée aurait encouragé, chez les alchimistes, la croyance que, avec une méthode appropriée, ils pouvaient réussir à accélérer dans leur officine des changements analogues.

Huit pierres révèle qu'ils sont en quelque sorte une forme embryonnaire et rudimentaire des premières recettes alchimiques[201]. Selon un mythe, pour réparer le ciel incliné au commencement du monde, il fallut que Nüwa 女媧 fonde des pierres de cinq couleurs[202]. Selon un autre, quand Yu le Grand fondait ses neuf chaudières, cinq étaient mises en correspondance avec le Yang et quatre avec le Yin[203]. On s'est servi, raconte une légende, du fiel d'un couple de lièvres, blanc et jaune (mâle et femelle ?[204]), pour fabriquer une paire d'épées, mâle et femelle. Une épée n'était précieuse que si les Cinq couleurs composantes se compensaient parfaitement et si le cuivre et l'étain (peut-être Yang et Yin) formaient un ensemble indissoluble[205]. Enfin, selon une autre légende, Pingyi 馮翊(ou 馮夷), devenant le Comte du Fleuve, obtint l'immortalité en se jetant à l'eau chargé de Huit Pierres[206]. On pourrait multiplier les exemples[207].

Un rapprochement proposé par Fabrizio Pregadio entre un thème mythique et une conception alchimique mérite, néanmoins, d'être présenté ici pour illustrer la contribution du mythe en tant que *modèle* de la formation des recettes alchimiques[208]. Selon lui, un processus cosmogonique en sept phases peut expliquer le nom du *liuyini* 六一泥 « Lut de Six et Un » (voir R1), dont souvent les alchimistes font usage afin de fermer hermétiquement les creusets.

---

201 Ces idées cosmologiques, celle des Cinq Agents du moins, datent de l'époque des Zhou.

202 *Huainanzi, juan* 1, [63] 22.2 ; *juan* 3, [63] 80.10–12 ; *juan* 6, [63] 207.6. [351] Granet 1959, 485.

203 *Shiyiji, juan* 2 [100] 1.27. [351] Granet 1959, 496.

204 *Shiyiji, juan* 10 [100] 6.5–9. [351] Granet 1959, 496. Selon le texte du *Shyiji*, les lièvres sont blanc et jaune, et non pas mâle et femelle comme l'interprète Granet. Celui-ci le fait, nous semble-t-il, d'après ce qui est dit du sexe des épées et(ou) d'après une autre histoire racontée plus haut. Selon cette dernière, il existe dans une montagne un animal ressemblant à un lièvre dont les poils sont jaunes comme l'or. Cet animal se nourrit de pierre rouge ainsi que de fer et de cuivre. Sa vésicule biliaire et ses reins sont tous comme le fer. Sa femelle est de couleur blanche comme l'argent. Par ailleurs, dans le seizième des *Chapitres Intérieurs*, le jaune et le blanc désignent chacun l'or et l'argent. Alors une question se pose : le jaune et le blanc, l'or et l'argent, ont-ils, dans les recettes présentées dans les *Chapires Intérieurs*, un sens sexuel ?

205 *Yuejueshu, juan* 13, [123] 42.17–19. [351] Granet 1959, 499.

206 [351] Granet 1959, 471, note. Selon le *Commentaire du Zhuangzi* de Sima Biao 司馬彪 (des Jin) cité dans le *Jingdian shiwen* 經典釋文, *juan* 26 (*Zhuangzi yinyi* 莊子音義, shang), [69], 21a.3–5, cette légende provient d'un certain *Qinglingzhuan* 清泠傳. Pour les versions différentes de la légende du Comte du Fleuve, voir [90] Yuan Ke 1980 ed., 316–318.

207 En ce qui concerne le sens des nombres, voir le chapitre VII. Isabelle Robinet propose de voir dans ces combinaisons de Yin et Yang, de Cinq couleurs et de Huit pierres le désir de constituer une totalité (entretien privé).

208 [220] Pregadio 1991a, 596–600. Voir aussi [221] Pregadio 1995a, 141–143.

La fermeture hermétique des creusets est cruciale pour la réussite de la recette : une fissure fine comme un cheveu peut anéantir l'œuvre (voir R3). Car, l'intérieur des creusets doit constituer un « monde à part » total. Il doit représenter le Chaos primordial créatif, dans lequel les ingrédients seront rapportés à leur condition de *materia prima*[209]. L'appellation du « Lut de Six et Un » révèle cette signification cosmogonique de la fermeture. Le nombre sept représente les sept phases que l'on attribue souvent à la cosmogonie, au travers desquelles l'univers se développe ou remonte en sens inverse pour regagner son origine la plus obscure[210]. Le processus rétrogradant de la cosmogonie signifie le retour à l'origine. Car il est question de la nature originelle et de la vie primordiale à retrouver. À l'inverse, l'éloignement de cet état primordial équivaut à la perte de la vitalité originaire. Une anecdote mythique du *Zhuangzi* vient appuyer cette idée. Les phases de transmutation de l'Origine aux Dix mille choses qui correspondent au processus de différenciation sont décrites comme sept ouvertures pratiquées dans le corps du Souverain Hundun 渾沌, ou dans le Chaos primordial, provoquant sa mort.

> Le souverain de la mer du Sud s'appelait Shu 儵 (bref, rapide) ; le souverain de la mer du Nord s'appelait Hu 忽 (soudain, étourdi) ; le souverain du Centre s'appelait Hundun (chaos, indistinction). Un jour, Shu et Hu s'étaient rencontrés au pays de Hundun qui les avait traités avec beaucoup de bienveillance. Shu et Hu voulurent récompenser son bon accueil et se dirent : « L'homme a sept orifices pour voir, écouter, manger, respirer. Hundun n'en a aucun. Nous allons lui en percer. » S'étant mis à l'œuvre, ils lui firent un orifice par jour. Au septième jour Hundun mourut[211].

Fermer le(s) creuset(s) avec le Lut de Six et Un correspond donc symboliquement à remédier à ce processus mortel et à mener les ingrédients à leur état originel, chaotique et exempt de la temporalité[212].

---

[209] [220] Pregadio 1991a, 599.

[210] Pregadio présente les sept propositions problématiques du *Zhuangzi*, ch. 2, « Qiwulun », [130] 19.2–4, comme une cosmogonie. Cependant, les opinions sont diverses selon les commentateurs, qu'ils soient anciens ou modernes. Voir [432] Le Blanc 1987. Pregadio fonde son interprétation sur celui du deuxième chapitre du *Huainanzi*, *juan* 2, « Chuzhenxun », [63], 44–45. Voir [220] Pregadio 1991a, 597–598 et [221] Pregadio 1995a, 141–142.

[211] *Zhuangzi*, ch. 7, « Yingdiwang», [130] 75.11–15. Nous avons modifié légèrement la traduction de [131] Liou Kia-hway 1969 tr., 79.

[212] Concernant le Lut de Six et Un, [261] Yamada Keiji 1997, 282, propose une interprétation de l'usage de la coquille d'huître mâle. Voir aussi notre chapitre VI.

IV.3 Les pouvoirs magico-religieux

Absorber l'Elixir est censé procurer à l'alchimiste certains pouvoirs magiques et surnaturels, par exemple :

- faire venir les esprits et les Immortels ;
- s'élever dans le ciel, voler ;
- éviter les mauvais esprits, les armes et les malheurs ;
- guérir les maladies ;
- recouvrer la jeunesse, porter l'enfant (chez les vieilles personnes)[213].

Or, ces prodiges ne sont aucunement inventés par l'alchimie. Rappelons, tout d'abord, en deux mots, que le taoïsme religieux transmet, du moins depuis les Han, une tradition de pensée attachée à la notion du pouvoir céleste sur le monde spirituel. Les termes comme *fu* 符, signe ou talisman, et *lingbao* 靈寶, « joyau sacré », qui représentent le mandat, la créance du Ciel, ou le contrat, l'alliance avec le Ciel dont l'homme (ou le groupe) élu possède la moitié, font partie des mots clés indispensables pour comprendre le taoïsme d'hier et d'aujourd'hui[214]. Les pouvoirs extraordinaires de l'alchimie que nous avons énumérés plus haut participent de cet aspect général du taoïsme. Nous allons voir que ces pouvoirs de l'alchimie descendent de la conception de la force vitale et de celle de la vertu magique de la Chine archaïque et mythique.

Dans la lignée de toute tradition religieuse, on rencontre à un moment donné, en remontant dans le temps, des maîtres surnaturels, puis, à un moment plus reculé, des dieux. Il en va de même dans la tradition des alchimistes : les recettes sont d'abord révélées par la divinité, ensuite elles sont transmises par des maîtres légendaires, puis par des maîtres dignes de l'être mais humains. Les pouvoirs extraordinaires recherchés par l'alchimiste ont aussi pour origine ceux des anciens sages, souverains et héros civilisateurs, puis, pour origine plus lointaine, la puissance divine du soleil, ce dernier étant une épiphanie de la force vitale cosmique. Nous allons ici parcourir cette évolution qui relie la notion d'efficacité de l'Elixir alchimique à la notion ancienne de force vitale et de pouvoirs extraordinaires.

---

[213] Voir l'annexe.

[214] A ce sujet, voir, entre autres, [394] Kaltenmark 1960 ; [545] Stein 1979 ; [522] Seidel 1983.

Ces pouvoirs surnaturels et bonheurs suprêmes des alchimistes font partie, pour ainsi dire, des « lieux communs » des Chinois. Stéréotypés, ils expriment chez les Chinois depuis toujours le désir de la vitalité et l'attachement à la vie éternelle[215]. En fin de compte, ils sont originairement associés les uns aux autres, comme nous allons le voir. Nous voulons ici montrer que les pouvoirs magico-religieux des anciens, relevant de la force vitale, sont à nouveau recherchés par l'adepte ayant absorbé les Elixirs pour devenir Immortel grâce à l'alchimie. Cette dernière, nouveau moyen de devenir Immortel divin, n'a pas modifié les images originaires du divin et des sages. Elle s'appuie, s'agissant en particulier des effets visés, sur un fond de croyances dont l'origine remonte très loin.

Les prodiges ont pour modèle ceux qui étaient accomplis par des êtres extraordinaires imaginés autrefois et qui incarnaient la force vitale. Parmi eux peuvent être cités les anciens héros souverains et les sages[216]. Nous allons donc examiner ces modèles — ces êtres prodigieux et les pouvoirs dont ils disposaient, et montrer que leur *vertu* résidait dans la force vitale qu'ils possédaient. Pour commencer nous allons tout d'abord montrer, d'une part, le lien entre le héros souverain et le forgeron, ce dernier étant considéré comme l'ancêtre des alchimistes, et d'autre part, la similitude entre les prodiges dont témoignaient les anciens et ceux que l'alchimiste croyait pouvoir obtenir avec l'absorption de l'Elixir, par exemple : la rencontre avec le divin. C'est après cette démonstration préalable que nous entamerons le sujet de la force vitale[217].

---

215 [588] Yü Ying-shih 1964, 81. Selon lui, le souci de la vie qui occupait une place prédominante dans l'esprit des Chinois anciens peut remonter à la plus haute Antiquité.

216 [525] Seidel 1992, 16 : « Dans la pensée chinoise qui ne conçoit pas de séparation entre corps et âme, entre force vitale et spiritualité, la vieillesse est par elle-même une preuve de sainteté. Ceux qui savent « nourrir leur longévité » — et leur âge en est la preuve — sont par là même des saints. La vertu des vieux saints n'est ni une vertu morale ni une pure sagesse spirituelle, mais elle est à la fois une force vitale et une mystique. Les vieux saints polarisent la force vitale et la font rayonner ».

217 Nous ne parlons pas de la première conception de l'Immortel Divin. Mythes, légendes et cultes des Immortels et de leurs paradis existent, dans l'état actuel de nos connaissances, depuis l'époque des Royaumes Combattants. Nous en avons débattu dans le chapitre précédent. Il est délicat d'en parler pour les périodes antérieures. De plus, à propos des prodiges attendus par les alchimistes, il ne s'agit pas seulement d'être ailé, caractéristique de l'Immortel dans les premières images des Han. D'ailleurs, dans les recettes alchimiques présentées par Ge Hong, on ne trouve en aucun cas mentionné le développement des ailes parmi les prodiges qu'il énumère. (Cela prouve qu'être ailé ne constitue plus un attribut essentiel et indispensable pour l'Immortel. Voir notre chapitre VI). Dans certain cas (R11), l'Immortel n'a pas forcément besoin d'ailes : *buyong yuyi* 不用羽翼, pour s'élever (*C.I.* 4/75.14–15). Il nous faudra donc chercher l'origine de ces prodiges dans un contexte plus général, notamment dans l'évolution de

Les idées concernant les pouvoirs surnaturels que nous avons énumérés plus haut ont évolué. On peut distinguer deux époques où les images de l'homme idéal ont émergé et où les prodiges attendus se sont profilés et cristallisés : au début de cette civilisation et à l'époque des Royaumes Combattants. Le désir de vie et d'éternité était alors, nous semble-t-il, le plus éprouvé : raison pour laquelle l'imaginaire relevant du « surhomme » pouvait être particulièrement actif. Les mythes et légendes qui racontent le temps le plus reculé — par exemple celui de l'Empereur Jaune, qui aurait régné sur le monde chinois quelques générations avant Yu le Grand, autrement dit à l'aube de l'âge du bronze — sont recueillis et conservés par écrit entre le 4ème siècle avant notre ère et les environs de notre ère, ce qui correspond au début de l'âge du fer[218]. Les sources qui nous sont parvenues datent principalement de cette époque-là. C'est le moment où mythes et légendes ont pris forme[219]. Ces deux époques correspondent, l'une, au début de la civilisation chinoise et l'autre, aux Royaumes Combattants. Les sources ont été ensuite reprises par des ouvrages plus tardifs qui tentent de les rationaliser ou de les développer davantage. De même, beaucoup d'idées que Ge Hong expose dans son ouvrage peuvent dater de l'époque des Royaumes Combattants et après.

IV.3.1 Héros souverains et forgerons

Les mythes reflètent donc la mentalité de l'Âge des métaux, surtout celui du fer. Ce dernier, dit Eliade, « a engendré un très grand nombre de rites, de mythes et de symboles qui n'ont pas été sans retentir sur l'histoire spirituelle de l'humanité »[220]. Nous allons ici avoir affaire aux mineurs, fondeurs et forgerons. « Le forgeron est avant tout un travailleur du fer, continue Eliade, et sa condition de nomade — car il se déplace continuellement à la recherche du métal brut et des commandes — le met en

---

l'idée de force vitale, élément essentiel dans les premières préoccupations de Chinois anciens comme les alchimistes.

[218] Le fer se répand en Chine pendant la période des Royaumes Combattants (400–221 A.C.) ; en même temps, le bronze se multiplie et se sécularise. Voir [342] Geslan-Girard 1994a, 74–81 ; [250] Thote 1994, 140–141 ; [341] Gernet 1972, 42–60.

[219] C'est aussi depuis l'époque des Royaumes Combattants que commencent à apparaître en nombre des documents relatifs aux sciences et techniques, par exemple : certains chapitres du *Mozi* et ceux du *Lüshi chunqiu*, le *Zhoubi suanjing*, « Kaogongji » du *Zhouli*, et des textes médicaux de Mawangdui, etc.

[220] [601] Eliade 1977, 19.

contact avec des populations différentes. Le forgeron est le principal agent de diffusion des mythologies, des rites et des mystères métallurgiques »[221].

À côté de ce rôle de conteur des mythes et légendes, et de transmetteur d'une culture religieuse, fondeur et forgeron en avaient, à l'égard de leur héritier alchimiste, un autre qui participait du prestige de leur métier : la fonte des objets prodigieux comme fourneau, tripode, miroir, épée, etc. « Le fourneau alchimique est l'héritier de la forge antique »[222]. La connaissance secrète des forgerons et leurs pouvoirs prodigieux rendirent ces hommes fondateurs du monde humain, et maîtres du monde des esprits[223]. Plus tard, ce modèle de forgeron est repris et interprété à nouveau par les alchimistes taoïstes[224].

Présentons succinctement quelques thèmes qui illustrent la relation étroite entre le pouvoir mystique et l'industrie des mines et forges dans le monde mythique et légendaire chinois.

> L'Empereur Jaune fondit neuf tripodes, ou neuf chaudières. Puis, il s'éleva au ciel, monté sur un dragon. Chiyou 蚩尤, nous l'avons déjà vu plus haut, un rival ou un ministre de l'Empereur Jaune[225], était d'un

---

221 [601] Eliade 1977, 19.

222 [78] Kaltenmark 1987 tr., 18.

223 [340] Gernet 1992, 40–45 : « Il est probable que les fondateurs des premières villes de l'âge du Bronze aient été les chefs de confréries de fondeurs, ... ». Le noyau de la ville, « cité-palais », était le centre *religieux et militaire*. Dans plus d'une société antique, chamanes et forgerons dominaient grâce aux pouvoirs spirituels ou magiques. [351] Granet 1959, 503 écrivait : « Toutes les dynasties débutent par un dévouement. Ce dévouement est analogue à celui des fondeurs ou des forgerons. Yu le Grand, qui fonda la première lignée royale, est aussi le forgeron des Talismans royaux. Les Chefs ne seraient-ils pas des forgerons et des fondeurs, qui, en coopérant aux noces mystérieuses des métaux, ont acquis le commandement des hommes et de la Nature, le pouvoir de féconder le Monde et d'en entretenir la santé ? ». La légende fait de Yu le grand le fondateur de la dynastie Xia (*circa* 2000–1500 A.C. ou traditionnellement 2207–1766, dont l'existence en tant que telle reste parfois discutée). Est-ce que c'est lui qui a commencé le bronze en Chine ? Selon l'archéologie moderne, en revanche, l'art du bronze était encore rudimentaire au début de la dynastie des Shang (*circa* 1600–1100 environ et traditionnellement 1765–1122) et sa perfection ne se constate qu'à la fin de la dynastie, aux derniers siècles du deuxième millénaire A.C. En tous cas, le bronze devait longtemps coexister avec la pierre polie et le passage de l'un à l'autre devait se faire de façon très progressive. Voir [342] Geslan-Girard 1994a et [340] Gernet 1992, 25–30) Par ailleurs, les documents les plus anciens concernant cette légende datent des derniers siècles des Zhou et même des Qin. Voir [530] Shaughnessy 1993, 378.

224 Il est ici question de la tradition alchimique. Pour une plus grande vision sur les origines du taoïsme, voir par exemple, [506] Robinet 1991, 42–45.

225 [351] Granet 1959, 350–352. D'après un chapitre de *Guanzi*, ch. 77, « Dishu », [50] 382.10–14, où est fait le recensement des montagnes à cuivre et des montagnes à fer, ce fut l'Empereur Jaune qui chargea Chiyou de fabriquer des armes de cuivre et des armes de fer. Aussi [351] Granet 1959, 492, note 5.

clan de forgerons[226]. L'Empereur Jaune combattit Chiyou au Mont Kunwu 昆吾 dont la cime abondait en cuivre rouge[227]. L'invention des armes est tantôt attribuée à l'Empereur Jaune et tantôt à Chiyou[228].

Kui 夔, maître de musique et de danse nommé par Shun 舜, à qui succède Yu le Grand, était, présume Granet, aussi maître de forge[229].

---

[226] Le *Shuyiji*, shang, [104] 1.21–24 raconte : « les soixante-douze frères (ou confrères ?) de Chiyou — chef des aborigènes Miao 苗 que vainquit Xuanyuan 軒轅, le futur Empereur Jaune — avaient des têtes de cuivre et des fronts de fer ; ils mangeaient du fer et des pierres, 銅頭鐵額，食鐵石. [...] Dans la province de 冀 — la région qui, alors, occupait le sud de Pékin actuel, l'estuaire du Fleuve Jaune se jetant dans le golfe du Bohai 渤海 — où l'on croit dans le dieu Chiyou, quand on creuse la terre et que l'on trouve des crânes qui semblent être en cuivre et en fer, ce sont les os de Chiyou ».

Selon le *Shiyiji*, juan 1, [100], 8.19, c'est le peuple du pays Xiaoyang 孝養, à vingt mille *li* ouest de la province Ji, qui pouvait mastiquer du fer et des pierres 嚙鐵石.

Zhang Shoujie 張守節, dans son commentaire du *Shiji, juan* 1 [94] 4.9, c'est-à-dire le *Zhengyi* 正義 (dont la préface date de 737), glose sur Chiyou en citant le *Longyu Hetu* 龍魚河圖 (in *Guweishu* 古微書, *juan* 34 [54] 11b.6–7). Selon ce dernier, les frères de Chiyou sont quatre-vingt-un, ils ont tous des corps d'animaux parlant la langue humaine, des têtes de cuivre et des fronts de fer, et ils mangent du sable, 銅頭鐵額，食沙石子.

Aussi voir [351] Granet 1959, 354 et 530.

Chiyou est ainsi lié tantôt à l'est, tantôt à l'ouest. D'une part, il est le génie d'un Orient. De l'autre, Sanmiao, peuple (ou descendants) de Chiyou, habitent le massif du Mont des Pierres Entassées (*jishi zhishan* 積石之山). Or, Jishishan 積石山 se trouvait à l'occident extrême du monde chinois, à l'origine du Fleuve Jaune, à la partie qui est du Qinghai actuel. Voir *infra*.

[227] *Shanhaijing*, ch. 5, [90] 122.13. À propos de Kunwu, voir [351] Granet 1959, 492–493 : « quand Goujian 句踐, roi de Yue 越, se fit fondre huit épées merveilleuses, avant de recueillir le métal, il sacrifia des bœufs et des chevaux blancs au génie de Kunwu. Kunwu est aussi un nom d'épée ».

[228] [351] Granet 1959, 492. *Longyu Hetu*, in *Guweishu, juan* 34, [54] 11b.6–7 ; *Guanzi*, ch. 77, « Dishu », [50] 382.10–16 ; *Shizi, juan* xia, [102] Sun xingyan ed., 36.12. — Cet aspect qui est associé au rapport existant entre l'Empereur Jaune et Chiyou ressemble à celui d'entre Yu le Grand et Fangfeng, que nous aborderons plus loin.

[229] La théorie de Granet ([351] Granet 1959, 505–515) s'appuie sur l'association des aspects qui se constate dans un certain nombre d'histoires et qui tourne aussi autour de Kui : la chaudière, le *tambour* 鼓 (ce caractère signifie aussi activer le *soufflet* de forge), le *tonnerre*, le *hibou*, le dragon et l'éclat du corps. Son fils, le Glouton, figure sur les Chaudrons des Xia. L'Empereur Jaune fondit une chaudière, après quoi il s'éleva au Ciel, monté sur un Dragon. Yu le Grand qui fondit des chaudières fut aidé par des Dragons et par le Tonnerre. Kui était compagnon de Yu le Grand. — Kui est aussi le nom d'un animal. L'Empereur Jaune se fit un tambour avec la peau de Kui, un animal qui se trouvait dans la Mer de l'Orient. Cet animal a l'aspect d'un bœuf, son corps est vert, et il n'a point de cornes. Quand il entre dans l'eau ou qu'il en sort, il faut qu'il vente ou qu'il pleuve. Le bruit qu'il fait est semblable au Tonnerre. — L'éclat de Kui était semblable à celui de la Lune ou du Soleil, l'éclat de sa femme était tel qu'elle pouvait servir de miroir, etc.

La curieuse association entre le métal (ou le bronze) et le tonnerre paraît, d'après ce que nous montre Granet dans ses *Danses et légendes* ... (*ibid.*) avoir trait au point commun qui est le bruit : celui du feu de la forge et celui du tonnerre. D'un autre côté, selon un rapport du folklore d'aujourd'hui, les gens du Midi chinois ont gardé une croyance populaire intéressante à ce propos. « Le bronze noir des Annamites est semblable au *lùi công thông* 雷公銅 des Cantonais. C'est en effet une croyance très

Yu le Grand consacra des années à l'aménagement des eaux. Ses travaux sur le Fleuve lui valurent le trône. Dans ces travaux, il était aussi le perceur des montagnes. Il fut un mineur qui assainit la terre[230]. C'est à lui que l'on attribue la gloire d'avoir accompli cette grande œuvre : la fonte des Neuf Chaudrons des Xia[231].

Le Glouton, qui figure sur les Chaudrons des Xia avec ses yeux sous les aisselles, avait pour nom le Hibou aux cris féroces. Glouton était le sobriquet des Trois Miao (Sanmiao 三苗). Ceux-ci, que Yu le Grand ramena au devoir par la danse, habitaient sur le Mont Trois Wei (Sanweishan 三危山) où l'on voyait un oiseau, corps triple et tête unique, qui avait l'aspect d'un grand rapace et se nommait Hibou. Les Trois Miao, bannis, allèrent résider tout près du Mont des Pierres Entassées (Jishishan 積石山)[232], bâti et creusé par Yu, et devinrent les ancêtres d'un peuple de forgerons[233].

Yu le Grand, aidé par les Dragons qui descendirent du Ciel, abattit au Mont Guiji 會稽[234], Fangfeng 防風 et ses génies du Midi, armés d'épée, et l'y immola. Au sommet de cette montagne abondaient métal, jade et belles pierres[235].

Les mines et les forges étaient ainsi recherchées par ceux qui voulaient être reconnus souverains[236]. On peut continuer à multiplier les exemples. L'étude de Granet sur les mythes et les légendes réussit à nous donner cette impression : l'association assez pertinente entre des événements récurrents (fondation d'une dynastie, lutte pour l'hégémonie, exploration du pays, etc.) et des aspects symboliques attachés aux fondeurs et forgerons (pouvoir et puissance redoutable, forge, feu, travail des métaux) se confirme à travers la tradition. Autrement dit, la civilisation de la métallurgie s'impose durant des siècles, sa mémoire se transmet, son modèle d'interprétation se cristallise. Granet dit aussi dans sa conclusion : « Un symbole dont on change la signification reste, dans son fond, lui-même. ...

répandue chez les Chinois des provinces méridionales qu'il existe une variété de bronze plus précieuse que l'or. Cette matière aurait la propriété d'écarter la foudre. On raconte qu'il était d'usage autrefois d'en placer un lingot au faîte des édifices pour les protéger des coups du dieu du tonnerre 雷公 ; d'où le nom de ce métal, *lùi công thông*, bronze du tonnerre ». Voir [483] Przyluski 1914, 1, note.

230 [351] Granet 1959, 483–496.

231 [351] Granet 1959, 489.

232 Voir *supra*.

233 [351] Granet 1959, 515. Voir *supra*.

234 Une montagne du Zhejiang , et d'un ancien district qui comprenait le Zhejiang, le sud du Jiangsu et le nord du Fujian.

235 [351] Granet 1959, 492, note 4, et 504. *Shanhaijing*, ch. 1, [90] 12.11. Voir également [351] Granet 1959, 142 (note 2) et 488, concernant Feilian 蜚廉.

236 [351] Granet 1959, 592.

Le symbole, d'autre part, n'est utilisé que lorsque des associations d'idées impératives l'imposent à l'esprit ».

On sait que, dans la Chine antique, *wu*-chamanes, devins et astrologues ont joué un rôle prépondérant et que leur tradition a perduré dans toute l'histoire de la Chine. Or, ils étaient plutôt sujets des suzerains. — Fondeurs et forgerons, nous semble-t-il, n'y ont pas moins contribué, ni n'ont transmis aux esprits chinois des conséquences et des mémoires moins éphémères. La fonte des chaudières ou des fourneaux et l'apprivoisement des métaux (ou des génies des métaux) permettaient d'acquérir un pouvoir prodigieux. Chez les alchimistes, ils sont remplacés par la production d'un Elixir qui leur permettra de devenir Immortel[237].

IV.3.2 La rencontre avec le divin

Ce changement de méthode pour obtenir un pouvoir divin n'a pas pu pour autant radicalement altérer, des forgerons aux alchimistes, l'expérience que, les uns et les autres, pouvaient vivre dans leur œuvre. Il est possible de dire que l'alchimiste éprouve le même accomplissement que les souverains antiques dont le mandat venait du Ciel. Les chaudières de l'Empereur Jaune et celles de Yu le Grand étaient signes du mandat céleste conférant un pouvoir saint. Pareillement, l'Elixir était censé doter l'alchimiste d'un pouvoir tant sur le monde naturel que sur le monde invisible. Sa bonne réussite correspondait à un phénomène de bon augure : elle passait pour la réponse du Ciel. Le titre d'un Elixir *shenfu* 神符, « Talisman divin », illustre cet aspect.

L'arrivée des divinités et des êtres merveilleux constitue l'un des thèmes classiques de la consécration du trône par le Ciel[238]. De même

---

[237] [78] Kaltenmark 1987 tr., 18.

[238] Les légendes veulent que les êtres merveilleux se présentent à un chef digne du pouvoir. Le duc Huan de Qi, raconte-t-on dans le *Zhuangzi*, vit un esprit dans la lande. Ensuite, il tomba malade et un gentilhomme de Qi nommé Huangzi-gao'ao vint le voir et lui apprit que c'était l'esprit Serpentement : « Il est gros, dit Huangzi, comme le moyeu d'un char, long comme un timon, vêtu de violet et coiffé de rouge. Il a horreur d'entendre le roulement du char en tonnerre, quand il l'entend, il se redresse en se bouchant les oreilles. Qui le voit sera bientôt hégémon ». *Zhuangzi*, ch.19, [130] 126.4–5 ; [131] Liou Kia-hway 1969 tr., 154–155. *Cf.* [351] Granet 1959, 102, et note n° 3 et n° 4.

Il y a une autre anecdote légendaire qui montre la parenté entre les génies et les feudataires. Yu le Grand, fondateur de la dynastie Xia, circula dans l'Empire : c'était l'une des inspections du Souverain du monde sur ses fiefs. Elle se termina par une assemblée où il convoqua les princes sur le mont Guiji 會稽 (une montagne du Zhejiang). Un feudataire, Fangfeng 防風, arriva en retard. Yu le tua et l'immola. Fangfeng était un héros du peuple du pays du Midi. C'était un géant dont un seul os

qu'autour d'un seigneur *vertueux* s'assemblent des lettrés-conseillers de valeur, ou que dans l'alliance féodale se réunissent des princes et des génies, de même, selon l'alchimiste, on reçoit, par suite de l'absorption des Elixirs, la visite des êtres divins, les *shen*. Entre autres, celle des Filles de jade, qui viennent le servir, est la plus fréquente. Se présentent également les Immortels, les Hommes de jade, les Enfants de jade, les « Ministres des monts », les « Officiers des marais », les « Génies du sol et des céréales », le « Comte du vent », le « Maître de la pluie », etc. Il arrive aussi que le Grand Un lui-même accueille l'alchimiste avec le Char de nuage et le Dragon cheval (voir R6). Ainsi, réussir à composer des Elixirs signifie qu'un maître est consacré par le Ciel.

Après avoir ainsi constaté l'affinité — parenté et ressemblance — qui existe entre les êtres recherchés par l'alchimiste et par les premiers sages et souverains, il s'agit maintenant de débattre de l'évolution des idées qui associent la force vitale aux pouvoirs extraordinaires (et aux êtres divins) : les deux sont liés, autant que le sont l'immortalité et l'Immortel. Commençons par le soleil et les êtres qui étaient censés dispenser la force vitale. La force vitale participait du mystère de l'univers. Elle était, nous le verrons, l'essentiel de ce que l'on appelait la *vertu*, dont les souverains et les sages du temps mythiques et légendaires, étaient censés disposer. Pour l'alchimiste, c'est aussi elle qu'un Elixir renfermait. Nous allons voir qu'il y

---

aurait suffi pour charger un char. On raconte qu'un de ses os fut retrouvé à Guiji au cours de fouilles faites en 494 av. J.-C., lorsque les Wu expédièrent le pays de Yue. En ce temps-là vivait Confucius. Un envoyé vint tout exprès de Yue prendre des informations auprès du Maître. Pourquoi l'os trouvé était-il si grand? Confucius identifia la trouvaille : c'était un os de Fangfeng. Le Maître ajouta que Fangfeng avait été exécuté pour être arrivé en retard à une assemblée où Yu le grand « avait fait venir tous les génies 致群神 ». L'envoyé de Yue demanda qui sont les *shen*. Confucius le lui expliqua en ces termes : « 山川之神足以綱紀天下，其守爲神，社稷爲公侯，〔…〕。» : « l'Efficace (神) des Monts et des Fleuves suffit à régler le Monde : leurs gardiens sont les *shen* 神, les génies. Les [gardiens des] Dieux du Sol et des Moissons 社稷 sont les seigneurs 公侯 ». *Shiji, juan* 47, « Kongzi shijia », [94] 1912–1913 ; [351] Granet 1959, 149 et 345–346. Les gardiens des Monts et des Fleuves sont ceux qui président aux rites sacrificiels rendus aux [génies des] Monts et aux Fleuves, c'est-à-dire qu'ils sont les feudataires des régions.

Le *shen* est souvent subalterne. En outre, une allusion à un rapprochement (ou à une confusion) entre les génies et les vassaux apparaît dans la comparaison, faite par Granet, des textes qui rapportent encore une fois la même anecdote de Yu et de Fangfeng. Les textes sont tirés du *Bowuzhi*, d'un côté, et du *Guditu* cité par les glossateurs du *Shanhaijing* et des *Annales*, de l'autre côté. Afin de ne pas alourdir notre exposé, nous ne reproduirons pas cette comparaison, mais elle permet de conclure que par rapport à un feudataire, les vassaux pouvaient être appelés *shen*, génies, appellation également employée pour désigner les feudataires par rapport au Fils du Ciel. *Cf.* [351] Granet 1959, 343–345.

a un rapport symbolique entre le soleil qui passait pour la source de vie, et certains caractères que l'on attribuait aux êtres divins, esprits ancestraux, souverains et sages. Nous verrons aussi plus loin que l'alchimiste « rayonne », après avoir absorbé l'Elixir.

IV.3.3 Le soleil divin

Le soleil est profondément lié au symbolisme de la force vitale et de l'immortalité[239]. Nous le verrons tout au long de notre travail. Rappelons, pour commencer, une légende bien connue. Au temps de Yao 堯, selon la légende, les Dix Soleils, sortis ensemble, brûlèrent les céréales et les moissons. Sur l'ordre de Yao, Yi 羿 l'Archer tira sur les Dix Soleils (ou Dix Corbeaux solaires) pour n'en laisser qu'un. Il a obtenu de Xiwangmu 西王母, la Reine Mère de l'Ouest, une drogue d'immortalité. Son épouse Heng'e 姮娥 s'en empara et s'enfuit dans la lune dont elle devint *yuejing* 月精, l'*esprit*[240].

Étant considéré comme la source de la vie, le soleil (avec la lune) faisait souvent l'objet d'un culte dans de nombreuses sociétés antiques : le temps, le changement des saisons, la production et la vie même leur semblaient en dépendre. Dans la Chine antique, cette force naturelle se trouve à la source même de la conception originelle de la *vertu*. Le symbole de l'œil illustre cette relation.

Le soleil (ou la divinité du soleil) était souvent symbolisé par l'œil. Ce symbolisme se constate de manière continue dans l'art antique de la Chine. Suivant un certain nombre de sinologues, de multiples images ou motifs traduisent le soleil et représentent la force vitale et le pouvoir divin. Par exemple, l'image du soleil et de la lune portée par deux oiseaux, dans la culture Hemudu 河姆渡 (-5 000 à -3 300, plaine de Ningshao, côte centre sud de la Chine, riziculture), se transmet en se transformant, dans la culture Liangzhu 良渚 (-3 800 à -2000, même zone) en l'image que l'on interprète par un être divin tenant dans les mains un œil de soleil et un œil de lune[241]. Le motif se répercute sur les autres cultures longshanoïdes 龍山 (-2 600 à -2000, cours moyen et inférieur du Fleuve Jaune), et contribue à la formation

---

[239] Voir l'introduction du [78] Kaltenmark 1987 tr., pour la relation entre le soleil, la région de l'est de la Chine et l'immortalité.

[240] Voir [351] Granet 1959, 376–381.

[241] En revanche, Jessica Rawson en donne une interprétation plus réservée en y voyant une figure ressemblante à l'homme et à un monstre : [487] Rawson 1996 ed., 52.

du masque célèbre de *taotie* 饕餮 des Shang. Le dieu suprême de la culture Liangzhu avait, dit-on, d'ailleurs, les yeux rayonnants de soleil ; il était dieu de la lumière et de la chaleur estivales, qui apportaient au Fleuve Bleu inférieur la récolte de riz[242].

Or, l'œil (la vue et la lumière) qui est symbole du soleil et de la source de la vie fait également partie de la représentation de la *vertu*, désignée par le caractère *de* 德. Dans les *Jiaguwen* 甲骨文 Inscriptions sur l'écaille de tortue, la première forme de ce caractère est composée de 彳 et de 直. Ce dernier graphème, quant à lui, est constitué de la graphie *mu* 目 figurant l'œil et de un ou deux traits. À cela s'est ultérieurement ajouté le *xin* 心, le cœur[243]. Selon une interprétation, le caractère *de* aurait désigné la *sympathie*, ou une *rencontre* spirituelle, entre le chef d'une communauté (un clan ou une famille) et l'esprit de ses ancêtres[244]. C'est en ce dernier que le chef cherchait la *vertu*.

IV.3.4 L'esprit ancestral

On attribuait en effet la *vertu* (*de* 德) aux êtres divins, aux esprits ancestraux et aux sages. Elle impliquait surtout la force vitale, reproductive, dispensée aux groupes de descendance par des esprits ancestraux[245].

Sous les Yin, le roi ou son remplaçant rendait les sacrifices à ses ancêtres patrilinéaires et royaux[246]. Sous les Zhou, chaque institution clanique ou familiale occupant un rang social élevé (la maison royale, la maison seigneuriale, la famille des officiers, etc.) effectuait ses cultes ancestraux[247]. La *vertu* des ancêtres passait pour la source de la prospérité et

---

[242] [367] Hayashi Minao 1989, 19–59. C'est souvent attachée à un objet rituel de jade (néphrite plus exactement), *cong* 琮, que l'on trouve cette image du divin. Probablement possédé par une sorte de chef-chaman, ce genre d'objet en jade aurait servi d'instrument pour établir la communication entre le divin et l'humain. [554] Tzao Huei Chung 1994, 25. — Nous allons voir, plus loin dans ce chapitre et dans le chapitre sur les matières principales de l'alchimie, que le jade était lié au divin, à la *vertu*, et à la longévité.

[243] [572] Xu Zhongshu *et al.* 1989, 168–169. Le caractère composé de 彳 et de 直 y est considéré comme ayant pour sens la tournée d'*inspection* du pays effectuée par l'Empereur.

[244] [475] Munro 1969, 188–190. Il y a lieu, de plus, de dire qu'il s'agissait de *voir* le divin ou l'esprit ancestral, si le caractère *de* 德 avait un rapport avec l'action de voir (直). Voir aussi [434] Lee Seong-goo 1997, 80. Pour quelques définitions de *de* plus générales, voir [402] Kaltenmark 1990a, 2946–2947.

[245] Pour le sens de reproduction du *de*, voir [594] Zhou Cecong 1979, 22–23.

[246] [556] Vandermeersch 1977, 125–151.

[247] [556] Vandermeersch 1977, 71–123.

l'existence de sa communauté vivante. Le sacrifice rendu aux ancêtres avait pour but, à la fois, de les nourrir de sorte qu'ils continuent à exister, et de les prier pour la force vitale afin que la communauté perdure[248]. D'où vient l'importance du *si* 祀, rite sacrificiel ancestral[249]. Or, chaque famille ou clan dont les membres portaient le même *xing* 姓, nom gentilice, ne pouvait recevoir que la *vertu* de ses propres ancêtres[250]. Ainsi, le nom de famille était attaché à la *vertu* des ancêtres.

> Huangdi 黃帝 [l'Empereur Jaune] institua [*jia* 家 une famille] grâce aux eaux Ji 姬, Yandi 炎帝 institua [une famille] grâce aux eaux Jiang 姜. Ils, tous deux, instituèrent chacun [une famille] mais ils furent différents dans leur *de* 德, *vertu*. C'est pourquoi, Huangdi prit Ji pour *xing* 姓 nom de famille et Yandi, Jiang. ... Si on est différent l'un de l'autre dans son nom de famille, on est différent l'un de l'autre dans sa *vertu* ; si on est différent l'un de l'autre dans sa *vertu*, on est différent l'un de l'autre dans son *lei* 類 genre. ... Si on a le même nom, on relève de la même *vertu*[251].

D'ailleurs, le caractère *xing* 姓 avait pour origine le *sheng* 生, vie ou force vitale[252]. De même, le souverain accordait aux hommes de mérite un nom de

---

248 Concernant le symbolisme du sacrifice, voir [312] Ching Julia 1997, 27. Aussi [377] Ikeda Suetoshi 1981, 407–422.

249 Ce caractère a pour élément *si* 巳, qui désigne le serpent. Ce dernier symbolisait la force de la reproduction (fécondité et virilité). Voir [594] Zhou Cecong 1979, 22.

250 Pour la traduction du *xing*, voir [556] Vandermeersch 1977, 154–157. « Pour désigner la famille en tant qu'institution, écrit Vandermeersch (à la page 154), les compilateurs des textes canoniques utilisent plutôt l'un des trois termes *zu* 族 , *shi* 氏 et *xing* 姓. A la fin de l'époque Zhou ces trois termes sont devenus synonymes, et désignent tous trois indistinctement d'une part le *patronyme*, tel qu'il existe alors, et d'autre part la communauté des porteurs du même partonyme, pour simplifier disons la *communauté patronymique* ».

251 *Guoyu*, « Jinyu 4 Wengong », [52] 7956–7968. Voir [434] Lee Seong-goo 1997, 96, note 63.

252 Donc, d'une famille à l'autre se distinguait la source de vie qui était censée provenir de la *vertu* de leurs ancêtres. Citons quelques discours du *Zuozhuan* qui illustrent cet aspect.

> ...Hou Tou répondit : « Votre serviteur a entendu dire que les âmes des morts n'agréent pas les offrandes de ceux qui ne sont pas leurs descendants. Le peuple ne présente d'offrande qu'à ses ancêtres. ... » : *Zuozhuan*, « Xigong, 10ème année », [37] Couvreur 1951 tr., Tome I, 279.
>
> ...Ning Ou tseu désapprouva cet ordre, et dit au prince : « Les esprits des défunts n'agréent que les offrandes faites par les membres de leurs familles. ... » : *Zuozhuan*, « Xigong, 31ème année », [37] Couvreur 1951 tr., Tome I, 423.
>
> « ... Depuis Mo [幕] jusqu'à Kou seou [瞽瞍] (père de Chouen [舜]), aucun descendant de Tchouan hiu [顓頊] n'a violé les ordres du ciel. Chouen a renouvelé la famille par sa brillante vertu, qu'il a transmise aux princes de Souei [遂] (ses descendants). Les princes de Souei, d'âge en âge, ont gouverné Souei. Jusqu'à Hou Koung [胡公], ils ont été irréprochables. C'est pourquoi 武王 Où ouâng des Tcheou [周] a donné à Hou Koung le nom de famille de 嬀 Kouei, (l'a constitué prince de 陳 Tch'en) et l'a chargé de présenter des offrandes au souverain de Iu [虞] (à Chouen). Votre serviteur a entendu dire qu'une vertu parfaite se transmet durant cent générations.

famille, ce qui signifiait un droit à la *vertu* et à la force vitale, à l'existence et à la prospérité. Yu le Grand est dit avoir reçu du Ciel son nom de famille pour avoir aménagé des cours d'eau :

> À se faire des travaux de Yu une représentation fidèle, et à en juger selon les normes, le succès en était de tous points excellent, et de nature à contenter le cœur du Suprême Ancêtre. L'auguste Ciel trouva ces œuvres bonnes et pour récompense lui confia la domination de l'empire. Un nom d'origine [*xing* 姓] lui fut conféré, qui fut Si 姒, ainsi qu'un nom de lignée [*shi* 氏], qui fut « You Xia 有夏, (Chef) de Xia », ce qui signifiait qu'il avait su, par son heureuse fortune, assurer la multiplication et la prospérité des créatures vivantes[253].

Il y a donc lieu de voir un rapport profond entre le soleil et l'esprit ancestral qui tient à la notion de *vertu*. On vénérait le soleil divin pour en obtenir la *source de vie*. La *force vitale* de la famille était censée pouvoir se transmettre des ancêtres aux vivants par le rite sacrificiel ancestral. Le soleil était d'ailleurs emblème du chef.

> Le soleil a cinq couleurs. Il est l'Essence du Yang suprême et l'emblème de la *vertu* du souverain, *zhi yang zhi jing, xiang jun de ye* 至陽之精象君德也. ... Si la lumière [de la vertu du souverain] est comme celle du soleil et de la lune, le monde trouve refuge [en lui] comme en ses parents[254].

Certains fondateurs mythiques des premières familles royales de la Chine sont d'ailleurs connus pour être des divinités solaires : Yao 堯, Xihe 羲和, Yandi 炎帝, etc.

Les générations des descendants de Chouen n'ont pas encore atteint ce nombre. Ils continueront à règner à Ts'i [齊]. Nous en avons des pronostics. » : *Zuozhuan*, « Zhaogong, 8ème année », [37] Couvreur 1951 tr., Tome III, 161–162.

Voir aussi [333] Fu Sinian 1952, 7. Dans les inscriptions sur bronze, on trouve, par exemple, l'expression *baisheng* 百生 que les Chinois écrivent postérieurement par *baixing* 百姓.

S'il y a lieu de relier la *vertu* et le nom d'une famille (ou d'un clan) à sa région originaire, c'est que cette dernière où apparut le premier ancêtre était un endroit saint, où demeuraient le corps et l'esprit du premier ancêtre, et partant était considérée comme source de la force vitale de la famille (ou du clan). D'ailleurs, il y a une conjecture selon laquelle, dans la tombe néolithique, la tête du défunt est orientée vers la région d'origine de sa famille. [208] Lu Yang et Shao Wangping 1989, 1–7 ; [567] Wu Ruzuo 1990, 1–2. Ce mode funéraire peut illustrer le vœu que l'esprit du défunt, étant retourné à cette région natale du premier ancêtre, se retrouve à la source de la vie et ressuscite. Voir aussi [434] Lee Seong-goo 1997, 97.

253 *Guoyu*, « Zhouyu, xia », [52], 2019–2029 ; [53] D'Hormon 1985 tr., 285.

254 *Shizi*, juan *shang*, « Junzhi », [102] Sun Xingyan ed., 16.10. Pour le rapport entre le soleil et le symbole de la dignité souveraine, voir aussi [351] Granet 1959, 376 et suiv. et [321] Diény 1981, 146.

IV.3.5 Le sage

La *vertu* du sage, de *shengren* 聖人, dans la Chine mythique et archaïque avait pour *modèle* le soleil[255]. Certains héros civilisateurs, ainsi que les anciens souverains, étaient aussi qualifiés de *sheng*.

D'abord, la sagesse (*sheng* 聖) était caractérisée par l'ouïe fine et la vue perçante[256]. Le caractère originel du mot *sheng* 聖 figure un personnage aux oreilles extraordinairement grandes se tenant à côté d'une bouche. Il est étymologiquement lié au celui de *ting* 聽, « écouter, entendre »[257]. Il traduit celui qui possède l'ouïe assez fine pour entendre la révélation divine[258]. En Chine ancienne, il était considéré comme sage qui pouvait écouter l'harmonie du vent et comprendre la musique[259].

> Il y a des effets heureux : la gravité (de l'empereur) obtient aux temps voulus la pluie, ... sa sagesse éminente le vent (*sheng shifeng* 聖時風), ...[260].

> Lorsqu'un grand sage (*dasheng* 大聖) gouverne le monde, le *souffle* (*qi* 氣) du Ciel et de la Terre s'unit pour produire des vents. Lorsque le soleil apparaît, la lune active des vents pour produire les douze tons[261].

L'acuité visuelle faisait aussi partie des qualités du sage. Dans la section « Hongfan » du *Shujing*, on écrit : « un esprit méditatif et pénétrant parvient à la plus haute sagesse (*rui zuo sheng* 睿作聖) »[262]. Le caractère *rui* a comme composant la graphie *mu* 目 signifiant l'œil[263]. Shun 舜 que le souverain Yao 堯 a considéré comme un sage (*Yao yi wei sheng* 堯以爲聖), est connu pour avoir les pupilles doubles[264]. Le caractère *sheng* 聖 désignait ainsi une perspicacité prodigieuse[265]. L'œil de l'être divin et du sage était censé pouvoir observer les quatre coins du monde, leur oreille,

---

255 [434] Lee Seong-goo 1997, 87–88.

256 [311] Ching Julia 1991, 8 ; [434] Lee Seong-goo 1997, 88–90.

257 [382] Jao Tsung-i 1991, xiii.

258 Voir [536] Shirakawa Shizuka 1976, vol. 1, 198–199 ; [311] Ching Julia 1991, 16 ; [571] Xu Jinxiong 1995, 26 ; [434] Lee Seong-goo 1997, 86.

259 [382] Jao Tsung-i 1991, xiv–xvi.

260 *Shujing*, « Hongfan », [103] Couvreur 1999 tr., 207.

261 *Lüshi chunqiu*, « Yinlü 音律 », [83] 325.3. Tr. de [382] Jao Tsung-i 1991, xv.

262 *Shujing*, « Hongfan », [103] Couvreur 1999 tr., 198.

263 [382] Jao Tsung-i 1991, xiii.

264 [382] Jao Tsung-i 1991, xvi. *Shiji, juan* 1, « Wudi benji », [94] 22.1.

265 [382] Jao Tsung-i 1991, xiii–xx ; [311] Ching Julia 1991, 16. — Ce caractère signifie aujourd'hui : sage, saint, vertueux, génie, anciens Souverains légendaires de la Chine doués d'une vertu surnaturelle.

entendre la souffrance et les requêtes du peuple, effrayé et exténué par des catastrophes naturelles et humaines. Leur *vertu* consistait, en effet, à protéger et favoriser la vie du peuple et du monde. Le meilleur exemple qui illustre cet aspect est le visage humain de bronze, découvert à Sanxingdui 三行堆 au Sichuan en 1986. Il a les *yeux proéminents* et de grandes oreilles[266]. Jao Tsung-i présume que cette figure représente un être auquel le peuple ancien du Sichuan rendait un culte[267]. Il y avait aussi

> un marquis du Shu 蜀 (Sichuan) dénommé Cancong [蠶叢], qui avait les yeux verticaux *zhongmu* [*muzong* 目縱] et qui a commencé à se prétendre roi. Quand il est mort, on fabriqua (pour lui) un cercueil en pierre intérieur et un cercueil en pierre extérieur. Les gens ont suivi cet exemple et, pour cette raison, s'est développée la coutume d'enterrer dans des cercueils en pierre les êtres ayant les yeux verticaux [*zongmu* 縱目][268].

Aux temps de l'Empereur Ai 哀 des Han Occidentaux (6–2 A.C.), selon le *Hanshu*, circula parmi le peuple une fiche de prière (*zhaochou* 詔籌), adressée à Xiwangmu 西王母, la Reine Mère de l'Ouest, disant qu'un être à *zongmu* 從目, aux yeux verticaux, viendrait bientôt. Par là, on indiquait le fondateur d'une nouvelle dynastie[269]. Selon le *Leipian* 類篇, le mot 瞛 (*chong*, *zhong* ou *qiong* ?) signifie « l'œil d'où rayonne une lumière »[270].

En somme, celui qui avait *de* 德, la *vertu*, était souvent qualifié de *sheng* 聖, être sage[271]. Dans des textes pré-Qin, Qin et Han, l'image originaire du sage est comparée à l'image du soleil[272].

> Le corps du sage ressemble au soleil. Bien que le soleil ne mesure qu'un *chi* de circonférence, le monde est rempli de sa lumière. Bien que le corps du sage soit petit, il illumine le monde jusqu'au lointain[273].

> La *vertu* du sage, ... éclairant comme la lumière du soleil, fait métamorphoser les dix mille choses et il n'est nul endroit qu'elle

---

266 Voir la Figure 1 (dans l'annexe) empruntée à [278] Bagley 1988, 83. Les premiers rapports de fouille : [536] Sichuansheng Wenwu guanli weiyuanhui *et al.* 1987 ; [531] Shen Zhongchang 1987 ; [537] Sichuansheng Wenwu guanli weiyuanhui *et al.* 1989. Voir aussi [593] Zhao Dianzeng 1996. Pour les discussions sur le masque : [382] Jao Tsung-i 1991 et [288] Blanchon 1997.

267 [382] Jao Tsung-i 1991, xvi.

268 *Huayang guozhi, juan* 3 « Shuzhi », [61] 1b.2–3 ; tr. de [382] Jao Tsung-i 1991, xvi.

269 *Hanshu*, juan 26 « Tianwen zhi », [57] 1312.1.

270 *Leipian, juan* 10, « Wen 文 5 », [77] 2.3. [382] Jao Tsung-i 1991, xvi.

271 Rappelons que le caractère *de* comporte l'œil, la vue perçante et la lumière.

272 [434] Lee Seong-goo 1997, 86.

273 *Shizi*, « Shenming 神明 », [102] Sun Xingyan ed., 14.15–15.1.

n'atteigne pas[274].

IV.3.6 La fonction magico-religieuse du chef

Dans la Chine archaïque, communiquer avec le monde divin constituait vraisemblablement un rôle que le représentant de la société devait assumer. Le chef de la société lui-même devait l'effectuer[275]. Nous allons examiner cette fonction magico-religieuse du chef à travers la relation entre le chef de la société et le rôle chamanique.

On considère que la Chine archaïque appartient au groupe religieux nord-asiatique caractérisé par le chamanisme et ses techniques dérivées[276], et, avec Eliade, on constate en Chine la présence de presque tous les éléments constitutifs du chamanisme[277]. Pour une époque plus reculée que celle des inscriptions oraculaires, cependant, on n'en a pas de preuve solide. On sait seulement, selon certains textes relativement tardifs, que dans la Chine archaïque, à l'époque mythique du moins, une communication entre le monde des divinités et le monde des hommes était pratiquée ou conçue par certains métiers religieux[278]. La sagesse (*sheng* 聖) était aussi attribuée aux hommes qui remplissaient cette fonction. Dans le « Chuyu 楚語, Discours du Pays Chu » du *Guoyu* 國語, nous lisons ceci :

> Autrefois, le peuple et les esprits ne se mêlaient pas. Or, il y avait parmi le peuple, ceux qui étaient pleins de vitalité et qui ne se séparaient pas des deux (le peuple et les esprits). Ils savaient aussi être respectueux et sincères. Leur intelligence pouvait harmoniser le haut et le bas, leur sagesse *sheng* 聖 pouvait dispenser au loin la lumière, leur clairvoyance pouvait illuminer la chose, leur perspicacité pouvait la pénétrer. C'est ainsi que la lumière en tant qu'esprit lui descendait. On l'appelait chaman *xi* 覡 s'il est homme, chamanne *wu* 巫, s'il est femme[279].

---

274 *Lüshi chunqiu*, « Wugong 勿躬 », [83] 1078.5–6.

275 [311] Ching Julia 1991, 14–15. Selon une étude du [408] Katô Jôken 1980, 356–386, les premiers rois de la dynastie Zhou étaient tous chefs religieux de leur peuple. Ils entendaient la voix de la divinité et gouvernaient le pays en tant que médiateur entre l'être humain et la divinité. Ce n'est que postérieurement qu'ils ont été considérés par des savants rationalistes comme étant sages-rois.

276 [91] Mathieu 1983 tr., lxxviii.

277 [645] Eliade 1979, 356.

278 [302] Chang Kuang-chih 1976, 149–169.

279 *Guoyu*, « Chuyu », xia, [52] 12525–12535. Voir aussi [316] De Groot 1892–1910, vol. VI, 1190–1191 ; [645] Eliade 1979, 352–353.

Ce texte date des Zhou Orientaux[280]. Un ministre répond à la question du roi Zhao 昭 de Chu 楚 (513–487 A.C.) sur la séparation du monde céleste et du monde terrestre. Si on continue de lire le texte, on constate qu'il s'agit d'une époque antérieure à celle de Shaohao 少昊, qui, selon la tradition, aurait régné sur la Chine au milieu du troisième millénaire avant notre ère[281]. A en croire cette légende, un rôle chamanique *wu* devait exister bien avant les Shang, et on peut parler de sa « survivance » qui se constate continuellement aux époques postérieures.

Examinons d'abord les documents les plus anciens. On rencontre, dans les inscriptions sur l'écaille de tortue des Yin (*Jiaguwen* 甲骨文), pour la première fois, le caractère originel de *wu* 巫 : [282]. Ce dernier montre des acceptions différentes mais convergentes et permet d'établir une hypothèse concernant l'évolution du *wu*-chamanisme en Chine ancienne que ne contredit pas celle de la structure politique : hypothèse selon laquelle, dans la société Shang, l'être ou le groupe appelé *wu* s'occupait de la communication avec la divinité[283], avant de s'éclipser progressivement de la scène politique. Dans l'expression *siwu* 四巫, les quatre *wu* désignent, comme les quatre *ge*, *sige* 四戈, les divinités des quatre points cardinaux.

> « Au jour *guimao*, divination, demandant un oracle sur ceci : Faut-il au jour *yisi* faire des libations et le sacrifice *fen* en immolant un bœuf aux vingt tablettes à partir de celle de Shang Jia 上甲, un mouton aux tablettes inférieures, en immolant selon le rite *liao* 燎 un suovetaurile à la Terre, ainsi qu'un verrat aux quatre Ge 戈 et un porc aux quatre

---

[280] [301] Chang *et al.* 1993, 264.

[281] [272] Akatsuka 1977, 321–414, avance l'hypothèse que, hormi les roi défunts, certains ancêtres des Yin auxquels les sacrifices étaient destinés étaient les *wu*. De plus, on croyait, dit-il, qu'un *wu* défunt *wuxian* 巫先 (c'est une expression employée non dans les inscriptions oraculaires des Yin mais dans le chapitre « Fengshan shu » du *Shiji*) se chargeaient de l'entrée et de la sortie des vents venant des quatre directions. A ces *wu* défunts étaient également offerts des sacrifices ; le célèbre Yi Yin 伊尹 est, par exemple, considéré comme étant un ancêtre *wu*.

[282] Dans le *Shuowen jiezi*, nous lisons ceci : « *Wu* signifie l'invocation *zhu* 祝, la femme capable de s'occuper des choses invisibles et de faire descendre les esprits par sa danse ; ce caractère présente la forme de l'être humain qui danse avec les manches de vêtements ; il a le même sens que *gong* 工 ». D'ailleurs, le caractère *wu* se trouve dans la catégorie de la clé de *gong*. *Shuowen jiezi*, wushang 五上, 12, wen'er 文二 [105], 100. Or, [272] Akatsuka 1977, 507–509, propose une autre explication que celle du *Shuowen jiezi*. Il dit que *wu* n'a pas *gong* pour composant et que le commentaire du *Shuowen jiezi*, qui présente l'acception générale du mot de l'époque des Han, ne peut pas éclaircir l'idée première du mot. Il explique la formation de ce caractère de la même façon que celle de *shi* 示, les esprits, et celle de *di* 帝, grand Ancêtre, dont la forme originelle est communément « T » désignant un poteau ou tablette en bois sur lequel on fait venir les esprits. D'après lui, le carctère originel de *wu*, a une figure ayant deux « T » mis l'un sur l'autre en forme de croix « ┼ » et il s'ajoute l'idée d'invocation des esprits depuis les quatre directions.

[283] [272] Akatsuka 1977, 434.

Wu 巫 ? »[284].

Les Chinois anciens associaient les quatre directions aux quatre saisons et aux quatre vents, en les faisant se correspondre. Ces vents étaient considérés comme une force provoquée par une divinité et faisaient également l'objet d'un culte. Selon Akatsuka, on a attribué à chaque vent une divinité qui, elle, avait été, de son vivant, un *wu*[285]. La pluie passait pour dépendre du vent ou de la divinité du vent. Selon les inscriptions, après avoir fait un sacrifice (*di* 禘, par exemple) au vent, on demandait à l'oracle de savoir s'il allait pleuvoir[286]. Un passage des inscriptions nous montre que le *wu* joue un rôle consistant à inciter Di 帝, Souverain d'En Haut[287], à faire pleuvoir.

> « Au jour *jiazi*, divination par Que, demandant un oracle sur ceci : Tuo 妥 va-t-il employer les *wu* ? Demandant un oracle sur ceci : Tuo ne va-t-il pas employer les *wu* ? ». « Au jour *bingyin*, divination par Zheng, demandant un oracle sur ceci : En cet onzième mois, Di va-t-il commander la pluie ? Demandant un oracle ceci : En cet onzième mois, Di ne va-t-il pas commander la pluie ? »[288].

Si on ne trouve nulle part une dénomination du roi ou du chef par *wu*, on a, cependant, quelques indications qui permettent de penser que, au début de l'époque des Shang, les rois remplissaient un rôle propre au *wu*.

> Jadis, Tang 湯 vainquit les Xia et régenta l'Empire. Le Ciel produisit une grande sécheresse : pendant cinq années, il n'y eut pas de récoltes. Tang, alors, fit en personne une prière à la Forêt des Mûriers. Il dit : « Si c'est moi, l'Homme Unique qui suis coupable, que (le châtiment) n'atteigne pas la multitude ! Si c'est la multitude qui est coupable, que (le châtiment) soit pour moi, l'Homme Unique ! Qu'il n'arrive pas qu'à cause de mon manque de talent, le Souverain d'En-Haut et les Divinités blessent la vie du peuple ! » Alors, il coupa ses cheveux, rogna les ongles de ses mains et s'offrit personnellement en victime. Ainsi il demanda du Bonheur au Souverain d'En-Haut. Le peuple fut en grande joie. La pluie vint en abondance[289].

Est-ce simplement l'anecdote d'un chef exemplaire qui se rend responsable d'un fléau naturel ? Il faut plutôt noter ici deux éléments qui permettent d'affirmer que, au début des Shang du moins, le chef de la société archaïque

---

[284] [556] Vandermeersch 1977, 134 et note 12.

[285] [272] Akatsuka 1977, 415–442.

[286] [272] Akatsuka 1977, 430–431.

[287] Pour la traduction du mot *di* 帝 par « Souverain d'En haut » (*shangdi* 上帝, formule qui n'a commencé à prendre cours que dans la langue des Zhou), voir [557] Vandermeersch 1980, 358.

[288] [272] Akatsuka 1977, 509.

[289] *Lüshi chunqiu*, juan 9, § 2 « Shunmin », [83] 479.2–4. Tr. de [351] Granet 1959, 451–452 (Nous avons changé en *pinyin* les transcriptions des caractères chinois).

de la Chine jouait un rôle chamanique. En premier lieu, c'est le *wu* qui était sacrifié pour demander la pluie ; en second lieu, le *wu* apparaissait handicapé : hémiplégique, par exemple, ce qui peut impliquer une danse ou un déguisement chamanique. Le *Xunzi* 荀子 décrit la physionomie de Tang le Victorieux par *pian* 偏, c'est-à-dire, incliné, partiel, à moitié, etc., ce qui veut dire probablement hémiplégique[290]. Un commentateur du *Xunzi* cite une note de Zheng Xuan 鄭玄 (127–200 P.C.) au *Shangshu dazhuan* 尚書大傳 ; selon Zheng Xuan, *Tang ban ti ku* 湯半體枯, « Tang avait une moitié du corps desséchée »[291]. « *Ku* [*gu*] (desséché) se dit, explique Granet, des personnes amaigries, épuisées, émaciées. Tels sont les sorciers et les sorcières »[292]. Selon Shirakawa, le caractère qui désigne la sécheresse dans les inscriptions sur l'écaille de tortue des Yin, figure un chaman ou invocateur portant sur la tête un récipient rituel dans lequel on met l'oraison, et étant ligoté des mains et brûlé vif sur un bûcher[293]. Selon le *Chunqiu* 春秋, aux temps des Zhou Orientaux (périodes des Printemps et Automnes), *yu* 雩, le sacrifice pour demander la pluie, s'effectuait officiellement et solennellement *dayu* 大雩[294]. Xigong 僖公 (en 638 A.C.) et Mugong 穆公 (*r.* 409–376 A.C.), deux princes de Lu, avaient eu l'idée de brûler ou exposer au soleil un *wuwang* 巫尪, un *wu* 巫 ou un *wang* 尪 pour demander la pluie, idée qui a été chaque fois déconseillée par leur

---

290 *Xunzi*, ch. 5 « Feixiang », [115] 75.3.

291 *Xunzi*, ch. 5 « Feixiang », [115] 75.4.

292 [351] Granet 1959, 455. On peut citer la note de Granet (de la même page) qui nous paraît intéressante : « ... Le *Shanhaijing*, chap. 16, parle d'une femme-poisson *yufu* 魚婦 laquelle ne serait autre que le Souverain Zhuanxu 顓頊 mort et métamorphosé : cette femme-poisson est un poisson hémiplégique (*pianku* 偏枯) ; il en est question à propos d'un peuple à visage humain et à corps de poisson, lequel est le petit-fils de Yandi 炎帝, le Souverain flamboyant, génie du Feu. — On se rappelera le costume mi-parti des exorcistes : mi-rouge (= Yang = Feu) mi-noir (= Yin = Eau) ».

293 [532] Shirakawa 1976, 71–72.

294 *Chunqiu*, « Huangong », Vème année (706 A.C., [36] 30.7) ; « Xigong », XIème année (648 A.C., [36] 104.3) et XIIIème année (646 A.C., [36] 108.4) ; « Chenggong », IIIème année (587 A.C., [36] 218.10) et VIIème année (583 A.C., [36] 225.11) ; « Xianggong », Vème année (567 A.C., [36] 260.5), VIIIème année (564 A.C., [36] 265.7), XVIème année (556 A.C., [36] 284.9), XVIIème année (555 A.C., [36] 285.6) et XXVIIIème année (544 A.C., [36] 320.4) ; « Zhaogong », IIIème année (538 A.C., [36] 350.5), VIème année (535 A.C., [36] 362.6), VIIIème année (533 A.C., [36] 369.8), XVIème année (525 A.C., [36] 391.5), XXIVème année (517 A.C., [36] 413.4), XXVème année (516 A.C., [36] 415.4 ; « Dinggong », Ière année (508 A.C., [36] 438.6), VIIème année (502 A.C., [36] 450.6 et 8), XIIème année (497 A.C., [36] 459.6) ; « Aigong », XVème année (481 A.C., [36] 491.4).

conseiller[295]. Couvreur rend l'expression *wuwang* par « sorcière très maigre » et Shirakawa dit de *wang* que c'est un *wu* bossu.

Peut-être, les premiers rois comme Tang le Victorieux ainsi que les ancêtres pré-royaux des Shang avaient-ils pratiqué le rôle de communiquer avec la divinité qui commande la force naturelle, autrement dit le rôle de *wu*. D'après ce que l'on raconte postérieurement dans le *Shujing* et le *Zhushu jinian*, il existait des êtres dénommés Wu Xian 巫咸 et Wu Xian 巫賢 dans la cour Shang plusieurs générations avant même Wu Ding 武丁 (1339 A.C.) dont les inscriptions les plus anciennes ne remontent pas plus que le règne[296]. Le *wu* est probablement un nom de famille ou un préfixe appellatif indiquant une fonction.

Mais, il nous paraît que, progressivement, le rôle du roi de communiquer avec la divinité perd sa nécessité et le ministre de *wu* disparaît (ou presque) de la cour royale avec sa fonction religieuse, au fur et à mesure que la royauté Shang a intégré leurs ancêtres et leurs éminents ministres dans le monde céleste. Selon ce que nous apprennent les inscriptions oraculaires des Yin, le monde des ancêtres royaux Shang se trouvait auprès de celui du Di 帝, Souverain d'En haut. Le roi vivant *wang* 王, ou un prince *zi* 子 en remplaçant le roi, s'adressait au moyen du sacrifice à ses ancêtres royaux par l'intermédiaire desquels il pouvait communiquer avec Di[297], et le roi, comme les devins, pratiquait lui-même la divination[298]. « Le sacerdoce, explique Vandermeersch, dans le culte des ancêtres, étant exercé par le chef de famille, n'est pas une fonction spécialisée. Il n'y a pas de caste sacerdotale : le sacrifice est exécuté par le roi-père ou par les membres importants de la communauté familiale agissant sur sa délégation. Le sacrificateur n'en a que d'autant plus besoin d'être guidé dans ses

---

[295] *Zuozhuan*, « Xigong », XXIème année, [37] Couvreur 1951 tr., Tome I, 327. *Liji*, « Tangong », [79] Couvreur 1950 tr., Tome I, Première partie, 261. [532] Shirakawa 1976, 72.

[296] *Shujing*, *Zhoushu*, « Junshi 君奭 », [103] Couvreur 1999 tr., 300 : Tcheou koung dit : « Sage Cheu, j'ai entendu dire que dans l'antiquité, lorsque Tch'eng T'ang reçut le mandat du ciel, il y avait un homme comme I in, dont la vertu était unie à celle du ciel ; sous T'ai kia, un homme comme le grand gardien (I in) ; sous T'ai meou 太戊 , des hommes tels que I tcheu (fils de I in) et Tch'enn hou, dont la vertu agissait de concert avec celle du roi du ciel, et un homme tel que Ou hien 巫咸, gouverneur de la maison impériale ; sous Tsou i 祖乙 , un homme tel que Ou hien 巫賢 ; sous Ou ting, un homme tel que Kan p'an (peut-être Fou Iue) ». Pour la généalogie des Shang, voir [556] Vandermeersch 1977, 34–38.

[297] [302] Chang Kwang-chih 1976, 163.

[298] [557] Vandermeersch 1980, 16–20, par exemple.

démarches »[299]. Le rôle du roi et de la classe dirigeante prenait de plus en plus de caractère politique et leur rôle magico-religieux devenait subsidiaire en même temps que la divination devenait indépendante de la procédure sacrificielle et que le ritualisme primait dans les cultes[300].

> Ce dépérissement de la conscience religieuse dans la Chine archaïque se reconnaît à deux signes : l'absence de l'esprit de prière et l'absence de théologie. Certes les formules incantatoires, déprécatoires, imprécatoires, abondent dans les inscriptions et les textes. Mais elles relèvent plutôt de la magie, laquelle, hantant avec prédilection les formes cultuelles désertées par l'esprit religieux, n'a pas manqué de prospérer remarquablement en Chine. A tel point que le Ritualiste a dû lui faire une place même parmi les rites orthodoxes, et que dans les services officiels que le *Zhouli* rattache au *Département du printemps* se trouve tout un corps de sorciers et de sorcières commandé par deux maîtres de sorcellerie *siwu* 司巫 du rang des simples officiers de classe moyenne. ... Mais de véritable oraison, inspirée par l'esprit religieux, il n'est pas d'exemple dans la littérature chinoise antique. Rien non plus ne s'y trouve qui trahisse le moindre germe dans les *Tianwen* 天問 de Qu Yuan 屈原 , mais qui justement sourdent de traditions de Chu 楚 ayant continué de couler à contre-courant de la culture orthodoxe de la région du Fleuve Jaune. Réserve faite de l'œuvre du grand poète sudiste, les mythes, dans la Chine ancienne, ne subsistent plus qu'exténués en fables comme la prière s'est exténuée en formules[301].

Le rang social du *wu* se voit dégradé à l'époque suivante de la dynastie Zhou. Selon le « *Yixun* 伊訓, Enseignements de Yi Yin 伊尹 » du *Shujing* 書經, daté de l'époque des Zhou, postérieure donc à celle dont le texte parle et reflétant la mentalité des Zhou plutôt que la mentalité des Shang, dans lequel le ministre Yi Yin confère les instructions à Taijia 太甲, petit-fils de Tang le Victorieux, ce dernier

> statua des châtiments pour punir les officiers, et donna les avis suivants aux hommes constitués en dignité : « Se permettre d'avoir toujours des chœurs de pantomimes dans le palais ou des chanteurs ivres dans la maison, cela s'appelle imiter les sorcières (qui dansent et chantent en l'honneur des esprits) [*wufeng* 巫風] ... »[302].

Le *wu* continue, néanmoins, à exister aussi bien dans des fonctions officielles subalternes que dans les discours mythiques et à exercer son métier magico-religieux, notamment celui de médium et guérisseur. Dans le *Shanhaijing*, on lit ceci :

---

[299] [557] Vandermeersch 1980, 280.
[300] [557] Vandermeersch 1980, 279.
[301] [557] Vandermeersch 1980, 281.
[302] *Shujing*, « Yixun », [103] Couvreur 1999 tr., 116.

> A l'est du territoire du Kaiming, il y a les sorciers Peng, Di, Yang, Li, Fan et Xiang. Ils tiennent un cadavre de Yayu de chaque côté, tous ont en main la plante d'immortalité afin de le tenir en respect.
>
> Au milieu des territoires incultes il y a une montagne appelée Fengju yumen, le soleil et la lune y pénètrent. On trouve le mont Ling, les dix sorciers Xian, Ji, Fen, Peng, Gu, Zhen, Li, Di, Xie et Luo s'y sont suivis pour en faire l'escalade puis en redescendre ; les cent drogues s'y trouvent donc.[303]

Et, on lit dans le *Shiji* :

> Quatre ans plus tard (201 A.C.), l'empire étant pacifié, (*Kao-tsou* [Gaozu]) remit un édit au *yu-che* [yushi] pour ordonner qu'à *Fong* [Feng] on s'occupât avec diligence du dieu local de l'ormeau blanc, qu'on lui sacrifiât régulièrement aux quatre saisons et qu'on lui immolât au printemps un mouton et un porc. — Il ordonna aux prieurs officiels [*zhuguan* 祝官] d'instituer un sacrifice en l'honneur de *Tch'e-yeou* [Chiyou] à *Tch'ang-ngan* [Chang'an], il établit des prieurs officiels préposés aux sacrifices et des prêtresses [*nüwu* 女巫]. Parmi celles-ci, les prêtresses de *Leang* [Liang] sacrifiaient au Ciel et à la Terre, et aux divinités telles que le dieu céleste du sol, l'eau céleste et (aux divinités auxquelles on sacrifie) à l'intérieur de la maison et au haut bout de la salle. Les prêtresses de *Tsin* [Jin] sacrifiaient aux cinq Empereurs, au Prince de l'est, au dieu des nuages, aux *Se-ming* [Siming], au dieu local des prêtresses, aux ancêtres des prêtresses à celle qui la première fit cuire des aliments, etc. Les prêtresses de *Ts'in* [Qin] sacrifiaient au maître du dieu du sol, au Protecteur des prêtresses, à Tsou-lei [Zulei], etc. Les prêtresses de King [Jing] sacrifiaient au bas de la salle, à la première des prêtresses, aux Se-ming [Siming], à celui qui fit des distributions de riz, etc. Les prêtresses des neuf cieux sacrifiaient aux neuf cieux. Toutes ces prêtresses sacrifient aux saisons de l'année dans l'intérieur du palais. Quant aux prêtresses du (*Hoang-*)*ho* [Huanghe], elles sacrifient au (*Hoang-*)*ho* [Huanghe] à *Lin-tsin* [Linjin]. Les prêtresses des montagnes du sud sacrifient aux montagnes du sud et à *Ts'in-tchong* [Qinzhong]. *Ts'in-tchong* [Qinzhong] n'est autre que *Eul-che-hoang-ti* [Ershi huangdi][304].

Ainsi, aux temps postérieurs aux Yin, le *wu* a perdu l'estime de la société et sa fonction est devenue mineure et marginale. C'est pourquoi, supposons-nous, les textes qui nous parviennent sont trop tardifs pour attester que les anciens chefs de la société et les sages légendaires jouaient eux-mêmes le rôle de *wu*, sauf l'exemple de Tang le Victorieux dont l'acte était exemplaire et assez convenable à l'esprit de l'époque postérieure des

---

303 *Shanhaijing*, « Hainei xijing », [90] 301.11, [91] Mathieu 1983 tr., 478 ; « Dahuang xijing », [90] 396.12–13, [91] Mathieu 1983 tr., 573–575.

304 *Shiji*, « Fengshanshu », [94] 1378.12–1379.3. [95] Chavannes 1967 tr., Tome III, 450–452.

textes qui le citent. Cependant, bien qu'il ne soit pas associé au nom de *wu*, le rôle du chef de faire pleuvoir pour sauver la société persistait, revêtu de l'aura exemplaire des anciens souverains. Selon le *Houhanshu* 後漢書, l'*Histoire des Han Postérieurs*, un *taishou* 太守, gouverneur de commanderie, qui s'appelait Liang Fu 諒輔, s'est mis, de lui-même, à l'image de Tang le Victorieux, sur le bûcher pour demander la pluie et sauver son peuple[305]. Selon le « Zhuangzi yiwen 莊子佚文 » dans le *Kunxue jiwen* 困學紀聞, aussitôt que Qi Jinggong 齊景公, le prince Jing des Qi (*r.* 545–488 A.C.) — ou Song Jinggong 宋景公, le prince Jing des Song (*r.* 514–451 A.C.) selon l'édition — décida de se sacrifier pour sauver son peuple de la sécheresse qui durait depuis trois ans, aussitôt il commença à pleuvoir[306].

IV.3.7 La nature divine en l'être humain

Au regard de ce qui précède, nous constatons une extension de la nature divine à l'être humain, de la force vitale du soleil au pouvoir magico-religieux de l'homme. Certaines études en proposent quatre explications. En premier lieu, cela a trait à la vision du monde propre à la Chine ancienne : la continuité des êtres — divins et humains[307]. Nous l'avons évoquée dans notre premier chapitre au sujet de la notion de *souffle*. En deuxième lieu, cela peut s'expliquer aussi par le fait que, dans l'Antiquité, le chef ou le *sage* était le *wu* 巫 — tous les *wu* n'étaient pas chefs, mais les chefs jouaient le rôle de *wu* — qui communiquait avec le divin. Le *wu* pouvait posséder le pouvoir divin quand celui-ci était « descendu » sur lui. Le pouvoir empruntait le corps du *wu* pour dispenser sa *vertu*, sa force vitale sur le monde terrestre[308]. Ainsi le divin et le sage humain faisaient un seul corps. En troisième lieu, le transfert de la nature divine en l'être humain n'est rien d'autre que l'historicisation ou la sécularisation des divinités mythiques en héros civilisateurs ou fondateurs des dynasties par l'esprit rationalisant[309]. En quatrième lieu, il existe, dès la formation du mythe, un

---

[305] *Houhanshu, juan* 81, « Duxing liezhuan », [60] 2694.8–13.

[306] *Kunxue jiwen, juan* 10, [72], 657.5–9.

[307] [434] Lee Seong-goo 1997, 92.

[308] [312] Ching Julia 1997, 14–21 ; [434] Lee Seong-goo 1997, 92–93.

[309] De ce point de vue, voir en particulier [450] Maspero 1924, 1–100 ; [434] Lee Seong-goo 1997, 94. Cela dit, c'est toujours à discuter, le sens opposé pouvant aussi être soutenu, c'est-à-dire, la divinisation des héros historiques. Voir [91] Mathieu 1983 tr., xviii, la note (2).

lien de parenté entre le divin au ciel et l'être humain sur la terre. La divinité céleste servie par une famille royale était souvent son premier ancêtre divinisé. Il y a surtout lieu de penser que, dans la Chine antique, la frontière entre la divinité de la nature et l'esprit ancestral d'une communauté (patronymique ou clanique) était flottante[310]. Il n'est alors pas étonnant de voir que le chef du groupe, qui, après sa mort, serait incorporé aux ancêtres, pouvait se faire passer pour une divinité, et que le peuple construisait pour lui un sépulcre pyramidal.

IV.3.8 L'évolution du sens de *vertu* : l'individualisation

L'époque des Royaumes Combattants a constitué un tournant, dans tous les domaines, et dans l'histoire de la société surtout, qui s'est alors radicalement réorganisée. D'abord, la structure féodale fondée sur le lien politico-familial et territorial s'est distendu. On constate une rupture plus grave de la relation d'influence solidaire entre les défunts ancestraux et la société vivante[311]. La notion d'individu est, en conséquence, apparue et la notion de *vertu*, qui était liée à la force vitale collective, s'individualise alors[312]. Puis, l'émergence rapide du régime bureaucratique et son pouvoir

---

310 A ce propos, voir [311] Ching Julia 1991, 12. Pour l'identification de la divinité céleste et de l'esprit ancestral, voir [437] Li Ling 1994, 126–127. [434] Lee Seong-goo 1997, 95 s'accorde avec [377] Ikeda Suetoshi 1981, 53 qui avance que le culte de l'esprit ancestral s'est transformé en celui de la divinité de la nature et que l'on prêtaient à la divinité des ancêtres une tendance à se transformer en la divinité suprême du cosmos.

311 A ce propos, voir [565] Wu Hung 1988, 78–115 ; [326] Falkenhausen 1994, 1–12 ; et [365] Harper 1994, 13–28.

Cependant, il faut rappeler que cette rupture était tout de même relative. Dans l'esprit chinois, la place des ancêtres de chaque famille et de sa continuité n'a jamais perdu son importance, tant chez les partisans taoïstes que dans la tradition confucéenne. Dans des textes taoïstes tels que le *Taipingjing*, le *Commentaire Xiang'er du Laozi* et les *Chapitres Intérieurs* de Ge Hong, par exemple, on trouve une préoccupation pour le devoir des descendants à l'égard des ancêtres et pour la postérité. Voir [588] Yü Ying-shih 1964, 86.

312 [434] Lee Seong-goo 1997, 105 présente trois opinions qui illustrent cet aspect : 1) Dans le *Rishu* 日書, le *Traité hémérologique*, de Qinjian 秦簡, qui reflète la pensée de la couche sociale médiane et inférieure ayant des *shi* 士, lettrés, pour limite supérieure, se manifeste l'intérêt du peuple pour l'individu, d'une part, et d'autre part, la perte de lien entre ancêtres et communauté vivante. 2) Le courant de l'époque qui accordait de l'importance à la tombe et aux funérailles correspond à l'idée que les mânes ne se rendaient pas dans le monde des ancêtres et qu'en errant dans ce monde elles menaçaient les vivants. Ce changement dans la conception des esprits des défunts avait pour origine la dissolution du système féodal fondé sur la parenté patronymique et la maison territoriale (nous avons ainsi rendu le terme *shizuzhi* 氏族制 employé par l'auteur). 3) A l'époque des Printemps et Automnes et des Royaumes Combattants, le *wo* 我 correspondait au « je », l'individu, tandis que, au temps des Zhou occidentaux, il indiquait « nous », la communauté, voire la famille dynastique. En conséquence, le

absolu, celui des Qin surtout, ont accentué le caractère bureaucratique du panthéon céleste et du monde d'outre-tombe.

Aux temps des Zhou Occidentaux, les ancêtres des familles des rois, des princes, des officiers, bénéficiaient des cultes sacrificiels et, en retour, leur grâce pouvait être obtenue. Les défunts avaient toujours un rôle à jouer pour la société vivante à travers les cultes. Les découvertes des tombes de cette époque soulignent d'ailleurs la compatibilité, la solidarité et la relation étroite entre les défunts et les vivants. Or, avec le temps, le centre d'attention du culte ancestral se déplace progressivement à la communauté vivante et à la future descendance. A la fin des Zhou Occidentaux, le culte ancestral servait plutôt à témoigner du rang social de la famille l'exécutant. Vers le milieu des Zhou Orientaux, on trouve déjà, dans les tombes excepté celles des rangs très élevés, des objets rituels en miniature et de qualité inférieure, ce qui signifie une différence et une discontinuité entre les vivants et les défunts. D'aides surnaturelles résidant dans le ciel, ces derniers sont devenus des êtres potentiellement nuisibles. Probablement afin d'éviter que les esprits défunts errent dans le monde des vivants, les tombes des Zhou Orientaux tardifs ont été construites sur le modèle de ce monde-ci, offrant aux défunts les aménagements dont ils auraient voulu jouir de leur vivant. Sur le plan politique, l'importance du culte aux ancêtres des familles de classes dirigeantes en tant qu'activité religieuse sponsorisée par l'Etat devait quelque peu diminuer, sous les Zhou Orientaux, au cours de ces changements religieux. Le vide de pouvoir existant dans le ciel a été rempli par les divinités cosmologiques — comme celles des Quatre directions instituées par les Qin au septième siècle A.C.[313].

Dans cette évolution, il faut distinguer deux courants différents. L'un est celui des classes distinguées gouvernantes et des savants lettrés. Selon l'école confucéenne, notamment — rationaliste et humaniste, la *vertu* impliquait la nature vertueuse qu'on peut obtenir par une autodiscipline ou une attitude morale souveraine vis-à-vis du peuple[314]. D'un autre côté, dans

---

ming 命 est passé, lui aussi, de sens du *tianming* 天命, le destin ou mandat de la dynastie accordé par le Ciel, à celui de l'individu.

313 [326] Falkenhausen 1994, 1–8.

314 Concernant la *vertu* des confucianistes, [402] Kaltenmark 1990a, 2946–2947, la décrit ainsi : « ... Selon les confucianistes, on acquiert du *De* (ou *Daode*) par la pratique des vertus morales ; ce n'est plus une vertu aristocratique comme dans les conceptions anciennes relatives au pouvoir des chefs. Un sage a du *De* même s'il ne règne pas et une tradition remontant à Mencius lui donne même la préséance sur les dirigeants politiques ». Nous entendons ici de même l'individualisation et la « démocratisation » de la notion de *vertu*.

les écoles à tendances taoïstes, divinatoires, cosmologiques ou médicales, ainsi que dans le peuple, elle impliquait, en général, le pouvoir mystique et la force vitale. Nous allons ici nous intéresser uniquement au second courant.

Tout au début, nous l'avons vu, la *vertu* était considérée comme provenant des ancêtres et transmissible par la lignée clanique ou familiale. Ce sont les descendants des familles qui avaient droit aux cultes ancestraux et qui étaient les seuls à en bénéficier. Or, depuis ce changement social et mental produit pendant les Royaumes Combattants, elle était considérée comme la force vitale dont tous les hommes pouvaient avoir jouissance. La quête de la *vertu* était devenue une affaire personnelle[315].

À côté de l'éveil de l'individualisme, un autre facteur important a contribué à ce que certaines croyances et mœurs anciennes aient pris, dans un contexte plus populaire, un élan et une envergure considérables. L'époque des Royaumes Combattants était une époque troublée par d'innombrables guerres et par une brusque évolution sociale. Il est donc compréhensible que la préoccupation et la quête pour une vie alors menacée se soient intensifiées. À l'époque, la vogue de l'art de « nourrir la vie » avait sans doute pour premier motif un souci accru pour la vie. D'où vient probablement une attitude taoïste « philosophique » de l'époque qui, *a contrario*, relativise l'attachement à la vie, ainsi qu'on peut le lire dans le *Laozi* et le *Zhuangzi*[316]. Le changement dans l'usage du jade en témoigne. Aux temps des Shang et des Zhou, le jade avait servi d'intermédiaire permettant la descente de la divinité ; on en avait fabriqué des ustensiles rituels à l'usage des prêtres. Or, déjà avant les Han, il était, chez les élites, considéré comme un objet courant et personnel à porter sur soi[317]. L'enterrement des objets en jade avec les défunts dans les tombes se

---

315 [434] Lee Seong-goo 1997, 105–106. De très nombreuses offrandes sont constatées dans le *Rishu* 日書. Le rite sacrificiel ancestral s'exécutait individuellement et plus fréquemment que dans l'époque antérieure. En se basant sur la théorie du Yin et Yang et celle des Cinq Agents, ces rites consistaient à remédier aux maladies causées par des esprits ancestraux ou des mânes errantes. *Cf.* [422] Kudô Motô 1994.

316 Par exemple : *Laozi*, ch. 75, [74] Duyvendak 1987 tr., 170 ; *Zhuangzi*, ch. 6, « Dazongshi », [130] 56.2–3. Voir aussi [425] Kusuyama Haruki 1979, 31–32.

317 *Liji*, « Yuzao 玉藻 », [79] Couvreur 1950 tr., ch. 11, 707–709 : « Anciennement les hommes d'un rang distingué portaient toujours des pierres de prix suspendues à la ceinture. ... On portait toujours des pierres de prix suspendues à la ceinture, excepté en temps de deuil. ... Un homme distingué ne les quittait jamais à moins d'une raison grave ; elles étaient pour lui les emblèmes des vertus de l'âme. Le fils du ciel portait suspendus à sa ceinture des grains de jade blanc enfilés ensemble à des cordons bleu azur ; un prince du premier ou du deuxième rang, des grains de jade verts ... ; un grand préfet, des grains de jade verdâtres ... ; l'héritier présomptif ... ; un simple officier ... ».

pratiquait depuis l'époque néolithique. Or, on constate, dans les tombes des Han, que le nombre des objets funéraires en jade s'est considérablement accru et que ces objets étaient destinés à protéger le corps des défunts ou à lui conférer l'immortalité[318]. Il est probable que ce changement d'usage, cette « sécularisation » du jade, ne s'est pas abruptement produit aux temps des Han, mais est une conséquence de l'évolution sociale et mentale de l'époque précédente[319].

IV.3.9 La défense de la vie

La *vertu* impliquait aussi le pouvoir de défendre la vie. À l'époque du système féodal fondé sur les liens claniques, on avait opposé à la *vertu* tout ce qui menaçait la vie collective, la calamité et la guerre par exemple. La force des armes était, de même, censée dépendre de la *vertu*[320]. Elle était, pour le pays, aussi indispensable que le rite sacrificiel ancestral. Ils constituaient tous deux les éléments les plus essentiels de souveraineté pour la dynastie des Zhou Occidentaux qui avait prétendu avoir reçu la *vertu* et le mandat du Ciel[321]. C'était non seulement pour sa personne mais aussi pour l'existence et la prospérité de son groupe que rien n'était nuisible à l'homme qui incarnait la *vertu*, qu'il fût souverain ou sage. Ensuite, quand la quête de la *vertu* fut devenue affaire personnelle, la défense de la vie suivit la même évolution, le pouvoir de se protéger constituant toujours l'apanage de l'homme *vertueux*[322]. L'invulnérabilité fait ainsi partie des attributs du sage.

> L'homme parfait, décrit-on dans le *Zhuangzi*, est surnaturel ! L'embrasement de la plaine ne peut pas faire qu'il éprouve la chaleur ; la congélation des fleuves ne peut pas faire qu'il sente le froid ; la foudre qui fend la montagne, l'ouragan qui soulève la mer ne peuvent l'épouvanter. C'est ainsi qu'il domine les nuages, chevauche le soleil et la lune, et voyage en dehors des quatre mers. La mort et la vie lui

---

318 [579] Yang Yang 1996, 231.

319 [434] Lee Seong-goo 1997, 114.

320 *Zuozhuan*, « Xianggong, 13ème année », [37] Couvreur 1951 tr., tome II, 289 : « Leang Siao et le grand intendant Cheu tch'o de Tcheng étaient encore à Tch'ou (prisonniers). Cheu Tch'o dit à Tseu nang de Tch'ou : "Les anciens souverains de la Chine, avant de visiter [*zheng* 征, c'est-à-dire faire une expédition punitive] les principautés, consultaient l'écaille de tortue pendant cinq ans ; il fallait que chaque année la réponse fût favorable. Si la réponse était toujours favorable, ils se mettaient en route. Sinon, ils (se tenaient en repos), s'appliquaient à pratiquer davantage la vertu, puis (la sixième année) consultaient de nouveau l'écaille de tortue. ..." ».

321 *Zuozhuan*, « Chenggong, 13ème année », [37] Couvreur 1951 tr., tome II, 100 : « Les grandes affaires d'un pays sont les offrandes aux esprits et les opérations militaires. » Voir aussi [419] Kominami Ichirô 1992, 42–43.

322 *Hanfeizi*, « Jie Lao », [56] 114.2–3.

sont indifférentes[323].

IV.3.10 Le corps allégé et le voyage lointain

Nous avons vu que les premiers souverains mythiques étaient probablement des chefs-chamans *wu*, qui étaient capables de faire l'intermédiaire entre le monde céleste et le monde humain. Les souverains faisaient non seulement des tours d'inspection pour rendre l'ordre au monde, pour faire rayonner leur *vertu*, mais aussi des voyages pour rencontrer les êtres divins. Les légendes racontent ainsi le grand voyage de l'Empereur Jaune ou celui du Fils du Ciel Mu des Zhou. Aux confins du monde habitaient non seulement les peuples non-civilisés mais aussi les êtres surnaturels. Au cours de leur quête de la Vérité, les taoïstes, eux aussi, aspiraient à se rendre à ces pôles[324].

Avoir le corps allégé pour effectuer une randonnée au-dessus des nuages ou pour s'évader en des pays lointains et mythiques, ou encore pour monter au ciel, c'est, enfin, un thème qui a sans doute trait à la tradition chamanique. C'est l'un des thèmes récurrents relatifs à l'homme idéal ou à l'Immortel qu'on trouve dans le *Zhuangzi* et le *Chuci* dont les poèmes semblent être la trace écrite de ladite tradition[325]. Ce thème est, de plus, lié à l'absorption de l'émanation cosmique. Le poète du *Chuci* chante un voyage au lointain avec Wangziqiao, un Immortel légendaire, pour y inspirer les Six *Souffles*, l'émanation de la mer, le Yang pur et la brume matinale[326].

Ainsi, certains pouvoirs magiques ou surnaturels que permet d'obtenir un Elixir[327] ont leur source dans les mythes et les légendes, et sont, dès l'origine, liés à la notion de force vitale et au symbolisme du soleil. Avec le culte des Immortels, la quête de la force vitale est devenue une recherche pour prolonger la durée de vie et pour obtenir l'immortalité physique[328]. L'alchimie en tant que l'un des moyens nouveaux d'atteindre à l'immortalité s'est développée en trouvant de multiples recettes d'Elixirs.

---

[323] *Zhuangzi*, « Qiwulun », [131] Liou Kia-hway 1969 tr., 43.
[324] [494] Robinet 1979b, 259–266.
[325] [506] Robinet 1991, 42–43.
[326] *Chuci*, juan 5, « Yuanyou », [35] 166.9–10.
[327] Nous les avons énumérés au début de ce sous-chapitre.
[328] [259] Ching1991, 8.

En revanche, les *modèles* des pouvoirs extraordinaires se perpétuaient dans ces images de l'Immortel.

*

Nous avons dans ce chapitre examiné la pensée mythique chinoise concernant la terre, la cosmogonie et la cosmologie ainsi que les pouvoirs extraordinaires. L'ensemble des idées sur la force vitale et sur les pouvoirs extraordinaires des alchimistes s'enracine donc dans cette pensée mythique très ancienne. Les images, les symboles, les thèmes originaires des mythes, légendes et événements historiques servent de « modèles », par l'intermédiaire desquels l'esprit religieux partage les mêmes expériences. Les alchimistes devaient probablement **1°** : ressentir la même source vitale dans les métaux et les minéraux qu'ils employaient dans leurs creusets que celle dont les gens d'autrefois avaient pris conscience dans la terre ; **2°** concevoir leur travail suivant le même principe (cosmogonie et cosmologie) que les Chinois anciens dans leurs mythes et légendes ; enfin, **3°** voir dans la *vertu* des anciens héros et sages et dans l'immortalité le même accomplissement.

Pour finir, nous voudrions ajouter une de nos réflexions concernant l'accent porté, dans les *Chapitres Intérieurs*, sur les effets de l'absorption de l'Elixir, c'est-à-dire, sur l'acquisition de la force vitale et des pouvoirs extraordinaires. Avant les premiers Han, on cherchait une drogue permettant l'immortalité aux confins de la nature ou auprès des Immortels Divins. Devant le même désir de force vitale et de longévité, l'alchimiste changea de moyen et en trouva un nouveau, alors mal connu et même objet de suspicion. Rappelons que Ge Hong a consacré une bonne partie des *Chapitres Intérieurs* à convaincre les sceptiques du bien-fondé de l'alchimie aussi bien que de l'immortalité. Dans la plupart de ses présentations des recettes alchimiques, il expose plus en détail les effets prodigieux résultant de l'absorption de l'Elixir que les recettes elles-mêmes. Questions et discussions portent très souvent sur ces effets. Plus que les recettes, ces derniers devaient être non seulement intéressants mais aussi bien connus par les gens du temps. Alors, ne pouvaient-ils pas servir à Ge Hong d'arguments pour justifier le moyen nouveau qu'était l'alchimie ?

C'est souvent à travers les images et les modèles connus ou reconnus par la société qu'une nouvelle expérience est interprétée et légitimée. Ainsi, les mythes, les légendes, les thèmes récurrents, et souvent stéréotypés, dans

les textes anciens, servent-ils de sources et de modèles aux imaginations et expériences des alchimistes.

Chapitre V

Les actes rituels

... le rite fait de lui un autre homme. — Mauss[329].

La Voie d'immortalité alchimique que prêche Ge Hong n'est pas constituée que de la manipulation des substances. Elle organise, dans une vie dévouée et scrupuleuse, un itinéraire qui s'achemine étape par étape, une préparation longue et assidue afin d'atteindre l'éternité. Les étapes dans ce trajet s'articulent l'une après l'autre par des actes rituels qui les caractérisent. Dans la présentation des Elixirs Divins, Ge Hong ne manque pas de préciser qu'il y a des obligations rituelles à remplir, tout en répétant l'importance secondaire des actes rituels par rapport à la pratique alchimique proprement dite.

Sur le sens de ces actes, Ge Hong reste imprécis. Concernant le rite, il est en général difficile de répondre aux questions de son origine et de son sens. Il est d'ailleurs « possible pour un rite de survivre quand sa justification originelle est déjà oubliée, ou bien de prendre une nouvelle dimension de sens au cours de l'histoire »[330]. Les rites, ses formes de base au moins, sont transmis, comme les coutumes, et peuvent être adoptés, soit parce qu'ils se pratiquent depuis longtemps et que par prudence ou par habitude on veut les garder sans en demander trop la justification, soit parce qu'ils accueillent une nouvelle idée, une nouvelle signification. Ainsi, « le rite est gratuit en son principe »[331]. Par ailleurs, en dépit du silence total ou

---

329 [667] Mauss1993, 18.

330 [678] Sharpe 1971, 56.

331 [687] Vidal 1984, 1727. Il continue ainsi : « Il s'agit d'un acte venu d'ailleurs pour aller au-delà. Cette exigence pratique ne serait guère originale si le souffle qui l'anime n'était tel que l'esprit ne puisse le réfléchir, bien qu'il y aspire. Le rite est manifestation du mystère de l'homme au vif de l'histoire. À ce niveau encore, le rite reste réductible aux actions et aux comportements, aux habitudes et aux coutumes, aux conduites et aux idéologies de l'homme en société. Il cesse de l'être, et devient partenaire pour les tâches de la culture, lorsque l'esprit mesure que le souffle qui anime l'exigence réalisatrice du

de la précision superficielle et sommaire de Ge Hong sur la signification des actes, les aspects rituels recèlent des informations significatives. Ils nous permettent de tenir compte, à travers une étude herméneutique, de l'inconscient collectif, marqué par leur récurrence, et de l'esprit de l'acteur, voire de son intention dans ses actes.

Dans ce chapitre, nous allons en effet étudier ces actes rituels selon deux axes de recherche. Le premier axe porte sur l'aspect *extérieur*, c'est-à-dire, les modes (ou formes) des actes rituels et leur tradition, alchimique puis taoïste, qui montre une cohérence et une cohésion. Le second axe porte sur l'aspect *intérieur*, c'est-à-dire, la transformation de l'acteur. Celle-ci constitue une des raisons d'être des actes rituels. C'est au moyen du rite que l'*homo religiosus* marque, solennise, ou même commande le changement d'un état à un autre, d'un être à un autre.

Nous nous bornerons ici à l'étude sur les rites directement liés aux procédés alchimiques.

L'itinéraire de l'alchimiste

Ce chapitre présente en arrière-plan l'itinéraire de l'alchimiste en en disposant les étapes dans l'ordre chronologique. Les trois sections proposées s'en dégageront et s'ouvriront lorsque nous voudrons effectuer un examen particulier de l'une de ces étapes. Cet itinéraire commence par la recherche du maître.

La rencontre d'un maître

La rencontre d'un maître authentique ou un *mingshi* 明師 « maître éclairé » constitue la condition indispensable pour accéder à la tradition, le préambule inévitable dans l'itinéraire alchimiste[332]. Car, selon Ge Hong, c'est lui qui dispose des écrits et des renseignements authentiques, alors que les faux maîtres ne les connaissent pas[333]. La transmission à laquelle s'attache Ge Hong est encore très personnelle et le rôle du maître consistant à donner des instructions orales est encore important. En fait, pour les

---

rite procède d'une expérience du don (M. Mauss), là où l'esprit lui-même se reçoit. Au principe du rite religieux, il y a la gratuité souveraine d'un état de créature (F. Schleiermacher). Celle-ci se donne ensuite à elle-même la liberté de créer. Dès lors, la loi du rite est dépassement des lois nécessaires de l'esprit. C'est parce qu'il transgresse pour régénérer l'homme et l'univers que le rite doit traverser la magie, le sacré, la religion ».

[332] Voir « Les conditions nécessaires : Maître éclairé, disciple digne » dans notre troisième chapitre.

[333] Voir aussi [176] Yoshikawa Tadao 1980, 290.

premiers *fangshi* et des Han, on entend parler des maîtres et de leurs enseignements oraux plus que des écrits[334] ; dans l'école Shangqing (de la Grande Pureté) qui hérite assez directement la tradition des *fangshi*, les écrits, au contraire, révélés par les divinités, importent davantage et le maître fait fonction de médiateur[335]. Ainsi, Ge Hong, qui se situe dans le temps entre les premiers *fangshi* et l'école Shangqing, souligne souvent la nécessité absolue de cette rencontre et impute à son absence l'échec de celui qui n'a pas réussi à obtenir l'élixir[336].

Les épreuves

La transmission des recettes ne suit pas tout de suite la rencontre avec le maître. Ce dernier éprouve la qualité du disciple et son aptitude à devenir Immortel. Ge Hong dit que son maître (Monsieur Zheng ou Zheng Yin 鄭隱) ne se permettait pas d'enseigner la Voie à la légère et finissait par choisir qui faisait preuve de zèle dans la recherche de la Voie ; qu'il le faisait « pour choisir ce qu'il y a de plus raffiné (*you dang jian xuan zhi jing zhe* 猶當揀選至精者) »[337].

La transmission

Quand le maître est convaincu, il transmet à son disciple les recettes et les écrits. A ce moment, le disciple effectue un rite de serment aux divinités. Cet acte comporte un aspect d'initiation.

Avant que l'enseignement soit transmis[338], le disciple doit lancer dans un cours d'eau coulant vers l'est, en signe de serment, une figurine

---

334 Voir par exemple les biographies des magiciens dans [476] Ngo Van Xuyet 1976.

335 Voir [504] Robinet 1990b. Cet aspect du maître médiateur se voit déjà dans *C.I.*, 13/240.8 : Ge Hong dit ainsi : « Le *mingshi* peut transmettre les *fangshu* 方書, les livres des méthodes, mais il ne peut pas faire en sorte que son disciple réussisse sûrement ».

336 Voir *C.I.* 2/21.14–22.3. Le quatorzième chapitre des *C.I.*, « Qinqiu 勤求 (Chercher [les maîtres] avec diligence) », est consacré à ce sujet.

337 *C.I.* 14/252.5. Cette sélection ainsi exprimée évoque, selon nous, un aspect essentiel de l'opération alchimique dans laquelle l'alchimiste « raffine les ingrédients afin d'en obtenir l'essence ». Autrement dit, le disciple sélectionné est lui-même « raffiné » pour ensuite pouvoir « raffiner » l'essence des drogues et obtenir la Grande médecine. Le maître de Ge Hong avait, selon ce dernier, des disciples qui lui servaient de domestiques. Ge Hong le servait de plus près : faire le ménage de sa chambre, frotter le bâtonnet d'encre, entretenir la lampe et copier les livres anciens. Son maître, ayant vu le progrès de Ge Hong, commença à lui donner des leçons. Voir *C.I.* 19/332.7-11.

338 On ne peut savoir plus de précision sur le moment du jet des figurines : peut-être, entre la pratique de purification et l'annonce au Ciel ; ou entre après qu'on a eu la permission du Ciel et avant que le maître transmette l'enseignement.

d'homme et une de poisson en or[339]. Selon le *Livre des Neuf Elixirs*, les frais de ces statuettes en or sont à la charge de qui reçoit la recette. Le premier doit peser neuf *liang*, le second, trois *liang*.

Continuons de suivre le texte. Il faut d'abord effectuer les pratiques de purification ; puis établir, près d'un courant d'eau, à un endroit complètement inhabité, un siège (ou un autel) destiné à Xuannü 玄女 la Fille du Mystérieux (une divinité de qui l'Empereur Jaune a reçu la recette), et en brûlant l'encens, annoncer au Ciel : « Je voudrais transmettre à ... (*le nom du disciple*) la Voie de Longue vie ». Ensuite on met le *Livre des Elixirs* sur une tablette et celle-ci, sur le siège. Quand on est prêt à transmettre la Voie, on se dirige vers le nord et on se prosterne pendant un moment. Si [pendant ce temps] le ciel est clair et qu'il n'y a pas de vent, on peut transmettre la recette. Le maître et le disciple boivent ensemble, en signe de serment, le sang d'un coq blanc[340].

Concernant la recette de la Grande Pureté, Ge Hong ne parle que des précautions à prendre contre une divulgation indue[341]. En revanche, nous trouvons quelques détails sur la transmission de la recette dans le *Taiqingjing tianshi koujue* 太清經天師口訣 (les *Instructions orales du Maître céleste sur le Livre de la Grande Pureté*), qui date des Six Dynasties[342]. L'auteur de ces *Instructions* signale d'ailleurs que ces dernières se basent sur le *Taiqing shendan jing* 太清神丹經[343] (le *Livre de l'Elixir divin de la Grande Pureté*), l'un des premiers écrits alchimiques chinois qui ne nous est pas parvenu mais qui est cité dans les *Chapitres Intérieurs*. Il souligne d'abord que la transmission doit s'effectuer « un par un » (ou « pas à pas », c'est-à-dire en stipulant jusqu'aux moindres détails), oralement (*yi yi kou shou* 一一口授), et non pas « d'un seul coup » (et simplement) en un document (*bu dei dun yi wen ye* 不得頓以文也). Suivant un certain *kemengshu* 科盟書 « Ecrit sur le modèle de procédé du serment », on dépense en signe de foi huit *liang* d'or, quarante *chi* de tissu jaune de fibre végétale, huit *liang* d'argent blanc, quarante *chi* de soie

---

[339] *C.I.* 4/74.5. Dans le *Baopuzi shenxian jinzhuojing*, [22] zhong/2b.1, l'expression de la figurine d'homme 金人 est omise et, de fait, selon le texte, il n'y a que la figurine de poisson à jeter dans l'eau.

[340] *L.N.E.* 1/1b/2–8. Voir la traduction (ici légèrement modifiée) de [220] Pregadio 1991a, 586.

[341] *C.I.* 4/76.11.

[342] Pour la date, voir [225] Pregadio (à paraître), "Taiqing texts and their received versions".

[343] *Taiqingjing tianshi koujue*, [110] 1b.2.

blanche. En signe de serment de ne pas divulguer la recette, on se frotte la bouche avec le rouge (probablement du sang ou du cinabre)[344].

Selon le *Jinyejing* 金液經 *Livre de la Liqueur d'Or*, cité dans les *Chapitres Intérieurs*, il faut également, lors de la réception de l'instruction orale, effectuer un rite analogue à ceux que nous venons de citer : offrir une figurine en or en forme d'homme qui pèse huit *liang* en la lançant dans un courant d'eau coulant vers l'est, boire du sang en signe d'engagement. C'est après cet acte que l'instruction peut être prononcée. Le *Livre* signale aussi que l'élixir ne sera jamais formé si on manque de procéder à cette cérémonie, ou si on effectue la recette que l'on a « volée » ; que malheur arrivera à tous les deux, maître et disciple, si le *Livre* est transmis à la légère ; et que les divinités célestes surveillent de près les hommes à leur insu[345].

Nous allons à présent étudier davantage l'acte à effectuer en signe de serment avant la transmission des recettes.

V.1 L'envoi du « soi » avec le poisson

Si cet acte correspond à une sorte de gage, que signifient la figurine d'homme et celle de poisson qu'on jette dans un cours d'eau ? Quel rapport a ce geste avec l'acteur et avec le moment de la transmission des recettes permettant l'immortalité ? Ce sont ces questions que nous nous proposons ici d'étudier. Cela dit, nous ne prétendrons pas y répondre entièrement, parce que nous n'avons pas assez de preuves dans notre corpus principal, c'est-à-dire les textes alchimiques. En revanche, nous voulons présenter quelques indications, trouvées à l'extérieur de ce corpus, qui nous conduisent à concevoir une interprétation de cet acte significatif.

En effet, les exposés que nous allons développer peuvent répondre à certaines interrogations qui se posent spontanément autour de cet acte : sur ce que représente le poisson (ou l'eau ou encore le monde aquatique) dans le symbolisme chinois ou taoïste ; sur le rapport entre le poisson et

---

344 *Taiqingjing tianshi koujue*, [110] 1a.4–7. Voir la traduction de [220] Pregadio 1991a, 586–587 (nous l'avons légèrement modifiée). Le sang d'un animal blanc, la soie blanche et l'argent (donc blanc aussi) sont également employés comme signe de serment dans la transmission de l' « instruction orale de l'Un véritable », ou de la « pratique de Garder l'Un ». Voir *C.I.* 18/324:15–325:1.

345 *C.I.* 4/3.13–15.

l'immortalité ; et sur l'existence d'un acte rituel apparenté dans l'histoire du taoïsme. Au cours de notre exposé nous verrons que : 1) Le poisson symbolisait vraisemblablement le moyen du voyage : il remplit le rôle d'attelage, ou de messager, entre ce monde et le monde des Immortels divins ; 2) Il existait un acte rituel taoïste qui consiste à jeter à un endroit communiquant avec le ciel (une source du fleuve, une grotte) une figurine de dragon, animal à la fois céleste et aquatique[346] et étroitement associé au poisson, en vue de faire parvenir l'intention de l'homme (hommage, vœu, prière) auprès des divinités célestes.

Commençons par nous occuper de la relation du poisson avec le monde des Immortels.

Il nous semble que le poisson a, sur le plan symbolique, un rapport avec le monde des Immortels par l'intermédiaire de l'eau. Depuis l'Antiquité, les Chinois croyaient en la divinité d'un fleuve ou d'une rivière. Le plus connus est Hebo 河伯, le Comte du Fleuve, du fleuve Jaune. On lui offrait des sacrifices animaux ou humains. On jurait sur lui et les serments s'accompagnaient du jet d'un gage, l'anneau de jade par exemple[347]. Le symbolisme concernant notre sujet doit avoir un rapport, nous semble-t-il, avec cette croyance et avec le symbolisme du monde aquatique lié à la révélation de la norme ou du modèle par le monde invisible ou par les réalités de l'univers : par exemple, la révélation du *Hetu* 河圖 ou *Tableau du Fleuve*, et le *Luoshu* 洛書 ou *Ecrit de la rivière Luo.* Rappelons que les chevaux étaient sacrifiés au Fleuve et le *Hetu* sortit du Fleuve sur le dos d'un cheval-dragon. Le *Liexianzhuan* présente des légendes qui relient les Immortels et les poissons transportant les signes, les talismans ou les recettes[348]. Chez les Maîtres Célestes, dès le mouvement des Turbans Jaunes des Han, on croyait en Sanguan 三官, Trois Agents : le Ciel, la Terre et l'Eau divinisés, auxquels on s'adressait dans l'une des cérémonies de purification. Par ailleurs, il y a un autre symbolisme lié à une cosmologie chinoise dans lequel l'eau, appelée *neijing* 内景, « Luminescence Interne », représente le principe Yin et la transformation potentielle[349].

Selon la représentation chinoise, entre ce monde séculier et le monde des Immortels se trouvent toujours les eaux : cela va sans dire si ce dernier se situe au milieu de la mer Orientale, à l'île de Penglai 蓬萊 par exemple.

---

[346] [322] Diény 1987, 139–156 et 173–174.
[347] *Cf.* [351] Granet 1959, 466–482 ; [90] Yuan Ke 1980 ed., 316–318.
[348] Voir le *Liexianzhuan*, [78], XI, XII, LXVII, LXVIII.
[349] *Huainanzi, juan* 3, [63] 80.14.

S'il se trouve au pic sacré de l'Ouest, au Mont Kunlun, il est entouré par l'eau et l'eau en arrive au monde d'ici-bas soit par des rivières soit par des eaux souterraines[350]. Autrement dit, l'eau, ou un courant d'eau, peut constituer soit l'obstacle soit le moyen pour atteindre le monde des Immortels. Or, comme la partie représente le tout dans la pensée symbolique, « les dragons, les serpents, les coquilles, les dauphins, les poissons, etc., sont des emblèmes de l'eau »[351]. Le poisson, avec le dragon, la tortue, le crapaud, etc., représente aussi en Chine le monde aquatique. Il est associé surtout au dragon ; l'un se transforme en l'autre[352]. Ainsi, il fait partie du symbolisme de l'intermédiaire entre ce monde et le monde des Immortels divins. D'ailleurs, le poisson apparaît dans d'assez nombreuses images datant des Han qui décrivent certains aspects du monde des Immortels. Dans ce cas, il fait corps avec des éléments caractéristiques du monde des Immortels, par exemple avec les Immortels eux-mêmes[353], ou avec le Mont Kunlun soutenu par deux poissons[354].

Nous voulons citer d'abord une légende racontée dans le *Liexianzhuan* :

> Qingao était originaire de Zhao. En sa qualité de joueur de qin, il entra

---

350 Kunlun constitue l'un des mondes des Immortels et correspond à un *axis mundi* chinois. Il est une ville d'en bas des *di* 帝, des dieux : *Shanhaijing*, ch. 11, [90] 294.6. Il est entouré d'une « eau molle » (*ruoshui zhiyuan* 弱水之淵) : *Shanhaijing*, ch. 16, [90] 407.13. Il y a neuf puits : *Shanhaijing*, ch. 11, [90] 294.7 ; *Huainanzi*, *juan* 4 [63], 133.12 ; *Lüshi chunqiu*, « Benwei », [83] 741.8–9. Quatre rivières, issues du Kunlun, sont les sources divines des *di*, lesquelles se mélangent avec toute sorte de remèdes et humectent les milles êtres : *Huainanzi*, juan 4, [63] 134–135. Les neuf collines où se trouve l'arbre *jianmu* 建木, qui est l'arbre cosmique et le centre du monde, sont également entourées d'eau : *Shanhaijing*, ch. 18, [90] 448.

351 [638] Eliade 1949, 179.

352 Sur la métamorphose entre le poisson et le dragon, voir les textes de nos. 3.31-39 sélectionnés et traduits par [322] Diény 1987, 77–81. Pour une représentation Han du monde aquatique, voir *infra*, celle de Wuliangci, présentée par Chavannes, Figure 7.

353 [436] Li Falin 1982, tableau n°18 ; [384] Jining diqu wenwu zu *et al.* 1982, 65. Autre exemple : trois poissons sont placés au-dessus des oiseaux et des Immortels dans une scène de gravure sur une des pierres gravées, découvertes ensemble dans un endroit près de la zone des tombes, à 25 km au sud de la ville Jining 濟寧 de la province Shandong, présumées datant des Han Orientaux : [385] Jiningxian wenhuaguan et Xia Chongrun 1983, 25, tableau n° 9. L'association symbolique de l'oiseau et du poisson y est fréquente. Elle représente la venue de la richesse et de la prospérité, le caractère *yu* 魚 signifiant le poisson et le *yu* 裕 signifiant l'abondance étant homophones.

354 Il s'agit du dessin gravé sur la face de l'est du pilier en pierre central de la porte de la salle postérieure de la tombe n° 1, village Balimiao 八里廟, district Yanggu 陽谷 de la province de Shandong, découverte en 1983. Voir la Figure 2 (dans l'annexe) empruntée au [444] Liaocheng diqu bowuguan 1989, 53. L'image des poissons qui entourent un anneau de jade est aussi intéressante. Cet anneau est associé au monde céleste. Cette image dans [590] Zaozhuangshi wenwu guanli weiyuanhui bangongshi *et al.* 1997, 42.

> au service du roi Kang de Song. Il pratiquait les recettes de Juanzi et de Pengzu. Il voyagea dans la région située entre le Jizhou et la commanderie de Tang durant plus de deux cents années. Plus tard, il prit congé et pénétra dans les eaux de la rivière Dang, s'y empara d'un jeune dragon (*qu long zi* 取龍子) et donna rendez-vous à ses disciples en ces mots : « Effectuez tous les rites de purification et de jeûne (*jiezhai* 潔齋) et attendez-moi au bord de l'eau. Construisez-y un sanctuaire (*sheci* 設祠)». En effet, [le jour venu] il revint à cheval sur une carpe rouge (*cheng chi li* 乘赤鯉), et sortant de l'eau, il s'assit au milieu du sanctuaire. Le lendemain à l'aube, dix mille personnes vinrent le contempler. Il resta plus d'un mois, puis il repartit dans les eaux[355].

Qin'gao est tout d'abord un homme qui pratique les méthodes visant à obtenir la Longue vie et qui finit par l'avoir[356]. Il entre ensuite dans les eaux et « attrape un dragon ». Ne devrait-on pas traduire ceci par « prendre l'apparence du dragon » ? ce qui veut dire « devenir Immortel »[357] ? Ensuite, — et c'est cela qui nous intéresse le plus —, il réapparaît de l'eau, *Immortel monté sur une carpe*. Il est à noter que, dans ce texte qui est antérieur aux *Chapitres Intérieurs*, cette légende indique un prototype (ou une naissance) du culte des Immortels, avec quoi la tradition des alchimistes avait certainement un rapport, prototype que nous remarquons aussi dans le rite de transmission décrit par Ge Hong. Dans cette « hagiographie », nous trouvons encore les motifs analogues, notamment : un pêcheur qui s'élève dans le ciel sur le dos d'un poisson ailé[358] ; un forgeron, maître ou éleveur des dragons qui part sur le dos d'un dragon[359].

La présentation pisciforme du moyen d'atteindre le monde des Immortels, nous paraît significative, car c'est le sens que nous donnons à la figurine de poisson. D'ailleurs certaines images découvertes dans les tombes des Han nous la suggèrent. Dans ces images, aussi peu nombreuses soient-elles, le poisson se manifeste avec cette fonction très nette : il est véhicule entre ce bas monde et le monde des Immortels divins. Nous le montrerons plus bas.

---

355 *Liexianzhuan*, [78] XXVI, 105 et [322] Diény 1987, 78.

356 Qin'gao est aussi cité dans *C.I.*, 3/49.6.

357 Pour l'Immortel sous l'apparence de dragon, voir [322] Diény 1987, les textes de nos. 2.79 et 3.41.

358 *Liexianzhuan*, [78], LV.

359 *Liexianzhuan*, [78], III, V, XLV, LX. Par ailleurs, selon [215] Needham *et al.* 1976, 8, la métaphore de « tuer le dragon », associée à la formation de la chaux ou du sulfure d'un métal, est commune à l'alchimie du monde entier.

Mais, auparavant, il s'avère nécessaire de nous informer du contexte dans lequel se situent les objets d'étude que nous allons aborder. Ce sont des images qui décorent les tombes en pierre des Han. Ces dernières sont particulièrement riches en images gravées sur les pierres murales intérieures des tombes. Elles présentent, en divers styles, la notion du monde d'outre-tombe, voire du monde des Immortels. Avec l'art funéraire, nous apprenons que la tombe, dernier asile de l'homme, était toujours conçue comme un endroit où la famille restante souhaitait que les parents défunts continuent, ou enfin arrivent, à jouir du bonheur. A l'époque des Royaumes Combattants, les Chinois avaient construit les tombes de façon que les « âmes » qui continuent à exister après la mort vivent comme avant la mort. Autrement dit, ils leur offraient la « dernière demeure bienheureuse »[360]. À cette époque, l'immortalité était conçue comme ne pouvant être acquise que pendant la vie et avant la mort. Le refus de la mort était total, car le passage de l'autre côté de la mort était fatal. Or, à partir des Han, l'idée de la vie éternelle après la mort a progressivement pénétré dans l'art funéraire. Ainsi, à l'époque des Han, les tombes, tout en étant la « maison heureuse », revêtent des images qui en font un lieu de passage et expriment l'arrivée du défunt au monde des Immortels[361].

*

La tombe que nous avons choisie comme premier exemple illustre bien cet aspect. Elle est découverte au nord du village Chengqian 城前, à 1,5 kilomètres à l'ouest du district Cangshan 蒼山, dans la province de Shandong, et elle date très probablement de 151 P.C.[362]. Sa structure est compartimentée en deux pièces majeures : la pièce antérieure et la pièce postérieure par rapport à l'entrée de la tombe. La décoration murale de la pièce antérieure, qui accueillait le cercueil, représente le voyage funéraire qui s'intercale dans le temps entre la vie en ce monde et celle de l'au-delà[363]. Elle est constituée de scènes de procession funéraire. Aussi, cette salle correspond-elle à la phase de l'enterrement et du début de la vie souterraine[364]. La salle postérieure où devait être déposé le cercueil, quant à

---

360 Nous l'avons déjà vu dans le chapitre précédent IV.3.8.

361 [566] Wu Hung 1994, 82–88.

362 Le rapport de fouille : [529] Shandongsheng bowuguan et Cangshanxian wenhua guan 1975.

363 [566] Wu Hung 1994, 102.

364 Cette implication est caractérisée, entre autres, par une image de la station où se termine la procession. La porte de la station est à moitié ouverte et les personnages intérieurs se

elle, correspond à la phase suivante[365]. Elle est encadrée par des scènes de monde céleste et mythique et de voyage dans (ou vers) ce monde céleste, scènes qui matérialisent la vie du défunt dans l'au-delà.

Cette tombe recèle une inscription gravée sur les piliers de la façade de la petite pièce latérale annexée au côté ouest de la salle antérieure. Ce texte est, parmi les textes trouvés dans les tombeaux des Han, le seul à expliquer entièrement le plan architectural et pictural de la tombe[366]. L'auteur — probablement à la fois du texte et de la décoration de la tombe[367] — y décrit principalement le « voyage » du défunt depuis sa mort et suggère clairement que la tombe fut le véhicule qui servit à effectuer ce voyage[368]. C'est ce texte qui contient le mot-clef sur lequel nous nous appuyons pour proposer notre interprétation de la figurine de poisson en or. Ce n'est rien d'autre que cette expression : *jialiyu* 駕鯉魚, « conduire les carpes attelées ». La scène de ces carpes n'a pas été découverte dans la tombe, mais, selon le texte, elle devait s'insérer au plafond de la salle postérieure et faire partie de l'ensemble de la présentation du monde de l'au-delà[369]. Les images destinées à encadrer cette salle étaient toutes mythiques et ont transformé pour ainsi dire la salle en un microcosme[370]. Nous présentons ici la première partie du texte qui explique ces images :

> Au vingt-quatrième jour du huitième mois, en première année de l'ère de règne Yuanjia (151 P.C.), nous achevons la construction de cette pièce de tombe pour vous envoyer, membre honorable de la famille, en voyage. Si votre âme a sa connaissance, veuillez avoir pitié de vos descendants, qu'ils prospèrent dans leurs moyens d'existence et obtiennent la longévité.
>
> [Permettez-nous de vous] montrer et expliquer les images de la tombe.
>
> Sur le mur postérieur (dans la salle postérieure) : Le Faisan Rouge

---

manifestent, eux aussi, à moitié derrière cette porte, symbolisant l'entrée du monde de l'au-delà invisible qui va accueillir le défunt. [566] Wu Hung 1994, 100–101. Voir la Figure 3, empruntée à [529] Shandongsheng bowuguan et Cangshanxian wenhua guan 1975, 129.

365 Pour la disposition, voir le rapport de fouille : [529] Shandongsheng bowuguan et Cangshanxian wenhuaguan 1975, 125.

366 [566] Wu Hung 1994, 92. Voir la Figure 4, empruntée à [529] Shandongsheng bowuguan et Cangshanxian wenhuaguan 1975, 126.

367 [566] Wu Hung 1994, 93 et la note 16.

368 [566] Wu Hung 1994, 310, note 18.

369 Selon [566] Wu Hung 1994, 98, il est possible que la tombe ait été achevée à la hâte avant que la partie du plafond soit complètement décorée et que le texte servît à documenter le plan original de la tombe.

370 [566] Wu Hung 1994, 100.

> rencontre un Immortel qui flâne. Les Phénix suivent le Tigre Blanc qui se promène au milieu.
>
> Sur la colonne centrale (en façade de la salle postérieure) : Un couple de dragons entrelacés garde le cœur de la tombe et détourne le mal.
>
> Au plafond de la salle [postérieure] : Une voiture *Wuzi* 五子 est suivie de jeunes servantes qui conduisent les carpes ; au-devant court le char du Tigre Blanc et du Dragon Bleu ; le Duc Tonnerre se trouvant sur les roues soulève l'arrière ; ses assistants qui poussent le char sont des renards et des canards mandarins[371].

Dans ces images, la carpe apparaît, parmi les êtres célestes (ou cosmiques) et prodigieux, comme un véhicule, une traction, un moyen de voyage.

Nous pouvons y ajouter quatre images provenant des tombes découvertes, proches de celle de Cangshan dans le temps et dans l'espace, qui recoupent ce que nous venons de dire.

**

Une gravure sur pierre des Han, découverte dans un endroit près d'une tombe des Han, présente la scène suivante[372] : trois poissons tirent un char sur lequel un Immortel ayant des ailes et une coiffure pointue (caractéristiques des Immortels) le conduit, et un personnage qui se trouve monté à l'arrière de ce char porte une forme de poisson sur la tête comme une coiffure. À côté, il y a trois dragons tirant, eux aussi, un char. C'est une scène de défilé joyeux précédé d'une fanfare. Manifestement, ce défilé se dirige vers un personnage qui l'accueille, ce qui montre que l'ensemble de cette image représente le voyage du défunt vers le monde des Immortels. Cette tombe se situe dans la zone Honglou 洪楼, dans le district Tongshan 銅山, de la préfecture Xuzhou 徐州 de la province du Jiangsu, limitrophe à la fois de la province du Shandong et de la province de l'Anhui[373].

***

Nous trouvons encore un groupe de trois poissons attelés au char, dans un dessin gravé sur pierre, sur le mur oriental dans la salle antérieure

---

[371] Sur le déchiffrage et la ponctuation du texte, les études et les opinions divergent. Nous avons suivi la traduction de [566] Wu Hung 1994, 93, qui a pris plusieurs études en considération.

[372] Voir la Figure 5, empruntée de [383] Jiangsusheng wenwu guanli weiyuanhui 1959, planche n° 41.

[373] [383] Jiangsusheng wenwu guanli weiyuanhui 1959, planche n°52.

d'une tombe des Han, découverte au village Luanzhen 欒鎮, à cinquante kilomètres environ au sud-ouest du district Feicheng 肥城 de la province du Shandong en 1956[374]. Un cheval et un cerf galopant tirent chacun leur char, l'un devant celui des poissons, l'autre, derrière. Dans cette scène, nous trouvons également Fuxi 伏羲 et Nüwa 女媧, divinités cosmiques mâle et femelle accompagnées souvent par le soleil et la lune, symbolisant l'opposition et l'harmonie du Yin et du Yang, tenant ici en main le compas et l'équerre.

****

Signalons aussi une image relevant d'un groupe de tombes, connu depuis l'époque des Song par le nom de Wuliangci 武梁祠, « sanctuaire de Wu Liang ». Il se trouve à 20 km environ au sud du district Jiaxiang 嘉祥, dans l'ouest de la province du Shandong. Les textes épigraphiques nous indiquent que ces tombes de la famille Wu datent du milieu du deuxième siècle de notre ère[375]. L'image qui nous intéresse appartient au groupe des « chambrettes postérieures ». Nous empruntons à Chavannes la description de l'image : « Il semble qu'on soit dans le royaume des eaux. Sur un char tiré par deux poissons est assis un grand personnage tenant un insigne « fou » : derrière lui est son cocher ; en arrière du char, un homme debout, et, en avant du char, un homme agenouillé, présentent tous deux la tablette « hou ». Autour de ce groupe principal s'agite tout un cortège étrange : ... tout un peuple de poissons. ... Je propose de reconnaître dans le personnage principal qui est assis dans le char la divinité la plus populaire parmi les divinités aquatiques, le fameux comte du Fleuve qui préside au Houang ho ... »[376].

*****

Enfin, voici la dernière image que nous voulons présenter. Elle est différente des images précédentes en ce que le poisson n'est pas attelé à un véhicule mais qu'un Immortel ailé est directement monté sur lui. Un autre Immortel dessiné à côté dans la même scène chevauche une grue, animal emblématique associé aux Immortels et à la Longue vie. La tombe qui

---

374 [564] Wang Sili 1958, 35. Voir la Figure 6.

375 [304] Chavannes 1913, 94–117.

376 [304] Chavannes 1913, 207–208. Voir la Figure 7. Selon le *Shanhaijing*, ch. 12 [90] 316.10, le Comte du Fleuve dont le nom et le prénom sont Bing Yi 冰夷 (ou Ping Yi 馮夷) avait un visage humain.

recèle cette image date d'une époque tardive des Han Postérieurs et se trouve au village Wangcun 王村, à 15 km au nord du district Xiaxian 夏縣, dans la province du Shanxi 山西[377].

Ainsi, dans l'art funéraire des Han, le poisson est associé aux Immortels et fait partie vraisemblablement du symbolisme du moyen de transport céleste.

Par ailleurs, pour sortir de la tombe, le poisson, souvent la carpe, symbolise aussi le messager miraculeux. Dans les histoires légendaires recueillies dans les textes datant des premiers siècles de notre ère, le poisson, envoyé souvent par une divinité, s'éjecte de l'eau et apparaît soudainement devant quelqu'un qui est en chemin ou déjà arrivé (chez lui), et quand ce dernier ouvre le ventre du poisson, il trouve l'objet qui lui est dû[378]. Vraisemblablement cette croyance dans le rôle d'intermédiaire du poisson a un rapport étymologique avec une expression chinoise employée jusqu'à nos jours, qui désigne le courrier, la missive : *lishu* 鯉書 (mot à mot, carpe - écrit) ou *lisu* 鯉素 (carpe - étoffe de soie écrue (sur laquelle on écrivait)) ou encore *liyu chisu* 鯉魚尺素 (soit carpe - poisson - pied (mesure) ou pièce - étoffe de soie, soit carpe (*liyu*) - lettre (*chisu*))[379].

Ainsi, nous nous apercevons que le poisson constitue très couramment chez les Chinois un symbole du moyen de transmission par excellence, circulant de l'un à un autre, d'un monde à un autre.

Étudions maintenant la question du dragon et du rite.

Avec quelques inscriptions sur les plaques retrouvées et un grand nombre d'épigraphes et de textes littéraires, Edouard Chavannes a éclairci l'existence de la pratique de jet des dragons (*toulong* 投龍), les endroits géographiques où elle a eu lieu ainsi que les jeûnes et les cérémonies qui se produisaient autour de cette pratique[380]. Selon le témoignage d'une inscription gravée sur une des stèles jumelles du temple taoïste du Pic Dai

---

377 Voir la Figure 8. [528] Shanxisheng kaogu yanjiusuo *et al.* 1994.

378 Voir [467] Miyakawa Hisayuki 1979, 86–88 par exemple. Voir aussi le *Liexianzhuan*, [78], XI, XII, LXVII, LXVIII.

379 Voir, par exemple, le *Guyuefu* 古樂府, « Yinma Changcheng kuxing 飲馬長城窟行 (Sur le chemin en faisant boire le cheval [de l'eau de] la source-grotte [au-dessous] de la Grande Muraille) », [51] 491 : Un hôte venant de loin laisse une paire de carpes (*liyu* 鯉魚). Le maître de la maison la fait cuire à un jeune servant. [Quand on les ouvre,] on trouve à l'intérieur une missive (*chisushu* 尺素書).

380 [305] Chavannes 1919, 54–220 puis des figures et des planches.

(Daiyueguan 代嶽觀)[381] qui portent d'autres inscriptions gravées à des dates diverses (entre 661-798), l'occurrence la plus antérieure de cet acte rituel remonte à l'année 691 de la dynastie des Tang. Et le témoignage des textes dans l'étude de Chavannes s'arrête au début du quatorzième siècle de notre ère (la fin de la dynastie des Yuan). Le rite a été accompli, en principe, dans des sanctuaires taoïstes célèbres — dans une grotte, près d'un étang, au bord de l'eau, d'une source, sur un pic, ou dans un temple —, par les religieux s'acquittant d'un ordre impérial, afin de faire venir le bonheur et l'effet miraculeux en faveur du souverain. C'est dans ces documents que nous puisons des renseignements concernant les questions que nous avons posées plus haut sur l'existence d'un acte rituel ressemblant à celui de l'alchimiste quand il jette la figurine d'homme et la figurine de poisson. De ces renseignements, nous allons trier les trois points qui nous permettent de rapprocher celui-ci et celui-là : 1) Le jet des dragons a été souvent accompagné de l'envoi d'un message écrit ; 2) Les dragons passaient pour des coursiers, des escortes, des messagers qui transmettent les mots écrits au destinataire[382] ; 3) Le lieu où l'on pratiquait cette cérémonie était un endroit qui communiquait avec le monde des Immortels. Nous allons relever quatre parties de ces études de Chavannes pour vérifier ces trois aspects.

*

Voici d'abord le message d'un empereur :

> Moi, Li Long-ki [Li Longji], empereur k'ai-yuan chen-wou [kaiyuan shenwu] de la grande dynastie T'ang [Tang], ma destinée est descendue naître ici-bas le cinquième jour du huitième mois de l'année yi-yeou [yiyou] (8 septembre 685) ; de longue date je me plais à la vraie essence du Tao : je souhaite profiter de la méthode qui rend l'homme semblable aux bienheureux divins et qui lui assure une longue vie ; me conformant au texte surnaturel de la Pureté supérieure, je jette mon écrit impérial dans la grotte des immortels du Tseu-kai [Zigai] ; mais, comme ma dignité en souffrirait si je venais en ma qualité de souverain, je ne puis aller moi-même rendre hommage. Avec respect, j'ordonne au religieux taoïste Souen Tche-leang [Sun Zhiliang] de se charger de cette tablette véridique pour que (la divinité) soit informée. Que les dragons d'or transmettent cela par relais postaux[383].

---

[381] Le Daiyueguan était à l'époque des Tang un très important sanctuaire situé sur le versant sud de Taishan 泰山. [305] Chavannes 1919, 68.

[382] Sur les thèmes analogues, voir [322] Diény 1987, section VI–7, « Un cheval céleste », 199–203.

[383] [305] Chavannes 1919, 56–57.

1) Le message est très personnel. C'est Xuanzong 玄宗 (712-756) qui se désigne ici par son nom de famille et par son prénom. Il indique même sa date de naissance, sans doute afin de permettre aux magistrats souterrains qui président à la durée des destinées humaines, de retrouver son nom dans le registre des naissances et des morts[384]. 2) Les dragons sont considérés comme coursiers qui transmettent son écrit impérial. 3) La cérémonie est accomplie dans la grotte des Immortels du pic du Zigai 紫蓋 (Dais Violet), le pic le plus élevé du Mont Heng (Hengshan 衡山)[385]. Dans la pensée taoïste, la grotte est ouverte non seulement au cœur de la terre mais aussi au ciel.

Outre ces trois aspects, il y a dans ce texte un point supplémentaire intéressant notre sujet : on s'aperçoit également qu'une « méthode » est liée au rite. L'empereur allait la recevoir ou venait de l'obtenir. La cérémonie s'effectua soit avant que l'empereur pratique la méthode, soit avant qu'il la reçoive (c'est plus probable selon notre schéma), puisque le texte dit qu'il « souhaitait en profiter ». Cela ressemble au devoir du disciple alchimiste d'effectuer la cérémonie avant la transmission des recettes dont parle Ge Hong.

**

En l'année 928, Qian Liu 錢鏐, roi de Wu et de Yue 吳越, accomplit la cérémonie du jet des dragons dans le lac Tai (Taihu 太湖) ; à cette occasion, il précipita dans les eaux, en plusieurs exemplaires, la prière qu'il adressait aux divinités. De ces exemplaires, il nous est parvenu les estampages d'une fiche d'argent et la tablette de jade avec inscription[386]. Si la prière rend hommage à Canghao 蒼昊 l'Auguste Ciel azuré et à Dadao 大道 le Tao suprême, la destination de cette tablette de prière, « escortée par les dragons d'or », était le Taihu shuifu 太湖水府 la résidence aquatique (des divinités) du grand lac (Taihu)[387]. Sur la fiche et sur la tablette, on trouve communément un dragon qui encadre le texte, sa tête émergeant au sommet parmi les nuages et sa queue touchant aux flots qui occupent le bas[388].

---

384 [305] Chavannes 1919, 57.

385 [305] Chavannes 1919, 57.

386 La fiche originale est irrémédiablement perdue ; elle a été fondue en lingot par la famille qui l'a possédée dans la première moitié du 18e siècle. [305] Chavannes 1919, 61–62.

387 [305] Chavannes 1919, 59–67.

388 [305] Chavannes 1919, 62–65. Voir la Figure 9.

1) Sa prière, que nous ne citons pas, est analogue au message de Xuanzong. Elle demande les bonheurs personnels et dynastiques dont la longévité. 2) Le dragon fait fonction d'escorte non pas en statuette, mais en encadrement dessiné autour du texte. Selon un récit, on a trouvé au même endroit plusieurs statuettes de dragon[389]. 3) Tout en s'adressant aux divinités célestes, il jette dans les eaux son message qui va arriver dans la résidence aquatique de ces divinités.

***

Dans une inscription de même genre datant de l'année 753 sur la montagne Yunmen 雲門 qui se trouve à 3 kilomètres environ au sud du district Yidou 益都, qui forme la ville préfectorale de Qingzhou 青州, dans la province du Shandong, nous lisons ceci :

> Les écrits sur tablettes de jade présentent notre bonne foi sincère ; — les pierreries des immortels attendent les courriers qui galopent[390].

Ce qui nous intéresse ici, c'est l'opinion de Duan Songling 段松苓 qui glose ce passage dans son *Quantangshi* 全唐詩 (le recueil complet des poésies des Tang). Selon lui, les « pierreries des Immortels » (*xianpei* 仙佩) seraient les anneaux de jade qui étaient présentés en offrande ; les « courriers qui galopent » (*benyi* 奔驛) seraient les dragons d'or qu'on jetait pour qu'ils transportent les anneaux et les fassent parvenir à leur destinataire[391].

****

Selon une inscription de l'année 739 provenant de la montagne Dafang 大房山, située à 9 kilomètres à l'ouest de la sous-préfecture de Fangshan 房山, qui est à 55 kilomètres environ à l'ouest de Péking, le rite du jet des dragons y fut pratiqué dans une grotte Kongshui 孔水洞[392]. Plus tard, sous les Ming, en parlant de cette grotte, Liu Tong 劉侗, dans son *Dijing jingge lue* 帝京景格略, rapporte ceci : « Parfois il y a un dragon blanc qui en sort et qui soudain se transforme en un poisson. Pendant la période k'ai-yuan [kaiyuan] (713–741), quand il y avait une sécheresse [l'Empereur] envoyait chaque fois un délégué pour y jeter des anneaux de

389 [305] Chavannes 1919, 60–61.
390 [305] Chavannes 1919, 102.
391 [305] Chavannes 1919, 102.
392 Au nord-est de la montagne Dafang. [305] Chavannes 1919, 96.

jade. Sous la dynastie Kin [Jin], pendant la période t'ai-ho [taihe] (1201–1204), soudain un ruisseau de fleurs de pêcher en sortit ; leurs pétales étaient gros comme une pièce de monnaie d'une valeur de cinq »[393]. Il dit avoir « vu » les fleurs de pêcher dans le ruisseau, sans doute pour signifier que ce dernier provient du pays des Immortels. Cela revient à dire que la grotte était censée être ouverte à ce pays lointain. Du reste, nous remarquons encore dans ce passage l'idée de transformation entre le dragon et le poisson.

Nous arrivons à présent au moment de synthèse. Essayons de rapprocher les légendes des Immortels du *Liexianzhuan*, les images du poisson dans les tombes, la cérémonie de jet des dragons que nous venons d'examiner, et l'acte de lancer la figurine d'homme et celle de poisson lors de la réception d'une recette secrète, dont parle Ge Hong. D'abord, dans ces trois premiers cas, nous nous apercevons de la cohérence du symbolisme qui se perpétue à travers des siècles : le poisson, comme le dragon, constitue un symbole récurrent de véhicule prodigieux qui conduit au monde des Immortels un adepte ou son message. Chronologiquement, le texte de Ge Hong se situe au milieu de ces preuves, et il est, partant, possible d'y voir le même symbolisme. De même, morphologiquement, l'acte du disciple alchimiste dont parle Ge Hong et la cérémonie de jet des dragons se ressemblent : 1) on jette un objet avec l'image de poisson ou de dragon, 2) dans un cours d'eau, 3) à un moment solennel impliqué dans une relation avec les Immortels divins (ou les divinités). Par conséquent, nous sommes tentés de rapprocher le rôle du « poisson », jeté avec « l'homme », et le rôle du « dragon », jeté avec « un message ». En d'autres termes, l'acte du disciple signifierait que « l'homme » émis de la main de l'initié sera amené au monde des Immortels Divins par « le poisson ».

Pour revenir à l'acte qu'accomplit le disciple initié dans la tradition, nous voulons finalement l'interpréter comme une mise en scène visant à envoyer la personne de l'initié au monde des Immortels divins. C'est un signe de serment, disait l'alchimiste, à l'égard des Immortels divins qui sont à l'origine de la recette, et un avertissement symbolique ; un signe admettant que l'initié est d'ores et déjà affilié à la « société » secrète des Immortels. Pour le signaler, si notre interprétation est juste, il envoie son image

[393] [305] Chavannes 1919, 97.

escortée par un poisson apte à voyager jusqu'au monde des immortels. Ces derniers seront ainsi informés de son initiation.

Avant de passer à un autre sujet, nous voulons, suite à notre interprétation, ajouter une réflexion sur un effet, un changement psychique probable chez l'initié. Le rite peut traduire non seulement un sentiment solennel d'engagement mais aussi un vœu, ou une projection dont on parle en psychologie. D'une part, l'acte doit nourrir plus réellement chez l'initié le souhait d'accomplir sa tâche, d'autant plus qu'un désir (le désir d'éternité en l'occurrence) suscité par un acte symbolique conduit aussi à chercher un objet réel. D'autre part, l'initié se projette dans la figurine d'homme qui atteindra le monde des Immortels divins ; il se voit, déjà, partir — ou revenir comme dans la légende — *Immortel monté sur le poisson*. Avec cet acte rituel, l'initié se promet sa propre transformation. L'anticipation heureuse affermit son engagement et sa volonté.

Revenons sur notre « itinéraire ».

La retraite

Les recettes entre les mains, l'alchimiste se retire, seul ou avec une ou deux personnes, dans les bois ou dans une montagne afin de préparer l'élixir. C'est le moment de la séparation d'avec le monde séculier, et celui de l'approche du monde des Immortels divins. L'alchimiste va connaître un moment et un espace intermédiaires, marginaux et hasardeux, parce qu'il n'est plus parmi les hommes et n'est pas non plus encore parmi les Immortels. Ainsi dans ce déplacement et cette installation, il lui faut déjà prendre de multiples précautions.

La retraite est très recommandée par l'enseignement des maîtres alchimistes. Ge Hong y insiste d'ailleurs plusieurs fois. On peut dégager de ses écrits deux raisons principales de la retraite.

L'isolement garantit d'abord une plus grande sérénité. Celle-ci est nécessaire, car, par exemple, l'alchimiste doit effectuer, durant plus de cent jours, les pratiques de purification et doit avoir une disponibilité d'esprit pour déchiffrer les écrits des méthodes (*xian jie fang shu* 閑解方書)[394]. L'isolement écarte aussi le risque de divulguer le secret. Si on ne se sépare pas des affaires humaines (*bu neng duan jue ren shi* 不能斷絕人事) et

[394] *C.I.* 16/285.13.

qu'on reste parmi les hommes, au contraire, il sera difficile d'accomplir ces tâches et il y aura surtout des ennuis avec les gens séculiers. Ge Hong réitère sa mise en garde contre la calomnie des gens qui ignorent les recettes et les Immortels, à cause de laquelle les divinités ne viendront pas au secours de l'alchimiste[395]. Et, dans les nombreux contacts avec les gens est possible une inadvertance par laquelle l'adepte peut prononcer le secret, dont le fruit sera fatal pour lui.

Ensuite, selon l'alchimiste, la retraite a pour effet aussi de se rendre auprès des divinités qui peuvent aider l'adepte. Le maître de Ge Hong lui transmet le dire de Monsieur Zuo (Zuo Yuanfang 左元放) : dans de petites montagnes, on ne peut composer la Liqueur d'Or et les Elixirs divins ; ces montagnes n'ont pas pour chef les *zhengshen* 正神 « divinités correctes », mais elles ont des esprits malfaisants, qui ne souhaitent pas le bonheur aux hommes et qui ne font que produire les malheurs ; ces derniers empêcheront les procédés alchimiques. Son maître énumère ensuite les montagnes célèbres dans lesquelles il y a les *zhengshen* et même les Immortels terrestres, qui viendront aider l'adepte à la formation des élixirs et à la recherche du bonheur, et les grandes îles où l'on peut composer les élixirs en sérénité[396]. Ge Hong développe d'ailleurs un chapitre entièrement consacré à ce sujet. Dans le dix-septième chapitre, il expose toutes les informations et les méthodes, à savoir avant et pendant le voyage dans les montagnes et sur les grandes eaux. Ainsi, la montagne célèbre ou la grande île constitue un lieu sacré et divin. Du reste, entrer dans une montagne exige du taoïste d'être purifié[397].

Le rite de purification

S'étant installé au sein d'un asile reculé et accompagné de trois personnes au plus, l'alchimiste taoïste commence tout d'abord par le jeûne avant de composer les Elixirs Divins des Neuf Tripodes. Selon Ge Hong, cette purification dure *cent jours*, pendant laquelle le taoïste procède aux ablutions aux « cinq parfums », se tient propre le plus possible, ne s'approche pas de la souillure et ne fréquente pas les gens du monde[398]. Selon le *Livre des Neuf Elixirs*, la durée du jeûne est plus courte : *sept jours*,

---

[395] *C.I.* 10/187.2–7.
[396] *C.I.* 4/85.2–15.
[397] *C.I.* 17/299.9. La pratique de purification doit s'effectuer en l'occurrence durant sept jours.
[398] *C.I.* 4/74.6–7.

et pendant ce temps le taoïste ne doit pas fréquenter des maisons en deuil ou des familles qui marient leur fille[399].

Dans les *Chapitres Intérieurs*, Ge Hong ne mentionne pas de jeûne concernant la pratique des recettes visant à composer l'Elixir de Grande Pureté[400].

S'agissant de la Liqueur d'Or, la règle du jeûne, *zhaijie* 齋戒 demeure analogue. S'il y a une variation, le jeûne dure *cent jours* quand on veut simplement devenir immortel aquatique ou terrestre ; quand on veut s'élever au ciel, on doit observer l'abstinence de la céréale durant un an. Dans une présentation rapide des Neuf Elixirs et de la Liqueur d'Or, Ge Hong donne un peu plus de précisions sur le jeûne avant de commencer la recette : il faut effectuer le jeûne sans consommer ni *wuxin* 五辛 « les cinq [plantes à saveur] âcre » ni le poisson cru. On pourra se libérer du jeûne seulement après que l'élixir sera achevé. Ainsi n'est-ce pas uniquement au début qu'on observe le jeûne[401].

Dans l'Art du Jaune et du Blanc, le jeûne dure plus que *cent jours*[402].

Nous proposons une deuxième halte pour examiner de près les aspects de cette purification préalable à l'opération alchimique.

---

399 *L.N.E.* 1.2a.3–5. En le mettant en parallèle avec le passage correspondant des *C.I.*, nous avons traduit ce passage avec le caractère *yu* 與 en l'ajoutant entre 勿經穢污 et 喪死、嫁女之家相往來, ce qui fait 勿經穢污，與喪死、嫁女之家相 往來. De plus, le sens s'accorde à ce qui est dit dans le *Liji*, voir plus bas. Nous mettons ici en parallèle les mêmes passages mais un peu différents du *C.I.* et du *L.N.E.* Celui-là écrit : 先齋百日，沐浴五香，致加精潔，勿近穢污，及與俗人往來，…。 Celui-ci écrit : 先齋七日，沐浴五香，置加精潔，勿經 穢污， 喪死、 嫁女之家相往來…。 La différence dans les deux paires de caractères : le 致 avec le 置 et le 近 avec le 經 ne nous semble pas importante. Dans le septième chapitre du *L.N.E.* (2b.8) on écrit : 沐浴五香， 致加精潔， 勿經穢污…. En revanche, celle de la durée du jeûne, cent jours ou sept jours, est à éclaircir. Concernant les « cinq parfums », voir le *Yunji qiqian*, *juan* 41, [124] 2b.3–6a.9 : la liste des plantes odoriférantes est variable d'une part, et d'autre part, il est possible que ce soient cinq parfums qui se dégagent d'une plante qui s'appelle *qingmu* 青木 (littéralement, arbre bleu vert). Sur le *qingmu*, voir le *Zhenglei bencao*, *juan* 6, « Muxiang 木香 (littéralement, parfum d'arbre) », [126] 160. Le *qingmuxiang* 青木香 (littéralement, parfum d'arbre bleu vert) et le *muxiang* 木香 ont pour synonyme le *wumuxiang* 五木香 (littéralement, parfum de cinq arbres), tous les trois étant identifiés avec le *Rosa banksiae* dont on utilise la partie de racine, voir [29] Read 1977c tr., 139, n° 453.

400 Voir *Taiji zhenren jiuzhuan huandanjing yaojue*, [106] 4b.5–6. Dans les *C.I.*, c'est du Seigneur Yuan, dans le *Taiji zhenren jiuzhuan huandanjing yaojue*, c'est le Seigneur Wang.

401 *C.I.* 4/85.1.

402 *C.I.* 16/285.13.

V.2 La purification physique et mentale

Le rite de purification préalable à l'œuvre correspond à une mise en condition physique et mentale de l'alchimiste opérateur. Il a, selon nous, deux objectifs : se préparer à rencontrer les divinités et disposer d'un esprit éveillé et entièrement appliqué à l'œuvre.

V.2.1 Les préparatifs de rencontre avec les divinités

Dans ses rapports de conférences portant sur le jeûne en Chine ancienne et médiévale, M. Soymié a souligné l'aspect général : les jeûnes dans la vie religieuse de la Chine antique « devaient en fait, très vraisemblablement, précéder tous les actes impliquant à quelque titre que ce soit, un contact ou à tout le moins un rapport avec ce que, d'un terme beaucoup trop vague mais provisoirement commode, nous avons appelé le "sacré" »[403].

Il a ensuite distingué deux sortes de purifications : corporelle et spirituelle. « La purification corporelle aurait eu pour but, écrit-il, de débarrasser le jeûneur des souillures matérielles et des effluves grossières émanant de sa personne en temps ordinaire »[404], afin de ne pas effaroucher les divinités et empêcher leur venue. Dans les pratiques alchimiques, nous pouvons constater cela dans les prescriptions telles que de ne pas s'approcher de la souillure et de ne pas consommer les cinq plantes à saveur âcre ni de poisson cru[405].

En ce qui concerne la purification spirituelle, le jeûneur, « éliminant de son esprit par le jeûne du cœur les émotions et les sentiments propres à gêner la méditation (d'où notamment l'interdiction de jouer ou écouter de la musique et de faire des visites de condoléances[406]), devait réunir (c'est-à-dire concentrer, [...]) toutes ses pensées sur le sacrifice projeté, afin, dans le dernier stade, d'entrer en communication avec les divinités auxquelles il

---

[403] [540] Soymié 1971, 759. Voir aussi le *Liji*, [79] Couvreur 1950 tr., Tome I, 1ère partie, 30–31 : « 齊戒以告鬼神, On informe (du mois et du jour du mariage) les esprits, après s'être purifié par la retraite et l'abstinence » ; [79] Couvreur 1950 tr., Tome II, 2e partie, 482 : « 齊戒以事鬼神, Avant une cérémonie en l'honneur des esprits on se purifie par l'abstinence (durant dix jours) ».

[404] [540] Soymié 1971, 760.

[405] Voir plus haut.

[406] Il paraît que Soymié le cite au *Liji*, [79] Couvreur 1950 tr., Tome I, 1ère partie, 48 : 齊者不樂不弔。: « Celui qui se purifie (par la retraite et l'abstinence avant une cérémonie) ne se livre pas à la joie, (ou bien, s'interdit le plaisir de la musique) ; il ne va pas s'affliger avec ceux qui sont en deuil (il évite toute émotion) ».

devait l'offrir ou, plus précisément encore, de les voir »[407]. De même, dans les jeûnes des alchimistes, on demandait d'arrêter de fréquenter les gens du monde, voire la maison en deuil et la famille en mariage[408].

En somme, ce premier aspect est incontestable puisque l'adepte se prépare d'ailleurs à accueillir les divinités qui viennent surveiller l'opération, comme nous le verrons.

V.2.2 L'application mentale

Le deuxième aspect que nous voulons faire remarquer est de nature pratique et « religieuse » au sens de « scrupule »[409]. Il s'agit ici de l'application entière et continue de l'esprit à l'œuvre alchimique.

Ge Hong répète que la Voie d'immortalité est longue et ardue[410]. Dans la réalisation des Neuf Elixirs, on « doit allumer le feu jour et nuit durant plusieurs dizaines de jours, observer et contrôler la puissance de feu absolument sans manquer de justesse. Avec l'assiduité et la peine [qu'on doit y investir], il est extrêmement difficile [de les réaliser] »[411]. L'opérateur doit respecter et atteindre les mesures et les choix corrects des ingrédients, la fabrication délicate du creuset, les dimensions et les dispositions exactes des ustensiles[412]. Il faut aussi savoir se défendre avec des moyens magiques contre les dangers permanents de la nature : les climats extrêmes, les animaux féroces ou venimeux, les plantes vénéneuses et les esprits malfaisants, etc.[413] Ge Hong enseigne le lecteur, ou le futur alchimiste, en ces mots :

> ...Le jour de composer les grandes médecines étant venu, on doit aussi se purifier et rompre avec les affaires humaines. Il y a des choses qui ne sont pas faciles à faire. Encore faut-il y ajouter : prêter la pensée aux esprits et se concentrer sur le Un, chasser le mal et se protéger le corps. Il faut être comme le souverain qui gouverne le pays et comme le chef d'armée qui attend l'adversaire. C'est ainsi qu'on

---

407 [540] Soymié 1971, 760. À ce propos, il ajoute la distinction de ces deux sortes de jeûnes dans le *Zhuangzi* : le jeûne du cœur est « une ascèse permettant de parvenir à l'état d'extase grâce auquel on saisit la Réalité ». Nous émettons quelques réserves sur le fait que le jeûne, préalable au procédé alchimique, visait à « parvenir à l'état d'extase » ; nous allons y revenir plus bas.

408 Voir plus haut.

409 [632] Despland 1984, 1685.

410 Voir par exemple : *C.I.* 2/17.6 et 4/46.12-47.1.

411 4/84.2–3. Et cela aussi : L'alchimiste doit « en personne allumer et contrôler le feu du fourneau, se lever à l'aube et se coucher la nuit » : *C.I.* 2/17.12.

412 Voir l'Appendice I, R.3, par exemple.

413 Voir le 17e chapitre des *C.I.*.

peut obtenir le mérite de longévité[414].

Cet aspect d'application mentale du jeûne n'appartient pas uniquement à la tradition alchimique : c'est un aspect général et il arrive que le jeûne se pratique sans avoir pour but de contacter les divinités. On lit ceci dans le *Liji* :

> Les officiers chargés spécialement de recevoir et de réviser les comptes soumettaient les comptes de l'année au contrôle du fils du ciel. Le premier ministre, après des purifications et des abstinences, recevait et contrôlait les comptes (pour l'empereur ou avec l'empereur)[415].

En un mot, pendant le jeûne, l'alchimiste cherche une puissance spirituelle dans l'obscurité sereine[416].

Après son corps et son esprit, l'alchimiste prépare son environnement.

La mise en condition

Pour les procédés alchimiques, l'alchimiste doit choisir un moment propice et créer un espace cosmologiquement ordonné.

Concernant les procédés alchimiques, Ge Hong ne parle du choix de la date que pour la recette R47 : il faut y procéder soit un jour *wang* 王 souverain soit un jour *xiang* 相 ministre[417]. Les jours *wang* sont ceux qui correspondent à la « vertu » propre à chaque saison ; les jours *xiang*, eux, à la « vertu » de la saison suivante[418].

---

414 *C.I.* 18/326.7–9.

415 *Liji*, [79] Couvreur 1950 tr., Tome I, 1ère partie, 311 et 350.

416 Cet aspect doit être distingué d'une extase qu'on présume dans des cérémonies taoïstes ayant lieu autour du brûle-parfum, qui consume des matières narcotiques, bien que le brûle-parfum fasse également partie de l'environnement permanent de l'opération alchimique. Voir [214] Needham & Lu 1974, 154.

417 *C.I.* 4/87.4 et 11/210.9.

418 Il s'agit d'un système hémérologique associant les Cinq Agents, les cinq saisons, les « dix Troncs Célestes (TC) » et les « douze Rameaux Terrestres (RT) ». Les jours *wang* sont, selon la saison, de signes binômes (TC+RT, du cycle sexagésimal) qui correspondent à l'un des Cinq Agents représentant la saison ; les jours *xiang* sont, eux, de signes correspondant à l'un des Cinq Agents qui représente la saison suivante. Par exemple, il faut au printemps choisir un jour de signe *jiayin* 甲寅 (51e du cycle sexagésimal) ou de signe *yimao* (52e), qui correspondent à *wang*, les signes *jia* et *yi* des TC étant associés à l'Agent Bois qui représente le printemps ; soit un jour de signe *bingwu* 丙午 (43e) ou de signe *dingsi* 丁巳 (54e), qui correspondent à *xiang* et qui, en été, correspondront à *wang*, les signes *bing* et *ding* des TC étant associés à l'Agent Feu qui représente l'été. *Cf.* [18] Pregadio 1987 tr., 155–158. S'agissant du choix du moment, [221] Pregadio 1995a, 140, a fait une remarque intéressante. Selon lui,

En revanche, pour les recettes visant à composer les Neuf Elixirs, le *Livre des Neuf Elixirs* indique quelques critères de choix. Le cinquième jour du cinquième mois est la meilleure date. Le septième jour du septième mois vient après[419]. Un écrit y ajoute le neuvième jour du neuvième mois[420]. Ce sont *sanyangshi* 三陽時 les « Trois moments yang »[421]. De même, y lisons-nous, un jour *kai* 開, « ouverture », ou *chu* 除, « éviction », du cycle duodécimal (du système Jianchu) dont le premier jour est *jiazi* 甲子 (1er du cycle sexagésimal) ou *dingsi* 丁巳 (54^{e} du cycle sexagésimal) est propice. Le suivant est un jour de même indice (*kai* ou *chu*) qui commence par *jiashen* 甲申 (21^{e}), *yisi* 乙巳 (42^{e}) ou *yimao* 乙卯 (52^{e})[422]. Selon ce système, le jour *kai* et le jour *chu* passent pour fastes. Le *Livre* affiche ensuite les jours néfastes selon des méthodes d'hémérologie variées[423].

En ce qui concerne la création de l'espace « sacré », ni dans les *Chapitres Intérieurs* ni dans le *Livre de Neuf Elixirs*, on ne peut trouver d'indication évidente. Cependant, suivant les *Instructions sur le Livre de Neuf Elixirs*, Pregadio résume deux genres de pratique. L'usage des talismans constitue le premier : en disposant, d'une manière ou d'une autre, les cinq talismans qui représentent les quatre directions et le centre, l'alchimiste ordonne l'espace d'opération ; ou, en employant les talismans qui détournent les mauvais esprits, il protège la préparation. La deuxième pratique consiste à construire au bord d'un cours d'eau, à un endroit reculé

« l'alchimiste entend commencer l'opération au moment où le temps se trouve entre la fin d'un cycle et le début d'un autre. Cette brèche dans les cycles temporels lui permet de sortir du temps profane, d'entrer dans le temps sacré et de prendre le contrôle sur le temps ; [...] ».

419 *L.N.E.* 2a.7-8.

420 *Taiqing jinye shendanjing, juan* 1 [109] 7a.5. C'est en fait précisément le moment de composer le « Lut de Six et Un ». Voir aussi [220] Pregadio 1991a, 588.

421 *Huangdi jiuding shendan jingjue, juan* 11 [66] 5b.1. Selon l'auteur, ce sont les jours auxquels les « hommes à techniques » attachent une grande importance.

422 Cette méthode divinatoire constituée de douze indices, ou fonctions mantiques (terme de Kalinowski), et appelée *jianchu* 建除, « Instauration et éviction » : *jian* est le nom du premier ; *chu*, celui du deuxième ; et *kai*, celui du onzième, consiste à déterminer le caractère, faste ou néfaste par exemple, des heures doubles de la journée, des jours ou des lunaisons. Ces douze indices sont chacun associés aux douze Rameaux Terrestres. Voir *Huainanzi, juan* 3, [63] 117.7–118.1 ; [457] Maspero 1971b, 558 ; [476] Ngo Van Xuyet 1976, 19 ; [388] Kalinowski 1986, 198–199. Le mode de répartition de ces indices change tous les mois. Par exemple, dans le premier mois, *jian* est affecté au jour de *yin* 寅 (3^{e} du cycle duodécimal dit Rameaux Terrestres) et ainsi de suite ; dans le deuxième mois, il est affecté au jour de *mao* 卯 (3^{e} des RT), etc. En général, les 2^{e} (*chu*), 5^{e}, 6^{e}, 8^{e}, 9^{e} et 11^{e} (*kai*) jours du cycle *jianchu* sont rangés parmi les fastes. Voir [473] Morohashi Tetsuji 1984, Vol. 4, 4059, n° 9574–118.

423 *L.N.E.* 2a.9–b.3. Du reste, le *Huangdi jiuding shendan jingjue, juan* 20, [66] 1b.1–3, proscrit les jours où l'essence des Cinq Pierres ne se sublime pas.

dans une montagne, une « maison des élixirs » ayant une ou des portes orientées, dont le centre est occupé par l'installation opératoire[424].

Les rites d'oblation avant le procédé

Un *ji* 祭, rite d'oblation est prescrit avant la formation des Neuf Elixirs. Ge Hong dit : « Les Neuf Elixirs sont essentiels à la Longue vie, ... Lors de la composition, un rite d'offrande est obligatoire »[425]. Plus loin dans le texte, parlant de la Liqueur d'or et des Neuf Elixirs, il donne l'indication supplémentaire et significative que, par suite de ce rite, les divinités telles que Taiyi Yuanjun 太一元君 la Dame Primordiale du Grand Un, Laojun 老君 le Seigneur Lao et Xuannü 玄女 la Fille du Mystérieux viennent tous surveiller (*jianxing* 鑒省) [le procédé][426].

Le *Livre des Neuf Elixirs* précise le moment où s'effectue le rite préalable au procédé : c'est avant d'allumer le feu. Un rite d'oblation doit s'effectuer à proximité du fourneau avec cinq *sheng* de boisson alcoolisée blanche de bonne qualité, trois *jin* de viande séchée de bœuf, trois *jin* de viande séchée de mouton, deux *sheng* de millet cuit, deux *sheng* de grands jujubes, dix *dou* de poires, trente œufs de poulet cuits, trois carpes (cuites ?) pesant chacune trois *sheng*. Il faut y mettre trois tables au total et deux coupes sur chaque table, brûler de l'encens, puis s'incliner deux fois et dire la formule de prière :

> Votre humble sujet ... (le nom de l'officiant) livre sa pensée au Seigneur Tao Suprême (Dadaojun 大道君), au Seigneur Lao, et au Seigneur Grande Harmonie (Taihejun 太和君). Hélas, votre humble sujet convoite la Médecine de la vie. Montrez lui le chemin, de manière à ce que la Médecine ne s'envole pas, ne se perde pas, qu'elle se lie [au creuset] par le feu, qu'elle soit bonne et efficace, que la transmutation ait lieu sans tarder, et que le Jaune et Blanc soit entièrement lié. Quand il aura absorbé la Médecine, permettez-lui de voler Immortel, d'avoir audience au Palais Pourpre, d'avoir une vie indéterminée et de devenir finalement Homme Véritable.

Ensuite, l'adepte fait circuler la boisson alcoolisée et se lève pour s'incliner deux fois. Puis il fait offrande de fruits rouges, d'oranges et de

---

424 [220] Pregadio 1991a, 588–590.

425 *C.I.* 4/74.11.

426 *C.I.* 4/84.13–14. Concernant la relation entre Dame Primordiale et Seigneur Lao d'une part, et d'autre part, entre Fille du Mystérieux et Empereur Jaune, voir [220] Pregadio 1991a, 551–552.

pamplemousses. Après tout cela, il allume le feu conformément à la méthode [427].

Selon les Cinq [recettes visant à composer les] Elixirs Spirituels (R14), un rite *jijiao* 祭醮 doit s'effectuer avant la composition de l'élixir[428].

La Liqueur d'Or est classée parmi les *dayao* 大藥, les grandes drogues. Ainsi, le rite d'oblation devant s'effectuer préalablement au procédé visant à former ladite « liqueur » est mentionné en même temps que celui des Neuf Elixirs. Nous l'avons vu plus haut, accompagné d'une liste des divinités dont le Grand Un, la Dame Primordiale et le Seigneur Lao (ou Laozi), qui sont tous les trois impliqués dans l'histoire de la Liqueur : le Grand Un l'aurait absorbée avant de devenir Immortel ; la recette aurait été transmise de la Dame Primordiale à Laozi[429]. À la différence de celui qui s'effectue pour les recettes des Neuf Elixirs, le rite d'oblation attaché à la recette de la Liqueur d'Or ne se situe pas avant l'allumage. Car, « on n'allume pas le feu, mais on met [la préparation, c'est-à-dire l'or naturel] dans *huachi* 華池 le Bain Radiant »[430], sorte de bain d'acide, un autre « système de transformation » que le feu[431]. Ainsi, bien que Ge Hong ne précise pas le moment du rite préalable, il est probable que le rite précède en l'occurrence le trempage dans le bain transformateur.

De même, un *jijiao* 祭醮 s'impose dans l'Art du Jaune et du Blanc. Il faut, dit Ge Hong, établir des sièges pour ces divinités : le Grand Un, la Fille du Mystérieux et Laozi, et brûler constamment les cinq parfums, comme dans les recettes visant à composer les Neuf Elixirs[432].

En revanche, concernant l'Elixir Divin de la Grande Pureté, Ge Hong n'a laissé aucune indication sur l'acte rituel ayant lieu au début du procédé.

V.3 L'assistance divine aux œuvres

Nous venons de présenter les rites d'oblation prescrits dans les recettes des Neuf Elixirs, dans celle de la Liqueur d'Or, dans l'Art du Jaune

---

[427] *L.N.E.* 1.3a.1~9. Voir aussi [220] Pregadio 1991a, 591.
[428] *C.I.* 4/78.8.
[429] *C.I.* 4/82.14–83.1. La recette visant à former l'Elixir Divin de la Grande Pureté, ou *Taiqing shendan* 太清神丹 est attachée à la même transmission : *C.I.* 4/76.3.
[430] *C.I.* 4/84.4.
[431] Voir plus bas le chapitre sur les recettes.
[432] *C.I.* 16/292.13.

et du Blanc et dans les Cinq [recettes visant à composer les] Elixirs Spirituels. Dans ces trois premiers cas, le texte précise que les divinités viennent « surveiller ». L'oblation semble donc, de prime abord, être une sorte de réception. Nous essayons dans cette partie d'éclaircir ce que cette oblation rituelle apporte à son acteur, en étudiant davantage cette « surveillance ».

Cette surveillance, cette présence des divinités, paraît avoir pour but, du point de vue des divinités, 1) de vérifier que l'adepte ne manque pas à son devoir de ne pas divulguer le secret, 2) de seconder l'adepte en détournant des mauvais esprits qui peuvent empêcher le déroulement parfait de l'opération. Ces deux objectifs sont à peine sous-entendus dans ces mots de Ge Hong :

> Lors de la composition de ces grandes médecines, il faut toujours effectuer un rite d'oblation. À ce moment Taiyi yuanjun, Laojun et Xuannü viennent tous surveiller. Si celui qui veut composer la médecine ne se retire pas dans un endroit complètement inhabité et écarté, et qu'il permet aux gens ordinaires et ignorants de finir par entendre ou voir ce qu'il fait, les divinités viennent tout de suite lui adresser de vifs reproches de n'avoir pas respecté les règles et les préceptes et d'avoir laissé finalement des gens malintentionnés dire des calomnies et des dénigrements, et ils ne viendront plus jamais à son secours. Alors, les *souffles* [esprits] malfaisants arriveront et la médecine ne s'achèvera pas[433].

Ces deux aspects différents de la surveillance, opérée par les divinités, deviennent plus évidents et compréhensibles quand on considère les statuts attribués à ces divinités et la nature de l'opération alchimique à laquelle elles sont censées assister.

V.3.1 Les divinités assistantes

L'attitude et le rôle que les alchimistes attribuent à ces divinités coïncident avec leurs caractères : elles sont toutes Immortels et devenues divinités célestes, voire cosmiques, et elles sont directement liées à l'origine et à la transmission de l'ensemble des arcanes. Voir ce tableau :

[433] *C.I.* 4/84.13–15.

Recettes	*Transmission*	*Divinités assistantes*
Neuf Elixirs	Fille du Mystérieux	Dame Primordiale du Grand Un, Seigneur Lao et Fille du Mystérieux
Elixirs de la Grande Pureté	Dame Primordiale	?
Liqueur d'Or	Dame Primordiale	Dame Primordiale du Grand Un, Seigneur Lao et Fille du Mystérieux
Du Jaune et du Blanc	?	Grand Un, Fille du Mystérieux et Laozi.

Il est difficile d'établir pour une recette un rapport entre les divinités de transmission et les divinités assistantes, rapport différent d'une recette à l'autre. On peut dire plutôt que toutes ces divinités sont communément associées à ces quatre grandes recettes.

Ce sont en général des divinités relativement bien connues et très étudiées. Nous nous bornons ici à examiner leurs caractères tels qu'ils sont présentés dans les *Chapitres Intérieurs* et dans le *Livre des Neuf Elixirs*.

Selon ces derniers, Taiyi 太乙 Grand Un est devenu immortel en absorbant la Liqueur d'or[434]. Selon le *Han jinzhong qiju zhu*

[434] *C.I.* 4/82.14. Ce dieu est toujours céleste, lié d'abord à une direction dans le ciel : il apparaît dans le *Chuci*, « Donghuang Taiyi 東皇太一 » [35] 57, comme un dieu mythique de l'Est ; à un moment de l'époque de l'empereur Wu des Han, symbolisé par la couleur pourpre, il a été placé au milieu et entouré des Cinq Empereurs célestes (*Shiji*, « Fengshanshu 封禪書 » [94] 1394). Ge Hong cite aussi cette histoire (14/256.6–7). Il a été considéré par Zheng Xuan (127–200 P.C.) comme étant le Dieu de l'Etoile polaire (*Yiwei qianzuodu, juan* xia, [121] 41). L'une des premières études sur le Taiyi, complète et représentative, est [484] Qian Baocong 1932. Le Taiyi, dans le panthéon chinois et dans la cosmologie chinoise, a été amplement présenté et étudié par [356] Gu Jiegang et Yang Xiangkui 1982, 43–282 avec une introduction récapitulative de Tong Shuye 童書業, 22–43. Le Taiyi, en tant que notion philosophique, déifiée dans le taoïsme est résumé par [415] Kohn 1989. Pour le Taiyi remplaçant le Taiji 太極, voir [503] Robinet 1990a, surtout 381–386. Voir également [339] Ge Zhaoguang 1990 et le premier chapitre de notre étude. Pour des études avec de récentes découvertes archéologiques, voir [438] Li Ling 1996 ; pour des études notamment sur le texte « Taiyi shengshui 太一生水 (Le Grand Un créa l'eau) » dans les Fiches de bambou découvertes à Guodian (Guodian zhujian 郭店竹簡), voir [568] Xing Wen et Li Jinyun 1998 ainsi que de nombreux articles dans *Daojia wenhua yanjiu* 道家文化研究, n° 17 (1999), Beijing, Sanlian shudian.

漢禁中起居注 les *Notes sur les activités des Empereurs dans leurs résidences* que cite Ge Hong, c'est à l'appel de cette divinité [du ciel] que Shaojun, *fangshi* célèbre à la cour de l'Empereur Wu des Han, meurt sous prétexte d'une maladie, quitte l'empereur et devient Immortel par *shijie* 尸解 la « délivrance du cadavre »[435].

La Dame Primordiale est, selon Ge Hong, une grande Immortelle divine ; elle sait harmoniser le Yin et le Yang et commander aux génies et aux divinités, au vent et à la pluie ; elle chevauche et conduit neuf dragons et douze tigres blancs ; et tous les Immortels dans le monde se soumettent à elle[436].

Les images liées à Laozi ne font pas exception à ce qu'on connaît de lui pour l'époque de Ge Hong : c'est un Sage du Tao[437], ancien fonctionnaire *zhushi* 柱史[438], maître de Confucius[439], et enfin Immortel[440].

---

[435] *C.I.* 2/19.13–20.2.

[436] *C.I.* 4/76.5–6. Voir aussi [525] Seidel 1992, 15, note 4. Seidel se doute que Ge Hong a une opinion personnelle que Laozi est disciple d'un maître, de la Dame primordiale par exemple. Mais celle-ci pouvait, ajoute-t-elle en citant Du Guangting, être la mère de Laozi qui lui transmit une révélation aussitôt après sa naissance. La divinité s'appelle Xuanmiao yunü 玄妙玉女 (la Fille du Jade mystérieuse et prodigieuse) au ciel ; descendue pour donner naissance au sage, elle est Taiyi yuanjun 太一元君. Selon Du, la Xuanmiao yunü céleste est *shangdi zhi shi* 上帝之師 le maître de l'Empereur d'en-haut : [525] Seidel 1992, 116, note 2. D'un autre côté, selon Tao Hongjing, Laozi, sous le titre Taiji zuo zhenren zhongyang huanglao jun 太極左眞人中央黃老君 (l'Homme véritable de gauche de Taiji, Seigneur Lao [-Empereur] Jaune du Centre), est le disciple de Taishang gaosheng yuchen dadao jun 太上高聖玉晨大道君 (le Seigneur du Tao Suprême lui-même, Très Haut et Sage), lequel est « le petit-fils » du Tao, c'est-à-dire le disciple de Yuanshi tianzun 元始天尊 (Majesté céleste du commencement primordial) : [525] Seidel 1992, p. 116. Seidel, un peu plus loin dans l'étude citée ci-dessus, évoque une secte taoïste des Six Dynasties au sein de laquelle le rôle des divinités féminines n'est pas limité à celui d'un intermédiaire, mais où elles sont maîtres de leur propre chef : [525] Seidel 1992, 119, note 2. [140] Hu Fuchen 1989, 131–132, lui, en disant que Yuanjun dont parle Ge Hong n'est pas celle de divinité féminine dans le taoïsme tardif, l'identifie au modèle primaire de Yuanshi tianzun, l'une des trois divinités suprêmes du taoïsme depuis les Dynasties du Sud et du Nord avec Taishang laojun 太上老君 le Seigneur Lao du Très Haut et Liangbao tianzun 靈寶天尊 Majesté celeste du Joyau Sacré. En tous cas, c'est après Ge Hong qu'arrive toutes ces complications du panthéon taoïste avec la ramification croissante des courants taoïstes. En particulier, Yuanjun, dont parle Ge Hong, ne peut pas encore être identifié à Yuanshi tianzun qui n'apparaît qu'avec le mouvement du Liangbao sous l'influence du bouddhisme : voir [498] Robinet 1984, 127 ; aussi [458] Maspero 1971c, 61.

[437] *C.I.* 7/138.8.

[438] Voir [78] Kaltenmark 1987 tr., 62–63. Selon ce dernier, le titre est *zhuxia shi* 柱下史. Il a trouvé plusieurs explications à ce titre. Ce qui nous intéresse, entre autres, est que le titre, employé sous les Qin, est lié à la charge des *fangshu* 方書 livres des « arcanes », que Kaltenmark présume désignant les livres concernant les techniques (astrologiques, médicales et autres) des *fangshi* 方士. Ces écrits se trouvèrent *zhuxia* 柱下, au pied de la Colonne. De ce fait il y voit un caractère sacré : « la colonne au pied de laquelle ils

De plus, nous trouvons des profils de Laozi divinisé devenu Laojun, Seigneur Lao. En effet, dans l'enseignement d'une méthode de méditation qui consiste à concentrer la pensée sur la figure de cette divinité — méthode permettant de prolonger la durée de vie et de rendre l'homme omniscient et le *xin* 心 (cœur, où résident l'intelligence et l'intention de l'homme selon la pensée chinoise ancienne) aussi clair que le soleil et la lune —, Ge Hong élabore la description de *laojun zhenxing* 老君眞形 la forme véritable du Seigneur Lao. Il nous informe de son nom, de son prénom, et de son appellation qui sont ceux de Laozi : respectivement Li 李, Dan 聃 et Boyang 伯陽[441]. Au reste, les passages du *Laozi* (ou du *Daodejing*) sont cités sous le nom de Laojun[442].

Quant à la Fille du Mystérieux, Ge Hong ne donne aucune indication supplémentaire, sauf celle qu'elle vient assister au rite préalable avec les trois Immortels divins dont nous venons de parler[443]. Cependant cette indication atteste suffisamment que, chez Ge Hong, elle passait autant pour une Immortelle divine que ses trois alliés. Le *Livre des Neuf Elixirs* — Ge Hong le cite au début de la présentation des Neuf Elixirs[444] — , lui, nous renseigne mieux sur cette figure mystérieuse ; il la présente ainsi dans son incipit : « L'Empereur Jaune a reçu de la Fille du Mystérieux la Voie suprême de l'Elixir de Retour. La Fille du Mystérieux est une *tiannü*

étaient déposés et auprès de laquelle se tenait leur conservateur symbolisait peut-être ce caractère (communication avec les choses célestes) ».

439 *C.I.* 7/138.7-139.8, 12/228.7.

440 Laozi qui s'adonne à l'Art de l'immortalité : 14/253.15 ; Laozi et Pengzu, ou Lao-Peng ou encore Peng-Lao : 2/14.10, 3/46.3, 6 et 8, 7/138.15, 14/254.7 ; Laojun qui chevauche les dragons : 20/349.3-4. Laoshi 老氏(7/138.10, 14 et 15) et Laolai 老萊 (2/16.13) doivent aussi désigner Laozi. Voir [525] Seidel 1992, 7, 13–15, 17, 30.

441 *C.I.* 15/273.11–274.1. Aussi 7/138.15.

442 *C.I.* 16/286.6 (ch. 3 du *Laozi*) ; 18/323.6–7 (ch. 21 du *Laozi*). Voir aussi le résumé de [525] Seidel 1992, 115 de la biographie de Laozi dans le *Shenxian zhuan*. Pour le caractère céleste de Laozi divinisé, on peut citer ceci de l'*Inscription consacrée à Laozi* datant exactement de 162 après notre ère : « Lao tseu tantôt est uni au Souffle du chaos primordial, tantôt s'en sépare ; il est coéternel avec les trois luminaires ... Il descend de la Grande Ourse et y remonte. Suivant (le cours journalier du) soleil, il se transforme neuf fois, selon les saisons il s'accroît ou diminue. Il règle (avec le compas et l'équerre) les trois luminaires, les quatre Bêtes divines se tiennent à côté de lui ». *Ibid.*, 56 et 123. Seidel estime cette inscription : « Fort précieuse, car la date en est incontestable (162 P.C.), cette source permit de constater qu'effectivement, dès l'époque des Han, les taoïstes avaient fait de Lao tseu une divinité préexistante à la création et venue sur terre pour sauver les hommes. » *Ibid.*, 1.

443 En général, la Fille du Mystérieux est surtout associée à l'Empereur Jaune.

444 *C.I.* 4/74.2.

天女fille céleste »[445]. Et c'est d'elle, sinon de l'Empereur Jaune, que le *Livre* se réclame[446].

Le Grand Un est lié à la recette visant à former la Liqueur d'Or, nous l'avons déjà vu plus haut[447]. Une autre recette porte son nom : *Taiyi zhao hunpo danfa* 太乙招魂魄丹法 Méthode de Taiyi pour composer l'Elixir qui mande les âmes Hun et Po (R28). Parmi les écrits présentés dans les *Chapitres Intérieurs*, il y en a deux qui en font autant : le *Taiyi yuce* 太乙玉策 la *Tablette du Grand Un*, un écrit sur les drogues prodigieuses naturelles (probablement minérales surtout)[448], et le *Taiyi dunjia* 太乙遁甲 la *Méthode Dunjia du Grand Un*, un écrit sur l'art divinatoire hémérologique[449]. Il est d'ailleurs bien connu qu'à l'époque de l'empereur

---

[445] *L.N.E.* 1a.1. Plus exactement parlant, Ge Hong a cité le titre du *Livre des Elixirs divins des Neuf tripodes de l'Empereur Jaune* et a laissé quelques passages qui ressemblent beaucoup à certains passages du premier chapitre des *Instructions sur le Livre des Elixirs divins des Neuf tripodes de l'Empereur Jaune*. Il y a certainement une relation intertextuelle.

a. 黃帝受還丹至道於玄女。玄女者天女也。
b. 黃帝合而服之，遂以登仙。
c. 玄女告黃帝曰：
d. 凡欲長生而不得神丹金夜，徒自苦耳。
e. 雖呼吸導引、吐故納新、及服草木之藥，可得延年不免於死也。
f. 服神丹令人神仙度世、與天地相畢、與日月同光、坐見萬里、役使鬼神、舉家昇虛、無翼而飛、乘雲駕龍、上下太清、漏刻之間周遊八極、不拘江河、不畏百毒。(*L.N.E.*, 1/1a.2–9).

Dans les *Chapitres Intérieurs*,

a) manque ;
b) correspond à « 黃帝服之，遂以昇仙。 » (nous l'indiquons par « b2 », 4/74.2) dans la citation du *Livre des Neuf Elixirs* ;
c) manque ;
d) a un passage ressemblant : « 子不得還丹金夜，虛自苦耳。 », précédé cependant par « 故老子之訣言云 », autrement dit cité d'une instruction sur le *Laozi*, et placé à un endroit du même chapitre mais bien avant la citation du *Livre des Neuf Elixirs* (4/71.11–12). Cela dit, il est tout à fait possible que ce passage fasse partie d'un ensemble de devises des alchimistes et qu'il puisse être répété dans des dires des saints patrons des alchimistes ;
e) correspond à « 雖呼吸道引、及服草木之藥，可得延年，不免於死 也。 » (nous l'indiquons par « e2 », 4/74.2-3) précédé par « 又云 », juste après « b2 », c'est-à-dire dans la citation du *Livre des Neuf Elixirs* ;
f) paraît correspondre à « 服神丹令人壽無窮已、與天地相畢、乘雲駕龍、上下太清。 », passage vraisemblablement raccourci par rapport à « f », venant tout de suite après « e2 », c'est-à-dire comme dans le *Livre des Neuf Elixirs* et toujours dans la citation de ce dernier.

[446] *L.N.E.* 1a.3 ; 2a.7 ; 5a.7. Il paraît soit que Ge Hong évite (ce n'est pas le cas pour la Dame Primordiale) de citer la Fille du Mystérieux, soit que le *Livre* s'attache plus à elle. Comme nous venons de voir, Ge Hong n'énonce pas son nom dans les *Chapitres intérieurs* en donnant les passages que le *Livre*, lui, cite d'elle.

[447] *C.I.* 4/82.14.

[448] *C.I.* 11/199.9.

[449] *C.I.* 17/301.8.

Wu des Han ce fut, parmi les divinités célestes, cette divinité qui avait été tenue en la plus haute estime par les *fangshi*[450].

La Dame Primordiale est à l'origine de la recette visant à composer l'Elixir Divin de la Grande Pureté et Laozi se fait son disciple[451]. C'est encore d'elle que Laozi a reçu la recette de la Liqueur d'Or[452]. Selon un « Livre des Immortels divins (*Shenxianjing* 神仙經) que cite Ge Hong, la Dame Primordiale du Grand Un était le maître de l'Empereur Jaune et de Laozi[453].

De Laozi relève, selon Ge Hong, une instruction sur les recettes visant à composer l'Elixir du Retour et la Liqueur d'or[454]. Certains écrits de la Voie portent le nom de Laozi ou celui de Laojun[455]. Il y a aussi des talismans dont les titres comportent le nom de l'un ou de l'autre[456]. Selon Monsieur Zheng, un des deux maîtres de Ge Hong, c'est Laojun qui est à l'origine des talismans. Ces derniers sont *tianwen* 天文 des écrits célestes. Laojun était capable de communiquer avec les *shenming* 神明, Esprits-Clairs. Et ce sont ces derniers qui lui ont transmis les talismans[457].

Au sujet de la Fille du Mystérieux, Ge Hong a laissé dans sa bibliographie (le 19^{e} chapitre des *C.I.*) le *Xuannü jing* 玄女經 (Livre de la Fille du Mystérieux)[458]. Selon le *Livre des Neuf Elixirs*, c'est pour elle que

---

450 *Shiji*, juan 28, « Fengshan shu », [94] 1384.4.

451 *C.I.* 4/76.3.

452 *C.I.* 4/83.1.

453 *C.I.* 13/241.7–8.

454 *C.I.*, 4/71.11–12.

455 *Laozi pianzhong ji* 老子篇中記, ou *Document du milieu des chapitres de Laozi* (*C.I.*, 15/275.10) ; *Laojun yuli zhenjing* 老君玉歷眞經, ou *Livre authentique du calendrier de Laojun* (*C.I.*, 19/333.7).

456 Les talismans qui chassent des mauvais esprits, que l'adepte doit porter sur lui quand il entre dans une montagne, etc. « Laozi rushan lingbao wufu 老子入山靈寶五符, Cinq talismans du Joyau sacré de Laozi pour pénétrer dans la montagne» (*C.I.* 11/197.15, pour trouver les « amadouviers prodigieux ») ; « Laozi lingzhong fu 老子領中符, Talisman de Laozi à garder au cou » (*C.I.* 15/275.2, pour éviter les épidémie) ; « Laozi yuce 老子玉策, Tablette précieuse de Laozi » (*C.I.* 17/301.1, pour commander les esprits de la montagne) ; « Laozi zuoqi 老子左契, Contrat de gauche de Laozi» (*C.I.*, 17/308.8) ; « Laojun huanting zhongtai sishijiu zhenmi fu 老君黃庭中胎四十九眞秘符, Talisman véritable et secret des Sept fois sept de l'Embryon du milieu de la Cour jaune de Laozi » (*C.I.* 17/308.10–11) ; « Laojun rushan fu 老君入山符, Talisman de Laozi pour pénétrer dans la montagne » (*C.I.* 17/309.3, 17/310.2, 17/314.3) ; « Laojun zhushi fu zuoyou qi 老君竹使符左右契, Tablettes de bambou de gauche et de droit de Laojun » (*C.I.* 20/349.15–350.1), etc.

457 *C.I.* 19/335.12–13.

458 *C.I.* 19/333.10.

lors du rite précédant la transmission de la recette, on installe un siège (ou autel), ce qui signifie qu'elle viendra assister à cette cérémonie[459].

Ainsi, ces quatre Immortels devenus des divinités célestes, sont intimement concernés par l'art des arcanes ; ils se trouvent aux origines de ces arcanes et les méthodes portent leurs noms[460]. Partant, on peut dire qu'il leur appartient de veiller à ce que ces arts ainsi qu'eux-mêmes ne soient pas entamés. Si ces arts, conduisant à l'immortalité, sont méprisés ou dénigrés, c'est eux qui le sont également. D'ailleurs, Ge Hong dit : « Les gens du monde ne croient pas en eux (les Immortels) ; de plus, nombreux sont parmi eux ceux qui blasphèment. Les *zhenren* 眞人 « Hommes véritables » (c'est-à-dire Immortels) ont horreur [de les entendre]. Ils s'en écartent et s'en retirent d'autant plus »[461].

V.3.2 L'œuvre exigeant l'assistance divine

La seconde raison pour laquelle les divinités célestes viennent assister à l'opération est de venir au secours de l'adepte, qui, selon notre interprétation, leur a déjà envoyé « son double » pour les avertir de son initiation[462].

Non seulement ces divinités sont à l'origine de ces recettes, mais leur concours est aussi nécessaire à l'opération alchimique. Sans leur assistance, l'adepte ne peut pas manipuler avec succès les *essences* (ou les *esprits*) des pierres et des métaux, parce que celles-ci sont vulnérables, étant sensibles aux mauvaises influences des esprits malfaisants[463]. Une hiérarchie dynamique — les *shen* 神 divinités étant plus forts que les *jing* 精 esprits (ou *essences*) quelconques — s'impose, nous semble-t-il. C'est ainsi, depuis toujours, avec le concours des divinités, que les devanciers des

---

[459] *L.N.E.* 1/1b.4-5.

[460] Ces quatre êtres sont susceptibles de ne faire qu'un. On doit en fait y ajouter l'Empereur Jaune. Ce qui est certain, c'est qu'ils ont les uns avec les autres un certain nombre de points communs et que, assez souvent, on prend les uns pour les autres. Voir [525] Seidel 1992, 34–58, pour la relation entre Laozi, l'Empereur Jaune et le Grand Un ; [220] Pregadio 1991a, 551–552, pour celle entre Laozi, l'Empereur Jaune, la Dame Primordiale et la Fille du Mystérieux ; [434] Lee Seong-goo 1997, 207–221, pour la relation entre l'Empereur Jaune et le Grand Un.

[461] *C.I.* 2/15.10.

[462] Voir la section V. 1.

[463] *C.I.* 17/304.2. Selon le texte, la nuit, dans la montagne, les *essences* du cuivre et du fer apparaissent sous la forme des gens de Hu 胡人. Les passages du texte traitant des génies et des esprits de la nature doivent provenir du *Baizetu* 白澤圖, voir [445] Lin Congming 1977, 5–6. Voir, à titre de comparaison, le comportement « animal » du minerai dans [601] Eliade 1977, 46–47.

alchimistes pratiquaient leur métier, ce qui les a convaincus que c'est un art « sacré ». Voici une légende de fondeurs qui date de la première moitié du cinquième siècle A.C. :

> Alors qu'il (Ouye) fabriquait ces épées, le Mont Chijin se fendit et rendit l'étain[464], la Vallée Ruoye se tarit et rendit le cuivre ; Maître Pluie balaya et lava, Auguste Tonnerre mit en jeu le soufflet ; les dragons soutinrent le fourneau, que les souverains célestes chargèrent de charbon ; le Grand Un (Taiyi) y assista d'en haut, les essences du ciel descendirent. Ainsi s'appuyant sur les esprits et les divinités du ciel, Ouye effectua son art et acheva les épées : trois grandes et deux petites...[465]

---

[464] Dans les textes anciens, le terme *xi* 錫 ne désigne pas forcément l'étain. Ce métal était confondu avec le plomb, celui-ci étant considéré comme ayant une meilleure qualité que celui-là. [28] Read & Pak 1977 tr., 9.

[465] *Yuejueshu, juan* 13 [123] 42.26–28. Une histoire analogue mais plus dramatique se trouve dans le *Wuyue chunqiu, juan* 4, [112] 9.3–12 :

> Ganjiang était du pays Wu. Il était disciple du même maître que Ouyezi*. Tous les deux étaient doués pour fabriquer l'épée. Auparavant, le pays Yue était déjà venu offrir [au Wu] trois épées précieuses. Helü (prince de Wu), ayant reçu ces dernières, les apprécia et finit par ordonner à l'artisan de l'épée (Ganjiang) d'en fabriquer deux : l'une s'appela Ganjiang, l'autre, Moye. Moye était [le nom de] l'épouse de Ganjiang. Quand ce dernier prépara les épées, il rassembla l'essence du fer dans les cinq Montagnes et les meilleurs métaux du monde ; il attendit le jour propice et examina l'avantage topographique. Quand le soleil et la lune brillèrent en même temps, que toutes les divinités furent venues assister et que le Souffle céleste fut descendu, les essences des métaux et du fer, néanmoins, ne fondirent pas. Ganjiang n'en connaissait pas la raison ; Moye l'interrogea : « Ta renommée pour la fabrication de l'épée s'est étendue même au prince, de sorte qu'il te fit fabriquer les épées. Or, cela fait trois mois que tu prépares, mais tu ne les achèves pas encore. Alors, y a-t-il une raison ? » « Je l'ignore », dit-il. « Il dépend de l'homme, reprit Moye, que la transmutation des choses prodigieuses se réalise. Ta fabrication de l'épée n'a-t-elle pas besoin de [l'intervention de] l'homme pour s'accomplir ? » « Une fois, mon maître fondit, répondit Ganjiang, et pourtant les matériaux comme les métaux et le fer n'entrèrent pas en fusion. Alors, son épouse et lui se jetèrent ensemble dans le fourneau. C'est après cela que la chose [voulue] fut formée. Depuis, quand on pratique la métallurgie dans une montagne, c'est en portant [en signe de deuil] le bandeau de chanvre et en ceignant le *jian* (une plante odorante des orchidacées) qu'on peut se permettre de fondre les métaux. À présent que je n'arrive pas à avoir la transformation [des matériels] pour former l'épée, serait-il possible que les circonstances soient les mêmes ? » « Si le maître savait brûler son propre corps afin de former l'objet voulu, affirme son épouse, pourquoi aurions-nous de la peine [à en faire autant] ? » L'épouse de Ganjiang se mit tout de suite à se couper les cheveux et se tailler les ongles pour les lancer dans le fourneau **. Ils firent battre le soufflet de forge et charger [le fourneau] des charbons à trois cents filles et garçons. Les métaux et le fer entrèrent alors en fusion. Ils purent enfin forger les épées. L'épée yang fut nommée Ganjiang, l'épée yin, Moye. On grava un dessin de tortue sur celle-là, un dessin de flot de grande eau sur celle-ci.

* Ouyezi, *cf. Huainanzi, juan* 6, [63] 199.15–200.1 : « Ouye naquit et l'épée Chungou fut formée 區冶生，而淳鈞之劍成 ». Le commentaire ajoute qu'Ou était un fabricant d'épée doué du pays Yue et que Chungou était une grande épée tranchante.

** Il n'est pas clair dans le texte si Moye a jeté ses parties du corps coupées seulement ou son propre corps même, à l'image du couple du maître. Dans ce dernier cas, couper les cheveux et tailler les ongles seraient, nous semble-t-il, un acte pour se purifier avant de se sacrifier. Il est intéressant, à titre de comparaison, de voir que dans la *dîksâ*, une

A l'égard des esprits malfaisants qui peuvent avoir une influence néfaste sur l'opération alchimique, la présence des divinités célestes est une *cratophanie*. Par elle, l'adepte initié est soutenu dans son accomplissement prestigieux. C'est ce que le rite d'oblation apporte à son acteur alchimiste.

Nous constatons que ce rite d'oblation que nous venons d'étudier ressemble, dans sa forme, aux *jiao* 醮 cérémonies d'offrande devenu plus solennelles, somptueuses et officielles, pratiquées dans les temples taoïstes sous les Tang. Dans la conclusion de ses longues études sur ces cérémonies liées aux Immortels divins, E. Chavannes dit ceci : « Après les jeûnes, on célébrait l'offrande *tsiao* [jiao] 醮. Cette offrande paraît avoir été adressée principalement à des divinités stellaires dont on disposait les places respectivement sur un autel 壇, [...] »[466].

L'alchimiste arrive à présent à la phase prépondérante de son itinéraire : c'est le moment de la mise en œuvre. Les états, physique et mental, de l'adepte et son environnement, préparés jusque-là par les actes rituels, constituent une circonstance propice à l'œuvre.

Durant les procédés

Le jeûne et la combustion de l'encens continuent pendant les procédés des recettes de la Liqueur d'or et des Neuf Elixirs[467].

Le rite d'oblation après la formation de l'or alchimique

L'Elixir de la Grande Pureté, dit Ge Hong, ne permet pas seulement de prolonger la durée de vie mais aussi d'obtenir l'or alchimique.

---

préparation du sacrifiant au sacrifice du soma, « on le rase, on lui coupe les ongles... ». [653] Hubert & Mauss 1899, 48–49. [351] Granet 1959, 500 dit que Moye et son mari n'allèrent pas jusqu'à faire consumer leur corps. Par ailleurs, il a traduit par erreur le 師 par « son mari » : dans le texte, Moye appelait son mari par le 夫 et son mari désignait son maître par le 師. Voir aussi [601] Eliade 1977, 51–52.

466 [305] Chavannes 1919, 217. Ensuite il cite un passage sur le même sujet extrait du *Yunji qiqian* où l'on peut imaginer la dimension des cérémonies 醮 : « Sur l'autel qui se conforme au Ciel et qui fait la prospérité du royaume 順天興國壇, il y a en tout 3 600 places pour des étoiles ; c'est ce qui constitue la grande cérémonie *tsiao* du ciel universel 普天大醮 ; sur l'autel qui prolonge les faveurs célestes et qui protège la vie 延祚保生壇, il y a en tout 2 400 places pour des étoiles ; c'est ce qui constitue la grande cérémonie *tsiao* [jiao] du ciel entier 周天大醮 ; sur l'autel pour demander les moissons et pour porter bonheur aux saisons 祈穀福時壇, il y a en tout 1 200 places pour des étoiles ; c'est ce qui constitue la grande cérémonie *tsiao* du ciel régulateur 羅天大醮 ». *Ibid.*, 217–218.

467 *C.I.* 4/85.1–2.

Cependant, l'alchimiste ne l'a pas tout entier à sa disposition. Avant de l'utiliser à son compte, il doit en faire offrande aux divinités et aux esprits.

L'alchimiste doit former plus de cent *jin* d'or alchimique, parce que c'est la quantité destinée aux divinités et qu'il doit en rester une part pour lui-même. Avec cent *jin* d'or formé, ce dernier effectue un *daji* 大祭 grand rite d'oblation. Il y a un manuel spécial pour ce rite qui est différent de celui des Neuf Elixirs[468]. Dans la préparation des offrandes, chaque part d'or doit être pesée, et le nom de la divinité destinataire ainsi que le poids (ou le nombre de *jin*) d'or utilisé doivent y être inscrits[469]. Voici les destinataires et les poids d'offrande correspondants :

- le ciel : 20 *jin*
- le soleil et la lune : 5 *jin*
- la Grande Ourse : 8 *jin*
- le Grand Un : 8 *jin*
- [l'Esprit du] puits : 5 *jin*

---

[468] Ce passage : 祭自有法一卷不與九鼎祭同也est significatif à l'égard des recettes visant à former les Neuf Elixirs. De prime abord, il n'est pas évident de déterminer à quel rite, attaché aux recettes des Neuf Elixirs, Ge Hong compare celui-ci : ou au rite qui doit s'effectuer avant l'allumage et que nous avons déjà cité plus haut, ou bien à un rite devant s'effectuer après la formation de l'or alchimique mais qui n'est pas mentionné dans les *Chapitres Intérieurs*. Dans le premier cas, il va sans dire que les rites sont différents, tout au moins en ce qui concerne le moment de leur réalisation et les offrandes à présenter. Dans la recette de la Grande Pureté, le rite se situe *après* le procédé et l'on offre de l'*or alchimique* ; dans les recettes des Neuf Elixirs, on l'effectue *avant* le procédé et l'on présente des *offrandes habituelles*. Dans le deuxième cas, le passage suggère, — ce qui serait plus intéressant —, qu'il y a dans les recettes des Neuf Elixirs un rite d'oblation à observer *après* la formation de l'or alchimique. En effet, selon les *Chapitres Intérieurs*, l'alchimiste peut former l' « or » avec certains de ces Neuf Elixirs : la Fleur du Cinabre, l'Elixir du Retour, l'Elixir Raffiné et l'Elixir Tendre ; le *Livre des Neuf Elixirs* y ajoute le Mystérieux et Jaune. Cependant aucun des deux textes ne mentionne un rite d'oblation *après* l'obtention de l'or. Néanmoins, parce que Ge Hong compare un rite (« non mentionné ») à celui qui suit la formation de l'or alchimique avec un Elixir de la Grande Pureté, il n'est pas impossible de supposer qu'un tel rite existe pour les Neuf Elixirs. De plus, pour l'Art du Jaune et du Blanc, comme nous allons le voir plus bas, il existe des rites après de même qu'avant la formation de l'or alchimique. Nous comparons ces cas dans le tableau ci-après :

	Rite avant la formation de l'élixir ou de l'or	**Formation de l'or alchimique**	**Rite après la formation de l'or**
Art du Jaune et du Blanc	o	o	o
Elixir de la Grande Pureté	?	o	o
Neuf Elixirs	o	o	?

[469] Le *Yunji qiqian, juan* 67, [124] 9b.7 donne plus de précision.

- [le Génie du] fourneau : 5 *jin*
- le Comte du Fleuve : 12 *jin*
- le Dieu du Sol : 5 *jin*
- l'Esprit de la porte : 5 *jin*
- l'Esprit de la maison : 5 *jin*
- l'Esprit du village : 5 *jin*
- Le Seigneur Azur : 5 *jin*
- le marché[470] : 12 *jin*

Des malheurs arriveront, dit le texte, à l'alchimiste, si ces offrandes aux divinités et aux esprits ne seront pas présentées avant l'usage personnel de l'or alchimique[471].

De même, dans l'Art du Jaune et du Blanc, on produit de l'or alchimique. Une fois qu'il est formé, on fait d'abord des offrandes : trois *jin* à l'eau profonde et un *jin* au marché[472]. Notons ici un aspect curieux : dans cet Art du Jaune et du Blanc, on n'offre pas de l'or alchimique aux divinités qui assistent au procédé (voir plus haut), mais aux esprits plus ordinaires tels que ceux de l'eau et du marché. Il reste à rechercher l'explication.

En revanche, Ge Hong ne mentionne de rite s'effectuant après le procédé ni dans les recettes des Neuf Elixirs ni dans la recette de la Liqueur d'or. Le *Livre des Neuf Elixirs* n'en donne pas non plus d'indication[473].

---

[470] Ge Hong dit seulement « le marché » et non pas « l'esprit (ou la divinité) du marché ». Cependant, le marché constituait dans l'Antiquité un lieu religieux associé à une ou certaines divinités, surtout à celle du soleil — le marché débutait avec le soleil culminant dans le ciel. Dans une ville, il se situait à l'est extra-muros. Lorsque le pouvoir politique a commencé à se détacher de la théocratie, le marché devint de plus en plus l'endroit politique et social de même que commercial et festival. Les événements religieux s'y tenaient également. Pour la ou les divinités associées au marché, voir [461] Mitari Masaru 1984, 514–516 ; pour la relation entre le marché (*shi* 市) et la cour impériale (ou royale, *chao* 朝), voir [434] Lee Seong-goo 1997, 14–77.

[471] *C.I.* 4/76.11–77.2.

[472] *C.I.* 16/292.13–14.

[473] Ge Hong a dit que l'adepte offre de l'or aux divinités et aux esprits avant d'en faire usage pour lui-même, pour éviter les malheurs pouvant être causés par ces êtres surnaturels. Cette règle est, pour nous, intéressante : elle fait allusion au rapport d'appartenance ou de parenté qui peut exister, pour les alchimistes, entre les divinités et l'or, comme celui qui existe entre la victime d'un sacrifice (ou l'offrande) et le dieu, comme nous pouvons le constater dans les sacrifices de la première récolte, du premier né de l'animal ou même de l'aîné de l'homme, qui passent pour des présents de la part du dieu. L'élixir est souvent dit, d'ailleurs, convoité par les esprits. Ainsi, ladite règle peut, en première analyse, impliquer les deux aspects suivants. 1) L'or est tabou et sacré. L'offrir aux esprits correspond donc à le désacraliser et le rendre disponible aux hommes. 2) Comme le font les Immortels, l'absorption de l'essence de la vie doit être pratiquée dans un festin partagé avec les divinités, autrement dit dans une « communion ». L'or semble ainsi appartenir à la divinité. L'or alchimique et les divinités ont pour point commun d'être *jing* 精, l'*essence*. *Cf.* notre premier chapitre.

Le jeûne pour absorber l'élixir

Le *Livre des Neuf Elixirs* enseigne qu'il y a un jeûne à observer avant d'absorber l'élixir : il s'agit de la Fleur du Cinabre. On doit pratiquer la purification et l'ablution pendant cinq ou sept jours. Puis, en brûlant l'encens à l'aube, on se dirige vers l'est. On s'incline [devant le soleil ?] et on s'agenouille pour avaler les pilules[474].

Ainsi s'achève le long chemin de l'alchimiste avant de devenir immortel.

Conclusion

A travers cet itinéraire, l'alchimiste se rapproche, étape par étape, des Immortels pour finir par devenir comme eux.

Dans ce chapitre, nous avons remarqué que les phases rituelles sont marquées par des actes, symboliques ou pratiques, dont le sens porte principalement sur la transformation de la personne de l'adepte. Nous avons pu considérer également le rapport des Immortels divins et de l'alchimiste qui changent progressivement.

Nous avons pu aussi constater la continuité qui existe entre les formes rituelles dans la tradition alchimique et taoïste. D'un côté, les modèles remontent jusqu'aux premiers hommes qui pratiquaient l'Art « sacré » patronné par les divinités : métallurgie, fonderie, etc. De l'autre, la relation entre les Immortels divins et l'adepte, apparue dans les premières légendes des *fangshi*, se constate dans l'alchimie de l'époque de Ge Hong ainsi que dans le taoïsme postérieur.

---

[474] *L.N.E.* 5a.2–3.

Chapitre VI

Les matières principales

Les choses n'existent que par la « figure » que leur donne la pensée objectifiante, elles sont éminemment des « symboles » puisqu'elles ne tiennent dans la cohérence de la perception, de la conception, du jugement ou du raisonnement que par le sens qui les imprègne. — G. Durant, en parlant de la *Philosophie des symbolischen Formen* de Cassirer[475].

L'essentiel de la Voie d'immortalité chez Ge Hong est de composer l'élixir et de l'assimiler. De même, le sens de chaque matière utilisée ou visée dans son alchimie et le sens de la manipulation de ces matières doivent s'expliquer selon leur rapport symbolique avec l'éternité, celle-ci étant comprise par un chinois ancien à travers non seulement la durabilité mais aussi la transformation cyclique et indéfinie. La pérennité et la transformation indéfinie sont dans l'alchimie de Ge Hong représentées l'une par l'or et l'autre par le cinabre. Certaines matières trouvent leur signification dans leur rapport avec l'or ou avec le cinabre.

L'alchimie chinoise est d'ordre cosmique et spirituel dans la mesure où elle constitue un art des *souffles*. Le monde est né du Souffle Primordial et il est animé par le *souffle* vital. L'univers est constitué des *souffles* : étoiles, montagnes et eaux, phénomènes atmosphériques et quatre saisons, vivants et esprits, maladies et remèdes. Il en va de même pour les matières utilisées dans l'alchimie. C'est en général à elles que l'on attribue les natures principales et classificatoires du cosmos : le Yin et le Yang, les Cinq Agents, par exemple. Elles sont aussi liées les unes aux autres. Ces relations sont sans limite, si bien que le monde a le *souffle* pour base commune. La quête de l'alchimiste vise à composer l'élixir parce que ce dernier assainit les « âmes » de l'homme, sans lesquelles le corps n'est plus en vie. Et cet

[475] [636] Durand 1993, 64.

élixir est sublimé ou extrait à partir des matières minérales, métalliques, végétales ou animales[476].

Ge Hong présente une soixantaine de recettes alchimiques, tantôt assez détaillées, tantôt très succinctes. Or son alchimie s'avère être celle de laboratoire. Ses propos concernant les matières et les procédés se limitent à des observations empiriques et à la présentation succincte des procédés. Il n'est pas de rapprochement *explicite* entre les matières et les idées cosmologiques. Le mercure, par exemple, n'est qu'une matière prodigieuse. Nous ne trouvons pas d'allusion à un symbolisme cosmologique. A la différence du *Zhouyi cantongqi* 周易參同契 ou *Talisman pour l'union des Trois lié au Livre des Mutations* où tout le vocabulaire est, nous semble-t-il, métaphorique et d'ordre cosmologique ou cosmogonique, la présentation des recettes des *Chapitres Intérieurs* relève du genre de celle du *Huangdi jiuding shendanjing* 黃帝九鼎神丹經 ou *Livre des Elixirs divins des Neuf Tripodes du Souverain Jaune* et du *Taiqing danjing yaojue* 太清丹經要訣 ou *Formule essentielle du Livre des Elixirs* qui servent essentiellement de manuels méthodiques comportant un langage technique. Très peu de commentaires sur les procédés et sur les ingrédients sont exposés. Aussi, afin de chercher les *modèles*, les significations sous-jacentes aux matières et à leurs emplois, faut-il effectuer une analyse et une comparaison entre les recettes où apparaissent les matières en question et rechercher le(s) rôle(s) qu'occupent celles-ci dans ces recettes.

Nous allons présenter d'abord les caractères généraux de l'alchimie, telle qu'on peut l'étudier dans les *Chapitres Intérieurs*, et de ses matières, puis étudier une par une ces matières qui ont chacune leurs attributs spécifiques et leurs significations.

VI.1 Les caractères généraux des matières principales

Matières connues en médecine

La plupart des ingrédients des recettes alchimiques présentées dans les *Chapitres Intérieurs* sont des matières déjà connues et utilisées dans la médecine de l'époque. Ge Hong affirme d'ailleurs que *Shennong*

[476] L'alchimie utilise davantage les matières minérales et métalliques, alors que, en général, la médecine emploie, surtout dans les temps anciens, des matières végétales ou animales.

bencaojing 神農本草經 la *Materia Medica de Shennong* est l'un des traités des techniques dont relève l'alchimie[477]. D'un autre côté, la singularité de l'alchimie par rapport à la médecine réside dans son emploi principal des minéraux et des métaux. Parfois, elles se différencient aussi l'une de l'autre dans les usages que chacune d'elles fait des drogues composantes et dans les propriétés différentes que chacune leur attribue.

« Longévité égale à celle du métal et de la pierre »

Les objets découverts et les textes dont on dispose aujourd'hui montrent que l'idée de la « longévité égale à celle du métal et de la pierre » était très populaire à l'époque des Han[478]. Les alchimistes avaient, pour leur part, des recettes pour ingérer le métal et la pierre. Dans leur officine, ils ont traité l'or et l'argent, le jade et les micas par exemple, afin de les absorber, tandis que les autres hommes ne savaient que les garder près de leur corps de manières variées[479].

Le métal semble en particulier avoir été remarqué pour son irréductibilité : il ne se réduit pas à la chaleur, et même en passant à l'état liquide et par le moulage qui le transforme, il retrouve toujours sa nature métallique. Le métal revenait au métal, tandis que la pierre se réduisait en cendres (sauf lors de sa transformation en métal).

Il faut toutefois préciser que, dans l'alchimie de Ge Hong, tous les métaux et toutes les pierres ne sont pas uniformément considérés. L'or et l'argent étaient censés pouvoir être ingérés dans leur état élémentaire quand ils étaient ramollis ou liquéfiés[480]. Selon le chapitre onze des *Chapitres Intérieurs* qui présente les Drogues d'immortalité, certains minéraux tels que le cinabre, le jade, le réalgar, les micas, le perle et l'hématite, par exemple, sont absorbables avec ou sans accommodation[481]. D'un autre côté, le mercure, le plomb et l'étain n'apparaissent pas parmi les Drogues d'immortalité. C'est uniquement dans la R15 que le mercure est mélangé avec de l'eau, puis exposé au soleil avant d'être traité et absorbé[482]. Sinon,

---

[477] *C.I.* 11/196:7. Voir [223] Pregadio 1997 pour la relation entre les textes dans le Canon taoïste consacrés à la description des ingrédients alchimiques et les pharmacopées principales de la médecine traditionnelle chinoise.

[478] [295] Brashier 1995. Voir le chapitre IV.1.

[479] A propos du jade, voir le ch. IV, « L'évolution du sens de *vertu : l'individualisation* ».

[480] Pour l'or, voir *C.I.* 3/52.3, R8, R18, R41, R43, R46, R47 et R58. Pour l'argent, voir R43, R46, *C.I.* 11/204.12–13 et 16/286.10.

[481] Voir le chapitre XI des *C.I.* Pour le jade, voir aussi *C.I.* 3/52.3, R18.

[482] Mais la réception du rayon solaire peut passer pour une transformation. Voir le chapitre VII.

en général, le mercure, de même que le plomb et l'étain qui jouent des rôles importants dans la formation de l'Elixir, de l'« or » ou de l' « argent », ne sont nulle part (dans les *Chapitres Intérieurs*) décrits comme pouvant être ingérés tout seul et dans leur état élémentaire — même si le mercure est sous forme liquide ; le plomb et l'étain, quant à eux, ne font jamais l'objet ni de transformation ni de liquéfaction afin d'être absorbés tout seul. Ils doivent tous les trois subir une transformation en une autre matière (un composé), en un Elixir, en « or » ou en « argent » par exemple, soit par une caléfaction avec d'autres matières[483], soit par une projection d'un Elixir[484]. Enfin, le cuivre et le fer ne sont pas non plus déclarés absorbables tout seul, et sont en général utilisés comme ustensiles[485].

La transformation des pierres en métaux

Une orientation particulière dans les transformations alchimiques doit être relevée : c'est la transformation générale des pierres en métaux et non pas l'inverse, sauf s'il s'agit du « cinabre »[486] qui peut être obtenu à partir du mercure et du « plomb »[487]. Ainsi, le cinabre se transforme en mercure puis en or ; le réalgar et l'orpiment, en cuivre ou en or, etc.

A ce propos, la notion de corrélation entre les pierres et les métaux existait auparavant. Dans le chapitre de « Nombres de la terre » du *Guanzi*, il est question du voisinage souterrain de la magnétite et du cuivre, de l'hématite et du fer, etc.[488] Plus précisément, un passage bien connu du

---

[483] Pour le mercure, voir R3, R4a, R4b, R4c, R4d, R6, R7, R9, R10, R16, R25, R31, R33, R33, R38, R42, R51, R57 et R58. Pour le plomb, voir R4c, R33, R57 et R58. Pour l'étain, voir R53.

[484] Voir R3 (le mercure et le plomb), R6 (le mercure), R8 (le mercure ou le plomb), R9 (le plomb), R33 (le plomb), R42 (le mercure ou le plomb),

[485] Néanmoins, les matières des récipients peuvent participer à la réaction et à la formation de l'Elixir comme des ingrédients, voir R53. Pour le cuivre, voir R15, R16, R18, R25, R31, R33, R35, R39, R51, R57, R58 et R60. Pour le fer, voir R2, R54, R55, R57 et R58.

[486] La réaction réversible que les alchimistes de la Chine ancienne croyaient se produire entre le mercure et le cinabre (HgS) doit en réalité être celle produite entre le mercure et l'oxyde mercurique (rouge, HgO). *Cf.* [239] Sivin 1968b, 191 ; [183] Chen Guofu 1987, 219–220. Dans un récipient fermé, le cinabre, chauffé, se dissocie en gaz sulfurique et en gaz mercurique. Celui-ci s'oxyde plus facilement avec l'oxygène dans l'air pour produire l'oxyde mercurique. Ce dernier avait jusqu'à une certaine époque été considéré comme cinabre par les alchimistes. C'est pourquoi nous mettons entre guillemets (« ») le cinabre afin d'indiquer une matière dans laquelle les alchimistes voyaient le cinabre mais qui ne l'était pas. Il en va de même pour les termes des autres matières mis entre guillemets. Nous pouvons ainsi suivre l'esprit et la logique des alchimistes.

[487] *C.I.* 4/72.8. Voir *infra*, sur le plomb.

[488] *Guanzi*, ch. 77, « Dishu », [50] 382.12, 17 et 383.1. Voir aussi [213] Needham & Wang 1959, 674. Voir le chapitre IV-1.

quatrième chapitre du *Huainanzi* témoigne par excellence de l'idée d'évolution des pierres aux métaux : par exemple, le minéral jaune, en passant par le mercure, devient le métal jaune au bout de mille ans[489].

L'or comme matière finale

La transformation des minéraux en métaux, nous allons nous en apercevoir, tend vers un point unique : le métal jaune, l'« or ». En effet, le cinabre devient le mercure qui, avec un élixir, produit l'or ; le plomb devient l'argent et ce dernier se transforme en or ; le réalgar et l'orpiment se transforment en or, etc. A l'image de l'évolution souterraine des matières qui, au cours de quelques millénaires, convergent vers la maturation de leur essence, le travail d'alchimie sublime l'essence des drogues qui se présente alors sous forme d'élixir, puis sous forme d' « or »[490].

Efficacité renforcée des drogues par des élaborations

Les alchimistes ont pensé que leur travail transformait et renforçait l'efficacité des drogues. Il se substitue, en imitant le processus naturel mais en temps raccourci, à celui de la nature qui mûrit des choses. Selon eux, la vie doit se nourrir. A cette fin, les drogues sont plus puissantes que des nourritures. Ge Hong dit : « Même les cinq céréales peuvent nourrir l'homme ; si on les a, on vit ; si on en est privé, on meurt. A plus forte raison, les drogues prodigieuses de qualité supérieure ne valent-elles pas mille fois plus que les cinq céréales ? »[491]. Le cinabre est, selon notre alchimiste, la drogue la plus efficace, « c'est pourquoi on obtient la longévité quand on boit la solution ». Alors, une fois raffiné et élaboré, il est encore plus efficace : « Si, en plus, on absorbe le "cinabre"[492] raffiné (*liandansha* 煉丹砂), [que devient-on]? »[493].

VI.2 L'or

L'or se trouve en tête des substances recherchées par les premiers alchimistes. Les techniques principales qui ont pour but d'obtenir l'or

---

489 La citation sera présentée plus loin dans la section sur le mercure.

490 Pour l'évolution souterraine des matières dans les textes alchimiques postérieurs aux *C.I.*, voir [243] Sivin 1980, 236–242.

491 *C.I.* 4/71:12–13.

492 Nous mettons ici le cinabre entre guillemets car le cinabre, chauffé et refroidi, devient en réalité oxyde mercurique et ne reprend pas son état initial.

493 *C.I.* 11/206:9.

artificiel représentent l'alchimie de Ge Hong. Le quatrième des *Chapitres Intérieurs* s'intitule « l'Elixir d'Or » ou « la [Liqueur d'] Or et l'Elixir [de la transformation cyclique] », et expose l'art de l'or et du cinabre ; le seizième, « Le Jaune et le Blanc », concerne l'or et l'argent, le jaune désignant l'or, et le blanc, l'argent.

Les découvertes archéologiques témoignent de l'usage de l'or dans la très haute Antiquité chinoise[494]. Les textes concernant les histoires de l'époque pré-impériale (c'est-à-dire avant 221 A.C.), le *Chunqiu* 春秋 (*les Annales*) ou le *Wuyue chunqiu* 吳越春秋 (*les Annales des Wu et des Yue*) par exemple, parlent de l'or et du jade comme des objets les plus précieux. On lit dans le dictionnaire *Shuowen jiezi* 說文解字 de Xu Shen 許愼 (30–124) que l'or constitue « le chef » des métaux de cinq couleurs. Ce n'est cependant qu'à partir des Han que les alchimistes chinois commencent à croire à une efficacité de l'or factice pour rendre l'homme immortel. Si jusqu'aux Qin (221–207 A.C.) on cherchaient les Immortels ou les drogues d'immortalité dans la nature, Li Shaojun prétendait devant l'empereur Wu des Han (*r.* 141–87 A.C.) que l'on pouvait transformer le cinabre en or et que, si l'on buvait ou mangeait dans une vaisselle faite de l'or ainsi obtenu, on pouvait vivre assez longtemps pour rencontrer les Immortels[495]. Ensuite, nous trouvons des textes qui mettent l'or en relation avec l'immortalité[496]. Le *Fengsu tongyi* 風俗通義 ou le *Sens des mœurs*, dont l'auteur a vécu à la fin des Han Postérieurs, cite une contestation qui dénie aux alchimistes leur prétention de savoir former l'or factice : « *jin bu ke zuo, shi bu ke du* 金不可作，世不可度 : l'or ne peut être formé, l'homme ne peut être délivré du monde terrestre (c'est-à-dire, devenir un Immortel) »[497]. Cette contestation témoigne d'un courant d'idées traversant cette époque ; s'y oppose, par exemple, cette devise des alchimistes que Ge Hong transmit dans son ouvrage : « *jin ke zuo ye, shi ke du ye* 金可作也，世可度也 : l'or peut être (artificiellement) formé, on peut être délivré du monde terrestre »[498].

---

494 Des objets en or, dorés ou incrustés d'or, par exemple. Parmi eux, certains remontent jusqu'au treizième siècle avant notre ère. *Cf.* [487] Rawson 1996 ed., 63–64 et 161–162 ; [343] Geslan-Girard 1994b ; [344] Geslan-Girard 1994c ; [345] Geslan-Girard 1994d ; [349] Gournay 1994.

495 *Shiji*, « Xiaowu benji », [94] 455.

496 Par exemple, *Yantielun, juan* 6, [116] 44.2.

497 *Fengsu tongyi*, [48] 18.8.

498 *C.I.* 16/286.10. Pour une présentation générale, préliminaire et comparative sur l'histoire et les techniques concernant l'or et l'argent en Chine, voir [214] Needham & Lu 1974, 47–62. Concernant la fabrication de l'« or » des *C.I.*, voir *ibid.*, 62–71. Nous adoptons

Les alchimistes chinois cherchaient ou formaient ce métal précieux, non pas pour s'enrichir, mais en principe pour l'ingérer sous forme de potage — qu'on appelait *jinjiang* 金漿[499], par exemple — ou de solution — qu'on appelait *jinye* 金液. Selon eux, le « métal jaune » constituait l'essence des drogues d'immortalité et pouvait assurer l'éternité à l'homme. Il était également une matière sacrée : il constituait l'offrande de l'alchimiste aux divinités[500].

VI.2.1 Matière sacrée et éternelle conférant l'éternité

L'or à l'état métallique est, dans les conditions normales, inerte et insoluble. Cette inaltérabilité explique l'engouement des hommes pour le métal jaune. De même, pour l'alchimiste chinois, c'est cette résistance à la rouille, en plus de son irréductibilité métallique, qui fait de l'or la matière suprême dans la quête alchimique de l'immortalité. « L'or, dit Ge Hong, mis dans le feu et affiné cent fois, ne se réduit pas ; enfoui et laissé jusqu'à la fin du monde, il ne se décompose pas »[501]. Il en va de même, selon lui, pour l'or artificiel alchimique qui est aussi uniforme par l'extérieur et par l'intérieur que celui de la nature[502].

Selon les principes alchimiques que nous avons exposés plus haut, le métal inaltérable et irréductible rend le corps humain immortel. C'est ainsi que l'alchimiste à la recherche de l'immortalité pense ingérer de l'or et tâche d'en obtenir par ses recettes. Selon le *Yujing* 玉經 *Livre de jade*[503], on vit ainsi longtemps, comme l'or que l'on absorbe. De même, le cadavre, dit Ge Hong, ne se décompose pas si on met l'or dans les neuf orifices du corps, comme on le fait avec le jade[504]. L'or est ainsi non seulement éternel mais aussi « éternisant ». Il semble que l'or ait aussi été utilisé dans l'écriture qui doit garder ce qui doit être éternel. En effet, un « Livre des Immortels », cité dans les *Chapitres Intérieurs*, nous apprend que le

---

le terme d'« *aurifaction* » que Needham définit par « la croyance qu'il est possible de fabriquer l'or ou l'« or » indifférenciable de l'or naturel et des autres substances différentes. C'est, selon Needham, la conviction des philosophes plutôt que celle des artisans. Il oppose ce terme à celui d'« *aurifiction* » qui désigne l'imitation consciente de l'or souvent avec l'intention de tromper. Voir, *ibid.*, 10. Selon lui, le cas de Ge Hong correspond à l'*aurifaction*.

[499] *C.I.* 4/79.9.

[500] Voir la fin du chapitre précédent.

[501] *C.I.* 4/71.13–14.

[502] *C.I.* 16/286.14–15.

[503] *C.I.* 11/204.1.

[504] *C.I.* 3/51.6.

Jiuzhuandan jinyejing 九轉丹金夜經, *Livres de l'Elixir des Neuf Transformations et de la Liqueur d'Or*[505] ainsi que le *Shouyijue* 守一訣 *Enseignement sur la pratique de « Garder le Un »* se trouvent dans l'enceinte de cinq remparts du mont Kunlun, gardés dans un coffret en jade, *inscrits en lettres dorées*, enfermés avec du lut pourpre et cachetés avec le *zhongzhang* 中章, l'« emblème du milieu »[506]. On doit, selon notre alchimiste, graver le contrat d'engagement en *lettres dorées* lors d'un rite de serment pour recevoir l'enseignement oral sur [la pratique du] *Zhenyi* 眞一 Véritable-Un[507].

L'or est, nous le répétons, aussi lié au divin. Qu'il soit naturel ou artificiel, l'or constitue, dans les *Chapitres Intérieurs*, l'unique matière qui puisse être offerte aux divinités. A la fin de la recette pour composer l'Elixir Divin de Grande Pureté (Taiqing shendan 太清神丹) lorsque l'Elixir est formé, l'alchimiste peut aussi produire l'« or ». Et quand l'« or » est produit, il est dans l'obligation d'en prendre cent *jin* comme offrande et de procéder à un rite sacrificiel, déjà étudié plus haut. Il rend ainsi hommage aux entités cosmiques, aux divinités et aux génies[508]. De même, lorsqu'on procède à la formation de l'« or » et de l'« argent », dit Ge Hong, il faut en général établir des sièges (ou des autels) au Grand Un (Taiyi), à la Fille du Mystérieux et à Laozi, et brûler sans interruption les cinq parfums ; l' « or » formé, il faut lancer trois *jin* du métal dans une eau profonde et un *jin* à un marché[509].

VI.2.2 L'*essence* des drogues

Ce métal, jaune, brillant et inaltérable, est passé, aux yeux des alchimistes qui cherchaient la matière impérissable, pour être le *jing* 精

---

505 Dans une communication personnelle, Pregadio suppose que ce titre concerne probablement deux textes différents. Le premier, *Jiuzhuandan*, doit désigner le *Taiqingjing* 太清經 ou *Livre de la Grande Pureté*, qui est le texte central de la tradition Taiqing et qui contient une recette reposant sur les neuf transformations. Le second est le *Jinyejing* ou *Livre de la Liqueur d'or*.

506 *C.I.* 18/324.5–6. Avec la lumière, l'or est lié au symbolisme de l'écriture sacrée. Voir [498] Robinet 1984, 113.

507 *C.I.* 18/324.15–325.1.

508 *C.I.* 4/76.14–15. L'or constitue aussi la matière servant d'offrande sacrificielle dans un serment. Afin de recevoir l'enseignement ou le document sur les Elixirs divins aux Neuf tripodes de l'Empereur jaune, on doit lancer l'or moulé en forme d'homme et de poisson dans un courant d'eau coulant vers l'est. Ce rite traduit *yue* 約, une alliance ou une obligation. Nous l'avons déjà vu dans le chapitre précédent V.1.

509 *C.I.* 16/292.12–14.

essence des drogues. Dans la nature, dit l'alchimiste, il est formé de l'*essence* du cinabre[510] ; dans l'officine, l'« or » composé est l'*essence* des drogues[511].

Avant d'interroger la signification de l'idée selon laquelle l'or constitue l'*essence* des drogues, nous nous arrêtons ici pour essayer de voir comment on est arrivé à concevoir cette idée[512]. Il nous semble qu'elle a suivi une évolution, c'est-à-dire qu'il y a eu d'abord l'observation que l'or peut se trouver au-dessous du cinabre dans la terre, ensuite l'idée selon laquelle le cinabre peut se transformer en « or », et enfin la conception de l'« or » qui constitue l'*essence* du cinabre.

Les Chinois anciens devaient déjà avoir observé que l'or pouvait se trouver sous un gisement de cinabre. En effet, on pouvait lire dans le *Guanzi* ($5^{ème}$–1^{er} siècle A.C.) une remarque des savants, interrogés par des souverains, sur le voisinage géologique des minerais et des métaux, dont l'or et le cinabre : « [Dans une montagne,] si le cinabre est dans la couche supérieure, l'or se trouve dans la couche inférieure »[513]. C'est un phénomène rare mais possible : la probabilité selon laquelle l'or et le sulfure de mercure (cinabre) se trouvent voisins sous la terre n'est pas nulle, bien qu'elle soit très faible. De même, au sujet d'un certain *huandanjin* 還丹金, « Or de l'Elixir (ou du cinabre) du Retour », qu'on aurait trouvé dans des gisements de cinabre, Li Shizhen (1597) a, environ deux mille ans plus tard, estimé que c'était un *xishizhi bao* 希世之寶 rare trésor[514]. Needham a aussi relevé que là où il y a des masses de sulfures, comme au Sichuan et dans le Guizhou, il est fort probable que les minerais aurifères se trouvent en association avec des gisements de cinabre[515]. En d'autres termes, le mercure peut se trouver au-dessous du gisement de cinabre quand celui-ci se réduit dans la terre et que le métal (mercure) plus lourd coule vers le bas et s'amasse. L'or, quant à lui, peut souvent être transporté en association avec des sulfures. Ce qui donne la possibilité à l'or et au cinabre (sulfure de

---

[510] *C.I.* 16/286.13–14.

[511] *C.I.* 16/283.13.

[512] Rappelons en effet qu'un modèle qui aide à concevoir des applications, se construit à partir de la compréhension et de l'abstraction d'une relation (mécanisme ou processus, par exemple) qui existe entre les choses observées.

[513] *Guanzi*, « Dishu », [50] 382.12. Nous en avons déjà parlé dans le chapitre IV.1.

[514] *Bencao gangmu, juan* 8, [24] 593b.9.

[515] [214] Needham & Lu 1974, 277. Il y a des cas aussi ailleurs, comme le gisement de Helm au Canada, où « l'or est en association minéralogique avec des sulfures d'arsenic, d'antimoine, de bismuth et de mercure des dépôts épithermaux » : [682] Tanelli 1992, 79.

mercure) de se trouver proches l'un de l'autre. Ainsi, cette idée avait probablement son origine dans l'observation de la nature. Cela dit, elle allait ensuite servir à faire imaginer ou à « révéler » un sens caché.

Puis, nous trouvons dans le texte l'idée selon laquelle le cinabre peut se transformer en « or ». Autrement dit, la relation entre le minéral rouge et le métal jaune passe d'une relation de contiguïté à une relation de transformation[516]. C'est dans le *Shiji* que Li Shaojun avance cette idée[517]. Il est important de rappeler qu'il s'agit là d'une transformation effectuée par l'homme et non pas par la nature. Nous sommes ici en présence d'une alchimie qui n'attend plus le processus naturel mais qui possède désormais la technique pour accélérer le processus du changement, du cinabre en « or ».

D'où est venue cette idée ? Par quoi a-t-elle été inspirée ? Il n'est pas impossible qu'elle soit tout simplement venue de l'Ouest, mais on n'a que quelques faibles indices pour établir cette hypothèse. Par ailleurs, il n'est pas difficile d'en trouver quelques autres en Chine même. D'une part, nous pouvons supposer que cette idée a été conçue à partir de la théorie des Cinq Agents, très en vogue à l'époque, surtout parmi les maîtres à recettes ; d'autre part, il se peut que ladite idée soit fondée sur les connaissances des artisans qui travaillaient avec ces matières.

D'abord, selon la théorie des Cinq Agents, le rouge, couleur de l'Agent Feu, engendre le jaune, couleur de l'Agent Terre. Le cinabre est rouge, qui correspond au Feu, et l'or, jaune, qui correspond à la Terre. Voici un passage (commentaire) du *Yiwei tongguayan* 易緯通卦驗, un des écrits apocryphes, qui peut témoigner de cette idée : « Le rouge est la couleur du Feu ; ce qui est jaune est le fils du Feu[518]». Cette conception se rapporte à l'ordre des étapes cycliques progressives saisonnières, imaginant « cinq saisons » : après l'été, ou au milieu de l'été, que symbolise le Feu rouge des Cinq Agents, vient la saison intermédiaire symbolisée par la Terre centrale et jaune[519]. Ainsi, le rapport de transformation du cinabre en « or » peut s'expliquer par cette théorie de la relation productive des Cinq Agents.

---

516 Notons ici que la relation par la transformation entre l'or et le cinabre laisse déjà entendre une continuité, une identité profonde.

517 *Shiji*, « Xiaowu benji », [94] 455. Nous en avons déjà parlé dans le début de ce chapitre VI.2.

518 *Yiwei tongguayan*, shang, [122] 28, commentaire.

519 Pregadio (dans une communication personnelle) suppose que, si l'« or » est lié à la Terre, c'est peut-être parce qu'il est central et qu'il contient en lui-même les *essences* des quatre autres Agents.

Par ailleurs, s'agissant des techniques, disons d'abord que, au moins dans sa première phase, l'alchimie chinoise a été liée à la métallurgie non seulement dans les mythes mais aussi dans des pratiques[520]. Rappelons à ce propos que Li Shaojun a conseillé à l'empereur Wu des Han de *fabriquer la vaisselle* avec de l'« or » formé à partir du cinabre. De même, la fusion et le moulage font souvent partie des recettes (par exemple, la R51) présentées dans les *Chapitres Intérieurs*. L'alchimiste devait, selon le texte, procéder à ces recettes tout seul ou avec deux personnes au plus. Cela veut dire qu'il devait maîtriser les techniques concernées. Nous sommes donc tenté d'émettre l'hypothèse selon laquelle des devanciers alchimistes ont conçu l'idée en question en associant deux impressions qu'ils auraient pu recevoir lorsqu'ils assistaient à la mise en œuvre de certaines techniques concernant le cinabre et l'or : plus précisément, d'une part, des techniques dans lesquelles on constatait que le mercure peut s'obtenir à partir du cinabre (cinabre → mercure) et, d'autre part, celles dans lesquelles on pouvait envisager qu'il y ait une relation de transformation ou de production entre le mercure et l'or (mercure → or). L'association de ces observations (donc, cinabre → or) aurait recoupé, en outre, l'ancienne remarque sur le voisinage souterrain de l'or et du cinabre et fait conclure que le cinabre peut se transformer en or. Nous reportons à la section relative au mercure l'exposé des techniques que nous voulons présenter à ce sujet.

Pour revenir à l'évolution de l'idée, on fit encore un pas de plus en voyant dans l'« or » l'*essence* du cinabre. Si Li Shaojun dit seulement que le cinabre peut se transformer en « or », un « Livre des Immortels », cité par Maître Zheng dans une réponse à son disciple Ge Hong, précise que c'est

---

[520] A ce propos, [214] Needham & Lu 1974, 255 a exprimé son avis que nous partageons. En effet il a proposé trois sources métallurgiques de l'association de l'or et du cinabre : premièrement, la préparation du mercure à partir du minerai (cinabre) naturel et son emploi dans l'extraction de l'or à partir des sables aurifères et d'autres choses similaires par amalgamation ; deuxièmement, l'*aurifaction* par le moyen de la dorure à travers l'amalgamation ; troisièmement, le « blanchissement » superficiel du cuivre et des cupro-alliages par le mercure suivi par le « jaunissement » superficiel provoqué par des sulfures : « Again, in reading the many accounts which will be given in the historical part of this Section one is often tempted to ask what was the fundamental basis of the association so commun in China between cinnabar (mercuric sulphide) and gold or artificial gold. There must have been several reasons for this, first the preparation of mercury from the naturally occurring mineral and its use in the extraction of gold from auriferous sands and the like by amalgamation, secondly *aurifaction* by amalgamation gilding, thirdly the superficial *leucosis* of copper and copper alloys by mercury followed by superficial *xanthosis* brought about by sulphides. These are the sorts of processes which one can see in the background, reading between the lines of the statements of the Chinese alchemists from Li Shao-Chün onwards ». Nous allons revenir à ce sujet plus loin.

l'*essence* du cinabre qui produit l'« or »[521]. Il rappelle, lui aussi, que « c'est pour cette raison que, dans une montagne, l'or se trouve en abondance au-dessous de l'endroit où il y a le cinabre », comme s'il avait alors eu en main l'explication de cette ancienne remarque savante. De plus, selon l'alchimiste, l'« or » n'est pas seulement l'*essence* du cinabre, il est aussi celle des drogues. A ce propos, il y a lieu de supposer que cette théorie a été avancée par les alchimistes après un certain nombre d'expériences (outre l'observation du « mûrissement » souterrain des matières en or). C'est-à-dire qu'ils ont vu se former l' « or », un produit ressemblant à l'or, au bout d'une série d'opérations, à savoir : sélection des ingrédients, mélange, distillation, cristallisation, etc., qui aurait pu évoquer à leur esprit une extraction, une sublimation. C'est ainsi, nous paraît-il, qu'ils ont conçu l'idée que l'« or » est l'*essence* des drogues[522].

Dans la pensée chinoise, le *jing* 精 ou *essence* correspond à la modalité pure et subtile du *souffle*. L'« or » implique donc le noyau essentiel du *souffle* du cinabre et des drogues. Or, le cinabre et les drogues qu'employaient les alchimistes pour former l'« or » étaient des remèdes qui nourrissaient la vie, qui prolongeaient la durée de vie ; ils constituaient les *souffles* de vitalité. Le métal jaune représentait ainsi le noyau de toute l'efficacité qui rend à l'homme la longévité. La durabilité de l'or pouvait en être une preuve. L'alchimiste voulait donc rendre l'« or » consommable. La Liqueur d'Or, en particulier, est censée pouvoir rendre le corps humain doré[523]. En effet, les six recettes (une méthode avec le *zhucao* 朱草 dans R17, R40, R41, R43, R46 et R47) ont pour but de traiter l'or en vue de l'ingérer sous forme de solution ou de pâte. Dans la recette de Wuchengzi (R57), on forme l' « or » à partir des matières non aurifères et on le ramollit dans un jus végétal fermenté pour l'ingérer sous forme de pilule. Dans dix recettes (R3, R6, R8, R9, R33, R34, R51, R53, R54 et R56), on prétend pouvoir produire l'« or » à partir des ingrédients non aurifères. Là, l'« or » est déjà d'ordre symbolique.

---

[521] *C.I.* 16/286.13–14.

[522] Rappelons que l'évolution de cette idée reflète l'émergence d'une pensée alchimique, qui a éclos dans le « couvoir » des Han où se sont produits des développements remarquables de sciences et de techniques et une floraison de la cosmologie dite corrélative, tels que la possibilité de connaître et de manipuler le mystère des choses, l'accélération du processus naturel dans l'officine, etc.

[523] *C.I.* 4/83.1.

VI.2.3 Significations de la formation de l'« or »

Nous allons maintenant considérer ce que signifie la formation de l'« or ». Dans certaines recettes, d'abord, elle sert à vérifier la perfection de l'élixir. Autrement dit, selon l'alchimiste, ce dernier s'avère efficace quand il est capable de transformer une matière (souvent un métal) en « or » : c'est alors qu'il est prêt à être absorbé et qu'il transformera l'homme en Immortel.

Mais, en outre, cette vérification révèle à nouveau une relation entre le cinabre, le mercure et l'or. Présentons d'abord les recettes concernées[524] :

Elixir → « or » (R12)
Elixir + mercure → « or » (R3, R6 et R8)
Elixir + plomb → « or » (R3, R8 et R9)
Elixir + Pommade des Dragons → *zhenjin* 眞金 « or (ou métal) véritable » (R6)
Elixir + Pommade Mystérieuse (ou Pommade des Dragons) → « or » (R3)
Elixir + Solution du réalgar → « or » (R33)
Elixir + Cuivre de Danyang → « or » (R35)

Dans ces recettes, la formation de l'« or » signale l'authenticité de l'élixir. A la fin de la R3, par exemple, on effectue avec l'Elixir une formation de l' « or » : on lui fait subir l'épreuve qui consiste à transformer le mercure ou le plomb en « or » par projection. Si l'Elixir produit l'« or », il est parfait[525] et prêt à être ingéré ; sinon, il est à remettre au feu, par exemple.

Examinons maintenant les ingrédients principaux de ces Elixirs :

---

[524] Parmi les recettes qui comportent une production d'or alchimique, nous ne considérons ici que les recettes présentées dans le quatrième chapitre. Dans le seizième chapitre, il y a cinq recettes (R51, R53, R55, R57 et R58) qui visent directement la production d'un or alchimique, sans production d'un Elixir. En général, les recettes dans le seizième chapitre se singularisent en outre par la fabrication et l'usage des récipients spécifiques (en fer par exemple), autres que les creusets en terre cuite (qui sont souvent utilisés dans les recettes du quatrième chapitre). Pregadio a (dans une communication personnelle) supposé que les recettes de ces deux chapitres proviennent de deux traditions différentes. Par ailleurs, les recettes ayant le cinabre ou le mercure pour ingrédient sont plus nombreuses que les sept recettes énumérées plus haut. Toutefois, il se peut que, dans les autres recettes, l'*aurifaction* soit sous-entendue et non pas mentionnée.

[525] *C.I.* 4/74.14.

Elixir de la recette	Ingrédients principaux
E de la R3	Le Sable Véritable (cinabre)
E de la R6	Le mercure, etc.
E de la R8	Le cinabre, etc.
E de la R9	Le mercure
E de la R12 (l'Elixir final)	Le cinabre + l'Elixir de Neuf transformations
E de la R33	Le mercure obtenu du cinabre, etc.
E de la R35	Le cinabre, etc.

Cela montre que tous les Elixirs qui produisent l'« or » ont pour ingrédients principaux soit le cinabre soit le mercure[526]. Ces analyses confirment la relation que les premiers alchimistes ont, avons-nous supposé, conçue exister entre le cinabre, le mercure et l'or, et qui constitue un des *modèles* « métallurgiques » des recettes alchimiques.

VI.3 L'argent

Après l'or, l'argent constitue le second métal objet de formation dans l'alchimie de Ge Hong. C'était un métal précieux. L'alchimiste prétendait pouvoir le fabriquer. On l'ingérait pour devenir un Immortel terrestre.

L'argent était précieux, en général, depuis l'Antiquité, pour sa rareté et sa couleur d'un blanc très pur et brillant. Il constituait l'un des objets de la quête alchimique[527]. En Chine ancienne, on l'appelait *baijin* 白金[528], « métal blanc ». Un terme spécial, *liao* 鐐, a été accordé à l'argent pur ou à celui d'un bel aspect[529]. Dans les *Chapitres Intérieurs*, nous trouvons des passages dans lesquels l'argent se prête aux usages précieux : dans une description de la « forme véritable du Seigneur Lao », Ge Hong évoque « l'édifice en or, la grande salle en jade, et les escaliers en argent » [530] qui semblent constituer un habitat de cette divinité ; quand on reçoit

[526] Les recettes (R51, R53, R55, R57 et R58) qui produisent l' « or » et qui sont présentées dans le seizième chapitre, utilisent toutes le mercure et (ou) le cinabre, sauf la R53.

[527] Il en va de même pour l'alchimie occidentale. [648] *Encyclopaedia Universalis*, « Argent » : « L'histoire de ce métal est intimement liée à celle de l'alchimie : ainsi, c'est la coupellation, opération dans laquelle le plomb semble se transformer en argent, qui donne vraisemblablement naissance aux théories des alchimistes ».

[528] Aujourd'hui, le *baijin* désigne le platine.

[529] *Erya*, « *Shiqi* », [46] 70.3(6.26).

[530] *C.I.* 15/273.13–14.

l'enseignement oral sur (la pratique du) *Zhenyi* 眞一 — « Véritable-Un », dit Ge Hong, il faut notamment contracter un engagement en offrant de la soie blanche et de l'argent blanc[531].

Les alchimistes chinois prétendaient aussi pouvoir former l'« argent » avec des métaux ordinaires. Sur dix occurrences relatives à la formation de l'« argent » présentées dans les *Chapitres Intérieurs*, il est, dans cinq occurrences, préparé avec le mercure ; dans quatre, avec le plomb; dans une, avec le plomb et l'étain[532]. Le mercure et le plomb sont particulièrement liés à l'argent.

Le métal blanc est aussi associé au métal jaune. Il est intéressant de voir, dans certaines recettes, la formation de l'« argent » et celle de l'« or » s'enchaîner l'une après l'autre. Les alchimistes chinois « savaient » changer la couleur du métal factice : du blanc au jaune et inversement. Dans cinq occurrences (R33, R42, 16/285:9, R54 et R56), on forme en effet l'« argent » et l'« or » avec les mêmes ingrédients. Dans la R33, par exemple, la projection de l'Elixir dans le plomb produit l'« argent » ; à cet « argent » on ajoute la solution du réalgar et on chauffe le tout ; au bout de cent jours on obtient l'« or ».

Drogue d'immortalité, l'« argent » devait lui aussi, pour les alchimistes, être rendu consommable. Parmi les Drogues d'immortalité énumérées dans la citation d'un texte apocryphe, *Xiaojing shoushenqi* 孝經授神契, l'argent se trouve après l'or[533]. Cependant, l'efficacité de l'« argent » pour obtenir l'immortalité, suivant l'alchimiste, est inférieure à l'or et au jade : comme nous l'avons mentionné plus haut, elle ne lui permet que de devenir un Immortel terrestre[534].

VI.4 Le cinabre

Le cinabre, avec l'or, représente les matières principales de l'alchimie chinoise dans son premier stade. Pour sa nature sujette à la métamorphose et sa couleur rouge vive, le cinabre a été considéré comme étant détenteur de la vertu d'immortalité qui assume le rôle fondamental

---

531 *C.I.* 18/325.1.

532 *C.I.* 16/284.14. Selon l'expérimentation de Zhao Kuanghua et Zhang Zhenhui, l'alliage de plomb et d'étain, dans une proportion entre 1:0,5 et 1:1,9, donne l'aspect blanc argentin. De ce fait, ils présument que, dans l'histoire de Li Gen, il n'aurait pas eu besoin de la drogue de projection. [269] Zhao Kuanghua et Zhang Huizhen 1987, 117.

533 *C.I.* 11/196.8.

534 *C.I.* 11/204.12.

dans des recettes. Cependant, toxique par nature, on ne pouvait pas l'ingérer sans l'avoir traité. Ainsi, plus de la moitié des recettes présentées dans les *Chapitres Intérieurs* semblent viser essentiellement à préparer du cinabre et à le rendre consommable. D'un autre côté, il faut aussi souligner que, au-delà de ce but de détoxication, la composition des ingrédients dans ces recettes est significative du point de vue de la cosmologie et de l'anthropologie taoïstes.

Avant d'aborder la question du cinabre dans les recettes, nous voulons, en guise d'introduction, signaler brièvement le rôle que jouait cette matière dans l'Antiquité. Sulfure de mercure de couleur rouge, utilisé notamment pour la fabrication du vermillon, le cinabre a été, dès la Chine antique, très lié à la valeur symbolique de la couleur rouge[535].

Dans les textes de la Chine antique dont le contenu concerne les Zhou en général ou les Han, tels le *Shijing* 詩經 *Livre de la Poésie* et le *Liji* 禮記 *Mémoires sur les Rites*, la couleur rouge se rapporte à la noblesse, à la beauté et au prodige. L'habit rouge était symbole de la noblesse, d'un rang social élevé : celui du Fils du Ciel était rouge pur tandis que celui des feudataires était jaune-rouge[536]. On admirait l'édifice, le véhicule ou l'objet peint en rouge : c'est le cas, par exemple, du *tonggong* 彤弓, arc peint en rouge dont l'empereur gratifiait le prince qui s'était montré vaillant[537]. De même, les documents insignes et prodigieux étaient écrits en rouge. Les codes transmis, les maximes à transmettre, les contrats, les lettres de créance ainsi que les talismans étaient les *danshu* 丹書, littéralement « écrits rouges ». On peut citer par exemple le *danshu* du roi Wen (père du roi Wu, le premier souverain de la dynastie Zhou et un des fondateurs de la civilisation chinoise), un écrit révélateur du mandat du Ciel apporté, dit l'histoire, par un phénix le tenant dans son bec, ainsi que le *Hetu* 河圖, un diagramme cosmologique apporté à Fuxi ou à Huangdi, selon la tradition, par un cheval-dragon sorti du fleuve[538]. Ce symbolisme du rouge a probablement trait au fait qu'en Chine ancienne, le rouge définissait la couleur du soleil[539] et celle du feu[540]. A l'origine, le caractère *chi* 赤

---

535 Voir [215] Needham *et al.* 1976, 3. Des mixtures des composés ferreux, surtout l'hématite, étaient également utilisées afin d'obtenir la couleur rouge.

536 [204] Lao Gan 1938, 520.

537 *Shijing*, « Xiaoya », « Tonggong », [96] 79.19. Voir aussi [204] Lao Gan 1938, 520.

538 [204] Lao Gan 1938, 523–526. Voir aussi le début du chapitre V.1.

539 *Shiming, juan* 4, « Shicaibo 釋采帛 », [97] 67.8–9. Pour la relation du soleil et du cinabre, voir [78] Kaltenmark 1987 tr., 19 : (Il cite un passage du *Lunheng*) Lorsque le roi Wou de Tcheou attaqua le dernier souverain des Yin, T'ai-kong employa une ruse

signifiant rouge est, d'ailleurs, constitué d'un *da* 大 (grand) et d'un *huo* 火 (le feu)[541]. Le soleil et le feu étaient symboles du *souffle* vital et de l'Esprit-Clair (*shenming* 神 明)[542].

Or, le pigment rouge alors utilisé provenait principalement du cinabre, sauf peut-être pour les habits (dont l'état actuel des recherches ne nous permet pas de déterminer la provenance du pigment). Le dictionnaire chinois du premier siècle de notre ère, le *Shuowen jiezi* de Xu Shen (30-124), définit le terme *dan* 丹 par « la pierre rouge des régions Ba et Yue »[543] ; et le mot *tong* 彤 désigne la parure de cinabre[544]. Ce minerai était, partant, hautement apprécié et posséder une grande quantité de ce minerai dans son entrepôt constituait un signe de richesse. Il avait d'ailleurs été avec le vernis (la laque) l'un des tributs offerts à l'empereur par tous les princes feudataires et devait se trouver dans le contenu des cinq magasins (*wuku* 五庫)[545].

Le cinabre était utilisé comme pigment antiseptique. D'après les détails que le commentaire de *Zuozhuan* 左傳 du *Chunqiu* nous fait connaître sur l'histoire de la défaite des Song face aux Cheng, défaite qui aurait eu lieu en 606 A.C., le cinabre et le vernis avaient été nécessaires pour fabriquer les cuirasses de peaux bovines[546].

Le cinabre était également employé en médecine. Nous trouvons dans *Wushier bingfang* 五十二病方 les *Cinquante-deux remèdes* des manuscrits de Mawangdui, datant d'avant 167 A.C., une recette pour guérir une maladie cutanée dans laquelle on mélange le cinabre avec du sang de

---

pour hâter la perte de ce dernier : « Il fit manger du cinabre à un tout jeune garçon dont le corps devint tout rouge, le prirent pour un dieu du Ciel... ». Que représentait cet enfant, rouge et énorme, sinon le soleil nouveau (celui des Tcheou) destiné à remplacer le soleil couchant (des Yin) ? L'idéal taoïste était précisément celui-ci : devenir lumineux comme un astre. « J'ai le même éclat que le soleil et la lune », fait dire Tchouang-tseu à Kouang Tch'eng-tseu, le maître de Houang-ti. Plusieurs de nos personnages du Lie-sien tchouan sont rouges pour avoir consommé le cinabre : comme l'enfant rouge de T'ai-kong, ils ressemblent au soleil.

[540] *Zhouli*, « Dongguan kaogongji », [128] 85.30.

[541] *Shuowen jiezi*, [105] 212b. *Zhengzitong* 正字通, « Chibu 赤部 », [127]1184b.6. Voir aussi les caractères n°1882 et n°1918 du [378] Instituts Ricci Paris-Taipei 1999.

[542] Voir les chapitres IV.3 et VII.2.

[543] *Shuowen jiezi*, [105] 106a.

[544] *Shuowen jiezi*, [105] 106a.

[545] *Liji*, [79] Couvreur 1950 tr., Tome I, 351 et 568.

[546] *Zuozhuan*, [37] Couvreur 1951 tr., Tome I, 566–567.

grand esturgeon ou de poule[547]. Le cinabre apparaît dans la pharmacopée fondamentale de la médecine chinoise, *Shennong bencaojing* 神農本草經 ou *Materia Medica de Shennong*, qui date probablement en grande partie des Han où il figure dans la catégorie des drogues supérieures. Il y est dit efficace pour les soins du corps, des Cinq Viscères et des cent maladies ; il nourrit les *essences* et les *esprits* (corporels), stabilise les « âmes » *hun* et *po*, accroît le *souffle* et améliore la vue ; il chasse les démons et les *souffles* vicieux ; si on l'absorbe longtemps, on communiquera avec les Esprits-Clairs et on ne vieillira pas ; et il peut se transformer en mercure[548].

Chez Ge Hong, le cinabre représente la matière principale parmi celles qui constituent les Drogues d'immortalité. Il commence le chapitre intitulé « Drogues d'immortalité » en citant la *Materia Medica de Shennong*. Les drogues supérieures sont, selon la citation qu'il rapporte, celles qui « permettent à l'homme de stabiliser le corps et prolonger la durée de vie, de s'élever (au ciel) pour devenir divinité céleste, de planer en dessus et en dessous, de commander les esprits, d'avoir des plumes et des ailes, et de faire venir tout de suite les esprits et les faire travailler »[549]. Il cite ensuite le *Xiaojing shoushenqi* qui met le cinabre en tête des Drogues d'immortalité[550].

Nous allons voir que le cinabre est présent dans une grande partie des recettes, et qu'il est considéré comme possédant des vertus fondamentales pour permettre à l'homme de devenir un Immortel. Le mot *dan* 丹 qui désigne le cinabre est devenu, par ailleurs, le terme générique des élixirs.

VI.4.1 La matière la plus utilisée dans des recettes

Plus de la moitié des recettes présentées dans les *Chapitres Intérieurs* utilisent le cinabre. Ce dernier est employé dans trente-quatre

---

[547] [84] *Mawangdui hanmu boshu*, Tome 4, 42.13–15. Selon le *Bencao shiyi* cité dans le *Zhenglei bencao*, [126] 421a.18, le foie de ce poisson était un remède spécifique aux traitements des abcès, des gales et des dartres.

[548] *Shennong bencaojing*, [93] 22.7–9.

[549] *C.I.* 11/1960.3–4. Nous citons ici, à titre de comparaison, le texte correspondant du *Shennong bencaojing*, [93] 15.2–3.

[550] *C.I.* 11/196.7–8.

recettes sur cinquante-neuf (soit 59%[551], contre 38% pour le mercure, matière la plus utilisée après lui).

Ces recettes consistent vraisemblablement à rendre le cinabre consommable. Pour l'absorber, on doit le traiter. Il est toujours mélangé avec une ou plusieurs drogues. Selon la tradition, Huangdi, l'Empereur Jaune, et Qibo, son ministre et médecin éminent, qui représentent ensemble la médecine de la Chine antique, ont considéré le cinabre comme toxique[552]. D'après Tao Hongjing cité dans la *Magna Materia Medica* de Li Shizhen, le cinabre doit, selon la technique d'immortalité, être « raffiné », c'est-à-dire traité (ou détoxiqué), pour être absorbé[553].

Les recettes dans lesquelles il est certain que le cinabre constitue la drogue principale sont les suivantes :

R17 : cinabre (1 *jin*) + boisson fermentée (3 *sheng*), à exposer au soleil ;

R20 : cinabre + sève du « ronce de mille ans » + sève du *fantao*, à enfouir dans la terre ;

R21 : cinabre, à mélanger avec de la viande de bœuf, à faire avaler au petit du corbeau puis laisser ce dernier grandir ;

R22 : cinabre + mouton (son sang?) + corbeau (son sang?) + œuf de grue + sang du moineau + sève de l'aconit de Fischer du Mont Shaoshi, introduits dans l'œuf de cygne et immergés dans la solution de mica ;

R23 : cinabre, à cuire à la vapeur dans le ventre d'un canard ;

R24 : cinabre + *xuanshuiye* + mica (solution), à immerger dans un puits ;

R26 : cinabre (enveloppé d'étoffe de soie), à cuire avec de l'extrait de bambou,

R27 : cinabre + mica (solution), à immerger dans le *jinhuachi* ;

R29 : cinabre + miel + sang de lièvre, à chauffer à la vapeur ;

R36 : cinabre (1 *sheng*) + cinq minéraux (solution, 1 *sheng*), à chauffer puis mélanger avec le soufre (solution) ;

R37 : cinabre + sève du chrysanthème blanc + sève du mûrier à papier + sève de l'ailante, à chauffer à la vapeur ;

R38 : cinabre + mercure, à mettre dans les œufs de poule et les faire couver par une poule ;

R39 : cinabre + miel blanc, à immerger dans un puits ;

R40 : cinabre + miel + laque, à chauffer jusqu'à dessiccation ;

R44 : cinabre (3 *jin*)+ miel blanc (6 *jin*), à exposer au soleil ;

---

[551] Pour les neuf recettes des Elixirs des Neuf Tripodes de l'Empereur Jaune, nous avons tenu compte de celle du *Livre des Neuf Elixirs*, parce que celles des *Chapitres Intérieurs* n'en précisent pas les ingrédients.

[552] *Wupu bencao*, [111]1.3.

[553] *Bencao gangmu, juan* 9, [24] 625a.11.

R45 : cinabre (1 *jin*) + vinaigre (3 *sheng*) + laque (2 *sheng*), à chauffer.

VI.4.2 Minéral transformateur

Le cinabre était surtout considéré comme le minéral propre à la transformation. L'alchimiste, à la différence des hommes communs, savait que le cinabre était différent des autres matières (surtout végétales) qui, chauffées, se transformaient en cendres ou en chaux[554]. De même, « les plantes et les arbres, dit Ge Hong, une fois brûlés, se réduisent en cendres. Mais le cinabre, chauffé, devient vif-argent, et après être passé par une série [de sublimations et] de transformations, il revient à l'état de "cinabre" » [555]. Il illustre la vertu du cinabre en ces termes : « [Ainsi], il est très différent des végétaux et permet aux hommes d'atteindre la Longue-vie » [556].

Les premiers alchimistes chinois percevaient ce phénomène de métamorphose qui se produit entre deux matières. Comment auraient-ils pu alors l'interpréter ? Pour la transformation alternée et réitérée du « cinabre » en mercure et inversement, pour sa couleur rouge tenant de celle du soleil levant également, ils lui *auraient* reconnu une valeur d'ordre cosmologique. Ils *auraient* conclu qu'il recelait le *souffle* vital et qu'il pouvait produire un effet d'immortalité dont le Ciel et la Terre, le Yin et le Yang étaient modèles[557]. Chez Ge Hong, cependant, nous ne trouvons pas encore l'attribution *explicite* d'une valeur cosmique à une matière. L'idée d'associer des matières à l'ordre cosmique, qui peut s'expliquer à travers la notion de *souffle* dont sont constituées ces matières, est certainement sous-jacente[558].

En revanche, ce minéral rouge a été surtout distingué par les alchimistes pour un aspect prodigieux qui relève du métal : l'irréductibilité. Les alchimistes ont, très probablement, assisté au fait que le cinabre se transforme pour devenir une autre matière et revient à sa forme originelle de « cinabre ». Il ne disparaît pas dans ses transformations et il perdure à travers ses transformations. C'est l'une des raisons pour lesquelles le

---

554 *C.I.* 4/72.10–12.

555 *C.I.* 4/72.8.

556 *C.I.* 4/72.9.

557 Dans la section sur le cinabre du *Zhangzhenren jinshi lingshalun*, [125] 4b.3–4, on explique de cette manière le *huandan* ou l'Elixir du Retour.

558 Dans un texte alchimique plus tardif où les termes sont métaphoriques, le lien entre le « cinabre » et le *souffle* est plus nettement exprimé. [227] Robinet 1995a, 26.

cinabre s'impose d'autant dans l'alchimie taoïste que la notion de *bianhua* 變化, transformation, y occupe une place primordiale.

VI.4.3 Chasseur des « agents de mort »

Le cinabre est, selon les alchimistes taoïstes, efficace, entre autres, pour faire partir les « agents de mort » : *sanshi* 三尸 « trois cadavres » et *jiuchong* 九蟲 « neuf vers ». D'après une recette que cite Ge Hong, « si on veut prendre la drogue en vue de chasser (de son corps) les « agents de mort », il faut absorber du cinabre »[559]. Selon la croyance des Chinois, les « agents de mort » sont des génies qui habitent le corps humain, dont la fonction consiste, entre autres, à faire des rapports sur les défauts de ce qu'ils occupent, de manière à raccourcir la durée de la vie de cet homme en proportion avec ses (mauvais) actes. Si les « agents de mort » ne peuvent plus habiter le corps, ils ne pourront plus connaître les fautes commises par l'homme, et ce dernier pourra se réjouir de sa vie jusqu'au terme qui lui a été imparti au moment de sa conception (ou de sa naissance). Faire partir les « agents de mort » signifie donc enlever de son corps la cause du raccourcissement de la durée de vie.

VI.4.4 L'un des Cinq Minéraux, la matière de l'Agent Feu

Le cinabre est l'un des Cinq Minéraux. Le modèle cosmologique des Cinq Agents s'applique aux pierres alchimiques qui, selon les cas, composent les élixirs d'immortalité. Il y a ainsi Cinq Minéraux. Dans les *Chapitres intérieurs*, ce sont le cinabre (rouge), le réalgar (jaune), l'alun (blanc)[560], la malachite stratifiée (bleu-vert) et la magnétite (noir)[561].

VI.4.5 Caractères communs des matières utilisées avec le cinabre

Nous avons vu plus haut que le cinabre, toxique naturellement, doit subir un traitement pour être ingéré. Chauffé ou non chauffé, il est toujours

---

[559] *C.I.* 4/87.5.

[560] *C.I.* 4/78.2. Selon la révision de Wang Ming, c'est plutôt *yushi* 礜石, arsénolite (blanc).

[561] *C.I.* 4/78.2. Cependant, dans le *C.I.* 17/307.15, les cinq minéraux sont le réalgar (orange), le cinabre (rouge), l'orpiment (jaune), l'alun (blanc) et la malachite stratifiée (bleu-vert). De cela, Sun Xiangyan, en se référant à ceux du 4/78.2, pense que l'orpiment est interpolé tandis que la magnétite est omise ; Wang Ming, lui, veut remplacer l'alun par l'arsénolite quand il révise.

mélangé avec d'autres matières, que nous énumérons ci-après en précisant les recettes dans lesquelles elles sont utilisées.

- miel ou miel blanc : R29, R39, R40 et R44 ;
- sang de lièvre : R29 ;
- laque : R40 ;
- boisson fermentée : R16 ;
- vinaigre : R45 ;
- mica (sous forme de solution aqueuse) : R27 ;
- *xuanshui*[562] : R24 et R26 ;
- Cinq Minéraux (sous forme de solution aqueuse) : R36 (avec du soufre) ;
- sève de « ronce de mille ans » : R20 (avec de la sève de pêcher *fan*) ;
- sève de pêcher *fan* : R20 (avec de la sève de « ronce de mille ans ») ;
- sève de chrysanthème blanc : R37 (avec celle de mûrier à papier et celle d'ailante) ;
- sève de mûrier à papier : R37 (avec celle de chrysanthème blanc et celle d'aillante) ;
- sève d'ailante : R37 (avec celle de chrysanthème blanc et celle de mûrier à papier).

Ces ingrédients présentent quelques points communs. D'abord, ils sont tous à l'état liquide ou semi-liquide et semblent servir à rendre le cinabre, le « sable rouge », plus facile à absorber. Le cinabre est mélangé avec une ou plusieurs matières liquides ou gélatineuses. A première vue, ces matières servent d'excipients. D'ailleurs, dans des recettes médicales du *Yangsheng fang* et du *Zaliao fang* dans les manuscrits de Mawangdui, nous trouvons à peu près les mêmes matières employées pour lier des drogues en poudre : chair de jujube, résine de pin, boisson fermentée, œuf d'oiseau, sang des animaux, etc.[563] C'est donc une technique pharmaceutique qui est aussi appliquée dans des recettes alchimiques. Ensuite, ils ne sont pas de simples excipients mais possèdent, eux-mêmes, de certaines vertus. Il y a d'ailleurs parmi eux les drogues qui, avec le cinabre, se trouvent dans la catégorie supérieure dont nous avons cité plus haut les vertus. Ce sont le miel, la laque, le mica (sous forme de solution), le mercure, la malachite stratifiée (sous forme de poudre), la graisse de canard selon la *Materia Medica de Shennong* ; le miel, le mica, le soufre, la malachite stratifiée selon le *Xiaojing shoushen qi* cité dans les *Chapitres intérieurs*. Enfin, et ce

---

[562] *Cf.* le Glossaire.

[563] [84] *Mawangdui hanmu boshu*, Tome 4 ; par exemple, 100.9, 102.11, 103.7, dans le *Yangshengfang* 養生方; 125.4, dans le *Zaliufang* 雜療方. *Cf.* [161] Murakami Yoshimi 1981.

qui est le plus intéressant, c'est que le miel, la laque et le mica ainsi que les Cinq Minéraux sont, comme le cinabre, considérés comme contribuant à la stabilisation des esprits des *wuzang* 五臟 Cinq Viscères, à savoir : le Foie, le Cœur, les Poumons, les Reins et la Rate. Ladite stabilisation étant liée à la perpétuité du corps, cet aspect est à remarquer et il présente la dimension cosmique du corps taoïste et un caractère spirituel des pratiques alchimiques. Le cinabre lui-même sert à régulariser les Cinq Viscères.

Les Cinq Viscères correspondent aux Cinq Agents ainsi qu'aux Cinq Planètes, selon la cosmologie corrélative qui s'est développée depuis la Chine ancienne. Habités par des esprits correspondants, dit-on, ils symbolisent les forces cosmiques incarnées dans le corps humain. Se concentrer sur ces parties du corps et les visualiser en imagination constituent l'une des pratiques essentielles du salut taoïste. La sérénité des Viscères et la longévité du corps sont étroitement liées dans le taoïsme de même que dans la médecine traditionnelle chinoise. Il est partant logique, pour les alchimistes taoïstes, de tenter d'ingérer les drogues pouvant stabiliser les Cinq Viscères.

A ce propos, nous nous contenterons ici de citer quelques passages du Commentaire de Heshanggong du *Laozi*, qui daterait du deuxième siècle P.C., pour voir comment s'articule dans l'idée taoïste la sérénité et la longévité du corps. Quand le *Laozi* dit, dans le troisième chapitre, qu'un sage, dans son gouvernement, vide son cœur et « remplit son ventre »[564], Heshanggong l'interprète en disant qu'il s'agit d'« étreindre le Tao, embrasser le Un, garder les Cinq Esprits »[565]. Ces derniers sont ceux des Cinq Viscères. Dans le quatrième chapitre, sur le passage : « Qu'elle (la Voie, le Tao) est profonde, comme demeurant toujours ! »[566], Heshanggong fait ce commentaire : « C'est-à-dire que [le Tao] est limpide et calme, paisible et quiet. C'est pourquoi il peut longtemps exister et ne pas disparaître »[567]. Dans le cinquième chapitre du *Laozi*, à propos de l'expression : « l'espace d'entre le ciel et la terre », il dit ceci : « Entre le ciel et la terre est l'espace vide et court le *souffle* harmonieux ; ainsi, les dix mille êtres naissent-ils d'eux-mêmes. Si l'homme peut extirper ses passions, garder la mesure de ses goûts et purifier ses Cinq Magasins (= Cinq

564 *Laozi daodejing Heshanggong zhangju*, [75] 11.
565 *Ibid.*, [75] 11.
566 *Ibid.*, [75] 15.
567 *Ibid.*, [75] 15.

Viscères), l'Esprit-Clair y demeurera »[568]. Nous avons vu plus haut que garder les Cinq Esprits des Cinq Viscères était l'un des arts du sage. Ici, on nous apprend comment garder les Esprits : c'est purifier les Cinq Viscères. Enfin, voici une précision sur les Cinq Esprits viscéraux et la relation effective entre le soin des Cinq Viscères et l'immortalité. Sur les premiers mots du sixième chapitre du *Laozi* qui sont : « L'*esprit* de la vallée ne meurt pas » [569], le commentaire se prononce ainsi : « La vallée veut dire nourrir[570]. Si l'homme peut nourrir l'*esprit*, il devient Immortel. L'*esprit* veut dire les Esprits de Cinq Magasins : dans le foie se cachent les Esprits *hun* 魂 ; dans les poumons, les Esprits *po* 魄 ; dans le cœur, les Esprits *shen* 神 ; dans les reins, les *jing*, *essences* ; et dans la rate, les *zhi* 志, volontés. Si les Cinq Magasins sont épuisés et endommagés, les cinq (groupes) des *esprits* s'en iront ! » [571]

Voici les ingrédients efficaces pour stabiliser les Cinq Viscères et qui sont utilisés avec le cinabre dans les recettes alchimiques de Ge Hong :

- miel : dans les R29 (avec du sang de lièvre), R37, R38 (avec de la laque) et R42 ;
- laque : dans les R38 avec du miel et R43 avec du vinaigre ;
- mica : sous forme de solution, dans les R24 (avec *xuanshuiye*) et R27.

Aussi, peut-on avancer que la R33 dans laquelle on mélange le cinabre avec les Cinq Minéraux correspondant chacun à un Viscère, relève de ce type de recette.

---

[568] *Ibid.*, [75] 18.11.

[569] *Ibid.*, [75] 21.

[570] « *Gu, yang ye.* 谷，養也 ». Le caractère *gu* 谷 ayant *yu* pour autre prononciation est censé, d'après les commentateurs postérieurs à Heshanggong, être à l'origine *yu* 浴 dans le commentaire de celui-ci. En fait les commentaires postérieurs tournent autour de ces deux caractères avec des considérations homophoniques et par l'emprunt du même radical 谷. En effet, un homophone *yu* 育 signifiant nourrir ou former justifie, dit un commentateur, l'explication de Heshanggong du sens du caractère 谷 par le *yang* 養, nourrir. Certains préfèrent y voir le *gu* 穀 qui a pour premier sens les céréales et autres plantes dont les grains servent à la nourriture. Enfin, le caractère en question se rapporte au *yu* 欲 signifiant désirer ; le commentaire de Xiang'er, qui date à peu près de même époque que celui de Heshanggong (selon Rao Zongyi, celui de Xiang'er succède à celui de Heshanggong, *cf. Laozi xiang'er zhu jiaozheng*, [76] 79–83), dit ceci : « Le *gu* 谷 signifie (en l'occurrence) le *yu* 欲. Lorsque l'essence se condense, il devient l'esprit. Si on désire que l'esprit soit immortel, il faudra condenser l'essence et se garder. » *Cf. Laozi daodejing Heshanggong zhangju*, [75] 22.10–23.1.

[571] *Ibid.*, [75] 21.9–10.

En résumé, à l'image du Tao permanent et serein, la perpétuité est liée à la sérénité. L'alchimiste cherche ainsi à stabiliser les Cinq Esprits qui l'habitent en prenant les drogues reconnues efficaces pour cet effet. Elles sont utilisées avec le cinabre qui, lui aussi, est considéré comme étant efficace pour cet effet et qui constitue la drogue majeure dans les recettes présentées plus haut.

VI.5 Le mercure

Les usages du mercure en Chine antique sont attestés par des textes et par des découvertes archéologiques. Dans plusieurs textes, en commençant par ceux de l'époque des Chunqiu (722–481 A.C.), nous pouvons lire qu'on remplissait de mercure les cercueils des souverains et des hauts dignitaires[572]. Il se peut qu'il s'agisse de la conservation du corps défunt et de la recherche de l'immortalité[573]. Selon le *Bencao gangmu*, Ge Hong a dit ceci : « Si l'or et (ou) le mercure sont dans les neuf orifices du corps, le défunt ne se décompose pas ». Plus communément, ce métal liquide à l'état normal s'employait en médecine, à usage cutané en particulier[574]. Par ailleurs, on s'en servait dans des arts des métaux, ce que nous allons développer plus loin. Les scientifiques chinois ont, à ce propos, prouvé que certains objets archéologiques, métalliques plaqués or, datant d'avant le premier empire chinois, sont fabriqués à l'aide d'une de ces techniques[575].

Au sujet de l'alchimie, la *Materia Medica de Shennong* et le *Huainanzi* nous transmettent des passages dont le contenu constitue un préambule. Dans le premier, on dit que le mercure détoxique les métaux, à savoir l'or, l'argent, le cuivre et l'étain, et qu'il redevient « cinabre » quand il est chauffé[576]. Le deuxième, très intéressant pour notre sujet, offre une spéculation sur l'évolution des matières principales, et cela en cinq phases

---

572 *Guadizhi*, [49] 248. Voir aussi [215] Needham *et al.* 1976, 4–5.

573 *Bencao gangmu, juan* 9, [24] 630a.2.

574 Dans les *Wushi'er bingfang*, « Remèdes pour cinquante-deux maladies » des manuscrits de Mawangdui datant d'avant -167, le mercure se trouve dans les recettes pour cicatriser les brûlures ([84] 61), les croûtes sur la plaie ([84] 63 et 66), les charbons et les gales ([84] 70). De même, selon le *Shennong bencaojing*, [93] 22.10, il est dit spécifique à la gale, la croûte, la teigne : il tue les vers et le pou dans la peau.

575 [179] Beijing gangtie xueyuan yejinshi zu 1981, 90.

576 *Shennong bencaojing*, [93] 23.1.

qui correspondent aux Cinq Agents[577]. Chaque phase comporte plusieurs étapes. L'écart entre les différentes étapes de transformation est spécifique à chacune. Le mercure en occupe une étape et il remplit déjà un rôle symbolique. Ces étapes sont : le *souffle* de telle terre, tel minéral, tel *mercure*, tel métal, tel dragon, telle source, etc. Manifestement ici, le mercure, devenant un des symboles principaux dans l'alchimie chinoise, révèle, selon nous, sa signification unique et fondamentale. Nous développerons ce point plus loin.

Notre analyse, effectuée sur certaines recettes, va faire apparaître le mercure comme un médiateur pour l'extraction, parce qu'il sert, nous semble-t-il, de support de transformation d'une forme à une autre, à savoir du cinabre minéral à l'or métallique, et qu'il semble être cause que la ou les matières initiales rendent leurs essences.

Nous avons choisi les recettes dans lesquelles les fonctions du mercure sont assez claires et intelligibles. Ce sont des recettes constituées d'un ou de deux ingrédients initiaux et dans lesquelles le mercure semble jouer un certain rôle pour la production de la drogue prodigieuse. Notre recherche consistera à mettre en évidence les fonctions du mercure dans ces procédés : notre attention se portera sur la différence entre la ou les matières initiales et le produit.

VI.5.1 Le passage du cinabre à l'or, du minéral au métal

Avant d'aborder l'analyse des recettes, présentées dans les *Chapitres Intérieurs*, en vue de dégager du jargon alchimique les fonctions du mercure, nous voulons d'abord rechercher dans le passé les sources qui nous semblent avoir permis la naissance des *modèles* constitutifs pour la conception du mercure.

Comme nous l'avons dit plus haut, la conception de la nature du métal en question est probablement due à des observations empiriques rudimentaires, comme d'autres conceptions sur la nature. Du fait, nous avons avancé une hypothèse : des devanciers alchimistes l'ont conçue en associant des impressions qu'ils auraient pu recevoir, d'un côté, dans l'observation de la nature, de l'autre, lorsqu'ils assistaient à la mise en œuvre de certaines techniques concernant les matières en question. Nous verrons que les conjectures concernant la matière émises lors des

[577] Voir le ch. IV.1.

expériences devaient, d'ailleurs, se recouper et s'étayer les unes les autres. Plus précisément, nous l'avons déjà dit, selon les expériences techniques auxquelles on assistait, tantôt on observait que le mercure pouvait s'obtenir à partir du cinabre, tantôt on pouvait envisager une relation de transformation ou de production entre le mercure et l'or. L'association de ces conjectures aurait fait conclure que le cinabre peut se transformer en or. Nous sommes ici au cœur du point que nous traitons dans cette partie : la place intermédiaire qu'occupe le mercure entre deux matières, le cinabre et l'or en l'occurrence.

Voici comment s'organise cette partie. Elle s'articule sur cinq rapports de production.

le cinabre → l'or
le cinabre → le mercure
le mercure → l'or
le cinabre → le mercure → l'or
le minéral → le mercure → le métal

Nous allons d'abord évoquer les trois premiers rapports ; puis le quatrième qui opère la synthèse des trois premiers ; enfin, le cinquième qui représente une généralisation par rapport au quatrième. Nous signalons que ceci n'est que l'ordre de l'explication et non pas celle de l'évolution de l'idée.

Le cinabre → l'or

Un exposé a été fait dans la section 2.2 du chapitre présent sur des observations, décrites dans des textes, relatives à l'association du cinabre et de l'or. Nous avons aussi essayé d'y montrer l'évolution des idées, qui peut se résumer ainsi : 1) l'or se trouve au-dessous du cinabre dans la terre ; 2) le cinabre peut se transformer en or ; 3) l'or constitue l'essence du cinabre.

Le cinabre → le mercure

Le mercure se rencontre à l'état naturel, essentiellement sous forme de sulfure rouge appelé « cinabre ». Rappelons la méthode rudimentaire utilisée pour obtenir le mercure à partir du cinabre. L'extraction à partir du cinabre s'effectue par grillage du minerai à l'air. Le mercure ainsi distillé est entraîné par le gaz sulfureux et l'air en excès. On passe ensuite à un procédé de liquéfaction, de condensation et de purification de ces vapeurs

mercuriques impures afin d'obtenir un mercure métallique d'une certaine pureté[578]. Il est probable que les Chinois anciens obtenaient le mercure d'une façon similaire[579].

Le voisinage souterrain naturel du mercure et du cinabre a sans doute été saisi dès le début par les artisans du minerai. En particulier, la transformation alternée par la chauffe des matières fut aisément observée et remarquée. De nombreux textes en témoignent. Tout d'abord, dans le *Materia Medica de Shennong*, l'un des plus anciens traités de pharmacopée, datant environ du début des Han (ou plus tôt même), on peut lire que « le cinabre ... peut se transformer en mercure »[580]. Dans la *Materia Medica de Wu Pu*, datant du deuxième ou du troisième siècle P.C., on trouve également : « Le cinabre, ... peut changer de [sa couleur] rouge pour devenir le vif-argent »[581]. Enfin, Ge Hong le précise ainsi : « ... le cinabre, chauffé, se transforme en vif-argent,... »[582].

Le mercure → l'or

Certaines techniques anciennes peuvent expliquer le lien entre le mercure et l'or. Nous en présentons ici deux. Dans ces techniques il faudra attirer l'attention sur le rôle du mercure employé pour obtenir les effets voulus.

Voyons d'abord l'industrie rudimentaire de l'or. Depuis toujours, l'orpailleur, après avoir récupéré de l'or grossier et l'avoir façonné avec une batée ou par gravimétrie, fait subir au métal brut une extraction et une concentration pour le rendre utilisable. A cet effet, la fusion plombeuse et la coupellation mises à part, la meilleure méthode était l'amalgamation de l'or par le mercure. C'est une technique ancienne et bien répandue. Le mercure, métal liquide à température ambiante, forme avec l'or un alliage dès qu'il entre en contact avec sa surface. Puis le chauffage de cet alliage restitue l'or par vaporisation du mercure. S'agissant de la production de l'or en Chine ancienne, les historiens des sciences ne pensent pas qu'il y avait d'autre moyen que cette technique. La question de savoir à quel point elle a été

---

[578] [648] *Encyclopædia Universalis*, « Mercure », 972a.

[579] Zhao Kuanghua estime qu'il est possible que depuis l'époque de Chunqiu, on ait obtenu le mercure naturel qui se forme sous la masse de cinabre, mais que la quantité était minime et insuffisante par rapport à l'usage répandu tel qu'on le connaît par les textes et les découvertes. [266] Zhao Kuanghua 1985b.

[580] *Shennong bencaojing*, [93] 22.7–9.

[581] *Wupu bencao*, [111] 1.2–4.

[582] *C.I.* 4/72.9.

pratiquée peut être mise en rapport avec le fait que la Chine des Han, notamment à l'époque de Wang Mang, possédait une plus grande quantité d'or que celle correspondant à la réserve totale de l'Europe médiévale[583].

Il existe une autre technique ancienne qui, reconnue par les scientifiques modernes, renforce notre propos. Il s'agit de *liujinshu* 鎏金術, la dorure. Cette technique repose sur le même principe que celui appliqué à l'extraction de l'or par l'amalgame avec le mercure que nous venons de voir. Elle consiste à appliquer l'alliage de mercure et d'or à l'état liquide ou pâteux sur des ustensiles en cuivre ou en argent, et à chauffer ensuite ces objets pour volatiliser le mercure : les ustensiles sont ainsi recouverts d'une pellicule d'or. Les scientifiques chinois modernes ont reconnu l'emploi de cette technique dans des ustensiles plaqués or parmi lesquels on trouve ceux qui datent d'avant les Qin (221–207 A.C.). On peut présumer alors que les orpailleurs chinois anciens pratiquaient également la technique d'amalgamation de l'or par le mercure. Dans ces deux techniques, le mercure joue le rôle de véhicule qui permet de réaliser ou de mettre en valeur l'or[584]. Plus tard, Tao Hongjing rapporte explicitement les mêmes usages du métal liquide :

> Il existe deux sortes de mercure (*shuiyin* 水銀), brut (*sheng* 生) et raffiné (*shu* 熟). Ce qui vient de la plaine de Fuling 符陵 est obtenu du « ventre » du « sable rouge » (cinabre) (*zhusha fuzhong* 朱砂腹中). On peut également l'obtenir des sols sableux. Dans les deux cas, [le mercure] est de couleur bleu blanc. C'est cette sorte qui est de meilleure qualité parmi [les mercures] qui s'obtiennent du cinabre (*dansha* 丹砂). Ce que l'on obtient en grillant la fine poudre de « sable rouge » a une couleur blanchâtre (*xiaobai* 小白). Il est impur et de beaucoup moins bonne qualité que le produit brut. Le mercure peut ramollir l'or et l'argent et les transformer en pâte (*ni* 泥). On l'utilise pour plaquer (*du* 鍍) des objets. Que [le mercure] se transforme et redevienne le *dan* 丹 (le cinabre ou un élixir), cela est dit dans un « Livre des Immortels ». Absorbé après avoir été mélangé avec une boisson alcoolisée et exposé au soleil, il permet de vivre longtemps. Si on le chauffe, il se volatilise. Une « cendre » (*hui* 灰) qui s'attache à la partie supérieure du creuset s'appelle la « poudre de mercure » (*hongfen* 汞粉), ou, plus couramment, la « cendre du mercure » (*shuiyinhui* 水銀灰). Elle est excellente pour se débarrasser des poux (*shi* 蝨)[585].

---

583 [214] Needham & Lu 1974, 50.

584 [214] Needham & Lu 1974, 255 suppose une troisième raison.

585 *Zhenglei bencao, juan* 4, [126] 107b.4.6. Voir aussi [215] Needham *et al.* 1976, 123.

Le cinabre → le mercure → l'or

Ces trois rapports (cinabre → or, cinabre → mercure, mercure → or) que nous venons d'évoquer permettent d'établir un quatrième rapport synthétique montrant le transfert du cinabre à l'or au travers du mercure (cinabre → mercure → or). Nous allons tout de suite exposer la conception de ce rapport tripartite en présentant une notion plus générale prise par l'extension de celle-là.

Le minéral → le mercure → le métal

Il s'agit d'une transition du minéral au métal en passant par le mercure. Le passage que nous allons citer présente un schéma généralisé du transfert du cinabre à l'or, transfert qui se fait à l'aide du mercure. Dans ce schéma, il faut souligner que, le mercure demeurant inchangé à sa place intermédiaire, on substitue au cinabre, « sable rouge », le minéral et l'or, « métal jaune », par le métal ; autrement dit, un minéral par le minéral, un métal par le métal. D'où le cinquième rapport : minéral → mercure → métal. Nous voyons que le mercure reste ici médiateur mais sa fonction est étendue. Dans certaines recettes des *Chapitres Intérieurs* que nous allons examiner, le rôle du mercure se voit étendu encore plus, car il intervient aussi dans d'autres transformations.

Voici le passage, révélateur du rôle du métal liquide, qui se trouve dans le quatrième chapitre du *Huainanzi*[586].

> Le *souffle* de la terre du milieu (*zhengtu zhiqi* 正土之氣)[587] s'élève (*yu* 御)[588] dans le ciel de poussières (jaunes, *aitian* 埃天) qui, au bout de cinq cents ans, engendre une pierre (jade jaune ?, *que* 缺)[589]. Celle-ci, cinq cents ans après, engendre le vif-argent jaune (*huanghong* 黃澒)[590]. Ce dernier, cinq cents ans après, engendre le métal jaune

---

[586] *Huainanzi*, « Dixingxun », [63] 156.13–157.7.

[587] Un commentaire de Gao You 高誘 traduit *zhengtu* 正土 par *zhongtu* 中土. Nous suivons cette traduction, car il s'agit du cycle jaune. [63] Liu Wendian 1989 ed., 156.13. De même, [213] Needham & Wang 1959, 640. En revanche, [243] Sivin 1980, 224 (voir son explication dans une note) et [64] Major 1993 tr., 212 traduisent *zhengtu* par « balanced earth ».

[588] Selon le commentaire, l'édition du *Taiping yulan* écrit *yang* 仰 (lever la tête) à la place de *yu* 御. [63] Liu Wendian 1989 ed., 156.13. [243] Sivin 1980, 224 traduit *yuhu aitian* 御乎埃天 par « copulates with Dusty Heaven » ; [64] Major 1993 tr., 212, par « is received into the yellow heaven ».

[589] Un commentaire dans l'édition du *Taiping yulan* écrit *jue* 玦 (nom d'une pierre) à la place de *que* 缺. [63] Liu Wendian 1989 ed., 156.15. [64] Major 1993 tr., 212 traduit ce *que* par « a yellow jade [realgar ? amber ?] ».

[590] Nous ne traduisons pas les huit caractères *shenghuang'ai huang'ai wubaisui* 生黃埃黃埃五百歲 qui, selon le commentaire de Wang Niansun 王念孫, doivent être

(l'or, *huangjin* 黃金). Ce métal jaune, mille ans après, engendre le dragon jaune (*huanglong* 黃龍). Ce dernier s'immerge pour se dissimuler et engendre la source jaune (*huangquan* 黃泉). Les poussières de la source jaune (*huangquan zhi ai* 黃泉之埃) s'élèvent et deviennent les nuages jaunes (*huangyun* 黃雲). Le yin et le yang se rencontrent et cela produit le tonnerre, ils s'excitent, s'exaltent l'un l'autre et cela produit l'éclair. Ce qui était en haut descend, et un flux coule et se joint à la mer jaune (*huanghai* 黃海). ....

Le passage étant trop long et répétitif, nous en citons seulement la première partie qui concerne la première phase. Pour le reste, le processus se répète en changeant de phase. Ce passage a été cité et interprété dans de nombreuses études concernant l'alchimie chinoise[591]. On a relevé surtout l'idée de l'évolution ou de la transformation d'une espèce à une autre. Notamment la remarque de John Major qui voit dans ce passage un procédé chimique est intéressante[592]. Pour une vision schématisée, nous empruntons à Needham un diagramme récapitulatif :

Le *souffle* de la Terre X — *Y ans* → minéral Z — *Y ans* → mercure Z — *Y ans* → métal Z — *1000 ans* → dragon Z — *recel* → source Z [593]

Pour notre part, nous voulons ici faire remarquer en particulier la place qu'occupe le mercure entre le minéral et le métal dans l'évolution souterraine du minerai. Si nous remplaçons le minéral par le cinabre et le

superflus et faux. [63] Liu Wendian 1989 ed., 157.1–2. Voir aussi les traductions des [213] Needham & Wang 1959, 640 ; [243] Sivin 1980, 224 ; [64] Major 1993 tr., 212.

591 Voir [64] Major 1993 tr., 212–216.

592 [64] Major 1993 tr., 215 : « The order in which the five subsections of this text is presented is Earth-Wood-Fire-Metal-Water, akin but not identical to the normal "production order" of the five phases, that is, Earth-Metal-Water-Fire. The order here is, in fact, the "smelting order" given in 4.XIV.15 above, and shows concretely that the chemical processes described there were applied to alchemical theory. Three of the processes mentioned in 4.XIV.15 can be identified with certainty here —growth of ores in the earth, vaporization, and condensation—while the reference to lightning may imply combustion, and the "engendering of the Z spring by the Z dragon" may imply precipitation ».

593

X	*Y/100*	*Z*	*minéral*	*métal*	*Agent*
du milieu	5	jaune	jade jaune	or	Terre
de la contrée	8	bleu-vert	malachite	plomb	Bois
vigoureuse	7	vermeil	cinabre	cuivre	Feu
faible	9	blanc	arsénolite	argent	Métal
femelle	6	noir	ardoise	fer	Eau

métal par l'or, cela répond à l'observation dont les textes cités plus haut témoignent.

La conception du rôle du mercure dans ces données antérieures aux *Chapitres Intérieurs* constitue un *modèle* des fonctions que nous attribuons, en dernière analyse, au mercure dans les recettes des *Chapitres Intérieurs*. Ses fonctions sont celles d'intermédiaire dans les processus de transformation d'une matière à une autre : entre élixir et « or », entre ingrédients et élixir, et entre une matière et son essence.

VI.5.2 Support médiateur

Les Neuf Elixirs Divins des Neuf Tripodes de l'Empereur Jaune, d'après l'alchimiste, ont en commun la vertu de rendre l'homme immortel. Parmi eux il y a quatre Elixirs qui peuvent produire de l'or artificiel : Fleur du Cinabre (R3), Elixir du Retour (R6), Elixir Raffiné (R8) et Elixir Tendre (R9). A cet effet, la Fleur du Cinabre doit être mélangée avec le mercure ou la Pommade Mystérieuse (la Pommade des Dragons en boulette, selon le *Livre des Neuf Elixirs*) ; l'Elixir du Retour, avec le mercure (ou avec la Pommade des Dragons selon le *Livre des Neuf Elixirs*) ; l'Elixir Raffiné, avec le mercure (ou avec le plomb selon le *Livre des Neuf Elixirs*) ; l'Elixir Tendre, avec le plomb.

Dans trois procédés sur quatre, le mercure s'emploie pour l'*aurifaction*. Nous en exposons ci-dessous les résumés en précisant la proportion des ingrédients, ce qui nous permet de constater la grande différence en quantité entre l'élixir et le mercure :

R3 : 240 *zhu* (soit 0,625 *jin*) d'élixir + 100 *jin* de mercure → l' « or ».
R6 : 1 cuillère d'élixir + 1 *jin* de mercure → l' « or ».
R8 : (1 cuillère) d'élixir + (1 *jin*) de mercure → l' « or ».

La proportion de l'élixir et du mercure évoque le procédé alchimique de projection ; l'alchimiste pouvait, nous semble-t-il, croire que la transformation du mercure en or était due à l'efficacité des élixirs. Il faut également rappeler ici ce qu'a dit Maître Zheng dont Ge Hong était disciple : c'est l'essence de la drogue qui permet la transformation en or[594].

[594] *C.I.* 16/286:13.

Or, le mercure, pour l'alchimiste chinois, ne constitue pas un métal vil et son rôle en l'occurrence ne doit pas être passif par rapport à l'élixir, puisqu'il passe pour être l'*essence* du cinabre, qui est censé être une matière propre à la transformation. Il semble donc avoir pour rôle de servir de matière de base à laquelle l'*essence* de l'élixir emprunte certains attributs pour se transformer ou se matérialiser en or.

VI.5.3 Médiateur pour l'union ou matérialisateur des *essences*

Dans la R15, on fond un miroir *fangzhu* à partir du « cuivre jaune ». Avec ce miroir on obtient d'abord l'eau de la lune. Ensuite on verse du mercure dessus. Puis on l'expose à un rayon de soleil. Ainsi s'achève l'élixir :

R15 : La lune + le mercure + le soleil → l'élixir.

Dans cette recette l'essentiel consiste vraisemblablement à marier le soleil et la lune, c'est-à-dire le Yang et le Yin. Le mercure, situé entre le soleil et la lune dans le procédé, a sans doute pour fonction soit de servir de corps intermédiaire dans l'union des deux vertus, soit d'extraire, de matérialiser les *essences* de deux « matières » incorporelles et de les unir.

VI.5.4 Incarnant la nature essentielle des ingrédients

Dans la R31, on obtient un élixir en chauffant une solution de Cinq Minéraux avec le mercure dans un récipient en cuivre. Dans la R33, on sublime d'abord les Cinq Minéraux puis on les mélange avec le mercure obtenu à partir du cinabre, pour ensuite chauffer le mélange dans un grand récipient en cuivre. On obtient enfin un élixir de cinq couleurs :

R31 : La solution de Cinq Minéraux + le mercure → l'élixir.

R33 : Les Cinq Minéraux sublimés + le mercure → l'élixir en cinq couleurs.

La fonction du mercure dans la R31 est moins claire. En revanche, la R31 et la R33 se ressemblent, nous pouvons donc les rapprocher. Dans la R33 les natures déterminantes des cinq couleurs des Cinq Minéraux sont transmises à l'élixir formé, qui est donc également de cinq couleurs, celles-ci signifiant la totalité d'ordre cosmique dans la transformation cyclique des

êtres et des choses. Le mercure, dans ces procédés, doit avoir pour rôle d'incarner la nature essentielle des ingrédients initiaux.

VI.5.5 Matière extractive de l'*essence*

Le *xuanhuang* 玄黃, Mystérieux et Jaune, qui apparaît dans les recettes des *Chapitres Intérieurs*, de même que dans celles du *Livre des Neuf Elixirs*, est un amalgame qui doit se préparer au préalable dans certaines recettes. En le chauffant, selon les recettes (R2, R4c par exemple), on peut obtenir aussi de l' « or ». Il doit avoir une couleur qui tient du jaune, du rouge ou de l'orange, puisque ce doit être, suivant les scientifiques modernes, un mélange d'oxyde de mercure et d'oxyde de plomb[595].

Il s'obtient en mélangeant et chauffant le mercure et le plomb. Or, dans le *Yinzhenjun jinshi wuxianglei* 陰眞君金石五相類, ce produit se nomme aussi *qianjing* 鉛精, Essence de Plomb[596]. En d'autres termes, le mélange et la chauffe du plomb avec le mercure permettent à celui-là de produire son *essence* :

Plomb + mercure → Mystérieux et Jaune = Essence de Plomb.

A propos du deuxième des Neuf Elixirs Divins des Neuf Tripodes de l'Empereur Jaune, le *Livre des Neuf Elixirs* présente plusieurs drogues portant des noms différents, sous la rubrique de *shendan* 神丹 Elixir Divin. Tout au début de la recette pour composer la quatrième drogue, apparaît le *xuanhuangjing* 玄黃精 l'Essence de Mystérieux et Jaune. On mélange d'abord *bairi huachi* 百日華池 le Bain Radiant des Cent Soleils avec le Mystérieux et Jaune et on en fait une pâte pour enduire d'une couche de 3 *fen* d'épaisseur l'intérieur et l'extérieur des deux creusets en terre rouge. Ensuite on met dans l'un des creusets 1 ou 10 *jin* de mercure. Et par la chauffe, on peut obtenir de l'essence de Mystérieux et Jaune[597]. Selon le texte, cette essence constitue également une drogue qui rend l'homme immortel :

---

[595] [183] Chen Guofu 1987, 218–220. [243] Sivin 1980, 256–257 supposent qu'il peut être aussi plus ou moins une forme d'oxyde de plomb.

[596] *Yinzhenjun jinshi wuxianglei*, [119] 14a.4–5.

[597] *L.N.E.* 1/7b.1–4 ; *cf.* Annexe I, R4d, lignes 1–4.

Bain Radiant des Cent Soleils + Mystérieux et Jaune + mercure → Essence de Mystérieux et Jaune.

Dans ces deux cas, le mélange avec le mercure produit l'*essence*.

Nous voyons par ce qui précède que la production par mélange avec le mercure correspond à une réalisation, à un développement ou à une extraction de la nature essentielle des ingrédients. Lorsque le mercure est mélangé avec certaines matières, il se produit une transformation en métal jaune, une union du Yin et du Yang, un rassemblement des cinq natures des Cinq Agents en un élixir et une extraction de l'*essence*. Cette fonction (imaginaire) équivaut à celle du véhicule médiateur. Il faut prendre en considération également l'idée que le mercure constitue l'essence du cinabre, qui est propre à la transformation. Cela veut dire que le mercure est la matière qui par excellence rend possible la transformation d'une matière ou d'un mélange de matières.

Ce rôle du mercure garde, selon nous, la physionomie de cette matière remarquée par les premiers alchimistes dans certaines techniques. D'un autre côté, il nous semble que, sauf dans le Mystérieux et Jaune[598], il ne tient pas encore le rôle de métaphore explicite dans lequel il relève soit du Yang soit du Yin. Nous sommes alors tenté d'interpréter cette singularité du mercure dans les recettes des *Chapitres Intérieurs* ainsi. Partant de l'idée du début selon laquelle le mercure se situe entre le cinabre et l'or dans leur relation de production, les alchimistes ont amplifié cette idée initiale en l'appliquant à des réalisations de produits, suprêmes et ultimes sur le plan cosmologique, qu'ils pouvaient imaginer. Ensuite, cette application se limite au symbolisme du Yin et du Yang, comme nous pouvons le constater dans celui du Mystérieux et Jaune. Cette interprétation doit être examinée avec d'autres matières alchimiques. Mais, concluons ainsi provisoirement : l'alchimie de Ge Hong montre sa nature d'étape de transition dans le développement de l'alchimie chinoise.

---

[598] C'est pourquoi il y a lieu de supposer que l'on puisse accorder une importance à cette « matière » d'amalgamation plus ou moins imaginaire. Elle a joué un rôle à la fois de liaison et d'aboutissement entre l'alchimie de laboratoire du premier âge et l'alchimie intérieure postérieure. Toutefois, cela dépasse notre sujet actuel et fera l'objet de notre recherche ultérieure.

VI.6 Le plomb

La métallurgie chinoise du plomb est très ancienne. On connaît des ustensiles et des armes présumés datant de la dynastie des Shang, ainsi que des miroirs et des pièces de monnaies datant de la dynastie des Zhou. L'archéologie chinoise moderne indique que le plomb a été fondu et isolé au plus tard à l'époque des Zhou[599].

En Chine, les gisements sont répandus et existent dans la plupart des régions. C'est, en général, de la galène, principal minerai, souvent argentifère, qu'on extrait le plomb. Ce dernier possède, lui aussi, un éclat argenté qui ternit rapidement à l'air par suite de la formation d'une couche d'oxyde et de carbonate. Il se trouve généralement associé avec le zinc. C'est un métal mou, malléable, ayant une faible résistance à la rupture.

Dans cette présente étude, les recettes et les passages où apparaît le plomb seront analysés afin de reconnaître ses rôles et ses caractères dans la première phase de l'alchimie chinoise. Mais, d'abord, nous allons considérer les aspects techniques qui ont pu inciter les alchimistes à dégager des caractères propres à ce métal.

VI.6.1 Usages et techniques anciens

Des études concernant le plomb dans la Chine ancienne nous apprennent que s'il était distinctement connu et utilisé, il pouvait toutefois être confondu ou mélangé avec l'étain. Nous pouvons, dans ces études, apercevoir les origines possibles de quelques caractères du plomb, perçus par les alchimistes, et celles des recettes. Ainsi par exemple la relation de contiguïté avec l'argent et la relation de transformation avec l'or.

Dès le début de l'industrie relative à la production du plomb, ce métal devait être remarqué pour sa liaison avec l'argent (plomb → argent). Partout dans le monde, la source principale de la production du plomb est la galène[600]. L'extraction de l'argent, à partir de ce même minerai, fut également connue en Chine à l'époque pré-impériale. A ce propos, nous pouvons lire ceci dans le *Guanzi* : « A l'endroit où le *qian* 鉛 se trouve dessus, il y a, dessous, de l'argent »[601]. A l'époque des Zhou, le terme *qian* désignait, selon E. Schafer, le minerai, donc la galène, plutôt que le métal

---

[599] [206] Li Minsheng 1984, 86 ; [249] Su Rongyu *et al.* 1995, 282–286.
[600] [647] *Encyclopaedia Britanica*, « Lead ».
[601] *Guanzi*, « Dishu », [50] 382.17.

plomb[602]. Le plomb et son minerai, ayant un nom commun, ont été probablement confondus même après l'isolation du métal.

Les Chinois de la fin des Zhou devaient connaître le procédé de coupellation, une des techniques les plus connues par lesquelles les gens d'autrefois raffinaient les minerais aurifères. D'ailleurs, le dictionnaire *Erya* 爾雅, datant au plus tôt du troisième siècle A.C., rapporte les termes qui distinguent l'or et l'argent raffinés des matériaux bruts[603]. La coupellation est une opération qui consiste à isoler l'or ou l'argent de ses minerais et à les raffiner à l'aide de la coupelle. Ces métaux précieux, avec ou sans autres métaux, sont chauffés et fondus avec le plomb dans la coupelle, creuset fait avec des os calcinés. Puis on fait passer sur la fusion un souffle d'air chaud dans un fourneau spécial. L'oxyde de plomb (litharge) se forme, ainsi que ceux des autres métaux dont on n'a pas besoin. Alors, ces oxydes, pour une part, s'évaporent avec des impuretés, pour une autre, sont absorbés dans la coupelle poreuse, jusqu'à ce qu'il ne reste que le métal recherché[604]. Il est probable que les alchimistes ont conçu la relation de production entre le plomb et l'or ou l'argent en observant la coupellation. (plomb + X → « or » ou « argent »)

Passons maintenant à l'examen des recettes alchimiques. Nous allons d'abord considérer les relations du plomb avec les autres matières, à savoir : argent, cinabre, mercure et or. Puis nous verrons quel était le rôle caractéristique du plomb dans certaines recettes.

Outre la recette visant à préparer le Mystérieux et Jaune que nous avons brièvement vue plus haut, il y a dans notre texte six autres recettes dans lesquelles le plomb est utilisé. Il constitue un ingrédient initial dans deux recettes. Dans les autres, il est mélangé avec un élixir pour former soit l'« or », soit l' « argent » ; à notre sens, il y sert de support, dans lequel se réalise le prodige des élixirs. Certains passages dans lesquels il est aussi estimé pour sa faculté de transformation seront examinés [605].

---

[602] [232] Schafer 1956, 416.

[603] *Erya*, « Shiqi », [46] 70.

[604] *Cf.* [647] *Encyclopædia Britanica*, vol.III, « Cupellation », 298c ; [181] Needham *et al.* 1976, 36.

[605] Mise à part l'utilisation du plomb dans des propos alchimiques des *Chapitres Intérieurs*, Ge Hong cite une anecdote de la fabrication d'une épée en plomb et étain (*C.I.* 2/13.4) et d'un cosmétique *qianhua* (céruse ?) (*C.I.* 1/1.11). Dans ses *Chapitres Extérieurs* (*Baopuzi waipian*), ouvrage d'esprit confucianiste, il n'en parle qu'à propos des armes en plomb, émoussées, pour évoquer des choses impuissantes et mesquines, par opposition aux choses efficaces et prodigieuses.

VI.6.2 Matière qui se transforme ...

Dans l'alchimie postérieure, le plomb occupe une place aussi primordiale que le cinabre. Suivant la conception des alchimistes du premier âge, la transformation du plomb est déjà comparable à celle du cinabre. Ce dernier, nous l'avons vu, se transforme en mercure, puis il revient au « cinabre », ou bien le mercure se transforme en « or ». Le plomb, quant à lui, est censé pouvoir se transformer en « argent ». De plus, l'alchimiste a remarqué qu'il se transforme en une matière rouge puis en une autre blanche. La symétrie du plomb et du cinabre est continuellement présente dans l'alchimie de laboratoire[606]. Une branche de l'alchimie chinoise de laboratoire s'appelle *Huangbai zhifang* 黃白之方 Art du Jaune et du Blanc, le Jaune et le Blanc signifiant respectivement l'or et l'argent[607]. Le cinabre et le plomb étant tenus pour les matières qui aboutissent chacune, par leur évolution, à l' « or » et à l' « argent », ils sont, en quelque sorte, sous-entendus dans cette appellation même.

En « argent »

Le plomb présente une affinité avec l'argent aussi bien dans l'observation de la nature que dans les recettes alchimiques. Selon le *Tongzhujing* 銅柱經, *Livre de la Colonne en cuivre*, cité par Ge Hong dans ses *Chapitres Intérieurs*, la transformation du plomb en « argent » est mise en parallèle avec celle du cinabre en « or » : *dansha ke wei jin, heche ke zuo yin* 丹沙 可爲金, 河車可作銀, « le cinabre peut devenir l'or ; le Char du Fleuve peut former l'argent »[608]. Le terme de « Char du Fleuve » traduit le plus souvent le plomb[609]. Retenons ce parallélisme par un schéma : cinabre - or : plomb - argent.

En Chine ancienne, il se peut qu'on ait cru voir, même dans la nature, le plomb transformé en « argent ». Sivin affirme que la présence de l'argent dans des minerais plombeux est aussi courante dans l'alchimie

---

606 Et aussi dans l'alchimie intérieure. Elle constitue, d'ailleurs, l'un des indices explicatifs de la continuité entre ces deux courants. S'agissant de l'alchimie intérieure, le « plomb » traduit le principe yin, puis l'« argent » qui est une réalisation avancée du « plomb », le Yang dans le Yin ; le « cinabre » assume le côté yang, puis le « mercure », qui se développe à partir du « cinabre », le Yin dans le Yang ; les deux principes s'unissent.

607 *C.I.* 16/283.3.

608 *C.I.* 16/287.7.

609 *Cf.* [183] Chen Guofu 1987, 234 ; [215] Needham *et al.* 1976, 128 ; [218] Needham & Lu 1983, 225.

chinoise que dans la géologie moderne, et qu'elle constitue, dans l'art scientifique primitif, une clé de l'un des procédés de « prototype à deux éléments »[610]. Il se demande, en revanche, si les alchimistes chinois pouvaient réellement obtenir l'argent. En tout cas, bien que la teneur en argent de la plupart des minerais plombeux chinois soit faible, dit-il, la teneur en zinc d'une galène[611] et d'une blende[612] est très grande[613]. Cela fait au moins allusion à la présence d'un métal ressemblant à l'argent (donc le zinc, par exemple). De ce fait, les alchimistes pouvaient croire obtenir l'argent à partir d'un minerai plombeux[614].

Cette croyance se reflète dans certaines recettes (R33, R42) que nous présentons plus loin, dans lesquelles le plomb est mélangé avec certaines matières en petite quantité, qui sont censées produire l'argent[615]. Il nous semble que les alchimistes ont cru avoir obtenu de l'argent quand ces recettes ont produit un matériau d'aspect blanc et argentin.

En rouge puis en blanc

Un passage du *Fanzi jiran* datant des Zhou décrit une transformation du plomb d'abord en rouge puis en blanc : *hei qian zhi cu hua cheng huang dan, dan zai hua zhi cheng shui fen* 黑鉛之錯[醋]化成黃丹, 丹再化之成水粉, « Quand le plomb métallique rencontre le vinaigre, il se transforme en "litharge" (rouge), qui ensuite se transforme en céruse (blanc) »[616] : plomb → rouge (litharge) → blanc (céruse). A ce propos, Needham présume que c'est l'acétate de plomb basique qui a été pris pour le litharge par les alchimistes chinois. Selon lui, il paraît presque certain que les Chinois connaissaient, au quatrième siècle A.C. à peu près, la formation du carbonate de plomb basique, c'est-à-dire la céruse (*hufen* 胡粉 ou

---

610 [243] Sivin 1980, 233.

611 Sulfure naturel de plomb, gris bleuâtre, contenant des traces d'argent, de fer ou de zinc.

612 Minerai de sulfure de zinc.

613 [243] Sivin 1980, 258, note a.

614 Needham dit que c'est depuis le dixième siècle de notre ère que le zinc métallique isolé auquel sont attachés les termes *woqian* 倭鉛, « plomb médiocre », et *baiqian* 白鉛, « plomb blanc » existe et est utilisé : *cf.* [214] Needham & Lu 1974, 212–220.

615 Pour la transformation du plomb en argent dans l'alchimie chinoise postérieure, voir [243] Sivin 1980, 259.

616 *Fanzi jiran*, juan 3, [47] 1b.6. Pour donner un sens à la phrase, Needham remplace le quatrième caractère 錯 (pierre à aiguiser ou erreur) par le 醋 (vinaigre). *Cf.* [215] Needham *et al.* 1976, 15 ; [232] Schafer 1956, 422.

shuifen 水粉)[617] : plomb → rouge (acétate de plomb basique) → blanc (carbonate de plomb basique).

Dans le début du seizième des *Chapitres Intérieurs* où Ge Hong expose la nature incroyable de la transformation des choses, on lit cet énoncé[618] : *qian xing bai ye, er chi zhi yi wei dan, dan xing chi ye, er bai zhi er wei qian* 鉛性白也, 而赤之以爲丹, 丹性赤也, 而白之而爲鉛.

Deux interprétations de ce passage sont possibles. D'abord considérons-le en suivant la traduction de J. Ware : « Le plomb est par nature blanc, mais il peut être rougi et devenir ressemblant au cinabre. Le cinabre est par nature rouge, mais il peut être blanchi et devenir semblable au plomb »[619]. Dans ce passage, Needham explique la transformation du plomb par la formation de l'oxyde et la transformation du cinabre par la préparation du mercure à partir du cinabre[620]. C'est-à-dire que ce qui ressemble au cinabre est un oxyde de plomb qui est rouge, et ce qui ressemble au plomb est le mercure qui est blanc. Selon cette traduction, le passage décrit deux phénomènes observés séparément, et, selon nous, l'alchimiste retiendrait seulement de l'expérience la capacité du plomb à se transformer en rouge et à ressembler au cinabre par sa transformation : blanc (plomb) → rouge (comme cinabre) ; rouge (cinabre) → blanc (comme plomb).

Une autre traduction, que nous préférons, est celle-ci : « Le plomb est par nature blanc ; on le rougit, il devient *dan* 丹, « cinabre » ou « élixir ». Le *dan* est par nature rouge ; on le blanchit, il devient plomb ». Certes, la transformation du plomb en cinabre, et inversement, est chimiquement impossible. Mais il se peut que l'alchimiste ait pris pour cinabre ou élixir un oxyde de plomb rouge[621]. En Chine ancienne, le plomb rouge (minium ou litharge) passait d'ailleurs pour succédané de cinabre

---

[617] [215] Needham *et al.* 1976, 15–17. Or, on peut se poser cette question : en admettant qu'on ait observé la transformation consécutive du plomb en l'oxyde de plomb blanc en passant par l'oxyde de plomb rouge, et que ce dernier ait été pris pour du cinabre, les Chinois ont-ils employé pour les oxydes de plomb le même terme que celui qu'ils employaient pour le plomb ? Le mot *qian* 鉛 pouvait en fait désigner non seulement le plomb lui-même, mais aussi les composés du plomb, à savoir le *qiandan* 鉛丹 (minium), le *qianfen* 鉛粉 (céruse), etc. E. [232] Schafer 1956, 437 a montré que cet usage linguistique date des Han. Ge Hong lui-même connaissait ces composés de plomb : il disait que les ignorants ne croyaient pas que le *huangdan* (massicot) et le *hufen* (céruse) soient faits de la transformation du plomb. *C.I.* 2/22.8.

[618] *C.I.* 16/284.4–5.

[619] [20] Ware 1966 tr., 263.

[620] [214] Needham & Lu 1974, 63, notes f et g.

[621] Le litharge (oxyde de plomb) [PbO], par exemple. [213] Needham & Wang 1959, 642.

moins cher[622]. Dans la seconde phrase, le *dan* que l'on va blanchir *peut être* l'oxyde de plomb rouge, et il va se transformer en un autre oxyde de plomb qui, à son tour, sera blanc. Il est envisageable, par exemple, que le plomb métallique se transforme, par chauffe ou par présence d'un oxydant, en litharge rouge. Ensuite, cet oxyde rencontre l'acide acétique et se transforme en acétate de plomb blanc. Voici un exemple pour la transformation du sel rouge en sel blanc : le litharge dissous dans l'acide acétique fort produit l'acétate de plomb [$Pb(C_2H_3O_2)_2$] blanc[623]. D'ailleurs, il est très connu que les alchimistes chinois utilisaient souvent dans leur recettes un vinaigre contenant l'acide acétique. Nous pouvons donc lire entre les lignes d'abord la transformation du plomb métallique (blanc gris) en un oxyde de plomb rouge, puis celle de ce dernier en un oxyde blanc. Dans ce cas, les phénomènes observés sont consécutifs, et cela avec une seule matière initiale, le plomb : blanc (plomb) → rouge (un oxyde de plomb) → blanc (un autre oxyde de plomb). Et ce schéma correspond mieux à la description de la transformation du plomb dans le *Fanzi jiran* par un devancier des alchimistes que nous avons exposé plus haut.

En « cinabre » et en « or »

Ces deux passages que nous venons d'étudier nous donnent la possibilité de supposer, chez l'alchimiste, une autre conception de la relation entre le plomb et le cinabre, *si le mot* dan *désigne le cinabre* : une relation de transformation de l'un en l'autre. Rappelons que l'alchimiste pouvait prendre pour *dan* cinabre (ou élixir) un oxyde de plomb rouge. Nous trouvons d'ailleurs dans un texte alchimique tardif, le *Danlunjue zhixinjian* 丹論訣旨心鑑, *Miroir mental reflétant l'essentiel des instructions orales concernant les traités sur les élixirs*, qu'on estime dater du neuvième siècle P.C., un passage qui fait allusion à la même conception : *you dansha chu, jie you qian ji yin* 有丹砂處, 皆有鉛及銀, « A tous les endroits où il y a du cinabre, il y a aussi du plomb et de l'argent »[624]. Une observation ou une conception du voisinage géologique des matières portait, nous l'avons vu maintes fois, à croire à une relation de transformation entre elles.

La conception de la transformation du plomb en cinabre peut, en outre, ouvrir sur celle de la transformation de ce métal en « or » par le

---

622 [215] Needham *et al.* 1976, 6.
623 *Cf.* [647] *Encyclopædia Britanica*, vol. VI, « Lead », 98c.
624 *Danlunjue zhixinjian,* [44] 12b.5–6.

passage du « cinabre » à l' « or ». L'alchimiste pouvait avoir cette notion de relation entre le plomb et le cinabre pour envisager le passage du plomb à l' « or » par l'intermédiaire du cinabre : plomb → cinabre → or. Aussi, y a-t-il quatre élixirs (Fleur du Cinabre, Elixir Raffiné, Elixir Tendre et Poudre Pourpre), que nous allons présenter dans la prochaine section, qui peuvent, selon les recettes, transformer le plomb en « or ». Cette notion pouvait, du reste, suggérer la conception du Germe Jaune au sein du plomb dans l'alchimie postérieure[625].

En d'autres termes, ces données nous permettent d'avancer l'hypothèse que si, dans certaines recettes, on croit pouvoir transformer le plomb en « or » à l'aide d'un élixir, c'est parce que cette relation de transformation du plomb et de l' « or » est déjà concevable dérivant de l'autre conception : plomb → cinabre, qui permet de l'imaginer, et non pas seulement parce qu'elle a été découverte par hasard dans des expériences alchimiques.

VI.6.3 Le support

Les recettes qui sont présentées ci-dessous sont du type de la projection, c'est-à-dire des procédés dans lesquels l'efficacité de l'élixir en petite quantité transforme le plomb, métal vil, en métal précieux. Dans ces recettes, le rôle qu'assure le plomb correspond à celui de matière de base dans laquelle se réalise la propriété potentielle et prodigieuse de l'élixir.

R9 : Elixir + Plomb → Or.

Une cuillère de *roudan*, Elixir Tendre, permet à l'homme, au bout de cent jours, de devenir immortel. Selon le *Livre des Neuf Elixirs*, le seul ingrédient initial de l'élixir est le mercure, [il est à remarquer que le mercure est présent comme composant dans toutes les préparations des élixirs que nous examinons ici], que l'on chauffe dans un creuset enduit de pâte — celle-ci est un mélange de vinaigre fortifié et de Mystérieux et Jaune — à

[625] Cependant, la transformation du plomb en cinabre ne se retrouve guère dans le symbolisme postérieur. C'est probablement parce que ce passage du noir (ou du blanc) au rouge (et qui revient au jaune) ne convient pas à la théorie de l'ordre de production des Cinq Agents qu'il a été abandonné. Par ailleurs, il est probable que le plomb, avec ses composés, était considéré comme le métal de métamorphose par excellence, leurs couleurs étant diverses : blanc, gris, jaune, orange, rouge. Ce sujet sera examiné ultérieurement avec des études sur ses composés.

l'intérieur et à l'extérieur et fermé hermétiquement avec du Lut de Six et Un. Pour perfectionner l'élixir, on mélange le produit avec de la Pommade des Dragons[626].

R56 : 1 grande cuillère d'Elixir (*zifen*, Poudre Pourpre) + 10 *jin* de plomb → « or ».

Dans la R56, on doit d'abord préparer un amalgame de plomb nommé *liangfei*. Avec cet amalgame, on mélange le mercure et le cinabre. Puis, dans un bain-marie de plomb, on chauffe ce mélange placé dans un petit tube en fer couvert de mica. Au bout de trois jours et trois nuits, on obtient un élixir nommé *zifen*, Poudre Pourpre. C'est cette poudre qui est utilisée pour transformer le plomb en or.

R33 : 100 cuillère d'Elixir + 100 *jin* de plomb → « argent ».

Les ingrédients de l'élixir sont les Cinq Minéraux sublimés et le mercure obtenu à partir du cinabre. Ils sont chauffés dans un grand récipient en cuivre. Au bout de cent jours, l'élixir est prêt, il a cinq couleurs. L'absorption de l'élixir permet à l'homme de ne pas mourir. Cet élixir transforme le plomb en « or ». Par ailleurs, si on le mélange et le chauffe avec la solution de réalgar, au bout de cent jours se forme l'or artificiel.

R42 : 1 cuillère d'Elixir (*jusheng*) + mercure → « argent » ; 1 *liang* (ou 1/16 *jin*) « argent » + 1 *jin* de plomb → « argent ».

Dans cette recette, le plomb est, nous semble-t-il, utilisé afin d'augmenter la quantité d'argent. L'élixir, qui doit se nommer *jusheng*, se prépare par mélange et chauffe de la Liqueur d'Or et de la terre jaune. L'« argent » obtenu artificiellement par mélange de l'élixir et du mercure, doit également être pris par l'alchimiste pour l'essence des drogues ; ainsi le maître de Ge Hong, Monsieur Zheng, disait que l'or artificiel est essence des drogues et qu'il est meilleur que l'or naturel[627]. Ainsi une petite quantité de cet « argent » alchimique est utilisée pour transformer le plomb en argent.

---

[626] Pour son identification, voir le glossaire.
[627] *C.I.* 16/286.13.

Dans les *Chapitres Intérieurs*, du reste, il y a deux anecdotes dans lesquelles on voit les taoïstes transformer par projection le plomb en argent[628]. Par ailleurs, selon le *Livre des Neuf Elixirs*, un *zhu* (ou 1/384 *jin*) de Fleur du Cinabre peut transformer un *jin* de plomb en or ; de même, quand il est mélangé avec le plomb, l'Elixir Raffiné forme l' « or ».

VI.6.4 Plomb et mercure

Avant de quitter le plomb, nous voulons souligner l'association particulière du mercure et du plomb. Etant les deux ingrédients principaux, ils s'allient et sont traités en vue de produire les œuvres prodigieuses[629]. En voici trois exemples :

R2 : plomb + mercure → Mystérieux et Jaune.
R32 : plomb + mercure + solution de malachite stratifiée → Elixir.

Dans la recette R32, le plomb et le mercure sont mélangés avec la solution de malachite stratifiée. Ce mélange doit ensuite être chauffé avec des grains de millet rouge. Au bout de quatre-vingt-huit jours, on obtient l'élixir.

R57 : plomb + mercure → « or ».

Selon cette recette, il faut d'abord préparer l'« essence de réalgar » pour fabriquer un fourneau dans lequel on chauffe le mercure et le plomb, opération dont s'obtient l'« or ».

Dans ces trois recettes, nous pouvons remarquer deux points communs. En premier lieu, elles consistent à amalgamer le plomb. L'amalgamation du plomb est une opération assez simple à accomplir. A la chauffe, le mercure et le plomb s'accouplent très vite, étant donné la combinaison facile du mercure avec n'importe quel autre métal qui conduit à la formation d'alliage métallique et le faible point de fusion du plomb

---

[628] *C.I.* 16/284.13–15 et 16/285.7–9.

[629] L'amalgame de plomb a la couleur d'un blanc argentin éclatant, voir [214] Needham & Lu 1974, 243. Quand il est oxydé, sa couleur s'approche de celle de Mystérieux et Jaune (ce qui peut concerner les deux cas présentés ci-dessous). A propos de l'opposition du symbole du mercure et de celui du plomb, dont nous avons donné un aperçu dans la partie précédente, Ge Hong ne donne aucun commentaire. Nous étudierons prochainement la question de savoir s'il est possible d'interpréter les rôles du plomb et du mercure dans les recettes présentées ci-après par ceux du Yin et du Yang.

(327,5°C)[630]. En second lieu, ces trois différentes opérations semblent produire à peu près le même résultat, à savoir un produit dont la couleur tient de l'or. On sait déjà que le Mystérieux et Jaune a pour couleur le jaune, le rouge ou l'orange. Dans R57, c'est l' « or » qui s'obtient. Et, dans la R33, étant donné la présence de la solution qui peut servir d'oxydant, c'est probablement aussi l'oxydation du mélange des deux métaux qui se produit et qui donne la même couleur que celle des deux autres produits précédents.

De ce fait, nous supposons que les premiers alchimistes ont pu s'apercevoir de deux traits intéressants dans l'association du mercure et du plomb. D'abord, les deux métaux s'allient aisément comme le Yin et le Yang. Ensuite, certains traitements simples de leur mélange font naître les produits dont la couleur est soit jaune, symbole du centre, soit rouge, symbole du plein Yang.

En guise de conclusion, nous voulons souligner trois points : 1) Selon la perception des anciens alchimistes chinois, le plomb peut se transformer en « argent ». Il y a, en outre, lieu de penser que les alchimistes croyaient que le plomb peut se transformer en « or » en passant par le « cinabre ». 2) Dans les recettes que nous avons examinées, il nous semble servir de métal de support pour former l'or ou l'argent factice à l'aide des élixirs. 3) Plus particulièrement, les alchimistes ont vraisemblablement remarqué une belle alliance du plomb avec le mercure, qui évoque celle du Yin et du Yang, et dont les oxydes produisent, de plus, une couleur, une lumière qui représentent la force vitale.

VI.7 Le réalgar et l'orpiment

Le réalgar est le sulfure d'arsenic naturel de couleur rouge ou de couleur jaune orangé. Au toucher, il laisse aux doigts un dépôt d'ocre de teinte rouge-jaune. L'orpiment est le sulfure d'arsenic jaune, il est utilisé en

---

[630] Concernant leurs oxydes, l'oxyde mercurique existe sous deux formes allotropiques : une variété *rouge* et une variété *jaune*. [648] *Encyclopaedia Universalis*, vol.14, 972. Quant au plomb, il forme deux types de degré d'oxydation : +II et +IV, et celui de degré +II présente une stabilité très supérieure à celle du degré +IV. Le PbO (de degré d'oxydation +II) dispose de deux variété : *rouge* (litharge) et *jaune* (massicot) dont la transformation se situe à 486°C. Le PbO_2 (de degré d'oxydation +IV) de coloration *brun-noir* a une faible stabilité thermique et se décompose dès 400°C sous pression de l'oxygen de l'atmosphère en minium, Pb_3O_4, utilisé comme pigment antirouille sous le nom de mine *orange*. [648] *Encyclopaedia Universalis*, vol.18, 492 ; [232] Schafer 1956.

peinture. Les scientifiques chinois présument d'ailleurs que, au dixième siècle A.C., l'orpiment servait déjà de matière colorante[631].

Ces deux minéraux passaient pour des drogues permettant la Longue-vie. Dans la *Materia Medica de Shennong*, le réalgar et l'orpiment sont classés parmi les drogues moyennes. Pourtant, le premier est qualifié pour permettre de devenir Immortel et le deuxième, pour ne pas vieillir[632]. Ge Hong, dans le onzième de ses *Chapitres Intérieurs* (intitulé « Drogues d'immortalité »), mentionne les deux et commente le premier. On peut, selon une citation qu'il rapporte, ingérer sans les mélanger les deux minéraux, en vue de prolonger la durée de vie[633].

Au sujet de ces sulfures d'arsenic, nous voulons relever deux traits. En premier lieu, ils sont associés l'un à l'autre de la même manière que le Yin et le Yang. En second lieu, ils sont en relation de transformation avec l'or.

VI.7.1 Les matières associées et sexuées : jaune mâle et jaune femelle

Le réalgar et l'orpiment sont liés l'un à l'autre. En réalité, ils ont dans la nature une affinité l'un pour l'autre et se trouvent fréquemment en conjonction. Dans la Chine ancienne, leur lien faisait référence à celui du Yin et du Yang. Leur appellations présentent leur rapport symbolique sexué: le réalgar s'appelait *xionghuang* 雄黃, « jaune mâle », l'orpiment, *cihuang* 雌黃, « jaune femelle » ; ou, dans le *Livre des Neuf Elixirs*, celui-là, *dinan* 帝男, « souverain (ou divinité)-homme » et celui-ci, *dinü* 帝女, « souverain (ou divinité)-femme »[634]. Selon la *Materia Medica de Wu Pu*, « le réalgar se trouve dans le côté yang (c'est-à-dire ensoleillé) et il est donc le mâle du cinabre. C'est pourquoi on l'appelle jaune mâle » [635].

Ce couple minéralogique reflète la dichotomie de l'univers sexué. Ces deux minéraux sont employés conformément à l'ordre, soit yin soit yang, de ce qu'on doit traiter. Ainsi, dans la recette de l'Elixir du Mont Min (R15), on moule avec du *xionghuangtong* 雄黃銅 « cuivre de *réalgar* » un miroir qui s'appelle *sui* 燧. Il est présenté en général aux rayons du *soleil*

631 [255] Wang Kuike *et al.* 1985, 15.
632 *Shennong bencaojing*, [93] 56.1–5.
633 *C.I.* 11/196.4–5.
634 *Huangdi jiuding shendan jingjue, juan* 1, [66] 14a.2.
635 *Wupu Bencao*, [111] 8.8.

pour avoir du « feu ». Ensuite, on met par-dessus l'élixir et on couvre ce dernier avec du mercure, puis on expose le tout au *soleil*. Cet aspect devient plus évident quand on le compare, dans la même recette, avec l'emploi du miroir qui s'appelle *fangzhu* 方諸 (probablement de forme *carrée*) moulé de *huangtong* 黃銅 « cuivre jaune » — c'est peut-être *cihuangtong* 雌黃銅 « cuivre d'*orpiment* » ou « cuivre de jaune *femelle* ». On le présente aux rayons de la *lune* pour recevoir « l'eau dans la *lune* » (c'est-à-dire des gouttes de rosée)[636].

VI.7.2 Le rapport avec l'or et le cuivre

Le réalgar et l'orpiment ont été, en Chine ancienne et médiévale, liés à l'or. La transmutation du « jaune mâle » et du « jaune femelle » était censée aboutir au métal jaune.

Dans la R33 pour composer l'élixir de Qili, si on mélange l'élixir avec le plomb en vue d'obtenir l' « argent », on mélange l'élixir avec le réalgar pour obtenir l' « or ». Selon Tao Hongjing, « mélangé avec le cuivre, il devient de l'or. [Cette technique] provient également de l'Art du Jaune et du Blanc »[637]. Li Shizhen explique d'ailleurs : « Le réalgar est employé dans la projection pour former l' « or », c'est la raison pour laquelle on le nomme aussi *huangjinshi* 黃金石 la "pierre de l'or" »[638].

Concernant la transformation de l'orpiment en or, on ne trouve pas d'exemple dans les *Chapitres Intérieurs* de Ge Hong. Cependant, les textes postérieurs en parlent. Wang Jianping dit dans son *Dianshu* 典術 *Livre des Arts* : « Le trésor du Ciel et de la Terre est mis en réserve dans le Faîte du milieu, qui s'appelle le jaune femelle. Ce dernier, au bout de mille ans, se transforme en jaune mâle qui, au bout de mille ans, se transforme à son tour en or »[639]. Par ailleurs, il apparaît que le sens de la transformation n'a pas été unilatéral. Selon la citation de la *Magna Materia Medica* de Li Shizhen, Tao Hongjing aurait dit que l'essence de l'or s'évaporait et produisait l'orpiment[640].

Le réalgar et l'orpiment sont aussi liés au cuivre. Selon la recette R18, on obtient un « cuivre » par une fusion du réalgar et de l'orpiment avec

---

[636] Voir également la recette du *C.I.* 17/307.14.
[637] *Zhenglei bencao, juan* 4, [126] 101a .15.
[638] *Bencao gangmu, juan* 9, [24] 635b.1–5.
[639] *Taiping yulan, juan* 988, [108] 5a.2–3.
[640] *Bencao gangmu, juan* 9, [24] 638b.14.

un minerai de cuivre. Et dans l'étape préalable de la recette R51 dans laquelle on moule un cylindre de « cuivre », le réalgar constitue l'ingrédient principal.

VI.8 La malachite stratifiée

La malachite stratifiée, une variété de carbonate de cuivre naturel, pierre d'un beau vert diapré, appelée en chinois *cengqing* 曾青, c'est-à-dire « bleu-vert superposé », est classée parmi les drogues d'immortalité aussi bien en alchimie qu'en médecine. Elle est présente dans de nombreuses recettes (huit recettes). A ce propos, nous remarquons en particulier l'association de cette pierre avec le cinabre.

Dans les *Chapitres Intérieurs*, elle fait partie des Cinq Pierres (avec le cinabre, le réalgar, l'alun et la magnétite ou avec le cinabre, le réalgar, l'orpiment et l'alun), correspondant vraisemblablement à l'Agent Bois, au Printemps, à l'Est, à la couleur Bleu-vert, etc.

Cette pierre bleu-vert, disent les textes, se trouve dans la terre à proximité du « métal rouge », le cuivre[641]. Depuis la *Materia Medica de Shennong*, en outre, elle était censée pouvoir se transformer en cuivre, ainsi que d'autres variétés de malachite comme *kongqing* 空青 (variété nodulaire) et *lüqing* 綠青 (variété de couleur verte)[642]. Cependant, ce lien entre le cuivre et la malachite stratifiée n'apparaît pas dans les recettes transmises par Ge Hong.

En revanche, le « bleu-vert stratifié » est associé à un minerai rouge, le cinabre. Cette association était déjà courante en Chine ancienne. La « pierre bleu-vert », avec le « sable rouge », étaient précieux comme matières colorantes[643], d'où l'expression *danqing* 丹青, « rouge et bleu-vert », signifiant par extension, même aujourd'hui, la peinture. Dans les recettes des *Chapitres Intérieurs*, le couplage et la présence simultanée de deux pierres sont assez sensibles. D'abord, dans une recette censée ramollir les pierres et afin de les absorber, Ge Hong enseigne de composer *chilongxue* 赤龍血 ou le Sang du Dragon Rouge et *qinglonggao* 青龍膏 ou la Graisse du Dragon Bleu-vert en employant la solution du cinabre et la

641 *Ibid.*, *juan* 8, [24] 596b.13.
642 *Ibid.*, *juan* 10, [24] 667a.11–669a.
643 *Xunzi*, *juan* 12, section 18, [115] 226.3–4.

solution de la malachite stratifiée[644]. Puis, dans la R54, un *fen* de solution du cinabre et un *fen* de solution de la malachite stratifiée sont mis ensemble dans un récipient de fer avec deux *fen* de réalgar, pour ensuite pouvoir transformer l'argent alchimique en or factice « particulièrement brillant ». Enfin, dans la R25, la malachite est mélangée avec le cinabre ainsi que le minium et le mercure.

Toutefois, de ces exemples si peu riches, nous ne pouvons avancer d'interprétation de cette alliance. Seulement, nous nous bornons à penser que la malachite est conventionnellement liée au cinabre, ou que ces deux pierres, une rouge et une bleu-vert, l'une correspondant à l'Agent Feu (Sud et Eté) et l'autre, à l'Agent Bois (Est et Printemps), représentent un couple de drogues complètement yang, puisque le Feu constitue le symbole du Yang à son comble et le Bois, le Yang en croissance.

Nous terminons cette partie de notre étude sur les matières par deux pierres qui se distinguent des précédentes sous certains aspects. Par opposition aux minéraux que nous venons d'examiner, elles ne présentent pas de relation de transformation avec les métaux. En ce sens, peut-être, sont-elles moins alchimiques. Toutefois, leur rôle dans la quête de la Longue vie s'avère important. Avant d'aborder chacune de ces pierres, nous voulons faire remarquer les aspects qu'elles ont en commun ; 1) comme nous venons de dire, elles n'ont pas de métal auquel s'associer par relation de transformation ; 2) elles sont drogues d'immortalité qu'on peut ingérer sans mélange ; 3) on distingue dans chacune d'elles cinq espèces qui représentent les Cinq Agents. Ce dernier aspect est, à notre sens, en rapport direct avec le précédent : il peut signifier que ces deux sortes de pierre, durables et connues dans leurs différentes variétés, représentent la totalité et relèvent des émanations cosmiques auxquelles aspirent les taoïstes, lesquelles se présentent en cinq divisions (cinq couleurs, cinq secteurs cardinaux, cinq saisons, etc.)

VI.9 Le jade

Le jade constitue une des drogues d'immortalité. Les livres sacrés des alchimistes préconisent souvent l'absorption du jade en même temps que celle de l'or. Notre propos sur cette pierre très appréciée sera cependant

[644] *C.I.* 15/267.6–7.

relativement simple. Car, il n'y a aucune recette dans laquelle elle soit utilisée comme un ingrédient pour former un produit ou soit formée artificiellement. Elle est traitée simplement pour être absorbée. La raison pour laquelle les Chinois anciens, surtout les alchimistes, ont pris le jade pour une drogue d'immortalité semble être simple : c'est qu'elle était une gemme appréciée et une matière yang.

Le minéral principal de ce qu'on appelle *yu* 玉 en Chine est la néphrite, pierre solide et translucide, souvent de couleur blanche, gris-vert ou verte.

Dès l'Antiquité, les Chinois sont connus pour estimer cette pierre avec une certaine vénération. Pour l'époque des Yin et des Zhou, beaucoup d'articles associés aux rituels étaient faits de jade, et, parmi les objets en jade, le plus grand nombre était cérémonial. Pour l'époque des Han, qui correspond à l'apogée de la culture du jade chinoise, les usages de la pierre étaient variés, les objets funéraires découverts étant les plus considérables[645].

Le jade symbolisait, de plus, l'ensemble de la vertu des sages. Ses aspects physiques étaient, un par un, comparés aux valeurs morales. A ce sujet, Confucius a laissé un éclaircissement :

> Zigong interrogeant Confucius dit : « Permettez-moi de vous demander pourquoi le jade est très estimé des sages, tandis que l'albâtre ne l'est pas. Est-ce parce que le jade est rare et l'albâtre commun ? » Confucius répondit : « Si le sage fait peu de cas de l'albâtre et estime beaucoup le jade, ce n'est pas parce que l'albâtre est commun et le jade rare. C'est parce que les sages de l'Antiquité comparaient la vertu au jade. Il est l'image de la bonté, parce qu'il est doux au toucher, onctueux ; de la prudence, parce que ses veines sont fines, compactes, et qu'il est solide ; de la justice, parce qu'il a des angles, mais ne blesse pas ; de l'urbanité, parce que, suspendu (à la ceinture en guise d'ornement), il semble descendre jusqu'à terre ; de la musique, parce que par la percussion on en tire des sons clairs, élevés, prolongés et finissant d'une manière abrupte ; de la sincérité, parce que son éclat n'est pas voilé par ses défauts ni ses défauts par son éclat ; de la bonne foi, parce que ses belles qualités intérieures se voient à l'extérieur, de quelque côté qu'on le considère ; du ciel, parce qu'il ressemble à un arc-en-ciel blanc ; de la terre, parce que ses émanations sortent des montagnes et des fleuves (comme celle de la terre) ; de la vertu, parce qu'on en fait des tablettes et des demi-tablettes que les envoyés des princes offrent seules (sans les accompagner de présents) ; de la voie de la vertu, parce que chacun l'estime. On lit dans le *Shijing* : « Je pense à mon seigneur ; il est doux comme le jade. » Voilà pourquoi le sage fait grand cas du

645 [579] Yang Yang 1996, 228–229.

jade.[646]

Ce commentaire du grand maître a, pour ainsi dire, immortalisé l'image du jade avec son association métaphorique aux valeurs morales confucéennes dans la culture chinoise même jusqu'à nos jours.

Par ailleurs, on voyait dans le jade l'aspect yang. La théorie du Yin et du Yang l'a classé du côté yang. D'une part, pour l'esprit confucéen, cette identification de la pierre avait plutôt une signification sociale. L'emploi du terme de jade avait pour but d'évoquer la vertu et le rôle qu'un homme comme souverain ou père devait assumer. Dans le *Livre des Mutations*, il est dit : « Le trigramme *qian* représente le ciel, le cercle, le souverain, le père, le jade, l'or ... »[647]. D'autre part, il est reconnu, dans la médecine entre autres, comme une drogue d'immortalité. La *Materia Medica de Shennong* rapporte ainsi :

> ... Il soigne les Cinq Viscères et cent maladies. Il attendrit les muscles et renforce les os. Il stabilise les âmes *hun* et *po*. Il forme la chair et donne l'accroissement au *souffle*. L'absorber pendant longtemps permet de supporter le chaud et le froid, de ne plus avoir faim ni soif et de ne pas mourir et devenir immortel divin. Si, aux approches de la mort, on en absorbe cinq *jin*, la couleur (du cadavre) ne change pas jusqu'à trois ans après sa mort.[648]

Selon le *Liexianzhuan*, Chisongzi 赤松子 ou le Maître Pin Rouge, Immortel et maître de la pluie à travers les siècles, consommait du jade liquide[649] ; la version des *Chapitres Intérieurs* précise qu'il utilisa *xuanchongxue* 玄蟲血, le « sang de l'insecte noir », pour liquéfier la pierre[650].

Le jade est aussi inscrit parmi les Drogues d'immortalité que présentent les *Chapitres Intérieurs*. Ge Hong cite un certain *Yujing* 玉經 *Livre du jade*, qui mentionne un surnom très taoïste de cette gemme : *xuanzhen* 玄眞, le « Mystérieux-Véritable ».

> Le jade est aussi drogue d'immortalité, seulement il est difficile de l'obtenir. Le *Livre du jade* dit : « Qui absorbe de l'or vit aussi longtemps que l'or ; qui absorbe du jade vit aussi longtemps que le jade ». On dit aussi : « Qui absorbe le Mystérieux-Véritable a une durée de vie sans limite ». Le Mystéireux-Véritable est un

---

[646] *Liji*, [79] Couvreur 1950 tr., Tome II, Deuxième partie, 697–698.
[647] *Yijing*, « Shuogua », [118] 86.19.
[648] *Shennong bencaojing*, [93] 22.4–6.
[649] *Liexianzhuan*, [78] Kaltenmark 1987 tr., 33 et la note 2.
[650] *C.I.* 11/204.6.

> pseudonyme du jade. (L'absorber) rend le corps de l'homme assez léger pour planer, il ne permet pas seulement de devenir immortel terrestre. Mais, l'accomplissement de la voie (de cette recette) est lent: c'est seulement après en avoir ingéré cent ou deux cent *jin* que l'on peut en voir l'effet.[651]

L'absorption du jade semble être un moyen général pour devenir Immortel. Elle fait partie des descriptions des Immortels.

> En effet, il [l'Immortel] peut s'élever dans le vide et marcher sur la lumière en ayant les nuages pour char et l'arc-en-ciel pour dais. Il absorbe les nuages rouges autour du soleil levant (ou couchant) qui s'élèvent de la mer. Ce qu'il respire, c'est l'essence pure du ciel et de la terre ; ce qu'il boit, c'est la boisson douce de jade et le liquide épais d'or ; ce qu'il mange, ce sont le *zhi* (amadouvier) d'émeraude et le *ying* (plantes de bon augure) vermeil ; là où il demeure, ce sont des palais ornés de jade et des salles de jaspe rose ; s'il s'en va, c'est pour se promener dans la Grande pureté (c'est-à-dire le ciel).[652]

Notons brièvement au passage deux détails qui nous paraissent significatifs et dont nous aurions aimé avoir des explications. D'abord, dans son efficacité, il est inférieur à l'or[653], mais supérieur à l'argent[654]. Puis, il y a une règle de choix : il faut utiliser le jade brut, c'est-à-dire non travaillé[655].

Pour l'absorber, il y a deux façons de le préparer : la liquéfaction et la réduction en poudre. En premier lieu, on liquéfie le jade en le mélangeant avec une ou plusieurs matières corrosives. En particulier, le jade liquéfié dans le jus de *zhucao* 朱草, Herbe Vermeille, s'appelle *yuli* 玉醴, la « Boisson douce de jade »[656]. En second lieu, on réduit le jade en poudre en le chauffant[657] ; cette poudre de jade peut être absorbée avec de l'eau[658].

Parlons maintenant des cinq jades. L'absorption de ces jades est sous-entendue, alors que Ge Hong n'en parle qu'au sujet d'une vision méditative. Probablement, les cinq jades représentent d'abord la totalité de vertu des jades, puis la totalité des cinq émanations telluriques ou cosmiques. Le nombre 5, par lequel les Chinois anciens divisaient les jades

---

651 *C.I.* 11/204.1.

652 *C.I.* 3/52.2–3.

653 *C.I.* 11/204.7–8 : « La raison pour laquelle il est inférieur à l'or, c'est qu'il est souvent cause de fièvre chez l'homme, phénomène semblable à celui qui est provoqué par la "poudre de *hanshi*". Si on absorbe les miettes de jade, il faut pendant dix jours ... »

654 *C.I.* 11/204.12.

655 *C.I.* 11/204.4–5.

656 *C.I.* 4/79.11. Aussi, 8/149.5, 11/204.3 et 6, et 11/205.2.

657 *C.I.* 11/204.4.

658 *C.I.* 11/204.6–7.

de différentes couleurs, nous semble correspondre à celui des Cinq Agents plutôt qu'à celui de la Terre. Ils sont distingués selon les cinq couleurs et sont ainsi répartis dans les cinq secteurs du temps de l'année. En effet, lorsqu'ils entrent dans un secteur contaminé par des épidémies, les Immortels, dit Ge Hong, s'imaginent en l'un des cinq jades selon la saison où ils se trouvent : le bleu-vert au printemps, le rouge en été, le jaune au « mois de quatre saisons », le blanc en automne et le noir en hiver ; c'est leur technique secrète et préventive à cet effet[659].

VI.10 Les micas

Les micas sont des silicates hydratés, plus ou moins alumineux et presque toujours potassiques, qui se caractérisent par leur aspect feuilleté, leur clivage très fin et une certaine élasticité. Ils peuvent constituer des matériaux aux usages variés. Les Chinois anciens en distinguaient cinq (selon Ge Hong, par exemple) ou huit variétés dont le nom commun est *yunmu* 雲母, la « mère des nuages ». Cette expression, par ailleurs, ne remonte à une époque vraisemblablement pas plus ancienne que celle des Han[660].

Au sujet de cette dernière matière principale que nous traitons ici, nous voulons relever trois aspects : d'abord, il s'agit d'un usage symbolique relatif à la fonction de conservation ; ensuite, faisant partie des drogues d'immortalité, les micas sont liés à l'immortalité aussi bien par un symbolisme que par leur caractère naturel ; enfin, comme les jades, les caractères essentiels des Cinq Agents sont affectés aux micas, qu'il s'agit, cette fois-ci, d'assimiler.

En somme, la valeur des micas dans la quête de l'immortalité se rapporte d'une part à son attribut naturel, notamment son incorruptibilité et sa résistance, d'autre part à son association symbolique avec l'eau.

VI.10.1 La fonction de conservation

L'une des singularités des micas dans l'usage alchimique est qu'ils sont employés comme couvercle du creuset. Nous y voyons une fonction de conservation. En effet, dans la R56, on couvre un cylindre avec une plaque

---

[659] *C.I.* 15/275.11–12.
[660] [230] Schafer 1955a, 265.

de mica qui est ensuite pressé avec un couvercle de fer. Cette double protection (mica + fer) ressemble aux autres manières dont on ferme hermétiquement le creuset : par exemple, le Lut de Six et Un est appliqué entre le creuset et son couvercle dans plusieurs recettes, et les « fèces de lombric » sont tassées en plusieurs couches sur un couvercle dans la R57. La plaque de mica est, nous semble-t-il, utilisée en vue d'empêcher « la fuite de l'essence des drogues » comme d'autres anti-fuites.

Cet usage du mica paraît symbolique, d'autant plus que la surface d'une plaque de mica peut ne pas être plus unie et lisse que celle d'un couvercle en fer et qu'il aurait suffi d'avoir un couvercle en fer, seul, assez lourd et bien adapté à l'ouverture du récipient. Cela rappelle que les micas étaient utilisés en vue de conserver le corps du défunt. Les *Dongyuan biji* 東園秘記 *Ecrits secrets du Jardin de l'Est*, cités dans le *Taiping yulan*, nous ont appris que, si on enfermait le corps du défunt avec le mica, il ne se décomposait pas[661]. Et il y a plusieurs textes comme le *Baopuzi* et le *Xijing zaji* 西京雜記, cités dans la même encyclopédie impériale, qui rapportent des anecdotes à titre d'exemples. Li Shizhen, lui aussi, en retient une dans sa *Magna Materia Medica*[662]. Ainsi, étant analogue à celui de la conservation des cadavres pour les garder comme vivants dans des cercueils, l'emploi de la plaque de mica comme couvercle nous paraît symbolique et semble provenir de l'intention de retenir dans le creuset chauffé l'essence sublimée. Notons, d'ailleurs, qu'en raison de leur transparence et de leur stabilité thermique, les muscovites et les phlogopites, variétés de micas, ont longtemps été utilisées dans les fours et les chaudières[663].

VI.10.2 Une drogue d'immortalité

Les micas, selon Ge Hong et la médecine traditionnelle chinoise, font partie des drogues qu'on peut absorber pour obtenir la Longue vie[664].

---

661 *Taiping yulan, juan* 808, [108] 12b.1.

662 *Bencao gangmu, juan* 8, [24] 620b.18–621a.1 : « Les gens d'autrefois disaient que le défunt ne se décomposait pas si on enfermait le cadavre avec du mica. Il y avait un voleur qui avait ouvert et fouillé le tombeau d'une dame. Elle avait l'air tellement vivante que le voleur l'a violée. Quand on a ouvert le tombeau du Duc You des Jin, il y avait cent cadavres de long en large et leurs vêtements étaient comme ceux des vivants. Tout cela tient à ce qu'on les avait enfermés avec du mica ».

663 Mais la muscovite n'est plus stable à partir de 600°C ; elle commence à se déshydrater. En revanche, la phlogopite est plus stable.

664 *C.I.* 11/203.1–4.

Les micas étaient très liés à l'immortalité. Dans le onzième chapitre, Ge Hong, de même que la *Materia Medica de Shennong*, présente les micas parmi les drogues supérieures[665]. Les légendes parlent de plusieurs Immortels qui auraient ingéré les micas[666]. Il y a en outre une correspondance évidente que nous fait remarquer E. H. Schafer, entre les régions produisant ces minerais et les endroits légendaires des Immortels[667].

L'attribution aux micas de cette efficacité comme drogue d'immortalité peut s'expliquer par deux aspects. En premier lieu, elle a trait à leur incorruptibilité bien connue. Liu An avait déjà dit dans son *Huainan wanbishu* : « Les micas, enfouis dans la terre, ne se décomposent pas pendant mille ans »[668]. Ge Hong l'explique ainsi : « D'autres matières pourrissent dès qu'on les enfouit dans la terre ; elles se calcinent quand on les met au feu. Or, les cinq micas, même soumis à un feu ardent, restent tels qu'ils sont ; même enfouis, ne se décomposent jamais. Aussi, peuvent-ils prolonger la durée de vie de l'homme »[669].

En second lieu, le minerai fait partie du symbolisme de la fertilité aquatique. On lit dans le *Huainanzi* que les micas font venir l'eau[670]. Ils sont en particulier associés au nuage : leur nom commun chinois est *yunmu*, « nuage-mère » ou « mère de nuage ». A ce propos, Ge Hong dit : « Si on en absorbe durant dix ans, au-dessus de la personne sera toujours le *souffle* (le potentiel) de nuage. C'est faire venir l'enfant en absorbant sa mère, c'est un principe naturel »[671]. D'ailleurs, la *Jingnanzhi* 荊南志, *Monographie du sud de Jing*, citée dans la *Magna Materia Medica*, nous apprend que les gens du pays du Mont de la Terrasse carrée à la recherche des micas creusaient là où les nuages surgissaient[672]. Le minerai était donc en quelque sorte considéré comme l'utérus tellurique d'où sortaient les nuages. Nous sommes ici en présence du symbolisme chinois de l'eau souterraine par rapport à la vie et à la fécondité[673]. Selon la *Materia Medica de Shennong*,

---

665 *Shennong bencaojing*, [93] 24.5–6.

666 Voir le *Taiping yulan, juan* 808, [108] 10b.6–13a.4.

667 [230] Schafer 1955a, 272–276.

668 *Huainan wanbishu*, shang, [62] 5a.4.

669 *C.I.* 11/203.4–5. Voir également les R48 et R49 qui semblent avoir un rapport avec une espèce de mica, *yunye* 雲液.

670 *Huainanzi, juan* 4, [63] 141.12.

671 *C.I.* 11/203.5–6.

672 *Bencao gangmu, juan* 8, [24] 619b.11–12.

673 Voir [350] Granet 1920, par exemple 12–13 : « Où est la source de cette puissance génératrice ? D'où vient la vie ? La fécondité, d'après le *Houang-ti nei king*, est déterminée par l'arrivée du 天癸 *kouei* céleste qui est considéré comme une émanation 氣 du principe céleste, correspondant à l'orient Nord qui est eau. "Le caractère *kouei*

les micas sont, du reste, bons pour le sperme de l'homme[674]. Selon Li Shizhen, un minerai qui passe pour la racine des micas se nomme d'ailleurs *yangqishi* 陽起石, « la pierre d'où s'élève le Yang »[675].

VI.10.3 Les cinq micas

A l'image des jades, Ge Hong présente cinq espèces de micas qui correspondent aux Cinq Agents cosmiques. Mais, à la différence des jades, il s'agit ici de les assimiler selon la saison à laquelle appartient chacune de ces espèces. Par cette correspondance, les micas représentent les effluves cosmiques auxquelles les taoïstes aspiraient.

> Dans les *yunmu*, il y a cinq espèces et il est souvent difficile de les distinguer les unes des autres. La méthode [pour les distinguer] consiste à les tenir vers le soleil et à examiner leur couleur. Si on les regarde dans un endroit sombre (ou à l'ombre), on ne verra pas la complexité de couleurs. Si l'un, tout en ayant les cinq couleurs, tire davantage sur le bleu-vert, on l'appelle *yunying* 雲英, et il convient de l'ingérer au printemps. Si l'un, tout en ayant les cinq couleurs, tire davantage sur le rouge, on l'appelle *yunzhu* 雲珠, et il convient de l'ingérer en été. Si l'un, tout en ayant les cinq couleurs, tire davantage sur le blanc, on l'appelle *yunye* 雲液, et il convient de l'ingérer en automne. Si l'un, tout en ayant les cinq couleurs, tire davantage sur le noir, on l'appelle *yunmu* 雲母, et il convient de l'ingérer en hiver. Si l'un n'a comme couleurs que le bleu-vert et le jaune, on l'appelle *yunsha* 雲沙, et il convient de l'ingérer au dernier mois de l'été. On appelle *linshi* 磷石 celui qui est clair et blanc pur, et il est possible de l'ingérer aux quatre saisons et pendant longtemps[676].

---

représente graphiquement, dit le *Chouo wen*, l'image des eaux qui, de quatre directions, coulent et entrent dans l'intérieur de la terre 象水從四方流入地中之形." Phonétiquement, le mot évoque l'idée de mensuration 揆 : "en hiver, les eaux (glacées) et la terre étant planes, on peut faire des mesures". *Kouei* est un caractère cyclique, le dernier du cycle dénaire ; il est habituellement associé au caractère précédent *jen* 壬, qui, d'après le même texte, figure un embryon et équivaut phonétiquement au mot "gestation" 妊. *Jen*, dit-on encore, est la station du Nord, point où le *yin* est à l'apogée et où naît le yang 位北方也，陰極，易生，*Jen* et *kouei* associés correspondent à tout l'hiver et au quadrant Nord ; dans une rose à 24 vents (correspondant à une division d'une année de 360 jours en 24 demi-mois de 15 jours), le caractère tseu 子 "enfant, semence" (qui appartient au cycle duodénaire) est orienté au plein Nord encadré à l'Ouest par *jen*, à l'Est par *kouei*. Tout le Nord est eau : *kouei* semble spécialement désigner une eau souterraine située un peu à l'Est du plein Nord. »

674 *Shennong bencaojing*, [93] 24.5–6.

675 *Bencao gangmu*, *juan* 8, [24] 619b.13. Aujourd'hui, le terme *yangqishi* est pris pour désigner l'actinolite : $Ca(Mg,Fe)_3(SiO_3)_4$ ainsi que ses semblables. Voir [239] Sivin 1968b, 293.

676 *C.I.* 11/202.12–203.1. Aujourd'hui, on appelle *yunzhu* la lépidolite qui est en général rouge ; *yunyi*, la muscovite, blanche ou blanche-jaunâtre ; l'échantillon de *linshi* que l'on a à Pekin est une muscovite blanche : [28] Read et Pak 1977 tr., 25.

VI.11 Conclusion

Le but de notre recherche dans cette partie consistait à saisir les significations des matières principales employées dans les recettes, à comprendre comment les unes et les autres contribuent à la quête alchimique de l'immortalité, et à trouver un modèle (pour la conception) de leur rôle dans les recettes.

Les drogues des alchimistes étaient censées pouvoir rendre l'homme immortel divin et permettre de transcender la mortalité et de participer à la vie cosmique indéfinie. Le travail de l'alchimiste consiste en général à détoxiquer les drogues brutes et à extraire, sublimer, harmoniser et renforcer à partir de ces drogues le *souffle* vital en suivant les principes et les enseignements révélés par les divinités.

Pour déchiffrer les significations fonctionnelles des matières principales, nous avons, dans la plupart des cas, examiné dans les recettes les relations qui existent entre les ingrédients ou entre les ingrédients et le produit. D'un autre côté, pour chercher l'origine de ces significations, nous avons fait appel aux techniques et observations antérieures, susceptibles d'être remarquées par les premiers alchimistes ou par leurs devanciers forgerons.

En général, nous retrouvons, dans la conception alchimiste des matières, certaines idées cosmologiques fondamentales. Pour un taoïste désireux d'éternité, qui cherche à retourner à la source éternelle, la Nature constitue la ressource irréductible au sein de laquelle se manifestent les modèles de la vie cosmique. Les grands maîtres de la tradition taoïste, de même que les sages des temps premiers de la civilisation chinoise se référèrent toujours, du reste, à la Nature pour découvrir et enseigner le Tao. De plus, le début de l'alchimie chinoise était contemporain de la « philosophie cosmologique corrélative » qui se basait sur les phénomènes naturels, atmosphériques et astraux, ainsi que sur les concepts cosmologiques pour interpréter ou pronostiquer les phénomènes humains et sociaux, et qui se répercuta sur certains grands esprits de l'époque dont se réclame la tradition confucéenne elle-même.

En d'autres termes, les significations fonctionnelles des matières employées dans les recettes alchimiques peuvent, selon nous, s'articuler sur les trois aspects différents de la représentation chinoise du monde : le monde constitué des *souffles*, le monde évolutif et le monde structuré. Les

sens supérieurs que conçoit l'alchimiste au-delà de la matière elle-même se retrouvent ainsi dans la veine de la pensée cosmologique.

Les vertus recherchées dans des matières par l'alchimiste étaient la permanence et la transformation[677]. L'or représentait par excellence la permanence, ainsi que le jade et les micas. Le cinabre de même que le mercure et le plomb (et leurs oxydes) qui, tour à tour, se métamorphosent de l'un en autre, correspondaient à cette vertu. Le sable rouge « incarne », par excellence, le principe de la transformation.

Selon la pensée chinoise, la transformation est une loi de l'Univers. La transformation des matières alchimiques se caractérise par une évolution téléologique ayant une finalité, dans laquelle la matière ultime dispose d'une efficacité sublime pour rendre la vitalité et pour transcender la mortalité. A ce propos, nous voulons souligner deux points caractéristiques de la première phase de l'alchimie chinoise : 1) la recherche de l'essence des drogues ; 2) le rôle de véhicule extractif du mercure.

Dans le creuset, de même que dans la nature, le devenir des matières manifeste leur convergence vers la dernière substance : le minéral se transforme en métal, le métal en or ; le cinabre se métamorphose en mercure (ou en plomb), le mercure, en or (ou en argent puis en or) ; le réalgar et l'orpiment se métamorphosent en cuivre et en or ; [la malachite stratifiée, en cuivre]. Le processus d'évolution des matières est le raffinement ou l'extraction de l'essence. Dans la nature, le temps raffine les matières ; dans l'officine, l'essence fait aussi l'objet de l'opération des alchimistes. Aussi pouvons-nous caractériser l'opération alchimique comme l'opération nécessaire pour sublimer, quintessencier, harmoniser et mûrir les *essences*. Dans la pensée chinoise, *jing* 精 l'*essence* est efficace, durable et constitue la source vitale pour tous les modes de vie. L'or est essence des drogues, précisait l'alchimiste. L'Elixir des Neuf transformations est encore plus efficace qu'un élixir qui a subi moins de transformations.

Quant au mercure, par son rôle de véhicule intermédiaire, il s'interpose entre le cinabre et l'or, le minéral et le métal. Dans la conscience des alchimistes, nous semble-t-il, le vif-argent canalise dans les procédés alchimiques une transition qui véhicule le minéral au métal, le cinabre à l'or, l'état brut à l'état sublimé. Cette conception trouve vraisemblablement

---

677 Voir le ch. II.3.

son origine dans l'observation de certaines techniques métallurgiques, et n'est pas un corollaire d'une pensée cosmologique. Nous nous demandons, d'ailleurs, si ce n'est pas là la découverte du rôle merveilleux du mercure (ou du plomb qui lui ressemble) — de faire corps facilement avec ce à quoi il est mélangé et chauffé, et de produire un autre métal d'une plus grande valeur —, qui a déclenché la première réflexion alchimique.

A l'instar de l'Univers structuré et corrélatif, l'univers des matières est idéalisé. C'est 1) dans la classification des matières, 2) dans la composition des ingrédients et 3) dans l'efficacité des drogues qu'on retrouve l'image et le principe de la vie cosmique.

1) On voyait dans le réalgar et l'orpiment un couple de matières dont l'une correspond au Yang, au soleil, au masculin, et l'autre, au Yin, à la lune, au féminin. On recherchait cinq matières qui pouvaient correspondre aux Cinq Agents, aux Cinq Planètes, aux Cinq Saisons, aux Cinq Montagnes, etc. De même, on distinguait cinq types différents par matière : Cinq Micas, par exemple, qu'on devait absorber selon leurs couleurs et les saisons qui leur correspondaient.

2) Les ingrédients sont composés de telle sorte qu'ils contiennent une moitié yang et une moitié yin (ex. R15), ou un ensemble de cinq éléments (ex. R31 et R33).

3) De nombreuses drogues, le cinabre en premier lieu, agissent sur les Cinq Viscères. L'efficacité des drogues doit s'accorder aux configurations du corps puisque « les *souffles* se répondent par catégories ». L'or factice rayonne de cinq couleurs.

Un taoïste se dévoue à la recherche du principe cosmique, il est, à sa manière, un observateur de la nature qui cherche à s'assimiler à la vie cosmique. Il est alchimiste lorsqu'il apprend le mystère que recèlent les matières prodigieuses. Il ne peut pas manquer d'être intéressé par les phénomènes de transformation dans les techniques aussi bien que dans la nature. Aux yeux d'un taoïste alchimiste, le changement des matières, de ses couleurs, de ses états, constituent un spectacle cosmique au sein duquel se révèle le Tao, Tao qui lui permettra de devenir immortel. Ainsi, certaines matières et leur transformations ont reçu l'interprétation cosmologique. Les alchimistes devaient prêter une attention particulière aux phénomènes produits par les métamorphoses des matières. La notion ancienne du monde revit en présence de tels phénomènes et sous une nouvelle perspective.

Celle-ci a donné naissance à une nouvelle voie et à un nouveau symbolisme pour exprimer la vérité ultime dont l'alchimiste a fait l'expérience.

Chapitre VII

Les recettes

Si tout ce qui change lentement s'explique par la vie, tout ce qui change vite s'explique par le feu. Le feu est l'ultra-vivant. – Bachelard[678].

Le sujet de ce chapitre porte sur la signification des recettes. Visant à obtenir un élixir ou de l' « or » qui représente la source vitale, les recettes consistent à appliquer ou réaliser le Tao, le principe du cosmos, dans la transformation des ingrédients. Nous allons ici considérer la manière dont les matières sont traitées, et les principes selon lesquels les moyens de transmutation sont effectifs.

Le but de l'alchimie est en général de transformer la substance (les ingrédients) en vue d'augmenter sa valeur (cosmologique, symbolique). Dans l'alchimie chinoise, il consiste essentiellement à la quintessencier et à la transmuter en un élixir donnant une force vitale. Au niveau de la conscience de l'alchimiste, au moins en ce qui concerne les recettes présentées dans les *Chapitres Intérieurs*, le moyen de transmutation fondamental dépend de la force de la vie qui se manifeste ou s'emploie spécifiquement dans un espace-temps, cosmique ou organique. Nous allons appeler « système de transmutation » cet espace-temps où une force spécifique transformatrice est censée être en cours. L'action essentielle dans les recettes que nous examinerons dans ce chapitre consiste alors à établir ou à créer l'un de ces systèmes et à appliquer la force transformatrice.

Les modèles de la transmutation alchimique proviennent, d'une part, de l'observation de la métamorphose dans la nature et, d'autre part, de la pensée cosmologique. Dans la nature, tout ce par quoi la métamorphose se produit s'avère, aux yeux de l'alchimiste, force : la gestation animale, les jours et les quatre saisons entraînant le développement végétal, l'incubation, le métabolisme, la transformation souterraine des minerais et des métaux,

---

[678] [616] Bachelard 1949, 23.

etc. En ce qui concerne la cosmologie, nous en exposons ici brièvement les caractéristiques générales.

Les recettes alchimiques présentent une structure. Les éléments constitutifs d'une recette sont la combinaison des ingrédients, la fourniture de l'énergie pour la transmutation et la configuration (ou l'installation) de la préparation et des équipements[679]. Il va de soi qu'ils sont interdépendants. Leurs principes relèvent du mouvement du Tao, principal moteur du cosmos. Les énergies nécessaires proviennent des différents types de sources de vie — le soleil, le feu, la terre, l'organisme vivant, etc. Et, la manière de fournir l'énergie correspond à la symbolique de sa source. Cette correspondance garantit l'application du Tao à l'entreprise de l'alchimiste, qui consiste à créer l'espace-temps du Tao. Si, par exemple, la source d'énergie est le soleil, c'est en correspondance avec le soleil que les ingrédients sont réactifs.

Une énergie est nécessaire pour transformer la substance. L'alchimie est en quelque sorte l'Art d'utiliser cette énergie. Or, le changement est fondamentalement lié au temps. Alors, selon l'alchimie, le mode d'emploi de l'énergie se règle sur le cycle du temps, et le rythme du temps effectué par l'alchimiste stimule l'énergie. Le temps nécessaire pour un changement est, dans la nature, trop long pour l'alchimiste qui est un homme dont l'existence est limitée. Il est souvent de mille ans pour les pierres et les métaux, selon l'alchimiste. Le travail de ce dernier consiste donc à raccourcir ou accélérer le temps nécessaire à la transformation. C'est la correspondance entre les différentes unités du temps par l'intermédiaire des nombres emblématiques, qui permet de les substituer l'une à l'autre, de manière à ce que l'alchimiste raccourcisse le temps : de l'an au mois, du mois au jour, du jour à l'heure. Ainsi l'heure alchimique vaut un an du monde naturel.

La configuration des étapes et l'installation des équipements sont conçues comme modèle du cosmos réduit et mis en marche dans l'officine. Le cosmos est un organisme qui héberge le temps et l'espace de manière à ce que fonctionne le Tao. N. Sivin nous a fait remarquer que le mouvement décrit par certaines recettes était l'image de la circulation du Tao[680]. Le Tao de la Nature retrouve dans les recettes ses rythmes, ses dimensions, ses matières.

---

[679] Certaines recettes exigent en outre à la fin une vérification de l'élixir.
[680] [243] Sivin 1980, 282.

Les recettes présentées dans les *Chapitres Intérieurs* ne sont pas tout à fait homogènes. En effet, au cours de la lecture on pourra remarquer que les recettes ne sont pas du même niveau de complexité. A cet égard, les recettes peuvent se diviser en deux groupes. Dans le premier groupe, les recettes sont plus élaborées et le système de transmutation est plus complexe et souvent relatif à la manipulation du *temps* (elles font en général l'objet de notre étude dans les sous-chapitres 2, 3 et 4). Les manières d'appliquer la force vitale cosmique acquirent, déjà à l'époque de Ge Hong, des formes assez complexes permettant à l'alchimiste de contribuer en personne à la procédure en tant qu'opérateur et d'accélérer le temps tout en restant dans son officine. Ces recettes s'achèvent dans un délai plus court et rendent les élixirs plus efficaces[681]. Dans le deuxième groupe, les recettes sont des moyens relativement simples et reflètent des idées plus primitives et plus courantes. Dans ces recettes, l'alchimiste doit laisser la préparation au soin de la Nature et attendre plus longtemps l'achèvement de la drogue. Il n'intervient pas dans le rythme du temps et emprunte simplement une force vitale à un endroit ou à un organisme vivant. Le facteur *spatial* semble être majeur[682]. (Ces recettes sont en général présentées dans le cinquième sous-chapitre.)

Nous commençons par une esquisse classificatoire qui nous permettra d'avoir un aperçu plus simple et plus ordonné des recettes. Ensuite l'étude se concentre sur quelques types de procédures pour lesquelles nous avons assez d'indications pour donner une interprétation. Ce

---

[681] Dans l'étude de ces recettes, certaines des *Chapitres Intérieurs* ont été complétées par celles du *L.N.E.*

[682] Une distinction similaire est exposée par N. Sivin dans des études effectuées en général avec les recettes plus tardives et plus complexes. Il a fait allusion à deux différentes façons d'appréhender les modèles du Tao : l'une portant sur le modèle temporel, l'autre, sur le modèle spatial. Ces deux modes n'excluent cependant pas l'un l'autre. Sivin explique en effet que le Tao, dans son intégrité, ne peut être appréhendé que par l'intuition mystique que les taoïstes ne peuvent tous espérer atteindre à volonté. L'adepte, en quête de l'illumination à travers le savoir et la contemplation, dit Sivin, « s'aidait des correspondances abstraites et des visualisations partiales. Il pouvait se concentrer sur l'aspect temporel du Tao en dirigeant son attention vers le fonctionnement cyclique du cosmos ou l'un de ses sous-systèmes. L'alternative qui lui est accessible était de tenir le temps constant en saisissant le modèle organismique comme étant reflété dans une configuration momentanée. En d'autres termes, ... une configuration de plusieurs éléments organiquement liés joue le même rôle dans des correspondances spatiales qu'un cycle (une configuration spéciale du temps) joue dans des corrélations temporelles. » Ces deux modes sont, explique-t-il, interdépendants et fonctionnellement interchangeables. [243] Sivin 1980, 286.

sont la caléfaction par le feu, l'exposition au soleil, l'enfouissement et l'immersion, l'usage de l'incubation et du métabolisme. Le chapitre s'achèvera sur une série de suggestions d'interprétation concernant les nombres attachés aux dimensions des équipements.

VII.1 La classification des recettes

Il est intéressant de constater la grande variété des recettes que Ge Hong a voulu, nous semble-t-il, exposer dans les *Chapitres Intérieurs*, alors que chacune d'elles est plus ou moins développée. Nous avons même l'impression que Ge Hong a choisi une par une les recettes représentatives de sa connaissance. En effet, de la R17 à la R29 et la R34 (sauf les R18, R19 et R28), les procédés consistent à traiter le cinabre. Or, ces onze recettes emploient chacune un procédé différent. Cela montre un aspect essentiel des *Chapitres Intérieurs* : ils ne constituent pas un traité complet de l'alchimie, mais une présentation récapitulative. Présentées dans un texte très littéraire et élégant dans son ensemble, ces recettes peuvent n'être que des échantillons choisis par l'auteur. D'autre part, leur diversité nous permet d'avoir une vision sommaire, mais assez large, de l'alchimie de l'époque en question.

VII.1.1 Classement selon le nom

Indiquant le nom du texte

- Les Elixirs Divins des Neuf Tripodes de l'Empereur jaune : R3 ~ R11
- Les Elixirs Divins de la Grande Pureté : R12 et R13

Indiquant un nom propre

- Recette visant à composer l'Elixir du Mont Min : R15
- Recette de Wuchengzi visant à composer l'élixir : R16
- Recette de Xianmenzi visant à composer l'Elixir : R17
- Recette de Chisongzi visant à composer l'Elixir : R20
- Recette du Maître Shi visant à composer l'Elixir : R21
- Recette de Kangfengzi visant à composer l'Elixir : R22
- Recette de Cuiwenzi visant à composer l'Elixir : R23
- Recette de Liu Yuan visant à composer l'Elixir : R24
- Recette de Yue Zizhang visant à composer l'Elixir : R25
- Recette de Li Wen visant à composer l'Elixir : R26
- Recette de Yinzi visant à composer l'Elixir : R27
- Recette de Cainü visant à composer l'Elixir : R29
- Recette de Jiqiuzi visant à composer l'Elixir : R30
- Recette de Mozi visant à composer l'Elixir : R31

- Recette de Zhang Zihe visant à composer l'Elixir : R32
- Recette de Qili visant à composer l'Elixir : R33
- Recette de Yuzhu visant à composer l'Elixir : R34
- Recette de Li gong visant à composer l'Elixir : R36
- Recette de Liu sheng visant à composer l'Elixir : R37
- Recette de Wang jun visant à composer l'Elixir : R38
- Recette de Chen sheng visant à composer l'Elixir : R39
- Recette de Han Zhong visant à composer l'Elixir : R40
- Recette de Wuchengzi : R58

Indiquant le but ou le produit

- Recette visant à obtenir l'Elixir Fu : R19
- Liqueur d'Or : R41
- Recette visant à composer le Weixi et le Jusheng avec la Liqueur d'Or : R42
- Recettes visant à rendre l'or consommable : R43
- Petite recette visant à composer l'Elixir Divin : R44
- Petite recette du cinabre : R45
- Petite Recette visant à rendre l'or consommabre : R46
- Recette de l'Empereur Jaune visant à préparer la Source de Yunye : R49
- Pilule Mâle et Pilule Femelle : R50
- Recette visant à préparer la solution aqueuse de cinabre : R52
- Recette visant à préparer la solution aqueuse de réalgar : R55

Indiquant un nom et le but

- Recette de Liangyizi visant à rendre l'or consommable : R47
- Recette de l'Empereur Jaune visant à préparer la Source de Yunye : R49
- Recette visant à former l'or que Monsieur Jinlou a reçue de Qinglinzi : R53
- Recette visant à former l'or que Monsieur Jiaoli a reçue de Jiqiuzi : R54
- Recette de Petit enfant visant à former l'or : R56

Indiquant la caractéristique de l'élixir

- Fleur du Cinabre : R3
- Signe Divin : R4
- Elixir Divin : R5
- Elixir du Retour : R6 (des Neuf Tripodes) et R12 (de la Grande Pureté)
- Elixir en Pastille : R7
- Elixir Affiné : R8
- Elixir Tendre : R9
- Elixir Fixé : R10
- Elixir Froid : R11
- Elixirs des Neuf Lumières : R13
- Cinq [recettes visant à composer les] Elixirs Spirituels : R14
- Elixirs de préparations immédiates : R18

Indiquant le caractère de la recette

- Recette visant à composer l'Elixir prêt à employer : R35

Indiquant l'effet principal

- Recette de Taiyi visant à composer l'Elixir qui mande les âmes Hun et Po : R28

Sans nom

- R48
- R51

VII.1.2 Classement selon les ingrédients principaux et le produit visé

Recettes visant à composer l'élixir avec le cinabre

- R3 : Fleur du Cinabre
- R8 : Elixir Affiné (avec les Huit Pierres)
- R12 : Elixir du Retour (de la Grande Pureté)
- R13 : Elixirs des Neuf Lumières (avec les Cinq Pierres)
- R14 : Cinq [recettes visant à composer les] Elixirs Spirituels
- R17 : Recette du Xianmenzi visant à composer l'Elixir
- R20 : Recette du Chisongzi visant à composer l'Elixir
- R21 : Recette du Maître Shi visant à composer l'Elixir
- R22 : Recette de Kangfengzi visant à composer l'Elixir
- R23 : Recette de Cuiwenzi visant à composer l'Elixir
- R24 : Recette de Liu Yuan visant à composer l'Elixir
- R25 : Recette de Yue Zizhang visant à composer l'Elixir (avec le mercure)
- R26 : Recette de Li Wen visant à composer l'Elixir
- R27 : Recette du Yinzi visant à composer l'Elixir
- R28 : Recette de Taiyi visant à composer l'Elixir qui mande les âmes Hun et Po
- R29 : Recette de Cainü visant à composer l'Elixir
- R34 : Recette de Yuzhu visant à composer l'Elixir
- R35 : Recette visant à composer l'Elixir prêt à employer
- R36 : Recette de Li gong visant à composer l'Elixir (avec les solutions de Cinq Pierres)
- R37 : Recette de Liu sheng visant à composer l'Elixir
- R38 : Recette de Wang jun visant à composer l'Elixir (avec le mercure)
- R39 : Recette de Chen sheng visant à composer l'Elixir
- R40 : Recette de Han Zhong visant à composer l'Elixir
- R44 : Petite recette visant à composer l'Elixir Divin
- R45 : Petite recette du cinabre

Recettes visant à composer l'élixir avec le mercure

- R4 : Signe Divin
- R6 : Elixir du Retour (des Neuf Tripodes)
- R7 : Elixir en Pastille
- R9 : Elixir Tendre
- R10 : Elixir Fixé
- R11 : Elixir du Froid
- R15 : Recette visant à composer l'Elixir du Mont Min
- R16 : Recette de Wuchengzi visant à composer l'élixir
- R31 : Recette de Mozi visant à composer l'élixir (avec les solutions de Cinq Pierres)
- R32 : Recette de Zhang Zihe visant à composer l'Elixir
- R33 : Recette de Qili visant à composer l'Elixir (avec les Cinq Pierres sublimées)

Recettes visant à composer l'élixir sans le cinabre ni le mercure

- R5 : Elixir Divin (le réalgar et l'orpiment)
- R18 : Elixirs de préparations immédiates (le réalgar, l'orpiment et le vinaigre)
- R30 : Recette de Jiqiuzi visant à composer l'Elixir

Recettes visant à rendre l'or consommable

- R41 : Liqueur d'Or
- R43 : Recettes visant à rendre l'or consommable
- R46 : Petite Recette visant à rendre l'or consommable
- R47 : Recette de Liangyizi visant à rendre l'or consommable

Recette visant à composer les drogues avec la liqueur d'or

- R42 : Recette visant à composer le Weixi et le Jusheng avec la Liqueur d'Or

Recettes visant à former l'or alchimique (« aurifaction »)

- R51 : (recette visant à former l'or alchimique à partir de la solution de cinabre, du cinabre brut et du mercure)
- R53 : Recette visant à former l'or que Monsieur Jinlou a reçue de Qinglinzi
- R54 : Recette visant à former l'or que Monsieur Jiaoli a reçue de Jiqiuzi
- R56 : Recette de Petit enfant visant à former l'or
- R57 : Recette de Wuchengzi (mercure et plomb)

Recette visant à préparer les solutions

- R52 : Recette visant à préparer la solution aqueuse de cinabre
- R55 : Recette visant à préparer la solution aqueuse de réalgar

Autres

- R19 : Recette visant à obtenir l'Elixir Fu (une méthode qui consiste à pêcher un poisson rouge)
- R48 : (recette visant à composer une drogue à partir du Yunye (un mica ?))
- R49 : Recette de l'Empereur Jaune visant à préparer la Source de Yunye (une boisson alcoolisée ou un vinaigre)
- R50 : (recette visant à composer la Pilule Mâle et la Pilule Femelle »)
- R60 : (recette visant à fondre un « cuivre » alchimique en vue de mouler les épées)

VII.1.3 Classement des recettes selon les moyens de transmutation

L'exposition au soleil étant le moyen principal

- R15 : Recette visant à composer l'Elixir du Mont Min
- R17 : Recette de Xianmenzi visant à composer l'Elixir
- R35 : Recette visant à composer l'Elixir prêt à employer (d'abord à la vapeur)
- R44 : Petite recette visant à composer l'Elixir Divin
- R48

La caléfaction par le feu étant le moyen principal

- R2 (recette visant à préparer le « Mystérieux et jaune »)
- R3 : Fleur du Cinabre (par étapes, dans une fermeture hermétique)

- R4 : Signe Divin (par étapes, dans une fermeture hermétique)
- R5 : Elixir Divin (par étapes, dans une fermeture hermétique)
- R6 : Elixir du Retour (des Neuf tripodes) (par étapes, dans une fermeture hermétique)
- R7 : Elixir en Pastille (par étapes, dans une fermeture hermétique)
- R8 : Elixir Affiné (par étapes, dans une fermeture hermétique)
- R9 : Elixir Tendre (par étapes, dans une fermeture hermétique)
- R10 : Elixir Fixé (par étapes, dans une fermeture hermétique)
- R11 : Elixir Froid (par étapes, dans une fermeture hermétique)
- R12 : Elixir du Retour (de la Grande Pureté) (dans une fermeture hermétique)
- R13 : Elixirs des Neuf Lumières
- R14 : Cinq [recettes visant à composer les] Elixirs Spirituels
- R16 : Recette de Wuchengzi visant à composer l'Elixir
- R28 : Recette de Taiyi visant à composer l'Elixir qui mande les âmes Hun et Po
- R30 : Recette de Jiqiuzi visant à composer l'Elixir
- R31 : Recette de Mozi visant à composer l'Elixir
- R33 : Recette de Qili visant à composer l'Elixir
- R36 : Recette de Li gong visant à composer l'Elixir
- R40 : Recette de Han Zhong visant à composer l'Elixir
- R42 : Recette visant à composer le Weixi et le Jusheng avec la Liqueur d'Or
- R45 : Petite recette du cinabre
- R51 : (recette visant à former l'or alchimique à partir de la solution de cinabre, du cinabre brut et du mercure)
- R53 : Recette visant à former l'or que Monsieur Jinlou a reçue de Qinglinzi
- R54 : Recette visant à former l'or que Monsieur Jiaoli a reçue de Jiqiuzi
- R56 : Recette de Petit enfant visant à former l'or
- R57 : Recette de Wuchengzi
- R58 (fonte précédée par une exposition au soleil)

La caléfaction par la vapeur

- R23 : Recette de Cuiwenzi visant à composer l'Elixir (dans le ventre d'un oiseau)
- R25 : Recette de Yue Zizhang visant à composer l'Elixir (avec les sables blanches)
- R26 : Recette de Li Wen visant à composer l'Elixir
- R29 : Recette de Cainü visant à composer l'Elixir
- R32 : Recette de Zhang Zihe visant à composer l'Elixir (avec les grains de millet rouges)
- R34 : Recette de Yuzhu visant à composer l'Elixir (avec les sables)
- R35 : Recette visant à composer l'Elixir prêt à employer
- R37 : Recette de Liu sheng visant à composer l'Elixir

Le trempage dans un bain d'acide ou le traitement avec des matières corrosives

- R22 : Recette de Kangfengzi visant à composer l'Elixir (usage d'un œuf + trempage dans un bain d'acide)
- R27 : Recette de Yinzi visant à composer l'Elixir (trempage dans un bain d'acide)
- R41 : Liqueur d'Or (trempage dans un bain d'acide)
- R43 : Recettes visant à rendre l'or consommable (traitements avec des matières corrosives)

- R46 : Petite Recette visant à rendre l'or consommable (trempage dans un bain d'acide)
- R47 : Recette de Liangyizi visant à rendre l'or consommable (traitements avec des matières corrosives en chauffant)
- R52 : Recette visant à préparer la solution aqueuse de cinabre (trempage dans un bain d'acide)
- R55 : Recette visant à préparer la solution aqueuse de réalgar (trempage dans un bain d'acide)

L'enfouissement

- R20 : Recette de Chisongzi visant à composer l'Elixir (enfouissement dans la terre)
- R24 : Recette de Liu Yuan visant à composer l'Elixir (enfouissement dans le puits)
- R39 : Recette de Chen sheng visant à composer l'élixir (enfouissement dans le puits)

Le métabolisme ou l'incubation

- R21 : Recette du Maître Shi visant à composer l'Elixir (métabolisme)
- R38 : Recette de Wang jun visant à composer l'Elixir (incubation)

Recettes simples ou imprécises

- R1 : (recette visant à préparer le lut de Six et un) (imprécise)
- R18 : Elixirs de préparations immédiates (imprécise)
- R19 : Recette visant à obtenir l'Elixir Fu (une méthode qui consiste à pêcher un poisson rouge)
- R48 : (recette visant à composer une drogue à partir du Yunye (un mica ?)) (mélange)
- R49 : Recette de l'Empereur Jaune visant à préparer la Source de Yunye (mélange, peut-être aussi fermentation)
- R50 : (recette visant à composer la Pilule Mâle et la Pilule Femelle) (imprécise)

VII.2 L'exposition au soleil

Le soleil est nécessaire dans une dizaine de recettes présentées dans les *Chapitres Intérieurs*[683]. Dans ces recettes, exposer la préparation au soleil a pour effet essentiel d'incorporer sa vertu dans l'élixir.

La source principale de l'énergie pour la vie sur notre planète recelait aux yeux de l'alchimiste taoïste la réalité d'une autre dimension. Et

[683] Pour la relation qui existe entre le soleil et l'immortalité, voir IV.3 et VI.4. Par ailleurs, il est intéressant de remarquer qu'aucune recette présentée dans le chapitre 16 des *Chapitres Intérieurs* ne concerne le soleil.

cette réalité se présentait sous divers aspects : divinité, feu du ciel, grand Yang, *essence* du ciel. Dans notre texte, tantôt ces aspects sont implicites et laissent entendre sa multiplicité, tantôt un des aspects est précisé par son rôle dans la recette. Nous allons commencer par considérer ces aspects. Ensuite sera examinée la manière dont, pour l'alchimiste, la vertu du soleil est effective dans la préparation. Enfin nous vérifierons dans les effets des élixirs sa vertu transmise.

VII.2.1 Les aspects du soleil

La divinité

Dans l'Antiquité de la Chine, le soleil était considéré comme un dieu[684]. Il s'avère pour l'alchimiste taoïste une force cosmique divinisée et *vénérée*. Dans la R12, nous trouvons un geste de l'alchimiste assez évident pour illustrer la relation de l'élixir et du soleil : il *prie par geste* le soleil que ce dernier s'unisse à la préparation. Après le solstice d'été, l'adepte réchauffe le creuset avec l'Elixir ayant subi neuf transformations. Puis il met le cinabre dans le creuset et ferme ce dernier à nouveau. Ensuite il *se prosterne* [devant le creuset] et l'observe en attendant que le rayon de soleil (ou l'essence du soleil) illumine le creuset. Aussitôt que le rayon y est parvenu, les « lumières prodigieuses en cinq couleurs » resplendissent, ce qui annonce la formation de l'Elixir du Retour, la dernière étape des Elixirs Divins de Grande Pureté.

La source de la grande vie

Les pensées mythiques et religieuses attribuaient au soleil une influence purificatrice et fécondatrice[685]. Dans la Chine ancienne, l'astre du

---

684 Voir le chapitre IV.3 et [321] Diény 1981, 149.

685 Le thème général de la créativité sacrée de la lumière dans de différentes traditions a été examiné par [644] Eliade 1971. Faisant suite à une étude qui avait eu une optique morphologique et comparatiste sur l'expérience religieuse de la lumière spirituelle ([640] Eliade 1962), il nous fait observer l'identification de la divinité et de *semen viril*. Pour certaines traditions, cette identification s'incarne dans le soleil. Le symbolisme du soleil et des lumières et les pratiques en rapport avec eux constituent également un aspect général dans le taoïsme. Voir [493] Robinet 1979a, en particulier p. 267 et 283–287. Aussi pour le thème de l'absorption d'essences solaires et lunaires, voir [498] Robinet 1984, 32–34, 43–44, etc. On constate le même thème dans l'« alchimie intérieure » : « La circulation de la Lumière produit à l'intérieur du corps la « semence véritable », qui se transforme dans un embryon. en le chauffant, le nourrissant et le baignant un an entier par une méthode qui est certainement alchimique (car le texte fait

jour est associé à la source de la vie, notamment au Yang pur, et la réception de son rayon, à la conception de la vie et de l'homme ainsi qu'à la formation de l'élixir.

Nous présentons ici deux légendes concernant ce thème, que l'on peut appeler « hélioconception ». Elles sont liées toutes les deux à la naissance de deux grands personnages en quête de l'immortalité. En voici une d'abord concernant l'empereur Wu 武 des Han qui, selon la légende, finit par rencontrer la Xiwangmu 西王母, la Reine Mère de l'Ouest. Dans la version du *Shiji*, la concubine Wang 王, sa future mère, rêva que le soleil entrait dans son sein lorsqu'elle venait d'être enceinte[686]. Dans la version du *Hanwudi neizhuan* 漢武帝内傳, c'est l'empereur Jing 景, son père, qui rêva, quatorze mois avant la naissance de son fils, qu'une fée offrait le soleil à la dame Wang et que celle-ci *l'avalait*[687]. La deuxième légende est celle de Tao Hongjing, grand taoïste versé dans la pharmacie et l'alchimie. Elle nous raconte que la mère de l'alchimiste, quand elle attendait sa naissance, rêva aussi de l'essence du soleil se trouvant dans ses seins[688].

Les légendes viennent ainsi affirmer que le soleil a été considéré comme représentant la source, ou la semence en quelque sorte, de la vie et qu'on la « recevait » pour concevoir une nouvelle vie. On peut retrouver dans les recettes visant à composer l'élixir de vie cet aspect fécondateur ou donateur de la vie.

L'essence du ciel

Le soleil est considéré comme l'essence du ciel[689]. Selon la cosmologie chinoise, le ciel est yang, par opposition à la terre qui est yin ; et le soleil est l'essence yang. Le soleil est feu, nous allons le voir ; le feu est accumulation du Yang ; le soleil est accumulation du Yang dans le ciel. Bref, il est l'essence de la vie céleste. Selon la R42, on reçoit dans un récipient fait avec un certain Or Vermeil le « liquide » du soleil et de la lune pour le boire. Cette recette permet, selon l'alchimiste, de ne pas mourir. Dans plusieurs recettes, on désigne le rayon du soleil par le terme d' « essence » du soleil.

---

allusion au feu), l'embryon arrive à la maturité, c'est-à-dire qu'un être nouveau vient de naître. » [640] Eliade 1962, 56.

686 *Shiji*, juan 49, « Waiqi shijia », [94] 1975.8.

687 [59] Schipper 1965 tr., 65–66.

688 *Yunji qiqian, juan* 5, [124] 8b.6–9.

689 *Xiaojing yuanshenqi*, [114] 26.10.

Le feu du ciel

L'une des actions du soleil sur la préparation alchimique est la caléfaction. L'astre du jour est en effet le symbole du feu céleste, par opposition à la lune qui est le symbole de l'eau céleste[690]. Au premier siècle de notre ère, même pour un esprit critique et rationaliste comme Wang Chong, à qui Ge Hong empruntait le style littéraire pour écrire son *Baopuzi*[691], le soleil était constitué de feu et c'est ainsi qu'il a nié l'existence d'un oiseau sur le soleil, connue à travers les mythes[692].

Dans la R15, après avoir reçu l'« eau de la lune » au milieu d'un miroir qui sert de récipient, on y fait venir l' « essence » du soleil — le rayon — (pour chauffer l'élixir ?). Dans la R44, on expose le mélange au soleil pour le chauffer[693]. On soumet au soleil la préparation également pour la dessécher (R4 et R48). Certaines recettes précisent la durée de l'opération : 10 jours (R6 et R11), nombre qui est associé au soleil[694].

La correspondance entre la fonction du feu terrestre et du soleil est d'ailleurs manifeste dans les recettes. Nous allons voir que le feu alchimique remplace le soleil : le contrôle du feu suit le mouvement du soleil de l'année.

VII.2.2 Le système de résonance — le fonctionnement de la réception du soleil

L'exposition au soleil afin de recevoir sa vertu fonctionne selon un système de correspondance et de résonance. L'action du soleil sur la préparation, que ce soit la caléfaction, l'illumination ou une autre influence imprécise, peut s'expliquer par la théorie de la correspondance entre les choses relevant de la même catégorie[695].

---

690 *Huainanzi*, « Tianwenxun », [63] 80.2.

691 [149] Li Fengmao 1987, 79 en particulier.

692 *Lunheng*, « Shuori », [81] 502.7–13.

693 Selon des versions plus précises de la recette pour former le Mystérieux et Jaune, il faut chauffer de l'aube à la fin d'après-midi le mélange du mercure et du plomb. Si les *Chapitres Intérieurs* ne précisent pas la recette visant à composer le Mystérieux et Jaune, nous avons deux recettes plus précises : l'une, dans le premier chapitre de l'*Instructions sur le Livre des Elixirs Divins des Neuf Tripodes de l'Empereur Jaune* (CT885, 1/3b.1–5), et l'autre, dans le *Livre de l'Elixir Divin de Liqueur d'Or de la Grande Pureté* (CT880, 1/15a.9–15b.1), incorporé également dans le chapitre 65 du *Yunji qiqian* (CT1032, 65/9a.3–4). Voir aussi notre appendice I.

694 [351] Granet 1959, 253.

695 Voir plus bas.

Il y a des recettes qui ne précisent pas si c'est la chaleur (radiante) du soleil dont on a besoin pour la préparation, comme dans la R17. Or la durée de l'exposition au soleil d'un mélange de boisson fermentée et de cinabre est, dit la recette, précisément de 40 jours. Il est certain que l'alchimiste y attendait une transmutation de la préparation sous l'effet du soleil. Il ne nous semble pas moins vrai que ce n'est pas par négligence que la recette n'a pas été précise. Il nous paraît au contraire que c'était assez évident pour un alchimiste et qu'il suffisait de dire que le soleil est là, sans préciser pour laquelle de ses vertus : la chaleur ou la lumière, par exemple. En outre, dans certaines recettes, la présence du soleil était nécessaire même quand le feu était attisé. Nous avons vu plus haut que, dans la R12, le procédé pour composer l'Elixir du Retour doit s'effectuer après le solstice d'été, au moment où le soleil stationne à son plus haut point dans le ciel et que sa force est à son acmé. Dans la R58, c'est, un jour du cinquième mois, lorsque le soleil est parvenu au méridien, qu'on prépare la drogue. A l'image du taoïste qui se met lui-même le matin vers le soleil levant pour le saluer et pour inspirer ses émanations[696], un « face à face » du soleil et de la préparation satisfait seul la condition pour que la vertu de l'astre soit transmise et effective et que la transmutation ait lieu dans le récipient à réaction.

L'usage du rayon du soleil en vue de transmuter certaines substances nous livre ainsi une occasion d'illustrer la théorie des catégories et des correspondances. N. Sivin en résume l'idée foncière en ces termes : « Dans ce monde ordonné, chaque chose et chaque être appartiennent à une catégorie et les événements ont lieu par résonance mutuelle entre les entités de la même catégorie »[697]. Ainsi, c'est parce qu'il y avait dans la préparation un(des) élément(s) correspondant au soleil, que ce dernier a pu provoquer une réaction. Par exemple, le cinabre est lié au soleil par sa nature de pur *yang*, nous l'avons vu plus haut.

Effectivement nous pouvons trouver dans la relation entre le soleil et les matières concernées, le cinabre en particulier, une correspondance confirmant la théorie en question. Les recettes citées dans ce sous-chapitre sont toutes recensées et nous en présentons ci-après un tableau de bilan.

---

696 La pratique est toujours actuelle dans des monastères taoïstes en Chine. Voir, par exemple, [585] Yoshioka Yoshitoyo 1970, 36–37 et la photo 10.

697 [243] Sivin 1980, 305–306.

Opérations ou résultats	Matière(s) principale(s) concernée(s)	Recettes
Réception du rayon solaire	Cinabre	R12
	Miroir de « cuivre jaune »	R15
	Miroir d'Or vermeil, obtenu à partir de la Liqueur d'Or et du mercure	R42
Caléfaction solaire	Cinabre	R17, R44
Connexion du rayon solaire et de celui de l'élixir	Cinabre	R35
Emission de la lumière de l'adepte au jour	Cinabre	R40, R45
Présence du soleil au cinquième mois	Cinq Pierres	R58
Dessèchement	Mercure + Mystérieux et Jaune	R4
	Mercure *et al.*	R6, R11
	Divers	R48

Nous retrouvons ici, entre autres, l'association du soleil et du cinabre. Il en va de même pour le miroir qui devait être fabriqué avec une matière symboliquement mise en relation avec le soleil, et qui était censé révéler la figure véritable du soleil. De même encore, l'alchimiste attendait le soleil du cinquième mois pour mélanger les Cinq Pierres, selon le même principe de correspondance. Cet exemple illustre, en d'autres termes, l'interdépendance des ingrédients à transmuter et du système employé pour la transmutation.

VII.2.3 La « hiérophanie »

Le résultat confirme que, dans l'exposition au soleil, il s'agit de transmettre la vertu du soleil. Cette dernière recelée enfin dans l'élixir se manifeste par des phénomènes extraordinaires, tout comme l'« hélioconception » engendre le grand homme. Formé du rayon du soleil, l'élixir comporte la source vitale céleste et la transmet à l'adepte qui voudra l'absorber. Une luminosité qui ressemble à celle du soleil rayonne de la personne ayant assimilé l'élixir, preuve que celle-ci atteint le stade des Immortels, des êtres célestes. Cette hiérophanie de la lumière à la fois

intérieure et céleste est bien connue dans la pensée taoïste.

> Celui dont l'être intérieur demeure dans la Grande Stabilité émettra une lumière céleste. Bien qu'il émette une lumière céleste, les hommes le verront, cependant, en tant qu'un homme. Lorsqu'un homme s'est entraîné jusqu'à ce point, alors, pour la première fois il réalise la constance. Parce qu'il possède la constance, les hommes viendront se réfugier auprès de lui, et le Ciel sera son aide. Ceux auprès de qui les hommes viendront se réfugier sont appelés le peuple du Ciel. Ceux qu'aide le Ciel sont appelés les fils du Ciel[698].

La lumière était toujours associée à la sérénité du monde intérieur, à la condition primordiale pour obtenir l'immortalité[699].

La recette R12, que nous venons d'examiner, dit que les lumières en cinq couleurs rayonnent [du creuset] à la suite de l'illumination solaire et que c'est parce que l'Elixir du Retour est formé. Y a-t-il une autre façon d'entendre cela que par la transmission et l'incorporation de la vertu du soleil à l'Elixir et à l'alchimiste ? De plus, avoir cinq couleurs constitue un des vrais visages du « phébus ». Selon une citation, un apocryphe, que connaissait Ge Hong[700], disait que le soleil est débordé de lumière à cinq couleurs[701]. Dans la R35, aussi, on expose l'élixir au soleil. Cet élixir émet alors un rayonnement qui va rejoindre le soleil[702]. Ce rayon pouvait être réellement éprouvé par l'esprit de l'alchimiste. Nous venons de dire que la luminosité constitue un des aspects de l'immortalité. L'adepte qui a pris certains élixirs, dont il n'est toutefois pas toujours précisé qu'ils sont traités par le rayon du soleil, émet une luminosité de telle sorte qu'il ne jette plus d'ombre (R40 et R45), ou qu'il a une peau brillante (R44)[703]. Nous rappelons que d'avoir une peau lustrée — blanche comme la neige — constitue chez les Immortels chinois l'un de leurs aspects caractéristiques.

En somme, dans les recettes, le soleil, sous ses divers aspects, représente une force cosmique qui transmute les drogues en élixir et qui se

---

698 *Zhuangzi*, « Gengsang Chu », [130] 201.6–8. *Cf.* [132] Watson 1968 tr., 254.

699 Pour la liaison entre la sérénité intérieure et l'immortalité, voir la section sur le cinabre dans le chapitre précédent.

700 *C.I.* 11/196.6.

701 *Xiaojing yuanshen qi*, [114] 26.11. Voir aussi [321] Diény 1981, 131.

702 Le soleil stimule l'élixir et ceci répond à cela. Ils se trouvent dans la même catégorie. *Cf.* [243] Sivin 1980, 227 : « The chhi [qi] of a planet could stimulate response in a metal or mineral only when they were categorically related — tuned to the same note, so to speak — within the unitary system of the physical world ».

703 [261] Yamada Keiji 1997, 287–288, en donne une autre interprétation. Voir la R40 dans la deuxième partie.

transmet dans ce dernier. L'opération s'effectue par une résonance due à la corrélation entre le soleil et la préparation. Absorber l'élixir ainsi formé constitue un autre moyen plus palpable que le procédé visionnaire et mystique. « Celui qui parvient au Mystérieux, écrivit Ge Hong, ... absorbe les *jiuhua* 九華, neuf efflorescences au bord des nuages, savoure les six *souffles* de l'empyrée, ... »[704]. Selon un texte de l'école *Shangqing*, l'Homme Véritable de la Haute Pureté appelle *le soleil et la lune taibao jiuhua* 太寶九華 ou « neuf efflorescences du très grand trésor »[705].

VII.3 La caléfaction par le feu

En sachant manipuler l'intensité du feu et sa position par rapport au creuset, l'alchimie chinoise disposait d'un système pour contrôler le temps, d'un moyen pour s'affranchir de la dépendance de la temporalité. Tout en prenant la place du soleil, le feu entretenu par l'alchimiste donne à ce dernier la possibilité d'accélérer le temps.

Le feu est employé pour « changer », dès les premiers hommes jusqu'à l'alchimiste (et même à notre vie moderne). Il est l'agent de « transmutation », même au niveau spirituel[706]. La maîtrise du feu se joignait d'ailleurs à l'Art sacré pour purifier, transformer, sauver l'âme aussi bien que la matière. Dans l'alchimie, le feu acquiert une dimension cosmologique, de même que les ingrédients comme le cinabre ou les Cinq Pierres[707] qui sont destinés à se soumettre au feu. C'est non seulement qu'il était de nature céleste, mais aussi que l'alchimiste pouvait réaliser dans son creuset le mouvement, le cycle cosmique à travers un contrôle du feu approprié. Dans la Chine ancienne, en effet, le feu était considéré comme relevant du ciel. C'était en l'honneur de ce dernier que le Fils du Ciel, dès son arrivée dans une contrée, commençait par brûler un amas de bois sur un tertre[708]. Parmi les Cinq Agents, le feu se caractérisait par son ascension vers le ciel[709]. De même que le ciel est yang en opposition avec la terre yin,

---

[704] *C.I.* 1/2.7–10. La traduction du [506] Robinet 1991, 90.

[705] *Yunji qiqian, juan* 8, [124] 12a.7. Voir aussi [498] Robinet 1984, 177, en particulier la note 3, pour le symbolisme Shangqing qui associe l'élixir et la lumière du soleil (et de la lune).

[706] [601] Eliade 1977, 146 sq.

[707] Pour leur signification, voir le chapitre précédent.

[708] *Liji*, [79] Couvreur 1950 tr., tome 1, 2e partie, 589.

[709] *Shujing*, « Hongfan », [103] Couvreur 1999 tr., 197.

le feu s'associe également à la région du Sud qui est yang en opposition avec celle du Nord. Il est au soleil ce que l'eau est à la lune. Cela explique, selon nous, que, dans certaines recettes de l'alchimie que nous étudions, le feu en vient à se substituer au soleil. En effet, le feu pouvait jouer le rôle du soleil par le mouvement que l'alchimiste lui attribuait. L'alchimiste disposait du moyen nécessaire pour exalter le sens du feu terrestre qui se trouvait dans son officine. C'est ainsi qu'il réalisait une « cuisine cosmique ».

Cette pratique devait être significative pour l'alchimiste d'autant plus que le mouvement du soleil est lié au temps. Du temps dépend la maturation, le véritable devenir. Le devenir sur la terre — des plantes et des animaux — et sous la terre — des minerais et des métaux — est stimulé et achevé par le temps, par le cycle du jour et de la nuit. De même, la transformation des ingrédients qui se produit dans le creuset à l'aide de la flamme, et la formation de l'élixir nourri et mûri par la chaleur du feu, doivent se régler sur le temps cosmique. Aussi la durée de la caléfaction et le contrôle du feu sont-ils délibérément choisis pour leur signification relative au cycle cosmique. En d'autres termes, « la re-création du procédé cosmique dépend du lien du feu avec le temps, car la chaleur de la flamme représente les forces actives. »[710]

Nous allons commencer par aborder la question des nombres de jours. Liés au sens de la caléfaction par le feu, ils sont choisis afin de réduire le temps nécessaire à la transmutation parfaite de l'élixir à l'échelle du laboratoire alchimique. En général, il s'agit de 10, 100, 30 ou 36 jours. Cela montrera aussi comment l'alchimiste transpose le feu terrestre en feu céleste par ces nombres.

VII.3.1 Autant de feu que le soleil

Les nombres 10 et 100 sont profondément liés au soleil et au calendrier. Dans l'Antiquité de la Chine, on comptait les jours par 10, surtout les gens des Yin[711]. Le nombre 100 figurait également l'intégralité : il fut, très anciennement, le nombre d'années de vie attribué aux Souverains parfaits[712]. Il peut d'ailleurs s'obtenir en multipliant 10 par lui-même, comme on comptait l'âge du sage taoïste, 81, en multipliant 9 par 9. Bref,

---

[710] [243] Sivin 1980, 266.
[711] [550] Sugimoto et Mitarai 1951, 319.
[712] [353] Granet 1988a, 169–170.

10 jours représentent 10 soleils et vice versa ; 100 jours, dix fois dix soleils. Les mythes de l'archer Yi qui sont probablement liés à l'histoire du conflit entre les tribus dont les systèmes du calcul des jours étaient différents, racontaient qu'il y avait eu dix Soleils qui firent rage et dévastèrent la terre par leur chaleur ardente[713]. Parcourir 10 jours du cycle signifie ainsi avoir tous les soleils ; chauffer durant 10 jours, donner la chaleur intégralement (ou tous les jours[714]). De ce fait, on doit chauffer durant 10 jours dans la R31, durant 100 jours dans la R33. « Donner la chaleur du feu durant 10 jours (ou 100 jours) » constitue une précision pour dire « donner toute la chaleur ».

VII.3.2 Un an d'ensoleillement complet « par le feu »

La durée d'un an peut être figurée par les nombres 30 et 36. Les réactions à trente jours ou à trente-six jours durent symboliquement une année. Cette dernière constitue une unité temporelle pendant laquelle le cycle du froid et du chaud s'accomplit et la Nature achève la maturation. En effet, un texte taoïste précise que « douze mois font un an dans lequel le cycle du Yin et du Yang arrive à son comble et l'élixir est achevé »[715]. Cet « un an d'ensoleillement par le feu » que nous constatons dans les recettes des *Chapitres Intérieurs* constitue l'étape embryonnaire du système de « contrôle du feu », qui, plus tard, se développe davantage dans les textes alchimiques des Tang fondés sur le *Zhouyi cantongqi* avec un symbolisme cosmologique beaucoup plus explicite[716].

30 jours = 1 an

La réduction d'un an en 30 jours s'explique par l'idée de l'équivalence purement numérique entre les unités temporelles. Deux unités — le mois et l'an en l'occurrence — deviennent interchangeables par l'intermédiaire du nombre constant qu'elles ont en commun dans un rapport avec une unité temporelle tierce.

---

[713] Nous l'avons vu dans le chapitre IV.3.3.

[714] [351] Granet 1959, 253.

[715] *Dadong lianzhen baojing jiuhuan jindan miaojue*, [41] 12a.8–9.

[716] Nous citons une communication personnelle de Fabrizio Pregadio. Voir aussi [243] Sivin 1980, 266–279.

$$12 = \frac{an}{mois} = \frac{jour}{double-heure};$$

$$30 = \frac{mois}{jour} = \frac{2\frac{1}{2}\,jours}{double-heure};$$

$$\mathbf{360} = \frac{an}{jour} = \frac{mois}{double-heure}$$ [717].

C'est par le nombre 360 qu'un mois (30 jours), caractérisé par 360 (double-heures), équivaut à un an, aussi caractérisé par 360 (jours). Ainsi, dans les recettes, 30 jours qui constitue un mois, se substitue aux 360 jours, qui représente un an[718]. De ce cas relèvent les R37, R42, R51, R52 et R53.

36 jours = 1 an

Le nombre de (4×9=) 36 jours, pour la durée de caléfaction de la drogue, équivaut aussi à 360 jours, c'est-à-dire un an. Le nombre 36 s'obtient de la multiplication du 4 de quatre saisons par le 9 de grand Yang.

La plupart des Elixirs Divins des Neuf Tripodes de l'Empereur Jaune (R3, R5, R8, R9 et R10) et l'Elixir de Li gong (R36) sont destinés à être chauffés pendant 36 jours. Dans les cinq premiers cas, la durée s'échelonne sur quatre séances de 9 jours chacune. En ce qui concerne le nombre 9, choisi pour la durée de la chauffe, il symbolise l'achèvement, la totalité et le vieux Yang, emblème de la chaleur. Chauffer durant 9 jours signifie donc donner la totalité de la chaleur et achever la caléfaction à chaque séance.

Le symbolisme de cette caléfaction durant « un an » persiste d'ailleurs tout au long de l'évolution de l'alchimie chinoise. Les alchimistes postérieurs conçurent l'idée que l'élixir naturel s'achève dans la terre au bout de 4320 ans[719]. Cela s'explique ainsi : pour la formation de l'élixir, une double-heure dans l'officine de l'alchimiste correspond à un an dans la terre. Un an se compose de 4320 double-heures. Si la formation de l'élixir

---

[717] Le nombre de jours d'un mois (30), celui d'une année (360) ainsi que le nombre de mois d'une année (12) sont ici approximatifs. Dans l'astronomie chinoise, ils sont plus précis et plus compliqués.

[718] « Un an se contracte en un mois », précise un texte tardif de l'« alchimie intérieure ». *Yunji qiqian, juan* 70, [124] 3b.3–4.

[719] *Danlunjue zhixinjian*, [44] 12b.6. Nous assistons ici à un raisonnement déductif inversé qui semble indiquer que c'est parce que la formation de l'élixir dans l'officine nécessite un an que celle dans la terre nécessite 4320 ans, alors que la déduction devrait se faire dans le sens inverse pour respecter l'une des idées de l'alchimiste qui est d'imiter la nature. Cela nous incite à penser que la conception de cette idée de 4320 ans date de la postérité.

nécessite donc un an dans l'officine, c'est 4320 ans dans la terre[720].

VII.3.3 Quatre saisons « par le feu »

Outre la numérologie hémérologique, l'alchimiste utilise également l'analogie astronomique afin de substituer le feu au soleil et de réduire le temps nécessaire à la transmutation.

Il s'agit ici, selon nous, de simuler le mouvement du soleil dans le ciel par le feu sur la terre, et plus précisément de reproduire le changement du point culminant méridien du soleil au cour de l'an. A l'image de l'astre du jour qui dans l'année ondoie par-dessous et par-dessus l'équateur céleste, l'alchimiste approche et éloigne le feu par rapport au creuset. De plus, le changement de la hauteur méridienne du soleil amène celui de la température sur la terre, ainsi que les saisons et toute métamorphose. De ce fait, l'alchimiste songe aussi à la variation de l'intensité de la chaleur transmise au creuset selon la distance entre le feu et le creuset[721].

Dans la R3, la variation de l'écart entre le feu et le creuset se déroule en quatre étapes, correspondant aux quatre saisons. Les neuf jours de la durée de chaque séance, quant à eux, sont choisis pour vouloir dire « donner la chaleur totale de la saison », nous venons de le dire plus haut. En somme, l'opération de 36 jours équivaut, symboliquement, à faire subir à la préparation un an de chaleur intégrale. Cela veut dire que la drogue atteindra ainsi sa maturation parfaite, puisqu'un an, qui constitue l'unité temporelle complète du cosmos, est — symboliquement — révolu et s'est bien écoulé, conformément à la norme dans le soin de l'alchimiste taoïste. La séquence : *solstice d'hiver - équinoxe de printemps - solstice d'été - équinoxe d'automne* est remplacée par celle-ci : *feu bas - feu au milieu - feu haut - feu au milieu* ou *feu doux - feu moyen - feu ardent - feu moyen*. Le mouvement du feu reflète ainsi l'évolution de la chaleur des quatre saisons, l'intensité de feu étant censée être réglée de façon croissante puis décroissante. Voici les étapes que l'alchimiste doit suivre[722] :

---

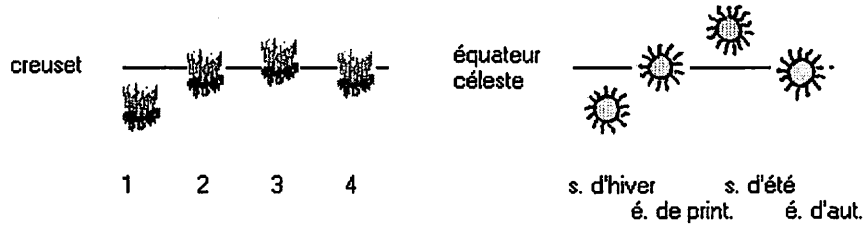
720 $\frac{dans-la-terre}{dans-le-creuset} = \frac{an}{double-heure} = \frac{4320ans}{an}$

721 Il est vrai que la température change aux différents niveaux de la flamme. Cependant, pour l'alchimiste de l'époque de Ge Hong, l'intention devait être plutôt de rétablir ou d'exécuter le processus cosmique, c'est-à-dire, accomplir un cycle de l'an solaire en l'occurrence.

722 Pour la mise au point de ces étapes, voir notre discussion sur la R3 dans la deuxième partie. Voir aussi l'illustration se trouvant à la fin de ce chapitre.

1ère séance - mettre 5 *cun*[723] de distance entre le feu et le creuset,
2ème - recouvrir de feu la moitié de la partie inférieure du creuset,
3ème - pousser le feu à l'extrémité du creuset pour chauffer très fort,
4ème - recouvrir de feu la moitié de la partie inférieure du creuset.

Ce mouvement du soleil et des saisons relèvent, en outre, de celui de la divinité, qui est à l'origine de la transmission de la recette, à savoir Laozi ou Taiyi 太 — Grand Un[724].



Cela va se préciser davantage, si nous nous référons aux autres textes de l'alchimie. On peut rapprocher cette façon de chauffer de l'un des deux moyens du *Zhouyi cantongqi*, *Talisman pour l'union des Trois lié au Livre des Mutations*, employés pour représenter le temps : *shier xiaoxi* 十二消息 les « Douze étapes de Flux et de Reflux », figurées par douze *bigua* 辟卦 « hexagrammes souverains ». Le contenu du texte, constituant un traité doctrinal et abstrait, dont la forme actuelle qui nous est parvenue date du huitième siècle, est lié dans son origine, à la fois aux doctrines taoïstes du *Laozi* et à l'exégèse des Han du *Livre des Mutations* (et également aux *Apocryphes*). Dans l'histoire de la formation du texte intervient la tradition du Sud à laquelle appartient Ge Hong. Les douze hexagrammes sont regroupés en quatre groupes de trois. Chaque hexagramme représente un

---

[723] Nous n'avons pas trouvé d'indice pour expliquer ce nombre qui nous paraît tout de même significatif. En revanche, curieusement, dans la liste des longueurs de l'ombre du gnomon mesurées aux 24 périodes de l'année solaire, exposée dans le *Zhoubi suanjing* (-1 siècle), les valeurs données à l'unité de mesure *cun* sont uniformément le 5 sauf pour le solstice d'été (6). Voir [186] Cullen 1996, 196–197.

[724] Voir [525] Seidel 1992, 56 : « Lao tseu apparaît, dans ce passage, primordial, éternel et en constant mouvement. Ces mouvements sont ceux du soleil et des saisons ; ils sont adaptés au rythme du temps. De même T'ai yi [Taiyi], dans un hymne du sacrifice *kiao* [jiao], est décrit comme étant le rythme cosmique : « Il pénètre Ciel et Terre comme la chaîne et la trame ; il accomplit les quatre saisons. En son essence soleil et lune sont établis, les étoiles ont leur mesure et leur ordre ; Yin et Yang et les cinq éléments parcourent leur orbite et recommencent » ».

mois et chaque groupe, une saison. Ils reproduisent le progrès et le déclin du Yin et du Yang durant l'année. Ils sont en outre associés aux douze double-heures du jour, ce qui permet de réduire l'échelle du temps de l'an au jour[725].

De même, dans *Qianhong jiageng zhibao jicheng* 鉛汞甲庚至寶集成 la *Collection complète des Trésors parfaits faits de Plomb et de Mercure, de Jia [Mercure réel] et de Geng [Plomb réel]*[726] qui est considéré comme datant des Tang mais daterait plus probablement des Cinq Dynasties ou des Song, on parle de *sishihuo* 四時火, le « feu des quatre saisons » ou la « caléfaction en quatre saisons ». Ce contrôle du feu, plus complexe, dure sept jours, chaque jour étant divisé en deux phases : la phase yang correspondant à la première partie du jour (23h~11h) et la phase yin, à la deuxième partie du jour (11h~23h). La différence entre ces deux phases réside dans le placement du feu, soit inférieur soit supérieur par rapport au point bas du creuset. Dans les deux cas, la caléfaction s'articule en quatre étapes : faible, moyenne, forte et moyenne. Le texte explique ce mouvement du feu oscillatoire en termes de cycle du temps annuel[727].

En résumé, l'usage du feu s'organise selon deux aspects : 1) la durée de la caléfaction et 2) le changement par étapes de la distance entre le feu et le creuset. Le premier s'exprime par les nombres emblématiques du soleil, et le second, par le mouvement qui suit le changement des hauteurs méridiennes de l'astre du jour selon les saisons. Tous les deux correspondent aux efforts de l'alchimiste pour suivre le modèle du soleil. Par ce biais, l'alchimiste vise en même temps la formation accélérée de l'élixir.

Nous avons essayé de montrer dans ces nombres du feu une figure du soleil. En effet, le soleil avait un sens dominant et polyvalent dans l'esprit des alchimistes chinois de l'époque, comme nous avons pu le constater aussi dans les chapitres portant sur les mythes et les matières. Quant au feu, il est considéré comme le substitut du soleil, tout comme l'alchimiste remplaçait la Nature. Mais, tout en remplaçant le soleil, le feu donne à l'alchimiste la possibilité de réaliser de ses mains le mouvement du Tao de manière plus élaborée et plus active.

---

[725] [222] Pregadio 1995b, 155–173.
[726] CT919, 3/5a.10.
[727] *Cf.* [243] Sivin 1980, 283–284.

Dans ce sous-chapitre nous avons surtout examiné, en relation avec le soleil et le cycle du temps lié au mouvement du soleil, le sens de l'usage du feu et le fonctionnement de cet usage. Cela étant dit, il y a un autre aspect significatif dans le contrôle du feu. En accélérant le temps en moyen du contrôle du feu, l'alchimiste amène la matière à la fin de sa transmutation. Ce stade du procédé alchimique est marqué par l'incorruptibilité ou l'intemporalité de l'« or » et de l'élixir. En effet, « l'idée de la transmutation naturelle d'un minéral en or, une substance incorruptible et invariable, implique, dit Pregadio, la notion d'épuisement du temps. Reproduisant ce cycle à travers les « temps des feux », l'alchimiste rattrape le même stade »[728]. Nous allons développer davantage cet aspect dans le sous-chapitre suivant.

VII.4 La transmutation de sens complexe

La tâche alchimique d'appliquer le Tao devient plus complexe dans certaines recettes. Nous allons voir ici que dans un même procédé l'alchimiste pouvait réaliser les parcours cosmogoniques différents ou même contraires. Ce qui semble être d'emblée contradictoire, rend compte pourtant du véritable cycle du cosmos, mouvement du Tao, qui est circulaire, réversible et indéfiniment continu. Cela nous rappelle d'ailleurs un thème courant dans la pensée cosmologique et religieuse : celui de *coincidentia oppositorum*, auquel sont étroitement liées la notion de transmutation et celles de renaissance et de re-création[729]. On le trouve aussi dans le taoïsme. Le *Laozi* décrit la Voie du Tao créatrice ainsi :

> « Il y avait quelque chose dans un état de fusion avant la formation du ciel et de la terre. Tranquille et immatérielle, elle existe seule et ne change pas (de caractère) ; elle circule partout et ne se lasse pas. On peut la considérer comme la Mère de tout-sous-le-ciel. Je n'en connais pas le (vrai) nom, mais je le désigne par l'appellation « Voie ». Essayant autant que possible de la définir par un nom, je l'appelle « grande ». « Grand » veut dire « procéder » ; « procéder » veut dire « s'éloigner » ; « s'éloigner » veut dire « revenir » (à son contraire) »[730].

---

[728] [221] Pregadio 1995a, 145–146.
[729] Voir par exemple, [641] Eliade 1965, 134–137.
[730] *Laozi*, ch. 25, [74] Duyvendak 1987 tr., 57.

VII.4.1 La coexistence de deux sens

Comment peut-on appréhender cette coexistence de deux sens contraires dans un procédé ? Outre qu'elle ressemble à l'image du mouvement du Tao qui tout à la fois « s'éloigne et revient », chaque sens comportant l'autre virtuellement, elle implique deux objectifs de l'alchimie qui doivent s'accomplir simultanément. L'alchimie constitue un effort de l'être humain en vue d'amener l'élixir dans un état où le temps est aboli ; de se débarrasser des causes des maladies et du vieillissement, et de regagner la source de vie ; de ressusciter, non pas dans le temps à nouveau, mais dans l'éternité. Ainsi on constate dans le procédé alchimique, d'une part, une manipulation qui s'opère sur le temps, d'autre part, l'intention de retrouver le principe de vie.

Parmi les recettes des *Chapitres Intérieurs* se trouve, en effet, une recette dans laquelle nous pouvons remarquer cette coexistence. Il s'agit de la R12 visant à composer les Elixirs Divins de la Grande Pureté, c'est-à-dire les Elixirs des Neuf Transmutations se transformant enfin en l'Elixir du Retour, qui est liée à la tradition du Sud de même que les recettes visant à obtenir les Elixirs Divins des Neuf Tripodes de l'Empereur Jaune dont nous venons de citer le *Livre*. Selon notre interprétation du procédé de la recette, celle-ci rejoint dans l'objectif et dans le principe celles des Neuf Tripodes de l'Empereur Jaune qui faisaient l'objet de l'étude de Pregadio, que nous présentons plus bas. En effet, répétons-le, leur objectif est de retrouver la source de vie dans son état pur et primordial et leur principe est de parcourir les deux sens différents pour y arriver : l'un, remontant dans le temps et l'autre, faisant s'écouler le temps jusqu'à la fin où, alors, il retourne à l'origine.

Dans la R12, c'est en considérant les deux aspects de la recette que nous pouvons reconnaître les deux sens différents. Le premier concerne la manière de chauffer la préparation[731]. Nous ferons remarquer que l'alchimiste procède d'abord aux neuf séances successives de caléfaction par le feu, puis à une séance, par le soleil. La séance de l'ensoleillement constitue le point culminant du procédé et vise à atteindre l'objectif ultime. Cette suite progressive mène ainsi à un aboutissement. Le second aspect

[731] En ce qui concerne la mise au point du procédé qui se compose de deux parties : la première avec le feu et la seconde avec le soleil, voir notre discussion sur la R12 dans l'appendice I.

porte sur la nature des élixirs intermédiaires, qui caractérisent à chaque étape les degrés progressivement croissants de la perfection.

VII.4.2 Le retour à l'origine

La série des dix étapes de transmutation suggère d'abord le sens remontant à la source de la vie cosmique. A ce propos, ce sont surtout les caractéristiques des élixirs intermédiaires et de l'élixir final qui nous suggèrent ce sens. Deux points sont à souligner : l'efficacité croissante des élixirs, et l'appellation de l'ultime élixir : *huandan* 還丹 Elixir du Retour[732]. Selon la notion de *souffle* chez les Chinois, l'efficacité du *souffle* est proportionnelle à sa pureté[733]. Comme le stipule la recette, l'efficacité des élixirs s'accroît en allant du premier élixir au neuvième et le dixième en est l'apogée[734]. Cela implique que la pureté des élixirs, elle aussi, évolue et culmine au dernier élixir. La recette, elle-même, est d'ailleurs qualifiée de « Grande Pureté ». Or, selon la cosmologie chinoise, la pureté extrême se trouve à la source de la vie, à l'Origine où demeure le pur Yang, à l'état exempt de temporalité. Le dernier élixir est en outre dit du « retour », c'est-à-dire qu'il implique, dans sa plus grande pureté, le retour à l'origine.

Le changement du moyen de transmutation du feu au soleil, entre les neuf élixirs intermédiaires et l'Elixir du Retour mérite aussi d'être souligné. Les neuf premiers élixirs intermédiaires sont (sous-)produits avec le feu. En revanche, pour composer l'ultime élixir de la Grande Pureté, les flammes ne dansent plus et seule l'illumination solaire contribue à la transformation. Le dernier élixir, à la différence des autres élixirs qui lui précèdent, accède à sa pureté et vitalité parfaite par la réception du rayon du soleil, l'« *essence* du Grand Yang »[735].

Le retour à l'origine dans la recette en question s'avère parallèle à ce qui est décrit plus haut dans l'exposé de Pregadio[736]. Les alchimistes postérieurs confirment, dans leur théorie cosmologique sur la formation de l'élixir, que le processus alchimique consiste à réaliser les étapes

---

[732] A ne pas confondre avec l'Elixir du Retour de la R4b et celui de la R6.

[733] Voir [258] Yamada Keiji 1963, 71.

[734] [506] Robinet 1991, 109 : « La métamorphose est en fait une purification progressive ; l'Elixir ne devient parfait qu'après un grand nombre de réitérations, chacune d'entre elles marquant un degré de sublimation de plus qui chaque fois le rend plus efficace, le plus pur pouvant assurer l'immortalité en un seul jour ».

[735] Voir [321] Diény 1981, 145.

[736] Dans le chapitre IV.2.

cosmogoniques dans le sens inverse : progressivement, le processus se débarrasse des configurations, des correspondances et des différenciations cosmologiques et s'approche du Un[737]. De même, selon l'idée générale du taoïsme, « tous les êtres accomplissant des actions cycliques accumulent l'énergie qui transforme et purifie ces êtres »[738].

VII.4.3 Le sens vers l'achèvement

La série de dix transmutations de la R12 nous semble en même temps impliquer un parcours allant dans l'autre sens que celui dont nous venons de parler : le temps cosmique, accéléré dans le creuset, s'écoule dans le sens habituel vers sa fin. Mais, à cette fin, à ce stade d'achèvement, se retrouve l'origine, selon les taoïstes. Nous essayons en effet d'interpréter — en hypothèse car la présentation de la recette dans notre texte est trop sommaire — la recette en mettant le procédé en parallèle avec la cosmogonie liée à dix mois de gestation[739] ainsi que la notion d'évolution des premiers nombres dont le neuf désigne l'achèvement. A ce propos, nous soulignons le fait que l'on compte dix transformations à parcourir afin d'obtenir l'élixir ultime.

D'abord, dix mois de gestation sont, dans la cosmogonie taoïste, comparés à la durée de la formation de l'univers au sein du Chaos primordial. Pendant ce temps, l'embryon est censé passer par neuf transformations avant de voir le jour, la dixième conversion étant la naissance[740]. L'auteur du *Huainanzi* a mis en parallèle la gestation humaine et le processus cosmogonique du *Laozi* en ces termes :

> Or, les Esprits vitaux sont un don du Ciel
> Tandis que la forme corporelle est fournie par la Terre.
> Ce que dit bien l'adage :
> Le Un produit le Deux,
> Le Deux produit le Trois ;
> Trois produit les Dix mille êtres.

---

737 [225] Pregadio (à paraître), "Elixir Compounding in the Cosmological Tradition".

738 [521] Schipper et Wang Hsiu-huei 1986, 194.

739 En Chine, le mois est lunaire et comporte 28 jours. Donc 10 mois lunaires font 280 jours, qui correspondent à peu près aux 9 mois solaires.

740 [521] Schipper et Wang Hsiu-huei 1986, 195–197. Afin d'illustrer la coexistence du temps interne et du temps externe dans les rites taoïstes, les auteurs soulignent que le contrôle du feu dans le fourneau reproduit le cycle de temps annuel alors que l'élixir dans le creuset subit les neuf transformations de l'embryon. Cependant, en ce qui concerne notre recette présentée dans les *Chapitres Intérieurs*, nous n'avons pas de précision sur la durée de la caléfaction. Voir R12 dans notre appendice I.

Les Dix mille êtres s'adossent au Yin,
Serrant sur leur poitrine le Yang ;
L'Harmonie naît au vide du *souffle* médian.

De sorte que :
Au premier mois, c'est une pâte ;
Au deuxième mois, c'est une poche ;
Au troisième mois, c'est un fœtus ;
Au quatrième mois, il y a des chairs ;
Au cinquième mois, il y a l'animation musculaire ;
Au sixième mois, il y a des os ;
Au septième mois, l'organisme est achevé ;
Au neuvième mois, il trépigne ;
Au dixième mois, il voit le jour.
A mesure que s'organise la forme corporelle,
Les Cinq Viscères prennent forme[741].

Pour le cas exemplaire de neuf transformations aboutissant à une naissance, selon une tradition taoïste, la mère de Laozi le porta pendant 81 ans, ou neuf fois neuf ans. Pour revenir à l'officine de l'alchimiste, en général, le creuset fermé, ou les deux creusets disposés l'un sur l'autre, représentent d'ailleurs le Ciel-Terre, voire l'utérus original et l'œuf cosmique, qui constitue l'espace chaotique antérieur au temps d'où sort le monde[742]. Ainsi, le deuxième sens impliqué serait celui de la naissance d'une nouvelle vie à travers une formation.

De plus, cette série de transformations constituée par les neuf stades successifs auquel s'ajoute le dernier qui produit l'élixir le plus pur et efficace est, constatons-nous, proche de l'idée du déploiement pré-cosmique des principes, antérieur au monde des phénomènes, exprimée dans *Yiwei qianzuodu* 易緯乾鑿度, un apocryphe du *Livre des Mutations*[743]. Les principes *yin* et *yang* évoluent du Un au Neuf en suivant les nombres pairs et impairs respectivement, et le stade correspondant au Neuf se retourne au Un, avant que l'Unité retrouvée soit divisée en deux pour former le ciel et la terre.

---

741 *Huainanzi*, juan 7, [65] Larre *et al.* 1993 tr., 80–81.

742 [525] Seidel 1992, 92–102 ; [243] Sivin 1980, 282 et 292–297 ; [346] Girardot 1977 ; [521] Schipper et Wang Hsiu-huei 1986, 189 ; [261] Yamada Keiji 1997, 278–286. En ce qui concerne la R12 présentée dans les *Chapitres Intérieurs*, Ge Hong précise seulement qu'il s'agit d'un *shending*, Creuset Divin, et on ne sait pas s'il y avait deux creusets joints. Selon le *Taiqingjing tianshi koujue*, [110] 3b.3–4, on utilise le même creuset en terre cuite dans la recette des Neuf Elixirs et dans celle de la Grande Pureté. Pour le Creuset Divin, voir [183] Chen Guofu 1987, 51–52.

743 *Yiwei qianzuodu*, [121] 39–40. Voir aussi [226] Robinet 1994b, 98.

Dans les deux derniers cas où il s'agit de la formation et de l'achèvement, le temps parcouru dans le creuset est pré-cosmique. Quand cela est mis en comparaison avec l'exposé de Pregadio, le dernier élixir correspond à la « particule » du Souffle Primordial, notion qui n'apparaît que plus tard. En s'appuyant, d'une part, sur certains textes datant des troisième et quatrième siècles de notre ère, en particulier le *Livre des Elixirs divins des Neuf Tripodes de l'Empereur Jaune*, (dont nous présentons dans la deuxième partie les recettes concernant les Neuf Elixirs), et, d'autre part, sur le *Zhouyi cantongqi* qui est attribué à Wei Boyang des Han Postérieurs mais qui n'a pris son état présent qu'au début du huitième siècle, Pregadio a élucidé cette coexistence de deux sens contraires parcourus dans les procédés alchimiques[744].

Ses études montrent que dans l'alchimie chinoise on se servait des symboles abstraits tels que les trigrammes et les hexagrammes du *Livre des Mutations*, aussi bien que des symboles matériels tels que les ingrédients et le creuset, en vue de représenter la présence constante du Tao dans le cosmos. Or, l'élixir et l'or alchimique sont manifestations de l'essence pure des drogues supérieures. Cette dernière correspond à la substance originaire et à la « particule » du Souffle Primordial ou du Pur Yang, qui, principe dans le *xiantian* 先天, l'Avant le Ciel[745], c'est-à-dire pré-cosmique, précède et gouverne la manifestation du cosmos et que recèlent virtuellement tout être et toute chose du monde du *houtian* 後天, l'Après le Ciel[746], post-cosmique, autrement dit du monde des phénomènes. Pour obtenir l'élixir et l'or, l'alchimiste mène deux opérations. L'une consiste à *parcourir à l'inverse* le processus de la cosmogonie afin d'arriver à l'Origine où se retrouve la vie primordiale. Ce parcours à rebours est assuré par le symbolisme du creuset, qui, fermé hermétiquement avec le Lut Divin, représente le « monde à part », soit la « condition du temps primordiale ». Sur le creuset est appliqué, en particulier, le Lut du Six et Un, dont le nombre sept figure les sept phases cosmogoniques précédant la manifestation du cosmos[747]. Fermer le creuset avec ledit lut correspond ainsi à abolir les sept ouvertures qui ont fait naître le cosmos mais en même

---

744 [220] Pregadio 1991a, 597–607 ; [221] Pregadio 1995a, 145–146. Pour la coexistence de deux sens opposés dans la pratique de l' « alchimie intérieure », voir [227] Robinet 1995a, 141–145.

745 Ou « antérieur au Ciel (et à la Terre) ».

746 Ou « postérieur au Ciel (et à la Terre) ».

747 Nous l'avons déjà vu dans le chapitre IV.2.

temps fait perdre la vie primordiale. L'autre opération consiste à *porter le temps à son épuisement, à son terme*, là où la temporalité est nulle, tout comme dans la première phase de la cosmogonie. Pour ce faire, en s'aidant des symboles abstraits dans le contrôle du feu, l'alchimiste accélère le cycle du temps comme nous l'avons vu plus haut. Quand il aura anéanti l'écoulement du temps, il obtiendra la substance intemporelle, incorruptible par le temps, représentée par l'or.

En résumé, l'alchimie chinoise du premier âge a emprunté pour concevoir les procédés l'idée cosmogonique et cosmologique du taoïsme et celle de la tradition exégétique du *Livre des Mutations*. Plus qu'à les spéculer, elle vise à les réaliser. L'alchimiste taoïste réalise donc dans certaines recettes une transmutation de sens complexe afin d'amener les matières à l'état parfait et originaire de l'élixir. L'intemporalité et la qualité originaire se trouvent avant la naissance du monde, avant que le temps ne commence à s'écouler, lequel entraîne la vicissitude et le changement ; soit après que le changement ou la maturation est parvenu à sa fin[748]. L'élixir est ainsi indépendant du temps ; et il est capable de restaurer un être ou une substance, dégradé par le temps. Son efficacité fait que le changement, que ce soit la naissance ou la mort, ne se renouvelle plus, autrement dit : que le temps ne soit plus et voilà l'éternité.

VII.5 Les systèmes naturels de transmutation

Nous allons à présent examiner les recettes qui n'utilisent ni le « feu céleste » ni le « feu terrestre ». L'alchimiste recourt alors aux systèmes naturels pour transmuter les drogues. Aux yeux de l'alchimiste, la force vitale pénètre l'organisme des vivants de même que la Terre Mère. Il est ainsi à même de remettre sa préparation dans le courant de cette force afin de les faire mûrir.

Du point de vue de la réduction du temps, cette méthode nécessite une plus longue attente, sans permettre de précipitation chez l'opérateur. Les délais nécessaires pour parfaire la réaction dans ces recettes sont typiques : en général ils sont de *cent jours* ou *un an*. Ils ne sont sans doute

[748] [243] Sivin 1980, 224.

pas vides de significations. On peut en suggérer quelques-uns : le nombre cent représente celui de perfection, un an, l'unité du temps au cours de laquelle la vie cyclique du cosmos s'achève et se renouvelle. Faute d'indications suffisantes, néanmoins, nous nous contenterons de ces suggestions.

Ces recettes qui présentent des formes relativement simples, sont, nous semble-t-il, parmi les premières de l'alchimie chinoise. Ce sont en général les recettes dont Ge Hong ne précise pas la tradition, à la différence de celle des Elixirs Divins des Neuf Tripodes de l'Empereur Jaune ou celle des Elixirs Divins de la Grande Pureté.

VII.5.1 Dans le système souterrain — l'enfouissement

Pour la pensée des Chinois anciens, nous l'avons vu plus haut maintes fois, la vie germe sous la terre ou dans l'eau souterraine. C'est là, au sein du vieux Yin, où le pur Yang se prépare et reprend son dynamisme. « L'univers chinois, écrivait un éminent sinologue, est un utérus géant »[749]. L'alchimiste met ainsi la préparation dans la terre ou dans le puits. C'est la mettre dans l'utérus de la Terre Mère. Nous avons vu que les savants de la Chine ancienne croyaient au développement souterrain des minerais[750]. Et on continua à garder cette idée tout au long de l'histoire de l'alchimie chinoise. Suivant les recettes, l'alchimiste confiait les minerais, le cinabre par exemple, dans leur lieu d'origine et de croissance, aux soins de la Terre Mère, après les avoir mélangés avec certaines drogues, probablement favorisant ou accélérant la maturation. Dans la R20 de Chisongzi, on enfouit la préparation, un mélange comportant du cinabre, pendant *cent jours*.

Immerger la préparation dans un puits nous semble avoir le même sens. C'est une autre manière de la remettre, certainement plus profond, dans la « matrice » de la Terre Mère. W. Eberhard nous rapporte d'ailleurs la relation symbolique qui existe entre le puits et la jeune femme ainsi que le mariage et le rapport sexuel, ayant trait au symbole de l'organe génital, le vagin, représenté par le puits[751]. Dans la R39 de Chen sheng, on immerge dans un puits pendant *un an* le récipient en cuivre dans lequel se trouve le mélange de miel blanc et de cinabre. Dans la R24 de Liu Yuan, on mélange le cinabre avec la solution de mica et on les met dans un récipient

---

749 [428] Lagerwey 1987, 6.
750 Dans le chapitre IV.1.
751 [323] Eberhard 1983, 311–312.

cylindrique pour les immerger dans un puits. On les récupère au bout de *cent jours*.

VII.5.2 Dans les corps des vivants — l'incubation et le métabolisme

L'alchimiste fut aussi inspiré par les phénomènes de métamorphose des vivants : l'incubation et le métabolisme.

L'idée de l'incubation, en particulier, avec l'image de l'œuf qui représente le Chaos cosmique, s'enracine d'ailleurs dans la théorie et dans le symbolisme de l'alchimie de laboratoire chinoise. Selon Sivin, l'image universelle et organique du Chaos représenté par l'œuf constitue l'une des meilleures qui illustrent la conviction chinoise que la correspondance implique l'identité fonctionnelle. Comme un texte datant du 17^{e} siècle en témoigne, une recette intitulée *fuyaoluan* 伏藥卵 « l'œuf pour l'incubation des drogues », ajoute-t-il, la pratique qui consiste à utiliser la coquille d'œuf pour modèle du Chaos a même survécu à l'apogée de l'alchimie de laboratoire en Chine[752]. Nous constatons, de plus, dans des études de Needham *et al.* sur les récipients à réaction utilisés dans l'alchimie chinoise, que ces derniers ont souvent l'image d'un œuf[753].

Dans la R38 de Wangjun, on met du cinabre et du mercure dans les œufs de poule et on les laque pour les fermer. Puis on fait couver par une poule les trois œufs préparés (sans précision du délai). Soulignons l'usage de deux ingrédients aussi fondamentaux que le cinabre et le mercure dans le symbolisme alchimique chinois. Il est conforme à l'idée que l'œuf représente le Chaos primordial dans lequel s'unissent le principe yin et le principe yang pour générer le cosmos. De multiples recettes tardives sont, nous semble-t-il, conçues en suivant la même idée.

Le métabolisme constitue le principe de la transmutation des drogues en élixir dans la R21 du Maître Shi. Selon cette recette, on mélange le cinabre avec de la viande de bœuf, on fait avaler ce mélange au petit du corbeau et on attend que ce dernier grandisse et que ses plumes deviennent rouges. Alors, on le tue et on le laisse dessécher à l'ombre durant *cent* jours, puis on le pile avec ses plumes pour finir par le consommer[754].

---

[752] [243] Sivin 1980, 292–297. Pour le thème du Chaos cosmogonique dans le taoïsme, voir aussi [346] Girardot 1977.

[753] [217] Needham *et al.* 1980, 16 sq.

[754] L'association du cinabre et du corbeau est intéressante puisque tous les deux sont liés au soleil. Voir [321] Diény 1981, 130 (le corbeau à trois pattes dans le soleil).

La R22 se singularise par l'emploi de l'œuf associé au trempage dans un bain d'acide. La préparation d'un mélange avec le cinabre est mise dans un œuf de grue et fermée avec la laque. Puis elle est trempée dans une solution (suspension) de la « Mère des nuages », c'est-à-dire du mica. Au bout de *cent* jours, selon la recette, la solution prend la couleur rouge. En général, on emploie un tube de bambou dans la méthode de trempage. Il est intéressant de poser la question de savoir si la coquille d'œuf est employée simplement comme un récipient à réaction perméable, tout comme le tube de bambou, ou si, avec l'usage du mica, cet emploi porte un sens cosmologique. Peut-être le système souterrain — de la Terre Mère — (représenté par la solution aqueuse de mica) et les systèmes des vivants — l'incubation — (représenté par l'œuf) sont-ils employés en même temps. Nous reportons cette question à une étude ultérieure qui doit s'étendre aux recettes alchimiques postérieures. On peut lui comparer également l'emploi du corps des vivants comme récipient à réaction, dans la R23.

VII.6 La dimension des équipements

Nous fermerons ce volet d'études sur les recettes par un exposé rapide sur les mesures, par lesquelles l'alchimiste définit la dimension des équipements. Celle-ci est liée naturellement au symbolisme des nombres[755]. Nous avons vu que la « mise en scène » alchimique du système cosmique

---

[755] Il est notoire que dans de nombreuses civilisations l'homme utilisait le nombre pour figurer le monde. Dans la Chine ancienne il existait une science des *xiangshu*, « des images et des nombres », liée à l'exégèse du *Livre des Mutations*, science qui s'ingéniait à rendre compte essentiellement de la structure des situations et des changements. L'alchimie taoïste en héritait. Nous ne consacrerons cependant pas dans notre exposé une partie à cette question, car elle ne constitue pas en elle-même un aspect assez prononcé dans notre texte, les *Chapitres Intérieurs*. En revanche, nous en parlerons à chaque occasion où il en est question. Et il est utile de noter ici plusieurs fonctions des nombres qu'on peut distinguer dans la pensée chinoise, qu'a ainsi récapitulées [226] Robinet 1994b, 93–94 : «
– Ils servent à compter et donc à dater, ...
– Ils servent à distinguer des ensembles, à grouper. En général, ils soulignent l'existence d'un élément commun et permettent de corréler des groupes entre eux, le plus souvent en raison d'un même système de fonctionnement. Par là, ils permettent une modélisation et, à partir de cette modélisation et des correspondances qu'ils permettent d'établir, il servent à construire des « mondes en petit » sur lesquels le taoïste travaille.
– Ils assignent une qualité (*yin* ou *yang*, terrestre ou céleste, totalité, centre, etc.) ; que l'on tienne compte, soit de leur groupe de fonctionnement, soit de leur qualité, ils établissent donc des appartenances, et par là assignent une signification.
– Un même nombre n'a pas toujours le même sens, ... leur sens varie donc selon la façon dont on les décompose ».

repose, entre autres, sur la correspondance numérique. Les dimensions des ustensiles expriment aussi la configuration cosmologique à l'échelle de l'officine de l'alchimiste. N. Sivin a d'ailleurs mis l'accent sur le fait que le nombre avait été un des moyens reconnus pour exprimer la qualité et que personne n'avait nié que l'application du nombre céleste à la mesure terrestre reflétât les réalités profondes[756]. Le nombre servait à mettre en rapport le microcosme avec le macrocosme. C'est justement ainsi que l'alchimiste parvient à créer un microcosme dans son officine, son creuset et même son corps : la circulation du *souffle* cosmique, en particulier, s'est exprimée tantôt sur le plan de temps tantôt sur le plan d'espace, les deux plans étant interchangeables et inséparables[757].

Ge Hong n'explique nulle part le sens de la dimension des ustensiles[758]. Cependant, il est permis de penser que le modèle cosmologique principal, auquel l'alchimiste recourait lors de la conception et de l'installation des appareils, s'est perpétué du moins depuis la pensée cosmologique des Han jusqu'au déclin de l'alchimie du Moyen Age, et que le sens cosmologique du nombre attribué à une dimension de l'appareil fut très peu arbitraire.

Dans la présentation des recettes par Ge Hong, nous trouvons quelques précisions sur certaines dimensions. Cependant, elles ne sont pas assez nombreuses pour en donner une interprétation bien fondée. Nous nous bornons donc à proposer cette suggestion[759], qui se base uniquement sur quelques données constatées dans les textes antérieurs à Ge Hong.

Le nombre 3 représente, entre autres, la constitution triple de l'univers — le Ciel, la Terre et l'Homme. C'est également par ce nombre que sont figurés la perfection du nombre[760] et le moment où le monde des phénomènes fait apparition[761]. A l'égard de ce dernier aspect, le Trois constitue le signe de l'unité retrouvée après la division et la réunion des

---

[756] [243] Sivin 1980, 305. Voir aussi [353] Granet 1988a, 153, 234, etc.

[757] [243] Sivin 1980, 286.

[758] Sauf la longueur d'une épée qui est cinq *cun* et cinq *fen*, le nombre cinq représentant l'Agent Terre. *C.I.* 17/308.2.

[759] Nous nous basons principalement sur ces références d'études : [183] Chen Guofu 1987, 52 ; [243] Sivin 1980, 279–292 ; [226] Robinet 1994b.

[760] *Shiji, juan* 25, [94] 1251 : « Les nombres commencent au 1, finissent au 10 et ont leur perfection au 3 ».

[761] *Laozi*, ch. 42, [74] Duyvendak 1987 tr., 102. Selon une tradition chinoise, et surtout dans la cosmogonie taoïste, le nombre Trois est étroitement lié au Un et forme avec ce dernier une notion qui s'applique aussi bien dans la pratique que dans la pensée. Voir [492] Robinet 1977, 149–203. Aussi [226] Robinet 1994b et [508] Robinet 1995c, ainsi que notre premier chapitre.

deux principes, le Yin et le Yang, que figure le Deux. C'est l' « Unité dans son aspect fécond »[762]. Dans les recettes des *Chapitres Intérieurs*, le 3 est attribué à la profondeur de l'enfouissement de la préparation — 3 *chi* dans les R20, R52 et R55 — et à l'épaisseur de lut appliqué à la surface du creuset — 3 *fen* dans les R2, R4 R5, R8, R9, R10, R11, et 3 *cun* dans la R51. Le nombre des appuis du récipient à réaction est également de trois.

Le nombre 6 symbolise la structure spatiale du cosmos, c'est à dire qu'il désigne la configuration du haut, du bas et des quatre points cardinaux. En outre, il représente à la fois le grand Yin — soit en opposition avec le 9 du grand Yang, soit en tant que centre de la série impaire (2, 4, 6, 8, 10) créée par la Terre — et le nombre du Ciel lors de la hiérogamie du Yin et du Yang parce qu'alors le Ciel, qui est yang, et la Terre, qui est yin, échangent leurs attributs[763]. Dans la R53, la longueur du côté du plateau à réaction en carrée doit être de 6 *cun*.

Le 8, le double du 4 qui est le nombre de la Terre, est le nombre des huit directions, mais aussi celui des huit nœuds que constituent les débuts et les milieux des quatre saisons. Ce double aspect du nombre, portant à la fois sur le plan spatial et sur le plan temporel, est favorable pour les dimensions comme longueur, largeur et profondeur. Dans la R16, une mesure de huit *cun* est donnée sans plus de précision pour le plateau à réaction.

Le symbolisme du nombre 9 est très riche, même quand il ne s'agit que de l'espace-temps. Au niveau terrestre, on l'obtient du 8, des huit directions, en y ajoutant le 1, le centre ; par ailleurs, il y a neuf carrés, ou neuf palais, du Mingtang 明堂, représentation de l'aménagement de l'univers ou de l'empire, où le Fils du Ciel effectuait le parcours rituel, sans parler des Neuf Régions et des Neuf Tripodes qui y sont associés. Au niveau céleste, il symbolise la hauteur du ciel, mais il est aussi, pour les taoïstes, le nombre des étoiles de la Grande Ourse (dont les deux sont invisibles), le mouvement de celle-ci représentant la révolution de la voûte céleste. L'occurrence du 9 dans les recettes de notre texte n'est cependant pas nombreuse : la R6 prescrit 9 *cun* pour la hauteur du creuset à partir de la

---

[762] [226] Robinet 1994b, 97.

[763] [353] Granet 1988a, 165–166. Concernant l'échange d'attributs entre les nombres, voir aussi [226] Robinet 1994b, 105.

base ; la R57 en fait autant pour la longueur — ou encore hauteur, car on l'installe à la verticale — d'un tube cylindrique[764].

Le nombre 12 est à la base des nombres qui concernent le temps : 12 double-heures et 12 rameaux terrestres servant à la désignation des heures, 12 mois, 24 périodes, 36 pluies de l'année et 36 éclipses solaires durant 242 ans de l'époque des Printemps et Automnes, 360 jours, etc. Si c'est l'épaisseur du plateau de la R53 qui est figuré par 12 (soit 1 *cun* et 2 *fen*), dans la R56 ce sont la hauteur et le diamètre du cylindre.

VII.7 Conclusion

Les buts visés dans les recettes peuvent s'énoncer comme suit : détoxication, maturation, purification, raffinement, extraction de l'essence, captation ou renforcement de la source vitale, dont nous avons aussi parlé en partie dans le chapitre précédent. La nature des matières-ingrédients, si prodigieuse fût-elle, ne suffisait pas seule à rendre l'homme immortel et divin. Il fallait l'accommoder selon le Principe cosmique.

A la base des recettes se trouvent deux principes : la notion de métamorphose et la pensée analogique[765]. Le premier s'enracine dans la transmutation provoquée. Selon la pensée des Chinois anciens, la substance mûrit ou se purifie avec le temps, et cette transmutation est, selon l'alchimiste, possible par la main de l'homme. Le deuxième principe préside à l'application des « lois de correspondance qui gouvernent le monde ». Suivant celles-ci, l'alchimiste manipule à échelle réduite le système de métamorphose du cosmos, qui est en soi l'organisme producteur ; il arrive ainsi à stimuler et à reproduire le mouvement du Tao, la circulation du *souffle*, autrement dit, à mettre en marche le système cosmique. Le règlement du temps et la substitution du feu au soleil furent essentiels dans notre discussion. On peut y ajouter la présence de la « théorie de catégories ». Malgré une présentation embrumée et l'insuffisance des indications dans les textes des recettes, nous pouvions constater, dans

---

[764] La dimension de ce tube est plus complexe et nous suscite une interprétation provisoire en faisant un lien avec un instrument astronomique bien connu de l'époque antérieure mais voisine de celle de Ge Hong, à savoir le gnomon du *Zhoubi suanjing*, avec quoi on mesura la hauteur du soleil et du ciel. Voir notre discussion de la R58.

[765] [506] Robinet 1991, 108.

certaines recettes, l'interdépendance entre les moyens de transmutation et les matières-ingrédients, notamment, l'association forte entre le soleil et le cinabre.

Le texte de Ge Hong est précieux pour l'histoire de l'alchimie chinoise, pour de nombreuses autres raisons. Concernant l'histoire du taoïsme, « il nous permet de nous faire une idée des croyances et pratiques qui eurent cours au moins depuis les Han jusqu'à lui, et de constater l'unité qui, malgré une évolution certaine, relie entre eux les courant taoïstes depuis les Han jusqu'au Moyen Age chinois (4^{e}–6^{e} siècle) »[766]. De notre point de vue, les recettes qui y sont présentées ont également cet intérêt. D'un côté, les recettes relativement simples reflètent des origines se situant dans les techniques pharmaco-hygiéniques et les croyances anciennes qui contiennent des connaissances rudimentaires et des pensées analogiques sur la vie et sa formation. Certaines techniques parmi elles continuèrent, nous l'avons vu, à inspirer les alchimistes postérieurs. D'un autre côté, celles qui sont associées à la manipulation du feu et à l'usage du bain d'acide et du creuset fermé, reflètent les techniques du métier concernant le métal et le minerai. Elles apparaissent élaborées davantage à l'aide des idées cosmologiques. En particulier, les recettes censées relever de la tradition du Sud — les Elixirs Divins des Neuf Tripodes de l'Empereur Jaune et les Elixirs Divins de la Grande Pureté — présentaient déjà, dans leur premières formes, le lien entre la tradition régionale qui subsistait, et les moyens de transmutations spécifiques : l'attachement au symbolisme du soleil et l'usage du changement de la distance entre le feu et le creuset.

Pour finir, parlons de l'expérience qu'aurait pu avoir l'alchimiste dans ces pratiques. Le vécu dans la mise en œuvre des recettes est sans doute aussi essentiel que l'obtention même de l'élixir. On n'obtient d'ailleurs pas l'élixir par un intermédiaire. Ge Hong doutait qu'un prince, cajolé par la vanité, supporte la peine exigée par la recette — pondération, rigueur, assiduité, isolement, etc.[767] La préparation des ingrédients et le travail de procédé suivant la Voie du « *xuan*, Mystérieux » constituent ainsi l'expérience mystique même de l'alchimiste. Nous avons pu constater que la pratique des recettes avait dû être concrète. C'est, en un mot, *vivre en personne* le Tao. Pour devenir Immortel, disait Ge Hong, il faut déjà être

---

[766] [506] Robinet 1991, 85.
[767] *C.I.* 2/17.15–19.5.

prédisposé à aimer la Voie d'immortalité[768]. Réussir la recette équivaut à une qualification d'être Immortel divin. Mais, c'est la mise en œuvre d'une recette qui prévaut sur tout pour un alchimiste. Car elle constitue une véritable initiation au Tao d'autant plus que l'on est assisté par les êtres divins — l'alchimiste ne peut allumer le feu avant de les mander —, et un perfectionnement du soi en Lui parce que l'on participe à l'œuvre réellement et rigoureusement.

[768] *C.I.* 12/225.14–226.13.

Chapitre VIII

Conclusion générale

Un symbole révèle toujours, quel que soit le contexte, l'unité fondamentale de plusieurs zones du réel. — M. Eliade.

Les symboles religieux ne sont pas des cailloux tombés du ciel. Ils s'enracinent dans la totalité de l'expérience humaine. Nous ne pouvons les comprendre qu'en tenant compte du contexte social et culturel dans lequel ils se sont développés, et contre lequel ils ont souvent réagi. — P. Tillich.

L'alchimie chinoise constitue une des tâches des taoïstes de se cosmiser, de s'ouvrir vers l'Univers et de coïncider avec la Réalité absolue. Un taoïste devient alchimiste lorsqu'il apprend le mystère que recèlent les matières prodigieuses. La foi des alchimistes peut se résumer ainsi : il existe une Matière qui, à travers la transformation, atteint un état inaltérable et qui perdure aussi longtemps que le ciel et la terre ; et il est possible de se « raffiner » en un être éternel en assimilant cette Matière[769]. Or, par quoi a-t-elle été guidée ? Avec quoi l'imagination des alchimistes pouvait-elle se concrétiser dans la conception et dans l'officine ?

Notre étude a consisté à analyser les pratiques alchimiques afin d'en retrouver les *modèles* (ou les éléments symboliques) et d'interpréter les expériences religieuses des premiers alchimistes dans ces pratiques. Nous avons pu considérer les *modèles* dans les mythes, les légendes et les exemples historiques, dans les connaissances techniques et dans les croyances de la Chine ancienne. Tout cela constitue, avec le système métaphysique qui en exprime la vision du monde, un ensemble dont est née l'alchimie chinoise. Ces sphères culturelles différentes s'associent, s'étayent et se complètent par l'intermédiaire des *modèles* pour exprimer l'ultime préoccupation des taoïstes : la force vitale qui permet l'éternité. Les significations des *modèles* et des pratiques (des rites et des recettes) peuvent

[769] [261] Yamada Keiji 1997, 275.

se résumer par la recherche de la force vitale et de la transformation de l'Elixir et de l'alchimiste lui-même. L'intention et l'expérience de l'alchimiste sont centrées autour de ces deux axes.

Ces conceptions et ces éléments symboliques, que nous avons étudiés dans l'alchimie de Ge Hong, placée entre les origines et l'époque d'or de l'alchimie, sont d'autant plus intéressants qu'ils permettent de constater, d'une part, une continuité ou une discontinuité entre les deux, et, d'autre part, les influences réciproques de l'alchimie et des différents domaines culturels dont elle s'entoure.

Pour conclure notre étude, nous voudrions récapituler les *modèles* et leurs fonctions. L'essentiel de ces dernières est de véhiculer des conceptions et de conditionner l'imagination[770]. En premier lieu, les *modèles* fournissent les notions abstraites en images concrètes. La possibilité de se transformer, de devenir Immortel, de retourner à l'Origine est fondée sur des notions abstraites. Ces dernières sont dans les recettes alchimiques matérialisées par les ingrédients, les ustensiles, les procédés qui sont des formes plus concrètes des *modèles*. Les ingrédients sont choisis, souvent parmi les drogues censées déjà pouvoir conférer la force vitale et la longévité — comme le cinabre, le réalgar et l'orpiment — pour incarner, par exemple, le Yin et le Yang, les Cinq Agents. Dans certaines recettes, l'installation des creusets en forme d'œuf et la caléfaction articulée en des étapes imitant celles de la gestation sont conçues afin de représenter le cosmos ou le Chaos primordial, et de réaliser le mouvement du Tao et l'évolution cosmique ou pré-cosmique. En deuxième lieu, les *modèles* organisent et déterminent les formes de pratiques. Le symbole du poisson et celui de l'eau permettent d'avoir un moyen d'exprimer le vœu de se transformer en Immortel. Le contrôle du feu s'articule en quatre étapes en imitant le déplacement du soleil pendant les quatre saisons afin de réaliser un rythme cosmique du Tao. En troisième lieu, les *modèles* formulent ou interprètent l'expérience. L'assistance des divinités à l'œuvre alchimique et la venue des êtres divins au service de l'alchimiste après l'achèvement de l'œuvre montrent que ce dernier compare son œuvre avec celle des anciens génies forgerons et des sages anciens sanctionnés par le Ciel, car la tradition enseigne qu'il leur est arrivé la même chose. L'alchimiste décrit un Elixir obtenu comme s'il

[770] Voir le propos de Geertz dans l'introdution.

décrivait le soleil, l'or ou une lumière, car le soleil passe pour un *modèle* par excellence de la force vitale.

Récapitulons quelques *modèles* qui nous semblent avoir joué des rôles primordiaux dans la conception des pratiques présentées dans les *Chapitres Intérieurs* et avoir continué à fonctionner dans les pratiques alchimiques postérieures.

Le soleil

Le soleil se trouve au centre du symbolisme de la force vitale dans l'alchimie. On croyait, dans l'Antiquité chinoise, en un dieu solaire qui régnait sur tout le phénomène de la vie et du temps (donc du changement). Le soleil représentait aussi la *vertu* des souverains, des ancêtres et des sages qui était considérée comme l'assurance de la vie d'une société. La *vertu* se manifestait par leurs pouvoirs extraordinaires : la longévité et l'invulnérabilité, entre autres. Ces pouvoirs correspondent, nous l'avons vu, aux prodiges qu'attend l'alchimiste après l'absorption d'un Elixir.

Le soleil est le *modèle* de la catégorie dont participent l'or, le cinabre et l'Elixir. Dans des textes postérieurs aux *Chapitres Intérieurs*, l'alchimiste appelle *chunyang* 純陽 Yang Pur l'essence de la force vitale qu'un Elixir est censé renfermer[771]. Le soleil représente le « chef » de l'essence du Yang[772]. Dans le *Zhangzhenren jinshi lingshalun* 張眞人金石靈砂論 (Traité de l'Homme véritable Zhang sur Métaux, Minéraux et Cinabre) qui date d'entre 742 et 770, on lit ceci : « l'or est l'essence du soleil ; il se forme, dans la terre, par l'accumulation du *souffle* du *taiyang* 太陽 Grand Yang »[773]. Nous avons remarqué, en particulier dans des recettes dans lesquelles on emploie le cinabre comme ingrédient, la présence régulière du soleil, qui signifie une correspondance entre les choses de même catégorie. Certains Elixirs doivent recevoir l' « essence » du soleil[774]. L'alchimiste reconnaît l'Elixir par ses couleurs, sa luminosité qui ressemblent à celles de

---

771 [225] Pregadio (à paraître), "Time, Matter, and the Elixir".

772 *Huainanzi*, « Tianwenxun », [63] 81.7. Voir aussi [321] Diény 1981, 145 en particulier. Aujourd'hui, en Chine (ainsi qu'en Corée et au Japon), le terme *taiyang* (*taeyang*, *taiyô*) désigne le soleil.

773 CT887, 1a.4–6. Pour la date du texte, voir [225] Pregadio (à paraître), "Tang doctrinal texts".

774 Voir R12.

l' « or » et du soleil[775]. De même, dans l'alchimie postérieure, on cherche non pas la Matière mais la « lumière » de la Matière[776].

Le soleil est aussi *modèle* de la force transformatrice dans les procédés. Il intervient dans certains de ces derniers[777]. On choisit, par exemple, les jours et les moments où le soleil culmine dans le ciel[778]. Le contrôle du feu, qui représente l'avancement raccourci du temps, imite le mouvement du soleil, qui est source de la force transformatrice et qui mène le devenir et donc le temps.

La formation de la vie

La formation de l'Elixir a pour *modèle* celle de la vie. L'alchimiste place, en général, la préparation dans un espace-temps de l'Origine, de la génération où la vie germe, se reproduit, se développe. La terre, le puits, l'utérus, l'œuf constituent des extensions de celle-ci[779]. Dans des recettes relativement simples, le *modèle* du procédé vient du développement de l'embryon et de la naissance du nouveau né — conception et reproduction de la vie dans la nature. Dans certaines recettes plus complexes, le système de fermeture des creusets représente le Chaos primordial pour recouvrer la « particule » originelle de la vie cosmique. Il symbolise tantôt l'Espace cosmique — le Ciel et la Terre — avec le *xuanhuang* 玄黃 le Mystérieux et Jaune ; tantôt le Chaos primordial ou un utérus avec *liuyini* 六一泥 le Lut de Six et Un[780].

Le processus de formation de l'Elixir, comme celui de la vie, est conçu comme inséparable des cycles cosmiques. La genèse du cosmos que représentent certains procédés alchimiques est mise en parallèle avec la gestation de l'homme. Un an, qui constitue un cycle de la vie pendant lequel le soleil amène une vie à son achèvement, est représenté par le contrôle du feu dans les pratiques alchimiques. Dans certaines recettes, suivant les mythes cosmogoniques, l'alchimiste trace les étapes pré-cosmiques afin de mener l'Elixir à l'Origine de la vie cosmique en même temps qu'à

---

[775] Voir R3, R4b, R4c, R4d, R6, etc. Il est très fréquent de constater dans des recettes le même énoncé de l'aspect lumineux de l'Elixir. Inutile de citer ici des exemples.

[776] [261] Yamada Keiji 1997, 272–273. Du symbolisme du soleil en Chine : [321] Diény 1981. De la relation qui existe entre la lumière, la vie et l'esprit et de l'expérience de la lumière : [640] Eliade 1962 ; [644] Eliade 1971.

[777] Voir le chapitre VI.

[778] *Huangdi jiuding shendan jingjue*, CT885, 11/5b.

[779] Voir le chapitre VI.

[780] Voir les chapitres III, V et VI ; [220] Pregadio 1991a, 596–600 ; [261] Yamada Keiji 1997, 282 ; voir notre remarque de la R1.

l'achèvement de la transformation. Dans l'alchimie postérieure, le processus utilisé pour représenter la formation et la transformation se raffine et se complique, en particulier avec le système symbolique du *Livre des Mutations*[781].

Les modèles de la transformation et de la médiation

Parmi les matières principales, notre attention a été particulièrement portée sur la fonction et la signification du mercure et du plomb, car nous avons remarqué, dans la métallurgie, dans une conception cosmologique du *Huainanzi*, et dans certaines recettes alchimiques, un aspect commun de ces métaux[782]. Ces métaux *interviennent par excellence* dans des transformations essentielles pour l'alchimie : du minerai en métal, des matières brutes en matières raffinées, et ils se transforment en or ou en argent à l'aide de l'Elixir. Si ce dernier est agent de transformation, ils en sont corps ou supports. Nous avons présumé que l'on a appris ce rôle de ces métaux dans des arts comme la métallurgie ou l'orfèvrerie et que l'alchimie l'a appliqué dans la conception des recettes[783].

Dans les recettes alchimiques, les matières et les procédés ont un sens symbolique auquel correspond un rôle technique. A ce propos, l'appellation de chacun de ces métaux est révélatrice. Le mercure s'appelle *heshang chanü* 河上姹女, « Jeune Fille sur le Fleuve (ou au bord du Fleuve) »[784], et le plomb, *heche* 河車, « Char du Fleuve »[785]. Dans les textes où on appelle ainsi le mercure, ce dernier est particulièrement lié à l'eau, par exemple : on dit qu'il est *shui zhi mu* 水之母 la « mère de l'eau »[786]. Le nom chinois du mercure, *shuiyin* 水銀, se traduit mot à mot

---

781 [243] Sivin 1980, 266–279 ; [261] Yamada Keiji 1997, 290–294 ; [225] Pregadio (à paraître), "Elixir compounding in the cosmological tradition" et "Other doctrinal developments of the cosmological trqdition".

782 Voir ch. V

783 Voir ch. VI.5 et VI.6.

784 *Zhangzhenren jinshi lingshalun*, CT887, 5b.5 ; *Shiyao erya*, CT901, shang/1b.2 ; *Yinzhenjun jinshi wuxianglei*, CT906, 5b.7 ; *Longhu huandanjue*, CT909, shang/1b. Dans *C.I.*, 16/288.4, Ge Hong mentionne *heshang chanü* sans préciser qu'il s'agit du mercure. [517] Schafer 1981, 9–14 présume que *chanü* était une déesse du clair de lune, reflété sur l'eau, qu'elle devait être l'esprit divin femelle associé au *hebo* 河伯 Comte du Fleuve et que, dans l'alchimie chinoise, le mercure appelé *heshang chanü* était personnifié en cet être divin féminin. Du *hebo*, voir *supra* ch. V.1 concernant le symbolisme aquatique dans une pratique rituelle.

785 *Jiuzhuan liuzhu shenxian jiudanjing*, CT952, shang/1b.4–5 ; *Zhouyi cantongqi zhu*, CT1000, shang/29a. Dans *C.I.*, 16/287.7, Ge Hong emploie ce terme *heche* sans préciser qu'il s'agit du plomb.

786 *Zhangzhenren jinshi lingshalun*, CT887, 5b.1

par *eau* et *argent*. Le plomb est associé à l'argent (voir *supra* ch. VI.5 et 6). Et, selon certain texte postérieur, il représente l'eau[787]. Bref, le mercure et le plomb sont liés l'un à l'autre et sont symboliquement associés à l'eau, surtout au courant d'eau[788].

L'eau symbolise, dans la pensée chinoise, la vie potentielle[789], le Yin dans lequel germe le Pur Yang, la fécondité[790] mais aussi la transition. Par exemple, l'eau se trouve entre ce monde-ci et le monde des Immortels qu'elle sépare, ou plutôt, qu'elle relie[791]. Selon Li Shizhen, la carpe, le poisson par excellence sur lequel chevauche l'Immortel pour se rendre dans la montagne divine, correspond au Yang dans le Yin[792]. Au moment de prêter serment avant de recevoir une recette secrète, l'alchimiste effectue un acte rituel qui consiste à lancer dans un courant d'eau l'offrande d'une statuette d'homme en or — représentant sa personne ou futur Immortel d'après notre interprétation — accompagnée d'une statuette de poisson en or — représentant le véhicule qui le conduit au monde des Immortels. Le monde aquatique évoque la transformation et la vie potentielle. Dans les recettes, le mercure et le plomb (symboliquement associés à l'eau) représentent ce qui renferme l'Essence virtuelle et la transfère en Essence réelle. Si dans les recettes présentées dans les *Chapitres Intérieurs*, le mercure et le plomb sont vaguement chargés de connotations cosmologiques comme le Yin et le Yang, les alchimistes postérieurs les revêtissent de ce rôle ou de ce sens cosmologique plus précis[793].

Le symbole du soleil (ou du feu) et celui de l'eau sont quasiment omniprésents dans l'alchimie. Ils prennent aussi des formes plus concrètes et variables selon les circonstances. Le soleil représente dans la Chine ancienne la *vertu* de l'homme idéal dont dépendent l'existence et la prospérité de la société ; il symbolise l'essence yang dans les procédés alchimiques. L'eau représente la force vitale virtuelle et la transmutation dans les rites aussi bien que dans les recettes. Nous y retrouvons certaines natures fondamentales du symbole, comme la cohérence et la totalité. Comme nous l'avons cité dans l'épigraphe de cette conclusion, un symbole

---

[787] *Ibid.*, CT887, 2b.9.
[788] Voir aussi [183] Chen Guofu 1987, 234.
[789] Voir le ch. V.1.
[790] Voir le ch. VI.10 le mica, entre autres.
[791] Voir le ch. V.1.
[792] *Bencao gangmu, juan* 44, [24] 1596.2.
[793] [225] Pregadio (à paraître), "Elixir Compounding in the Cosmological Tradition".

exprime une même réalité vécue dans diverses expériences des hommes[794]. Ainsi, le symbole du soleil et celui de l'eau jouent par excellence le rôle de *modèle* dans la conception des pratiques alchimiques.

Les premiers alchimistes ont conçu leurs pratiques en s'inspirant des notions métaphysiques et des *modèles* — éléments symboliques et exemples théoriques ou synoptiques — (de la force vitale et de la métamorphose) qui proviennent des domaines de connaissance et d'expérience différents. Certains de ces *modèles* seront abandonnés, car un *modèle* s'abolit quand il n'est plus satisfaisant dans sa fonction et son application[795]. D'autres perdurent. Ce changement ou cette permanence dépend, entre autres, de l'esprit de l'époque et du milieu et reflète l'évolution de ce dernier. Un *modèle* est, en effet, lié à une tradition, à une culture et à l'épistémè d'une époque et d'un milieu. Ainsi, cette notion de *modèle* permet d'étudier l'évolution d'un domaine particulier — comme l'alchimie — dans le contexte général d'une culture, mais on pourra aussi étudier une culture reflétée dans un domaine particulier, par exemple : étudier l'évolution de la société, des idées et celle des techniques à travers l'alchimie[796].

---

[794] [638] Eliade 1949, 378–379.

[795] Voir notre introduction pour la fonction du *modèle* et la note 625.

[796] Nous essayons ci-après à titre expérimental de regrouper et résumer la relation des notions abstraites, des modèles et des formes plus concrètes que nous avons examinés dans notre étude.

NOTIONS ABSTRAITES	MODELES	FORMES PLUS CONCRETES
Chaos primordial. Origine de la vie.	Utérus. Eau souterraine.	Œuf. Puits.
Evolution précosmique.	Gestation.	Procédé alchimique.
Force vitale.	Soleil. Feu. Rouge. Lumière.	Or. Elixir. Cinabre.
Tao.	Soleil (son mouvement, saisons).	Procédé alchimique.
Transformation 1.	Eau.	Poisson. Mercure. Plomb.
Transformation 2.	Feu.	Cinabre. Procédé alchimique.
Transformation alchimique.	Minéral → Métal.	Cinabre → Or. Réalgar → Cuivre.
Eternité. Immortalité. Longue vie.	Soleil. Essence.	Or. Elixir. Cinabre. Drogues d'immortalité.
Etre admis par le Ciel.	Assistance des divinités. Venue des êtres divins au service.	

SECONDE PARTIE

Textes des recettes
Glossaire

Textes des recettes

Nous présentons ici les textes des recettes et leur traduction. A cela deux raisons. En premier lieu, les recettes constituent ce à quoi on reconnaît l'alchimie. Elles sont une partie unique et spécifique de cet art mystérieux. « L'expérience magico-religieuse dans leurs rapports avec la substance, dit Eliade, est leur monopole »[797]. Ainsi, la présentation des recettes est une illustration aussi intéressante qu'indispensable à notre exposé.

En second lieu, la partie présente constitue un outil pour notre travail. Dans la compréhension et l'examen des textes, nous avons largement bénéficié de l'édition critique et commentée par Wang Ming, de la traduction d'Eugene Feifel et de celle de Fabrizio Pregadio[798]. Cependant, pour certaines recettes, il nous a paru nécessaire de proposer une autre traduction afin de préciser certains points et avancer notre interprétation. Par ailleurs, la traduction a permis d'appuyer nos commentaires.

Les recettes ici présentées sont principalement celles qui se trouvent dans les *Chapitres intérieurs*. Néanmoins, pour les recettes visant à composer les Elixirs Divins des Neuf Tripodes de l'Empereur Jaune, nous avons ajouté la version du *Livre des Neuf Elixirs*, qui donne plus de détail et permet une comparaison avec celle des *C.I.* ; et pour la R2, nous avons emprunté la version du *L.N.E.* et celle du *Yunji qiqian*, puisque cette recette manque aux *C.I.*

C'est dans l'ordre où on les rencontre, en lisant du premier au dernier les *C.I.*, que nous avons relevé et énuméré ces 58 recettes. En fait, elles se trouvent essentiellement dans le quatrième et le seizième chapitres. Un aperçu récapitulatif avec des classements divers est exposé dans le chapitre sept.

Dans chaque recette, nous présentons d'abord le TEXTE chinois selon la révision de Wang Ming. Nous avons rendu compte des variantes dans les notes seulement lorsque, à notre avis, elles peuvent changer la traduction ou induisent une réflexion. Quand le texte est assez long, il est morcelé et

---

797 [601] Eliade 1977, 7.

798 [8] Wang Ming 1985 ed.; [15] Feifel 1944 tr. ; [18] Pregadio 1987 tr. ; [67] Pregadio 1991b tr., 15–79.

numéroté. Ensuite vient la TRADUCTION. Concernant les termes relatifs aux matières employées, on peut se référer au glossaire se trouvant à la fin de cette présentation. Puis, pour chacune des recettes les plus compliquées, un SYNOPSIS et une ANALYSE sont exposés. Enfin certaines recettes finissent avec nos DISCUSSIONS ET REMARQUES.

R1 - Lut de Six et Un
六一泥

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/74.12]

用雄黃水、礬石水、戎鹽、鹵鹽、礬石、牡蠣、赤石脂、滑石、胡粉，各數十斤，以爲六一泥。

[*C.I.* 4/74.13]

On forme le Lut de Six et Un en composant quelques dizaines de *jin* de chacun des ingrédients suivants : de la solution de réalgar, de la solution d'alun, du sel du Turkestan, du sel de lac, de l'arsénolite, [des coquilles d'] huître mâle (calcinées et réduites en poudre), de l'argile rouge, du talc, de la céruse.

REMARQUE

La composition des ingrédients du Lut de Six et Un varie selon le texte. Toutefois *muli* 牡蠣, les huîtres ou coquilles d'huître (en poudre) ou *donghai zuogu muli* 東海左顧牡蠣, « l'huître mâle de la mer de l'Est ayant la tête tournée à la gauche », paraît être présent dans tous les cas. Tao Hongjing donne une explication de ces appellations : « *Zuogu* 左顧 "ayant la tête tournée à la gauche" veut dire que c'est un mâle. C'est pourquoi on l'appelle *muli* 牡蠣 "huître mâle". *Yougu* 右顧 "ayant la tête tournée à la droite" désigne *pinli* 牝蠣 "huître femelle". Vivantes, elles sont attachées aux pierres en ayant leur ouverture (ou bouche) pointant vers le haut. Quand on examine une huître en la tenant de manière que son ventre s'oriente vers le sud, si sa bouche est inclinée vers l'est, c'est cela [*muli*]. Selon certain, on appelle [une huître] *zuogu* quand elle a une tête pointue. Mais j'ignore quelle théorie a raison. ... Les hommes de la mer lutent [avec de la *muli*] leur chaudron à sel pour que ce dernier soit étanche et résistant à la chaleur

et qu'il n'y ait pas de fuite »[799]. Selon Yamada Keiji, l'usage de la *muli* « (coquilles d') huître mâle » dans des recettes alchimiques a une signification de plus ayant trait au fait que le creuset représente l'« utérus »[800]. Voir aussi IV.2, VII.4.3, VII.5 et VIII dans notre étude.

R2 - Mystérieux et Jaune
玄黄

TEXTE ET TRADUCTION 1

[*L.N.E.* 1/3b.1]

1. 玄黄法，取水銀十斤、鉛二十斤，納鐵器中。
2. 猛其下火，鉛與水銀吐其精，華華紫色或如黄金色。
3. 以鐵匙接取。名曰玄黄，一名黄精，一名黄芽，一名黄輕。
4. 當納藥與竹筒中，百[801]蒸之，
5. 當以雄黄丹砂水和飛之。

[*L.N.E.* 1/3b.5]

1. Méthode pour composer le Mystérieux et Jaune : prendre dix *jin* de vif-argent et vingt *jin* de plomb et les mettre dans un récipient en fer.
2. Mettre celui-ci à feu très vif. Le vif-argent et le plomb émettent leurs essences, qui sont splendides et de couleur pourpre ou dorée.
3. Récupérer le produit à l'aide d'une cuillère en fer. On l'appelle le Mystérieux et Jaune, l'Essence Jaune, le Germe Jaune, ou le Char Léger Jaune.
4. Mettre le produit dans un tube de bambou puis le chauffer à la vapeur [durant] cent [jours].
5. Il faut le mélanger avec la solution de réalgar et la solution de cinabre et le distiller.

TEXTE ET TRADUCTION 2

[YJQQ 65/9a.3]

1. 取水銀九斤、鉛一斤，置土釜，
2. 猛其火從旦至日下晡，水銀鉛精俱出如黄金，
3. 名曰玄黄，一名飛輕，一名飛流。

---

[799] *Zhenglei bencao, juan* 20 [126] 412b.3–5.
[800] [261] Yamada Keiji 1997, 282.
[801] Le sens est obscur. Nous présumons que cela signifie cent jours.

[YJQQ 65/9a.4]

1. Prendre neuf *jin* de vif-argent et un *jin* de plomb et les mettre dans un creuset en terre cuite.
2. Mettre ce dernier à grand feu, depuis le lever du soleil jusqu'entre trois à cinq heures de l'après-midi : L'essence de plomb et celle de vif-argent se dégagent, elles ressemblent à l'or.
3. On les appelle le Mystérieux et Jaune, le Char Léger Volant, ou le Volant et Fluide.

REMARQUES

Pour la signification du *xuanhuang*, voir « la formation de la vie » dans notre conclusion (ch. VIII).

R3 - Fleur du Cinabre
丹華

TEXTE ET TRADUCTION 1

[*C.I.* 4/74.12]

1. 第一之丹名曰丹華。
2. 〔當先作玄黃，用雄黃水、礬石水、戎鹽、鹵鹽、礜石、牡蠣、赤石脂、滑石、胡粉，各數十斤，以爲六一泥。〕
3. 火之，三十六日成。
4. 服之七日仙。
5. 又以玄膏丸此丹，置猛火上，須臾成黃金。
6. 又以二百四十銖合水銀百斤火之，亦成黃金。
7. 金成者藥成也。
8. 金不成，更封藥而火之，日數如前，無不成也。

[*C.I.* 4/74.15]

1. Le premier Elixir s'appelle la Fleur du Cinabre.
2. [Il faut d'abord préparer le Mystérieux et Jaune, voir plus haut].
3. Chauffer [la préparation] : au bout de trente six jours l'Elixir sera formé.
4. Absorber l'Elixir : au bout de sept jours l'adepte devient Immortel.
5. Si on fait des pilules en mélangeant l'Elixir avec la Pommade Mystérieuse[802], et qu'on les soumet à un feu intense : Très peu de temps après, il se forme de l'or.

802 Dans la version du *L.N.E.*, il est dit de mélanger la Médecine avec la Pommade des Dragons. *Cf. infra.*

6. Si on mélange deux cents quarante *zhu* d'Elixir et cent *jin* de vif-argent, et qu'on les chauffe : on obtient aussi de l'or.
7. La formation de l'or signifie celle de l'Elixir.
8. S'il ne se forme pas d'or, il faut de nouveau fermer hermétiquement [les creusets qui contiennent] l'Elixir et le chauffer durant le même nombre de jours que précédemment[803] : il se forme [de l'or] immanquablement.

TEXTE ET TRADUCTION 2

[*L.N.E.* 1/4a.9]

1. 第一神丹名曰丹華。
2. 作之法，用眞砂一斤亦可二斤亦可十斤，多少自在，隨人富貧。
3. 納釜中。以六一泥塗釜口際會，無令洩也。謹候視之，勿令有拆：如髮則藥皆飛失其精華，但服其糟滓，無益也。
4. 塗訖，乾之十餘日，乃可用。
5. 先以馬通糠火，去釜五寸。溫之九日九夜。
6. 推火，附之，又九日九夜。
7. 以火壅釜半腹，又九日九夜。
8. 凡三十六日可止火。
9. 一日寒之。藥皆飛著上釜如五彩琅玕，或如奔星，或如霜雪，或正赤如丹，或青，或紫。
10. 以羽掃取。一斤減四兩耳。
11. 若藥不伏火者，當復飛之。和以玄水液、龍膏，澤拌令浥浥。復置玄黃赤土釜中。封其際如始法。猛火，飛之。三十六日藥成。
12. 凡七十二日畢矣。
13. 欲服藥齋戒沐浴五七日。
14. 焚香。乃以平旦東向禮拜長跪，服之如大黍粟亦可如小豆。
15. 上士服之七日乃升天。
16. 中士服之七十日得仙。
17. 愚人服之以一年得仙。
18. 成以其丹華釜，飛第二之丹及九丹，一切神丹大善也。
19. 玄女曰：『作丹華成當試以作金。金成者，藥成也。金不成者藥不成。藥末伏火而不可服也，或塗釜不密，或是犯禁所致』。
20. 云：『更准前飛之試之，龍膏丸之如小豆者，致猛火上，鼓囊吹之，食頃即成黃金。又以二十四銖丹華點粉汞一斤，亦成黃金。黃金成，以作筒盛藥。又以一銖丹華投汞一斤若鉛一斤，用武火，漸令猛，吹之，皆成黃金也。斤與銖愼勿多，多則金剛，少則金柔，皆不中搥也』。
21. 又云：『金若成，世可度。[804]金不成，命難』。固徒損費何所收獲也。

---

803 Cette mention implique la même procédure que celle qui est dans la version du *L.N.E.* pour former cet Elixir.

804 Dans le chap.16 des *C.I.*, Ge Hong expose une discussion entretenue avec son maître Monsieur Zheng ; ce dernier, dans ses réponses, cite un Livre sacré, en disant : « *jin ke zuo ye, shi ke du ye* 金可作也，世可度也 : l'or peut être (artificiellement) formé, on peut être délivré du monde terrestre ». (16/286.10).

[*L.N.E.* 1/5b.7]

1. Le premier Elixir divin s'appelle Fleur du Cinabre.
2. La méthode de préparation est comme suit : prendre un, deux ou dix *jin* de Sable Véritable, à sa guise, selon qu'on est riche ou pauvre.
3. Le mettre dans un creuset[805]. Luter le bord de la jonction des ouvertures de creusets à l'aide du Lut de Six et Un, de sorte qu'il n'y ait point de fuite. Examiner soigneusement le revêtement, afin qu'il n'y ait pas de fissure : Pour [une fissure fine] comme un cheveu, il n'y aura pas d'essence [qui reste dans le creuset] quand la Médecine sera toute sublimée ; [il en résulte que] l'on n'absorbera que des fèces, ce qui est inutile.
4. Après le recouvrement, laisser [le creuset] se dessécher complètement durant une dizaine de jours. Ainsi [le creuset] est prêt à être utilisé.
5. Chauffer d'abord la préparation avec un mélange de crottin de cheval et de balles de grain, durant neuf jours et neuf nuits, en écartant de cinq *cun* [le bout inférieur] des creusets [du feu].
6. Puis pousser le feu jusqu'à ce qu'il touche [le creuset], ainsi durant de nouveau neuf jours et neuf nuits[806].
7. Recouvrir de feu la moitié de la partie inférieure du creuset, ainsi durant encore neuf jours et neuf nuits. [Il doit y avoir une quatrième cuisson durant neuf jours et neuf nuits][807].
8. Après ces 36 jours de cuisson, on peut éteindre le feu.
9. Mettre à refroidir durant un jour : La Médecine est entièrement sublimée, attachée à la partie supérieure du creuset, ressemblant au *langgan*[808] multicolore[809], à l'étoile filante, ou au givre et à la neige ; elle est tantôt bien rouge comme le cinabre, tantôt bleue, tantôt pourpre.
10. Récupérer [le produit] à l'aide d'une plume. Un *jin* [de Sable Véritable au début de l'opération] se réduit en quatre *liang* de produit.
11. Si le produit n'a pas été [assez] calciné, il faut le sublimer de nouveau. Le mélanger avec le Liquide d'Eau Mystérieuse et la Pommade des Dragons, de manière à ce qu'il soit humecté. Le mettre à nouveau dans un creuset en terre cuite rouge préparé avec le Mystérieux et Jaune. Luter le bord de la jonction [des creusets] comme précédemment. Soumettre le tout à un feu intense et sublimer [le contenu] : 36 jours après se forme l'Elixir.
12. 72 jours après au total, [la production de l'Elixir] est achevée.
13. Pour absorber de l'Elixir, se purifier par le jeûne et les ablutions pendant cinq ou sept jours.

---

805 D'après un commentaire interligné, le creuset est enduit de *luxian*.

806 La traduction de *fu zhi* 附之 reste en question.

807 Voir notre discussion.

808 C'est le corail blanc. L'expression contradictoire : corail blanc multicolore sera expliquée dans le symbolisme du soleil. *Cf. supra.*

809 Littéralement : en cinq couleurs.

14. Brûler de l'encens. À l'aube, orienté vers l'est, saluer et s'agenouiller en maintenant le corps droit, puis absorber l'Elixir sous forme de grain de millet ou de petit pois.
15. Un homme de vertu supérieure montera au ciel après avoir absorbé l'Elixir durant sept jours.
16. Un homme de vertu moyenne deviendra un Immortel après avoir absorbé l'Elixir durant 70 jours .
17. Un ignorant (ou un homme ordinaire) deviendra un Immortel après avoir absorbé l'Elixir durant un an .
18. Une fois que les creusets de la Fleur du Cinabre sont préparés, on [peut] les utiliser afin de sublimer du deuxième Elixir au neuvième Elixir et tous les Elixirs divins se formeront excellemment[810].
19. La Fille du Mystérieux a dit : « Lorsque la Fleur du cinabre est composée, il faut lui faire subir l'épreuve de l'*aurifaction*. S'il y a production d'or, l'Elixir est parfait ; s'il n'y a pas production d'or, l'Elixir n'est pas réalisé. Il ne faut pas absorber la Médecine qui n'a pas subi [suffisamment] de cuisson. [Si elle n'est pas bonne bien qu'elle ait subi suffisamment de cuisson] ce peut être soit parce que le revêtement [de Lut de Six et Un] sur [la jonction] des creusets n'a pas été parfaitement effectué[811], soit parce que la violation des interdictions a été commise ».
20. Il est dit : « De nouveau, en suivant le procédé précédent, sublimer l'Elixir et le mettre à l'épreuve. Avec de la Pommade des Dragons, faire une ou plusieurs pilules de l'Elixir sous forme de petit pois. Le mettre à feu intense en actionnant le soufflet de la forge pour souffler [sur le feu]. En un court instant, il se formera de l'or. De même, si on saupoudre un *jin* de mercure avec vingt-quatre *zhu* de Fleur du cinabre, il y aura production de l'or. L'or formé, fabriquer un tube [avec cet or] et le remplir avec de l'Elixir. De même, si on ajoute un *zhu* de Fleur du Cinabre à un *jin* de mercure ou à un *jin* de plomb et qu'on soumet le mélange à grand feu en l'intensifiant progressivement et en soufflant, le mélange se transforme infailliblement en or. Qu'il s'agisse de *jin* ou de *zhu* [pour la quantité], il faut veiller à ne pas excéder la quantité [prescrite]. S'il y en a trop, l'or se durcit ; s'il n'y en a pas assez, l'or se ramollit ; aucun de ces cas ne "frappe juste" ».
21. Il est dit aussi : « S'il y a production d'or, l'homme peut être délivré du monde terrestre. S'il n'y a pas production d'or, le destin [de l'homme] est en danger. » [Dans ce dernier cas], où va-t-on récupérer ces vaines dépenses ?

---

[810] Le passage « *fei di er zhi dan ji jiu dan* 飛第二之丹及九丹 » se traduit littéralement par « sublimer le deuxième Elixir et les neuf Elixirs ». Voir une autre traduction de [67] Pregadio 1991b tr., 55.

[811] Variante : « le revêtement ... n'a pas été [assez] épais ».

SYNOPSIS ET ANALYSE

Ingrédients

Du Sable Véritable (cinabre) : 2.
Du Liquide d'Eau Mystérieuse ; de la Pommade des Dragons ; du Mystérieux et Jaune : 11.

Matériaux

Du Lut de Six et Un ; du crottin de cheval et des balles de grain.

Ustensiles

Deux creusets (en terre cuite rouge).

Procédé

Préparation du Sable Véritable : 2
Préparation des creusets : 3 – 4.
Caléfaction : 5 – 8.
Refroidissement : 9.
Récupération du produit : 10.
Mélange avec des ingrédients (humidifiant et oxydant ?) et reprise de la caléfaction : 11 – 12.
Modes d'emploi et effets : 13 – 18.
Essais vérificatifs - *aurifaction* : 19 – 20.

DISCUSSION

Concernant le contrôle du feu, il y a, dans le texte, deux points dont s'avère nécessaire un éclaircissement. En premier lieu, il s'agit de la durée de la caléfaction. Le texte ne mentionne que trois phases, chacune d'elles dure neuf jours, tandis que la durée totale est dite 36 jours, ce qui signifie quatre fois neuf jours. Or, certaines recettes (R5 et R9) de la même série — c'est-à-dire celle des Elixirs Divins des Neuf Tripodes de l'Empereur Jaune — décrite par le *L.N.E.* sont analogues dans leur contrôle du feu et réaffirment la caléfaction en quatre étapes durant 36 jours. Dans la R9 (voir plus bas), d'abord, le texte confirme que la caléfaction doit durer « 36 jours comme dans la recette pour la Fleur du Cinabre (R3) » (voir aussi la R4a, la ligne 4). De plus, le contrôle du feu dans la R5 s'effectue en quatre étapes dont les trois concordent chacune avec celles de la R3. Il semble que le texte de la R3 retranche la position qui se répète. Nous allons revenir à ce problème. Ainsi, la caléfaction de la R3 s'effectue-t-elle, nous pouvons le dire, en quatre étapes durant 36 jours.

En second lieu, les positions du feu par rapport au creuset posent problème. Tantôt, le texte ne décrit pas l'intégralité des quatre étapes ; tantôt, les expressions sont ambiguës. Nous étudions cette question au moyen de comparaison des textes différents du même procédé, présentés

dans le *L.N.E.* ainsi que dans le CT952 (*Jiuzhuan liuzhu shenxian jiudanjing*, [71]).

	L. N. E.	***CT 952***
A) R3 - *Danhua*		
	A1 : 火去釜五寸溫之	a1 : 以壅土釜邊火去土釜五寸許
	A2 : 推火附之	a2 : 推火附之
	A3 : 以火壅釜半腹	a3 : 釜著火上
		a4 : 火壅釜半
B) R5 - *Shendan*		
	B1 : 火去釜邊五寸	b1 : 火去釜邊五寸
	B2 : 以推火擁之	b2 : 火壅之
	B3 : 推火至釜一日猛火九日夜	b3 : 推火至釜下猛其火
	B4 : 大(火)壅至釜半	b4 : 以火壅之至釜半火之
C) R6 - *Huandan*		
	C1 : 火之去釜底五寸	c1 : 去土釜底五寸
	C2 : 沒增火至釜半腹	c2 : 復增火至金（釜）半復（腹）
D) R9 - *Roudan*		
	D : 火之如太丹華法三十六日	d : 飛之如丹華法二十日
	Référence :	
	A1 : 1/4b.4	a1 : 1/5a.1~2
	A2 : 1/4b.5	a2 : 1/5a.3
	A3 : 1/4b.5~6	a3 : 1/5a.4
		a4 : 1/5a.4
	B1 : 1/9a.5	b1 : 1/13a.3
	B2 : 1/9a.5	b2 : 1/13a.3
	B3 : 1/9a.6	b3 : 1/13a.4
	B4 : 1/9a.6~7	b4 : 1/13a.4~5
	C1 : 1/10a.7~8	c1 : 1/15b.2
	C2 : 1/10a.8~9	c2 : 1/15b.2~3
	D : 1/12b.5	d : 2/3a.7.

En première analyse, nous soulevons quelques remarques :

Premièrement, les trois dernières recettes prennent communément la R3 pour modèle du contrôle du feu, comme le stipule la R9.

Deuxièmement, il n'y a en fait que trois expressions concernant la position du feu par rapport au creuset :

1° avoir cinq *cun* de distance entre le feu et le creuset :

{(A1, a1), (B1, b1), (C1, c1)} ;

2° recouvrir de feu la moitié de la partie inférieure du creuset :

{(A3, a4), (B2, b2), (B4, b4), (C2, c2)} ;

3° pousser (ou attacher) le feu [à l'extrémité du creuset] pour chauffer très fort :

{(A2, a2, a3), (B3, b3)}.

Cela veut dire qu'une position se répète dans deux étapes pour avoir en tout quatre étapes.

Troisièmement, il n'y a que la recette R5 qui donne le procédé entier du contrôle du feu en quatre phases.

Quatrièmement, les expressions du CT952 semblent suivre celles du *L.N.E.* avec quelques variations.

À partir de ces remarques, nous allons avancer quelques hypothèses qui nous permettront de rétablir le procédé entier du contrôle du feu.

Examinons d'abord le procédé de la R5 qui nous paraît être entier. Alors qu'on admet que, dans B2 et B4, les positions du feu par rapport au creuset sont identiques, la question qui se pose ici doit être de savoir si la position du feu dans B3 est plus haute que celle qui est dans B2 et B4. Il nous semble que, vu le terme de *meng* 猛 (fort, intense) qualifiant le feu, la position du feu de B3 est la plus haute (ou plus proche du creuset). Ainsi le procédé de contrôle du feu sera pour la R5 comme suit :

1° avoir cinq *cun* de distance entre le feu et le creuset ;

2° recouvrir de feu la moitié de la partie inférieure du creuset :

3° pousser (ou attacher) le feu [à l'extrémité du creuset] pour chauffer très fort :

4° recouvrir de feu la moitié de la partie inférieure du creuset.

Avec cette hypothèse, il faudra ensuite expliquer les autres textes qui paraissent altérés. Dans la R3 du *L.N.E.*, il se peut que A2 exprime la troisième phase et que la deuxième phase manque, puisque A2 et A3 comportent des termes tout à fait différents et qu'ils ne peuvent donc pas être la deuxième phase et la quatrième phase, qui sont identiques. Dans la

R3 du *CT952*, a2 et a3 doivent correspondre à la même phase qui est troisième. En copiant le texte du *L.N.E.* qui est déjà altéré, le compilateur semble avoir bien inscrit la troisième phase (a3), tandis qu'il se soit trompé de deuxième phase pour laquelle il a gardé A2. Dans la R6 du *L.N.E.*, la troisième et la quatrième y ont échappé. Il en va de même pour la R6 du CT 952 dont le compilateur a vraisemblablement copié le *L.N.E.*

Ainsi rétabli, le procédé de contrôle du feu nous permet une interprétation cohérente et intéressante sur son symbolisme. Voir le chapitre sept.

R4 – Talisman Divin
神符

TEXTE ET TRADUCTION 1

[*C.I.* 4/75.1]

1. 第二之丹名曰神丹，亦曰神符。
2. 服之百日仙也。
3. 行度水火，以此丹塗足下，步行水上。
4. 服之三刀圭，三尸九蟲皆即消壞，百病皆愈也。

[*C.I.* 4/75.2]

1. Le deuxième Elixir s'appelle Elixir Divin, ou encore Talisman Divin.
2. Prendre de l'Elixir pendant cent jours et l'on devient un Immortel.
3. Quand on passe sur l'eau et sur le feu, si on enduit de cet Elixir la plante des pieds, on [peut] marcher sur l'eau [et passer sur le feu].
4. En prendre trois cuillères fait disparaître les Trois Agents de mort et Neuf Vers, et guérit cent maladies.

Le L.N.E. *surabonde de recettes et d'Elixirs produits qu'il présente sous la rubrique de l'Elixir de Talisman Divin. Il en y a quatre : le Talisman Divin, l'Elixir du Retour, le Mystérieux et Jaune, et l'Elixir du Retour du Talisman. Nous ajoutons ainsi cette partie en quatre sections selon les quatre produits obtenus. Notons que l'Enseignement Occulte Supplémentaire* 訣 *(HJSJ 20/11a.9 ~ 14a.2) précise qu'il y a quatre recettes pour obtenir cet Elixir. (Par ailleurs, il subdivise cette recette en quatre méthodes qui ne correspondent pas chacune exactement aux quatre produits. La première méthode correspond aux deux premiers produits, la deuxième au troisième et la troisième au quatrième ; en revanche, nous ne pouvons pas savoir à quoi correspond la quatrième méthode.)*

TEXTE ET TRADUCTION 2 : R4a - Talisman Divin 神 符

[*L.N.E.* 1/5b.8]

1. 第二神丹名曰神符也。
2. 取無毒水銀，多少自在，
3. 納六一泥釜中[812]。封之。
4. 乾訖一如調治丹華法也。
5. 飛之九上下[813]。
6. 寒。發。掃取。
7. 和以鯉魚膽。
8. 復封塗如初。
9. 復飛之九上下。
10. 寒。發，掃取。
11. 和以龍膏。
12. 名曰神符。

[*L.N.E.* 1/6a.2]

1. Le deuxième Elixir divin s'appelle Talisman Divin.
2. Prépare du vif-argent, exempt de toxicité, dans la quantité que l'on souhaite.
3. Le mettre dans un creuset de Lut de Six et Un et envelopper hermétiquement [la jonction des creusets].
4. Laisser [la préparation] se dessécher complètement comme dans la recette pour composer la Fleur du Cinabre.
5. La faire sublimer [par une cuisson de] neuf [jours du creuset] supérieur et [une cuisson de neuf jours du creuset] inférieur.
6. La mettre à refroidir. Ouvrir ensuite [les creusets] et récupérer [le produit sublimé] en balayant [avec une plume].
7. Mélanger [le produit] avec la bile de carpe.
8. De nouveau, fermer et luter [les creusets].
9. Puis, faire sublimer le produit [par une cuisson de] neuf [jours du creuset] supérieur et [une cuisson de neuf jours du creuset] inférieur.
10. Le mettre à refroidir. Ouvrir ensuite [les creusets] et récupérer [le produit sublimé] en balayant [avec une plume].
11. Mélanger [le produit] avec de la Pommade des Dragons[814].
12. [Le produit obtenu] se nomme Talisman Divin.

---

812 Dans le texte du *Daozang* ([66]), il est écrit : *duo shao zi na zai liu yi ni fu zhong* 多少自納在六一泥釜中. Il faut un *zai* 在 derrière le *zi* 自 pour dire que la quantité de la matière dépend de l'adepte. Probablement *na zai* 納在 est donc un renversement des mots, qui doit provenir d'une erreur de composition typographique.

813 Cette formule rappelle celle de la cuisson dans la recette pour l'Elixir Fixé (R10) : *jiu shang jiu xia* 九上九下, que nous traduisons « [effectuer une cuisson de] 9 [jours du creuset] supérieur et [une cuisson de] 9 [jours du creuset] inférieur » . *Cf. infra.*

814 A la place de cette matière, l'enseignement occulte supplémentaire prescrit de la *xilonggao* 西龍膏, « pommade du dragon occidental », synonyme de *sangshanglu* 桑上露, « rosée sur le mûrier ». (*Huangdi jiuding shendan jingjue, juan* 20 [66] 11b.9–10)

SYNOPSIS ET ANALYSE

Ingrédients

Du vif-argent ; de la bile de carpe ; de la Pommade des Dragons.

Ustensiles

Deux Creusets de Lut de Six et Un.

Procédé

Préparation du vif-argent : 2.
Préparation des creusets : 3 – 4.
Caléfaction : 5.
Refroidissement et récupération du premier produit : 6.
Addition d'un ingrédient (humidifiant et oxydant ?) : 7
Reprise de la caléfaction : 8 – 9.
Refroidissement et récupération du second produit : 10.
Confection : 11.

TEXTE ET TRADUCTION 3 : R4b - Elixir du Retour 還 丹

[*L.N.E.* 1/6a.2]

1. 取鉛黃華十斤，置器中。
2. 以炭火之。
3. 即又取水銀七斤，投鉛中[815]。
4. 猛火之。須臾精華俱上出，狀如黃金，又似流星、紫赤、流珠、五色玄黃[816]。
5. 即以鐵匙接取之，得十斤。即化九轉，名曰丹華之黃，一名玄黃之液，一名天地之符。
6. 即擣治汞，化爲丹，名曰還丹。
7. 聖人秘之。非凡俗道士之所知見也，非殊達者不能知也。
8. 火名子明，汞亦名子明。一者，鉛精也，一名太陰，一名金公，一名河車，一名姹女，一名立制石。下愚治調，直用山中立制石，實非也。
9. 眞人曰：『石膽皆出鉛中』。凡人愚昧治調神藥，反用羌里石膽，非也。去道萬里，爲藥故不成也。
10. 眞人曰：『以丹砂精化爲流珠霜雪，鉛精化爲還丹黃白。乃成服之神仙矣』。不用此二物調治藥，雖得丹，服之猶候死矣。太陰者鉛也，太陽者丹也。

[*L.N.E.* 1/6a.7]

1. Préparer dix *jin* de Fleur Jaune du Plomb et les mettre dans un récipient.
2. Les chauffer avec du charbon.
3. Prendre sept *jin* de vif-argent et les ajouter à [la Fleur Jaune du] Plomb.

---

815 Dans ce passage, le *qian* 鉛 doit correspondre au *qianhuanghua* 鉛黃華. Dans l'enseignement occulte supplémentaire, la phrase correspondante est : *qu qianhuanghua he shuiyin* 取鉛黃華合水銀. *Ibid.*

816 Cette formule *liuxing zichi liuzhu wuse xuanhuang* 流星、紫赤、流珠、五色玄黃: est à comparer avec celle-ci dans la ligne 10 de la R4d : *shuangxue zihong zhulü wuse guanghua* 霜雪、紫紅、朱綠、五色光華.

4. Mettre le tout à un feu intense : Il y a production immédiate d'une essence qui ressemble à l'or, à l'étoile filante, pourpre et rouge, à la Perle Fluide, multicolore et somptueuse[817].
5. Récupérer le produit à l'aide d'une cuillère en fer. On en obtient dix *jin*. Le produit est [une conséquence d'une série de] neuf transformations consécutives. Il se nomme Jaune de la Fleur du Cinabre, ou Liquide de Mystérieux et Jaune, ou encore Talisman du Ciel et de la Terre.
6. Quand [ce produit] est pilé et traité avec du mercure, il se transforme en un Elixir, qui se nomme Elixir du Retour.
7. Les Saints gardaient cette recette en secret. Elle n'est pas ce que peuvent voir et connaître des taoïstes ordinaires ; si on n'est pas un homme supérieur et savant, on ne peut la connaître.
8. Le feu s'appelle Enfant de la Lumière, et le Mercure s'appelle également Enfant de la Lumière[818]. L'un désigne l'Essence de Plomb. Elle s'appelle Grand Yin, ou Monsieur Métal, ou Char du Fleuve, ou Jeune Fille, ou enfin *lizhishi*.[819] Les hommes de qualité inférieure et ignorants[820] utilisent le *lizhishi* de la montagne ; en vérité, c'est une erreur.
9. L'Homme Véritable dit que la Bile de la Pierre provient du Plomb. Les hommes ordinaires et peu intelligents, quand ils préparent les Médecines prodigieuses, utilisent, contrairement [à ce qu'il se doit], le vitriol bleu qui se trouve dans les villages des Qiang. [En vérité,] ce n'est pas cela. Ils sont très loin de la Voie. C'est pourquoi la Médecine qu'ils cherchent à composer ne se forme pas.
10. L'Homme Véritable dit que, si l'Essence de Cinabre se transforme en Perle Fluide-Givre Neige et que l'Essence de Plomb se transforme en Elixir du Retour et en Jaune et Blanc, en les absorbant on devient un Immortel divin. Si on prépare la Médecine sans utiliser ces deux substances, même quand il y a production d'un Elixir, l'absorber, c'est comme attendre sa mort. Ce qu'on appelle Grand Yin est le Plomb ; ce qu'on appelle Grand Yang est le Cinabre.

SYNOPSIS ET ANALYSE

Ingrédients

Dix *jin* de Fleur Jaune du Plomb ; sept *jin* de vif-argent ; du mercure.

Matériaux

Du charbon.

---

817 *Wuse guanghua* 五色玄黄 : littéralement, en cinq couleur, sombre et jaune.

818 Explication : voir [67] Pregadio 1991b tr., 57.

819 [67] Pregadio 1991b tr., 57, le traduit par « Pierre taillée en longueur » (*Pietra tagliata per lungo*).

820 Variant : « Personne stupide au suprême degré ».

Ustensiles

Un récipient ; une cuillère en fer.

Procédé

Caléfaction du premier ingrédient : 1 – 2.

Addition du deuxième ingrédient et deuxième caléfaction : 3 – 4.

Récupération du produit : 5.

Traitement du produit avec le troisième ingrédient : 6

TEXTE ET TRADUCTION 3 : R4c - Mystérieux et Jaune 玄黃[821]

[*L.N.E.* 1/6b.7]

1. 取汞九斤、鉛一斤，合，置赤土釜中。
2. 猛火上從平旦至日午上晡[822]，一云日下時。
3. 水銀與鉛精俱出如黃金色，名曰黃精，一名黃芽，一名黃輕，一名黃華。
4. 以井華水火之，名曰黃華池，一名黃龍，一名黃服，一名立制石。
5. 取玄黃和以玄水液，合如封泥丸之，納赤土釜中。
6. 以六一泥內伏之，令各厚三分。
7. 令乾十日。無令泄。
8. 以馬通若糠火。火之八十日。當成金藥。
9. 取玄黃一刀圭，納。猛火。以鼓囊吹之。食頃皆消成黃金。
10. 黃金若不成，藥仍生未可用也。
11. 當更納赤土釜中，如前封泥，火之八十日，藥乃可用服矣。
12. 玄黃一名伏丹，一名紫粉。
13. 欲服之，當以甲子日平旦向東再拜服如小豆吞一丸。日一，百日神仙。萬病皆愈，大癩大癩並愈；無所不瘥，即服。

[*L.N.E.* 1/7b.1]

1. Prendre neuf *jin* de mercure et un *jin* de plomb. Les mélanger et mettre ce mélange dans un creuset en terre cuite rouge.
2. Mettre [la préparation] sur un feu ardent, depuis l'aube jusqu'entre trois et cinq heures de l'après-midi, ou, selon une autre référence, jusqu'au coucher du soleil.
3. Le vif-argent et le plomb rendent une essence de couleur dorée. Cette essence se nomme Essence Jaune, ou Germe Jaune, ou Char Léger Jaune[823], ou enfin Fleur Jaune.[824]
4. Si on la met sur le feu avec de l'eau pure de source, elle se nomme Bain de la Fleur Jaune, ou Dragon Jaune, ou Médecine Jaune, ou enfin *lizhishi*.
5. Mélanger le Mystérieux et Jaune avec le Liquide d'Eau Mystérieuse comme un lut à colmater pour en faire (une ou) des pilules, et mettre le mélange dans un creuset en terre cuite rouge.

---

[821] Il est vraisemblablement le même produit que celui de R2.

[822] De trois heures à cinq heures après midi, plus couramment appelé *shenshi* 申時.

[823] Trad. de [67] Pregadio 1991b tr., 58, de ce terme : Jaune et Léger.

[824] Ce sont les autres noms du *xuanhuang*.

6. Avec le Lut de Six et Un, il faut couvrir l'intérieur [et l'extérieur du creuset] et dissimuler la ou les pilules, chaque couche ayant une épaisseur de trois *cun*.
7. Mettre [le tout] à se dessécher durant dix jours. Il ne faut pas qu'il y ait de fuite[825].
8. Chauffer avec un feu de crottin de cheval et de balles de grain durant 80 jours : l'or médicinal se forme nécessairement.
9. Mettre un *daogui* de Mystérieux et Jaune [dans un récipient[826]]. Le mettre à grand feu et souffler en actionnant le soufflet de la forge : en un instant, tout se dissout et se transforme en or.
10. S'il n'y a pas formation d'or, la Médecine est encore crue et l'on ne pourra pas la prendre, quand bien même elle serait produite.
11. [Dans ce cas,] il faut à nouveau la mettre dans un creuset en terre cuite rouge, colmater [les creusets avec le Lut de Six et Un] comme précédemment, et chauffer [le tout] durant 80 jours : la Médecine sera alors consommable.
12. Le Mystérieux et Jaune s'appelle également l'Elixir Fixé ou la Poudre Pourpre.
13. Quand on veut absorber l'Elixir, il faut choisir le jour *jiazi* (le premier jour du cycle sexagésimal) et, à l'aube, s'orienter vers l'est pour saluer deux fois puis avaler une pilule sous forme de petit pois. Si on en absorbe une fois par jour, on devient un Immortel Divin au bout de cent jours. [Grâce à la Médecine] dix mille sortes de maladies, telles que l'apoplexie et la lèpre, se guérissent. Qu'il n'y est aucune maladie qui ne se guérisse pas, c'est parce qu'on a absorbé [cette Médecine].

SYNOPSIS ET ANALYSE

Ingrédients

Neuf *jin* de mercure ; un *jin* de plomb, *principaux*.
De l'eau pure de source ; du Liquide d'Eau Mystérieuse.

Matériaux

Du Lut de Six et Un ; du crottin de cheval et des balles de grain.

Ustensiles

Deux creusets en terre cuite rouge ; un récipient ; un soufflet de la forge.

Procédé

Préparation des ingrédients : 1.
Caléfaction : 2.
Essai vérificatif - *aurifaction* 1 : 5 – 8.
Essai vérificatif - *aurifaction* 2 : 9 – 12.

---

825 Cette formule suppose la jonction de deux creusets, celle-ci devant s'effectuer entre les étapes 3 et 4. *Cf.* R4c.

826 Ce doit être un creuset en terre cuite rouge, voir quelques lignes plus bas dans le cas où l'on répète cet essai vérificatif.

Mode d'emploi et effets : 13.

DISCUSSION

Le passage du n° 6 du texte chinois : 以六一泥内伏之，令各厚三分, pose problème. Notamment, le mot *fu* 伏 n'est nulle part employé en association avec le Lut de Six et Un pour dire couvrir ou colmater, et il paraît être un *lapsus calami* pour un homophone 覆, « couvrir ». De plus, si la deuxième partie de ce passage est correcte avec le mot 各, « chaque », il faut d'évidence que dans la première partie il y ait un terme comme 内外, « intérieur et extérieur ». Dans la présentation des recettes, il y a des formules qui se répètent. Ainsi on peut comparer le passage en question avec la R11 de version de *L.N.E.* : 以六一泥泥其内外，令各厚三分. D'ailleurs, dans ce dernier passage, il s'agit aussi du creuset en terre cuite rouge. En comparant avec ce passage, nous essayons ici quelques traductions possibles.

1) Supposons qu'il n'y ait pas d'erreur de caractères. Le mot 各 implique, nous l'avons suggéré, au moins une autre couche de lut en plus de celle de l'intérieur du creuset, c'est-à-dire celle de l'extérieur du creuset, comme dans le passage ressemblant de la R11. Il est donc possible de supposer qu'il manque une mention évoquant la couche de lut à l'extérieur du creuset.

Traduction : voir notre texte plus haut (ligne 6).

Problème : Il est rare, dans des procédés alchimiques taoïstes, de voir dissimuler par le Lut de Six et Un les ingrédients en pilule, qui sont mis dans un récipient de cuisson. Ce serait probable s'il s'agissait du Mystérieux et Jaune à la place du Lut de Six et Un.

2) Supposons que l'expression 伏之 soit interpolée et que la formule 以六一泥内伏之 soit par exemple plutôt 以六一泥泥内外 ou 以六一泥覆内外.

Traduction : « À l'aide du Lut de Six et Un, il faut enduire l'intérieur et l'extérieur [du creuset] d'une épaisseur de trois cun pour chaque couche. »

Problème : Dans ce cas, on doit procéder d'abord à l'étape qui correspond au passage du n° 6 : préparation des creusets, puis à l'étape qui

correspond au passage du n° 5 : mise en place des réactifs dans un de ces creusets.

3) Supposons que le caractère 各 soit interpolé.

Traduction : « À l'aide du Lut de Six et Un, il faut [couvrir] l'intérieur [du creuset] et dissimuler les pilules, formant une couche épaisse de trois *cun*. »

Problème : le même que 1).

TEXTE ET TRADUCTION 4 : R4d - Elixir du Retour du Talisman Divin

神符還丹

[*L.N.E.* 1/7b.1]

1. 以百日華池和玄黃，令如泥。
2. 以置苴兩赤土釜中，內外各厚三分。
3. 納水銀一斤，亦可十斤。作藥多少任意。三斤可以仙一人耳。可得玄黃精十兩。
4. 取汞三斤，納土釜中。
5. 復以玄黃覆其上，厚二寸許。
6. 以一土釜合之。封以六一泥。外內固濟無令泄。
7. 置日中暴，令大乾。
8. 乃火之。濕者不可得火，即坼破。如調丹華法，以馬通若糠火火之，九日夜。
9. 寒一日。發之。
10. 藥皆飛著上釜，狀如霜雪，紫紅、朱綠、五色光華，厚二分寸餘。
11. 以羽掃取之，
12. 和以黃狗大膽，亦可以河伯餘，魚者。訣云是鯉魚膽。和之。
13. 一云以此玄黃令如封泥。注云其所丸之物。訣云是水泉也。
14. 復丸納土釜中。已下同。丸納土釜中[827]。
15. 復以玄黃覆之，令厚一寸。一云釜合蓋之。
16. 以六一泥封之如初法。
17. 暴十日，令大燥。
18. 乃火之。濕者不可也，得熱釜即拆也。
19. 復火九日夜，可止。
20. 一日寒之。發開。
21. 以羽掃取著上釜精飛。若但紫，名曰神符還丹。
22. 和以龍膏，丸如小豆。
23. 常以甲子平旦，東向再拜，長跪，服之。
24. 百日，與仙人相見，玉女來至。於是從諸神方而飛行矣。
25. 欲渡大水，和神符以龍膏，若河伯餘，以塗足下，行水上足不沒溺也。欲入火，服一丸，即不熱也。
26. 服藥百日，三尸九蟲皆自敗壞，長生不死也。

[*L.N.E.* 1/8b.4]

1. Mélanger le Bain Radiant des Cent Soleils avec le Mystérieux et Jaune pour en faire du lut.

---

[827] Une réitération, inutile de traduire.

2. Enduire l'intérieur et l'extérieur des deux creusets en terre cuite rouge de [ce mélange] d'une épaisseur de trois *fen*.
3. On met [dans l'un des creusets] un ou dix *jin* de vif-argent. La quantité de Médecine à composer est au choix. [L'emploi de] trois *jin* [de vif-argent] ne permet de rendre immortel qu'un seul homme et d'obtenir dix *liang* d'Essence de Mystérieux et Jaune.
4. Prendre trois *jin* de mercure et les mettre dans le creuset en terre cuite.
5. Couvrir encore de Mystérieux et Jaune le dessus [de la couche de mercure] d'une épaisseur de deux *cun* environ.
6. Joindre l'autre creuset en terre cuite sur le creuset [où se trouve le mercure][828]. Colmater et fermer hermétiquement [la jonction des deux creusets] à l'aide du Lut de Six et Un. Il faut consolider et égaliser aussi bien l'extérieur que l'intérieur et faire en sorte qu'il n'y ait pas de fuite.
7. Exposer [la préparation] au soleil et [la] laisser se dessécher complètement.
8. La chauffer. Si [le recouvrement des creusets] est humide, on ne peut pas le mettre à feu, car il va se fendre. Comme dans le procédé de la Fleur du Cinabre, soumettre [les creusets joints] à un feu de crottin de cheval et de balles de grain, durant neuf jours et neuf nuits.
9. Les mettre ensuite à refroidir durant un jour et les ouvrir.
10. La Médecine, intégralement sublimée, est attachée au creuset supérieur. Elle a l'aspect du Givre et Neige ; elle est de couleur cramoisie, rouge et verte, de splendeur multicolore, et son épaisseur est de deux *cun* environ.
11. Récupérer le produit en balayant à l'aide d'une plume.
12. Le mélanger avec de la grande vésicule biliaire du chien jaune, à laquelle on peut substituer les Restes du Comte du Fleuve, qui relève du poisson. Selon l'enseignement occulte supplémentaire, ces derniers sont la vésicule biliaire de la carpe. Mélanger le produit [avec l'une de ces matières].
13. Il est dit de faire de ce Mystérieux et Jaune une pâte à luter[829]. Un commentaire dit que c'est ce avec quoi on fait une pilule. L'enseignement occulte supplémentaire dit que c'est cela qui est la Source d'Eau.
14. Si, à nouveau, on en fait des pilules et on les met dans un creuset en terre cuite[830], le procédé qui suit est le même que précédemment.
15. Les recouvrir de Mystérieux et Jaune d'une épaisseur d'un *cun*. Un [commentaire] dit de joindre l'autre creuset [au creuset principal] et d'en couvrir ce dernier.
16. Colmater [le bord de la jonction des creusets] à l'aide du Lut de Six et Un comme précédemment.

---

[828] C'est-à-dire : Placer le deuxième creuset à l'envers sur le premier pour former un couvercle. Parfois, dans la deuxième partie de la procédure, on indique de retourner l'ensemble formé par les deux creusets, celui qui servait de couvercle devenant le creuset principal.

[829] Variante : « Il est dit que c'est ainsi que le Mystérieux et Jaune devient comme une pâte à colmater. »

[830] Il n'est pas précisé quel creuset : peut-être un troisième.

17. Exposer [l'ensemble des creusets] au soleil durant dix jours et le laisser se dessécher complètement.
18. Puis le chauffer. Si [le recouvrement des creusets] est humide, on ne peut pas [le mettre à feu], parce que [le recouvrement] des creusets se fend quand les creusets sont chauffés. Encore une fois il faut chauffer durant neuf jours et neuf nuits. Puis on peut arrêter [la cuisson].
19. Le mettre à refroidir durant un jour, puis ouvrir les creusets.
20. Récupérer en balayant à l'aide d'une plume l'essence sublimée et attachée au creuset supérieur.
21. Seulement quand il est de couleur pourpre, cet Elixir est nommé Elixir du Retour du Talisman Divin.
22. Mélanger [l'Elixir] avec de la Pommade des Dragons et en faire une pilule de la forme d'un petit pois.
23. Au jour *jiazi*[831], à l'aube, s'orienter vers l'est puis saluer deux fois, s'agenouiller ensuite en maintenant le corps droit pour absorber l'Elixir.
24. Au bout de cent jours, on rencontrera les Immortels. Des Filles de Jade apparaîtront. Dès lors, on se mettra à voler en suivant les divinités.
25. Si l'on veut traverser une grande étendue d'eau, il faut mélanger le Talisman Divin avec de la Pommade des Dragons ou avec des Restes du Comte du Fleuve, et s'en enduire la plante des pieds pour aller sur l'eau ; les pieds n'entreront pas dans l'eau. Si on veut entrer dans le feu, il faut en absorber une pilule ; on ne sentira pas la chaleur.
26. Au bout de cent jours d'absorption de l'Elixir, les Trois Agents de Mort et Neuf Vers se perdent d'eux-mêmes ; on jouit de la Longue vie et on devient immortel.

SYNOPSIS ET ANALYSE

Ingrédients

Un ou dix *jin* de vif-argent ; du Mystérieux et Jaune ; de la grande vésicule biliaire du chien jaune.

Matériaux

Du Bain Radiant des Cent Soleils et du Mystérieux et Jaune ; du Lut de Six et Un ; des crottins de cheval et des balles de grain.

Ustensiles

Deux creusets en terre cuite rouge.

Procédé

Préparation des creusets : 1 – 2
Mise en place des ingrédients dans le creuset : 3 – 5
Fermeture et déshydratation des creusets : 6 – 7

---

[831] Le premier du cycle sexagésimal, le jour ainsi désigné revient tous les soixante jours, en d'autres termes tous les deux mois lunaires.

Caléfaction : 8
Refroidissement et récupération du produit : 9 – 11
Addition d'un ingrédient (humidifiant et oxydant ?) : 12
Reprise de procédé : 14 – 21
Modes d'emploi et effets : 22 – 26.

R5 - Elixir Divin
神丹

TEXTE ET TRADUCTION 1

[*C.I.* 4/75.3]

1. 第三之丹名曰神丹。
2. 服一刀圭，百日仙也。
3. 以與六畜吞之，亦終不死。
4. 又能辟五兵。
5. 服百日，仙人玉女，山川鬼神，皆來侍之，見如人形。

[*C.I.* 4/75.4]

1. Le troisième Elixir s'appelle Elixir Divin.
2. Si l'on prend une cuillère [d'Elixir], on devient immortel au bout de cent jours.
3. Si l'on fait avaler de l'Elixir aux six animaux domestiques, eux non plus ne mourront jamais.
4. L'Elixir permet d'écarter cinq sortes d'armes.
5. Au bout de cent jours d'absorption de l'Elixir, les Immortels, les Filles de Jade, les esprit et les génies des monts et des fleuves, tous viendront le servir ; ils apparaîtront sous forme d'homme.

TEXTE ET TRADUCTION 2

[*L.N.E.* 1/8b.5]

1. 第三神丹名曰神丹也。
2. 先以六一泥泥兩赤土釜內外，令厚各三分。
3. 又取牡蠣、赤石脂、磁石。法無磁石，存本不改。凡三物分等。調治之萬杵，令如粉。
4. 和以百日華池，令浥。一云：以苴釜中，塗釜內。
5. 服[832]又以玄黃華著此苴上，令厚一寸許。

---

832 Ce caractère paraît inutile. Sinon, ce peut être un lapsus calami pour un homophone *fu* , 復 ; dans ce dernier cas, le sens sera : « encore une fois », c'est-à-dire qu'il faut encore une fois enduire l'intérieur du creuset (mais cette fois-ci avec du *xuanhuanghua*). Mais la remise du mot correct s'avère tout de même inutile, car il est suivi d'un mot qui veut dire également « encore »: *you* 又, donc une répétition parasite. En conséquence, nous le négligeons dans notre traduction.

6. 乃取帝男二斤、帝女一斤。先以百日華池小沾之濡之。乃即上不敢飛。
7. 乃鐵臼中調擣之萬杵，令如粉。
8. 上釜中。復蓋以黃粉，令厚一寸許。
9. 以一釜合之。封以六一泥。勿令泄氣。乾之十日。
10. 乃以馬通糠火火之九日夜。火去釜邊五寸也。
11. 以推火擁之九日夜也。
12. 推火至釜一日。猛火九日夜。
13. 以火[833]壅至釜半腹，火之九日夜。止凡三十六日。
14. 一日寒之。
15. 以羽掃飛精上著者。
16. 和以龍膏。通納釜中也。
17. 復泥封之。乾之。復火之三十六日。一云二十七日。
18. 止一日寒。
19. 發之。以羽掃取之。名曰飛精。
20. 治之者曰神丹。
21. 上士服之一刀圭日一，五十日神仙。中士服之，百日；愚人服之，一年乃神仙矣。
22. 凡夫、男女、小兒、奴婢、六畜，以與服之，皆仙而不死矣。
23. 辟五兵，帶槃之，夫神多所衛護辟兵。
24. 服丹百日，諸神仙來迎之，即玉男、即玉女、即玉童、山卿、澤尉皆來侍。從見，形如人。
25. 度代無種事在人耳。

[*L.N.E.* 1/9b.7]

1. Le troisième Elixir divin se nomme Elixir Divin.
2. Tout d'abord il faut appliquer [une couche] du Lut de Six et Un sur une épaisseur de trois *fen* à l'intérieur et à l'extérieur des deux creusets en terre cuite rouge.
3. Prendre ensuite en quantité égale des coquilles d'huître, de l'argile rouge et de la magnétite. (Dans la recette [originelle] il n'y a pas de magnétite. [Pourtant], on garde [cette] version et ne corrige pas [l'intercalation]). Les traiter[834] avec un pilon dix mille fois pour les réduire en poudre.
4. Les mélanger avec le Bain Radiant de Cent Soleils afin de les mouiller. Selon certains il faut couvrir le milieu d'un creuset et enduire la partie intérieure du creuset avec ce mélange.
5. Revêtir encore le dessus avec de la Fleur du Mystérieux et Jaune, d'une épaisseur d'un *cun* environ.
6. Prendre ensuite deux *jin* de réalgar et un *jin* d'orpiment. Les humecter et imbiber avec le Bain Radiant de Cent Soleils, de sorte qu'ils ne puissent pas s'évaporer dans l'immédiat.
7. Les mettre dans un mortier en fer et les piler dix mille fois pour réduire en poudre.
8. Les mettre dans le creuset, puis couvrir le dessus avec de la Poudre Jaune d'une épaisseur d'un *cun* environ.

---

[833] Le caractère original du texte est *da* 大, ce qui ne donne aucun sens dans ce contexte ; ce doit être une erreur commise par la similitude de forme.

[834] *Tiaozhi* 調治 peut se traduire communément par « soigner, traiter ». Ici nous entendons par ce mot « traiter afin de rendre le mélange homogène ».

9. Joindre un autre creuset au creuset préparé. Les fermer hermétiquement avec du Lut de Six et Un, de manière à ne pas laisser échapper le souffle. Et les déshydrater durant dix jours.
10. Chauffer alors avec un feu de crottin de cheval et de balles de grain durant neuf jours et neuf nuits, le feu étant éloigné de cinq *cun* du creuset.
11. Pousser ensuite le feu jusqu'à ce qu'il recouvre [le creuset], cela durant à nouveau neuf jours et neuf nuits.
12. Puis pousser [encore] le feu de sorte qu'il touche le creuset [durant un jour ?] et chauffer à grand feu durant neuf jours et neuf nuits.
13. Recouvrir enfin de feu la moitié de la partie inférieure du creuset durant neuf jours et neuf nuits. Au bout de 36 jours de chauffe au total, éteindre le feu.
14. Mettre la préparation à refroidir pendant un jour.
15. En balayant avec une plume, prendre le produit sublimé et attaché au creuset supérieur.
16. Mélanger le produit avec de la Pommade des Dragons et le mettre dans un creuset.
17. Appliquer du lut [sur l'assemblage des creusets] pour fermer hermétiquement et chauffer de nouveau durant 36 jours. Certains disent 27 jours.
18. Arrêter alors la caléfaction et mettre les creusets à refroidir durant un jour.
19. Ouvrir [les creusets] et prendre le produit en balayant avec une plume. Ce produit est nommé Essence Sublimée.
20. Quand il est traité il se nomme Elixir Divin.
21. L'homme de vertu supérieure, ayant absorbé un *daogui* d'Elixir une fois par jour durant cinquante jours, deviendra immortel ; l'homme de vertu moyenne, ayant absorbé [la même quantité] durant cent jours, deviendra Immortel ; l'ignorant, ayant absorbé l'Elixir durant un an, deviendra Immortel.
22. Aux gens du commun, homme et femme, petit enfant, servant et servante, six animaux domestiques, on peut donner et faire absorber de l'Elixir. Ils deviennent tous Immortels.
23. Si l'on veut écarter les armes, il faut porter ou attacher l'Elixir sur soi. Les nombreuses divinités le protègent et écartent les armes.
24. Lorsque l'on absorbe de l'Elixir pendant cent jours, les Immortels ainsi que les Hommes de Jade, les Filles de Jade et les Enfants de Jade, viennent l'accueillir ; les Ministres des Monts et les Officiers des Marais, tous viennent le servir, en se présentant sous forme humaine.
25. Pour transcender le monde, chacun tient son sort dans ses propres mains.

SYNOPSIS ET ANALYSE

Ingrédients

Deux *jin* de réalgar ; un *jin* d'orpiment ; du Bain Radiant de Cent Soleils ; de la Poudre Jaune.

Matériaux

Du Lut de Six et Un ; des coquilles d'huître ; de l'argile rouge ; de la magnétite ; du Bain Radiant de Cent Soleils ; de la Fleur du Mystérieux et Jaune ; des crottins de cheval et des balles de grain.

Ustensiles

Deux creusets en terre cuite rouge ; un pilon et un mortier en fer.

C. Procédé

Préparation des creusets : 2 – 5.
Préparation des ingrédients principaux : 6 – 7.
Mise en place des ingrédients principaux dans le creuset : 8.
Installation : 9.
Caléfaction : 10 – 13.
Refroidissement et récupération du premier produit : 14 – 15.
Addition d'un ingrédient (humidifiant et oxydant ?) : 16.
Reprise de caléfaction : 17 – 19.
Confection : 20.
Mode d'emploi et effets : 21 – 25.

R6 - Elixir du Retour
還丹

TEXTE ET TRADUCTION 1

[*C.I.* 4/75.5]

1. 第四之丹名曰還丹。
2. 服一刀圭，百日仙也。
3. 朱鳥鳳凰，翔覆其上，玉女至傍。
4. 以一刀圭合水銀一斤火之，立成黃金。
5. 以此丹塗錢物用之，即日皆還。
6. 以丹書凡人目上，百鬼走避。

[*C.I.* 4/75.7]

1. Le quatrième Elixir se nomme Elixir du Retour.
2. Si l'on en absorbe un *daogui*, on devient immortel au bout de cent jours.
3. Au-dessus de lui volent en tournoyant l'Oiseau Rouge et le Phénix. Les Filles de jade arrivent auprès de lui.
4. Si l'on mélange un *jin* de vif-argent avec un *daogui* d'Elixir et que l'on chauffe le mélange, tout de suite il se forme de l'or.
5. Si l'on enduit de cet Elixir les monnaies et les choses et qu'on les dépense ou s'en sert, on les récupère le même jour.
6. Si l'on écrit sur les yeux de l'homme avec cet Elixir, cent *gui* s'enfuient.

TEXTE ET TRADUCTION 2

[*L.N.E.* 1/9b.8]

1. 第四神丹名曰還丹。
2. 取礬石、礬石、代赭、戎鹽、牡蠣、赤石脂、土龍矢、雲母、滑石，凡九物皆燒之一日一夜，猛其火。皆合治擣，令如粉。和以左味，令如泥。以苴一釜中。
3. 納汞一斤，次以帝男，次以曾青，次以礬石、亭脂，次以鹵鹹，次以太一禹餘粮，次以礬石，礬石在上，而水銀獨在下也。凡七物各異器調擣之，令如粉。以水銀一斤獨在下。餘先乃以次納之。
4. 以一釜合上。
5. 以左味和六一泥，泥之封，令密。
6. 暴之十日。
7. 置鐵弋三柱上，令高九寸。
8. 以馬通糠火火之。去釜底五寸。候其火九日夜。
9. 沒增火至釜半腹九日夜。常以濕布加釜上，令藥不飛。視布乾，取復濡濕之。
10. 凡八十一日，止。
11. 寒之一日。發之。藥皆飛著上釜。釜出五色。
12. 飛法一同，藥之要也。
13. 以鷄羽掃取之。
14. 合以百草花。以井華水一服之。
15. 一百日，朱雀鳳凰翔覆其上，神人、玉女至。
16. 二百日，登天入地，仙人來侍。
17. 一年，太一以雲車龍馬迎之矣。
18. 服此丹令人不飢不渴，百歲輒飲石泉食棗粟二十枚牛羊脯五寸。
19. 又以還丹塗錢，用市物：錢即日皆自還至。
20. 以還丹書人目匡郭上：百鬼皆走避去。
21. 又以藥一刀圭粉水銀一斤，火之：立成黃金。
22. 一法：以龍骨和藥，火之九日夜：乃成眞金也。

[*L.N.E.* 1/10b.10]

1. Le quatrième Elixir divin s'appelle Elixir du Retour.
2. Prendre de l'alun, de l'arsénolite, de l'hématite rouge, du sel du Turkestan, des coquilles d'huître, de l'argile rouge, des Excréments des Dragons de Terre, du mica et du talc, et chauffer ces neuf matières pendant un jour et une nuit à grand feu. Les mélanger ensuite ensemble et piler le mélange pour le réduire en poudre. Puis unir ce mélange avec du vinaigre pour en faire un lut. Enfin en enduire le milieu d'un creuset.
3. Mettre [dans ce dernier] un *jin* de mercure, puis y ajouter dans l'ordre : le réalgar, la malachite laminaire, l'alun, le soufre, le sel de lac, l'hématite jaune et l'arsénolite. L'arsénolite se trouve en haut et le mercure se trouve seul en bas. En pilant chacun des sept ingrédients séparément dans des récipients différents, on les homogénéise et les réduit en poudre. Mettre un *jin* de mercure, seul, au fond du creuset. Mettre dans l'ordre indiqué plus haut les sept autres ingrédients [ainsi traités].
4. Joindre un [autre] creuset au creuset préparé.
5. Appliquer le mélange du vinaigre et du Lut de Six et Un [sur l'assemblage des creusets] pour fermer les creusets hermétiquement.
6. Exposer ces derniers au soleil durant dix jours.
7. Mettre [la combinaison des creusets] sur trois flèches en fer servant de poteaux à hauteur de neuf *cun* au-dessus de la terre.

8. Chauffer sur un feu composé d'un mélange de crottin de cheval et de balles de grain pendant neuf jours et neuf nuits, le feu étant distant de cinq *cun* du creuset.
9. Approcher ensuite le feu [du creuset] sans en augmenter l'intensité jusqu'à ce qu'il recouvre la moitié de la partie inférieure [du creuset], cela durant neuf jours et neuf nuits. Il faut mettre un chiffon mouillé sur le creuset [supérieur] en permanence afin d'empêcher la Médecine de « s'envoler ».[835] Quand le chiffon est sec, il faut le mouiller.
10. Au bout de 81 jours de chauffe au total, éteindre le feu.
11. Après avoir refroidi pendant un jour, ouvrir les creusets assemblés. La Médecine est entièrement sublimée, attachée au creuset supérieur duquel sortent les cinq couleurs.
12. Cette méthode de sublimation est toujours la même et essentielle à la préparation de la Médecine.
13. En balayant à l'aide d'une plume de coq, récupérer [la Médecine].
14. Mélanger [l'Elixir] avec du miel et l'absorber avec de l'eau pure de source.
15. Au bout de cent jours, les Oiseaux Rouges et les Phénix viennent voler en tournoyant au-dessus de l'adepte, les Hommes divins et les Filles de Jade arrivent.
16. Au bout de deux cents jours, que l'adepte s'élève au Ciel[836] ou rentre dans la Terre, les Immortels viennent le servir.
17. Au bout d'un an, le Grand Un l'accueille avec un Char de Nuage tiré par les Dragon-Chevaux.
18. L'ingestion de cet Elixir permet de ne pas avoir ni faim ni soif. Pendant cent ans, on [peut] ne boire que de [l'eau] de source des pierres [de la montagne], ne manger que vingt *mai* de (grains) de jujube et de châtaigne et que cinq *cun* de viandes séchées de bœuf et de mouton.
19. Si l'on enduit les monnaies de l'Elixir du Retour et qu'on les dépense pour acheter des choses, toutes les monnaies lui reviennent d'elles-mêmes.
20. Si l'on fait une marque avec l'Elixir sur les orbites des yeux, cent esprits s'enfuient.
21. Si l'on badigeonne un *jin* de mercure avec une cuillère de Médecine et qu'on le chauffe : le mercure se transforme alors en or.
23. Autre méthode : mélanger la Médecine avec de la Pommade des Dragons et la chauffer durant neuf jours et neuf nuits : ce mélange se transforme alors en Or Authentique.

SYNOPSIS ET ANALYSE

Ingrédients

Un *jin* de mercure ; du réalgar, de la malachite laminaire, de l'alun, du

[835] C'est-à-dire : s'évaporer.

[836] Ou : au rang des Hommes célestes.

soufre, du sel de lac, de l'hématite jaune, de l'arsénolite (tous en poudre), le talc, l'arsénolite, le mercure, le miel.

Matériaux

De l'alun ; de l'arsénolite ; de l'hématite rouge ; du sel du Turkestan ; des coquilles d'huître ; de l'argile rouge ; les Excréments des Dragons de Terre ; du mica ; du talc ; du vinaigre.
Du vinaigre et du Lut de Six et Un.
Des crottins de cheval et des balles de grain.
Du miel.

Ustensiles

Deux creusets, trois flèches en fer, un chiffon, une plume de coq.

Procédé

Préparation du creuset : 2.
Préparation et mise en place des ingrédients : 3.
Fermeture et déshydratation des creusets : 4 – 6.
Installation : 7.
Caléfaction : 8 – 10.
Refroidissement et récupération du produit : 11 – 13.
Confection, mode d'emploi et effets : 14 – 23.

R7 - Elixir en Pastille
餌丹

TEXTE ET TRADUCTION 1

[*C.I.* 4/75.8]

1. 第五之丹名餌丹。
2. 服之三十日，仙也。
3. 鬼神來侍，玉女至前。

[*C.I.* 4/75.8]

1. Le cinquième Elixir s'appelle Elixir en Pastille.
2. Au bout de trente jours d'ingestion, on devient un Immortel.
3. Les esprits et les divinités viennent le servir. Les Filles de Jade se présentent devant lui.

TEXTE ET TRADUCTION 2

[*L.N.E.* 1/11a.1]

1. 第五神丹名曰餌丹。
2. 取汞一斤，置六一釜中。
3. 又取帝男一斤，擣之如粉，加汞上。
4. 禹餘糧一斤擣之如粉，加帝男上。
5. 以六一釜合之。封其際，以六一泥泥之。令乾。
6. 加馬通糠火火之九日夜。止。

7. 更以炭火燒之九日夜。乃止火。
8. 寒之一日。發之。藥皆飛著上釜如霜雪。以羽掃取之。
9. 和以龍膏、少室天雄分等。乃鷄子服。一云，鷄子血一刀圭。三十日，羽飛仙矣。
10. 萬神來侍衛。玉女皆可役。神仙迎之，上昇天矣。百鬼、社稷神、風伯雨師，皆來迎之，可使役。

[*L.N.E.* 1/11a.10]

1. Le cinquième Elixir divin s'appelle Elixir en Pastille.
2. Prendre un *jin* de mercure et le mettre dans un Creuset de Six et Un.
3. Piler un *jin* de réalgar et le réduire en poudre pour le mettre sur la couche de mercure [dans le creuset].
4. Piler et réduire en poudre un *jin* d'hématite jaune pour l'ajouter sur le réalgar.
5. Joindre un (autre) Creuset de Six et Un au creuset préparé. Les fermer hermétiquement en enduisant l'assemblage avec le Lut de Six et Un et les laisser se déshydrater.
6. Chauffer [cette préparation] sur un feu composé du mélange de crottin de cheval et de balles de grain pendant neuf jours et neuf nuits, puis on arrête de chauffer.
7. La remettre, cette fois sur le feu de charbon, durant neuf jours et neuf nuits, puis éteindre le feu.
8. Après avoir mis à refroidir durant un jour, ouvrir les creusets assemblés. La Médecine est totalement sublimée et attachée au creuset supérieur ayant l'aspect du givre et de la neige. La récupérer en balayant avec une plume.
9. La mélanger en quantité égale avec de la Pommade des Dragons et de l'aconit du mont Shaoshi. Puis absorber [ce mélange avec] un poussin. Selon certain, cela désigne un *daogui* de sang du poussin. Au bout de trente jours d'ingestion, ayant des ailes, l'adepte s'élève et devient un Immortel.
10. Dix mille divinités viennent le servir et le garder. Il peut prendre la Dame de Jade à son service. Les Immortels l'accueillent et il s'élève au Ciel. Cent esprits, les Génies du sol et des céréales, le Comte du vent, le Maître de la pluie, tous viennent l'accueillir et il peut les prendre à son service.

SYNOPSIS ET ANALYSE

Ingrédients

Un *jin* de mercure ; un *jin* de réalgar ; un *jin* d'hématite jaune ; la Pommade des Dragons, aconit du Mont Shaoshi.

Matériaux

Du Lut de Six et Un ; mélange de crottin de cheval et de balles de grain ; charbon.

De la Pommade des Dragons ; de l'aconit du mont Shaoshi ; un poussin.

Ustensiles

Deux Creusets de Six et Un ; une plume.

Procédure

Mise en place des composants dans le creuset : 2 – 4.
Fermeture et déshydratation des creusets : 5.
Caléfaction : 6 – 7.
Refroidissement Récupération du produit : 8.
Confection, mode d'emploi et effets : 9 – 10.

R8 - Elixir Raffiné
鍊丹

TEXTE ET TRADUCTION 1

[*C.I.* 4/75.9]

1. 第六之丹名鍊丹。
2. 服之十日，仙也。
3. 又以汞合火之，亦成黃金。

[*C.I.* 4/75.9]

1. Le sixième Elixir se nomme Elixir Raffiné.
2. Si on absorbe [l'Elixir], au bout de dix jours on deviendra immortel.
3. Si on mélange [l'Elixir] avec le mercure et qu'on le chauffe, il se formera aussi en or.

TEXTE ET TRADUCTION 2

[*L.N.E.* 1/11b.1]

1. 第六丹名曰鍊丹。
2. 取八石而成之。八石者取巴越丹砂、帝男、帝女，飛之，曾青、礬石、礬石、石膽、磁石，凡八物等分，多少在意。異擣，令如粉。
3. 和以土龍膏。
4. 乃取土龍矢二升，以黃犬肝膽合，爲釜。
5. 牡蠣、赤石脂，各三斤，擣令如粉，以左味和爲泥。
6. 塗釜內外各厚三分。
7. 乾之。
8. 一法：八味多少自在。以土龍膏、土龍矢一升，以和黃狗膽合。土龍矢二升、牡蠣、赤石脂，末之如粉，和以爲泥。塗釜內外各厚三分。乾之。[837]
9. 八石各異末之如粉者乃納。丹砂在下，次以帝男，次以帝女，次以曾青，次以礬石，次以礬石，次以石膽，次以磁石，磁石獨在上。
10. 以六一釜合之。以六一泥封其會際。
11. 乾之如上法。
12. 乃以馬通糠火火之三十六日。

[837] Cette partie doit être un commentaire.

13. 止，寒之一日。
14. 發之。藥皆飛上著如霜雪，羽掃取之。
15. 和以龍膏丸如小豆。
16. 食後服一丸，日一。十日仙矣。鬼神來侍衛之，役使。
17. 亦可以作服黃金。
18. 非但男子女人亦得飛仙。
19. 若欲辟穀常絕房事，但飲水勿交接也。
20. 此丹下滓，可療百病。
21. 一法：鉛合之，成黃金。
22. 以鍊丹刀圭合水銀一斤，火之，成黃金也。
23. 一云：柔丹與鍊餌丹相似滑澤，易食之。

[*L.N.E.* 1/12b.1]

1. Le sixième Elixir divin se nomme Elixir Raffiné.
2. On peut le préparer lorsque les Huit Pierres sont obtenues. Les Huit Minéraux sont : cinabre provenant de Ba ou de Yue, réalgar et orpiment que l'on sublime, malachite laminaire, alun, arsénolite, vitriol bleu et magnétite. Prendre ces Huit Pierres à parts égales dans la quantité que l'on souhaite. Les piler séparément pour réduire en poudre.
3. Mélanger ces poudres avec de la Pommade des Dragons de Terre.
4. Prendre deux *sheng* d'Excréments des Dragons de Terre et les mélanger avec la bile du chien jaune pour en faire un creuset.
5. Piler trois *jin* de coquilles d'huître et trois *jin* d'argile rouge pour les réduire en poudre et les mélanger avec du vinaigre pour en faire un lut.
6. Avec ce lut, enduire l'intérieur et l'extérieur du creuset d'une épaisseur de trois *fen*.
7. Laisser se dessécher le creuset.
8. Selon une autre méthode, utiliser les huit ingrédients dans la quantité que l'on désire. Mélanger un *sheng* de Pommade des Dragons de Terre et d'Excréments des Dragons de Terre avec la bile du chien jaune. Puis piler en poudre deux *sheng* d'Excréments des Dragons de Terre, les coquilles d'huître et de l'argile rouge et les mélanger pour en faire un lut. À l'aide de ce lut, enduire l'intérieur et l'extérieur du creuset d'une épaisseur de trois *fen*.
9. Mettre dans le creuset les Huit Minéraux réduits en poudre séparément, dans l'ordre suivant : le cinabre tout en bas, ensuite le réalgar, l'orpiment, la malachite laminaire, l'alun, l'arsénolite, le vitriol bleu et la magnétite ; ainsi cette dernière se trouve seule tout en haut.
10. Joindre un Creuset de Six et Un au creuset préparé et les fermer hermétiquement en enduisant avec le Lut de Six et Un la partie d'assemblage des deux creusets.
11. Laisser le tout se dessécher comme dans les recettes précédentes.
12. Le chauffer sur le feu de mélange de crottin de cheval et de balles de grain durant 36 jours.
13. Arrêter [la chauffe] et mettre [la préparation] à refroidir pendant un jour.
14. Ouvrir les creusets assemblés. La Médecine est entièrement sublimée, attachée au creuset supérieur, ressemblant au givre et à la neige. En balayant avec une plume, récupérer le produit.

15. Le mélanger avec de la Pommade des Dragons pour en faire des pilules sous forme de petits pois.
16. Absorber [l'Elixir] après le repas, une pilule par jour. Au bout de dix jours, on deviendra immortel. Les esprits et les divinités viendront servir et protéger l'adepte. Il pourra les faire travailler.
17. Avec l'Elixir, il est possible de former l'or et de l'absorber.
18. [Grâce à l'Elixir], non seulement un homme, mais aussi une femme peuvent voler et devenir immortels.
19. Si on veut s'abstenir de céréales et interrompre constamment l'activité sexuelle, on n'a qu'à boire de l'eau et on peut ne pas avoir de rapport charnel.
20. L'Elixir fait descendre des lies et guérit les cent maladies.
21. Selon une méthode, si on mélange l'Elixir avec du plomb, l'Elixir se transforme en or.
22. Si on mélange un *daogui* d'Elixir Raffiné avec un *jin* de mercure et qu'on le chauffe, l'or se forme.
23. Selon certain, l'Elixir Tendre, l'Elixir en Pastille et l'Elixir Raffiné se ressemblent dans la mesure où ils sont lisses et onctueux, et qu'ils sont faciles à absorber.

SYNOPSIS ET ANALYSE

Ingrédients

Huit Pierres : cinabre provenant de Ba ou de Yue, réalgar et orpiment, malachite laminaire, alun, arsénolite, vitriol bleu et magnétite.
De la Pommade des Dragons de Terre.
De la Pommade des Dragons (confection).

Matériaux

De l'Excréments des Dragons de Terre ; de la bile du chien jaune.
Trois *jin* de coquilles d'huître ; trois *jin* d'argile rouge ; du vinaigre.
Du Lut de Six et Un.
Un mélange de crottin de cheval et de balles de grains, une plume.

Ustensiles

Deux Creusets de Six et Un.

Procédé

Préparation des ingrédients : 2 – 3.
Préparation des creusets : 4 – 8.
Mise en place des ingrédients dans le creuset : 9.
Fermeture et déshydratation des creusets : 10 – 11.
Caléfaction : 12.
Refroidissement et récupération du produit : 13 – 14.
Confection : 15.
Modes d'emploi et effets : 16 – 22.

R9 - Elixir Tendre
柔丹

TEXTE ET TRADUCTION 1

[*C.I.* 4/75.10]

1. 第七之丹名柔丹。
2. 服一刀圭，百日仙也。
3. 以缺盆汁和服之，九十老翁，亦能有子，
4. 與金公合火之，即成黃金。

[*C.I.* 4/75.11]

1. Le septième Elixir se nomme Elixir Tendre.
2. Si l'adepte absorbe un *daogui* [d'Elixir], il deviendra immortel au bout de cent jours.
3. Même un homme âgé de 90 ans pourra avoir des enfants s'il absorbe l'Elixir après l'avoir mélangé avec du jus de framboise sauvage.
4. Si on mélange l'Elixir avec le plomb et que l'on chauffe le mélange, l'or se formera.

TEXTE ET TRADUCTION 2

[*L.N.E.* 1/12b.2]

1. 第七丹名曰柔丹。
2. 用汞三斤。
3. 以左味和玄黃合如泥，以塗土釜內外，各厚三分。
4. 乃納汞。合以一釜。
5. 用六一泥塗其際會。
6. 乾之十日。
7. 乃火之，如太丹華法。三十六日止。
8. 寒之一日。
9. 發之。以羽掃取上著釜者，
10. 和以龍膏。
11. 服如小豆，日三。令人神仙不死。
12. 以缺瓮[838]汁和之。九十歲老翁服之，更二十日白頭黑，益陽精陰氣，雖交則生子無數。
13. 以柔丹畫梧桐爲人也。
14. 以柔丹書字，奴婢終不逃走。
15. 八十婦人服之皆有子。
16. 長吏服之得遷。
17. 與鉛合火，成金銀，一名黃金。

---

[838] Le caractère qui précède *weng* 瓮 et que nous avons remplacé par *que* 缺 est inidentifiable. Mais par comparaison avec le même procédé dans les *C.I.*, il doit s'agir *que* 缺, en supposant que *quefen* 缺盆 soit synonyme de *queweng* 缺瓮. Voir la page précédente.

[*L.N.E.* 1/13a.1]

1. Le septième Elixir se nomme Elixir Tendre.
2. Utiliser trois *jin* de mercure.
3. Mélanger le Mystérieux et Jaune avec le vinaigre pour en faire du lut et appliquer ce dernier sur l'intérieur et l'extérieur des creusets en terre cuite sur une épaisseur de trois *fen*.
4. Mettre le mercure dans un creuset et joindre à ce dernier un autre creuset.
5. Enduire de Lut de Six et Un l'assemblage des deux creusets.
6. Les laisser se déshydrater durant dix jours.
7. Chauffer [la préparation] comme dans la recette pour composer la Fleur du Cinabre. Arrêter la chauffe au bout de 36 jours.
8. Mettre [la préparation] à refroidir durant un jour.
9. Ouvrir les creusets assemblés. En balayant avec une plume, récupérer le produit attaché au creuset supérieur.
10. Le mélanger avec la Pommade des Dragons.
11. Si on absorbe trois pilules par jour sous forme de petits pois, on deviendra immortel.
12. Si un homme âgé de 90 ans absorbe l'Elixir mélangé avec du jus de framboise sauvage, au bout de 20 jours ses cheveux blancs se noirciront. L'Elixir sera bienfaisant pour son Essence *yang* et son Souffle *yin*, de sorte qu'en ayant des rapports sexuels il engendrera des enfants innombrables.
13. Si on dessine avec l'Elixir Tendre sur un colatier, ce dernier se transformera en homme.
14. Si, avec l'Elixir Tendre, on écrit des caractères, les servants ne s'enfuiront jamais.
15. Si une femme âgée de 80 ans absorbe cet Elixir, elle aura des enfants immanquablement.
16. Si un fonctionnaire civil absorbe cet Elixir, il sera promu.
17. Si on mélange [l'Elixir] avec le plomb et qu'on le chauffe, alors se formeront l'or et l'argent[839] (on l'appelle aussi Métal Jaune).

SYNOPSIS ET ANALYSE

Ingrédients

Trois *jin* de mercure.
De la Pommade des Dragons (confection).

Matériaux

Du Mystérieux et Jaune ; du vinaigre.
Du Lut de Six et Un

Ustensiles

[839] Ou : « alors se formera l' "or-argent" ».

Deux creusets en terre cuite ; une plume.

Procédé

Préparation de l'ingrédient : 2.
Préparation des creusets : 3
Mise en place de l'ingrédient et fermeture des creusets : 4 – 5.
Déshydratation des creusets : 6.
Caléfaction : 7.
Refroidissement : 8.
Récupération du produit : 9.
Confection : 10.
Modes d'emploi et effets : 11 – 17.

R10 - Elixir Fixé
伏丹

TEXTE ET TRADUCTION 1

[C.I. 4/75.12]

1. 第八之丹名伏丹。
2. 服之即日仙也。
3. 以此丹如棗核許持之，百鬼避之。
4. 以丹書門户上，萬邪眾精不敢前，又辟盜賊虎狼也。

[C.I. 4/75.13]

1. Le huitième Elixir se nomme Elixir Fixé.
2. Le jour même de l'absorption, on devient immortel.
3. Si l'on porte sur soi l'Elixir sous forme de quelques noyaux de jujube, cent esprits s'enfuiront.
4. Si on écrit sur la porte de la maison avec l'Elixir, dix mille influences pernicieuses et mauvais esprits n'oseront pas se présenter ; [cette écriture] écarte également les brigands et les voleurs, le tigre et le loup.

TEXTE ET TRADUCTION 2

[*L.N.E.* 1/13a.2]

1. 第八丹名曰伏丹。
2. 其色頗黑紫，如有五色之彩。
3. 取汞一斤，亦可多之。
4. 以玄黃華苴其土釜，令内外各厚三分。
5. 復擣曾青、磁石令如粉，以著玄黃華。
6. 及曾青、磁石末覆汞上。
7. 以一釜合。以六一泥塗其會際。乾之十日。
8. 乃以馬通糠火火之九日夜。
9. 轉以上釜爲下釜，復火之九日夜。
10. 復下釜爲上釜，火之九日夜。

11. 如是九上九下。乃止。
12. 寒之一日。發之。以羽 掃之取其飛著上者。
13. 和以龍膏。後還納釜中，更火之一旬。乃止。
14. 寒一日。發之。以羽掃取飛上著者。擣之如粉。
15. 盛以金銀筒如生竹筒中。
16. 常平旦面東向日再拜長跪。以井華水服 一刀圭。便爲神仙也。
17. 以如棗核大著手中而行，百鬼銷滅。
18. 以此柔丹書門户，百邪眾精魑魅魍魎不敢前。
19. 又辟盜賊乃至虎狼皆避之。
20. 若婦人獨守齋持如大豆者，百鬼盜賊遠避不敢 來。

[*L.N.E.* 1/13b.7]

1. Le huitième Elixir s'appelle Elixir Fixé.
2. Sa couleur est en partie noire et en partie pourpre, comme s'il y avait des éclats en Cinq Couleurs.
3. Prendre un *jin* ou plus de mercure.
4. Appliquer de la Fleur du Mystérieux et Jaune[840] sur l'intérieur et l'extérieur des creusets en terre cuite sur une épaisseur de trois *fen*.
5. Réduire la malachite laminaire et la magnétite en poudre et les mettre sur la [couche de] Fleur du Mystérieux et Jaune[841]. [Mettre le mercure au-dessus][842].
6. Couvrir le mercure avec de la poudre de malachite et de magnétite.
7. Joindre un autre creuset [à l'envers pour former un couvercle sur le creuset où se trouve le mercure], enduire avec le Lut de Six et Un le bord de la jonction des deux creusets et les laisser se dessécher durant dix jours.
8. Chauffer [la préparation] avec un feu d'excréments de cheval et de balles de grain durant neuf jours et neuf nuits.
9. Retourner ensuite [l'ensemble formé par les deux creusets] de telle façon que le creuset supérieur [qui servait de couvercle] devienne le creuset inférieur, et chauffer de nouveau durant neuf jours et neuf nuits.
10. Puis, retourner [l'ensemble des creusets] de nouveau de façon que l'inférieur devienne le supérieur, et chauffer durant neuf jours et neuf nuits.
11. Effectuer ainsi [à nouveau (?) une cuisson de] neuf [jours du creuset] supérieur et [une cuisson de] neuf [jours du creuset] inférieur[843]. Puis arrêter la cuisson.

---

[840] Cela peut être le *xuanhuang* comme dans d'autres recettes, surtout que dans [66] 20/15a.8, on dit le *xuanhuang* et non pas le *xuanhuanghua*, ou cela peut être encore le Lut de Six et Un, *cf. ibid.* 15a.8.

[841] Le sens serait plus clair si, par exemple, le caractère *shang* 上, « sur », existait après le terme *xuanhuanghua*.

[842] Nous ajoutons cette étape qui est logiquement nécessaire.

[843] Il est question de savoir combien de jours implique la formule *jiu shang jiu xia* 九上九下, « neuf supérieur - neuf inférieur » : à savoir 9 jours ou 18 jours. Si elle implique 9 jours, la durée de la cuisson est au total de 36 jours, ce qui correspond bien aux cas généraux ; sinon, la durée de la cuisson s'élève au total à 45 jours, cas rare.

12. Mettre [la préparation] à refroidir durant un jour. Ouvrir ensuite [les creusets] et, en balayant à l'aide d'une plume, récupérer ce qui est sublimé et attaché à la partie supérieure.
13. Mélanger [le produit] avec la Pommade des Dragons, puis remettre [ce mélange] dans le creuset. Le chauffer durant dix jours et arrêter la chauffe.
14. Mettre à refroidir [le creuset] pendant un jour et l'ouvrir. En balayant avec une plume, récupérer le sublimé, attaché à la partie supérieure, et le piler en poudre.
15. Remplir avec cette poudre un cylindre en or et en argent ou un tube de bambou frais.
16. À l'aube, s'orienter vers l'est et regarder vers le soleil ; saluer deux fois et s'agenouiller en maintenant le corps droit. Absorber alors un *daogui* [de l'Elixir] avec de l'eau pure de source : tout de suite on devient immortel.
17. Si, quand on se déplace (en voyage), on porte dans la main l'Elixir sous forme de noyau de jujube, cent esprits disparaîtront.
18. Si on écrit sur la porte de la maison avec l'Elixir Fixé[844], les êtres pernicieux et les mauvais esprits, les génies des monts et des forêts, les génies des eaux n'osent pas se présenter.
19. [L'Elixir] écarte les brigands et les voleurs. De même, le tigre et le loup qui s'approchent évitent le porteur de l'Elixir.
20. Si une femme qui vit seule porte l'Elixir sous forme de grands pois, cent esprits, brigands et voleurs s'écartent et n'osent s'approcher.

SYNOPSIS ET ANALYSE

Ingrédients

Un *jin* ou plus de mercure ; de la malachite laminaire ; de la magnétite.

Matériaux

De la Fleur du Mystérieux et Jaune.
Du Lut de Six et Un.

Ustensiles

Deux creusets en terre cuite ; une plume.

Procédé

Préparation des creusets : 4.
Préparation et mise en place des ingrédients : 5 – 6.
Fermeture et déshydratation des creusets : 7.
Caléfaction : 8 – 11.
Refroidissement et récupération du produit : 12.
Addition d'un ingrédient et reprise de la caléfaction : 13.
Récupération et traitement du produit : 14.
Conservation : 15.

---

[844] Ce doit être l'Elixir *fudan*, et non pas *roudan*, dont il s'agit : sans doute est-ce une erreur de transcription. Sinon, il peut être le *fudan* « adouci » ou « ramolli ».

Mode d'emploi et effets : 16 – 20.

R11 - Elixir Froid
寒丹

TEXTE ET TRADUCTION 1

[*C.I.* 4/75.14]

1. 第九之丹名寒丹。
2. 服一刀圭，百日仙也。
3. 仙童仙女來侍，飛行輕舉，不用羽翼。

[*C.I.* 4/75.15]

1. Le neuvième Elixir s'appelle Elixir Froid.
2. Si on absorbe un *daogui* [d'Elixir], cent jours après on devient immortel.
3. Les Enfants Immortels et les Femmes Immortelles viennent le servir. Il vole et possède une grande légèreté dans ses mouvements sans que les ailes soient nécessaires.

TEXTE ET TRADUCTION 2

[*L.N.E.* 1/13b.8]

1. 第九丹名曰寒丹。
2. 法用赤土釜。以六一泥泥其內外，令各厚三分。乾之如治丹華法。
3. 取帝男、帝女、曾青、礬石、磁石各一斤，異擣之如粉。
4. 先以玄黃苴以六一釜如丹華法。
5. 乃內流珠一斤於釜中。次以帝男加流珠上，次以帝女，次以曾青，次以礬石，次以磁石，磁石最上。
6. 以一釜合之。以六一泥塗其會際，令厚三分。
7. 復以土龍矢、黃土各半斤令爲泥。一云，以牡蠣、赤石脂。塗其上，厚三分。
8. 又以土龍矢塗，厚三分。
9. 暴之十日，令乾。
10. 乃微火，先文後武，九日夜。
11. 寒一日。發之。以羽掃取著上者。
12. 和以龍膏、黃犬膽，丸如小豆許。
13. 平旦，以井華水，向日再拜，吞一丸。令人身輕。
14. 百日，百病除愈。玉女來侍。司命消除死籍。名著仙籙。飛行上下。出入無間。不可拘制。坐在立亡。輕舉乘雲昇于天矣。

[*L.N.E.* 1/14b.2]

1. Le neuvième Elixir s'appelle Elixir Froid.
2. Dans cette recette, utiliser les creusets en terre cuite rouge. Avec le Lut de Six et Un enduire l'intérieur et l'extérieur des creusets sur une épaisseur de

trois *fen*. Puis les laisser se déshydrater comme dans le procédé pour composer la Fleur du Cinabre.

3. Prendre un *jin* de chaque, de réalgar, d'orpiment, de malachite laminaire, d'arsénolite et de magnétite, et les piler séparément pour réduire en poudre.
4. D'abord, avec le Mystérieux et Jaune, enduire le Creuset de Six et Un comme dans le procédé pour composer la Fleur du Cinabre.
5. Mettre un *jin* de Perle Fluide dans le creuset. Ensuite mettre là-dessus dans l'ordre suivant : le réalgar, l'orpiment, la malachite laminaire, l'arsénolite et la magnétite. Ainsi cette dernière est placée au plus haut.
6. Y joindre un autre creuset. Enduire avec le Lut de Six et Un l'assemblage des deux creusets d'une épaisseur de trois *fen*.
7. Former un lut avec un demi *jin* d'Excréments des Dragons de Terre et un demi *jin* d'ocre jaune. (Selon certain, [utiliser] des coquilles d'huître et de l'argile rouge). A nouveau, enduire avec ce lut l'assemblage des deux creusets d'une épaisseur de trois *fen*.
8. Une fois de plus, enduire l'assemblage avec des Excréments des Dragons de Terre.
9. Le laisser se déshydrater en exposant au soleil durant dix jours.
10. Chauffer [la préparation] durant neuf jours et neuf nuits, d'abord doucement sur feu faible, ensuite sur feu fort.
11. La mettre à refroidir durant un jour, puis ouvrir les creusets assemblés. Ensuite, en balayant avec une plume, récupérer le sublimé qui est attaché à la partie supérieure.
12. Mélanger [le produit sublimé] avec de la Pommade des Dragons et de la bile de chien jaune pour en faire une pilule en forme de petit pois.
13. À l'aube, en regardant vers le soleil, saluer deux fois et avaler une pilule avec de l'eau pure de source. Cela rend le corps léger.
14. Cent jours après, cent maladies se guérissent, les Filles de Jade viennent servir l'adepte, l'Arbitre de la Destinée le supprime du registre des morts et son nom s'inscrit dans le registre des Immortels. Il peut monter et descendre en volant, sortir et entrer [du monde] en un instant. Il ne peut être ni retenu ni restreint. Assis, il apparaît ; debout, il disparaît. Avec légèreté dans ses mouvements, il chevauche sur le nuage et monte au Ciel.

SYNOPSIS ET ANALYSE

Ingrédients

Un *jin* de réalgar ; un *jin* d'orpiment ; un *jin* de malachite laminaire ; un *jin* d'arsénolite ; un *jin* de magnétite ; un *jin* de Perle Fluide.
De la Pommade des Dragons ; la bile du chien jaune (confection).

Matériaux

Du Lut de Six et Un.
Plus qu'un demi *jin* d'Excréments des Dragons de Terre et un demi *jin* d'ocre jaune, (sinon, des coquilles d'huître et de l'argile rouge).

Ustensiles

Deux creusets en terre cuite rouge ; une plume.

Procédé

Préparation des creusets : 2 et 4.
Préparation des ingrédients : 3
Mise en place des ingrédients : 5
Fermeture et déshydratation des creusets : 6 – 9
Caléfaction : 10
Refroidissement et récupération du produit : 11
Confection : 12.
modes d'emploi et effets : 13 – 14.

R12 - Elixirs Divins de la Grande Pureté
太清神丹

TEXTE ET TRADUCTION DE

[*C.I.* 4/76.11]

爲神丹既成，不但長生，又可以作黃金。

[*C.I.* 4/76.12]

Si les Elixirs Divins sont formés, on peut non seulement vivre longtemps, mais aussi fabriquer l'or.

[*C.I.* 4/77.5]

1. 作此太清丹，小爲難合於九鼎，然是白日昇天之上法也。
2. 合之當先作華池、赤鹽、艮雪[845]、玄白、飛符、三五神水，乃可起火耳。
3. 一轉之丹，服之三年得仙。
4. 二轉之丹，服之二年得仙。
5. 三轉之丹，服之一年得仙。
6. 四轉之丹，服之半年得仙。
7. 五轉之丹，服之百日得仙。
8. 六轉之丹，服之四十日得仙。
9. 七轉之丹，服之三十日得仙。
10. 八轉之丹，服之十日得仙。
11. 九轉之丹，服之三日得仙。
12. 若取九轉之丹，內神鼎中，夏至之後爆[846]之，
13. 鼎熱內朱兒一斤於蓋下。
14. 伏伺之，候日精照之。
15. 須臾翕然俱起，煌煇煌煇[847]，神光五色，即化爲還丹。

---

[845] Au lieu de *genxue*, l'édition de Wang Ming donne *genyun* 艮雲 que nous ne trouvons pas encore dans des ouvrages référentiels.

[846] *Baopuzi shenxian jinzhuojing, juan* 3, [22] 4b.4 : 暴. C'est la seule occurrence où ce mot *bao* 爆 apparaît dans les *C.I*, tandis que le *pu* 曝 est fréquent. Ainsi il n'est pas certain que le caractère en question signifie chauffer par le feu. Dans ce dernier cas, on emploie en général le *huo* 火.

[847] [4] Zhu Jirong 1885 ed., 9b.2 : 煌煌煇煇.

16. 取而服之一刀圭，即白日昇天。
17. 又九轉之丹者，封塗之於土釜中，糠火，先文後武。
18. 其一轉至九轉，遲速各有日數多少，以此知之耳。其轉數少，則用日多[848]，其藥力不足，故服之用日多，得仙遲也。其轉數多，藥力盛，故服之用日少，而得仙速也。

[*C.I.* 4/77.15]

1. La préparation des Elixirs de la Grande Pureté est un peu plus difficile que celle des Elixirs des Neuf Tripodes, mais c'est une recette supérieure permettant de monter au Ciel en plein jour.
2. Quand on les compose, il faut d'abord préparer les ingrédients suivants : le Bain Radiant, le sel rouge, le calomel, le Mystérieux et Blanc, le Talisman Volant et l'Eau Divine du Trois et du Cinq. Seulement à ce moment-là, on peut allumer le feu.
3. L'Elixir ayant subi une transformation : si on l'absorbe, au bout de trois ans on deviendra immortel.
4. L'Elixir ayant subi deux transformations : si on l'absorbe, au bout de deux ans on deviendra immortel.
5. L'Elixir ayant subi trois transformations : si on l'absorbe, au bout d'un an on deviendra immortel.
6. L'Elixir ayant subi quatre transformations : si on l'absorbe, au bout de six mois on deviendra immortel.
7. L'Elixir ayant subi cinq transformations : si on l'absorbe, au bout de cent jours on deviendra immortel.
8. L'Elixir ayant subi six transformations : si on l'absorbe, au bout de quarante jours on deviendra immortel.
9. L'Elixir ayant subi sept transformations : si on l'absorbe, au bout de trente jours on deviendra immortel.
10. L'Elixir ayant subi huit transformations : si on l'absorbe, au bout de dix jours on deviendra immortel.
11. L'Elixir ayant subi neuf transformations : si on l'absorbe, au bout de trois jours on deviendra immortel.
12. Quand on obtient l'Elixir ayant subi neuf transformations, le mettre dans un Tripode Divin et chauffer très fort ce dernier après le solstice d'été.
13. Quand le Tripode est chaud, ajouter un *jin* de cinabre sous le couvercle.
14. Se prosterner en observant et attendant que l'Essence de Soleil (rayon du soleil) éclaire le Tripode.
15. Subitement se lève en harmonie, resplendissante, une lumière prodigieuse à cinq couleurs ; c'est que l'Elixir ayant subi neuf transformations se transforme en Elixir du Retour[849].
16. Si l'on absorbe un *daogui* [de l'Elixir], tout de suite on s'élève et monte au ciel en plein jour.

---

[848] [4] Zhu Jirong 1885 ed., 9b.5 : ces quatre caractères sont une interpolation.

[849] A ne pas confondre avec l'Elixir du Retour de la R4b et celui de la R6.

17. [Pour préparer] l'Elixir ayant subi neuf transformations, il faut mettre [les ingrédients] et les envelopper dans un creuset en terre cuite, ensuite les chauffer sur un feu de balles de grain : d'abord à feu doux, puis à grand feu.
18. De la première à la neuvième transformation [des Elixirs], la rapidité et le nombre de jours nécessaires [pour préparer les Elixirs et pour atteindre l'immortalité] varient, ce qui explique [la différence entre les Elixirs]. Si les transformations sont peu nombreuses, l'efficacité de l'Elixir sera faible : il faudra alors prendre l'Elixir pendant longtemps et l'on atteindra l'immortalité lentement. Si les transformations sont nombreuses, l'efficacité de l'Elixir sera grande : on prendra alors l'Elixir pendant moins longtemps et l'on atteindra l'immortalité rapidement.

SYNOPSIS ET ANALYSE

Les neuf élixirs intermédiaires de transformations cycliques.
Ingrédients : 2.
Ustensile : 17 : un creuset en terre cuite.
Caléfaction : 17 – 18.
Mode d'emploi et effets : 3 – 11.

L'Elixir du Retour
Ingrédients : 12 – 13 : L'Elixir ayant subi neuf transformations et un *jin* de cinabre.
Ustensile : 12 : un Tripode Divin.
Caléfaction : 12 – 14.
Mode d'emploi et effet : 16.

DISCUSSION

La section médiane du Livre de la Grande Pureté

Cette recette est, d'après Ge Hong, inscrite dans la section médiane (*zhongjuan* 中卷) du *Taiqingjing*, le *Livre de la Grande Pureté.* Ce dernier se trouve vraisemblablement à l'intérieur du *Taiqing guantian jing,* le *Livre de l'Observation du Ciel de la Grande Pureté*, qui comporte neuf chapitres. Les trois premiers chapitres, les *Trois chapitres supérieurs*, ne peuvent pas, dit-on, être enseignés. Quant aux trois chapitres suivants, les *Trois chapitres médians*, il n'est dans le monde personne qui soit apte à les transmettre et ils sont ainsi posés au fond des *Sanquan*, les Trois Sources. Ce sont les trois derniers chapitres, les *Trois chapitres inférieurs* comportant en trois sections

qu'on appelle *Livres des Elixirs supérieur, médian et inférieur*[850]. Plus loin, Ge Hong précise, après la présentation de la recette des Elixirs de Neuf Lumières, que les recettes (R12 et R13, nous semble-t-il) se trouvent dans la section médiane du *Taiqingjing*. Nous pouvons donc présumer que le *Livre de la Grande Pureté* dont parle Ge Hong, correspond aux trois derniers chapitres dits *Trois chapitres inférieurs* du *Livre de la Grande pureté de l'observation du Ciel*[851].

Livre de l'Observation du Ciel de la Grande Pureté :
- *Trois chapitres supérieurs*
- *Trois chapitres médians*
- *Trois chapitres inférieurs*
  - *Livres des Elixirs, s. supérieure*
  - *Livres des Elixirs, s. médiane* — R12, R13, etc.
  - *Livres des Elixirs, s. inférieure*

Neuf feux et un soleil, ou dix feux et un soleil ?

Cette recette consiste à préparer les Elixirs de Grande Pureté. Avant de parvenir à l'ultime Médecine, elle procède d'abord à une suite de formation graduelle des Elixirs. Il faut faire subir à un mélange de six ingrédients une série de neuf transformations. Chacune d'elles produit un Elixir qui peut également être absorbé et permet d'atteindre l'immortalité, le dernier Elixir parmi les neuf étant le plus efficace. Chacun des Elixirs peut s'obtenir à son terme, lors de l'intervention de l'alchimiste ; sinon, l'opération va jusqu'au dixième Elixir, Elixir du Retour. Les Elixirs disposent, l'un après l'autre, en une progression géométrique, d'une efficacité renforcée proportionnellement au nombre de transmutations subies[852]. Ensuite, quand on obtient le neuvième, on procède, dit le texte, à une cuisson de cet Elixir avec du cinabre, puis, à une réception du rayon solaire dans la préparation, pour finalement obtenir le *huandan* ou Elixir du Retour. Cette dernière cuisson ainsi que la réception du rayon du soleil posent le problème de savoir si elles impliquent une caléfaction par le feu d'abord, puis une autre, par le soleil ; ou bien si elles ne constituent qu'une seule par le soleil. Il nous est, pour le moment, impossible de trancher la question.

Toutefois, nous voulons mettre accent sur la réception du rayon solaire pour avancer une interprétation présentée dans le chapitre V. Ce soulignement découle de deux remarques que nous avons faites au cours de

---

[850] *C.I.* 4/76.3–5.
[851] *Cf. C.I.* 4/78.7.
[852] Voir [215] Needham *et al.* 1976, 85–86.

notre recherche : 1° l'exposition au soleil peut passer pour un mode de caléfaction (voir le chapitre V) ; 2° il y a dix séances de caléfaction pour avoir neuf transformations (*jiuzhuan* 九轉) et un « retour » (*huan* 還) (voir plus bas). Ainsi, pour obtenir l'Elixir du Retour de la R12, on effectue dix caléfactions : neuf fois par le feu pour neuf transformations, une fois par le soleil pour la dernière transformation qui correspond au « Retour à l'origine ».

D'ailleurs, nous avons été conduit à adopter cette hypothèse après avoir comparé une recette dont le procédé et l'appellation de l'Elixir sont fort semblables à ceux de la R12. Cette recette se trouve dans le *Taiji zhenren jiuzhuan huandanjing yaojue* 太極眞人九轉還丹經要訣 ou les *Instructions essentielles de l'Ecrit de l'Homme Véritable du Faîte-Extrême sur l'Elixir du Retour ayant subi Neuf Transformations* (CT889). La première partie (2a.3-3b.8) porte sur la préparation d'un Elixir, intitulé *jiuzhuan huandan* 九轉還丹 (Elixir du Retour ayant subi Neuf Transformations) ou *jiuzhuan zhihua* 九轉之華 (Fleur des Neuf Transformations). On ne peut dire que ce sont les mêmes produits parce que les ingrédients sont différents de ceux de la R12. En revanche, la ressemblance des procédés est aussi remarquable. Le procédé principal se déroule pendant cent jours, la caléfaction occupant 90 jours. En approchant chaque fois de plus en plus le feu du creuset, l'alchimiste procède d'abord aux six séances de caléfaction de neuf jours et neuf nuits, qui font 54 (9 × 6) jours et nuits. Puis il laisse refroidir le creuset durant dix jours (ce qui fait 64 jours au total). Ensuite il reprend la caléfaction plus approchée pendant 36 (9 × 4) jours, (au bout desquels on atteint le 100^{e} jour). Au total, il y a dix fois neuf jours de caléfaction.

R13 - Elixirs de Neuf Lumières
九光丹

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/78.1]

1. 又有九光丹，與九轉異法，大都相似耳。
2. 作之法，當以諸藥合，火之，以轉五石。

3. 五石者，丹砂、雄黃、白凡[853]、曾青、慈石也。
4. 一石輒五轉而各成五色，五石而二十五色。
5. 色各一兩，而異器盛之。
6. 欲起死人未滿三日者，取青丹一刀圭和水，以浴死人，又以一刀圭發其口內之，死人立生也。
7. 欲致行廚，取黑丹和水，以塗左手，其所求如口所道皆自至，可致天下萬物也。
8. 欲隱形及先知未然方來之事及住年不老，服黃丹一刀圭，即便長生不老矣。及坐見千里之外、吉凶，皆知如在目前也。人生宿命，盛衰壽夭，富貴貧賤，皆知之也。
9. 其法俱在太清經中卷耳。

[*C.I.* 4/78.7]

1. Il y a aussi les Elixirs de Neuf Luminosités dont la recette est différente de celle qui forme les Elixirs aux Neuf Transformations ; mais, dans l'ensemble, elles se ressemblent.
2. La méthode consiste à mélanger plusieurs Médecines et chauffer ce mélange pour transformer les Cinq Pierres.
3. Les Cinq Pierres sont : le cinabre, le réalgar, l'alun, la malachite laminaire et la magnétite.
4. Chaque minéral se transforme cinq fois et forme cinq couleurs. Il y a cinq minéraux, il y aura donc vingt cinq couleurs.
5. Prendre un *liang* de chaque couleur et les mettre [séparément] dans des récipients différents.
6. Si on veut ressusciter un défunt qui est mort depuis moins de trois jours, il faut prendre un *daogui* d'Elixir bleu, le mélanger avec de l'eau, laver le défunt [avec ce mélange] et mettre un *daogui* [d'Elixir] dans sa bouche : le défunt reviendra à la vie immédiatement.
7. Si on veut faire exécuter la Cuisine de Voyage, il faut prendre de l'Elixir noir, le mélanger avec de l'eau et en enduire sa main gauche : tout ce qu'on désire arrivera tout comme on le dit, et l'on pourra faire parvenir toutes choses du monde.
8. Si on veut se rendre invisible, prévoir le futur et ne plus vieillir, il faut absorber un *daogui* d'Elixir jaune : on jouira d'une Longue vie et l'on ne vieillira plus. De même, tout en étant assis, on verra bien à distance, plus loin que mille *li*, et on saura ce qui est de bon ou de mauvais augure, comme si c'était devant nos yeux. On sera informé du destin de l'homme, de ses prospérités et de ses décadences, on saura s'il mourra de belle mort ou à la fleur de l'âge, et s'il sera riche et noble, ou pauvre et dans une situation obscure.
9. Ces recettes (y comprise celle des Elixirs aux Neuf Transformations, semble-t-il) se trouvent toutes dans la section médiane du *Livre de la Grande Pureté.*

---

[853] Wang Ming rectifie le terme *baifan* 白凡, pour le remplacer par celui de *baiyu* 白礬 en se référant au *Baopuzi shenxian jinzhuojing* [3] et au *Shiyao erya* [99]. Cependant, dans les *C.I.* 17/307.15, les cinq minéraux sont présentés avec le *fanshi* 礬石, synonyme de *baifan* 白礬. Dans notre texte, nous gardons ce terme tel qu'il est écrit dans le texte originel, par exemple dans l'édition du CT1185, 4/11a.5.

Une recette spéculative ?

Cette recette consiste à transformer les Cinq Pierres par le mélange et la cuisson avec plusieurs drogues. Dans le texte il y a des nébulosités.

1° Chacune des Cinq Pierres doit subir une série de cinq transformations pour donner chacune cinq couleurs et en tout vingt-cinq couleurs. Mais il n'est pas indiqué clairement si une opération s'effectue pour chacun des minéraux ou pour les cinq ensemble.

2° Nous pouvons imaginer que l'opération s'effectue pour chaque minéral ; que le produit sera enlevé et mis à part dans un récipient individuel — ceci est précis dans le texte — chaque fois que le minéral change de couleur au cours des transformations ; et qu'il faut ainsi au moins cinq *liang* de chaque minéral pour obtenir un *liang* de chaque couleur. Toutefois, nous ne savons pas quelles sont les vingt-cinq couleurs.

3° Le nombre de couleurs, vingt-cinq, nous semble provenir d'une simple multiplication de cinq par cinq. Les Cinq Pierres sont d'ailleurs des couleurs des Cinq Catégories (c'est-à-dire rouge, jaune, blanc, bleu-vert et noir). Dans l'explication des modes d'emploi et des effets, les trois couleurs données en exemples (bleu-vert, noir et jaune) sont également caractéristiques avec leurs effets correspondants.

Nous voyons donc dans cette présentation de la recette un aspect non-empirique et purement spéculatif.

« Cuisine de voyage »

Le terme *xingzhu* 行廚 exprime l'action de porter sur soi, ou de transporter, de la nourriture. Il est employé surtout quand il s'agit d'un pique-nique ou d'une réception d'hôtes ou encore d'un banquet. La nourriture en question est en général accompagnée de boisson alcoolisée. Si on est dans un contexte d'immortels ou de divinités, c'est souvent les *yunü* 玉女, Filles de Jade, qui servent les aliments des immortels ou des mets savoureux et béatifiques dans des récipients précieux. En suivant Chavannes, Stein traduit 行廚 : « cuisine de voyage »[854]. Needham traduit 致行廚 : « faire venir le nectar et l'ambroisie »[855].

---

[854] *Cf.* [543] Stein 1972.

[855] [215] Needham *et al.* 1976, 29.

R14 - Cinq [recettes visant à composer les] Elixirs Spirituels
五靈丹

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/78.8]

1. 其次有五靈丹經一卷，有五法也。
2. 用丹砂、雄黃、雌黃、石硫黃、曾青、礬石、慈石[856]、戎鹽、太乙[857]餘糧，
3. 亦用六一泥，及神室。
4. 祭醮合之，三十六日成。
5. 又用五帝符，以五色書之，亦令人不死。
6. 但不及太清及九鼎丹藥耳。

[*C.I.* 4/78.10]

1. A la suite [du Livre des Elixirs divins aux Neuf tripodes de l'Empereur jaune et du Livre de la Grande Pureté], vient le *Livre des Cinq Elixirs Prodigieux* en un volume et il y a cinq recettes.
2. Utiliser le cinabre, le réalgar, l'orpiment, le soufre, la malachite laminaire, l'alun, la magnétite, le sel du Turkestan et l'hématite jaune.
3. Utiliser également le Lut de Six et Un ainsi qu'un Creuset Divin (un creuset hermétique).
4. Procéder à un rite sacrificiel puis mélanger les ingrédients. L'Elixir sera formé au bout de trente six jours.
5. On peut faire usage du Talisman des Cinq Empereurs. Si on le dessine avec les cinq couleurs, cela rendra également l'homme immortel.
6. Seulement, ces Elixirs sont inférieurs aux Elixirs de la Grande Pureté et aux Elixirs des Neuf Tripodes.

DISCUSSION

Cette pratique comprend cinq recettes pour composer cinq Elixirs de cinq couleurs. Mais Ge Hong ne développe pas en détail ces cinq recettes, et les ingrédients sont exposés ensemble. Nous ne pouvons donc pas savoir si toutes les recettes nécessitent en commun tous ces ingrédients ou bien si tels ou tels ingrédients sont employés spécifiquement dans telle ou telle recette.

---

[856] CT1185, 4/11b.7 : 磁.
[857] CT1185, 4/11b.7 : 一.

R15 - Recette visant à composer l'Elixir du Mont Min
岷山丹法

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/78.11]

1. 又有岷山丹法，道士張蓋踡精思於岷山石室中得此方也。
2. 其法，鼓冶[858]黃銅[859]，以作方諸，以承取月中水[860]。
3. 以水銀覆之。致日精火其中。
4. 長服之不死。
5. 又取此丹，置雄黃銅燧中，覆以汞，曝之[861]，二十日發而治之，
6. 以井華水[862]服如小豆[863]，百日，盲者皆能視之[864]，百病自愈[865]，髮白還黑，齒落[866]更生。

[*C.I.* 4/78.14]

1. Il y a aussi la recette de l'Elixir du Mont Min. Le taoïste Zhang Gaita a obtenu cette recette pendant la méditation dans une grotte de pierre sous le Mont Min.
2. La recette s'effectue ainsi : souffler sur le feu et affiner le Cuivre Jaune pour en fabriquer un miroir *fangzhu*. A l'aide de ce dernier, recueillir l'Eau de la lune.
3. Verser dessus du vif-argent et [attendre] que l'Essence du soleil[867] arrive au milieu du miroir : [ainsi s'achève l'Elixir].
4. L'absorption de l'Elixir à long terme rend [l'homme] immortel.
5. Mettre dans un miroir *sui*[868] de Cuivre de Réalgar l'Elixir, recouvrir de mercure et exposer au soleil. Vingt jours après, on le prend pour traiter.
6. Si on l'absorbe sous forme de petit pois avec de l'eau pure de source ; au bout de cent jours, l'aveugle récupèrera sa vue, une centaine de maladies se guériront d'elles-mêmes, la chevelure blanche redeviendra noire, les dents perdues pousseront à nouveau.

---

858 CT1185, 4/12a.1 : 治 ; CT917, xia/6a.1 et [5] Sun 1954 ed. 4/17.18 : 冶 .

859 CT1032, 67/12b.15 : 鼓黃銅.

860 CT1032, 67/12b.15–16 ; CT917, xia/6a.1–2 : 以承取月水.

861 CT1032, 67/12b.17 ; CT917, xia/6a.3 : 暴之.

862 CT1032, 67/12b.18 : 井花水.

863 CT1032, 67/12b.18 : 如小豆大; CT917, xia/6a.4 : 服小豆許.

864 CT1032, 67/12b.18–19 : 盲者能視.

865 CT1185, 4/12a.5 : 百日病者自愈 ; CT1032, 67/12b.19 ; CT917, xia/6a.1 : 百病即愈.

866 CT1032, 67/12b.19 : 墮 .

867 C'est-à-dire le rayon du soleil. Voir [18] Pregadio 1987 tr., 40.

868 Un instrument pour obtenir du feu (ici du soleil), à l'aide de miroir métallique.

Le mont Min

Le mont Min se trouvait au nord du Sichuan d'où coulait la rivière Jiangshui 江水[869]. Voici un extrait du *Shanhaijing* qui décrit le mont Min[870] :

> « Trois cents *li* plus au nord-est il y a le mont Min ; le Fleuve bleu y prend sa source, il s'écoule vers le Nord-est pour se jeter dans la mer. On y trouve beaucoup de belles tortues d'eau et d'alligators ; à son sommet on trouve quantité de métal et de jade, à sa base de l'albâtre en abondance ; en cas d'arbres on y voit bon nombre de pruniers mume et de poiriers sauvages ; en matière de quadrupèdes il s'y trouve de très nombreux rhinocéros à une corne, d'éléphants et beaucoup de buffles de très grande taille ; en fait d'oiseaux on trouve quantité de faisans de Colchide et de faisans dorés. »

« Cuivre Jaune », « cuivre de réalgar » et *Danyangtong* 丹陽銅 cuivre de Danyang[871]

Concernant le *huangtong* ou Cuivre Jaune, à la ligne 2, et le *xionghuangtong* ou « cuivre de réalgar » — ou encore « cuivre mâle jaune » — à la ligne 5, nous pouvons rappeler une interprétation intéressante de ces deux termes formulée par Zhao Kuanghua et Zhang Huizhen[872]. En effet, ils les identifient à un alliage de cuivre et d'arsenic (la teneur en arsenic est inférieure à 10%) dont la couleur est dorée et qu'on appelait également *xionghuangjin* 雄黃金 Or de Réalgar (ou Métal de Réalgar ou encore Métal Mâle Jaune). De plus, ils rapprochent la technique utilisée pour former cet alliage d'une tradition métallurgique régionale de Danyang 丹陽.

Ils ont effectué une expérimentation de la recette pour former l'Or de Réalgar telle qu'elle est décrite dans le *Baozanglun* de Su Yuanming. Voici d'abord la recette :

> Si on fait chauffer le réalgar avec une drogue végétale ; bien chauffé, il se transforme en liquide, [mais] il ne change pas sa couleur originelle. Si on ajoute à ce liquide formé des drogues pour obtenir [quelque chose], celle de qualité supérieure peut être absorbée [dans le corps humain] ; celle de qualité moyenne, par la projection, peut transformer le cuivre en or ; celle de qualité inférieure peut

---

869 L'acutelle rivière Min 岷江 (*minjiang*).

870 Traduction de [91] Mathieu 1983 tr., 319–322.

871 Pour une présentation générale du cuivre de Danyang, voir [214] Needham & Lu 1974, 233–237.

872 [269] Zhao Kuanghua et Zhang Huizhen 1987, 107–108.

transformer l'argent en or[873].

Zhao Kuanghua et Zhang Huizhen présument que la drogue végétale avec laquelle le réalgar est destiné à être chauffé est constituée de cendres obtenues par la combustion d'une plante. Ils font remarquer que la plante employée doit être de la famille des chénopodes[874] et que les *fangshi* postérieurs, après avoir trempé ces cendres dans une solution et les avoir chauffées jusqu'à dessiccation, ont formé une sorte de drogue blanche nommée Givre de Cendre 灰霜. L'élément principal de cette drogue, on le sait maintenant, est le carbonate de potassium (K_2CO_3). Si on chauffe ce dernier avec le réalgar, on obtient entre autres l'arséniate de potassium (K_3AsO_4), qui entre en fusion à une température de 900°C, ce qui confirme la description de Su Yuanming. Puisque le réalgar se sublime et se disperse à une température de 565°C et que le point de fusion du cuivre rouge (cuivre pur) est de 1083°C, il doit être plus facile d'obtenir l'alliage de cuivre et d'arsenic avec l'arséniate de potassium qu'avec le réalgar.

Auteur du *Baozanglun*, Su Yuanming, ou Qingxiazi 青霞子de son appellation taoïste, était un *fangshi* de l'époque de l'empereur Wen (*r.* 581–604) des Sui. Il était ermite dans la vallée de Qingxia 青霞, Vapeur Bleu-vert, du mont Luofu où Ge Hong aurait passé ses derniers jours et laissé sa tradition. De plus, on sait que Ge Hong était originaire de Danyang près du mont Mao. Su Yuanming aurait connu cette montagne sacrée des taoïstes où on dit qu'il aurait étudié le Tao. Il y a donc lieu de voir une filiation entre Ge Hong et Su Yuanming, ainsi qu'entre la recette de ce dernier et une tradition des *fangshi* de la région de Danyang.

Zhao Kuanghua et Zhang Huizhen présument que la technique utilisée pour transformer le cuivre en « or » ou en « argent » avec le réalgar et (ou) l'orpiment remonte aux premières années des Han occidentaux. Ils évoquent la légende des trois frères Mao 茅, contemporains de l'empereur Wu des Han occidentaux et originaires de Danyang. Ces trois frères, d'abord l'aîné, puis les deux derniers, se rendirent à une montagne, qu'on appelle depuis le mont Mao, près de Danyang, pour travailler à leur perfection. D'après la légende, c'était une année de disette et ces frères ont

---

[873] *Zhenglei bencao*, « Xionghuang », 'Baozanglun' : 雄黄若以草(dans notre référence du *Zhenglei bencao*, *juan* 4, [126] 102b.5 : 草藥) 伏住者，熟煉成汁，胎色不移。若將制諸藥成汁并添得者，上可服食，中可點銅成金，下可銀成金。

[874] Zhao et Zhang citent le *Shennong bencaojing* : 冬灰。一名藜灰。(dans notre référence, [93] 85.9).

sauvé le peuple affamé au moyen d'une projection pour transformer en or le *danyang*, ou *danyangdong* 丹陽銅, c'est-à-dire le cuivre rouge produit à Danyang. Depuis, « on appelle *danyang* la technique avec laquelle on transforme le cuivre [en or] par la projection d'une poudre traitée ; on appelle *dianmao* 點茅 la technique avec laquelle on transforme le cuivre [en or] par la projection d' "[une poudre] arsenicale morte" »[875]. Zhao et Zhang affirment qu'il peut s'agir du réalgar traité que les trois Mao ont utilisé pour transformer en « or » le cuivre de Danyang.

Ge Hong était originaire de Jurong, dans la région de Danyang. Dans ses *Chapitres Intérieurs* il cite un certain Huangshanzi : « Il y a l'or entre le ciel et la terre ; je peux le fabriquer. S'il y a deux jaunes et un rouge, [l'or] se formera ; il n'y a aucun doute »[876]. En général, on identifie les deux jaunes au réalgar et à l'orpiment et le rouge au cuivre rouge. Zhao et Zhang y voient le même alliage de ce à quoi fait allusion le passage cité. Et il en va de même pour le *huangtong* ou Cuivre Jaune (ligne 2) et le *xionghuangtong* ou Cuivre de Réalgar (ligne 7) dans notre texte.

Tao Hongjing était aussi un homme de Danyang et ermite au mont Mao. Dans le *Mingyi bielu* il a écrit :

> Avec le réalgar « on peut transformer le cuivre en or. [...] Dans le Livre d'immortalité il y a des recettes pour purifier [le réalgar] par le feu et pour l'absorber. La fabrication de l'or avec le cuivre relève aussi de la technique de *huangbai* ou « de jaune et de blanc ». Depuis les dernières années des Jin, les pays des Di et des Qiang (tribus barbares de l'Ouest) sont en troubles : cette matière (le réalgar) se fait rare et ne circule plus. Quand on en a trois ou cinq *liang*, cela vaut de l'or. »[877]

Dans ces histoires des trois frères Mao, de Ge Hong, de Tao Hongjing et de Su Yuanming, il y a deux points de convergence qui nous paraissent évidents et intéressants : l'emploi du réalgar pour transformer le cuivre en or et la région Danyang. Cela nous semble mériter d'être pris en considération dans des études sur l'histoire de l'alchimie chinoise.

---

[875] *Xishang futan*, « Section seconde », [113] 33.13–15. La citation de Zhao et Zhuang n'est pas entière ; nous traduisons la partie suivante : 自三茅君以丹陽歲歉。死者盈道。因取丹頭點銅爲金。化鐵爲銀以救飢人。故後人以煆粉點銅者，名其法曰丹陽。死砒點銅者，名其法曰點茅。如漢之王陽婁敬，唐之成弼，近世王捷。不可謂世無其法。

[876] *C.I.* 16/7a.4–5 : 天地有金，我能作之。二黃一赤，立成不疑。Zhao et Zhuang citent Huangbozi par erreur.

[877] Citation de [269] Zhao et Zhang 1987, 107 : 雄黃 "得銅可作金，… 煉服之法皆在仙經中。 以銅爲金亦出黃白術中。晉末已來，氐羌中紛擾， 此物絕不復通人間，時有三五兩，其價如金。"

Les discussions sur l'expérimentation de la recette de Su Yuanming et sur l'identification de la substance dont il est question dans cette recette avec un alliage de cuivre et d'arsenic sont cependant en dehors de notre sujet.

En revanche, nous voulons y ajouter certaines réflexions. Tout d'abord, il est possible que la recette dans laquelle on traite le réalgar avec la cendre végétale soit une technique développée plus tardivement, puisque Ge Hong et Tao Hongjing n'en parlent pas dans leurs textes. De même, l'histoire des trois frères Mao concernant la transformation du cuivre et du réalgar traités avec la cendre végétale, citée par Yu Yan, peut être un élément ajouté postérieurement dans leur légende, puisque dans aucun des textes taoïstes principaux — le *Maoshanzhi*, le *Zhengao*, le *Shenxianzhuan* et le *Yunji qiqian*[878] — relatant en détail l'histoire des trois Mao, cette recette n'est évoquée. De plus, même si les alchimistes ignoraient l'emploi de la cendre végétale pour traiter le réalgar (ou l'orpiment), il n'est pas impossible qu'ils obtenaient un métal doré avec le réalgar (ou l'orpiment) et un minerai contenant du cuivre, par exemple un minerai oxydé Cu_2O qui est également rouge et qui entre en fusion à 500~600°C.

Par ailleurs, dans la R15, il est intéressant de voir que la recette emploie le terme de *huangtong* ou Cuivre Jaune pour désigner le métal destiné au miroir lunaire, et celui de *xionghuangtong* ou Cuivre de Réalgar pour désigner le métal destiné au miroir solaire. Peut-être ces deux termes correspondaient-ils à la même substance, comme Zhao et Zhang l'ont suggéré. Mais, dans l'esprit des alchimistes, il est possible qu'ils indiquaient plutôt deux choses différentes, voire opposées. C'est-à-dire, le *huangtong* peut être le *cihuangtong* ou Cuivre d'Orpiment auquel doit s'opposer le *xionghuangtong* ou Cuivre de Réalgar. Le *cihuangtong*, traduit mot à mot Cuivre de Jaune Femelle, constitue le pendant féminin, on peut le constater souvent, il est ainsi destiné au miroir lunaire et recueille l'Essence yin (ou féminine), alors que le *xionghuangtong*, traduit mot à mot Cuivre de Jaune Mâle, le pendant masculin de *cihuangtong*, est destiné au miroir solaire et recueille l'Essence yang (ou masculine).

L'« eau de la lune » et le « feu du soleil »

D'après Yu Yan des Song, le Lièvre dans la lune était considéré comme un rayon de soleil dans la lune. Les alchimistes ont, selon lui,

---

[878] CT1032, 104/10b.1–20a.5.

emprunté cette idée pour y comparer l'Esprit entrant dans le Souffle, comme le rayon de soleil éclairant la lune[879].

« L'eau et le feu sont dans le ciel, mais on peut les obtenir avec les miroirs *zhu* et *sui* »[880].

Le Minshan dan, Elixir du mont Min

D'après le *Zhengao* de Tao Hongjing, Han Zhong 韓終 aurait transmit cet Elixir à une certaine Dame Xiechen 協辰 qui, après avoir absorbé la drogue, serait devenu immortelle[881].

R16 - Recette de Wuchengzi visant à composer l'Elixir, 務成子丹法

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/78:15]

1. 又務成子丹法，
2. 用巴沙汞置八寸銅盤中，
3. 以土爐盛炭，
4. 倚三隅埵以枝盤，
5. 以硫黃水灌之，常令如泥，
6. 百日服之不死。

[*C.I.* 4/79.1]

1. Il y a aussi la recette de Wuchengzi visant à composer l'Elixir.
2. Mettre le mercure obtenu du cinabre provenant du Sichuan dans un plateau en cuivre de huit *cun* de diamètre.[882]
3. Remplir de charbon un fourneau en terre cuite .
4. Placer le plateau sur un trépied à l'intérieur [du fourneau].
5. Verser la solution de soufre dans le plateau et maintenir les ingrédients à l'état pâteux.
6. Si l'on prend l'Elixir pendant cent jours, on devient immortel.

---

[879] *Xishang futan*, « Section première », [113] 7.3 : 所謂月中兔者，月中之日光也。丹家借此以喻神入氣中，猶日光照入月內。

[880] *C.I.* 16/284.4 : 水火在天，而取之以諸燧。

[881] *Zhenggao* 12/14b.4 : citation empruntée au [498] Robinet 1984, 45.

[882] Voir [15] Feifel 1944 tr., 19 et [18] Pregadio 1987 tr., 41. Ils traduisent *bashahong* 巴沙汞 par le cinabre (du Sichuan) et le mercure. Par ailleurs, la forme ronde du plateau n'est pas précisée dans le texte mais elle est sous-entendue.

R17 - Recette de Xianmenzi visant à composer l'Elixir, 羨門子丹法

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/79.2]

1. 又羨門子丹法。
2. 以酒和丹一斤，用酒三升和，
3. 曝之四十日。
4. 服之一日，則三蟲百病立下。
5. 服之三年，仙道乃成，必有玉女二人來待之，可役使致行廚。
6. 此丹可以厭百鬼及四方死人。
7. 殃注害人宅，及起土功妨人者，懸以向之，則無患矣。

[*C.I.* 4/79.4]

1. Il y a aussi la recette de Xianmenzi visant à composer l'Elixir.
2. Mélanger un *jin* de cinabre avec trois *sheng* de boisson alcoolisée.
3. Exposer [ce mélange] au soleil durant quarante jours.
4. Si l'on absorbe [l'Elixir] durant un jour, les Trois Vers et cent maladies quitteront immédiatement le corps.
5. Si on l'absorbe pendant trois ans, la Voie pour devenir immortel s'achèvera. Deux Filles de Jade viendront rendre service. On pourra les faire travailler et faire parvenir la Cuisine de Voyage[883].
6. Cet Elixir permet de repousser cent esprits.
7. Si ces [esprits] des morts des quatre points cardinaux causent des malheurs et des dommages aux habitations des gens, qu'ils bouleversent des travaux de terrassement et mettent obstacle aux [projets des] gens, il faut suspendre l'Elixir contre eux : il n'y aura pas de malheur.

DISCUSSION

Selon le *Taishang badi xuanbian jing* 太上八帝玄變經 cité dans le *Zhenglei bencao*, la R17 ressemble fort à *Sanhuang zhenren liandan fang* 三皇眞人煉丹方, ou la Recette de l'Homme Véritable de Trois Augustes visant à Raffiner le Cinabre[884].

---

883 Voir *supra.*

884 *Zhenglei bencao, juan* 3 [126] 79b.18–19.

Selon le *Bielu*[885], cité dans le *Bencao gangmu*, le *jiu*, ou la boisson alcoolisée, rend la drogue efficace, chasse tous les miasmes et repousse les influx toxiques[886]. Du reste, il servait du solvant dans la pharmacie chinoise.

R18 – Elixirs de préparations immédiates
立成丹

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/79.5]

1. 又有立成丹。亦有九首，似九鼎而不及也。其要一本更云[887]，
2. 取雌黃雄黃燒下其中銅，鑄以爲器，
3. 覆之三歲淳苦酒上，
4. 百日，此器皆生赤乳，長數分，或有五色琅玕，
5. 取理[888]而服之，亦令人長生。
6. 又可以和菟絲，菟絲是初生之根[889]，其形似菟[890]，掘取剉其血，以和此丹，服之立變化，任意作也。
7. 又和以朱草，一服之，能乘虛而行云，朱草狀似小棗，栽長三四尺，枝葉皆赤，莖如珊瑚，喜生名山巖石之下，刻之汁流如血，以玉及八石金銀投其中，立便可丸如泥，久則成水，以金投之，名爲金漿，以玉投之，名爲玉醴，服之皆長生。

[*C.I.* 4/79.11]

1. Il y a aussi les Elixirs de préparations immédiates. Il y en a neuf, similaires mais inférieurs aux Elixirs aux Neuf Tripodes. Une des méthodes les plus essentielles se déroule comme suit.
2. Chauffer le réalgar et l'orpiment, puis mettre au milieu le cuivre pour fondre un récipient[891].
3. Renverser ce récipient sur un vinaigre pur daté de trois ans.
4. Au bout de cent jours, sur ce récipient se produisent des « stalactites » rouges d'une longueur de quelques *fen*, comme des minéraux précieux de cinq couleurs.
5. Récupérer et traiter le produit, puis l'absorber : cela permet à l'homme de vivre longtemps.

---

[885] Ou le *Mingyi bielu* 名醫別錄, un des commentaires du *Shennong bencaojing*, attribué à Tao Hongjing, estimé comme datant de +510.

[886] *Bencao gangmu, juan* 25, [24] 1162a.16.

[887] Dans la version de CT917, xia/6b.5–6, il n'y a pas 一本更云.

[888] CT917, xia/6b.8 : 取治之.

[889] CT917, xia/6b.9 : 又說和兔絲初生之根.

[890] CT917, xia/6b.9 : 兔.

[891] Nous avons traduit mot à mot ce passage. Voir notre discussion plus bas.

6. On peut aussi mélanger [l'Elixir] avec de la sève de cuscute. De celle-ci, on utilise la racine fraîchement poussée dont la forme rappelle celle du lièvre[892]. Après l'avoir arrachée et incisée pour obtenir la sève, mélanger à l'Elixir. Si l'on absorbe ce mélange, on peut tout de suite se transformer à son gré.
7. On peut aussi mélanger [l'Elixir] avec l'Herbe Vermeille. Si on absorbe ce mélange une fois, on pourra s'élever dans les airs et voyager sur les nuages. L'Herbe Vermeille ressemble au petit jujubier. La taille du plant est de trois ou quatre *chi*. Les branches et les feuilles sont toutes rouges. La tige ressemble au corail. Elle aime pour habitat le dessous des rochers abrupts des montagnes célèbres. Incisée, elle donne de la sève qui coule comme du sang. Trempés dans sa sève, le jade, les Huit Pierres, l'or et l'argent deviennent tout de suite pâteux, de sorte qu'on peut en faire des pilules. Puis, avec le temps, ils deviennent liquides. Si on y met de l'or, on l'appelle Liquide Epais d'Or ; si on y met du jade, on l'appelle Boisson Alcoolisée Douce de Jade. Tout cela, absorbé, permet à l'homme de vivre longtemps.

DISCUSSION

En ce qui concerne ce procédé, Needham approuve une interprétation proposée par Feifel. En effet, le cuivre ne peut pas s'obtenir à partir du sulfure d'arsenic. Feifel a, dit Needham, su distinguer la chauffe de l'orpiment et du réalgar pour composer les oxydes, et la fonte du minerai de cuivre pour en mouler un récipient, étapes à la suite desquelles les sels d'arsenic sont mis dans ce récipient et couverts du vinaigre : « chauffer l'orpiment et le réalgar, les mettre dans un récipient fait de cuivre fondu et les couvrir pendant trois ans. Ensuite, mettre les substances dans le vinaigre pendant cent jours ; alors, le *chiru*, long de quelques *fen*, se formera en cinq couleurs de *langgan* »[893]. De plus, Needham attire l'attention sur la description de l'Elixir qui se forme dans le liquide. Selon lui, il s'agit d'une forte corrosion de cuivre avec la formation des oxydes et des acétates de cuivre et d'arsenic ainsi que celle de l'arsénite et de l'arsénate de cuivre[894].

Cependant, nous savons maintenant, avec l'étude de Zhao Guanghua et Zhang Huizhen sur un alliage de cuivre et d'arsenic appelé Or de Réalgar

---

[892] Pour cette traduction, nous avons adopté la version du CT917, xia/6b.9 : 兔, ce qui rend le passage compréhensible. De plus, un commentaire de Ge Hong cité dans le *Zhenglei bencao* 證類本草 ([126] 152a.7–8, dans notre référence) dit ceci : « Sous la plante de cuscute il y a sa racine en forme de lièvre qui s'accroupit, 抱朴子云菟絲之草下有伏兔之根 ». Au reste, une citation des *C.I.* qui suit ce commentaire de Ge Hong s'accorde avec la version du CT917.

[893] [14] Feifel 1994 tr., 20.

[894] [215] Needham *et al.* 1976, 87 note a.

par les alchimistes, que le réalgar et l'orpiment ont été utilisés pour faire un alliage de cuivre et d'arsénic (voir notre discussion de R15). Donc, dans la R18, il est aussi probable que l'orpiment et le réalgar sont utilisés avec le cuivre pour former un alliage de cuivre et d'arsenic et que le récipient qui couvre le vinaigre est fait de cet alliage.

R19 - Recette visant à obtenir l'Elixir Fu
取伏丹法

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/79.12]

1. 又有取伏丹法云，
2. 天下諸水，有名丹者，有南陽之丹水之屬也，
3. 其中皆有丹魚，當先夏至十日夜伺之，
4. 丹魚必浮於水側，赤光上照，赫然如火也，
5. 網而取之可得之，得之雖多，勿盡取也，
6. 割其血，塗足下，則可步行水上，長居淵中矣。

[*C.I.* 4/79.14]

1. Il y a aussi la recette visant à obtenir l'Elixir Fu, qui s'énonce comme suit.
2. Il y a dans le monde des eaux qui ont dans leur nom le « vermeil », comme l'Eau Vermeille dans Nanyang.
3. Dans ces eaux, il y a le Poisson Vermeil ; il faut l'attendre dans la nuit, dix jours avant le solstice d'été.
4. Alors, le Poisson Vermeil surnage près du bord de l'eau, rayonnant d'une luminosité rouge vive comme le feu.
5. Si on pêche avec un filet, on peut l'obtenir. Même si l'on en attrape beaucoup, il ne faut pas tout prendre.
6. On le coupe pour prendre le sang, puis on en enduit la plante des pieds. Alors, on peut marcher sur l'eau ; on peut rester longtemps dans l'eau.

R20 - Recette de Chisongzi visant à composer l'Elixir
赤松子丹法

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/79.15]

1. 又赤松子丹法，

2. 取千歲蘗汁及礬[895]桃汁淹丹，著不津器中，
3. 練蜜蓋其口，埋之入地三尺，百日，
4. 絞柠木赤實，取汁和而服之，令人面目鬚髮皆赤，長生也。
5. 昔中黃仙人有赤須子者，豈非服此乎？

[*C.I.* 4/80.2]

1. Il y a aussi la recette de Chisongzi visant à composer l'Elixir.
2. Préparer la sève de *Vitis flexuosa* et de pêcher *fan* et tremper du cinabre dans la sève. Puis mettre ce mélange dans un récipient étanche.
3. Avec de la soie cuite et du miel, boucher l'ouverture du récipient, puis enfouir [ce dernier] dans la terre à une profondeur de trois *chi*, [pour laisser ainsi] pendant cent jours.
4. Après avoir pressé le fruit rouge de mûrier à papier, prendre le jus et mélanger [le contenu du récipient et le jus]. L'absorption de [ce mélange] rend le visage, les yeux, les favoris et les cheveux de l'homme rouges, on jouit d'une longue vie.
5. Qu'autrefois, il y ait eu un certain Maître à la barbe rouge parmi les Immortels du Milieu Jaune, n'est-ce pas parce qu'il avait absorbé cet Elixir ?

R21 - Recette du Maître Shi visant à composer l'Elixir
石先生丹法

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/80.3]

1. 又石先生丹法，
2. 取烏穀之未生毛羽者，以眞丹和牛肉以吞之，
3. 至長，其毛羽皆赤，乃煞之，陰乾百日，
4. 并毛羽搗服一刀圭，百日得壽五百歲。

[*C.I.* 4/80.4]

1. Il y a la recette du Maître Shi visant à composer l'Elixir.
2. Préparer un petit du corbeau qui n'a pas encore de plumes en le faisant avaler de la viande de bœuf mélangée avec du Cinabre Véritable[896].
3. Attendre qu'il grandisse et que ses plumes deviennent rouges. Le tuer et le laisser dessécher à l'ombre durant cent jours.
4. Piler ensuite avec ses plumes puis en absorber un *daogui*. Au bout de cent jours, on obtient cinq cents ans de vie.

---

[895] CT917, xia/7b.3 : 樊.

[896] Trad. de [18] Pregadio 1987 tr., 42 : le cinabre pur.

R22 - Recette de Kangfengzi visant à composer l'Elixir
康風子丹法

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/80.5]

1. 又康風子丹法，
2. 用羊鳥鶴卵雀血[897]，合少室天雄汁，
3. 和丹內鵠卵中漆之，
4. 內雲母水中，百日化爲赤水，
5. 服一合，輒益壽百歲，服一升千歲也。

[*C.I.* 4/80.6]

1. Il y a aussi la recette de Kangfengzi visant à composer l'Elixir.
2. Préparer le sang d'un petit de grue qui n'est pas encore sorti de l'œuf mélangé avec le jus d'aconit du mont Shaoshi.[898]
3. Mélanger ce sang avec du cinabre, puis mettre ce mélange dans un œuf de cygne qu'on laque ensuite.
4. Mettre l'œuf dans une solution de mica : cent jours après il se forme du liquide rouge.
5. L'absorption d'un *ge* d'Elixir permet de prolonger de cent ans la vie ; celle d'un *sheng*, de mille ans.

R23 - Recette de Cuiwenzi visant à composer l'Elixir
崔文子丹法

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/80.7]

納丹鶩腹中蒸之，服，令人延年，長服不死。

Mettre le cinabre dans le ventre du canard puis cuire à la vapeur. Quand on mange ce canard, la durée de vie est prolongée. Si on en prend longtemps, on ne meurt pas.

---

[897] CT917, xia/8a.4 : 羊鳥鶴血.

[898] Trad. de [18] Pregadio 1987 tr., 42. [15] Feifel 1944 tr., 22, quant à lui, traduit ce passage en suivant la version du CT917, xia/8a.4 : le sang du mouton et de la cigogne. [17] Honda Wataru 1990 tr., 85, le traduit par « le mouton, le corbeau, l'œuf de grue et le sang de moineau ».

REMARQUE

D'après la *Materia Medica de Wu Pu*, la graisse du *wu* détoxique des drogues minérales[899].

R24 - Recette de Liu Yuan visant à composer l'Elixir
劉元丹法

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/80.8]

1. 以丹砂内玄水液中，百日紫色，握之不污手，
2. 又和以雲母水，内管中漆之，投井中，
3. 百日化爲赤水，服一合，得百歲，久服長生也。

[*C.I.* 4/80.9]

1. Mettre du cinabre dans le Liquide d'Eau Obscure. Au bout de cent jours, il se forme un produit de couleur violette ; il ne tache pas la main quand on le prend.
2. Après avoir mélangé ceci avec de la solution de mica, mettre le mélange dans un tube puis fermer avec de la laque. Jetter ensuite ce tube dans un puits.
3. Au bout de cent jours, il se forme un liquide rouge. Si on absorbe un *ge*, on obtient cent ans de vie ; si on en absorbe longtemps, on jouit d'une longue vie.

DISCUSSION

Le Liquide d'Eau Obscure (玄水液 *xuanshuiye*) doit, selon Wang Kuike, être une suspension de magnétite. Wang évoque que, trempé dans ledit liquide, au bout de cent jours, le cinabre ne se transforme pas en une matière pourpre telle qu'elle est décrite dans la recette, si le liquide est soit du vinaigre soit du mercure[900]. Il est d'ailleurs connu que les alchimistes chinois utilisaient les minéraux sous forme de suspension. C'est ainsi que la recette vise probablement à préparer un mélange plus réactif (c'est-à-dire, plus qu'un mélange poudreux des solides) de cinabre et de magnétite. Pour la préparation de la solution de magnétite, minéral qui est très peu soluble,

---

[899] *Wupu bencao*, [111] 71 : 鷩肪，殺諸石藥毒。
[900] [254] Wang Kuike 1964, 56.

voir l'explication dans [217] Needham *et al.* 1980, 173. Le mica est considéré comme apaisant les cinq « magasins » (en rapport à l'usage du cinabre) (Voir *Shennong bencaojing*).

R25 - Recette de Yue Zizhang visant à composer l'Elixir
樂子長丹法

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/80.10]

1. 又樂子長丹法，
2. 以曾青鉛丹合汞及丹砂，
3. 著銅筒中，乾瓦白滑石封之，於白砂中蒸之，
4. 八十日，服如小豆，三年仙矣。

[*C.I.* 4/80.11]

1. Il y a aussi la recette de Yue Zizhang visant à composer l'Elixir.
2. Mélanger la malachite laminaire et le minium avec le mercure et le cinabre.
3. Mettre ce mélange dans un tube en cuivre. fermer hermétiquement avec de la terre cuite sèche et du talc blanc, puis chauffer à la vapeur [le tube] dans du sable blanc.
4. 80 jours après, absorber de l'Elixir sous forme de petits pois : au bout de 3 ans, on devient immortel.

R26 - Recette de Li Wen visant à composer l'Elixir
李文丹法

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/80.12]

1. 又李文丹法，
2. 以白素裹丹，以竹之煮之，名紅泉，乃浮湯上蒸之，
3. 合以玄水，服之一合，一年仙矣。

[*C.I.* 4/80.13]

1. Il y a aussi la recette de Li Wen visant à composer l'Elixir.

2. Envelopper du cinabre avec une étoffe de soie blanche. Le cuire ensuite avec de la sève de bambou, qu'on appelle Source Rouge, en le faisant flotter à la surface du liquide bouillant.
3. Après avoir mélangé [le produit] avec de l'Eau Obscure,[901] si on en absorbe un *ge*, au bout d'un an, on devient Immortel.

DISCUSSION

Significatif est le terme de Source Rouge donné au liquide de bambou, à la surface duquel on cuit le cinabre enveloppé de l'étoffe de soie : La Source Rouge correspond au passage à traverser afin d'atteindre la Terre où se trouve la Plante du Soleil.

Dans le *Dongmingji* 洞冥記 est en effet présentée une conversation intéressante entre l'Empereur Wu des Han et l'Immortel Dongfangsuo. Le premier interroge le second au sujet de la Médecine qui permet de ne pas vieillir. L'Immortel lui parle d'une Plante du Soleil au Nord-Est dont se nourrissait le Corbeau à Trois Pattes, un animal emblématique du Soleil. « Un jour de ma jeunesse, quand j'ai creusé un puits, continue-t-il, je suis tombé sous la terre. Pendant dix ans, je me trouvais seul sans appui. Alors il y eut un Homme qui m'emmena chercher cette Plante. Or, il y avait la Source Rouge qui faisait obstacle et on ne pouvait pas la traverser. Cet Homme m'a donné une paire de sabots avec laquelle j'ai surnagé et pu atteindre l'endroit où se trouvait cette Plante. Je la cueillis et la mangeai. » Ensuite il décrit cette Terre, qui n'est rien d'autre que le pays des Immortels.[902]

Certains points comparables nous incitent à envisager un rapport entre le procédé de la recette et cette conversation : 1° le cinabre et la Plante du Soleil, 2° la Source Rouge en commun, et 3° la précision de cuire en faisant flotter la préparation et le franchissement de la Source Rouge avec une paire de sabots. Le procédé de cette recette constitue, nous semble-t-il, une mise en scène de l'histoire de Dongfangsuo pleinement symbolique, ou vice versa. Leur rapport nous paraît être celui existant entre le rite et le mythe.

Il est aussi à remarquer que la recherche de la Plante du Soleil commence par « tomber dans un puits » et qu'elle a lieu dans un monde souterrain. Ce dernier peut représenter pour les alchimistes celui des

---

[901] Il est possible que l'Eau Obscure désigne le mercure ou le vinaigre ; voir notre glossaire.

[902] *Bieguo dongming ji* 別國洞冥記, *juan* 4 [33] 1.4–16.

minéraux. Pour le symbolisme du puits, nous renvoyons au chapitre sur les recettes.

R27 - Recette de Yinzi visant à composer l'Elixir 尹子丹法

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/80.14]

1. 又尹子丹法，
2. 以雲母水和丹密封，
3. 致金華池中，一年出，
4. 服一刀圭，盡一斤，得五百歲。

[*C.I.* 4/80.15]

1. Il y a aussi la recette de Yinzi visant à composer l'Elixir.
2. Après avoir mélangé le cinabre avec la solution de mica, enfermer [le mélange] hermétiquement.
3. Le mettre dans un Bain Radiant d'Or[903]. Le sortir après un an.
4. Absorber [le produit] un *daogui* [par jour ?] ; quand on en aura absorbé un *jin* au total, on obtiendra cinq cents ans de vie.

R28 - Recette de Taiyi visant à composer l'Elixir qui mande les âmes Hun et Po 太乙招魂魄丹法

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/81.1]

1. 又太乙招魂魄丹法，
2. 所用五石，及封之以六一泥，皆似九丹也，
3. 長於起卒死三日以還者，折齒內一丸，與硫黃丸，俱以水送之，令入喉即活，皆言見使者持節召之。

[*C.I.* 4/81.3]

1. Il y a aussi la recette de Taiyi visant à composer l'Elixir qui mande les âmes Hun et Po[904].

---

[903] [15] Feifel 1944 tr., 23 présume que 金華池 *jinhuachi* est une sorte de *huachi* (voir notre glossaire) qui contient l'Or ; d'où notre traduction.

[904] Identification du nom, voir [239] Sivin 1968b, 152, note 10.

2. Que dans cette recette on utilise les Cinq Pierres et qu'on les enferme à l'aide du Lut de Six et Un, tout cela ressemble aux recettes des Elixirs des Neuf [Tripodes].
3. Cet Elixir excelle à ressusciter l'homme mort depuis trois jours. On brise ses dents [afin d'ouvrir sa bouche] pour y introduire une pilule [d'Elixir] avec une pilule de soufre. Ensuite on fait couler le tout avec de l'eau. Aussitôt que [les drogues] sont introduites dans sa gorge, l'homme ressuscite. Tous [ceux qui sont revenus à la vie] disent avoir vu le (ou les) Envoyé(s) tenir les insignes et les appeler.

R29 - Recette de Cainü visant à composer l'Elixir
采女丹法

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/81.4]

1. 又采女丹法，
2. 以兔血和丹，與蜜蒸之，百日，
3. 服之如梧桐子者大一丸，日三，
4. 至百日，有神女二人來侍之，可役使。

[*C.I.* 4/81.5]

1. Il y a aussi la recette de Cainü visant à composer l'Elixir.[905]
2. Mélanger le cinabre avec le sang de lièvre[906], puis le chauffer à la vapeur avec du miel pendant cent jours.
3. Absorber trois fois par jour une grande pilule [d'Elixir] aussi grosse qu'une noix de cola.
4. Au bout de cent jours, deux Femmes Divines viennent [nous] servir, et on peut les faire travailler.

REMARQUES

Ge Hong écrit dans le troisième chapitre des *C.I.*, en citant le *Yuceji* et le *Changyujing*, que le lièvre vit mille ans et que son poil devient blanc quand il atteint à l'âge de cinq cents ans[907]. Li Shizhen dit, dans son *Bencao*

[905] [18] Pregadio 1987 tr., 56 rapproche la Fille d'Elite de la Fille du Mystérieux (*xuannü*) et de la Fille Simple (*sunü* 素女).
[906] Trad. de [18] Pregadio 1987 tr., 44 : la sève de *frassinella*.
[907] *C.I.* 3/47.15.

gangmu, que le sang du lièvre est antipyrétique et antidote pour le fœtus et hâte et facilite l'accouchement[908].

La relation entre le cinabre et le puits, voir le *Shuowen jiezi*.

R30 - Recette de Jiqiuzi visant à composer l'Elixir
稷丘子丹法

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/81.6]

1. 又稷丘子丹法，
2. 以清酒麻油百華醴龍膏和，封以六一泥，
3. 以糠火煴之，十日成，
4. 服如小豆一丸，盡劑，得壽五百歲。

[*C.I.* 4/81.7]

1. Il y a aussi la recette de Jiqiuzi visant à composer l'Elixir.
2. Marier la boisson alcoolisée limpide, l'huile de sésame, la Boisson alcoolisée douce de Cent Fleurs[909] et la Graisse des Dragons, puis les enfermer hermétiquement à l'aide du Lut de Six et Un.
3. Chauffer le tout sur le feu de balles de grain durant dix jours : l'Elixir s'achève.
4. Absorber une pilule [d'Elixir] aussi grande qu'un petit pois. Ayant absorbé une dose entière, on obtiendra cinq cents ans de vie.

R31 - Recette de Mozi visant à composer l'Elixir
墨子丹法

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/81.8]

1. 又墨子丹法，
2. 用汞及五石液於銅器中，
3. 火熬之，以鐵匕撓之，十日，還爲丹，
4. 服之一刀圭，萬病去身，
5. 長服不死。

---

908 *Bencao gangmu, juan* 51 *xia* [24] 1794b.5–6.

909 [15] Feifel 1944 tr., 24 commente en disant que c'est une sorte de boisson alcoolisée. [18] Pregadio 1987 tr., 44 et [17] Honda Wataru 1990 tr., 86 : le miel.

[*C.I.* 4/81.9]

1. Il y a aussi la recette de Mozi visant à composer l'Elixir.
2. Mettre le mercure et la solution de Cinq Pierres dans un récipient en cuivre.
3. Les chauffer jusqu'à dessiccation en agitant à l'aide d'une cuillère en fer. Au bout de dix jours, [le tout] se transforme en Elixir.
4. L'absorption d'un *daogui* [d'Elixir] aura pour effet que dix mille maladies quitteront le corps.
5. L'absorption [de l'Elixir] à longue terme permet à l'homme de devenir Immortel.

R32 - Recette de Zhang Zihe visant à composer l'Elixir
張子和丹法

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/81.10]

1. 又張子和丹法，
2. 用鉛汞曾青水合封之，蒸之於赤黍米中，八十日成，
3. 以棗膏和丸之，
4. 服如大豆，百日，壽五百歲。

[*C.I.* 4/81.11]

1. Il y a aussi la recette de Zhang Zihe visant à composer l'Elixir.
2. Mélanger le plomb, le mercure et la solution de malachite laminaire et les enfermer hermétiquement. Les chauffer à la vapeur avec des grains de millet rouges. Au bout de 80 jours, l'Elixir s'achève.
3. Mélanger [l'Elixir] avec la chair de jujube et en faire des pilules.
4. Si on absorbe [des pilules] aussi grandes que des grands pois pendant cent jours, on obtient cinq cents ans de vie.

R33 - Recette de Qili visant à composer l'Elixir
綺里丹法

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/81.12]

1. 又綺里丹法，
2. 先飛取五石玉塵，
3. 合以丹砂汞，內大銅器中煮之，
4. 百日，五色，服之不死。

5. 以鉛百斤，以藥百刀圭，合火之成白銀，
6. 以雄黃水和而 火之，百日成黃金，
7. 金或太剛者，以豬膏煮之，或太柔者，以白梅煮之。

[*C.I.* 4/81.14]

1. Ensuite, il y a la recette de Qili visant à composer l'Elixir.
2. Par la sublimation des Cinq Pierres, on obtient de la poudre fine[910].
3. On la mélange avec du mercure obtenu du cinabre[911] et l'on met ce mélange dans un grand récipient en cuivre pour chauffer.
4. Au bout de cent jours, [l'Elixir a] cinq couleurs. Si on l'absorbe, on ne mourra pas.
5. Si on chauffe un mélange de cent *daogui* de Médecine et de cent *jin* de plomb, il y aura production d'argent blanc.
6. Si on chauffe le mélange d'Elixir et de solution de réalgar, au bout de cent jours il y aura production d'or.
7. Si l'or est trop dur, il faut le chauffer avec de la graisse de porc ; si l'or est trop mou, il faut le chauffer avec des prunes blanches.

DISCUSSION

Concernant le terme *yuchen* 玉塵, Feifel le traduit par « jade en poudre »[912]. Cependant, selon le *Shiwu yiminglu* 事物異名錄, *yuchen* est un synonyme de *baimian* 白麵, farine de blé blanche, ou de *xue* 雪, neige[913]. De plus, le mot *chen* 塵 (poussière) n'apparaît nulle part, dans les *Chapitres Intérieurs*, comme désignant une poudre. S'il s'agit de poudre, on emploie *mo* 末, *fen* 粉 ou *fen* 分. En revanche, il faut se rappeler de la description du produit sublimé dans la R3 du *L.N.E.* : « comme le givre et la neige ». Donc, nous présumons que l'on n'utilise pas, dans cette recette, de jade en poudre et que le *yuchen* désigne plutôt le produit de la sublimation des Cinq Pierres.

910 Voir notre discussion.

911 [15] Feifel 1944 tr., 24 et [18] Pregadio 1987 tr., 44 : le cinabre et le mercure. Cependant, le cinabre se trouve déjà parmi les Cinq Pierres.

912 [15] Feifel 1944 tr., 24.

913 *Shiwu yiminglu, juan* 15, « Yinshi, mian, 飲食, 麵 », [98] 233.

R34 - Recette de Yuzhu visant à composer l'Elixir
玉柱丹法

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/81.15]

1. 又玉柱丹法，
2. 以華池和丹，以曾青硫黃末覆之薦之，內筩中沙中，
3. 蒸之五十日，
4. 服之百日，玉女六甲六丁神女來侍之，可役使，知天下之事也。

[*C.I.* 4/82.1]

1. Il y a aussi la recette de Yuzhu visant à composer l'Elixir.
2. Mettre dans un tube de bambou le mélange de Bain Radiant et de cinabre couvert de poudre de malachite laminaire et de soufre.
3. Le chauffer dans du sable durant cinquante jours.
4. Si on absorbe de l'Elixir pendant cent jours, les Filles de Jade, les Femme Divines des six signes cycliques de *jia* et des six signes cycliques de *ding* viendront [nous] servir. On pourra les faire travailler et on deviendra omniscient.

R35 - Recette visant à composer l'Elixir prêt à employer
肘後丹法[914]

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/82.2]

1. 又肘後丹法，
2. 以金華和丹，乾瓦封之，
3. 蒸八十日，
4. 取如小豆，置盤中，向日和之，其光上與日連，
5. 服如小豆，長生矣。
6. 以投丹陽銅中，火之 成金。

[*C.I.* 4/82.3]

1. Il y a aussi la recette visant à composer l'Elixir prêt à employer.
2. Enfermer hermétiquement avec de la terre cuite sèche le mélange de Fleur d'Or et de cinabre.
3. Le chauffer à la vapeur durant quatre-vingts jours.

---

[914] Littéralement, l'Elixir du « coude-derrière ».

4. Mettre sur un plat [l'Elixir] récupéré et préparé en forme de petits pois. Les exposer au soleil et les mélanger : un rayonnement [émis] de l'Elixir va joindre les rayons du soleil.
5. Si on absorbe [une quantité] sous forme de petits pois, on jouira de la Longue vie.
6. L'Elixir, mis dans le cuivre de Danyang et chauffé, se transforme en or[915].

DISCUSSION

Nous constatons ici encore l'emploi du cuivre originaire de Danyang, mais sans en faire un alliage avec du réalgar ou de l'orpiment. Voir notre discussion dans la R15.

R36 – Recette du Li gong visant à composer l'Elixir
李公丹法

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/82.4]

1. 又李公丹法，
2. 用眞丹及五石之水各一升，和令如泥，
3. 釜中火之，三十六日出，
4. 和以石硫黃液，
5. 服之十年，與天地相畢。

[*C.I.* 4/82.5]

1. Il y a aussi la recette de Li gong visant à composer l'Elixir.
2. Mélanger le « cinabre véritable » et un *sheng* de chacune des « eaux » des Cinq Pierres pour en faire une pâte.
3. Chauffer celle-ci dans un chaudron. 36 jours après, la sortir du chaudron.
4. La mélanger avec la solution de soufre.
5. Si on absorbe l'Elixir pendant dix ans, on sera co-éternel avec le Ciel et la Terre.

[915] Concernant le terme 丹陽銅 *danyangtong*, voir la discussion de la R16.

R37 - Recette du Liu sheng visant à composer l'Elixir
劉生丹法

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/82.6]

1. 又劉生丹法，
2. 用白菊花汁地楮汁樗汁和丹蒸之，三十日，
3. 研合服之，一年，得五百歲，老翁服便少不可識，少年服亦不老。

[*C.I.* 4/82.7]

1. Il y a aussi la recette du Liu sheng visant à composer l'Elixir.
2. Chauffer à la vapeur le mélange de cinabre avec le jus de fleur de chrysanthème blanche, le jus de mûrier à papier et la sève de cèdre, pendant trente jours.
3. Triturer et mélanger [la préparation] avant de l'absorber. Au bout d'un an, on obtient cinq cents ans de vie ; le vieil homme, ayant absorbé l'Elixir, redevient jeune sans s'en apercevoir ; le garçon, ayant absorbé l'Elixir, ne vieillit pas.

DISCUSSION

Le chrysanthème se classe dans la catégorie des « drogues supérieures », selon la *Materia Medica de Shennong*. Utilisé comme remède sur le long terme, il permet de régulariser la circulation du sang et du *souffle*, d'alléger le corps, de résister au vieillissement et de prolonger la durée de vie. L'eau douce d'une vallée, dit Ge Hong, est en général imprégnée de la saveur de cette plante ; de fait, les gens qui habitent autour de cette vallée vivent tous longtemps[916]. Le *Bielu* 別錄 (de Tao Hongjing) nous apprend qu'il *stabilise les intestins et l'estomac* et régularise les cinq « vaisseaux sanguins »[917]. Selon les commentaires, le chrysanthème blanc est cité dans des livres de l'immortalité pour un usage prodigieux ; il est de saveur douce et de qualité supérieure[918].

D'après Li Shizhen, le terme qui s'employait à l'origine pour désigner le *chu* 楮, mûrier à papier, était (*zhu* ?) 柠[919].

---

916 *C.I.* 11/206.4.
917 *Bencao gangmu, juan* 15, [24] 845b.16–17.
918 *Bencao gangmu, juan* 15, [24] 845a.13 ; 845b.5 ; 845b.11–12.
919 *Bencao gangmu, juan* 36, [24] 1433b.13. Voir aussi *C.I.* 11/205.7.

Selon la *Materia Medica de Shennong*, l'ailante se classe dans la catégorie moyenne ; il accroît l'« essence » (sperme?), tonifie l'esprit, permet d'engendrer l'enfant, rend le désir sexuel et allège le corps[920].

R38 - Recette de Wang jun visant à composer l'Elixir
王君丹法

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/82.8]

1. 又王君丹法，
2. 巴沙及汞內雞子中，漆合之，令雞伏之三枚，
3. 以王相日服之，住年不老，小兒不可服，不復長矣，與新生雞犬服之，皆不復大，鳥獸亦皆如此驗。

[*C.I.* 4/82.9]

1. Il y a aussi la recette de Wang jun visant à composer l'Elixir.
2. Mettre le cinabre et le mercure du Sichuan dans les œufs de poule et les enfermer en laquant. Puis faire couver par une poule les trois œufs préparés.
3. Si on absorbe l'Elixir le jour de *wang* ou de *xiang*, on ne vieillit plus. Un garçon ne peut en absorber, car [s'il l'absorbe] il ne grandit plus. Si un poussin ou un petit du chien l'absorbe, il ne grandit plus. Il en va de même pour les autres oiseaux et animaux.

R39 - Recette de Chen sheng visant à composer l'Elixir
陳生丹法

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/82.10]

1. 又陳生丹法，
2. 用白蜜和丹，內銅器中，封之，沈之井中，一期，
3. 服之經年，不飢，盡一斤，壽百歲。

[*C.I.* 4/82.11]

1. Ensuite, il y a la recette de Chen sheng visant à composer l'Elixir.

---

920 *Shennong bencaojing*, [93] 75.1–2.

2. Mettre le mélange de miel blanc et de cinabre dans un récipient en cuivre et fermer hermétiquement. Immerger [la préparation] dans un puits et la laisser pendant un an.
3. Si on absorbe l'Elixir pendant plusieurs années, on ne ressentira pas la faim. Si on absorbe un *jin* au total, on vivra cent ans.

R40 - Recette de Han Zhong visant à composer l'Elixir 韓終丹法

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/82.12]

1. 又韓終丹法，
2. 漆、蜜和丹煎之。
3. 服可延年久視，立日中無影。

[*C.I.* 4/82.13]

1. Il y a aussi la recette de Hang Zhong visant à composer l'Elixir.
2. Chauffer jusqu'à dessiccation le mélange de cinabre, de laque et de miel.
3. L'absorption [de l'Elixir] permet de prolonger la durée de vie et de ne pas projeter d'ombre tout en se tenant sous le soleil.

DISCUSSION

Selon le *Shennong bencaojing*, si on absorbe la laque crue pendant longtemps, on aura le corps léger et on pourra résister au vieillissement[921]. Ge Hong, lui aussi, dit que la laque pure et qui n'est pas humectée, si on l'absorbe, permet à l'homme de communiquer avec des esprits et de vivre longtemps[922].

R41- Liqueur d'Or 金液

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/82.14]

1. 抱朴子曰，金液太乙所服而仙者也，不減九丹矣。

---

[921] *Shennong bencaojing*, [93] 34.7–8.

[922] *C.I.* 11/204.15–205.2. Voir [261] Yamada Keiji 1997, 287–288, pour une autre interprétation de « ne pas projeter d'ombre *li ri zhong wu ying* 立日中無影 ».

2. 合之用古秤黃金一斤，并用玄明龍膏、太乙旬首中石、冰石、紫遊女、玄水液、金化石、丹砂，封之成水。
3. 其經云，金液入口，則其身皆金色。
4. 老子受之於元君，元君曰，此道至重，百世一出，藏之石室。
5. 合之，皆齋戒百日，不得與俗人相往來，於名山之側，東流水上，別立精舍。
6. 百日成。服一兩便仙。
7. 若未欲去世，且作地水仙之士者，但齋戒百日矣。
8. 若求昇天，皆先斷穀一年，乃服之也。
9. 若服半兩，則長生不死，萬害百毒，不能傷之，可以富妻子，居官秩，任意所欲，無所禁也。
10. 若復欲昇天者，乃可齋戒，更服一兩，便飛仙矣。

[*C.I.* 4/83.6]

1. Baopuzi dit : C'est après avoir absorbé la Liqueur d'or que le Grand Un est devenu immortel. Elle n'est pas inférieure aux Elixirs des Neuf Tripodes.
2. Pour la préparation, employer un *jin* d'or mesuré avec l'ancienne balance. Utiliser aussi la Pommade des Dragons Mystérieux et Lumineux, le réalgar, la Pierre de Glace, la Fille Voyageuse Pourpre, le Liquide d'Eau Mystérieuse, le salpêtre et le cinabre. Tout cela, enfermé hermétiquement [dans un récipient], se transforme en liquide.
3. Le Livre dit : Quand [l'adepte] absorbe de la Liqueur d'Or, son corps prend une couleur dorée.
4. Laozi a reçu le Livre de la Dame Primordiale. Cette dernière dit : Cette Voie est extrêmement importante et fait son apparition toutes les cent générations. Elle est gardée dans une grotte de pierre.
5. Lors de la préparation de la Liqueur d'or, observer un jeûne de cent jours, ne pas rencontrer les gens du monde et construire exprès une salle de discipline sur le flanc d'une montagne célèbre, au bord d'une eau coulant vers l'est.
6. Au bout de cent jours, la Liqueur d'or s'achève. Si on en absorbe un *liang*, on deviendra immédiatement immortel.
7. Si on n'aspire pas encore à quitter ce monde, mais que l'on désire devenir un Immortel terrestre et (ou) aquatique, alors il faut jeûner pendant cent jours [et absorber de la Liqueur d'or].
8. Si on aspire à s'élever au Ciel, il faut d'abord se priver de céréales pendant un an, puis absorber de [la Liqueur d'or].
9. Si on en absorbe un demi *liang*, on jouira de la Longue vie et on ne mourra pas. Aucun mal, aucun poison ne nous nuira. on pourra garder femme et enfants, occuper [un poste] dans la hiérarchie des fonctionnaires, [disposer de] tout ce que l'on désirera et rien ne sera défendu.
10. Si on veut ensuite s'élever au Ciel, il faut de nouveau jeûner et absorber un *liang*, alors on s'envolera immédiatement pour devenir immortel.

DISCUSSION

En ce qui concerne les ingrédients dont l'identification n'est pas évidente, nous citons ici la liste probable présentée par Needham qui a

examiné plusieurs documents dont les études modernes de Wang Kuike 1964 et Meng Naichang 1966 :

- l'or,
- le mercure (si on prend le *xuanming longgao* comme une matière ; ou le vinaigre et la framboise sauvage si l'on prend ce terme comme deux matières),
- le réalgar,
- le léonite (ou le sel ordinaire),
- le sulfate ferreux (ou vitriol bleu),
- le mercure (ou la magnétite),
- le salpêtre.
- le cinabre.

R42 - Recette visant à composer le Weixi et le Jusheng avec la Liqueur d'Or 以金液爲威喜巨勝之法

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/83.7]

1. 以金液爲威喜巨勝之法，
2. 取金液及水銀一味合煮之，三十日，
3. 出，以黃土甌盛，以六一泥封，置猛火炊之，六十時，皆化爲丹。
4. 服如小豆大便仙。
5. 以此丹一刀圭粉，水銀一斤，即成銀。
6. 又取此丹一斤置火上扇之，化爲赤金而流，名曰丹金。以塗刀劍，辟兵萬里。以此丹金爲盤椀，飲食其中，令人長生。以承日月得液，如方諸之得水也，飲之不死。
7. 以金液和黃土，內六一泥甌中，
8. 猛火炊之，盡成黃金，中用也，
9. 復以火炊之，皆化爲丹，
10. 服之如小豆，可以入名山大川爲地仙。
11. 以此丹一刀圭粉水銀立成銀，
12. 以銀一兩和鉛一斤，皆成銀。
13. 金液經云：投金人八兩於東流水中，飲血爲誓，乃告口訣。不如本法，盜其方而作之，終不成也。凡人有至信者，可以藥與之。不可輕傳其書，必兩受其殃。天神鑒人甚近，人不知耳。

[*C.I.* 4/83.15]

1. La recette visant à composer le Weixi et le Jusheng avec la Liqueur d'or.
2. Chauffer le mélange de Liqueur d'or et de mercure pendant trente jours.
3. Sortir [le mélange] pour le mettre dans une petite marmite en terre cuite jaune que l'on lute ensuite hermétiquement avec le Lut de Six et Un et que l'on chauffe sur un grand feu. Au bout de soixante heures doubles (c'est-à-dire cinq jours), l'Elixir se forme.
4. Si l'on absorbe l'Elixir aussi grand qu'un petit pois, on deviendra immédiatement Immortel.

5. Si on mélange un *daogui* d'Elixir avec un *jin* de mercure, l'argent se formera.
6. Si on met un *jin* d'Elixir sur le feu et qu'on l'évente, [l'Elixir] se transformera en or rouge fluide, appelé Or vermeil. Une épée enduite de cet Or vermeil parera les [autres] armes à une distance de dix mille *li*. Si on se sert d'un bol en Or vermeil pour boire ou manger, on obtiendra la longévité. Avec ce bol, on peut obtenir du liquide de soleil et de lune comme on peut obtenir de l'Eau avec le miroir *fangzhu*. Si on boit ces liquides, on ne mourra pas.
7. Mettre dans une petite marmite de Lut de Six et Un le mélange d'ocre jaune et de Liqueur d'or.
8. Chauffer sur un grand feu : le mélange se transforme en or, il est prêt à l'usage.
9. Chauffer de nouveau le dernier produit : ce dernier se transformera finalement en Elixir.
10. Si on absorbe l'Elixir sous forme de petit pois, on pourra entrer dans les montagnes célèbres et les grands fleuves pour devenir un Immortel terrestre.
11. Si on saupoudre le mercure avec un *daogui* de cet Elixir, [le mercure] se transformera immédiatement en argent.
12. Si on mélange un *jin* de plomb avec un *liang* de cet argent, le tout se transformera en argent.
13. Selon le *Livre de la Liqueur d'or*, c'est après avoir lancé une figurine d'homme de huit *liang* d'or dans une eau coulant vers l'est et avoir bu du sang en signe de serment, que l'on peut transmettre l'enseignement oral secret. Si on ne suit pas cette règle et qu'on pratique la recette après l'avoir volée, [la Médecine] ne sera finalement pas achevée. Il y a en général des gens qui ont la foi sincère. On peut alors leur donner la Médecine. Il ne faut pas transmettre à la légère le livre [des recettes]. Si c'est le cas, des malheurs arriveront aux deux (c'est-à-dire, le transmetteur et le récepteur). Les divinités célestes surveillent de tout près l'homme sans qu'il le sache.

SYNOPSIS

Le premier Elixir (Weixi ?) : 2 ~ 6.
Le second Elixir (Jusheng ?) : 7 ~ 12.
La citation du *Livre de la Liqueur d'or* : 13

DISCUSSION

Cette pratique se compose de deux recettes qui se ressemblent et qui ont la Liqueur d'or pour ingrédient principal. La première recette consiste à composer un Elixir (qui s'appelle probablement Weixi) par la cuisson d'un mélange de Liqueur d'or et de mercure. La seconde recette permet d'obtenir un deuxième Elixir (qui s'appelle probablement Jusheng) par la cuisson d'un mélange de Liqueur d'or et d'ocre jaune.

R43 - Recettes visant à rendre l'or consommable
餌黃金法

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/84.7]

1. 抱朴子曰：其次有餌黃金法，雖不及金液，亦遠不比他藥也。
2. 或以豕負革肪及酒鍊之，或以樗皮治之，或以荊酒磁石消之，
3. 或有可引爲巾，或立令成水服之。
4. 或有禁忌，不及金液也。
5. 或以雄黃、雌黃合餌之，可引之張之如皮。
6. 皆地仙法耳。
7. 銀及蚌中大珠，皆可化爲水服之。
8. 然須長服不可缺，故皆不及金液也。

[*C.I.* 4/84.10]

1. Baopuzi dit : [Après la Liqueur d'or] vient la recette visant à rendre l'or consommable. Bien que cette dernière soit inférieure à la Liqueur d'or, elle est incomparablement supérieure aux autres Médecines.
2. [L'or] peut être affiné avec de la graisse de peau dorsale de porc et de la boisson alcoolisée, ou bien peut être traité avec de l'écorce de cèdre, ou bien encore peut être dissous avec de la boisson alcoolisée du Jing et de la magnétite [en suspension].
3. [L'or] pourra être étendu comme une serviette, ou sinon, il se transformera immédiatement en liquide et sera consommable.
4. Comportant un certain nombre de contraintes, la recette est inférieure à celle de la Liqueur d'or.
5.. On peut le mélanger avec du réalgar et de l'orpiment pour ensuite l'absorber. [Ce mélange] peut être tiré et étendu comme du cuir.
6. Ces recettes sont autant de méthodes pour devenir un Immortel terrestre.
7. L'argent et les grandes perles d'huîtres peuvent aussi être transformés en liquide pour être absorbés.
8. Il faut cependant prendre [ces remèdes] pendant longtemps et sans interruption, c'est pourquoi ils ne valent pas la Liqueur d'or.

R44 - Petite recette visant à composer l'Elixir Divin
小神丹方[923]

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/86.7]

1. 小神丹方，
2. 用眞丹三斤、白蜜六斤，攪合，
3. 日暴煎之，令可丸。
4. 旦服如麻子許十丸，未一年，髮白者黑，齒落者生，身體潤澤。
5. 長服之，老翁成少年，長生不死矣。

[*C.I.* 4/86.8]

1. La Petite recette visant à composer l'Elixir Divin.
2. Mélanger trois *jin* de Cinabre Véritable[924] et six *jin* de miel blanc[925].
3. Exposer [le mélange] au soleil pour le chauffer jusqu'à ce qu'il soit possible d'en faire des pilules.
4. Si on absorbe une dizaine de pilules en forme de grains de sésame tous les matins, en moins d'un an, les cheveux blancs redeviendront noirs, les dents perdues repousseront et le corps deviendra onctueux et lumineux.
5. Si on absorbe l'Elixir pendant longtemps, de vieillard on redeviendra jeune homme, on jouira d'une longue vie et on ne mourra pas.

DISCUSSION

Cette recette consiste à préparer des pilules avec un mélange de Cinabre Véritable et de miel blanc. Selon la *Materia Medica de Shennong*, le *shimi* 石蜜 ou « miel du rocher » (parce qu'on le cueille du rocher) sert à mélanger des drogues ; si on en prend pendant une longue période, cela tonifie l'esprit, rend le corps léger, permet de ne plus avoir faim et de ne pas vieillir[926]. Tao Yinju l'affirme et le *Zhenglei bencao* ajoute que cela permet même de prolonger la durée de vie et de devenir un Immortel. Il précise que celui de couleur blanche et de nature pâteuse est meilleur. Selon le *Yaoxinglun*, le miel blanc en est le « seigneur » ; le visage devient rouge

---

923 *C.I.* 4/86:7. *C.I.* 11/210:1 donne « Petite recette prodigieuse » 小神方.

924 Cette recette est présenté sous la rubrique de « cinabre » dans la *Bencao gangmu, juan* 9, [24] 627b.11. Ainsi nous considérons le *zhendan*, ou « cinabre véritable », comme une sorte de cinabre.

925 *C.I.* 11/210.1 : un *jin*.

926 *Shennong bencaojing*, [93] 46.3–4 :石蜜：…和百藥。久服強志輕身。 不飢不老。

comme une fleur si on l'absorbe quotidiennement et le miel est précieux dans des recettes pour devenir immortel[927].

R45 - Petite recette du cinabre
小丹法[928]

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/86.9]

1. 小丹法，
2. 丹一斤，擣篩，下淳苦酒三升[929]，漆二升，凡三物合，令相得，
3. 微火上煎，令可丸。
4. 服如麻子三丸，日再服，三十日，腹中百病愈，三尸去；
5. 服之百日，肌骨強堅；
6. 千日，司命削去死籍，與天地相畢，日月相望，改形易容，變化無常，日中無影，乃別有光也。

[*C.I.* 4/86.12]

1. La Petite recette du cinabre.
2. Piler et tamiser un *jin* de cinabre, puis le mettre dans trois *sheng* de vinaigre pur et deux *sheng* de laque et mélanger ces trois ingrédients, afin de les combiner les uns avec les autres.
3. Chauffer à feu doux [ce mélange] jusqu'à ce qu'il soit possible d'en faire des pilules.
4. Si pendant trente jours on absorbe deux fois par jour trois pilules en forme de graines de chanvre, toutes les maladies du ventre guériront et les Trois Agents de mort quitteront le corps.
5. Si on en absorbe pendant cent jours, la chair et les os deviendront fermes et robustes.
6. Si on en absorbe pendant mille jours, l'Arbitre de la destinée nous ôtera de son registre des morts. La durée de vie sera aussi longue que celle du ciel et de la terre et que celle du soleil et de la lune. On pourra se transformer aisément et se métamorphoser sans cesse. En se tenant sous le soleil, on ne projettera pas d'ombre, car on deviendra source de lumière.

---

927 *Zhenglei bencao, juan* 25, [126] 489–490 : …延年神仙。…色白如膏 者良。 ; (*Yaoxinglun*), 白蜜，君。…又常服，面如花紅，神仙方中甚貴。

928 *C.I.* 4/86.9. *C.I.* 11/210.11 donne, pour titre de la même recette, « Recette pour absorber du cinabre *er dansha fa* 餌丹砂法 ».

929 CT1185, 4/21a.5 n'a pas le caractère *xia* 下 : 小丹法丹一斤擣篩淳苦酒 三升…. CT1185, 11/17b.2 donne le *dao* 搗 au lieu du *dao* 擣, le *cong* 從 au lieu du *chun* 淳, et n'a pas le *shai* 篩 : 餌丹砂法丹一斤搗淳苦酒三升…. [7] Sun Renhe ed., 17a.9 y met le caractère *xia* pour compléter le sens.

R46 – Petite recette visant à rendre l'or consommable
小餌黃金法[930]

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/86.13]

1. 小餌黃金法，
2. 鍊金內清酒中，約二百過，出入即沸矣。握之出指間令如泥。
3. 若不沸及握之不出指間，即削之，內清酒中無數也。
4. 成，服之如彈丸一枚，亦可一丸，分爲小丸，服之三十日。無寒溫。神人玉女待之。
5. 銀亦可餌之，與金同法。
6. 服此二物，能居名山石室中者，一年即輕舉矣。止人間服亦地仙。
7. 勿妄傳也。

[*C.I.* 4/87.1]

1. La Petite Recette visant à rendre l'or consommable.
2. Raffiner l'or en le trempant dans une boisson alcoolisée limpide et en le ressortant, à plus de deux cents reprises, jusqu'à ébullition. Alors, serrer l'or dans la main en le laissant passer entre les doigts de manière à ce qu'il devienne pâteux.
3. Si la préparation ne bouillonne pas et que [l'or traité] ne passe pas entre les doigts [quand on le serre dans la main], [alors il faut] couper en morceaux[931] [l'or] et le tremper de nouveau dans la boisson alcoolisée un nombre incalculable de fois.
4. Lorsque l'or est préparé, on peut en absorber une pilule en forme de balle de projectile. Il est également possible de diviser une pilule en petites pilules et d'en absorber pendant 30 jours. Ainsi, on ne sera plus sensible au froid ni au chaud. Les Hommes Divins et les Filles de Jade viendront [nous] servir.
5. L'argent peut être absorbé en suivant la même recette que celle pour l'or.
6. Celui qui absorbe ces deux choses et qui peut résider dans une grotte de pierre sous une montagne célèbre, obtiendra au bout d'un an la flottabilité de son corps. Si on les absorbe en restant parmi les hommes, on deviendra également un Immortel terrestre.
7. Il ne faut pas transmettre la recette à la légère.

---

930 *C.I.* 11/210.3 : 小餌黃金方.

931 Ou : « trancher ». Commentaire de [5] Sun Xingyan ed., 21.14–15 : 刻本(version imprimée des Ming) 作銷; *xiao* 銷 veut dire « faire fondre » ; CT917, xia/16a.10 écrit *xiao* 消, « fondre ».

R47 - Recette de Liangyizi visant à rendre l'or consommable
兩儀子餌黃金法[932]

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 4/87.2]

1. 兩儀子餌黃金法，
2. 豬負革脂三斤，淳苦酒一升。
3. 取黃金五兩，置器中，煎之土爐。
4. 以金置脂中，百入百出，苦酒亦爾。
5. 食一斤，壽蔽天地。食半斤，壽二千歲。五兩，壽千二百歲。無多少，便可餌之。
6. 當以王相日作，服之神良。
7. 勿傳非人，傳示非人，令藥不成不神。
8. 欲食去尸藥，當服丹砂也。

[*C.I.* 4/87.5]

1. La recette de Liangyizi visant à rendre l'or consommable.
2. [Utiliser] trois *jin* de graisse de peau dorsale de porc et un *sheng* de vinaigre pur.
3. Prendre cinq *liang* d'or que l'on met dans un récipient à chauffer sur un fourneau en terre cuite.
4. Plonger l'or dans la graisse et l'en ressortir à cent reprises, puis faire la même chose dans la boisson alcoolisée.
5. Si l'on absorbe un *jin* [d'or], la durée de vie deviendra aussi longue que celle du ciel et de la terre. Si l'on absorbe un demi *jin* [d'or], on jouira d'une longue vie de deux mille ans. Si l'on absorbe cinq *liang*, on jouira d'une longue vie de douze cents ans. Il n'y a pas de dose limite et on peut donc en absorber à volonté.
6. Si la préparation est exécutée au jour *wang* ou au jour *xiang*, [l'effet de] l'absorption sera d'une merveilleuse efficacité.
7. Il ne faut pas transmettre [la recette] à des personnes indignes. Si elle est transmise et connue de ces dernières, la drogue ne s'achèvera pas ou ne sera pas efficace.
8. Si on veut prendre un remède qui élimine les Agents de mort, il faut absorber du cinabre.

---

[932] *C.I.* 11/210.7 : 兩儀子餌銷黃金法.

R48 - Recette

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 15/268.8]

1. 先釀好雲液勿壓漉，
2. 因以桂、附子、甘草五六種末合丸之，
3. 曝乾，
4. 以一丸如雞子許，投一斗水中，立成美酒。

[*C.I.* 15/268.9]

1. Mettre le Yunye (un mica ?) à fermenter[933] sans le presser ni le filtrer.
2. Mélanger [ce liquide] avec [l'écorce de] la cannelle, [la racine de] l'aconit, la réglisse et cinq ou six sortes de poudres pour faire des pilules.
3. Laisser les pilules se dessécher au soleil.
4. Mettre dans un *dou* d'eau une pilule aussi grande qu'un œuf de poule. Tout de suite, une bonne boisson alcoolisée s'obtient.

R49 – Recette de l'Empereur Jaune visant à préparer la Source de Yunye 黃帝雲液泉法[934]

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 15/268.9]

1. 以糵米及七八種藥合之，取一升，
2. 甕內一升水投中[935]，如千歲苦酒之內水也。
3. 無知盡時，而味常好不變，飲之大益人。

[*C.I.* 15/268.11]

1. Prendre un *sheng* de mélange de malte de riz et de sept ou huit sortes de drogues.
2. Mettre [ce mélange] dans un *sheng* d'eau. Cela donnera [un goût] de vinaigre vieux de mille ans dilué dans l'eau[936].
3. On ne verra jamais [la boisson] s'épuiser. Son bon goût ne changera pas. Cette boisson est bonne pour la santé de l'homme.

---

[933] Ou : « distiller », « chauffer ».

[934] Une sorte de mica s'appelle *yunye*, voir VI.10.3. Dans le *Ming yitongzhi* 明一統志, *juan* 52, [86] 6b.7–8, on localise la source de Yunye à trente-cinq *li* (environ vingt-et-un kilomètres) à l'ouest de la préfecture Nankang 南康 (qui existe toujours au Jiangxixi). On explique l'origine du nom de la source en ces termes : « Dans cette montagne, il y a beaucoup de roche de mica, la source est douce et claire grâce au "suc nutritif " du mica, d'ou le nom de la source ».

[935] [7] Sun Renhe ed., 32b.4–33a.1, remplace « 取一升甕內一升水» par « 取一斗酒甕內一升水».

[936] Trad. de [17] Honda Wataru 1990 tr., 306.

R50 - Pilule Mâle et Pilule Femelle
雄丸、雌丸

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 15/269.7]

1. 或問不寒之道。抱朴子曰：〔…〕
2. 或服雄丸一，後服雌丸二，亦可堪一日一夕不寒也。
3. 雌丸用雌黄、曾青、礬石、磁石也。雄丸用雄黄、丹砂、石膽也。
4. 然此無益於延年之事也。

[*C.I.* 15/269.10]

1. Quelqu'un *demanda* les méthodes pour ne pas avoir froid. Baopuzi répondit : [...].
2. On peut également absorber une Pilule Mâle, ensuite deux Pilules Femelles. Cela permet à l'homme de ne pas avoir froid pendant une journée et une soirée.
3. La Pilule Femelle se compose d'orpiment, de malachite laminaire, d'alun et de magnétite ; la Pilule Mâle, de réalgar, de cinabre et de vitriol bleu.
4. Cependant, [ces méthodes pour ne pas avoir froid] ne sont pas utiles pour prolonger la durée de vie.

R51 - Recette[937]

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 16/288.10]

1. 當先取武都雄黄，丹色如雞冠，而光明無夾石者，多少任意，不可令減五斤也。
2. 擣之如粉，以牛膽和之，煮之令燥。
3. 以赤土釜容一斗者，先以戎鹽石膽末薦釜中，令厚三分，乃内雄黄末，令厚五分，復加戎鹽於上。如此，相似至盡。
4. 又加碎炭火如棗核者，令厚二寸。
5. 以蚓蝘土及戎鹽爲泥，泥釜外，以一釜覆之，皆泥令厚三寸，勿泄。陰乾一月。
6. 乃以馬糞火煴之，三日三夜，寒，發出，
7. 鼓下其銅，銅流如冶銅鐵也。

---

[937] Voir [215] Needham *et al.* 1976, 101.

8. 乃令鑄此銅以爲筒，筒成以盛丹砂水。
9. 又以馬通火熅三十日，發取擣治之。[938]
10. 取其二分，生丹砂一分，并汞，汞者水銀也，[939]立凝成黃金矣。光明美色，可中釘也。

[*C.I.* 16/289.2]

1. Préparer tout d'abord le réalgar du Wudu, dont la couleur rouge rappelle celle de la crête du coq, splendide et sans aucun autre minerai mêlé, en quantité variée, selon son gré, mais pas moins de cinq *jin*.
2. Piler pour réduire en poudre le réalgar pour ensuite le mélanger avec la bile de bœuf ; puis chauffer le mélange jusqu'à dessiccation.
3. Préparer un creuset en terre cuite rouge ayant une contenance d'un *dou*. Enduire l'intérieur du creuset avec du sel du Turkestan et du vitriol bleu en poudre d'une épaisseur de trois *fen*. Ajouter [une couche] de poudre de réalgar[940] d'une épaisseur de cinq *fen*. Ajouter encore [une couche] de sel du Turkestan. Réitérer ainsi la stratification jusqu'à épuisement [des ingrédients].
4. Ajouter [une couche] de charbons broyés grands comme des noyaux de jujube sur une épaisseur de deux *cun*.
5. Enduire l'extérieur d'un creuset avec un mélange de fèces de lombric et de sel du Turkestan. Couvrir ce creuset avec un autre et les luter sur une épaisseur de trois *cun*, de sorte qu'il n'y ait pas de fuite. Laisser le tout se dessécher à l'ombre durant un mois.
6. Chauffer l'ensemble sur un feu de crottin de cheval durant trois jours et trois nuits. Ensuite, mettre à refroidir. Puis ouvrir [les creusets] pour récupérer [le produit].
7. Activer le soufflet [pour attiser le feu] et faire fondre le cuivre : il coule comme le cuivre et le fer fondus.
8. Mouler un tube cylindrique avec le cuivre et remplir avec de la solution de cinabre.
9. Chauffer à nouveau [le tube] sur un feu de crottin de cheval durant trente jours. Puis enlever [le tube du feu], récupérer et piler le produit.
10. Prendre deux mesures du produit et une mesure de cinabre naturel, et les mélanger avec du mercure. Le mercure est le vif-argent. Alors, tout de suite

---

[938] Les phrases suivantes sont considérées comme des commentaires qui auraient été interpolés dans le texte originel. *Cf.* [5] Sun Xingyan ed, 74.10–11 : « Chauffer à nouveau [le tube] sur un feu de crottin de cheval durant 30 jours. [Pour ce faire], préparer un fourneau. Activer le soufflet [pour attiser le feu]. Mouler aussitôt un tube avec le métal obtenu. Remplir à nouveau ce tube avec de la solution de cinabre. 又以馬屎火熅之，三十日發爐，鼓之得其金，即以爲筒，又以盛丹砂水。»

[939] Cette partie est également considérée comme ayant été un commentaire. *Cf.* [5] Sun Xingyan ed., 74.12.

[940] Cette poudre doit être celle du mélange de réalgar et de bile de bœuf.

[le mélange] se coagule et l'or se forme. [L'or] est resplendissant et de belle couleur : il est [suffisamment dur] pour pouvoir fabriquer des clous[941].

SYNOPSIS ET ANALYSE

I. Préparation du récipient réactif : un tube cylindrique en « cuivre ».
Ingrédients : de la bile de bœuf ; du sel du Turkestan ; du vitriol bleu ; des charbons.
Equipement : deux creusets en terre cuite rouge ayant une contenance d'un *dou* ; un mélange de fèces de lombric et de sel du Turkestan ; du crottin de cheval.

II. Formation de la Médecine
Ingrédients : de la solution de cinabre.
Equipement : un tube cylindrique en « cuivre ».

III. Aurifaction
Ingrédients : la Médecine ; du cinabre naturel ; mercure.

R52 - Recette visant à préparer la solution aqueuse de cinabre 作丹砂水法

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 16/289.4]

1. 治丹砂一斤，内生竹筒中，
2. 加石膽消石各二兩，覆蔰上下，閉塞筒口，
3. 以漆[942]骨丸封之，須乾，
4. 以内醇苦酒中，埋之地中，深三尺，三十日成水，色赤味苦也。

[*C.I.* 16/289.4 ~ 5]

1. Préparer un *jin* de cinabre et mettre dans un tube de bambou frais.
2. Ajouter du vitriol bleu et du salpêtre au-dessus et au-dessous [du cinabre] pour boucher les ouvertures du tube.
3. Fermer [le tube] hermétiquement avec les pilules de laque durcies et le laisser se dessécher.

---

[941] C'est-à-dire qu'il est assez dur. Voir *C.I.* 16/286.14–15 : 且夫作金成則爲眞物，中表如一，百煉不滅，故其方曰，可以爲釘。

[942] CT1185, 16/9b.4 : 柒.

4. Tremper [le tube] dans un vinaigre pur[943] et l'enfouir dans la terre à une profondeur de trois *chi*. Au bout de trente jours une solution de couleur rouge et de goût amer se forme.

DISCUSSION

Concernant le terme *xiaoshi* 消石, [239] Sivin 1968b, 277, l'identifie dans les recettes du *Danjing yaojue* avec l'epsomite (sulfate de magnésium hydraté) et le dinstingue du *xiaoshi* 硝石, salpêtre (mélange de nitrates ou nitrate de potassium). Dans toutes les éditions des *C.I.* que nous avons consultées, on écrit 消石 et non pas 硝石. Cependant, il ne s'agit pas ici de l'epsomite mais du salpêtre. Car, il est bien connu que les alchimistes chinois rendaient solubles les minerais insolubles dans l'eau grâce à l'action de l'acide nitrique dilué. Aussi, dans la recette visant à préparer la solution aqueuse du cinabre présentée dans le *Sanshiliu shuifa* 三十六水法, [92] 2b.2, écrit-on *xiaoshi* 硝石 (salpêtre). Il en va de même pour la R55 dans laquelle on prépare une solution aqueuse de réalgar. Le salpêtre y est désigné par *xiaoshi* 消石, alors que dans le *Sanshiliu shuifa*, on écrit *xiaoshi* 硝石. Il nous semble que dans les *C.I.*, on emploie en général le terme *xiaoshi* 消石 pour désigner le salpêtre. Car on trouve dans la 56 aussi *xiaoshi* 消石 parmi les matières employées, mais l'expérience du [191] Gildewell 1989 prouve qu'il s'agit du salpêtre (voir la discussion de la 56).

R53 - Recette visant à former l'or que Monsieur Jinlou a reçue de Qinglinzi 金樓先生所從青林子受作黃金法

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 16/289.6]

1. 先鍛錫，方廣六寸，厚一寸二分。
2. 以赤鹽和灰汁，令如泥，以塗錫上，令通厚一分，累置[944]於赤土釜中。率錫十斤，用赤鹽四斤。
3. 合封固其際。
4. 以馬通火熅之，三十日，發火視之，錫中悉如灰狀，中有累累如豆者，即黃金也。
5. 合治[945]內土甌中，以炭鼓之，十煉之並成也。率十斤錫，得金二十兩。

---

[943] La même recette, reproduite dans le CT885, 8/4b.1 écrit : [...] 盛苦酒筒內中 : « [...] mettre du vinaigre dans le tube ».

[944] CT1185, 16/9b.8–9 : 累累 ; [5] Sun Xingyan ed., 74.16 : 累置, comme [8] Wang Ming ed. Nous suivons ces dernières car il n'y a pas de changement de sens.

6. 唯長沙桂陽豫章南海土釜可用耳。彼鄉土之人，作土釜以炊食，自多也。
7. 治作赤鹽法[946]：用寒鹽一斤，又作寒水石一斤，又作寒羽涅一斤，又作白礬一斤，合內鐵器中，以炭火火之，皆消而色赤，乃出之可用也。

[*C.I.* 16/290.1]

1. Forger un bloc d'étain en forme de carré de six *cun* de côté et d'un *cun* deux *fen* d'épaisseur.
2. Mélanger le « sel rouge » et la chaux en en faisant une pâte, avec laquelle on enduit la surface du bloc d'étain sur une épaisseur régulière d'un *fen*. Mettre le bloc dans un creuset en terre cuite rouge. En général, on utilise quatre *jin* de sel rouge pour dix *jin* d'étain.
3. Joindre [le second creuset à celui où se trouve le bloc d'étain] et luter la jointure hermétiquement.
4. Chauffer l'ensemble sur un feu de crottin de cheval. Au bout de trente jours, enlever [les creusets] du feu et les ouvrir pour observer. Tout le cœur du [bloc] d'étain présente l'apparence de cendres. Au centre se trouve une accumulation comme celle des pois, c'est l'or.
5. Rassembler [les produits] pour les traiter et les mettre dans une petite marmite en terre cuite. Faire fondre au feu de charbon de bois. Affiner à dix reprises. [La préparation] sera ainsi achevée. En général, avec dix *jin* d'étain on obtient vingt *liang* d'or [947].
6. Les seuls creusets en terre cuite utilisables sont ceux des commanderies de Changsha[948], de Guiyang [949], de Yuzhang [950], et de Nanhai [951]. Les gens de ces régions fabriquent des creusets en terre cuite pour préparer à manger et ils en sont fiers.
7. La recette visant à fondre et composer le « sel rouge » : mettre dans un récipient en fer un *jin* de « sel froid » (ou chlorure d'ammonium[952]) avec un *jin* de spath calcaire[953], un *jin* d'alunite, ou un *jin* d'alun. Chauffer [le

---

945 CT1185, 16/10a.2 : 冶 ; [5] Sun Xingyan ed., 74.17 : 治 .

946 Dans le CT885, 9/6a.4–b.2, on lit : 作赤鹽法:黃礬石一 斤，石鹽八兩，並擣作末。鐵器中消鎔，看色赤足即停，下成赤鹽，研爲末用。

947 Ainsi, le rapport entre l'étain, le « sel rouge » et « l'or » produit est de 10 : 4 : 20/16 soit 40 : 16 : 5.

948 Dans la région de Jingzhou 荊州 de l'époque des Jin Occidentaux, qui correspond aux environs de l'actuelle ville de Changsha dans le Hunan.

949 Dans la région de Jingzhou de l'époque des Jin Occidentaux, qui correspond aux environs de l'actuelle ville de Chenzhou 郴州 dans le Hunan.

950 Dans la région de Yangzhou 揚州 de l'époque des Jin Occidentaux, qui correspond aux environs de l'actuelle capitale de Nanchang 南昌 dans le Jiangxi.

951 Dans la région de Guangzhou 廣州 de l'époque des Jin Occidentaux, qui correspond à l'actuelle région de Guangdong.

952 [190] Glidewell *et al.* 1983, 134.

953 [190] Glidewell *et al.* 1983, 132 identifie *hanshuishi* avec les sulfates mélangés de Ca, Mg et K.

récipient] sur un feu de charbon de bois. Une fois qu'il est complètement fondu, le mélange devient rouge. On peut alors le prendre et l'utiliser.

DISCUSSION

[190] Glidewell *et al.* 1983 identifie l'« accumulation comme celle des pois » (ligne 4) au sulfure d'étain (IV), qui ressemble à l'or ; d'où vient son nom ancien, *aurum musivum*, « or mosaïque ». En effet, en supposant, par comparaison avec une recette européenne du 14ème siècle, que le « sel froid » (voir la R53) soit le chlorure d'ammonium, Glidewell *et al.* ont effectué une expérimentation[954]. Ils ont chauffé, dans un creuset contenu dans un récipient de fer fermé, à 500°C, durant cinq jours, une mixture de limaille d'étain (voir la ligne 1), d'alun déshydraté et de chlorure d'ammonium (ligne 7) : ils ont trouvé l'intérieur du récipient de fer couvert de beaux cristaux dorés, identifiés au sulfure d'étain. Leurs expériences supplémentaires ont, par ailleurs, montré que le chlorure d'ammonium rend le sulfure d'étain formé plus cristallin et brillant, alors qu'il n'est pas nécessaire à la formation du sulfure. Ainsi, ils présument que l'identification du « sel froid » au chlorure d'ammonium est confirmé par l'expérience.

R54 - Recette visant à former l'or que Monsieur Jiaoli a reçue de Jiqiuzi 角里先生從稷丘子所授化黃金法

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 16/290.2]

1. 先以礬水石[955]二分，內鐵器中，加炭火令沸，
2. 乃內汞多少自在，攪令相得，
3. 六七沸，注地上成白銀。
4. 乃取丹砂水曾青水各一分，雄黃水二分，於鏁中加微火上令沸，數攪之，令相得，
5. 復加炭火上令沸，
6. 以此白銀內其中，多少自在，
7. 可六七沸，注地上凝，則成上色紫磨金也。

---

954 Le chlorure d'ammonium est connu aussi sous les noms de *naosha* 硇砂, de *qisha* 氣砂 et de *diyan* 狄鹽. Voir [213] Needham & Wang 1959, 654–655.

955 On peut prendre 礬水石 pour 礬石水. Voir [8] Wang Ming ed., 297, note 57 ; [18] Pregadio 1987 tr., 101, note 20.

[*C.I.* 16/290.6]

1. Mettre deux *fen* de solution aqueuse d'alun dans un récipient en fer et chauffer sur un feu de charbon de bois pour faire bouillir.
2. Après avoir ajouté plus ou moins de mercure selon son gré, remuer le tout de manière à bien mélanger.
3. Après six ou sept ébullitions, verser [le liquide] sur la terre ; il se forme de l'argent blanc.
4. Faire bouillir dans une marmite, à feu doux, un *fen* de solution aqueuse de cinabre, un *fen* de solution aqueuse de malachite laminaire et deux *fen* de solution aqueuse de réalgar, en les agitant souvent afin de bien mélanger.
5. Mettre sur le feu de charbon de bois pour faire bouillir à nouveau.
6. Ajouter la quantité voulue d'argent blanc.
7. On peut le laisser bouillir six ou sept fois. Verser ensuite le liquide sur la terre de manière à le faire coaguler. Il se forme sur la terre l'« or poli et de couleur violette ».

R55 - Recette visant à composer la solution aqueuse de réalgar
治作雄黃水法

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 16/290.7]

1. 治雄黃內生竹筒中一斤，
2. 輒加消石二兩，覆蔫上下，
3. 封以漆骨丸，內醇大醋中，埋之深三尺，二十日即化爲水也。
4. 作曾青水方，及礬石水同法，但各異筒中耳。

[*C.I.* 16/290.9]

1. Mettre dans un tube de bambou frais un *jin* de réalgar préparé.
2. Ajouter tout de suite deux *liang* d'epsomite au-dessus et au-dessous [le réalgar].
3. Après avoir luté [le tube] avec les pilules de laque endurcie, le mettre dans un vinaigre pur et fort.[956] Puis l'enfouir à une profondeur de trois *chi*. Au bout de vingt jours le liquide se forme.
4. On utilise la même recette pour obtenir la solution aqueuse de malachite laminaire et celle d'alun. La seule différence réside dans l'usage de tubes distincts.

[956] *Cf.* [5] Sun Xingyan ed., 75.6.

R56 - Recette de Petit Enfant visant à former l'or
小兒作黃金法

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 16/290.10]

1. 作大鐵筩成，中一尺二寸，高一尺二寸。作小鐵筩成，中六寸，瑩磨之。
2. 赤石脂一斤，消石一斤，雲母一斤，代赭一斤，流黃半斤，空青四兩，凝水石一斤，皆合搗細篩，以醯和，塗之小筩中，厚二分。
3. 汞一斤，丹砂半斤，良非半斤。
4. 取良非法用鉛十斤內鐵釜中，居爐上露灼之，鉛銷，內汞三兩，早出者以鐵匙抄取之，名曰良非也。
5. 攪令相得，以汞不見爲候，
6. 置小筩中，雲母覆其上，鐵蓋鎮之。
7. 取大筩居爐上，銷鉛注大筩中，沒小筩中，去上半寸，
8. 取銷鉛爲候，猛火炊之，三日三夜成，名曰紫粉。
9. 取鉛十斤於鐵器中銷之，二十日上下，
10. 更內銅器中，須鉛銷，
11. 內紫粉七方寸匕，攪之，即成黃金也。
12. 欲作白銀者，取汞置鐵器中，內紫粉三寸已上[957]，火令相得，注水中，即成銀也。

[*C.I.* 16/291.5]

1. Préparer un grand tube en fer d'un *chi* et deux *cun* de diamètre et d'un *chi* et deux *cun* de hauteur, et un petit tube en fer de six *cun* de diamètre. Les polir.
2. Après avoir pilé et passé au tamis fin ensemble un *jin* d'argile rouge, un *jin* d'epsomite, un *jin* de mica, un *jin* d'hématite rouge, un demi *jin* de soufre, quatre *liang* de malachite et un *jin* de spath calcaire, mélanger le tout avec du vinaigre. Puis appliquer ce mélange à l'intérieur du petit tube sur une épaisseur de deux *fen*.
3. Un *jin* de mercure, un demi *jin* de cinabre et un demi *jin* de *liangfei*.
4. Méthode pour obtenir le *liangfei* : mettre dix *jin* de plomb dans un creuset en fer. Poser celui-ci sur un fourneau et chauffer sans couvercle. Quand le plomb est fondu, ajouter trois *liang* de mercure. Récupérer avec une cuillère en fer ce qui se forme en premier : c'est ce qu'on appelle le *liangfei*.
5. Agiter [ces trois substances-là] de manière à bien mélanger, jusqu'à ce que le mercure ne soit plus visible.
6. Mettre [ce mélange] dans le petit tube, dont on couvre le dessus avec [une plaque de] mica. Presser [cette dernière] avec un couvercle en fer.
7. Placer le grand tube sur le fourneau. Après avoir versé du plomb fondu dans le grand tube, immerger le petit tube, de sorte que l'écart entre le bord

---

957 [5] Sun Xingyan ed., 75.13, dans sa révision, remplace 寸已上 par 方寸匕. Notre traduction suit cette modification qui nous paraît judicieuse.

supérieur [du grand tube] et [la surface du bain de plomb] soit d'un demi *cun*.

8. Chauffer l'ensemble sur un grand feu en maintenant le plomb à l'état fondu. Au bout de trois jours et trois nuits, on obtient ce qu'on appelle la Poudre Pourpre.
9. Mettre dans un récipient en fer dix *jin* de plomb et faire fondre durant vingt jours environ.
10. Le mettre ensuite dans un récipient en cuivre, en le maintenant toujours fondu.
11. Ajouter une « cuillère carrée » de sept *cun* [de côté] de Poudre Pourpre et remuer. Tout de suite, l'or s'obtient.
12. Si on veut composer l'argent blanc, il faut mettre le mercure dans le récipient en fer et y ajouter une « cuillère carrée », dont le coté est plus grand que trois *cun*, de Poudre Pourpre. Puis mettre [le mélange] sur le feu de sorte que les deux substances se mélangent. Verser enfin dans l'eau. On obtient alors de l'argent.

SYNOPSIS

I. Préparation des récipients réactifs : 1 – 2
Equipement : un grand tube et un petit tube. Matières : argile rouge, epsomite, mica, hématite rouge, soufre, malachite, spath calcaire et vinaigre.

II. Préparation d'un ingrédient : 4.
Le *liangfei*.

III. Mélange des ingrédients principaux : 5
Le mercure, le cinabre et le *liangfei*.

IV. Installation : 6 – 7.
Ingrédient supplémentaire : plomb. Equipement supplémentaire : une plaque de mica, un couvercle en fer.

V. Caléfaction et production : 8.
La « poudre pourpre ».

VI. Production de l'or : 9 – 11.
Le plomb + la « poudre pourpre ».

VII. Production de l'argent : 12.
Le mercure + la « poudre pourpre ».

DISCUSSION

Cette recette consiste à préparer de la Poudre Pourpre, une sorte de poudre de projection, amalgame de plomb-cinabre dans un bain de plomb et

à l'utiliser pour transformer le plomb en « or » et le mercure en « argent ». Voir le « chapitre de la Poudre Pourpre » dans le CT887 (*Zhangzhenren jinshi lingshalun*, [125]).

[191] Gildewell 1989 témoigne par l'expérience que, à certaines conditions, la Poudre Pourpre produit en effet une surface dorée et brillante sur le plomb fondu, le corps de plomb sous la couche de surface restant cependant inaltéré. La surface propre et liquide du plomb est, explique-t-il, oxydée par le nitrate en produisant une strate de PbO, jaune et orthorhombique. Il se demande, en revanche, pourquoi on emploie le cinabre alors qu'il y a déjà le mercure et le soufre élémentaires parmi les ingrédients.

R57 - Recette de Wuchengzi
務成子法

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 16/291.6]

1. 作鐵筩長九寸，徑五寸，
2. 擣雄黃三斤，蚓螻壤等分，作合以爲泥，
3. 塗裹使徑三寸，置口四寸，
4. 加丹砂水二合，
5. 覆馬通火上，令極乾，
6. 內銅筩中，塞以銅合蓋堅，
7. 以黃沙築上，覆以蚓壤重泥，上無令泄，
8. 置爐炭中，令有三寸炭，
9. 筩口赤，可寒發之，雄黃皆入著銅筩，
10. 復出入如前法。
11. 三斤雄黃精，皆下入著筩中，下提取
12. 與黃沙等分，合作以爲爐，爐大小自在也。
13. 欲用之，置爐於炭火中，爐赤，內水銀，
14. 銀動則內鉛其中，黃從傍起交中央，
15. 注之於地，即成金。
16. 凡作一千五百斤，爐力即盡矣。
17. 此金取牡荊赤黍酒漬之，百日，即柔可和也。
18. 如小豆，服一丸，日三服，盡一斤，三蟲伏尸，百病皆去，
    盲者視，聾者聞，老者即還年如參十時，入火不灼，百邪眾毒、
    冷風暑濕、不能侵人；
19. 盡三斤，則步行水上，山川百神，皆來侍衛，壽與天地相畢。
20. 以杼[958]血朱草煮一丸，以拭自眥，即見鬼及地中物，能夜書；
21. 以白羊血塗一丸，投水中，魚龍立出，可以取也；
22. 以青羊血丹雞血塗一丸，懸都門上，一里不疫；
23. 以塗牛羊六畜額上，皆不疫病，虎豹不犯也；

[958] Selon un commentaire dans CT1185, 16/12b.4, on écrit 樗 à la place de 杼.

24. 以虎膽蛇肪塗一丸，從月建上以擲敵人之軍，軍即便無故自亂，相傷殺而走矣；
25. 以牛血塗一丸以投井中，井中即沸，以投流水，流水則逆流百步；
26. 以白犬血塗一丸，投社廟舍中，其鬼神即見，可以役使；
27. 以兔血塗一丸，置六陰之地，行廚玉女立至，可供六七十人也；
28. 以鯉魚膽塗一丸，持入水，水爲之開一丈，可得氣息水中以行，冒雨衣不霑也；
29. 以紫莧煮一丸，含咽其汁，可百日不飢；
30. 以慈石煮一丸，內髻中，以擊賊，白刃流矢不中之，有射之者，矢皆自向也；
31. 以六丁六壬上土并一丸，以蔽人中則隱形，含一丸，北向以噴火，火則滅；
32. 以庚辛日申酉時，向西地以一丸擲樹，樹木即日便枯；
33. 又以一丸，禹步擲虎狼蛇蝮，皆即死；
34. 研一丸以書石即入石，書金即入金，書木入木，所書皆徹其肌理，削治不可去也。
35. 卒死未經宿，以月建上水下一丸，令入咽喉，并含水噴死人面，即活。
36. 以狐血鵪血塗一丸，內爪中，以指萬物，隨口變化，即山行木徙，人皆見之，然而實不動也。
37. 凡作黃白，家立太乙、玄女、老子坐醮祭，如作九丹法，常燒五香，香不絕。
38. 又金成，先以三斤投深水中，一斤投市中，然後方得恣其意用之耳。

[*C.I.* 16/292.14]

1. Fabriquer un tube en fer de neuf *cun* de longueur et de cinq *cun* de diamètre.
2. Piler trois *jin* de réalgar, prendre autant de fèces de lombric, et mélanger les deux pour en faire une pâte à colmater.
3. Appliquer cette pâte à l'intérieur [du tube en fer], afin que le diamètre intérieur du tube soit de trois *cun*, et de quatre *cun* à l'ouverture.
4. Verser deux *ge* de solution aqueuse de cinabre.
5. Mettre l'ensemble sur un feu de crottin de cheval jusqu'à dessiccation complète.
6. Transvaser [le contenu du tube en fer ainsi préparé][959] dans un tube en cuivre. Boucher ensuite soigneusement [le tube en cuivre] avec un couvercle en cuivre bien adapté.
7. En tenant droit [le tube] sur une base de sable d'argile jaune, ajouter par-dessus plusieurs couches de fèces de lombric, de sorte qu'il n'y ait aucune fuite sur la partie supérieure.
8. Mettre [le tube] au milieu du fourneau [rempli] de charbons, ces charbons formant une couche de trois *cun*.
9. Lorsque l'ouverture du tube est rouge, mettre le tube à refroidir puis ouvrir. Alors, on trouve du réalgar attaché à la paroi du tube en cuivre.
10. Répéter la sortie et l'entrée [du réalgar, ou du tube en fer avec les substances (?)] selon le précédent procédé.

[959] Tel que le passage est contruit, on ne sait pas si on transmet seulement le contenu après l'avoir récupéré du tube en fer, ou si on remet le tube en fer dans un tube en cuivre.

11. Lorsque trois *jin* d'essence de réalgar, après avoir traversé [le tube en fer (?)] et être entré [dans le tube en cuivre], se trouvent attachés à la paroi du tube [en cuivre], les récupérer en dirigeant [l'ouverture du tube] vers le bas.
12. Mélanger en quantités égales le produit [qui est l'essence de réalgar] et du sable d'argile jaune pour en faire un fourneau de la taille voulue.
13. Quand on veut l'utiliser, on met le fourneau au milieu d'un feu de charbon. Lorsque le fourneau est rouge, on y introduit du vif-argent.
14. Quand le [vif-] argent se met en branle, on y ajoute du plomb : la couleur jaune s'élève du côté et s'entremêle au centre.
15. Verser le produit sur la terre ; il se transforme en or.
16. En général, après avoir produit quinze cents *jin* [d'or (?)], la force du fourneau s'épuise.
17. Laisser macérer cet or dans une boisson alcoolisée de *Vitex negundo* et de millet rouge. Au bout de cent jours l'or ramolli est devenu susceptible d'être mélangé.
18. Faire [des pilules] en forme de petits pois, prendre une pilule trois fois par jour. Quand on aura absorbé un *jin* au total, les Trois Vers, les Agents de Mort Cachés et cent maladies quitteront [le corps] ; l'aveugle verra ; le sourd entendra ; le vieil homme reviendra à sa jeunesse, vers l'âge de trente ans ; on pourra entrer dans le feu sans se brûler, et on deviendra invulnérable aux cent maléfices, aux poisons, au froid, au vent, au chaud et à l'humidité.
19. Quand on aura absorbé trois *jin* au total, on pourra marcher sur l'eau ; cent divinités des monts et des eaux viendront tous servir et protéger ; on obtiendra une longévité égale à celle du ciel et de la terre.
20. Si l'on cuit une pilule dans de la sève de chêne avec des Herbes vermeilles, et que, avec ce mélange, on se frotte les yeux et les orbites des yeux, on peut voir des génies et des choses souterraines, et on peut lire dans la nuit.
21. Si l'on enduit une pilule avec du sang de bélier blanc et qu'on la jette dans l'eau, des poissons et des dragons en sortiront immédiatement, et on pourra les prendre.
22. Si l'on enduit une pilule avec du sang de bélier bleu-vert ou du sang de coq vermeil, et qu'on la suspend au portail de la ville, il n'y aura aucune épidémie jusqu'à une distance d'un *li*.
23. Si l'on applique [une pilule] sur le front du bœuf, du bélier ou [de l'un des] « six animaux domestiques »[960], ils ne contracteront pas de maladie épidémique et le tigre et le léopard ne les attaqueront pas.
24. Si l'on enduit une pilule avec de la bile de tigre ou de la graisse de serpent et qu'on la lance les jours *yuejian* au milieu d'une armée ennemie, immédiatement et sans raison apparente, l'armée se mettra d'elle-même en perturbation. [Les ennemis] s'offenseront mutuellement, s'entre-tueront, et s'enfuiront.

---

[960] Les « six animaux domestiques » sont : le cheval, le bœuf, le bélier, le coq, le chien et le porc.

25. Si l'on enduit une pilule avec du sang de bœuf et qu'on la jette dans un puits, dès que la pilule sera dans le puits, [l'eau du puits] entrera en ébullition. Si on la jette dans l'eau courante, celle-ci changera de direction jusqu'à cent *bu*.
26. Si l'on enduit une pilule avec du sang de chien blanc et qu'on la jette dans un temple des génies du sol, ou dans un temple des ancêtres, les génies se rendront immédiatement visibles et ils seront à la disposition de l'adepte.
27. Si l'on enduit une pilule avec du sang de lièvre et qu'on la met aux «endroits de Six-Yin », la Fille de Jade arrivera dès qu'on l'appellera à son service et elle pourra servir de soixante à soixante-dix hommes.
28. Si l'on enduit une pilule avec de la bile de carpe et que l'on entre dans l'eau avec la pilule ainsi traitée, l'eau s'ouvrira d'une largeur d'un *zhang*. On pourra aller [dans l'eau] en respirtant on pourra aussi braver la pluie sans mouiller ses habits.
29. Si l'on cuit une pilule avec de l'*amaranthus caudatus* et qu'on avale une gorgée de ce jus, on pourra ne pas avoir faim pendant cent jours.
30. Si l'on cuit une pilule avec des magnétites et qu'on la porte dans son chignon, [on pourra] se battre contre des rebelles sans être atteint par des armes tranchantes ou des flèches volantes, et les flèches changeront de direction et se retourneront vers celui qui les aura tirées.
31. Si l'on mélange une pilule avec de la terre au moment de *liuding* ou de *liuren* et qu'on la cache dans son corps, on deviendra invisible. Si l'on met une pilule dans sa bouche, que l'on se tourne vers le nord, et que l'on souffle avec force sur le feu, ce dernier s'éteindra.
32. Si, orienté vers l'ouest, on lance une pilule contre un arbre aux jours *gengxin*, à l'heure *shen* ou *you*[961], l'arbre se dessèchera tout de suite (dès ce jour-là).
33. Si on lance une pilule au tigre, au loup, au serpent ou à la vipère en marchant à « pas de Yu », tous mourront immédiatement.
34. Si l'on triture une pilule et que l'on s'en sert pour écrire sur une pierre, les écrits entreront dans la pierre. Il en ira de même si l'on s'en sert pour écrire sur du métal et sur du bois. Tout ce qui sera écrit pénétrera jusqu'à la chair et la veine des matériaux. En dépit du raclage ou de la fonte, ces écrits resteront indélébiles.
35. Si une personne est décédée de mort subite depuis moins d'une journée, faire couler de l'eau sur une pilule aux jours de *yuejian*, introduire cette eau dans la gorge [du défunt] et l'expulser avec force sur son visage, elle ressuscitera tout de suite.
36. Si l'on enduit une pilule avec du sang de renard ou du sang de grue, qu'on la met dans une courge, et qu'on pointe cette courge sur des choses, elles se transformeront selon les paroles. Ainsi [on pourra faire en sorte que] les monts bougent et les arbres se déplacent [en apparence]. On les verra [bouger], mais en réalité ils ne bougeront pas.

---

[961] C'est-à-dire entre 3 et 5 heures ou entre 5 et 7 heures de l'après-midi.

37. En général, lors de la formation de l'or et de l'argent, Grand Un, la Fille du Mystérieux et Laozi viennent tous assister au rite sacrificiel. Comme dans la recette des Neuf Elixirs, il faut constamment brûler les cinq encens de telle manière que [le parfum] d'encens ne s'interrompe pas.
38. Lorsque l'or est formé, il faut tout d'abord en offrir trois *jin* aux eaux profondes et un *jin* au marché. On peut ensuite l'utiliser à son gré.

SYNOPSIS

I. Fabrication d'un fourneau réactif : 1 – 12.
Matières : du réalgar, des fèces de lombric, de la solution aquese de cinabre, du sable d'argile jaune. Equipement : un tube en fer, un tube en cuivre, un couvercle en cuivre.

II. Production de l' « or » : 13 – 15.
Ingrédients : du vif-argent et du plomb. Equipement : le fourneau réactif, du charbon.

III. Ramolissement de l' « or » pour en composer des pilules : 17.
Matière : une boisson alcoolisée de *Vitex negundo* et de millet rouge.

IV. Modes d'emploi et effets : 18 – 37

V. Actes rituels à observer : 38.

DISCUSSION

L'essentiel de la recette consiste, nous semble-t-il, en la fabrication du fourneau qui permet finalement de transformer un amalgame de mercure et de plomb en « or ».

Sur le plan du symbolisme, elle est intéressante non seulement parce que le mercure et le plomb, deux matières centrales de l'alchimie chinoise, sont employées ensemble pour obtenir l'or alchimique, mais aussi par la composition des matières du fourneau et par les espaces où les matières principales sont préparées. Nous laissons de côté, pour le moment, l'interprétation de l'emploi du mercure et du plomb. En revanche, quelques remarques peuvent être faites en ce qui concerne la fabrication des récipients.

En premier lieu, les matières sont caractéristiques. Le réalgar et le cinabre représentent, tous les deux, le principe yang. Le réalgar mélangé avec des fèces de lombric va s'imbiber de la solution aqueuse de cinabre. Leur coalescence semble correspondre au noyau de la préparation de ce fourneau ayant la vertu d'*aurifaction*. Les matières-supports : les fèces de

lombric, employées pour la coalition du réalgar et du cinabre, et l'argile jaune, pour façonner le fourneau relèvent toutes les deux de l'ordre de la Terre, le lombric, étant animal de terre[962], et l'argile jaune, couleur de la Terre et du Centre.

En second lieu, l'espace créé pour la coalition du réalgar et du cinabre paraît constituer un microcosme. Il s'agit ici de la dimension du tube cylindrique en cuivre qui forme une série intéressante, à savoir (3, 4, 5, 9). Elle nous rappelle un instrument astronomique bien connu de l'époque antérieure mais voisine de celle de Ge Hong, le gnomon du *Zhoubi suanjing*, avec quoi on mesura la hauteur du soleil et du ciel. Cet instrument, qui était une sorte d'équerre, *ju* 矩, avait une base de 6 *chi* et une hauteur de 8 *chi*. Son hypoténuse étant de 10 *chi*, il figurait par conséquent la série (3, 4, 5). D'ailleurs, le texte précise cette série en imaginant l'équerre mise dans un cercle, ayant le 5 pour rayon. En outre, dans un passage immédiatement précédent dont le sens est assez obscur, le texte associe l'équerre à la formule : $9^2 = 81$. (Cela ferait allusion à la nécessité de l'opération d'élever au carré les nombres 3 et 4 pour obtenir 25 dont la racine carrée est 5). Le commentaire de Zhao Shuang 趙爽 (du troisième siècle P.C.) relie cette formule au cercle et au carré, dont les nombres emblématiques sont respectivement 3 et 4. Bref, l'ensemble de cette section du texte nous semble bien exprimer une sorte de formule pythagoricienne : $3^2 + 4^2 = 5^2$ [963]. Pour revenir à la recette de l'élixir, l'alchimiste doit, au préalable, le fabriquer de 9 *cun* de longueur et de 5 *cun* de diamètre, ensuite appliquer un lut à l'intérieur du tube de manière à ce que le diamètre intérieur soit alors de 3 *cun*, et de 4 *cun* à l'ouverture. Cela forme un ensemble constitué d'une série (3, 4, 5) et du 9.

Si cette association est valable, il sera, en revanche, permis de mettre la recette en rapport avec une notion de l'école de « Dais céleste », dont relève ce traité, le *Zhoubi suanjing*, mais à laquelle s'opposait Ge Hong.

---

[962] Voir *Bencao gangmu*, *juan* 42, [24] 1565a.9 : « Le lombric est l'esprit de la terre, 蚯蚓土精 ».

[963] *Cf.* [186] Cullen 1996, 77 sq. et [353] Granet 1988a, 217 sq.

R58 - Recette

TEXTE ET TRADUCTION

[*C.I.* 17/307.14]

1. 又金簡記云，以五月丙午日日中，擣五石，下其銅。
2. 五石者，雄黃、丹砂、雌黃、礬石、曾青也。
3. 皆粉之，以金華池浴之，
4. 內六一神爐中鼓下之，以桂木燒爲之，
5. 銅成以剛炭鍊之，
6. 令童男童女進火，
7. 取牡銅以爲雄劍，取牝銅以爲雌劍，
8. 各長五寸五分，取土之數，以厭水精也。
9. 帶之以水行，則蛟龍巨魚水神不敢近人也。
10. 欲知銅之牝牡，當令童男童女俱以水灌銅，灌銅當以在火中向赤時也，則銅自分爲兩段，有凸起者牡銅也，有凹陷者牝銅也，各刻名識之。
11. 欲入水，以雄者帶左，以雌者帶右。但乘船不身涉水者，其陽日帶雄，陰日帶雌。

[*C.I.* 17/308.5]

1. Puis, le *Mémoire inscrit sur Tablette d'Or* dit : A midi d'un jour *bingwu* du cinquième mois, triturer les Cinq Pierres pour en faire couler le cuivre.
2. Les Cinq Pierres sont : le réalgar, le cinabre, l'orpiment, l'alun et la malachite laminaire.
3. Réduire le tout en poudre et laver dans un Bain Radiant d'Or.
4. Introduire dans un Fourneau Divin de Six et Un, puis actionner un soufflet de forge pour faire couler [le cuivre] en brûlant du bois de cannelier.
5. Quand le cuivre est formé, le raffiner avec du charbon de bois dur[964].
6. Laisser les jeunes garçons et les jeunes filles attiser (littéralement, augmenter) le feu.
7. Prendre le cuivre mâle pour fabriquer l'épée mâle, prendre le cuivre femelle pour fabriquer l'épée femelle.
8. Chaque épée aura pour taille cinq *cun* et cinq *fen*. Avoir ainsi le nombre de la terre donne le pouvoir de soumettre les esprits des eaux.
9. Si l'on traverse les eaux en portant l'épée sur soi, les dragons aquatiques, les grands poissons et les esprits des eaux n'osent pas s'approcher.
10. Si l'on veut connaître l'épée mâle ou femelle, on laisse les jeunes garçons et les jeunes filles ensemble verser de l'eau sur le cuivre, pendant que ce dernier est chauffé rouge sur le feu. Alors, le cuivre se divise de lui-même en deux morceaux. Celui qui est saillant correspond au cuivre mâle, celui qui est concave, au cuivre femelle. En inscrivant leur nom, on les distingue.
11. Quand on veux entrer dans les eaux, on porte sur soi l'épée à gauche si elle est mâle, à droite si elle est femelle. Mais, si l'on traverse les eaux en bateau

964 Pour la traduction de *gangtan* 剛炭, voir [18] Pregadio 1987 tr., 119.

et non pas par ses propres moyens, on porte sur soi l'épée mâle au jour yang, l'épée femelle au jour yin.

REMARQUE

Dans la Chine ancienne, les épées sont souvent couplées. Voir [351] Granet 1959, 496–497.

GLOSSAIRE

Ci-après sont réunis les termes chinois relatifs aux matières ou aux ustensiles rencontrés dans les textes des recettes ou dans le texte principal de notre travail. Nous n'y avons pas intégré les termes du langage courant, par exemple : *niurou* 牛肉, la viande de bœuf, de la R21.

Les termes auxqeuls est attaché un astérisque « * » correspondent aux expressions françaises employées dans notre travail. Dans la seconde partie de ce glossaire, elles sont réunies et renvoyées aux termes chinois et aux recettes dans lesquelles elles apparaissent.

Les traductions littérales, rangées après les entrées (les termes chinois), en petites majuscules comme les entrées, ont souvent un sens figuré. Si elles sont accompagnées d'un astérisque « * », elles figurent également dans la seconde partie de ce glossaire. Ainsi, dans la lecture de la traduction en français, on connaîtra le terme d'origine en chinois par cette correspondance.

Abréviation

BG : *Bencao gangmu* 本草綱目, [24].
BL : Commentaire de *Mingyi bielu* 名醫別錄 attribué à Tao Hongjing, estimé comme datant de +510, cité dans BG.
Ch : [183] Chen Guofu 1987.
Fe : [15] Feifel 1944 tr.
FJ : *Fanzi jiran* 范子計然, [47].
Gl : [190] Glidewell *et al.* 1983.
GR : *Le Grand Ricci*, Institut Ricci Paris-Taipei, Desclée de Brouwer, à paraître.
HS : CT885, *Huangdi jiuding shendan jingjue* 黃帝九鼎神丹經訣, [66].
Ho : [17] Honda Wataru 1990 tr.
Hu : [200] Hu 1980.
Li : Commentaire de Li Dangzhi 李當之 de Wei, éditeur du *Lishi yaolu* 李氏藥錄, cité dans BG.
Me : [210] Meng Naicheng 1986.
Na : [214] Needham & Lu 1974.
Nb : [215] Needham *et al.* 1976.
Nc : [694] Needham 1986.
Pr : [18] Pregadio 1987 tr.
PG : [224] Pregadio 1999.
RI : [32] Read 1977f tr.
RMS : [28] Read & Pak 1977 tr.
RP : [29] Read 1977c tr.
RTS : [30] Read 1977d tr.

Sc : [232] Schafer 1956.
Si : [239] Sivin 1968b.
SB : *Shennong bencaojing* 神農本草經, [93].
SE : CT901, *Shiyao Erya* 石藥爾雅, [99].
SJ : *Shuowen jiezi* 說文解子, [105].
syn. : synonyme.
SZ : Commentaire de Li Shizhen 李時珍, éditeur du *Bencao gangmu* 本草綱目.
Ta : Commentaire de Tao Hongjing 陶弘景, éditeur du *Bencaojing jizhu* 本草經集注 datant de +492, cité dans BG.
Tr : [251] Tranzano 1921.
Wa : [254] Wang Kuike 1964.
Wo : [257] Wong Shiu Hon 1989.
Wu : Commentaire de Wu Pu 吳普, des Wei des Trois Royaumes, éditeur du *Wushi bencao* 吳氏本草 datant de +235, [111].
YQ : CT1032, *Yunji qiqian* 雲笈七籤, [124].
ZB : *Zhenglei bencao* 證類本草, [126].
ZZ : [269] Zhao Kuanghua & Zhang Huizhen 1987.

AO 鷙
Canard*. {R23}.

BA DOU 巴豆
Croton (une espèce) : *Croton tiglium* L. [Tr ; GR ; Hu]. Graine de croton, [Si 284].

BA SHA 巴沙
Cinabre du Sichuan*. {R38}.

BA SHA HONG 巴沙汞
Mercure produit au Sichuan*. [*C.I.* 4/78.15 ; Ho 82]. {R16}.

BA SHI 八石, HUIT PIERRES*
{R18}.

BAI 柏
Nom générique des cyprès, thuyas, etc. [SJ ; *C.I.* 15/267.1]. (*Bot. –anc.*)
Thuya : *Biota orientalis* (L.) Endl. [GR].

BAI CAO HUA 百草花, FLEURS DES CENT PLANTES
Miel*. [ZB 6/169b.2–5 ; PG]. {R6}.

BAI FAN 白礬
Alun* : $KAl(SO_4)_2 \cdot 12H_2O$; alun commun, [Tr] ; alun recrystalisé [Si 284]. {R54}.

BAI FAN 白凡
Alun*. {R13}.

BAI HUA LI 百華醴, BOISSON ALCOOLISEE DOUCE DE CENT FLEURS*
{R30}.

BAI HUA SHI 白滑石
Silicate de magnésium blanc. [Ho 85].

BAI JU HUA 白菊花
Fleur de chrysanthème blanche*. {R37}.

BAI MEI 白梅

Prune blanche*, prune bleu-vert desséchée au soleil après avoir mariné avec du sel, [BG 29/1254a.15]. *Prunus mume* (Sieb.) Sieb. et Zucc., [Hu]. {R33}.

BAI MI 白蜜

Miel blanc*. {R39, R44}. [FJ].

BAI QUAN XUE 白犬血

Sang de chien blanc*. {R57}.

BAI RI HUA CHI 百日華池, BAIN RADIANT DES CENT SOLEILS*

Usage : **a**. Mélangé avec la drogue produite des sept matières pour composer un lut. {R5}. **b**. Mélangé avec du Mystérieux et Jaune pour être appliqué à l'intérieur et à l'extérieur des chaudrons. {R4d}.

BAI SU 白素

Soie blanche*. {R26}.

BAI YANG XUE 白羊血

Sang du bélier blanc. {R57}.

BAI YU 白礜

{R13}. Voir notre note de bas de page se rapportant au mot *baifan* 白凡 de la ligne 3.

BAI YIN 白銀

Argent (blanc)*. {R33, R54, R56}.

BANG ZHU 蚌珠

Perle d'huître. {R43}.

BING SHI 冰石, PIERRE DE GLACE*

1. Gypse, sulfate hydraté de calcium naturel [RMS *n.* 51 et *n.* 119]. Syn. de *ningshuishi* 凝水石, *hanshuishi* 寒水石 [SE 1/3a.6–7].

2. Léonite, sulfate complexe de magnésium et de potassium, $MgSO_4 \cdot K_2SO_4 \cdot 4H_2O$ [Wa 55–57 ; Nb 89]. Syn. *id.*

3. Sel ordinaire, principalement NaCl. [Wa 55–57]. Syn. *id.*

{R41}.

CENG QING 曾青

Malachite laminaire*, $CuCO_3 \cdot Cu(OH)_2$, syn. de *lantongkuang* 藍銅礦. [BG 668a.12 ; Si 290 ; ZZ 473–482]

{R6, R8, R10, R11, R13, R14, R25, R34, R50, R60}.

CENG QING SHUI 曾青水

Solution aqueuse de malachite laminaire*. {R32, R55, R56}.

CHA NÜ 蛇女, JEUNE FILLE

1. Cinabre.

2. Mercure.

3. *Autre nom de qianjing.*

4. *Rarement* Plomb. [PG].

{R4b}.

CHANG PU 菖蒲

1. Lis des marais ; acore : *Acorus calamus* L. [Tr ; Hu ; GR].
2. Iris de Sibérie : *Iris sibirica*, L. var. *orientis*. [Tr ; GR].

CHI JIN 赤金, METAL ROUGE

Syn. de *xionghuang*. [HS 14/837b.7].

CHI LONG XUE 赤龍血, SANG DES DRAGONS ROUGES

Solution aqueuse de cinabre. [HS 20/13a.10].

CHI LONG XUE QING LONG GAO 赤龍血青龍膏, SANG DES DRAGONS ROUGES ET GRAISSE DES DRAGONS BLEUS

Pierre ramolie dans la solution aqueuse de cinabre et de malachite [*C.I.* 15/267.6–7].

CHI SHI ZHI 赤石脂

Argile rouge* et siliceuse ; silicate d'aluminium hydraté, coloré par des sels métalliques, [Si 274 ; Na 169, *n.*40 ; PG]. Une des « graisses de cinq couleurs », *wuse shizhi* 五色石脂 qui ont pour synonyme *wusefu* 五色符 « Talisman à cinq couleurs », [BG].

{R1, R5, R6, R8, R11, R57}.

CHI SHU 赤黍

Millet rouge*. {R32, R55, R58}.

CHI TU FU 赤土釜

Creuset en terre cuite rouge*. {R4c, R4d, R5, R11, R51, R53}.

CHI YAN 赤鹽, SEL ROUGE*

1. Sel naturel contenant des pigments d'algues, des oxydes de manganèse ou des chlorures, [Na 181, *n.* 158]. Une sorte de sel du Turkestan, [RMS, *n.* 116]. [Si 274].
2. Composé dont Ge Hong présente une préparation avec *hanyan*, *hanshuishi*, *hanyunie* et *baifan*. Voir la R53.

{R12, R53}.

CHONG LOU 重樓

1. (*Alchimie — Taoisme*) Trachée-artère. [PG].
2. (*Botanique*) **a.** *Syn.* de *huangjing*, [BG]. **b.** *Paris polyphylla* Sm. ; *P. chinensis* Franch. ; *P. delavayi* Franch. ; *P. quadrifolia* L., [Hu].

CHU 楮

Mûrier à papier, *Broussonetia papyrifera* ou *B. kasinoki* [RP, *n.* 597]. *Syn.* de *ning* 柠 {R20}.

CHU SHI 處石

Syn. de *xuanshi* 玄石.

CHUI ZHU 垂珠

Syn. de *huangjing* (plante).

CHUN XI 淳醯

Vinaigre (*cu* 醋) cuvé pendant 100 jours. [HS 17/3.17–18].

CI HUANG 雌黃, JAUNE FEMELLE

Orpiment*, sulfure naturel d'arsenic : As_2S_3, de couleur jaune orange ; syn. de *dinü* 帝女.[HS 1/8.20 ; Si 292]. — « Acre et calmant. Produit dans la montagne et la vallée. ... Le sublimer et l'absorber sur une longue période : cela rend le corps leger, permet de prologer la durée de vie et de ne pas vieillir », [SB]. — « Produit dans la montagne et la vallée de la commanderie Wudu 武都. (La commanderie Wudu de l'époque des Jin Orientaux correspond aujourd'hui aux régions du sud de la ville Tianshui dans la province du Gansu.) Produit dans la même montagne que le *xionghuang*. Si dans le côté *yin* de la montagne il y a le *jin*, « l'or », l'essence de « l'or » émanne et produit le *cihuang*. Le ramassage est possible à n'importe quelle saison », [BL]. — « Le *cihuang* produit aujourd'hui dans la montagne et la vallée de Qiuchi (ou Chouchi) 仇池 dans la commanderie Wudu, on l'appelle "le jaune de Qiuchi de Wudu". Sa couleur est légèrement rouge. Le produit des régions

de Funan 扶南 et de Linyi 林邑, (ces deux régions se trouvaient dans l'actuel territoire viêtnamien, plus précisément, Linyi dans la chaîne de montagnes annamitique et Funan dans le sud du Viêt-nam. Pour plus de renseignements sur la localisation du Linyi et sa région, voir R. A. STEIN, "Le Lin-yi, sa localisation, sa contribution à la formation du Champa et ses liens avec la Chine", *Han-hius, Bulletin du Centre d'Etudes sinologiques de Pékin*, vol.2 (1947), Pékin) on l'appelle "jaune de Kunlun". Sa couleur est comme celle de l'or, mais ressemble également à [celle du *yunmu*] ; ces deux couleurs sont mêlées. Les peintres le chérissent. Il y a les appellations de « [jaune] femelle » et de "[jaune] mâle", et les deux substances [qui sont appelées ainsi] sont produites l'une dans le côté *yin* et l'autre dans le côté *yang* de la même montagne. Quand on compose la drogue, le produit du Wudu est meilleur. Dans le Livre des Immortels il n'y a pas de recette pour absorber la substance toute seule. Mais [il y a la recette pour] la mélanger avec le cinabre et le *xionghuang*, et ensuite les sublimer afin d'obtenir l'élixir. L'essence de l' "or" est le *cihuang*, celle du *tong* 銅 est le *kongqing*. Cependant l'absorption du *kongqing* donne un meilleur [effet] que celle du *cihuang*. La raison est difficile [à comprendre] », [Ta]. {R14, R18, R43, R50, R60}.

***CI SHI* 慈石**
Magnétite* ; *syn.* de *cishi* 磁石. {R13, R14, R58}.

***CI SHI* 磁石**
Magnétite* : Fe_3O_4. [Si 292]. {R5, R8, R10, R11, R43, R50}.

***CI WAN* 雌丸**, PILULE FEMELLE*
{R50}.

***CU* 醋**
Vinaigre*, vinaigre de millet rouge. [HS 17/4a.2]. — « Le vinaigre était dans la Chine ancienne l'acide le plus important ; sa capacité dissolvante était souvent renforcée par l'addition de sels », [Si 291]. {R56}.

***DAI ZHE* 代赭**
Hématite rouge*. [RMS, *n.* 78].
{R6, R56}.

***DAI ZHE SHI* 代赭石**
Hématite rouge.

***DAN* 丹**
1. Cinabre*. {R4b, R17, R20, R22, R23, R24, R27, R29, R34, R35, R36, R39, R40, R45}.
2. Elixir*, {R6, R7, R8, R9, R11, R13, R17, R31, R32, R42}.

***DAN HUA* 丹華**, FLEUR DU CINABRE*
{R3, R4d, R9, R11}.

***DAN HUA ZHI HUANG* 丹華之黃**, JAUNE DE LA FLEUR DU CINABRE
Syn. de *xuanhuang zhiye* 玄黃之液, de *tiandi zhifu* 天地之符. [*C.I.* 1/6a.6–7]. {R4b}.

***DAN JIN* 丹金**, OR VERMEIL*
Or alchimique, [PG]. {R42}.

***DAN JI XUE* 丹雞血**
Sang de coq vermeil*. {R58}.

***DAN SHA* 丹砂**
Cinabre*. {R4b, R8, R13, R14, R25, R50, R51, R52, R57, R58}.

DAN SHA HONG 丹砂汞
Mercure obtenu du cinabre*. {R33}.

DAN SHA JING 丹砂精, ESSENCE DE CINABRE*
{R4b}.

DAN SHA SHUI 丹砂水
Solution aqueuse de cinabre*. {R51, R55, R58}.

DAN YANG TONG 丹陽銅
Cuivre rouge produit à Danyang*. [RMS, *n.* 6 ; ZZ 107]. {R35}.

DAN YU 丹魚, POISSON VERMEIL
{R19}.

DANG GUI 當歸
Livèche. *Syn.* de *shanqi*, de *wenwu*.

DI CHU 地楮
Chu 楮 désigne le mûrier à papier. {R37}

DI FU 地膚
Ansérine belvédère, ansérine à balais : *Kochia scoparia* (L.) Schrad. [GR].

DI MEN DONG 地門冬
Syn. de *tianmendong*.

DI NAN 帝男, SOUVERAIN CELESTE
Réalgar*. Syn. de *xionghuang*. {R5, R6, R7, R8, R11}.

DI NÜ 帝女, SOUVERAINE CELESTE
Orpiment*. Syn. de *cihuang*. {R5, R8, R11}.

DI SUI 地髓
Syn. de *dihuang*.

DIAN JI 顛棘
Syn. de *tianmendong* .

DU HUO 獨活
1. Racine et rhizome d'angélique : *Angelica* sp. [GR].
2. Racine et rhizome de berce : *Heracleum* sp. [GR].

ER DAN 餌丹, ELIXIR EN PASTILLE
{R7}.

FAN SHI 礬石
Alun natif. Kalinite : $KAl(SO_4)_2 \cdot 12H_2O$, [Si 276]. {R6, R8, R14, R50, R60}.

FAN SHI SHUI 礬石水
Solution aqueuse d'alun*. {R1, R55, R56}.

FAN TAO 礬桃, PECHER *FAN**
{R20}. Voir *C.I.* 11/200.4–6 : 礬桃芝.

FANG FENG 防風, PROTEGER CONTRE LE VENT
Siler divaricatum, les ombellifères. [RP, *n.*233 ; Nc 154, 284, 295 ; *C.I.* 15/267.4].

FEI FU 飛符, TALISMAN VOLANT*
{R12}.

FEI JING 飛精, ESSENCE SUBLIMEE
{R5}.

FEI LIU 飛流, VOLANT ET FLUIDE*

Syn. de *xuanhuang*. [YQ 65/9a.5]. {R2}.

FEI QING 飛輕, CHAR LEGER VOLANT*

Syn. de *xuanhuang*. [YQ 65/9a.5]. {R2}.

FEN XI 粉錫, POUDRE D'ETAIN (OU DE PLOMB)

Le nom chinois le plus commun pour le carbonate de plomb blanc : $2PbCO_3 \cdot Pb(OH)_2$, [Si 291]. *Syn.* de *hufen*.

FU DAN 伏丹, ELIXIR FIXE*

1. Un élixir, {R10}.
2. Syn. *de* Mystérieux et Jaune, {R4c}.

FU LING 茯苓 ou 茯靈

Pachyma cocos, un genre de truffe géante.

FU SHI 伏尸, AGENT DE MORT CACHE

FU ZI 附子

Aconit*. Racine de l'aconit. [RP, *n.* 523a]. {R48}.

GAN CAO 甘草

Réglisse* officinale, *Glycyrrhiza glabra.* [RP, *n.* 391 ; Nc 152]. {R48}.

GAN WA 乾瓦

1.Terre cuite sèche*. [Pr 43]
2. Syn. de *shihui* 石灰. [Ho 85].
{R25, R35}.

GEN XUE 艮雪, NEIGE FERME

Calomel, chlorure mercureux. [Na 177 ; Nb 128 ; *voir aussi* le *Taiqingjing tianshi koujue*]. {R12}.

GUA 瓜

Courge.

GUAN SONG 管松

Syn. de *tianmendong*.

GUI 桂

Cannelier ou cannelle*. {R48, R60}.

HAN DAN 寒丹, ELIXIR FROID*

{R11}.

HAN SHUI SHI 寒水石

1. Spath calcaire*. Syn. *de ningshuishi* 凝水石, *de fangjieshi* 方解石 (terme moderne). [RMS, *n.* 119 ; Na 167, *n.* 31 ; PG]. {R54}.
2. Sulfates mélangés de calcium, de magnésium et de potassium. [Na 164, *n.* 1].
3. Gypse, [RMS, *n.* 51 ; Na 182, *n.* 163].

HAN YAN 寒鹽, SEL FROID*

1. Sel du Turkestan. [Pr 95]
2. Syn. de *zishiying* 紫石英. [SE 1/3b.6].
3. Chlorure d'ammonium. [Gl 134].
{R54}.

HAN YU NIE 寒羽涅

Alunite*, sulfate basique double hydraté d'aluminium et de potassium que l'on trouve à l'état naturel. [Gl 132]. {R54}.

HE BO YU 河伯餘, RESTES DU COMTE DU FLEUVE

Vésicule biliaire de la carpe. [HS 1/8.1]. {R4d}.

HE CHE 河車, CHAR DU FLEUVE

1. Plomb. [PG].

2. Syn. de *qianjing*. {R4b}.

HE XUE 鶴血

Sang de grue*. {R58}.

HONG ou ***GONG*** 汞

Mercure*. [Si 179]. « Dans les procédés de type "cinabre-mercure", le mercure contenu dans le cinabre représente le principe *yin*, qui est converti en *yang* véritable par le raffinage alchimique ; dans les procédés de type "plomb-mercure", le mercure natif représente le principe yang, mais renferme le Mercure Véritable ou *yin* véritable », [PG].

{R4b, R4c, R4d, R6, R7, R8, R9, R10, R15, R25, R31, R32, R51, R54, R56}.

HONG FEN 汞粉, POUDRE DE MERCURE

1. Oxyde de mercure, HgO, ressemblant au cinabre. *Syn.* de *shuiyinfen* 水銀粉. [ZB 107b.4 ; Nb 123].

2. Amalgame de mercure, d'alun et de sel.

HONG HUA 紅花

Safran bâtard *ou* carthame des teinturiers : *Carthamus tinctorius* L. Plante oléagineuse et tinctoriale à fleurs rouges, fournissant des colorants jaunes et rouges. Introduite de l'Arabie en Chine par la route de la soie dès l'époque des Jin orientaux où l'on s'en servait pour fabriquer le fard rouge. [GR].

HONG QUAN 紅泉, SOURCE ROUGE*

{R26}.

HU DAN 虎膽

Bile de tigre*. {R58}.

HU FEN 胡粉

Céruse*, carbonate de plomb blanc : $2PbCO_3 \cdot Pb(OH)_2$, [Si, 278]. Syn. de *hufen* 鍮粉 à l'origine, [*Shiming* 釋名 ; Nb, 16]. Syn. de *fenxi*, [Fe 11]. {R1}

HU MA 胡麻

Sésame ; syn. de *jusheng* 巨勝, de *zhima* 脂麻.

HU XUE 狐血

Sang de renard*. {R58}.

HUA CHI 華池, BAIN RADIANT*

Bain d'acide acétique ; vinaigre, *cu* 醋 ; *dans lequel est immergée une (des) substance(s)* ; *anciennement nommé zuowei* 左味, [HS 17/3.19]. {R12, R34}.

HUA CHI ZUO WEI 華池左味

Vinaigre ; syn. de *cu* 醋, de *huachi, de zuowei. Cf. zuowei.* [*Shiwu yiminglu* 事物異名錄, « Yinshi 飲食 », « Cu 醋 » ; Si 291].

HUA SHI 滑石, PIERRE GLISSANTE

Talc*, silicate naturel de magnésium ($3MgO \cdot 2SiO_2 \cdot 2H_2O$), blanc, onctueux au toucher ; stéatite (talc compact ou granulaire). [Si, 278]. {R1, R6, R25}

HUAN DAN 還丹, ELIXIR DU RETOUR*
{R4b, R6, R12}.

HUANG BAI 黃白, JAUNE ET BLANC
{R4b}.

HUANG DAN 黃丹
1. Litharge, oxyde naturel de plomb, rouge ou jaune, [FJ, xia/1b.6 ; Nb 15 ; PG]. Minium, tétroxyde de plomb (Pb_3O_4), poudre de couleur rouge, [Si, 279 ; Na, 175, *n.* 112].
2. Massicot, protoxyde de plomb (PbO), *ou* mélange de massicot et de minium, [S56, 417].

HUANG FEN 黃粉, POUDRE JAUNE*
{R5}.

HUANG FU 黃服, MEDECINE JAUNE
Syn. de *huanghuachi*. {R4c}.

HUANG GOU DA DAN 黃狗大膽, GRANDE VESICULE BILIAIRE DU CHIEN JAUNE*
Substitutif de *heboyu*, {R4d}.

HUANG GOU DAN 黃狗膽, BILE DE CHIEN JAUNE
{R8}.

HUANG HUA 黃華, FLEUR JAUNE
Syn. de *xuan huang*. {R4c}.

HUANG HUA CHI 黃華池, BAIN DE LA FLEUR JAUNE ou BAIN RADIANT JAUNE
Mélange de *xuanhuang* et de *jinghuashui*. Syn. de *huanglong*, de *huangfu*, de *lizhishi*. [HS 1/6b.10–7a.1]. {R4c}.

HUANG JIN 黃金
Or*. {R2, R3, R4b, R4c, R6, R8, R9, R12, R33, R41, R42, R46, R47, R51}.

HUANG JING 黃精, ESSENCE JAUNE
1. *(Botanique)* **a**. Gaillet tubéreux : *Galium tuberosum* Delar. ex Redoute. **b**. Polygonate : *Polygonatum giganteum*, [GR]. *Polygonatum cirrhifolium* (Wall) Royle ; *P. sibiricum* Redouté ; *P. multiflorum* All., [Hu]. Syn. de *tuzhu* 兔竹, *de jiuqiong* 救窮, *de chuizhu* 垂珠, *de chonglou* 重樓, [BG].
2. *(Minéralogie)* Massicot. [Sc 418].
3. *(Alchimie)* Syn. de *xuanhuang*. {R2, R4c}.

HUANG LIAN 黃連
Racine de *Coptis teeta* ou *coptis japonica*. *Coptis chinensis* Franch. Employée en médecine chinoise traditionnelle. *Effets* : clarifier la chaleur, assécher l'humidité, disperser le feu, désintoxiquant. [Si 279 ; GR].

HUANG LONG 黃龍, DRAGON JAUNE
1. Syn. de *huanghuachi*. {R4c}.
2. Syn. de *qianhuanghua*.

HUANG QING 黃輕, CHAR LEGER JAUNE
Syn. de *xuanhuang*. {R2, R4c}.

HUANG QUAN 黃犬
1. Chien jaune.
2. Syn. de *qiuyin* 蚯蚓. [RI 169].

HUANG QUAN DAN 黃犬膽, BILE DE CHIEN JAUNE*
{R11}.

HUANG QUAN GAN DAN 黃犬肝膽, BILE DU CHIEN JAUNE
{R8}.

HUANG SHA 黃沙
Sable d'argile jaune*. [Pr 97]. {R58}.

HUANG SHA SHI 黃沙石, PIERRE DE SABLE JAUNE
Syn. de *shizhongru* 石鐘乳.

HUANG TONG 黃銅, CUIVRE JAUNE*
Laiton (?). [RMS, *n.* 6 et *n.* 7]. {R15}

HUANG TU 黃土, TERRE JAUNE
Lœss ; ocre jaune* ; argile jaune. [Tr ; PG]. {R11, R42}

HUANG TU OU 黃土甌
Petite marmite en terre jaune cuite*. {R42}.

HUANG YA 黃芽, GERME JAUNE
1. *(Alchimie)* Syn. de *xuanhuang*. {R2, R4c}.
2. *(Minéralogie)* Syn. de *qianhuanghua*.

HUI ZHI 灰汁
Chaux éteinte*, hydroxyde de calcium. Lixivium. [Si 279 ; Na 167, *n.* 32]. {R53}.

JIN 金
1. Or natif*.
2. Or raffiné.
3. Substance pure obtenue des métaux ou des minéraux, parvenue au terme des transmutations et donc plus soumise à l'action corruptrice du temps.
4. Métal, un des *wuxing* 五行 Cinq Agents.
[PG]. {R3, R9, R18, R35, R46, R47, R58}.

JIN GONG 金公, SEIGNEUR METAL
Plomb*. *Cf. qianjing*. {R4b, R9}. [PG].

JIN HUA 金華, FLEUR D'OR*
1. Elixir. [PG].
2. Plomb. [Me 84.].
3. Produit à partir de ces trois ingrédients : cinabre, réalgar et orpiment. [YQ 65/17 ; Fe 25 ; Nb 96(y)].
{R35}.

JIN HUA CHI 金華池, BAIN RADIANT D'OR*
Bain Radiant qui contient de l'Or. [Fe 23]. {R27, R58}.

JIN HUA SHI 金化石
Salpêtre, KNO_3 ; syn. de *huajinshi* 化金石. [Wa 56]. {R41}.

JIN JIANG 金漿, LIQUIDE EPAIS D'OR*
{R18}.

JIN YE 金液, LIQUEUR D'OR*
1. Or liquide.
2. *(en général)* Elixir.
[PG]. {R41, R42, R43}.

JING HUA SHUI 井華水, EAU RADIANTE DU PUITS
Eau du puits puisée à l'aube, eau pure de la source*. {R4c, R6, R10, R11, R15}.

JIU 酒

Boisson alcoolisée*, fermentée, de céréales. {R17, R43}.

JIU GUANG DAN 九光丹, ELIXIR DE NEUF LUMIERES*

{R13}.

JIU QIONG 救窮

(Botanique) Syn. de *huangjing* 黃精.

JU HUA 菊花

Chrysanthème ; syn. de *rijing* 日精.

JU SHENG 巨勝

1. *(Botanique)* Sésame ; syn. de *huma* 胡麻.

2. Elixir de la R42.

KONG QING 空青

Malachite* : $CuCO_3$, un genre ayant de grands creux. [RMS, *n.* 82]. Malachite nudulaire : $CuCO_3 \cdot Cu(OH)_2$, [Si 281]. {R57}.

KU JIU 苦酒

Vinaigre* ; syn. de *cu* 醋 ; cuvé pendant plus de trois ans, [HS 17/3b.8 ; Si 280]. {R18, R45, R47, R52}.

KUI 葵

1. Mauve, guimauve.

2. Hélianthe, tournesol.

[*C.I.* 15/267.3]

LI 栗

Châtaigne*, noix. {R6}.

LI 鏌

Marmite*. {R54}.

LI YU DAN 鯉魚膽

Bile de carpe*. {R4a, R58}.

LI ZHI SHI 立制石

1. *(Minéralogie)* Divers gypses, marbre en fine graine ; gypse mou chiné en fine graine ; un des noms pour le marbre ; syn. de *lishi* 理石. [RMS, *n.* 52].

2. *(Alchimie)* **a.** Syn. de *qianjing*, {R4b}. **b.** Syn. de *huanghuachi*, {R4c}. **c.** Syn. de *shidan*, [RMS, *n.* 87]. **d.** Syn. de *yushi*, [RMS, *n.* 88].

{R4b, R4c}.

LIAN 練

Soie cuite*. {R20}.

LIAN DAN 鍊丹, ELIXIR RAFFINE

{R8}.

LIANG FEI 良非

Un amalgame de mercure et de plomb selon la proportion de 3 contre 160. {R55}.

LIU HUANG 硫黃

Soufre*. {R28, R34}.

LIU HUANG 流黃

Soufre*. {R57}.

LIU HUANG SHUI 硫黃水

Solution aqueuse de soufre*. {R16}.

LIU YI FU 六一釜, CREUSET DE SIX ET UN

Creuset en terre cuite, enduit du Lut de Six et Un. [Ch 18–19]. {R7, R8, R11}.

LIU YI NI 六一泥, LUT DE SIX ET UN*

1. Pâte à colmater composée de plusieurs (souvent sept) matériaux.
2. Syn. *de qiuyinni* 蚯蚓泥, *de yinlou* 蚓螻. [BG 7/581b ; Ta 42/1565a.6–7 ; RI, *n.* 88].

{R1, R4c, R4d, R5, R8, R9, R10, R11, R14, R28, R30, R42}.

LIU YI NI OU 六一泥甌

Petite marmite de Lut de Six et Un. {R42}.

LIU YI SHEN LU 六一神爐, FOURNEAU DIVIN DE SIX ET UN*

Fourneau luté avec le Lut de Six et Un. {R60}.

LIU ZHU 流珠, PERLE FLUIDE*

1. Mercure, syn. de *liuhong* 流汞. [YQ 70/16a].
2. Lune.

{R4b, R11}.

LIU ZHU SHUANG XUE 流珠霜雪, PERLE FLUIDE - GIVRE NEIGE

Un produit venant du cinabre [HS 1/6b.4]. Se dit d'un aspect de l'élixir. {R4b}.

LONG GAO 龍膏, POMMADE DES DRAGONS*

1. (*Botanique*) Framboise sauvage, syn. de *fupenzi* 覆盆子, de *quepen** 缺盆, [SE 1/4a.6–7.]. *Cf.* [Wa 64].
2. Syn. de *xuanming longgao* [CT906, 6b.3–4], donc le mercure.

{R3, R4a, R4d, R5, R6, R8, R9, R10, R11, R30}.

LU XIAN 鹵鹹

Sel du lac [RMS, *n.* 118 ; PG], sel impur, [Si 282] ; produit dans des marais ; syn. de *rongyan* [SB, 84.8–10] ; syn. de *luyan* [BG 689b.13]. {R6}.

LU YAN 鹵鹽

Sel de lac ; syn. de *luxian*. Mélange de chlorure de magnésium, de chlorure de sodium et de sulfure de sodium. {R1}.

MA YOU 麻油

Huile de sésame. {R30}.

MAI MEN DONG 麥門冬

Liriope spicata Lour. ; syn. *de yuyuliang*.

MAO 茅

Chiendent.

MI 蜜

Miel. {R20, R29, R40}.

MIAO 薾

Syn. de *zicao*.

MING HONG 明汞, MERCURE LUMINEUX

MING YI 明一, UN LUMINEUX

MU JING 牡荊

*Vitex negundo** L. [Tr]. {R58}.

MU LI 牡蠣

Coquille d'huître*, calcinée et réduite en poudre, qui donne l'oxyde de calcium. [Na 167]. D'après le BG, *muli* désigne l'huître et c'est *mulifen*

牡蠣粉, poudre de *muli*, qui correspond à la coquille d'huître. [RTS, *n.* 216 et *n.* 216a ; Tr ; Si 290]. {R1, R5, R6, R8, R11}.

NIE MI 糵米
Malt de riz*, [RP, *n.* 771]. {R49}.

NING 柠
Mûrier à papier*, syn. de *chu* 楮. [BG 36/1433b.13 ; RP, *n.* 597]. {R20}.

NING SHUI SHI 凝水石
1. Mirabilite : $Na_2SO_4 \cdot 10H_2O$.
2. Spath calcaire*, [RMS, *n.* 119]. {R57}.

NIU DAN 牛膽
Bile, ou vésicule biliaire de bœuf*. {R51}.

NIU XUE 牛血
Sang de bœuf*. {R58}.

PENG LEI 蓬蘽
Ronce (une espèce) : *Rubus hirsutus* Thunb. [GR].

QI 漆
Laque*. 元素曰 ... 陽中陰也, [BG, *juan* 35a [24]1391a.16]. {R24, R38, R40, R45}.

QI GU 漆骨
1. Laque endurcie*, [Pr 94].
2. *Sagina japonica* ; syn. de *qigucao* 漆姑草, de *shuyangquan* 蜀羊泉, [RP, *n.* 550]. Sagine : *Sagina maxima* A. Gray. [GR].
{R52, R56}.

QIAN 鉛
1. Plomb* ; plomb natif. [SJ ; Si 273]. — Dans les procédés de type "plomb-mercure", il représente le principe *yin* mais renferme le Plomb Véritable ou *yang* véritable, [PG].
2. *(par extension)* Elixir obtenu par un procédé plomb-mercure. [PG].
{R2, R3, R4b, R4c, R8, R9, R32, R33, R42, R57, R58}.

QIAN DAN 鉛丹
1. Minium*, oxyde de plomb rouge : Pb_3O_4, [Sc 417 ; PG]. {R25}.
2. Pigment produit par la forte chauffe de la céruse (carbonate de plomb), ou du minium, [RMS, *n.* 13].
Syn. de *huangdan*.

QIAN HUA 鉛華, FLEUR DU PLOMB
Syn. de *qiandan*.

QIAN HUANG HUA 鉛黃華, FLEUR JAUNE DU PLOMB
1. Minium (oxyde de plomb rouge : Pb_3O_4) ou céruse (carbonate de plomb), [Wo 221].
2. Massicot, prototoxyde de plomb : PbO. [Sc 418 ; Si 273 ; PG]
3. *Dans certains procédés alchimiques*, étape du raffinage du plomb, [PG].
{R4b}.

QIAN JING 鉛精, ESSENCE DE PLOMB
Plomb raffiné. *Aussi appelé chanü, qian, taiyin, jingong, heche, heshang chanü, lizhishi.* [HS 12/1b.6–7 ; PG]. {R4b}

QIAN SUI LEI 千歲蘽
Vitis flexuosa, [RP, *n.* 284].

QIANG HUO 羌活
Angélique : *Angelica grosserata* Max. [GR].

QING JIU 清酒, BOISSON ALCOOLISEE LIMPIDE*
{R30, R46}.

QING LONG GAO 青龍膏, GRAISSE DES DRAGONS BLEUS
Solution aqueuse de malachite laminaire. [HS 20/13a.10–b.1].

QING YANG XUE 青羊血
Sang de bélier bleu-vert*. {R58}.

QUE PEN 缺盆
Framboise sauvage, syn. de *quepen* 蕨盆, [RP, *n.* 457]. Syn. de *fupenzi* 覆盆子, de *longgao* 龍膏, [SE, 1/4a.6–7]. {R9}.

RI JING 日精, ESSENCE SOLAIRE
1. Rayon du soleil, [*C.I.* 4/77.11].
2. Chrysanthème, syn. de *ju* 菊, [*C.I.* 11/206.3].
3. Nuages rouges autour du soleil ou rougeur du ciel au lever ou au coucher du soleil, syn. de *xia* 霞, [*Shiwu yiminglu* 事物異名錄, « Qianxiang 乾象 », « Xia 霞 »].
4. Mica, syn. de *yunmu* 雲母, [*Hailu suishi* 海錄碎事, « Baigong 百工 », « Yaoming 藥名 »].

RONG YAN 戎鹽
Sel du Turkestan* ; sel naturel. [RMS, *n.* 116 ; Si 280 ; Pr 40]. — *Il se trouve sous la rubrique de luxian*, bon à améliorer la vue, [SB]. — Syn. de *huyan* 胡鹽 ; produit dans le mont Huyan 胡鹽山 ... [BL]. — Amer et puant ; l'eau de la marée arrose *shanshi* 山石 les pierres de la montagne, longtemps après le sel se cristalise et s'attache aux roches ; si l'on en obtient au [bord de] la mer du Nord, [la couleur du sel] est bleu-vert ; si l'on en obtient au [bord de] la mer du Sud, [elle] est rouge, [Li]. — Un *shishu* 史書 « Livre d'histoire » dit que dans Lu 魯 il y a neuf sortes de sels : le sel blanc est celui de cuisine, que l'on consomme quotidiennement ; le sel noir est spécifique au gonflement du ventre ; le *huyan* est spécifique à la surdité et aux maux des yeux ; le *rouyan* 柔鹽 est spécifique à ... ; les quatre sortes : le sel rouge, le sel *bo* 駁, le sel puant, le sel « de dents de cheval » sont inconsommables ; si on dit [le sel "de] dents de cheval", c'est qu'il est gros sel. Il est possible que le sel noir est le *luxian* et que le *rouyan* est le *rongyan*. Ce dernier a tout de même une autre appellation qui est *huyan*. Deux ou trois sortes se confondent. Aujourd'hui, le *rongyan* foisonne dans la région de Lu, en provenance du Liangzhou (La région de Liangzhou correspond aujourd'hui à l'entour de la ville Wuwei dans la province de Gansu) ainsi que du Dunhuang. Il est en morceau ou en feuille. Ou bien il est en forme d'œuf du poulet ou du canard, ou encore en forme de noix de macre. Sa couleur est pourpre-blanc. Son goût n'est pas très salé. [Ta].
{R1, R6, R14, R51}

ROU DAN 柔丹, ELIXIR TENDRE
{R8, R9}.

SAN CHONG 三蟲, TROIS VERS

SAN SHI 三尸, TROIS AGENTS DE MORT

SAN SHI CHONG 三尸蟲, TROIS AGENTS DE MORT ET VERS

SAN SHI JIU CHONG 三尸九蟲, TROIS AGENTS DE MORT ET NEUF VERS
{R4, R4d}.

SAN WU SHEN SHUI 三五神水, EAU DIVINE DU TROIS ET CINQ*
{R12}.

SHAN QI 山薪
Syn. de *danggui*.

SHAO SHI TIAN XIONG 少室天雄
Aconit de fischer produit dans le mont Shoashi 少室.

SHE FANG 蛇肪
Graisse de serpent*. {R58}.

SHEN DAN 神丹, ELIXIR DIVIN
{R4, R5, R6, R12, R44}.

SHEN DING 神鼎, TRIPODE DIVIN*
{R12}.

SHEN FU 神符, TALISMAN DIVIN*
{R4, R4d}.

SHEN FU HUAN DAN 神符還丹, ELIXIR DU RETOUR DU TALISMAN DIVIN
{R4d}.

SHEN SHI 神室, CREUSET DIVIN*
Deux creusets assemblés par ses ouvertures et hermétiquement fermés, [Ch 29]. {R14}.

SHI DAN 石膽
1. Vitriol bleu*, sulfate de cuivre ; mélange de sulfates de métaux (de fer et de cuivre en particulier) ; chalcanthite, [Si 287 ; PG] ; syn. de *lizhishi*. [RMS, *n*. 87]. Aussi [BG 670b.6].
2. Produit dérivé du *qian*, voir R4b.
{R4b, R8, R50, R51, R52}.

SHI FU GE FANG 豕負革肪
Graisse de peau dorsale de porc*. {R43}.

SHI LIU HUANG 石硫磺
Soufre*. [Si 287]. {R14}.

SHI LIU HUANG YE 石硫黃液
Solution aqueuse de soufre* (?) {R36}.

SHI NAO 石腦
Paraffine.

SHI QUAN 石泉
Eau de roche. {R6}.

SHI WEI 石韋
Polypodium lingua.

SHI YI 石飴
Miel sauvage.

SHI YING 石英
Quartz.

SHI ZHONG HUANG ZI 石中黃子
Aggloméré d'hématite jaune.

SHU 杼
1. Chêne* de Chine : *Quercus serrata* Thunb. Syn. de *zuo* 柞, [*Erya*, « *Shimu* 釋木 » ; GR]. {R58}.

2. *ZHU* Nom d'une plante aquatique. [GR].

SHU 黍

Millet. Dans le grand banquet 大饗, on mange d'abord les deux sortes de millet, ce qui veut dire que dans la nourriture le millet constitue ce qui est essentiel, [*Shiji*, Chavannes, III, 223].

SHU 樗

Cèdre*, *Ailanthus galndulosa* Desf. [RP, *n.* 341]. {R37, R43}.

SHUI FEN 水粉, POUDRE D'EAU

Céruse, carbonate basique de plomb : $Pb_3(OH)_2(CO_3)_2$; vraisemblablement le plus ancien terme pour le carbonate de plomb, [FJ, xia/1b:6 ; Nb 15–16].

SHUI QUAN 水泉, SOURCE D'EAU*

{R4d}.

SHUI YIN 水銀

Vif-argent*, mercure. {R2, R3, R4a, R4b, R4c, R4d, R6, R8, R15, R42, R51, R58}.

SI MING 司命, ARBITRE DE LA DESTINEE

Autre nom du génie du foyer.

SONG 松

Pin. [*C.I.* 15/267.1]

TAI QING DAN 太清丹, ELIXIR DE LA GRANDE PURETE*

TAI YANG 太陽, GRAND YANG

1. Soleil.

2. *Appell.* du cinabre, [HS 1/6b.6–7].

{R4b}.

TAI YI XUN SHOU ZHONG SHI 太乙旬首中石

Réalgar*, [Wa 57 ; Nb 89]. On trouve aussi *taixun shou zhong shi* 太旬首中石 comme synonyme du *xionghuang*, [SE 1/1b.8].

{R41}.

TAI YI YU LIANG 太乙餘糧, RESTES DE LA NOURRITURE DE GRAND UN

L'hématite jaune*, se trouve dans les ravins, tandis que le *yuyuliang* est présent dans les marécages, [RMS, *n.* 80 ; PG]. La meilleure espèce de *yuyuliang*. Syn. de *yuyuliang* (minéral).

{R14}.

TAI YI YU YU LIANG 太乙禹餘糧

Syn. de *yuyuliang* (minéral). {R6}.

TAI YIN 太陰, GRAND YIN

1. *Nom donné à qianjing* 鉛精 essence de plomb, [HS 1/6a.9–10].

2. *Nom donné à qian* 鉛 plomb, [HS 1/6b.6].

{R4b}.

TAN (HUO) 炭(火)

Charbon. {R51}.

TIAN DI ZHI FU 天地之符, TALISMAN DU CIEL ET DE LA TERRE

Aussi appelé xuanhuang zhiye 玄黃之液. {R4b}.

TIAN MEN DONG 天門冬

Mélanthe, *Asparagus lucidus* ; syn. de *dimendong* 地門冬, de *yanmendong* 筵門冬, de *dianji* 顛棘, de *yinyangshi* 淫羊食, de *guansong* 管松.

TIAN XIONG 天雄
Aconit* ; aconit de Fischer. Racine de cette plante, [RP, *n.* 524]. {R7, R22}.

TIE FU 鐵釜
Creuset en fer*. {R57}.

TIE QI 鐵器
Récipient en fer*. {R55, R57}.

TIE TONG 鐵筒
Tube en fer*. {R57, R58}.

TING ZHI 亭脂
Soufre ; syn. de *liuhuang* 硫黃, [CT905, 3a.3]. {R6}.

TONG 銅
Cuivre*. {R18, R51}.

TONG QING 銅青
Acétate basique de cuivre ; vert-de-gris. [RMS, *n.* 9 ; Si, 291].

TONG QI 銅器
Récipient en cuivre*. {R39, R57}.

TONG TONG 銅筒
Tube en cuivre*. {R58}.

TU LONG GAO 土龍膏, POMMADE DES DRAGONS DE TERRE*
Autre nom de qiuyinzhi 蚯蚓汁, le « suc de lombric », [HS 20/15a.2] ; peut-être le produit de consistance liquide qui s'obtient du lombric en contact avec le sel, [BG 42/1565a et b]. *Aussi appelé baixiang qiuyinzhi* 白項蚯蚓汁, « suc de lombric qui a la nuque blanche », [SE 1/4b.1] ; voir *baijing qiuyin* 白頸蚯蚓, « lombric qui a le cou blanc » pour l'usage de son *zhi* 汁 suc, [BG 42/1565a]. {R8}.

TU LONG SHI 土龍矢, EXCREMENTS DES DRAGONS DE TERRE*
Probablement les fèces de lombric. Pour Tao Hongjing, *tulong* est synonyme de *qiuyin* 蚯蚓, lombric. Il explique que, dans le *Daoshu* 道術 ou *Art du Tao* (certainement l'alchimie), on utilise les *shi* 屎 excréments, qui s'appelle *yinlou* 蚓塿 « petit monticule de lombric ». Il ajoute que cette insecte mange l'argile fine dépourvue de sable et que, lors de la préparation de l'élixir, on s'en sert pour luter le creuset. *Aussi appelé yinlou* 蚓塿 et *liuyini* 六一泥(2), [surtout Ta 42/1565a.6–7 ; aussi BG 7/581b ; RI, *n.* 88]. {R6, R8, R11}.

TU LU 土爐
Fourneau en terre cuite. {R47}.

TU OU 土甌
Petite marmite en terre cuite*. {R53}.

TU SI 菟絲
Cuscute du Japon, [RP, *n.* 156]. {R18}.

TU XUE 兔血
Sang de lièvre*. {R29, R58}.

TU ZHU 兔竹
Autre nom de *huangjing* 黃精(plante).

WEN WU 文無
Autre nom de *danggui*.

WU KOU 烏穀

Petit du corbeau*. {R21}.

WU LING DAN 五靈丹, CINQ ELIXIRS SPIRITUELS*

{R14}.

WU SHI 五石, CINQ PIERRES*

1. Cinq minerais : cinabre, réalgar, alun, malachite laminaire, magnétite. {R13}.
2. Cinq minerais : cinabre, réalgar, orpiment, alun et malachite laminaire. [*C.I.* 17/307.15].

{R13, R28, R33, R36, R60}.

WU SHI YE 五石液, LIQUIDE DE CINQ PIERRES*

{R31}.

WU TONG 梧桐

Sterculia à feuilles de platane, colatier*, *Sterculia platanifolia*, L. f. ; noix de cola, [RP, *n.* 272]. {R9}.

XI 錫

Etain*. {R53}.

XI 醯

Vinaigre*. {R57}

XI LONG GAO 西龍膏, POMMADE DU DRAGON DE L'OUEST

XIAN 莧

Amarante : *Amaranthus mangostanus*. [RP, *n.* 557]. [*C.I.* 15/267.4]

XIAN REN ZHANG 仙人杖

XIAN ZHI JUN NAO 先知君腦, CERVELLE DU SEIGNEUR PRESCIENT

Tortue. [*C.I.* 11/205.3]

XIANG XUE 霜雪, GIVRE ET NEIGE

Terme souvent employé dans l'alchimie opératoire pour désigner le produit sublimé. {R4b, R4d, R7, R8}.

XIAO SHI 硝石

Salpêtre, mélange naturel de nitrates ; nitrate de potassium : KNO_3.

XIAO SHI 消石

1. Salpêtre*, syn. de *xiao shi* 硝石. {R52, R55, R56}.
2. Epsomite, sulfate de magnésium hydraté : $MgSO_4 \cdot 7H_2O$. [Si 277 ; PG].

XIE 薤

Echalote.

XIONG HUANG 雄黃

Réalgar*, sulfure d'arsenic naturel de couleur rouge ou de couleur jaune-orange : As_2S_2. [Si 277]. — Au toucher, il est ocreux et donne aux doigts une teinte rouge-jaune. « En ce qui concerne le *xionghuang*, ce qui est produit au mont Wudu 武都 est pur et sans mélange. Son rouge, semblable à celui de la crête du coq, est brillant » [*C.I.* 11/203.10–11]. — « Autre appellation : *huangjinshi* 黃金石, "pierre de métal jaune". Amer et calmant, produit dans la montagne et la vallée, guérit la fièvre et la 鼠瘡. ... Le sublimer et l'absorber : cela rend le corps leger et permet de devenir immortel divin », [SB]. — « Le *xionghuang* est produit dans le côté *yang* de la montagne. Il est le mâle du cinabre. Ainsi s'appelle-t-il "mâle jaune" », [Wu]. — « ... 得銅可作金 » [BL]. — « Le réalgar, au bout de mille ans, se transforme en or » [SZ]. *Aussi appelé dinan* 帝男 .

{R13, R14, R18, R43, R50, R51, R55, R57, R58}.

XIONG HUANG SHUI 雄黃水
Solution aqueuse de réalgar*. {R1, R33, R55}. Voir [*C.I.* 16/290.7–9] pour la préparation.

XIONG HUANG TONG 雄黃銅, CUIVRE DE REALGAR*
1. Un alliage de cuivre et d'arsenic. [ZZ].
2. Sulfate de cuivre, *syn.* de *liuhuatong* 硫化銅. [Ho 82 ; *C.I.* 4/78.12].
{R15}.

XIONG WAN 雄丸, PILULE MALE*
{R50}.

XUAN BAI 玄白, MYSTERIEUX ET BLANC*
1. Céruse [Pr, 38]
2. Produit préparé avec du plomb, du mercure, du *zhenjin* et du *huachi*, ou avec du plomb, de l'or et du *zuowei*. [HS 17/3.4].
{R12}.

XUAN GAO 玄膏, POMMADE MYSTERIEUSE*
{R3}.

XUAN HUANG 玄黃, MYSTERIEUX ET JAUNE*
1. Amalgame de mercure et de plomb ; mélange d'oxyde de mercure (Hg_2O, noir) et d'oxyde de plomb (PbO, jaune) [[159] Chen Guofu 1949, 379]. *Aussi appelé huangjing* 黃精, *huangya* 黃芽, *huangqing* 黃輕, *feiqing* 飛輕, *feiliu* 飛流. [CT880, 1/15a.7–b.2 ; YQ 65/9a ; Nb 84–85.]. {R2}.
2. *Autre nom de qianhuanghua.*
{R2, R4c, R4d, R9, R11}.

XUAN HUANG HUA 玄黃華, FLEUR DU MYSTERIEUX ET JAUNE*
{R5, R10}.

XUAN HUANG JING 玄黃精, ESSENCE DE MYSTERIEUX ET JAUNE
Le premier produit de la R4d, c'est-à-dire le produit sublimé du mercure couvert d'une couche de *xuanhuang* ou Mystérieux et Jaune, cuit durant neuf jours et neuf nuits dans deux chaudrons assemblés recouverts du mélange de *bairi huachi* et de *xuanhuang*. [HS 17b.4]. {R4d}.

XUAN HUANG ZHI YE 玄黃之液, LIQUIDE DU MYSTERIEUX ET JAUNE
Aussi appelé tiandi zhifu 天地之符 et *danhua zhihuang* 丹華之黃 . [HS 1/6.6–7]. {R4b}.

XUAN MING 玄明, MYSTERIEUX ET LUMINEUX
Autre nom alchimique de cu 醋, vinaigre.

XUAN MING FEN 玄明粉, POUDRE DE MYSTERIEUX ET LUMINEUX
Sulfate de sodium purifié. [RMS, *n.* 124].

XUAN MING LONG GAO 玄明龍膏, POMMADE DES DRAGONS MYSTERIEUX ET LUMINEUX*
1. Mercure. *Autre nom de hong* 汞 [SE 1/3a.5–6].
2. *Aussi appelé taiyin xuanjing* 太陰 玄精 [SE 1/3a.5–6]. Selon Shen Gua 沈括 (11^{éme} siècle), *taiyin xuanjing* est synonyme de *xuanjingshi* 玄精石, dont le synonyme est *yinjingshi* 陰精石, et qui est identifié à la forme naturelle de sulfate de calcium, anciennement appelé sélénite, [BG 11/691a.16–691b.8 ; RMS, *n.* 120 ; Nb, 88] ou $Na_2SO_4 \cdot CaSO_4$ [Wa 57].
{R41}.

XUAN SHI 玄石, PIERRE OBSCURE
Ressemble beaucoup à la magnétite, mais sans nature magnétique. Syn. de

xuanshuishi, de *chushi*. [RMS, *n*. 77].

XUAN SHUI 玄水, EAU OBSCURE*

1. *Autre nom* de *shuiyin*, mercure [SE 1/1b.2].
2. *Autre nom* de *cu* 酢, vinaigre [SE 1/5b.5].

{R26}.

XUAN SHUI SHI 玄水石, PIERRE D'EAU OBSCURE

Syn. de *xuanshi*.

XUAN SHUI YE 玄水液, LIQUIDE D'EAU OBSCURE*

1. Solution aqueuse composée de *cishi* 磁石, de *xionghuang* 雄黄 et de *shidan jing* 石膽精; *aussi appelé xuanshuize* 玄水澤 et *cishishui* 磁石水, [HS 20/13a.4–7 et 13b.1].
2. Magnétite en suspension, Fe^{+++} et Fe^{++}, [Wa 57].

{R3, R4c, R24, R41}.

YAN MEN DONG 筵門冬

Syn. de *tianmendong*.

YIN 銀

Argent*. {R9, R18, R42, R43, R46}.

YIN LOU 蚓𥑮

Fèces de *qiuyin* 蚯蚓 lombric, en particulier celles de l'espèce ayant une bande blanche autour du cou. — Pour l'emploi, ils sont ramassés au troisième mois et sont desséchés au soleil. Tao Hongjing dit : « Quand ils sont ramassés, on les débarrasse de la terre, on les sale et on les dessèche au soleil ; quelque temps après ils se liquéfient. Les taoïstes à techniques en font un usage considérable. Les excréments de ce ver s'appellent *yinlou* 蚓𥑮 ou *liuyini* 六一泥. Le ver mange de la fine boue exempte de sable. [C'est pourquoi les taoïstes à techniques,] quand ils composent les élixirs, utilisent [des *excretas* de ce ver] pour luter les creusets ». Li Shizhen dit : « Au dire des hommes à technique (*shujia* 術家), ce ver est capable de faire apparaître les nuages et sait le temps qu'il fera. Ainsi, on l'appelle *tulong* 土龍 ou *longzi* 龍子. Son cri est formé de sons prolongés. Ainsi on l'appelle *genü* 歌女, "fille chantant" ». [BG 42/1565a.6–7 ; BG 7/581b ; RI, *n*. 88].

YIN LOU RANG 蚓𥑮壤

Très probablement fèces de lombric*. Voir *yinlou*. {R58}.

YIN LOU TU 蚓𥑮土

Très probablement fèces de lombric*. Voir *yinlou*. {R51}.

YIN RANG 蚓壤

Très probablement fèces de lombric*. Voir *yinlou*. {R58}.

YIN YANG SHI 淫羊食

Autre nom de tianmendong.

YU 玉

Jade*. {R18}.

YU LI 玉醴, BOISSON ALCOOLISEE DOUCE DE JADE*

{R18}.

YU SHI 礜石

1. Arsénolite, As_4O_6 ; minerai arsenical, blanc ; *aussi appelé lizhishi*. [RMS, *n*. 88 ; Si 294].
2. Mélange de sulfates de métaux (de fer et de cuivre en particulier) ; syn. de

shidan. [RMS, *n*. 87].
{R1, R6, R8, R11}.

YU YU LIANG 禹餘糧, RESTES DE LA NOURRITURE DE YU
1. *(Minéralogie)* Hématite jaune*, un oxyde de fer qui se présente sous forme de fine poudre jaune ou rouge qu'on trouve à l'intérieur de certaines roches ; syn. de *taiyi yuliang*, *de taiyi yuyuliang*, [RMS, *n*. 79 et *n*. 80].
2. *(Botanique)* **a.** *Liriope spicata* Lour ; syn. de *maimentong*. **b.** *Carex macrocephala* Wild. ; syn. de *shicao* 蒒草.
{R6, R7}.

YUE ZI ZHANG 樂子長
Yue Zhangzhi 樂長治 dans le *Dongxianzhuan* 洞仙傳.

YUN MU 雲母
Mica* ; muscovite : $H_2KAl_3(SiO_4)_3$, [Si 294]. {R6, R57}.

YUN MU SHUI 雲母水
Solution aqueuse de mica*. {R22, R24, R27}.

YUN YE 雲液
Une sorte de mica (*yunmu*) ayant les cinq couleurs dont le blanc comme dominant ; il convient d'en absorber en août, [*C.I.* 11/202.14]. {R48, R49}

ZAO 棗
Jujube*, {R6}. Jujubier*, {R18}.

ZAO GAO 棗膏
Chair de jujube*. {R32}.

ZAO HE 棗核
Jujube*. {R10}.

ZAO ZI 棗子
Jujube*.

ZHEN DAN 眞丹, CINABRE VERITABLE*
Cinabre. {R21, R36, R44}.

ZHEN SHA 眞砂, SABLE VERITABLE*
Cinabre. {R3}.

ZHI 芷
Angélique.

ZHI MA 脂麻
Syn. de *hu ma* 胡麻.

ZHU 朮
1. Chardon : *Carduus crispus* L. ; syn. de *shanji* 山薊 (chardon de montagne), *de shan jing* 山精, [*C.I.* 11/208.1 ; *C.I.* 15/267.1 ; GR].
2. *SHU* Riz ou millet glutineux. [GR].

ZHU 竹
Bambou*. {R26}.

ZHU CAO 朱草, HERBE VERMEILLE*
Une herbe mystérieuse considérée comme étant de bon augure. *Cf. Dadai liji*, 8/7.26, « Mingdang » ; *Xiaojing yuanshen qi*, 42 ; *Lunheng*, 5/219.10 ; *Bowuzhi*, « wuchan » ; *C.I.* 4/79.9–10.
{R18, R58}.

ZHU ER 朱兒, ENFANT VERMEIL
Cinabre*. [SE 1/1b.6]. {R12}.

ZHU GAO 豬膏
Graisse de porc*. {R33}.

ZHU FU GE ZHI 豬負革脂
Graisse de peau dorsale de porc*. {R47}.

ZHU TONG 竹筒
Tube de bambou*. {R52, R56}.

ZI CAO 紫草, HERBE POURPRE
Grémil (une espèce) : *Lithospermum erythrorhizon* Sieb. et Zucc. ; syn. de *miao* 藐, *de zidan*. [GR].

ZI DAN 紫丹, CINABRE POURPRE
Syn. de *zicao*.

ZI FEN 紫粉, POUDRE POURPRE*
1. *Autre nom de xuanhuang*, [HS 1/7a.8]. {R4c}.
2. Composé préparé dans la R57.
{R4c, R57}.

ZI MING 子明, ENFANT DE LA LUMIERE
{R4b}.

ZI SHI YING 紫石英
Améthyste.

ZI XIAN 紫莧
Amaranthus caudathus L., [RP, *n.* 557e]. {R57}.

ZI YOU NÜ 紫遊女, FILLE VOYAGEUSE POURPRE*
1. Soufre naturel de couleur violette, [Wa 56].
2. Vitriol vert ou sulfate ferreux, $Fe_2O(SO_4)$, [Meng Naichang cité dans Nb 89].
3. Syn. d'améthyste [Nb 89].

{R41}.

ZUO WEI 左味, ASSISTANT DU SAVEUR
Vinaigre* fortifié. [PG]. Syn. de *huachi* 華池. — « Au temps de Tao Hongjing 陶弘景 (452–536), le terme *huachi zuowei* 華池左味, dont ceci [*zuowei*] est une contraction, était une désignation technique pour le vinaigre avec d'autres réactifs ajoutés. L'essentiel était apparemment de faire du vinaigre un solvant plus efficace, parce que dans des textes anciens salpêtre et alun apparaissent le plus généralement. Vers l'époque de Sun [Sun Simo 孫思邈], ce terme [*zuowei*] ainsi que "*huachi*" sont devenus simples synonymes de "vinaigre" », [Si 291].
{R6, R8, R9}.

aconit : FUZI *附子, {R48} ;* TIANXIONG *天雄, {R7, R22}.*

alun : BAIFAN *白礬, {R54} ;* BAIFAN *白凡, {R13} ;* FANSHI *礬石, {R6, R8, R14, R50, R60}.*

alunite : HANYUNIE *寒羽涅, {R54}.*

Amaranthus caudathus *:* ZIXIAN *紫莧 , {R58}.*

argent : YIN *銀, {R9, R18, R42, R43, R46}.*

argent blanc : BAIYIN *白銀, {R33, R55, R57}.*

argile rouge : CHISHIZHI *赤石脂, {R1, R5, R6, R8, R11, R57}.*

arsénolite : YUSHI *礜石, {R1, R6, R8, R11}.*

Bain Radiant : HUACHI *華池, {R12, R34}.*

Bain Radiant de l'Or : JINHUACHI *金華池, {R27, R60}.*

Bain Radiant des Cent Soleils : BAIRI HUACHI *百日華池, {R4D, R5}.*

Bain Radiant Jaune : HUANGHUACHI *黃華池, {R4C}.*

bambou : ZHU *竹, {R26}.*

bile de bœuf : NIUDAN *牛膽, {R51}.*

bile de carpe : LIYUDAN *鯉魚膽, {R4A, R58}.*

bile de chien jaune : HUANGGOUDAN *黃狗膽, {R8} ;* HUANGQUANDAN *黃犬膽, {R11} ;* HUANGQUAN GANDAN *黃犬肝膽, {R8}.*

Bile de la Pierre : SHIDAN *石膽, {R4B}*

bile de tigre : HUDAN *虎膽 , {R58}.*

boisson alcoolisée : JIU *酒, {R17, R43}.*

Boisson alcoolisée douce de Cent Fleurs : BAI HUA LI *百華醴, {R30}.*

Boisson Alcoolisée Douce de Jade : YULI *玉醴, {R18}.*

boisson alcoolisée limpide : QING JIU *清酒, {R30, R46}.*

canard : AO *鷙, {R23}.*

cannelle : GUI *桂, {R48, R60}.*

cèdre : SHU *櫧 , {R37, R43}.*

céruse : HU FEN *胡粉, {R1}.*

chair de jujube : ZAOGAO *棗膏, {R32}.*

charbon : TAN (HUO) *炭(火), {R51}.*

Char du Fleuve : HECHE *河車, {R4B}*

Char Léger Jaune : HUANGQING *黃輕, {R2, R4C}.*

Char Léger Volant : FEIQING *飛輕, {R2}.*

châtaigne : LI *粟, {R6}.*

chaux éteinte : HUIZHI *灰汁, {R53}.*

chêne : SHU *杼, {R58}.*

cinabre : DAN *丹, {R4B, R17, R20, R22, R23, R24, R27, R29, R34, R35, R36, R39, R40, R45}* ; DANSHA *丹砂, {R4B, R8, R14, R25, R50, R51, R52, R57, R60}* ; ZHUER *朱兒, {R12}.*

cinabre du Sichuan : BASHA *巴沙, {R38}.*

Cinabre Véritable : ZHEN DAN *眞丹, {R21, R36, R44}.*

Cinq Elixirs Spirituels : WULINGDAN *五靈丹, {R14}.*

Cinq Pierres : WUSHI *五石, {R13, R28, R33, R36, R60}.*

colatier : WUTONG *梧桐, {R9}.*

coquille d'huître : MULI *牡蠣, {R1, R5, R6, R8, R11}.*

Creuset de Six et Un : LIUYIFU *六一釜, {R7, R8, R11}.*

Creuset Divin : SHENSHI *神室, {R14}.*

creuset en fer : TIEFU *鐵釜, {R57}.*

creuset en terre cuite rouge : CHITUFU *赤土釜, {R4C, R4D, R5, R11, R51, R53}.*

cuivre : TONG *銅, {R18, R51}.*

Cuivre Jaune : HUANG TONG *黃銅, {R15}.*

cuivre de Danyang : DANYANG TONG *丹陽銅, {R35}.*

Cuivre de Réalgar : XIONG HUANG TONG *雄黃銅, {R15}.*

Dragon Jaune : HUANG LONG *黃龍, {R4C}.*

eau pure de source : JINGHUASHUI *井華水, {R4C, R6, R10, R11, R15}.*

eau de source des pierres : SHIQUAN *石泉, {R6}.*

Eau Divine du Trois et du Cinq : SANWU SHENSHUI *三五神水, {R12}.*

Eau Obscure : XUANSHUI *玄水, {R26}.*

élixir : DAN *丹, {R5, R6, R7, R8, R9, R11, R13, R17, R31, R32, R42}.*

Elixir de la Grande Pureté : TAIQINGDAN *太清丹, {R12}.*

Elixir de Neuf Lumières : JIUGUANGDAN *九光丹, {R13}.*

Elixir [obtenu au moyen] des Transformations Cycliques : HUANDAN *還丹, {R12}.*

élixir divin : SHENDAN *神丹, {R5, R6, R12, R44}.*

Elixir Divin : SHENDAN *神丹, {R4, R5}.*

Elixir du Retour : HUANDAN *還丹, {R4B, R6, R12}.*

Elixir du Retour du Talisman Divin : SHENFU HUANDAN *神符還丹, {R4D}.*

Elixir en Pastille : ERDAN *餌丹, {R7}.*

Elixir Fixé : FUDAN *伏丹, {R4C, R10}.*

Elixir Froid : HAN DAN *寒丹, {R11}.*

Elixir Raffiné : LIANDAN *鍊丹, {R8}.*

Elixir Tendre : ROU DAN *柔丹, {R8, R9}.*

Enfant de la Lumière : ZIMING *子明, {R4B}.*

Essence de Cinabre : DANSHAJING *丹砂精, {R4B}.*

Essence de Mystérieux et Jaune : XUAN HUANG JING *玄黄精, {R4D}.*

Essence de Plomb : QIANJING *鉛精, {R4B}.*

Essence Jaune : HUANGJING *黄精, {R2, R4C}.*

Essence Sublimée : FEIJING *飛精, {R5}.*

étain : XI *錫, {R53}.*

Excréments des Dragons de Terre : TULONGSHI *土龍矢, {R6, R8, R11}.*

fèces de lombric : YINLOURANG *蚓螻壤, {R58}* ; YINLOUTU *蚓螻土, {R51}* ; YINRANG *蚓壤, {R58}.*

Fille Voyageuse Pourpre : ZIYOUNÜ *紫遊女; {R41}.*

fleur de chrysanthème blanche : BAIJUHUA *白菊花, {R37}.*

Fleur d'Or : JINHUA *金華, {R35}.*

Fleur du Cinabre : DANHUA *丹華, {R3, R4D, R9, R11}*

Fleur du Mystérieux et Jaune : XUANHUANGHUA *玄黄華; {R5, R10}.*

Fleur Jaune : HUANGHUA *黄華, {R4C}.*

Fleur Jaune du Plomb : QIANHUANGHUA *鉛黄華; {R4B}.*

fourneau en terre cuite : TULU *土爐, {R47}.*

Fourneau Divin de Six et Un : LIUYI SHENLU *六一神爐, {R60}.*

framboise sauvage : QUEPEN *缺盆, {R9}.*

Givre et Neige : XIANGXUE *霜雪, {R4B, R4D, R7, R8}.*

Germe Jaune : HUANGYA *黄芽, {R2, R4C}.*

graisse de peau dorsale de porc : SHIFU GEFANG *豕負革肪, {R43}* ; ZHUFU GEZHI *豬負革脂, {R47}.*

graisse de porc : ZHUGAO *豬膏, {R33}.*

graisse de serpent : SHE FANG *蛇肪, {R58}.*

Grand Yang : TAI YANG *太陽, {R4B}.*

Grand Yin : TAIYIN *太陰, {R4B}.*

grande vésicule biliaire du chien jaune : HUANG GOU DA DAN *黄狗大膽, {R4D}.*

hématite jaune : YU YULIANG *禹餘糧* ; TAIYI YULIANG *太乙餘糧, {R14}* ; TAIYI YU YULIANG *太乙禹餘糧, {R6, R7}*

hématite rouge : DAIZHE *代赭, {R6, R57}.*

Herbe Vermeille : ZHUCAO *朱草, {R18, R58}.*

huile de sésame : MAYOU *麻油, {R30}.*

Huit Pierres : BASHI *八石, {R18}.*

jade : YU 玉, *{R18}.*

Jaune de la Fleur du Cinabre : DANHUA ZHIHUANG 丹華之黃, *{R4B}.*

Jaune et Blanc : HUANGBAI 黃白, *{R4B}.*

Jeune Fille : CHANÜ 蛇女, *{R4b}.*

jujube : ZAO 棗, *{R6}* ; ZAOHE 棗核, *{R10}.*

jujubier : : ZAO 棗, *{R18}.*

laque : QI 漆, *{R24, R38, R40, R45}.*

laque endurcie : QIGU 漆骨, *{R52, R56}.*

Liquide du Mystérieux et Jaune : XUANHUANG ZHIYE 玄黃之液, *{R4B}.*

Liquide d'Eau Obscure : XUANSHUIYE 玄水液, *{R3, R4C, R24, R41}.*

Liquide Epais d'Or : JINJIANG 金漿, *{R18}.*

Liqueur d'Or : JINYE 金液, *{R41, R42, R43}.*

Lut de Six et Un : LIUYINI 六一泥, *{R1, R4C, R4D, R5, R8, R9, R10, R11, R14, R28, R30, R42}.*

magnétite : CISHI 磁石, *{R5, R8, R10, R11, R43, R50}* ; CISHI 慈石, *{R13, R14, R58}.*

malachite : KONG QING 空青, *{R57}.*

malachite laminaire : CENGQING 曾青, *{R6, R8, R10, R11, R13, R14, R25, R34, R50, R60}.*

malte de riz : NIEMI 糵米, *{R49}.*

marmite : LI 鏎, *{R54}.*

Médecine Jaune : HUANGFU 黃服, *{R4C}.*

mercure : HONG *(OU* GONG*)* 汞, *{R3, R4B, R4C, R4D, R6, R7, R8, R9, R10, R15, R25, R31, R32, R51, R55, R57}. Voir vif-argent.*

mercure obtenu du cinabre : DANSHAHONG 丹砂汞, *{R33}.*

mercure produit au Sichuan : BASHAHONG 巴沙汞, *{R16}.*

mica : YUNMU 雲母, *{R6, R57}.*

miel : BAICAOHUA 百草花, *{R6}* ; MI 蜜, *{R20, R29, R40}.*

miel blanc : BAI MI 白蜜, *{R39}.*

millet rouge : CHISHU 赤黍, *{R32, R55, R58}.*

minium : QIAN DAN 鉛丹, *{R25}.*

Monsieur Métal : JINGONG 金公, *{R4B}.*

mûrier à papier : NING 柠, *{R20}.*

Mystérieux et Blanc : XUANBAI 玄白, *{R12}.*

Mystérieux et Jaune : XUANHUANG 玄黃, *{R2, R4C, R4D, R9, R11}.*

Neige Ferme : GENXUE *艮雪, {R12}.*

ocre jaune : HUANGTU *黃土, {R11, R42}.*

or : HUANGJIN *黃金, {R2, R3, R4B, R4C, R6, R8, R9, R12, R33, R41, R42, R46, R47, R51} ;* JIN *金, {R3, R9, R18, R35, R46, R47, R58}.*

Or vermieil : DANJIN *丹金, {R42}.*

orpiment : CIHUANG *雌黃, {R14, R18, R43, R50, R60} ;* DINÜ *帝女, {R5, R8, R11}.*

pêcher fan *:* FANTAO *礬桃, {R20}.*

Perle Fluide : LIUZHU *流珠, {R4B, R11}.*

perle d'huître : BANGZHU *蚌珠, {R43}.*

petit du corbeau : WUKOU *烏穀, {R21}.*

petit pois : XIAODOU *小豆, {R42}.*

petite marmite : OU *甌, {R42}.*

petite marmite en terre cuite : TUOU *土甌, {R53}.*

petite marmite en terre cuite jaune : HUANGTUOU *黃土甌, {R42}.*

petite marmite de Lut de Six et Un : LIUYINIOU *六一泥甌, {R42}.*

Pierre de Glace : BINGSHI *冰石, {R41}.*

Pilule Femelle : CIWAN *雌丸, {R50}.*

Pilule Mâle : XIONGWAN *雄丸, {R50}.*

plomb : QIAN *鉛, {R2, R3, R4B, R4C, R8, R9, R32, R42, R57, R58} ;* JINGONG *金公, {R9}.*

Poisson Vermeil : DANYU *丹魚, {R19}.*

Pommade des Dragons : LONGGAO *龍膏, {R3, R4A, R4D, R5, R6, R8, R9, R10, R11, R30}.*

Pommade des Dragons de Terre : TULONGGAO *土龍膏, {R8}.*

Pommade des Dragons Mystérieux et Lumineux : XUANMING LONGGAO *玄明龍膏, {R41}.*

Pommade Mystérieuse : XUANGAO *玄膏, {R3}.*

Poudre Jaune : HUANGFEN *黃粉, {R5}.*

Poudre Pourpre : ZIFEN *紫粉, {R4C, R57}.*

prune blanche : BAIMEI *白梅, {R33}.*

puits : JING *井, {R39}.*

réalgar : DINAN *帝男, {R5, R6, R7, R8, R11} ;* TAIYI XUNSHOU ZHONGSHI *太乙旬首中石, {R41} ;* XIONGHUANG *雄黃, {R13, R14, R18, R43, R50, R51, R56, R57, R60}.*

récipient en cuivre : TONGQI *銅器, {R39, R57}.*

récipient en fer : TIEQI *鐵器, {R55, R57}.*

Restes du Comte du Fleuve : HE BO YU *河伯餘, {R4D}.*

Sable Véritable : ZHENSHA *眞砂, {R3}.*

sable d'argile jaune : HUANG SHA *黃沙, {R58}.*

salpêtre : JINHUASHI *金化石, {R41} ;* XIAOSHI *硝石 ;* XIAOSHI *消石, {R52, R55, R56}.*

sang de bélier blanc : BAIYANG XUE *白羊血, {R58}.*

sang de bélier bleu-vert : QINGYANG XUE *青羊血, {R58}.*

sang de bœuf : NIUXUE *牛血, {R58}.*

sang de chien blanc : BAIQUANXUE *白犬血 , {R58}.*

sang de coq vermeil : DANJIXUE *丹雞血 , {R58}.*

sang de grue : HEXUE *鶴血 , {R58}.*

sang de lièvre : TUXUE *兎血, {R29, R58}.*

sang de renard : HUXUE *狐血 , {R58}.*

sel de lac : LUXIAN *鹵鹹, {R6} ;* LUYAN *鹵鹽, {R1}.*

sel du Turkestan : RONGYAN *戎鹽, {R6, R14, R51}.*

Sel Froid : HANYAN *寒鹽, {R54}.*

Sel Rouge : CHIYAN *赤鹽, {R12, R53}.*

soie blanche : BAISU *白素, {R26}.*

soie cuite : LIAN *綀, {R20}.*

solution d'alun : FANSHI SHUI *礬石水, {R1, R55, R56}.*

solution de cinabre : DANSHA SHUI *丹砂水, {R51, R55, R57}.*

solution de Cinq Pierres : WUSHI YE *五石液, {R31}.*

solution de malachite laminaire : CENGQING SHUI *曾青水, {R32, R55, R56}.*

solution de mica : YUNMU SHUI *雲母水 , {R22, R24, R27}.*

solution de réalgar : XIONGHUANG SHUI *雄黃水 {R1, R33, R55}.*

solution de soufre : LIUHUANG SHUI *硫黃水, {R16} ;* SHILIUHUANG YE *石硫黃液, {R36}.*

soufre : LIUHUANG *流黃, {R57} ;* LIUHUANG *硫黃, {R28} ;* SHILIUHUANG *石硫磺, {R14} ;* TINGZHI *亭脂, {R6}.*

Source d'Eau : SHUIQUAN *水泉, {R4D}.*

Source Rouge : HONGQUAN *紅泉, {R26}.*

spath calcaire : HANSHUISHI *寒水石 , {R54} ;* NINGSHUISHI *凝水石, {R57}.*

talc : HUASHI *滑石, {R1, R6, R25}.*

Talisman Divin : SHENFU *神符, {R4, R4D}.*

Talisman du Ciel et de la Terre : TIANDI ZHIFU *天地之符, {R4B}.*

Talisman Volant : FEIFU *飛符, {R12}.*

terre cuite sèche : GANWA *乾瓦, {R25, R35}.*

Tripode Divin : SHENDING *神鼎, {R12}.*

Trois Agents de mort et Neuf Vers : SANSHI JIUCHONG *三尸九蟲, {R4, R4D}.*

tube de bambou : ZHUTONG *竹 筒, {R52, R56}*

tube en cuivre : TONGTONG *銅筒, {R58}.*

tube en fer : TIETONG *鐵 筒, {R57, R58}.*

vif-argent : SHUIYIN *水銀, {R2, R3, R4A, R4B, R4C, R4D, R6, R8, R15, R42, R51, R58}.*

vinaigre : CU *醋, {R56} ;* KUJIU *苦酒, {R18, R45, R47, R52} ;* XI *醯, {R57} ;* ZUOWEI *左味, {R6, R8, R9}.*

Vitex negundo *:* MU JING *牡荊, {R58}.*

Vitis flexuosa *:* QIANSUILEI *千歲藟, {R20}.*

vitriol bleu : SHIDAN *石膽, {R4B, R8, R50, R51, R52}*

Volant et Fluide : FEILIU *飛流, {R2}.*

Mesures

Il s'agit ici d'un ancien système dont les valeurs sont les plus communémment admises ; elles ont varié selon les temps et les lieux. Cf. *Dictionnaire français de la langue chinoise*, éd. par Institut Ricci, Taipei, Institut Ricci, Kuangchi Press, 1990, p. 27 des Appendices.

1 *bu* 步 "pas" : = 5 *chi*.

1 *chi* 尺 : = 0,320 mètre.

1 *cun* 寸 : = 0,10 *chi* (= 3,2cm).

1 *dou* 斗 : = 10 *sheng*.

1 *fen* 分 (de longueur) : = 0,1 *cun* = 0,01 *chi* (= 3,2 mm).

(de poids) : = 0,01 *liang* (0,37 gr.)

1 *ge* (ou *he*) 合 : = 0,10 *sheng*.

1 *jin* 斤 : = 596,8 grammes

1 *li* 里 : = 180 *zhang* = 576 mètres.

1 *liang* 兩 : = 1/16 *jin* = 37,301 gr.

1 *mei* 枚 : = 1 *fen*.

1 *sheng* 升 : = 1,0355 litre.

1 *zhang* 丈 : = 2 *bu* = 10 *chi*.

1 *zhu* 銖 : = 1/24^{e} (ou 1/48^{e}) de *liang* 兩 .

BIBLIOGRAPHIE

Les ouvrages sont catalogués par ordre alphabétique des auteurs, à l'exception des textes anciens primaires présentés dans l'ordre alphabétique des titres. Ils sont numérotés. Le numéro est suivi par le nom des auteurs, puis par l'année de publication et, éventuellement, une indication relative à la nature du travail, par exemple : « tr. » pour une traduction. Ensuite viennent les autres indications de l'ouvrage.

Textes primaires et traductions

Chacun des textes primaires se présente dans l'ordre suivant : titre, titre traduit, date, auteur. Il n'est pas numéroté.

Il est suivi par les éditions ou les traductions que nous avons consultées. Elles sont numérotées. Les éditions précèdent les traductions. Lorsque les éditions ou les traductions sont multiples, les premières figurent dans l'ordre chronologique, les secondes dans l'ordre alphabétique des noms traducteurs.

Pour les ouvrages du canon taoïste, nous n'avons pas répété le titre de l'ouvrage après le numéro indiquant l'édition que nous avons consultée.

Les collections citées plus d'une fois sont indiquées par une abréviation.

— Abréviation des collections employée ci-après.

CJ ***Congshu jicheng*** 叢書集成.

CT ***Zhengtong Daozang*** 正統道藏, réimprimé par le Commercial Press Co. (sous les auspices du *Hanfenlou* 涵芬樓), Shanghai, 1923–1926, du *Daming daozangjing* 大明道藏經 publié en 1445. Les chiffres qui suivent le sigle CT renvoient à la numérotation de la *Concordance du Tao-Tsang* (par K.M. Schipper), Paris, Ecole française d'Extrême-Orient, 1975.

HC ***Hanwei congshu*** 漢魏叢書, ZHENG Rong 程榮 (des Ming) ed., 1592 (achevée). Réimprimée par Jilin daxue chubanshe, Changchun, 1992.

JI ***Jushu Isho shusei*** 重修緯書集成, YASUI Kosan 安居香山 et NAKAMURA Shôhachi 中村璋八 ed., Tokyo, Meitoku shuppansha.

SQ ***Qinding Siku quanshu*** 欽定四庫全書, éd. Wenyuange 文淵閣, 1983.

XB ***Xinbian zhuzi jicheng*** 新編諸子集成, Zhonghua shuju, Beijing.

YS ***Yuhan shanfang jiyishu*** 玉函山房輯佚書.

ZJ ***Zhuzi jicheng*** 諸子集成, Zhonghua shuju, Beijing, 1954.

— Le Canon taoiste

CT137 : *Hanwudi neizhuan.*
CT572 : *Baopuzi yangshenglun.*
CT880 : *Taiqing jinye shendanjing.*
CT883 : *Taiqingjing tianshi koujue.*
CT885 : *Huangdi jiuding shendan jingjue.*
CT887 : *Zhangzhenren jinshi lingshalun.*
CT889 : *Taiji zhenren jiuzhuan huandanjing yaojue.*
CT891 : *Dadong lianzhen baojing jiuhuan jindan miaojue.*
CT901 : *Shiyao erya.*
CT905 : *Cantongqi wuxianglei biyao.*
CT906 : *Yinzhenjun jinshi wuxianglei.*
CT909 : *Longhu huandanjue.*
CT917 : *Baopuzi shenxian jinzhuojing.*
CT919 : *Qianhong jiageng zhibao jicheng.*
CT925 : *Danfang jianyuan.*
CT930 : *Sanshiliu shuifa.*
CT935 : *Danlunjue zhixinjian.*
CT952 : *Jiuzhuan liuzhu shenxian jiudanjing.*
CT1000 : *Zhouyi cantongqi zhu.*
CT1032 : *Yunji qiqian.*
CT1185 : *Baopuzi neipian.*

Baopuzi neipian 抱朴子内篇, *Chapitres Intérieurs du Maître qui Porte la Simplicité*. 317. GE Hong 葛洪 (283–343).

[1] *Baopuzi neipian* 抱朴子内篇, CT1185. Le texte intégral.

[2] *Juan* 卷 67 du *Yunji qiqian* 雲笈七籤, CT1032. Les passages sélectionnés du quatrième chapitre.

[3] *Juan zhong* 卷中 et *juan xia* 卷下 du *Baopuzi shenxian jinzhuojing* 抱朴子神仙金汋經, CT917. Le texte intégral du quatrième chapitre avec quelques interpolations.

[4] *Baopuzi neipian* 抱朴子内篇, ZHU Jirong 朱記榮 ed., Jinling 金陵(= Nanking) 1885.

[5] *Baopuzi neipian* 抱朴子内篇, SUN Xingyan 孫星衍 ed., in ZJ.

[6] « Guxieben *Baopuzi* jiaowen (shang) 古寫本抱朴子斠文（上）[Révision d'une ancienne copie du *Baopuzi* : première partie] », SUN Renhe 孫人和 ed., *Shinagaku* 支那学 3.4 (1923) : 553–560.

[7] *Baopuzi jiaobu* 抱朴子校補, SUN Renhe 孫人和 ed. Révision des passages choisis.

[8] *Baopuzi neipian jiaoshi* 抱朴子内篇校釋, WANG Ming 王明 ed., in XB, 1985.

[9] CHE Philippe. 1999 tr. *La voie des divins immortels — Les chapitres discursifs du Baopu zi Neipian*, in coll. de Connaissance de l'Orient, Paris, Gallimard. [Une présentation sur Ge Hong et ses ouvrages est suivie par une traduction des dix chapitres : 1, 2, 3, 5, 7, 8, 9, 10, 12, 19 (extraits), 20 ainsi que celle de l'Autobiographie de Ge Hong dans les *Waipian, Chapitres extérieurs.*]

[10] DAVIS Tenney L. 1934 tr. « Translation of Ko Hung's biography in Lie-hsien-chuan », *Journal of Chemical Education* 11 : 517–520.

[11] DAVIS Tenney L. 1936a tr. « Ko Hung on the Gold Medicine », *Journal of Chemical Education* 13 : 103–105.

[12] DAVIS Tenney L. 1936b tr. « Ko Hung on the Yellow and White », *Journal of Chemical Education* 13 : 215–218.

[13] DAVIS Tenney L. 1941a tr. « The Inner Chapters of Pao-P'u-Tzu », avec Ch'en Kuo-fu, *Proceedings of American Academy of Arts and Sciences* 74-10 : 297–325.

[14] FEIFEL Eigen. 1941b tr. « Pao-P'u-Tzu 抱朴子, Nei-P'ien 內篇, Chapter I–III », *Monumenta Serica* 6 : 113–211.

[15] FEIFEL Eigen. 1944 tr. « Pao-P'u Tzu 抱朴子, Nei-P'ien 內篇, Chapter IV », *Monumenta Serica* 9 : 1–33.

[16] FEIFEL Eigen. 1946 tr. « Pao-P'u Tzu 抱朴子, Nei-P'ien 內篇, Chapter XI », *Monumenta Serica* 11 : 1–32.

[17] HONDA Wataru 本田濟. 1990 tr. *Hôbokushi naihen* 抱朴子內篇, Tokyo, Heibon sha.

[18] PREGADIO Fabrizio. 1987 tr. *Ko Hong: Le Medicine della Grande Purezza. Dal « Pao-p'u tzu nei-p'ien »,* Roma, Edizioni Mediterranee. [Trad. des ch. 1, 4, 11 et 16–19]

[19] SCHMIDT Franz-Rudolph. 1996 tr. *Magische Rüstung : Naturbilder aus dem Pao-p'u-tzu des Ko Hung (283–343)*, (Europäische Hochschulschriften : Reihe 27, Asiatische und Afrikanische Studien : Bd. 54), Frankfurt am Main, Peter Lang. [Compte Rendu : *Revue Bibliographique de Sinologie* 1997/496, par Livia Kohn]

[20] WARE R. James. 1966 tr. *Alchemy, medicine and religion in the China of A.D. 320: The Nei P'ien of Ko Hung (Pao-p'u tzu)*, Cambridge, MIT Press.

[21] WU Lu-qiang. 1935 tr. « An ancient chinese alchemical classic, Ko Hung on the Gold Medicine and on the Yellow and the White : the fourth and sixteenth chapters of Pao-p'u-tsu », *Proceedings of American Academy of Arts and Sciences* 70–6 : 221–241.

Baopuzi shenxian jinzhuojing 抱朴子神仙金汋經, *Livre des Immortels sur la Liqueur d'Or écrit par Baopuzi.* Probablement des Tang. Traditionnellement attribué à GE Hong,

[22] CT917.

Baopuzi yangshenglun 抱朴子養生論, *Traité du Baopuzi sur la pratique pour Nourrir le Principe Vital.* Traditionnellement attribué à GE Hong.

[23] CT572.

Bencao gangmu 本草綱目, *Magna Materia Medica.* 1596. Compilé par LI Shizhen 李時珍.

[24] *Bencao gangmu* 本草綱目, éd. Renmin weisheng chubanshe, Beijing, 1957.

[25] READ Bernard E. 1976 tr. *Chinese Materia Medica : Animal Drugs*, Taipei, Southern Materials Center. (Originairement publié par Peking Natural History Bulletin, 1931).

[26] READ Bernard E. 1977a tr. *Chinese Materia Medica : Avian Drugs*, Taipei, Southern Materials Center. (Orginairement publié par Peking Natural History Bulletin, 1932).

[27] READ Bernard E. 1977b tr. *Chinese Materia Medica : Dragon and Snake Drugs*, Taipei, Southern Materials Center. (Orginairement publié par Peking Natural History Bulletin, 1934).

[28] READ Bernard. E. & PAK C. 1977 tr. *Chinese Materia Medica, A Conpendium of Minerals and Stones Used in Chinese Medicine From the Pen Ts'ao Kang Mu 本草綱目, Li Shih Chen 李時珍 1597 A.D.*, 2nd ed., Taipei, Southern Materials Center. (Orginairement publié par Peking Natural History Bulletin, 1936).

[29] READ Bernard E. 1977c tr. *Chinese Medical plants from the the Pen Ts'ao Kang Mu 本草綱目 1597 A.D. 3rd Edition of a Botanical, Chemical and Pharmacological Reference List,* Taipei, Southern Materials Center Inc. (Orginairement publié par Peking natural History Bulletin, Head of the Division of Physiological Sciences, Henry Lester Institute of Medical Research, 1936).

[30] READ Bernard E. 1977d tr. *Chinese Materia Medica : Turtle and Shellfish Drugs*, Taipei, Southern Materials Center. (Orginairement publié par Peking Natural History Bulletin, 1937).

[31] READ Bernard E. 1977e tr. *Chinese Materia Medica : Fish Drugs*, Taipei, Southern Materials Center. (Orginairement publié par Peking Natural History Bulletin, 1939).

[32] READ Bernard E. 1977f tr. *Chinese Materia Medica : Insect Drugs*, Taipei, Southern Materials Center. (Orginairement publié par Peking Natural History Bulletin, 1941).

Bieguo dongmingji 別國洞冥記, *Récits du Mystérieux et Profond dans les pays étranges*. Des Han Orientaux. Compilé par GUO Xian 郭憲.

[33] *Bieguo dongmingji* 別國洞冥記, in HC.

Cantongqi wuxianglei biyao 參同契五相類秘要, *Essentiels secrets des Cinq Catégories, du Talisman de l'Accord des Trois*. Des Tang avec des commentaires faits par LU Tianji 盧天驥 entre 1111–1117.

[34] CT905.

Chuci 楚辭, *Elégies du pays Chu*. QU Yuan 屈原 (343 A.C. –?) *et al.*

[35] *Chuci buzhu* 楚辭補注, commenté par HONG Xingzu 洪興祖 (des Song), éd. Zhonghua shuju, Beijing, 1983.

Chunqiu 春秋, *Annales des Printemps et Automnes*. Des Zhou.

[36] *Chunqiu jingzhuan yinde* 春秋經傳引得, HONG Ye 洪業 *et al.* ed., Shanghai guji chubanshe, 1983.

[37] COUVREUR. 1951 tr. *La chronique de la principauté de Lou* (Tch'ouen Ts'iou 春秋 et Tso Tchouan 左傳), Paris, Cathasia.

Chunqiu fanlu 春秋繁露, *Rosée Abondante des Printemps et Automnes*. DONG Zhungshu 董仲舒 (179–104 A.C.).

[38] *Chunqiu fanlu jinzhu jinyi* 春秋繁露今註今譯, LAI Yanyuan 賴炎元 ed., Taipei, Taiwan shangwu, 1992.

Chunqiu yuanmingbao 春秋元命包, *Conservation des mandats originel, apocryphe du Chunqiu.* Des Han.

[39] *Chunqiu yuanmingbao* 春秋元命包, in JI, vol. 4a, 1988.

Dadai liji 大戴禮記, *Traité des Rites de Dai l'Ancien.* DAI De 戴德 (2ème siècle A.C.)

[40] *Dadai liji* 大戴禮記, in HC.

Dadong lianzhen baojing jiuhuan jindan miaojue 大洞鍊眞寶經九還金丹妙訣, *Instructions Merveilleuses sur l'Elixir d'Or des Neuf Retours, Suppléments du Livre de la Grande Grotte sur le Raffinement du Trésor Véritable. Circa* 712. CHEN Shaowei 陳少微.

[41] CT891.

Danan yangshenglun 答難養生論, *Réponses aux Critiques du Traité sur la pratique pour Nourrir le Principe Vital.* XI Kang 嵇康 (223–262).

[42] *Danan yangshenglun* 答難養生論, in *Xizhong sanji* 嵇中散記, in SQ, vol. 1063.

Danfang jianyuan 丹方鑑源, *Miroir et Origine des Méthodes alchimiques.* 10ème siècle. DUGU Tao 獨孤滔.

[43] CT925.

Danlunjue zhixinjian 丹論訣旨心鑑, *Miroir Mental reflétant l'Essentiel des Instructions orales concernant les Propos sur l'Elixir.*

[44] CT935.

Dongxianzhuan 洞仙傳, *Biographie des Immortels des Grottes.* Jiansuzi 見素子 (des Six dynasties).

[45] *Dongxianzhuan* 洞仙傳, in *Daojiao yanjiu ziliao* 道教研究資料, Yen Yiping 嚴一萍 ed., 2nd edition, vol. 1, Taipei, Yiwen yinshuguan, 1991.

Erya 爾雅, *Trésors des lettres.* Probablement du 3ème siècle A.C. Traditionnellement attribué en partie à Zhougong 周公 (12ème siècle A.C.).

[46] *Erya zhuzi suoyin* 爾雅逐字索引 *A Concordance to the Erya,* éd. The Chinese University of Hong Kong, Institute of Chinese Studies, Hong Kong, The Commercial Press (H.K.), 1995.

Fanzi jiran 范子計然, *Maître Jiran du Maître Fan.* Des Zhou. FAN Li 范蠡. Jiran (des Chunqiu) était maître de Fan Li, c'est-à-dire Fanzi.

[47] *Fanzi jiran,* in YS, vol. 23.

Fengsu tongyi 風俗通義, *Le sens des mœurs.* YING Shao 應劭 (140 – avant 204).

[48] *Le Fong Sou T'ong Yi,* éd. Centre franco-chinois d'études sinologiques, Pékin, 1943.

Guadizhi 括地志, *Monographie géographique*. LI Taixi 李泰系 (le quatrième fils de l'empereur Taizong 太宗 des Tang (*r.* 626–649) et le roi du Wei 魏).

[49] *Guadizhi* 括地志, WANG Mo 王謨 (des Qing) ed., in *Hantang dili shuchao* 漢唐地理書鈔, Zhonghua shuju, 1961.

Guanzi 管子, *Ecrits de Maître Guan*. Mélange des textes écrits par des auteurs différents à travers une période assez étendue (du 5ème siècle avat notre ère au milieu du premier siècle avant notre ère). Compilé en forme présente par LIU Xiang 劉向 (79–8 A.C.).

[50] *Guanzi jiaozheng* 管子校正, DAI Wang 戴望 (1783–1863) ed., in ZJ.

Guyuefu 古樂府, *Les poèmes anciens à chanter*. Des Yuan. ZUO Keming 左克明. Recueil des poèmes qui datent des Han aux Sui.

[51] *Guyuefu*, in SQ, vol. 1368, p. 491.

Guoyu 國語, *Propos sur les principautés*. Des Royaumes Combattants.

[52] *Kuo-yü inde* 國語引得, *vol. II, Text*, BAUER Wolfgang ed., in coll. de *Zhongwen yanjiu ziliao zhongxi yanjiu ziliao congshu* 中文研究資料中心研究資料叢書, Chinese Materials and Research Aids Service Center, Research Aids Series, Taipei, 1973.

[53] D'HORMON André. 1985 tr. *Guoyu, Propos sur les principautés, I – Zhouyu*, compléments par Rémi Mathieu, Paris, Collège de France.

Guweishu 古微書, *Anciens textes subtils*. Des Ming. SUN Jue 孫瑴. Recueil des Weishu 緯書 apocryphes.

[54] *Guweishu* 古微書, in SQ, vol. 194.

Hailu suishi 海錄碎事, *Notes parcellaires de lectures étendues*. YE Tinggui 葉廷珪 (des Song).

[55] *Hailu suishi*, in SQ, vol. 921.

Hanfeizi 韓非子, *Ecrits de Maître Hanfei*. Receuil des écrits de HAN Fei (280–233 A.C.) compilé par LIU Xiang 劉向 (79–8 A.C.).

[56] *Hanfeizi* 韓非子, WANG Xianshen 王先愼 ed., in ZJ.

Hanshu 漢書, *Histoire des Han*. BAN Gu (32–92).

[57] *Hanshu* 漢書, éd. Zhonghua shuju, Beijing, 1997.

Hanwudi neizhuan 漢武帝內傳, *Histoire intime de l'Empereur Wu des Han*. Probablement du 6ème siècle.

[58] CT 137.

[59] SCHIPPER Kristofer. 1965 tr. *L'empereur Wou des Han dans la légende taoïste, Han Wou-ti Nei-tchouan*, Ecole Française d'Extrême-Orient, Paris. Une partie d'introduction et la traduction du texte chinois.

Houhanshu 後漢書, *Histoire des Han Postérieurs*. FAN Ye 范曄 (398–445). Une partie ultérieurement ajoutée est empruntée au *Xuhanshu* 續漢書 de SIMA Biao 司馬彪 (des Jin).

[60] *Houhanshu* 後漢書, éd. Zhonghua shuju, Beijing, 1987.

Huayang guozhi 華陽國志, *Monographie sur le pays Huayang*. CHANG Qu 常璩 (des Jin).

[61] *Huayang guozhi* 華陽國志, in coll. de *Sibu beiyao* 四部備要, Shanghai, Zhonghua shuju, 1936.

Huainan wanbishu 淮南萬畢術, *Arts du Prince de Huainan qui accomplissent les Mille choses*. LIU An 劉安 (2ème siècle A.C.).

[62] *Huainan wanbishu* 淮南萬畢術, YE Dehui 葉德輝 ed., in coll. de *Guangutang suozhaoshu* 觀古堂所著書, facs. 23, 1901.

Huainanzi 淮南子, *Ecrits du Prince de Huainan*. LIU An 劉安 (2e siècle A.C.).

[63] *Huainan honglie jijie* 淮南鴻烈集解, LIU Wendian 劉文典 ed., in XB, 1989.

[64] MAJOR John S. 1993 tr. *Heaven and Earth in Early Han Thought : Chapters Three, Four and Five of the* Huainanzi, Albany, State University of New York.

[65] LARRE Claude, ROBINET Isabelle et ROCHAT DE LA VALLEE Elisabeth. 1993 tr. *Les grands traités du Huainanzi*, Paris, Cerf.

Huangdi jiuding shendan jingjue 黃帝九鼎神丹經訣, *Instructions orales sur le Livre des Elixirs des Neuf tripodes de l'Empereur Jaune*. De la seconde moitié du 7ème siècle.

[66] CT885.

[67] PREGADIO Fabrizio. 1991b tr. « La pratiche del Libro dei Nove Elisir », in *Cina*, n° 23 : 15–79.

Huangtingjing 黃庭經, *Livre de la Cour Jaune*. Le *Neijing* 內經 date du 4ème siècle, le *Waijing* 外經 est probablement antérieur au *Neijing*.

[68] *Concordance du Houang-t'ing king*, SCHIPPER K. M. ed., Ecole Française d'Extrême-Orient, 1975.

Jingdian shiwen 經典釋文, *Explication des textes classiques et canoniques*. Des Tang. LU Deming 陸德明 (556–627).

[69] *Jingdian shiwen* 經典釋文, in coll. de *Sibu congkan* 四部叢刊, Shanghai Shangwu inshuguan, 1919.

Jinshu 晉書, *Histoire des Jin*. Des Tang.

[70] *Jinshu* 晉書, éd. Zhonghua shuju, Beijing, 1974.

Jiuzhuan liuzhu shenxian jiudanjing 九轉流珠神仙九丹經, *Livre de la Perle fluide subie des Neuf Cycles et des Neuf Elixirs des Immortels divins*. Du début des Tang ou avant.

[71] CT952.

Kunxue jiwen 困學紀聞, *Notes sur des questions difficiles*. Des Song. WANG Yinglin 王應麟 (1223–1296).

[72] *Kunxue jiwen* 困學紀聞, in coll. de *Zhongguo zixue mingzhu jicheng* 中國子學名著集成, Taipei, 1978.

Laozi 老子, *Ecrtis de Maître Lao*. Avant 4ème siècle A.C.

[73] *Laozi zhuyi ji pingjie* 老子註譯及評介, CHEN Guying 陳鼓應 ed., Hongkong, Zhonghua shuju, 1987.

[74] DUYVENDAK J.-J.-L. 1987 tr. *Tao Tö King, Le Livre de la Voie et de la Vertu*, Paris, Adrien Maisonneuve.

Laozi Daodejing Heshanggong zhangju 老子道德經河上公章句, *Commentaires des Ecrits de Maître Lao, Daodejing par Heshanggong*. Du 2ème ou 3ème siècle.

[75] *Laozi Daodejing Heshanggong zhangju* 老子道德經河上公章句, éd. Zhonghua shuju, Beijing, 1993.

Laozi xiangerzhu 老子想爾注, *Commentaire Xianger du Laozi*. Des Han.

[76] *Laozi Xiang'erzhu jiaozheng* 老子想爾注校證, RAO Zongyi 饒宗頤 ed., Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1991.

Leipian 類篇, *Dictionnaire*. Entre 1039–1066. WANG Zhu 王洙 (997–1057) *et al.*

[77] *Leipian* 類篇, in SQ.

Liexianzhuan 列仙傳, *Biographies des Immortels*. Des époques diverses selon le texte. Attribué à LIU Xiang 劉向 (77–6 A.C.).

[78] KALTENMARK Max. 1987 tr. *Le Lie-sien tchouan (Biographies légendaires des Immortels taoïstes de l'antiquité)*, Paris, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1987. (Originairement publié par le Centre d'études sinologiques de Pékin de l'Université de Paris, 1953). Introduction, annotations, index, addenda et corrigenda.

Liji 禮記, *Traités sur les Rites*. Des Han.

[79] COUVREUR. 1950 tr. *Mémoires sur les bienséances et les cérémonies* (Liji 禮記), Paris, Carthasia.

Longhu huandanjue 龍虎還丹訣, *Instructions sur l'Elixir du Retour du Dragon et du Tigre*. Probablement des Tang. Jinlingzi 金陵子.

[80] CT909.

Lunheng 論衡, *Discours pondérés*. WANG Chong 王充 (27–91).

[81] *Lunheng jiaoshi* 論衡校釋, HUANG Hui 黃暉 ed., in XB, 1990.

Lunyu 論語, *Entretiens*. Fin du 5ème – début du 4ème siècle A.C.

[82] *Lunyu jizhu* 論語集注, in *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注, in XB, 1983.

Lüshi chunqiu 呂氏春秋, *Annales du Sieur Lü*. LÜ Buwei 呂不韋 (3ème siècle A.C.).

[83] *Lüshi chunqiu jiaoshi* 呂氏春秋校釋, CHEN Qiyou 陳奇猷 ed., Shanghai, Xuelin, 1984.

(Mawangdui hanmu boshu) 馬王堆漢墓帛書 . Des Royaumes Combattants ou du début des Han. Un recueil moderne des manuscrits sur soie découverts à Mawangdui dans les tombes des Han.

[84] *Mawangdui hanmu boshu [si]* 馬王堆漢墓帛書[肆], Beijing, Wenwu chubanshe, 1985.

Mengzi 孟子, *Ecrits de Maître Meng* (3ème siècle A.C.).

[85] *Mengzi jizhu* 孟子集注, in *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注, in XB, 1983.

Ming yitongzhi 明一統志, *Monographies [géographiques] complètes des Ming*. Des Ming. LI Xian 李賢 *et al.*

[86] *Ming yitongzhi* 明一統志, in SQ, vol. 472–473.

Mozi 墨子, *Ecrits de Maître Mo* (4ème siècle A.C.).

[87] *Mozi* 墨子, in ZJ.

Mutianzi zhuan 穆天子傳, *Biographie de Mu, Fils du Ciel* (1001–947 A.C.). Retrouvée au Henan actuel en 279 P.C. dans une tombe datant de l'époque des Royaumes Combattants.

[88] MATHIEU Rémi. 1978 tr. *Le Mu tianzi zhuan, Traduction annotée — étude critique*, Mémoires de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises, tome IX, Paris.

Qianhong jiageng zhibao jicheng 鉛汞甲庚至寶集成, *Collection complète concernant le Trésor parfait composé de Plomb et de Mercure, de Jia et de Geng*.

[89] CT919.

Shanhaijing 山海經 , *Livre des monts et des mers*.

[90] *Shanhaijing jiaozhu* 山海經校注, YUAN Ke 袁珂 ed., Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1980.

[91] MATHIEU Rémi. 1983 tr. *Etude sur la mythologie et l'éthnologie de la Chine ancienne : Traduction annotée du* Shanhaijing, Paris, Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1983.

Sanshiliu shuifa 三十六水法, *Recettes pour composer trente-six solutions aqueuses*. Probablement avant la fin du 7ème siècle.

[92] CT930.

Shennong bencaojing 神農本草經, *Materia Medica de Shennong*. Des Han (en grande partie).

[93] *Shennong bencaojing* 神農本草經, MORI Tateyuki 森立之 ed., in coll. de *Zhongguo gudian yixue congkan* 中國古典醫學叢刊, Shanghai, Qunlian chubanshe, 1955.

Shiji 史記, *Mémoire des historiens*. SIMA Qian 司馬遷(145–86 A.C.).

[94] *Shiji* 史記, éd. Zhonghua shuju, Beijing, 1982.

[95] CHAVANNES Édouard. 1967 tr. *Les mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, Paris, Adrien-Maisonneuve.

Shijing 詩經, *Livre des Odes*. Du 11ème au 7ème siècle A.C.

[96] *Maoshi zhuzi suoyin* 毛詩逐字索引, *A Concordance to the Maoshi*, éd. The Chinese University of Hong Kong, Institute of Chinese Studies, The Commercial Presse, 1995.

Shiming 釋名, *Glossaire des noms*. Liu Xi 劉熙 (1er–2ème siècle).

[97] *Shiming* 釋名, in coll. de *Congshu jicheng jianbian* 叢書集成簡編, Taiwan Shangwu yinshuguan, 1966.

Shiwu yiminglu 事物異名錄, *Catalogue des synonymes des choses*. *Circa* 1776. LI Quan 厲荃 et GUAN Huai 關槐.

[98] *Shiwu yiminglu* 事物異名錄, WU Xiaoheng 吳瀟恒 et ZHANG Chunlong 張春龍 ed., Yuelu shushe, Changsha, 1991.

Shiyao erya 石藥爾雅, *Dictionnaire synonymique des minéraux médicaux*. 806. MEI Biao 梅彪.

[99] CT901.

Shiyiji 拾遺記, *Recueil des anecdotes retrouvées*. Des Jin Orientaux. WANG Jia 王嘉 (?– *c.* 390).

[100] *Shiyiji* 拾遺記, in HC.

Shizi 尸子, *Ecrits de Maître Shi*. SHI Jiao 尸佼 (4ème–3ème siècle A.C.).

[101] *Shizi* 尸子, WANG Jipei 汪繼培 ed., Zhonghua shuju, Beijing, 1991. (Originairement édité dans la colletion de *Congshu jicheng chubian* 叢書集成初編, puis recueilli dans la collection de *Huhailou congshu* 湖海樓叢書).

[102] *Shizi* 尸子, SUN Xingyan 孫星衍 ed., Zhonghua shuju, Beijing, 1991. (Originairement édité dans la colletion de *Congshu jicheng chubian* 叢書集成初編, puis recueilli dans la collection de *Wenjingtang congshu*

問經堂叢書 et dans celle de *Pingjinguan congshu* 平津館叢書, réimprimé à la base de l'édition de cette dernière par Zhonghua shuju).

Shujing 書經, *Livre des documents.*

[103] COUVREUR Séraphin. 1999 tr. *Chou King, Les Annales de la Chine*, Paris, Librairie You-Feng. (Originairement publié par Cathasia, Paris, 1950).

Shuyiji 述異記, *Récits Extraordinaires*. Attribués à REN Fang 任昉 (406–508).

[104] *Shuyiji* 述異記, in HC.

Shuowen jiezi 說文解字, *Elucidation des signes et explication des caractères.* XU Shen 許愼 (30–124).

[105] *Shuowen jiezi* 說文解字, Zhonghua shuju, Beijing, 1985. Réimpression de l'édition de Chen Changzhi 陳昌治 (1873).

Taiji zhenren jiuzhuan huandanjing yaojue 太極眞人九轉還丹經 要訣, *Instructions essentielles de l'Ecrit de l'Homme Véritable du Faîte-Extrême sur l'Elixir du Retour ayant subi les Neuf transformations.*

[106] CT889.

Taipingjing 太平經, *Livre de la Grande Paix.* Des Han.

[107] *Taipingjing hejiao* 太平經合校, WANG Ming 王明 ed., Beijing, Zhonghua shuju, 1960.

Taiping yulan 太平御覽, *Encyclopédie Impériale de l'ère Taiping.* Publiée en 977 par une équipe de lettrés sous la direction de LI Fang 李昉 (925–995), achevée et imprimée en 983.

[108] *Taiping yulan* 太平御覽, in SQ, vol. 893–901.

Taiqing jinye shendan jing 太清金液神丹經, *Livre de l'Elixir Divin de Liqueur d'Or de la Grande Pureté.* Probablemet des Six Dynasties.

[109] CT880.

Taiqingjing tianshi koujue 太清經天師口訣, *Instructions orales du Maître Céleste sur le Livre de la Grande Pureté.* Des Six Dynasties.

[110] CT883.

Wupu bencao 吳普本草, *Materia Medica de Wu Pu.*

[111] *Wupu bencao*吳普本草, SHANG Zhijun 尚志鈞 *et al* ed., Beijing, Renmin weisheng chubanshe, 1987.

Wuyue chunqiu 吳越春秋, *Annales des Wu et des Yue.*

[112] *Wuyue chunqiu zhuzi suoyin* 吳越春秋逐字索引 *A Concordance to the Wuyue chunqiu*, The Chinese University of Hong Kong, Institute of Chinese Studies, Taipei, The Commercial Press, 1994.

Xishang futan 席上腐談, *Vieux discours à la place d'honneur*. YU Yan 俞琰 (des Song).

[113] *Xishang futan* 席上腐談, in CJ.

Xiaojing yuanshenqi 孝經援神契, *Talisman pour mander les esprits, apocryphe du Livre de la piété filiale.*

[114] *Xiaojing yuanshenqi* 孝經援神契, in JI, vol. 5, 1973.

Xunzi 荀子, *Ecrits de Maître Xun*. XUN Kuang 荀況 (*circa* 320–230 A.C.).

[115] *Xunzi jijie* 荀子集解, in ZJ.

Yantielun 鹽鐵論, *Dispute sur le sel et le fer*. Des Han Occidentaux.

[116] *Yantielun zhuzi suoyin* 鹽鐵論逐字索引 *A Concordance to the Yantielun*, The Chinese University of Hong Kong, Institute of Chinese Studies, The Commercial Press, Hong Kong, 1994.

Yangshenglun 養生論, *Traité sur la pratique pour nourrir le Principe Vital*. XI Kang (223–262) 嵇康.

[117] ***Yangshenglun*** 養生論, in *Xizhong sanji* 嵇中散記, in SQ, vol. 1063 : 346–348.

Yijing 易經, *Livre des Mutations*.

[118] *Zhouyi zhuzi suoyin* 周易逐字索引 *A Concordance to the Zhouyi*, The Chinese University of Hong Kong, Institute of Chinese Studies, The Commercial Press, Hong Kong, 1995.

Yinzhenjun jinshi wuxianglei 陰眞君金石五相類, *Cinq Catégories des Métaux et des Minéraux selon l'Homme Véritable Yin.*

[119] CT906.

Yiwei qianzuodu 易緯乾鑿度, *Arpentage céleste, apocryphe du Livre des Mutations.*

[120] *Yiwei qianzuodu* 易緯乾鑿度, in CJ, 1937.

[121] *Yiwei qianzuodu* 易緯乾鑿度, in JI, vol. 1a, 1981.

Yiwei tongguayan 易緯通卦驗, *Preuves de la pénétration des Trigrammes, apocryphe du Livre des Mutations.*

[122] *Yiwei tongguayan* 易緯通卦驗, in JI, vol. 1b, 1985.

Yuejueshu 越絕書, *Mémoire du royaume de Yue*. Des Han Orientaux.

[123] *Yuejueshu zhuzi suoyin* 越絕書逐字索引 *A Concordance to the Yuejueshu*, The Chinese University of Hong Kong, Institute of Chinese Studies, The Commercial Press, Taipei, 1994.

Yunji qiqian 雲笈七籤, *Bibliothèque des Nuages aux Sept Etiquettes*. Anthologie encyclopèdique des ouvrages taoïstes, achevée par Zhang Junfang 張君房 et ensuite présentée au trône en 1019.

[124] CT1032.

Zhangzhenren jinshi lingshalun 張眞人金石靈砂論, *Traité de l'Homme Véritable Zhang sur métaux, minéraux et cinabre*. Probablement entre 742–770. ZHANG Jiugai 張九垓.

[125] CT887.

Zhenglei bencao 證類本草. TANG Shenwei 唐愼微 (des Song). Titre abrégé du Jingshi zhenglei beiji bencao 經史證類備急本草, *Materia Medica tirée des Livres classiques et classée pour les cas d'urgence.*

[126] *Chongxiu zhenghe jingshi zhenglei feiyong bencao* 重修正和經史證類備用本草, Taipei, Southern Material Center, 1976.

Zhengzitong 正字通, *Dictionnaire conforme des caractères*. Des Ming. ZHANG Zilie 張自烈.

[127] *Zhengzitong* 正字通, Guoji wenhua chuban gongsi, Beijing, 1996. Réimpression de celui de LIAO Wenying 廖文英 ed., 1670.

Zhouli 周禮, *Rites des Zhou*.

[128] Zhouli zhuzi suoyin 周禮逐字索引 *A Concordance to the Zhouli*, The Chinese University of Hong Kong, Institute of Chinese Studies, Taipei, The Commercial Press, 1993.

Zhouyi cantongqi zhu, 周易參同契註, *Commentaires du Talisman pour l'union des Trois lié au Livre des Mutations*.

[129] CT1000.

Zhuangzi 莊子, *Ecrits de Maître Zhuang*. Traditionnellement Attribué à ZHUANG Zhou 莊周 (3ème siècle A.C.).

[130] *Zhuangzi jijie* 莊子集解, WANG Xianqian 王先謙 ed., in XB, 1987.

[131] LIOU Kia-hway. 1969 tr. *L'Œuvre complète de Tchouang-tseu* , Paris, Gallimard/Unesco.

[132] WATSON, Burton. 1968 tr. *The Complete Works of Chuang Tzu*, Columbia University Press.

Zuozhuan 左傳, *Commentaire de Zuo [du Chunqiu]*. Probablement des Han Occidentaux. Voir *supra Chunqiu*.

Etudes sur le *Baopuzi neipian* ou sur Ge Hong

[133] ANDO Tsunao 安藤維男. 1973. « Katsuô "chukôbikyôhô"ni tsuite 葛翁『肘後備急方』について », *Tôhô Shûkyô* 東方宗教 41 : 36–50.

[134] BARRETT T.H. 1987. « Ko Hung », *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade *et al.* ed., New York, Macmillan Publishing Co., vol. 8 : 359–360.

[135] CHEN Feilong 陳飛龍. 1980. *Ge Hong zhi wenlun ji shengping* 葛洪之文論及生平, Taipei, Wenshizhe chubanshe.

[136] CHEN Guofu 陳國符& DAVIS Tenney L. 1941. « Inner chapters of *Baopuzi* », *Proceeding of the american academy of arts and sciences* 74, n°10 : 297–325.

[137] GAO Changjiang 高長江. 1993. « Weijin wenhua yu Ge Hong de shenxian sixiang 魏晉文化與葛洪的神仙思想 », *Dongfang wenhua* 東方文化 31, n° 1 : 112–117.

[138] HONG Ye 洪業. 1963. « Zaishuo Xijing zaji 再說西京雜記 », *Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo jikan* 中央研究院歷史語言研究所集刊 34-2 : 389–404.

[139] HU Fuchen 胡孚琛. 1988. « Ge Hong de zhexue sixiang gaishuo 葛洪的哲學思想概說 », *Kongzi yanjiu* 孔子研究 4 : 46–53.

[140] HU Fuchen 胡孚琛. 1989. *Weijin shenxian daojiao : Baopuzi neipian yanjiu* 魏晉神仙道教 : 抱朴子内篇研究, Peking, Renmin chubanshi.

[141] ISHIJIMA Kairyû 石島快隆. 1956. « Hôbokushi inshokô 抱朴子引書考», *Bunka* 文化 20-6 : 27–36.

[142] ISHIJIMA Kairyû 石島快隆. « Gi Hakuyô to Kak Kô to no dôka shisô ni tsuite 魏伯陽と葛洪との道家思想について», *Tôyôgaku* 東洋學 3 : 52–63.

[143] ISHIJIMA Kairyû 石島快隆. 1968. « Hôbokushi no shisôshi teki kôsatsu 抱朴子の思想史的考察 », *Komazawa daigaku bungakubu kenkyu kiyô* 駒澤大學文學部研究紀要 26, Tokyo : 1–19.

[144] ITÔ Tomoatsu 伊東倫厚. 1980. « Hôbokushi ni okeru shinsen no jitsuzai no ronshô 抱朴子における神仙の實在の論證 », *Chûtetsubungaku kaihô* 中哲文學會報 5 : 59–74.

[145] JEONG Jaeseo 鄭在書. 1994. *Bulsaûi shinhwa sasang* — Sanhaegyeong, Pobagja, Yeolseonjeon, Shinseonjeone *daehan tamgu* 不死의 신화와 사상 — 산해경, 포박자, 열선전, 신선전에 대한 탐구 , Seoul, Min'ûmsa.

[146] KAGURAOKA Masatoshi 神樂岡昌俊. 1980. « Hôbokushi ni okeru in'ichi shisô 抱朴子における隱逸思想 », *Tôhô shûkyô* 東方宗教 55 : 51–69.

[147] KOYAMA Mitsuru 小山滿. 1988. « Hôbokushi to shinjûkyô 抱朴子と神獸鏡 », *Sôdai Ajia kenkyû* 創大アジア研究 9 : 73–106.

[148] LAN Xiulong 藍秀隆. 1989. *Baopuzi yanjiu* 抱朴子研究, Taipei, Wenjin.

[149] LI Fengmao 李豐楙. 1987. *Baopuzi : Busi de tanjiu* 抱朴子 : 不死的探究, Taipei, Shibao.

[150] LIN Lixue 林麗雪. 1980. *Baopuzi neiwaipian sixiang xilun* 抱朴子内外篇思想析論, Taipei, Taiwan xuesheng.

[151] MIYAZAWA Masayori 宮澤正順. 1956. « Hôbokushi to Chô Kaku ippa 抱朴子と張角一派 », *Shûkyô bunka* 宗教文化, Tokyo, 11 : 58–69.

[152] MIYAZAWA Masayori 宮澤正順. 1971. « Hôbokushi kô 抱朴子考 », *Kan Gi bunka* 漢魏文化 8 : 58–65.

[153] MIYAZAWA Masayori 宮澤正順. 1977. « Hôbokushi ni okeru honmatsu shisô 抱朴子における本末思想 », *Dôkyô kenkyû ronshû — Dôkyô no shisô to bunka* 道教研究論集—道教の思想と文化, YOSHIOKA Yoshitoyo ed., Tokyo : 125–144.

[154] MIYAZAWA Masayori 宮澤正順. 1980. « Kak Kô no Rôshi hihan ni tsuite 葛洪の老子批判について », *Tôhô shûkyô* 東方宗教 56 : 48–64.

[155] MIYAZAWA Masayori 宮澤正順. 1982. « Dôkyô no shokubunkaron — Hôbokushi naihen o chûshin toshite 道教の食文化論—抱朴子内篇を中心として (Taoist Ideas on Food Culture : with Special Regard to the Pao-p'u-tzû) », *Rekishi ni okeru minshû to bunka* 歴史における民衆と文化 (Peoples and Cultures in Asiatic History), *Collected Essays in Honour of Professor Tadao Sakai on His Seventieth Birthday*, Tokyo, Kokusho Kankokai : 133–150.

[156] MURAKAMI Yoshimi 村上嘉實. 1955. « Kishin to sennin : Hôbokushi kenkyû no uchi 鬼神と仙人 : 抱朴子研究の内 », *Tôhô shûkyô* 東方宗教 7 : 1–17.

[157] MURAKAMI Yoshimi 村上嘉實. 1956a. « Katsu Kô no sekaikan 葛洪の世界觀 », *Bunka shigaku* 文化史學 11, Kyôto : 9–23.

[158] MURAKAMI Yoshimi 村上嘉實. 1979b. *Chûkoku no sennin — Hôbokushi no shisô* 中國の仙人 — 抱朴子の思想, Kyôto, Heirakuji shoten. Première édition en 1956.

[159] MURAKAMI Yoshimi 村上嘉實. 1967. *Hôbokushi* 抱朴子, Tokyo.

[160] MURAKAMI Yoshimi 村上嘉實. 1977. « Hôbokushi no kagaku shisô 抱朴子の科學思想 », *Dôkyô kenkyû ronshû — Dôkyô no shisô to bunka* 道教研究論集—道教の思想と文化, YOSHIOKA Yoshitoyo ed., Tokyo : 103–124.

[161] MURAKAMI Yoshimi 村上嘉實. 1981. « Kan-bo shin hatsugen no i-sho to *Hôbokushi* 漢墓新發現の醫書と抱朴子 (The Connection between Medical Documents discovered in Han Tombs and the *Pao-p'u tzu*) », *Tôhô gakuhô* 東方學報 53 : 381–421.

[162] NAKAJIMA Ryûzô 中嶋隆藏. 1973. « Kak Kô no shinsenjutsu — sono riron to jissen 葛洪の神仙術 — その理論と實踐 », *Tôboku daigaku bungakubu nihon bunka kenkyû kenkyû hôkoku* 東北大學文學部日本文化研究研究報告 9 : 77–105.

[163] ÔFUCHI Ninji 大淵忍爾. 1956. « Hôbokushi kenkyû josetsu 抱朴子研究序説 », *Okayama daigaku hôbungakubu gakujutsu kiyô* 岡山大學法文學部學術紀要 5 : 15–38.

[164] ÔFUCHI Ninji 大淵忍爾. 1958. « Katsu Kô den kô — Shinchô chika Gojin no arikata no ichirei 葛洪傳考 — 晉朝治下吳人の在り方の一例 », *Okayama daigaku hôbungakubu gakujutsu kiyô* 岡山大學法文學部學術紀要 10 : 123–152.

[165] OKAZAKI Fumio 岡崎文夫. 1923. « Hôbokushi ni miretaru kanmatsu no fûzoku 抱朴子に見れたる漢末の風俗 », 支那学 *Shinagaku* 3.4 : 304–309.

[166] SANAKA Sô 佐中壯. 1954. « Kak Kô no shôgai to sono fûkaku 葛洪の生涯とその風格 », *Tôyôgaku ronshû* 東洋學論集 2 : 83–103.

[167] SAILEY J. 1978. *The master who Embraces Simplicity : A Studiy of the Philosopher Ko Hung*, San Francisco.

[168] SHIMOMI Takao 下見隆雄. 1966. « Katsu Kô no itsumin 葛洪の逸民 », *Tetsugaku* 哲學 18 : 122–135.

[169] SHIMOMI Takao 下見隆雄. 1967. « Hôbokushi ni okeru itsumin to sennin 『抱朴子』に於ける逸民と仙人 », *Tôhô shûkyô* 東方宗教 29 : 36–52.

[170] SOYMIE Michel. 1971. « Histoire et philologie de la Chine médiévale et moderne ; Rapport sur les conférences », *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section Sciences Historique et Philologique* : 759. Sur la date du *Baopuzi*.

[171] TAIRA Hidemichi 平秀道. 1961. « *Hôbokushi* to shin'i 抱朴子と讖緯 », *Ryûkoku daigaku ronshû* 龍谷大學論集 368 : 68–85.

[172] TORCHINOV, E.A. 1984. *Traktat Ge Khuna « Baopu-tszy » kak istoriko-etnograficheskii istochnik*, Institut etnografii imeni N.N. Miklukho-Maklaia Akademii naud SSSR, Leningradskoe otdelenie.

[173] WANG Chengwen 王承文. 1994. « Ge Hong zaonian nanyin luofu kaolun 葛洪早年南隱羅浮考論 », *Zhongshan daxue xuebao (Shehui kexue ban)* 中山大學學報（社會科學版）, 1994-2 : 81–89.

[174] WANG Ming 王明. 1984. « Lun Ge Hong 論葛洪 », *Daojia he daojiao sixiang yanjiu* 道家和道教思想研究, Zhongguo shehui kexue chubanshe : 55–79.

[175] YOSHIKAWA Tadao 吉川忠夫. 1964. « Hôbokushi no sekai 抱朴子の世界 », *Shirin* 史林 *(Journal of History)*, Kyôto, Kyôtodaigaku shigaku kenkyû kai, 47 : 666–696 et 812–840.

[176] YOSHIKAWA Tadao 吉川忠夫. 1980. « Shijukô — Hôbokushi naihen ni yosete 師受考— 抱朴子内篇によせて », *Tôhô gakuhô* 東方學報 52 : 285–316.

Etudes sur l'alchimie chinoise ou sur l'histoire des sciences et techniques en chine

[177] AKAHORI Akira. 1989. « Drug Taking and Immortality », *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, Livia KOHN ed., Ann Arbor, Center for Chinese Studies, University of Michigan : 73–98.

[178] BALDRIAN-HUSSEIN Farzeen. 1984. *Procédés secrets du joyau magique, Traité d'alichimie taoïste du XIe siècle*, Paris, Les Deux Océans.

[179] Beijing gangtie xueyuan yejinshi zu 北京鋼鐵學院冶金史組. 1981. « Liujin 鎏金 », *Zhongguo keji shiliao* 中國科技史料, 1981-1 : 90.

[180] CHEN Guofu 陳國符. 1975. *Daozang yuanliu kao* 道藏源流攷, Taipei, Guting shuwu. (La 1ère édition par Zhonghua shuju, Shanghai, 1949 ; la 2ème édition par Zhonghua shuju, Beijing, 1963).

[181] CHEN Guofu 陳國符. 1985a. « Daozangjing zhong waidan huangbaifa jingjue chushi chaodai kao 道藏經中外丹黃白法經訣出世朝代考», *Zhongguo gudai huaxueshi yanjiu* 中國古代化學史研究, Zhao Kuanghua ed., Beijing, Beijing daxue chubanshe : 211–260. (Originairement publié dans le *Zhongguo kejishi tanse* 中國科技史探索, Shanghai, Guji chubanshe, 1983).

[182] CHEN Guofu 陳國符. 1985b. « Daozangjing zhong ruogan kegong yanjiu zhongguo gudai ziran kexue yu jishu zhi shiliao 道藏經中若干可供研究中國古代自然科學与技術之史料», *Zhongguo gudai huaxueshi yanjiu* 中國古代化學史研究, Zhao Kuanghua ed., Beijing, Beijing daxue chubanshe : 261–277. (Originairement publié dans le *Ziran kexueshi yanjiu* 自然科學史研究 2, n° 3, 1983).

[183] CHEN Guofu 陳國符. 1987. *Daozang yuanliu xukao* 道藏源流續攷, Mingwen, Taipei, 1987. (La 1ère édition en 1983).

[184] CHIKASIGE Masumi. 1974. *Oriental Alchemy*, New York, Samuel Weiser. (Reproduction du *Alchemy and other Chemical Achievements of the Ancient Orient : The Civilization of Japan and China in Early Times as Seen from the Chemical Point of View*, Tokyo, Rokakuho Uchida, 1936).

[185] COOPER Jean C. 1984. *Chinese alchemy : The Taoist quest for immortality*, Wellingborough, Northamptonshire, Aquarian Press.

[186] CULLEN Christopher. 1996. *Astronomy and mathematics in ancient China : the* Zhou bi suan jing, Cambridge University Press, Cambridge.

[187] DAVIS Tenney L. 1936. « The Dualistic Cosmogony of Huai-nan-tzu and its Relations to the Backgroud of Chinese and of European Alchemy », *Isis* 25 : 327–340.

[188] DESPEUX Catherine. 1979. *Zhao Bichen : Traité d'Alchimie et de Physiologie taoïste (Weisheng Shenglixue Mingzhi)*, Paris, Les Deux Océans.

[189] DONO Tsurumatsu 道野鶴松. 1966. « Kodai chûgoku ni okeru kagaku 古代中國における化學 », *Tôyô gakujutsu kenkyû* 東洋學術研究, 5-8 : 50–64.

[190] GLIDEWELL Christopher, BUTLER Anthony R, NEEDHAM Joseph. 1983. « Mosaic gold in Europe and China », *Chemistry in Britain* (February) : 132–134.

[191] GLIDEWELL Christopher. 1989. « Ancient and Medieval Chinese Protochemistry », *Journal of Chemical Education* 66, n° 8 (August) : 631–633.

[192] GUO Zhengyi 郭正誼, 1983. « Cong "Longhu huandan jue" kan woguo liandanjia dui huaxue de gonxian 從《龍虎還丹訣》看我國煉丹家對化學的貢獻 », *Ziran kexueshi yanjiu* 自然科學史研究 (*Studies in the History of Natural Sciences*) 2, n° 2 : 112–117.

[193] HATTORI Takeshi 服部武. 1966. « Kodai chûgoku no shiren kagaku 古代中國の自然科學 », *Tôyô gakujutsu kenkyû* 東洋學術研究 5-8 : 37–49.

[194] HO Peng Yoke. 1966. *The Astronomical Chapters of the Chin Shu*, Paris, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Mouton & Co.

[195] HO Peng Yoke. 1979. *On the Dating of Taoist Alchemical Texts*, Brisbane, Griffith University.

[196] HO Peng Yoke 何丙郁. 1980. *Daozang Danfang jianyuan* 道藏丹方鑑源 (*Tuku T'ao's Tan-fang chien-yuan, a 10th-century Chinese Alchemical*

source-Book), Xiangkang daxue yazhou yanjiu zhongxin (Center of Asian Studies, University of Hong Kong).

[197] HO Peng Yoke. 1985. *Li, Qi, and Shu : An Introduction to Science and Civilization in China*, Hong Kong, Hong Kong Univ. Press.

[198] HO Peng Yoke et Joseph NEEDHAM. 1959. « The Laboratory Equipment of the Early Medieval Chinese Alchemists », *Ambix* 7 : 57–115.

[199] HO Peng Yoke et SU Ying-Hui 蘇瑩輝. 1970. « Danfang jingyuan kao 丹房鏡源考 » (On the Tan-fang ching-yuan — A T'ang Laboratory Manual of Chinese Alchemy), *Dongfang wenhua* 東方文化 (Journal of Oriental Studies) 8 (janv.), n°1 : 1–23.

[200] HU Shiu-ying. 1980. *An Enumeration of Chinese Materia Medica*, Hong Kong, The Chinese University of Hong Kong.

[201] HUA Jueming 華覺明. 1991. « Lun zhongguo yejinshu de qiyuan 論中國冶金術的起源 » [On the Origin of Metallurgy in China], *Ziran kexueshi yanjiu* 自然科學史研究 [*Studies in the History of Natural Sciences*] 10, n° 4 : 364–369.

[202] JOHNSON Obed Simon. 1928. *A Study of Chinese Alchemy*, Shanghai, The Commercial Press.

[203] KANÔ Yoshimitsu 加納喜光. 1987. *Chûgoku yigaku no tanjô* 中國醫學の誕生, Tokyo, Tokyo Univ.

[204] LAO Gan 勞干. 1938. « Zhongguo dansha zhi yingyong ji qi tuiyan 中國丹砂之應用及其推演 », *Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo jikan* 中央研究院歷史語言研究所集刊 7, n° 4 : 519–531.

[205] LI Ling 李零. 1993. *Zhongguo fangshu kao* 中國方術考, Beijing, Renmin Zhongguo chubanshe.

[206] LI Minsheng 李敏生. 1984. « Xianqin yongqian de lishi gaikuang 先秦用鉛的歷史概況 », *Wenwu* 文物 , 1984-10 : 84–89.

[207] LU K'uan-yu. 1976. *Taoist Yoga, Alchemy and immortality*, London, Rider.

[208] LU Yang 盧央 et SHAO Wangping 邵望平. 1989. « Kaogu yicun zhong suo fanying de shiqian tianwen zhishi 考古遺存中所反映的史前天文知識 », *Zhongguo gudai tianwen wenwu lunji* 中國古代天文文物論集, Zhongguo shehui kexueyuan kaogu yanjiusuo 中國社會科學院考古研究所 ed., Wenwu chubanshe : 1–16.

[209] MENG Naichang 孟乃昌. 1983. « Han Tang xiaoshi mingshi kaoban 漢唐消石名實考辦 », *Ziran kexueshi yanjiu* 自然科學史研究 (*Studies in the History of Natural Sciences*) 2, n° 2 : 97–111.

[210] MENG Naichang 孟乃昌. 1986. « Zhongguo liandanshu de jiben lilun shi qianhong lun 中國煉丹術的基本理論是鉛汞論 », *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究 2 : 81–91.

[211] MENG Naichang 孟乃昌. 1987. « Zhongguo liandanshu "huandan"de yanbian 中國煉丹術"還丹"的演變», *Ziran kexueshi yanjiu* 自然科學史研究 6, n° 2 : 123–130.

[212] NEEDHAM Joseph & HO Ping-Yü. 1970. « Elixir Poisoning in Medieval China », *Clerks and Craftsmen in China and the West*, Cambridge, Cambridge University Press : 316–339. (La 1ère édition par *Janus* en 1959).

[213] NEEDHAM Joseph & WANG Ling. 1959. *Science and Civilisation in China*, Vol. 3 : Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth, Cambridge, Cambridge University Press.

[214] NEEDHAM Joseph & LU Gwei-djen. 1974. *Science and Civilisation in China*, Vol. 5 : Chemistry and Chemical Technology, Part 2 : Spagyrical Discovery and Invention : Magisteries of Gold and Immortality, Cambridge, Cambridge Univ. Press.

[215] NEEDHAM Joseph *et al.* 1976. *Science and Civilisation in China*, Vol. 5 : Chemistry and Chemical Technology, Part 3 : Spagyrical Discovery and Invention : Historical Survey, from Cinnabar Elixirs to Synthetic insulin, Cambridge, Cambridge Univ. Press.

[216] NEEDHAM Joseph. 1978. « Dôkyôteki rentanjutsu no shakaiteki shosô 道教的煉丹術の社會的諸相», *Dôkyô no sôgôteki kenkyû* 道教の綜合的研究, SAKAI Tadao ed., Tokyo, Kokusho kankôkai : 141–166.

[217] NEEDHAM Joseph *et al.* 1980. *Science and Civilisation in China*, Vol. 5 : Chemistry and Chemical Technology, Part 4 : Spagyrical Discovery and Invention : Apparatus, Theories and Gifts, Cambridge, Cambridge Univ. Press.

[218] NEEDHAM Joseph & LU Gwei-Djen. 1983. *Science and Civilisation in China*, Vol. 5 : Chemistry and Chemical Technology, Part 5 : Spagyrical Discovery and Invention : Physiological Alchemy, Cambridge, Cambridge Univ. Press.

[219] PREGADIO, Fabrizio. 1986. « Un lessico alchemico cinese. Nota sullo Shih yao erh ya di Mei Piao », *Cina* 20 : 7–38.

[220] PREGADIO Fabrizio. 1991a. « The *Book of the Nine Elixirs* and Its Tradition », *Chûgoku kodai kagakushi ron zokuhen* 中國古代科學史論續篇 (*Studies on the History of Ancient Chinese Science*, vol. 2), éd. par YAMADA Keiji 山田慶兒 et TANAKA Tan 田中淡, Kyôto, Kyôto Daigaku Jinbun Kagaku Kenkyûjo 京都大學 人文科學研究所 (Institut de Sciences Humaines à l'Université de Kyoto) : 543–639.

[221] PREGADIO Fabrizio. 1995a. « I due aspetti del rituale nell'alchimia cinese », in *Atti del convegno sul tema : Scienze tradizionali in Asia, Principi ed applicazioni*, Centro studi 'Enrico Fermi' - Perugia, Instituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente : 135–149.

[222] PREGADIO Fabrizio. 1995b. « The presentation of Time in the *Zhouyi cantong qi* », *Cahiers d'Extrême-Asie* 8 : 155–173.

[223] PREGADIO Fabrizio. 1997. « A Work on the Materia Medica in the Taoist Canon : Instructions on an Inventory of Forty-five Metals and Minerals », *Asiatica Venetiana* 2 : 139–160.

[224] PREGADIO Fabrizio. 1999. *The Golden Elixir*\Articles\Glossaire de l'alchimie chinoise, http://www.unive.it/~dsie/pregadio/index.html.

[225] PREGADIO Fabrizio. A paraître. « The Elixirs of Immortality », *Handbook of Daoism*, sous la direction de L. KOHN, (Leiden :E.J. Brill).

[226] ROBINET, Isabelle. 1994b. « Le rôle et le sens des nombres dans la cosmologie et l'alchimie taoïstes », *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 16 : 93–120.

[227] ROBINET Isabelle. 1995a. *Introduction à l'alchimie intérieure taoïste : De l'unité et de la multiplicité — avec une traduction commentée des Versets de l'éveil à la Vérité*, Cerf, Paris.

[228] ROBINET Isabelle. 1998. « Response to Douglas Wile's review of *Introduction à l'alchimie intérieure taoïste*, by Isabelle Robinet. *Taoist Resources* 7.2 (1997) », *Journal of Chinese Religions* 26 : 145–148.

[229] SAKADE Yoshinobu 坂出祥伸. 1985. « Hôso densetsu to Hôsokyô 彭祖傳説と彭祖經 », *Shin hatsugen Chûgoku kagakushi shiryô no kenkyû*, YAMADA Keiji ed., Kyôto, Jinbun kagaku kenkyûsho : 405–462.

[230] SCHAFER Edward H. 1955a. « Notes on Mica in Medieval China », *T'oung Pao* 43 : 265–286.

[231] SCHAFER Edward H. 1955b. « Orpiment and Realgar in Chinese Technology and Tradition », *Journal of the American Oriental Society* 75, n°2 (April-June) : 73–89.

[232] SCHAFER Edward H. 1956. « The Early History of Lead Pigments and Cosmetics in China », *T'oung Pao* 44 : 413–438.

[233] SCHAFER Edward H. 1975. « The Stove God and the Alchemists », *Studia Asiatica, Essays in Asian Studies in Felicitation of the Seventy fifth Anniversary of Professor Ch'en Shou-yi*, Laurence G. Thompson ed., San Francisco, Chinese Materials Center : 261–266.

[234] SCHAFER Edward H. 1978a. « The Transcendent Vitamin : Efflorescence of Lang-kan », *Chinese Science* 3 : 27–38.

[235] SCHAFER Edward H. 1983. « The Grand Aurora », *Chinese Science* 6 : 21–32.

[236] SCHIFFELER John Wm. 1980. « Chinese Folk Medicine, A Study of the Shan-hai Ching », *Asian Folklore Studies* 39, n°2 : 41–83.

[237] SIVIN Nathan. 1966. « Chinese conception of time », *The Earlham Review* 1 : 82–92.

[238] SIVIN Nathan. 1968a. « Chinese Alchemy as a Science », *Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan* 13 : 117–129.

[239] SIVIN Nathan. 1968b. *Chinese Alchemy : Preliminary Studies*, Cambridge, Harvard Univ. Press.

[240] SIVIN Nathan. 1969. « Cosmos and Computation in Early Chinese Mathematical Astronomy », *T'oung Pao* 55 : 1–73.

[241] SIVIN Nathan. 1976. « Chinese Alchemy and the Manipulation of Time », *Isis* 67 : 513–526.

[242] SIVIN Nathan. 1978. « On the word "Taoism" as a Source of Perplexity. With special Reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China », *History of Religions* 17 : 303–330.

[243] SIVIN Nathan. 1980. « The Theoretical Background of Elixir Alchemy », *Science and Civilisation in China*, vol. 5, part 4 ([217] Needham *et al.* 1980) : 210–305.

[244] SIVIN Nathan. 1988. « Science and Medicine in Imperial China — The State of the Field », The Journal of Asian Studies 47, n° 1 (February) : 41–90.

[245] SIVIN Nathan. 1990. « Research on the History of Chinese Alchemy », *Alchemy Revisited, Proceedings of the Conference on the History of Alchemy at the University of Groningen 17-19 April 1989*, ed. Z. R. W. M. von Martels, E.J. Brill, 1990 : 3–20.

[246] SIVIN Nathan. 1995a. « The Myth of the Naturalists », *Medicine, Philosophy and Religion in Ancient China : Researches and Reflections*, Variorum, Aldershot, IV : 1–33.

[247] SIVIN Nathan. 1995b. « Taoism and Science », *Medicine, Philosophy and Religion in Ancient China : Researches and Reflections*, Variorum, Aldershot, VII : 1–72.

[248] STRICKMANN, Michel. 1979. « On the Alchemy of T'ao Hung-ching », *Facets of Taoism : Essays in Chinese Religion*, éd. par Holmes WELCH et Anna SEIDEL, New Haven : Yale University Press : 123–192.

[249] SU Rongyu 蘇榮譽 *et al.* 1995. *Zhongguo shanggu jinshu jishu* 中國上古金屬技術 [The Metal Technology of Early Ancient China], Shandong kexue jishu chubanshe.

[250] THOTE, Alain. 1994. « Compte rendu du *Iron and Steel in Ancient China* (WAGNER, Donald, E. J. Brill, Leiden, 1993) », *Art Asiatique*, vol. 49 (1994) : 140–141.

[251] TARANZANO, Charles. 1921. *Vocabulaire des sciences, mathématiques, physiques et naturelles*, Sien-hsien, Imprimerie de la Mission Catholique.

[252] WAGNER, Donald. 1993. *Iron and Steel in Ancient China*, E. J. Brill, Leiden.

[253] WALEY, A. 1930. « Notes on Chinese Alchemy », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 6 Part 1 (1930) : 1–24.

[254] WANG Kuike 王奎克. 1964. « Zhongguo liandanshu zhongde "jinye" he huachi 中國煉丹術中的"金液"和華池», *Kexueshi jikan* 科學史集刊 7 : 53–62.

[255] WANG Kuike 王奎克 *et al.* 1985. « Shen de lishi zai zhongguo 砷的歷史在中國 », *Zhongguo gudai huaxueshi yanjiu* 中國古代化學史研究, Zhao Kuanghua ed., Beijing, Beijing daxue chubanshe : 14–38.

[256] WANG Zutao 王祖陶. 1990. « Yixue sixiang zai zhongguo liandanshu zhongde yingyong 易學思想在中國煉丹術中的應用 », *Ziran kexueshi yanjiu* 自然科學史研究 (*Studies in the History of Natural Sciences*), Vol. 9 N° 3 (1990) : 238–247.

[257] WONG Shiu Hon 黃兆漢. 1989. *Daozang danyao yiming suoyin* 道藏丹藥異名索引 (Chinese Alchemical Terms : Guide Book to the Daozang Pseudonyms), Taipei, Taiwan xuesheng shuju.

[258] YAMADA Keiji 山田慶兒. 1963. « Chûsei no shizenkan 中世の自然觀 », *Chûkoku chûsei kagaku gijutsushi no kenkyû* 中國中世科學技術史の研究, Yabuuchi Kiyoshi 藪内 清 ed., Tokyo, Kakusen shoten : 55–110.

[259] YAMADA Keiji 山田慶兒. 1978. *Shushi no shizengaku* 朱子の自然學, Tokyo, Iwanami shoten.

[260] YAMADA Keiji 山田慶兒. 1985 ed. *Shin hatsugen Chûgoku kagakushi shiryô no kenkyû* 新發現中國科學史資料の研究, Kyôto, Jinbun kagaku kenkyûsho.

[261] YAMADA Keiji 山田慶兒. 1997. « Shikin no hikari : Chûkoku renkinjutsu ni okeru kagaku to shûkyô 紫金の光 : 中國鍊金術における科學と 宗教 », *Honzô to yume to renkinjutsu to : Busshitsudeki sôzôliki no genshôgaku* 本草と夢と鍊金術と : 物質的想象力の現象學, Tokyo, Asahi shinbunsha, 1997 : 271–308. (Originairement publié dans le *Rekishi no*

naka no shûkyô to kagaku 歷史のなかの 宗教と 科學, Iwanami shoten, 1993).

[262] YOSHIDA Mitsukuni 吉田光邦. 1963. « Chûsei no kagaku (rentanzhutsu) to senjutsu 中世の科學（煉丹術）と仙術», *Chûkoku chûsei kagaku gijutsu shi no kenkyû* 中國中世科學技術史の研究, Yabuuchi Kiyoshi ed., Tokyo, 1963 : 200–258.

[263] YOSHIDA Mitsukuni 吉田光邦. 1972. *Chûgoku kagaku gijutsushi ronshû* 中國科學 技術史論集, Tokyo, Noppon hôsô shuppan kyôkai.

[264] ZHANG Gangfeng 張剛峰. 1995. « Zhongguo gudai liandanshu zhongde dansha yu Yin-Yang 中國古代煉丹術中的丹砂與陰陽 », *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究 1995/1 : 117–120.

[265] ZHAO Kuanghua 趙匡華. 1985a. « Woguo gudai de fan huaxue 我國古代的礬化學 », *Zhongguo gudai huaxueshi yanjiu* 中國古代化學史研究, Zhao Kuanghua ed., Beijing, Beijing daxue chubanshe : 473–482.

[266] ZHAO Kuanghua 趙匡華. 1985b. « Woguo gudai "chousha lianhong" de yanjin ji qi huaxue chengjiu 我國古代 "抽砂煉汞" 的演進及其化學成就 », *Zhongguo gudai huaxueshi yanjiu* 中國古代化學史研究, Zhao Kuanghua ed., Beijing, Beijing daxue chubanshe : 128–153. (Publié précédemment dans le *Ziran kexue yanjiu* 自然科學研究 3, n°. 1, 1984).

[267] ZHAO Kuanghua 趙匡華. 1993. « Zhongguo liandanshu sixiang shixi 中國煉丹術思想試析 », *Guoxue yanjiu* 國學研究 1 : 1–45.

[268] ZHAO Kuanghua 趙匡華. 1994. *Zhongguo gudai huaxue* 中國古代化學, Taipei, Taiwan shangwu yinshuguan.

[269] ZHAO Kuanghua 趙匡華 & ZHANG Huizhen 張惠珍. 1987. « Zhongguo gudai liandanshu zhong zhuyaojin, yaoyin de kaoshi yu moni shiyan yanjiu 中國 古代煉丹術中諸藥金、藥銀的考釋與模擬實驗研究 » (Textual Research and Elucidation with Simulated Tests on Various Kinds of Medical "Gold" and "Silver" in Ancient Chinese Alchemy), *Ziran kexueshi yanjiu* 自然科學史研究 (*Studies in the History of Natural Sciences*) 6, n° 2 : 105–122.

[270] ZHAO Kuanghua 趙匡華, ZHANG Qingjian 張清健 & GUO Baozhang 郭保章. 1990. « Zhongguo gudaide qian huaxue 中國古代的鉛化學 », *Ziran kexueshi yanjiu* 自然科學史研究 (*Studies in the History of Natural Sciences*) 9, n° 3: 248–257.

[271] ZHU Sheng 朱晟. 1985. « Woguo gudai guanyu qian de huaxue zhishi 我國古代關於鉛的化學知識», *Zhongguo gudai huaxueshi yanjiu* 中國古代化學史研究, Zhao Kuanghua ed., Beijing, Beijing daxue chubanshe : 463–472. (Originairement publié dans le *Huaxue tongbao* 3, 1978).

Etudes sinologiques generales

[272] AKATSUKA Kiyoshi 赤塚忠. 1977. *Chûgoku godai no shûkyô to bunka* 中國古代の宗教と文化, Tokyo, Kakusen shuten.

[273] AKITSUKI Kan'ei 秋月觀英. 1955. « Kôrô kannen no keihu 黄老觀念の系譜 (The Genealogy of the Huang-Lao Concept) », *Tôhôgaku* 東方學, 10 (April, 1955) : 69–81.

[274] AKITSUKI Kan'ei 秋月觀英. 1986. *Dôkyô kenkyû no susume* 道教研究のすすめ, Tokyo, Hirakawa shuppansha.

[275] AMES Rogers T. 1981. « Taoism and the Androgynous Ideal », *Women in China : Current Directions in Historical Scholarship*, Richard W. Guisso and Stanley Johannesen ed., Youngstown, New York, Philo Press : 21–45.

[276] AMES Rogers T. 1984. « Religiousness in Classical Confucianism : A Comparative Analysis », *Asian Culture Quarterly* 12.2 (Summer) : 7–23.

[277] ANDERSEN Poul. 1994. « Talking to the Gods: Visionary Divination in Early Taoism (The Sanhuang Tradition) », *Taoist Resources* 5.1 : 1–24.

[278] BAGLEY Robert W. 1988. « Sacrificial pits of the Shang period at Sanxingdui in Guanghan county, Sihcuan province », *Arts Asiatiques* 43 : 78–86.

[279] BALAZS E. 1948. « Entre révolte nihiliste et évasion mystique : les courants intellectuels en Chine au IIIe siècle de notre ère », *Asiatische Studien* 2 : 27–55.

[280] BALAZS E. 1949. « La Crise Sociale et la Philosophie Politique à la Fin des Han », *T'oung Pao* 39 : 83–131.

[281] BARRETT T.H. 1982. « Change and Progress in Understanding Chinese Religion », *Numen* 29 (Dec.) : 239–249.

[282] BARRETT T.H. 1987, « Li Shao-chün », *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade *et al.* ed., New York, Macmillan Publishing Co., vol. 8 : 558.

[283] BARRETT T.H. 1987. « Taoism : History of Study », *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade *et al.* ed., New York, Macmillan Publishing Co., vol. 14 : 329–332.

[284] BARRETT T.H. 1994. « The Taoist Canon in Japan », *Taoist Resources* 5.2 : 71–77.

[285] BENN Charles. 1987. « Religious Aspects of Emperor Hsüan-tsung's Taoist Ideology », *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society*, David W. Chappell ed., Honolulu, University of Hawaii Press : 127–145.

[286] BIRRELL Anne. 1997. « The Four Flood Myth Traditions of Classical China », *T'oung Pao* 83 : 213–259.

[287] BLACK Alison H. 1986. « Gender and Cosmology in Chinese Correlative Thinking », *Gender and Religion : On the Complexity of Symbols*, Caroline Walker Bynum *et al.* ed., Boston, Beacon Press: 166–196.

[288] BLANCHON Flora. 1997. « Statues et masques humains de la Chine ancienne. La culture de Shu à Sanxingdui », *En suivant la Voie Royale, Mélanges en hommages à Léon Vandermeersch*, réunis par Jacques Gernet et Marc Kalinowski, Ecole Française d'Extrême-Orient : 209–223.

[289] BLOFELD John. 1978. *Taoism : The Road to Immortality*, Boulder, Shambhala.

[290] BODDE Derk. 1939. « Types of Chinese Categorical Thinking », *Journal of the American Oriental Society* 59 : 200–219.

[291] BODDE Derk. 1991. *Chines Thought, Society and Science.* Honolulu, University of Hawaii Press.

[292] BOKENKAMP Stephen R. 1983. « Sources of the Ling-pao Scriptures », *Mélanges chinois et bouddhiques* 21 : 434–486.

[293] BOKENKAMP Stephen R. 1989. « Death and Ascent in Ling-pao Taoism », *Taoist Resources* 1.2 : 1–20.

[294] BOKENKAMP Stephen R. 1993. « Traces of Early Celestial Master Physiological Practice in the *Xiang'er* Commentary », *Taoist Resources* 4.2 : 37–51.

[295] BRASHIER K.E. 1995. « Longevity like Metal and Stone : The Role of the Mirror in Han Burials », *T'oung Pao* 81 : 201–229.

[296] BROOKS SCHAFER Phyllis. 1993. « Dis-covering a Religion », *Taoist Resources* 4.2 : 1–8.

[297] BUCKENS F. 1947. « Les antiquités funéraires du Honan central et la conception de l'âme dans la Chine primitive d'après des documents archéologiques et paléographiques », *Mélanges chinois et bouddhiques* 8 : 1–101.

[298] CAHILL Suzanne. 1994. « Po Ya Plays the Zither: Taoism and the Literati Ideal in Two Types of Chinese Bronze Mirrors in the Collection of Donald H. Graham, Jr. », *Taoist Resources*, 5.1 (1994) : 25–40.

[299] CAMPANY Robert F. 1990. « Return-from-death Narratives in Early Medieval China », *Journal of Chinese Religions* 18 : 91–125.

[300] CEDZICH Angelika. 1994. « Ghosts and Demons, Law and Order : Grave Quelling Texts and Early Taoist Liturgy », *Taoist Resources* 4.2 : 23–35.

[301] CHANG I-jen, G. BOLTZ William and LOEWE Michael. 1993. « Kuo yü », *Early Chinese Texts - A Bibliographical Guide*, Michael Loewe ed., Early China Special Monograph Series N°2, The society for the study of early China and the institute of East Asian studies, Univ. of California, Berkeley : 263–268.

[302] CHANG Kwang-chih. 1976. *Early Chinese civilization*, Cambridge, Harvard University Press.

[303] CHAO Yün-lai 趙允來. 1985. « Sôshi to hu — hukan, shinbukikan no setsuwa o chûshin toshite『莊子』と巫 — 巫咸・神巫季咸 の説話を中心として », *Philosophia* 72 : 73–90.

[304] CHAVANNES Edouard. 1913. *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*, Tome I, Première partie : La sculpture à l'époque des Han, Paris, Ernest Leroux.

[305] CHAVANNES Edouard. 1919. « Le jet des dragons », *Mémoires concernant l'Asie Orientale*, Tome III : 54–220.

[306] CHEN Zhongchang 沈仲常. 1982. « Cong kaogu ziliao kan qiangzu de baishi chongbai yisu 從考古資料看羌族的白石 崇拜遺俗 », *Kaogu yu wenwu* 考古與文物 1982-6 : 59–61.

[307] CHEN Ellen Marie. 1973. « Is there a Doctrine of Physical Immortality in the Tao Te Ching ? », *History of Religions* 12, n° 3 :231–249.

[308] CHENG Anne. 1985. *Etude sur le confucianisme Han. L'élaboration d'une tradition exégétique sur les Classiques*, Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises.

[309] CHENG Anne. 1997. *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil.

[310] CHING Julia. 1983. « The Mirror Symbol Revisited : Confucian and Taoist Mysticism », *Mysticism and Religious Traditions*, éd. par Steven T. Katz, New York, Oxford University Press : 226–246.

[311] CHING Julia. 1991. « Who were the Ancient Sages », *Sages and Filial Sons, Mythology and Archaeology in Ancient China*, éd. par Julia Ching and R.W.L. Guisso, Hong Kong, The Chinese University of Hong Kong : 1–22.

[312] CHING Julia. 1997. *Mysticism and kingship in China, The heart of Chinese wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press.

[313] CHIU Martha Li. 1986. *Mind, body and illness in a chinese medical tradition*, Thèse de doctorat de Harvard University.

[314] CHIU Milton M. 1984. *The Tao of Chinese Religion*, Lanham, University Press of America.

[315] COLODZIN Ben Mark. 1983. *Self-Identity and the Open-System Self : a Taoist / Systems Paradigm*, Saybrook Institut.

[316] De GROOT Jan Jacob Maria. 1892–1910. *The Religious System of China*, 6 volumes, Leiden, E. J. Brill.

[317] DESPEUX Catherine. 1989. « Gymnastics : The Ancient Tradition », *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, Livia Kohn ed., Ann Arbor, Center for Chinese Studies, University of Michigan : 225–261.

[318] De WOSKIN Kenneth J. 1981. « A Source Guide to the Lives and Techniques of Han and Six Dynasties Fang-shih », *Bulletin of the Society for Studies of Chinese Religions* 9 : 79–105.

[319] De WOSKIN Kenneth J. 1983. *Doctors, Diviners, and Magicians of Ancient China: Biographies of Fang-shih*, New York, Columbia University Press.

[320] DHAVAMONY Mariasusai. 1983. « Chinese Religion in the Phenomenology of Religion », *International* : 214–230.

[321] DIÉNY Jean-Pierre. 1981. « Pour un lexique de l'imagination littéraire en Chine : Le symbolisme du soleil », *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, Paris, tome LXIX : 119–152.

[322] DIÉNY Jean-Pierre. 1987. *Le symbolisme du dragon dans la Chine antique*, Volumes 27 de la Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises, Paris, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises.

[323] EBERHARD Wolfman. 1983. *A Dictionary of Chinese Symbols, Hidden Symbols in Chinese Life and Thought*, traduit de l'allemand par G. L. Campbell, London and New York, Routledge & Kegan Paul.

[324] ERICKSON Susan Nell. 1989. *Boshanlu Mountain Censers : Mountains and Immortality in the Western Han Period*, Thèse de doctorat de l'Université de Minesota.

[325] ERKES Eduard. 1940. « The God of Death in Ancient China », *T'oung Pao* 35 : 185–210.

[326] FALKENHAUSEN Lothar von. 1994. « Sources of Taoism : Reflections on Archaeological Indicators of Religious Change in Eastern Zhou China », *Taoist Resources* 5.2 : 1–12.

[327] FANG Keli. 1986. « On the categories of substance and function in Chinese philosophy », *Chinese Studies in Philosophy* 17-3 (Spring) : 26–77.

[328] FENG Qi. 1987. « Scientific method and logical categories in ancient China », *Chinese Studies in Philosophy* 18-2 (Winter) : 3–28.

[329] FEUCHTWANG S. D. R. 1974. *An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy*, Vientiane, Vithagna.

[330] FORKE, Alfred. 1925. *The World-conception of the Chinese — Their Astronomical, Cosmological and Physico-philosophical Speculations*, London, Arthur Probsthain.

[331] FRACASSO Ricardo. 1988a. « Holy Mothers of Ancient China : A New Approach to the Hsi-wang-mu 西王母 Problem » , *T'oung Pao* LXXIV : 1–46.

[332] FRACASSO Ricardo. 1988b. « The Nine Tripods of Empress Wu », *Tang China and Beyond — Studies on East Asia from the Seventh to Tenth Century*, Antonino Forte ed., Kyoto, Italian School of East Asian Studies.

[333] FU Sinian 傅斯年. 1952. *Xingming guxun bianzheng* 性命古訓 辯證, in coll. de *Fu Mengzhen xiansheng ji* 傅孟眞先生集, vol. 3, Taipei : 1–201.

[334] FUKUI Fumimasa 福井文雅. 1986. « Dôkyô shisô no kenkû to mondaiten 道教思想の研究と問題點 », *Dôkyô kenkyû no susume* 道教研究のすすめ, Akizuki Kan'ei ed., Tokyo, Hirakawa shuppansha : 39–79.

[335] FUKUNAGA Mitsuji 福永光司. 1973. « Dôkyô ni okeru kagami to tsurugi 道教における鏡と剣 — sono shisô no genryû その思想の源流 », *Tôhô gakuhô* 東方學報 45 : 59–120.

[336] FUKUNAGA Mitsuji 福永光司. 1987. *Dôkyô shisôshi kenkû* 道教思想史研究, Tokyo, Iwanami shoten.

[337] FUNATSU Tomihiko 船津富彦. 1968. « Kei Kô bungaku ni tôeiseru shinsen 嵇康文學に投影せる神仙 », *Tôhô shûkyô* 東方宗教 31 : 44–67.

[338] FUNG Yu-lan. 1952. *A History of Chinese Philosophy*, tr. par D. Bodde, Princeton Univ. Press, 1952–1953.

[339] GE Zhaoguang 葛兆光. 1990. « Zongmiao zhi men 眾妙之門 », *Zhongguo wenhua* 中國文化 3 (Automne) : 46–65.

[340] GERNET Jacques. 1992. *La Chine ancienne*, Paris, Que sais-je ?/ PUF, 6e édition corrigée. (La 1ère édition en 1964).

[341] GERNET Jacques. 1972. *Le monde chinois*, Paris, Armand Colin.

[342] GESLAN-GIRARD Maud. 1994a. « L'âge de bronze », *Chine des origines*, Paris, Réunion des musées nationaux : 74–81.

[343] GESLAN-GIRARD M. 1994b. « 41 Agrafe », *Chine des origines*, Paris, Réunion des musées nationaux : 114–115.

[344] GESLAN-GIRARD M. 1994c. « 42 Agrafe », *Chine des origines*, Paris, Réunion des musées nationaux : 116–117.

[345] GESLAN-GIRARD M. 1994d. « 45 Epée », *Chine des origines*, Paris, Réunion des musées nationaux : 122–123.

[346] GIRARDOT Norman J. 1977. « Myth and Meaning in the Tao te ching : Chapter 25 and 42 », *History of Religions* 16/4 (May) : 294–328.

[347] GIRARDOT N. J. 1983. *Myth and meaning in early taoism : the theme of chaos (hun-tun)*, Berkeley.

[348] GIRARDOT N. J. 1985. « Behaving Cosmologically in Early Taoisme », *Cosmogony and Ethical Order*, Robin W. Lovin and Frank E. Reynolds ed., Chicago, Univ. of Chicago Press : 67–97.

[349] GOURNAY Antoine. 1994. « 44 Epée », *Chine des origines*, Paris, Réunion des musées nationaux : 120–121.

[350] GRANET Marcel. 1920. « La vie et la mort, croyances et doctrines de l'antiquité chinoise », *Annuaire 1920-1921 de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes Section des Sciences Religieuses*, Paris : 1–22.

[351] GRANET Marcel. 1959. *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Presses Universitaires de France, Paris. (La 1ère édition : Librairie Félix Alcan, 1926).

[352] GRANET Marcel. 1982. *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Paris, Albin Michel. (Originairement publié par Leroux, 1919).

[353] GRANET Marcel. 1988a. *La pensée chinoise*, Albin Michel, Paris. (La 1ère édition : La Renaissance, Paris, 1934).

[354] GRANET Marcel. 1988b. *La civilisation chinoise*, Paris, Albin Michel. (Originairement publié par La Renaissance duLivre, 1929 et Editions Albin Michel, 1968).

[355] GRANET Marcel. 1989. *La religion des chinois*, Paris, Imago. (Précédemment publié aux Presses Universitaires de France, 1951, et dans la Petite Bibliothèque Payot, 1980).

[356] GU Jiegang 顧頡剛 et YANG Xiangkui 楊向奎. 1982. « Sanhuang kao 三皇考 », *Gushibian* 古史辨, vol.7, part 2, Shanghai, Shanghai guji chubanshe : 43–282. (Originairement publié en 1936).

[357] GU Jiegang 顧頡剛. 1995. *Qin Han de fangshi yu rusheng* 秦漢的方士與儒生, Taipei, Liren, 1995. (Originairement publié en 1933).

[358] GULIK R. H. van. 1961. *Sexual life in ancient China. A preliminary survey of chinese sex and society from ca 1500 BC till 1644 AD*, Leiden, Brill.

[359] GÜNTSCH Gertrud. 1988. *Das Shen-hsien chuan und das Erscheinungsbild eines Hsien : Vollständige annotierte Übersetzung des Berichtes über die göttlichen Unsterblichen und Beschreibung des Hsin in einigen typischen Bildern*, Frankfurt, Peter Lang.

[360] HAHN Thomas H. 1988. « The Standard Taoist Mountain and Related Features of Religious Geography », *Cahiers d'Extrême-Asie* 4 : 145–156.

[361] HAN Jianli 韓建立. 1996. « Lun Taihu diqu shishi tudun de xingzhi 論太湖地區石室土墩的性質 », *Dongnan wenhua* 東南文化 (1) : 41–46.

[362] HARADA Jirô 原田二郎. 1983. « Rôshisôjichû no chôsei no riron 老子想爾注の長生の理論 », *Chûtetsubungaku kaihô* 中哲文學會報 8 : 1–18.

[363] HARADA Jirô 原田二郎. 1986. « Yôjôka no nikutai hyôshô ni tsuite 養生家の肉體表象について », *Tôhôgaku* 東方學 72 : 48–62.

[364] HARPER Donald. 1985. « A Chinese Demonography of the Third Century B.C. », *Harvard Journal of Asiatic Studies* 45, n° 2: 459–498.

[365] HARPER Donald. 1994. « Resurrection in Warring States Popular Religion », *Taoist Resources* 5.2 : 13–28.

[366] HATTORI Katsuhito 服部克彦. 1970. « Kodai chûgoku ni okeru santô to shinshen shisô 古代中國における 山東と神仙思想 », *Ryûkoku daigaku ronshû* 龍谷大學論集 392 : 74–94.

[367] HAYASHI Minao 林巳奈夫. 1989. « Chûkoku kodai no ibutzuni arahasareta ki no tozôteki hyôgen 中國古代の遺物に表はされた氣の圖像的表現 » (Ancient Chinese Figural Representations of "Qi" 氣), *Tôhô gakuhô* 東方學報 (Journal of Oriental Studies) 61 (March) : 1–93.

[368] HE Xin 何新. 1986. *Zhushen de qiyuan — Zhongguo yuangu shenhua yu lishi* 諸神的起源 — 中國遠古神話與歷史, Beijing, Sanlian shudian.

[369] HIHARA Toshikuni 日原利國. 1984 ed. *Chûkoku sishô ziten* 中國思想辭典, Tokyo, Kenbun shuppan.

[370] HIRAOKA Teikichi 平岡禎吉. 1955. « Ki no shisô seilitsu ni tsuite 氣の思想成立について », *Shinagaku kenkyû* 支那學研究 13 : 34–42.

[371] HIRAOKA Teikichi 平岡禎吉. 1961. *Enanji ni arawareta ki no kenkyû* 淮南子に現われた氣の研究, Tokyo, Kan'gi bunka gakkai.

[372] HOLZMAN Donald, 1957. *La vie et la pensée de Hi K'ang*, Leiden, E.Brill.

[373] HORIIKE Nobuo 堀池信夫. 1988. *Kan'gi shisôshi kenkyû* 漢魏思想史研究, Tokyo, Meiji shoin.

[374] HOU Chianlang. 1979. « The Chinese belief in Baleful Stars », *Facets of Taoism : Essays in Chinese Religion*, Holmes Welch & Anna Seidel ed., New Haven, Yale University Press : 193–228.

[375] HU Shi. 1946. « The concept of Immortality in chinese thought », *Harvard Divinity School Bulletin* : 23–43.

[376] HUANG Jane and WURMBRAND, Michael. 1987. *The Primordial Breath : An Ancient Chinese Way of Prolonging Life through Breath Control*, vol.1. Torrance, CA, Original Books.

[377] IKEDA Suetoshi 池田末利. 1981. *Chûgoku kodai shûkyûshi kenkyû — seido to shisô* — 中國古代宗教史研究 — 制度と思想 —, Tokyo, Tôkai University.

[378] Instituts Ricci Paris-Taipei. 1999. *Dictionnaire Ricci de carctères chinois*, Paris, Desclée de Brouwer.

[379] ISHIDA Hidemi. 1989. « Body and Mind : The Chinese Perspective », *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, Livia Kohn ed., Ann Arbor, Center for Chinese Studies, University of Michigan : 41–71.

[380] ISHIJIMA Kairyû 石島快隆. 1970. « Dôka to shinsen to no shisôshi teki kenkyû 道家と神仙との思想史的研究 », *Komazawa daigaku bungakubu kenkyu kiyô* 駒澤大學文學部研究紀要 28, Tokyo : 1–9.

[381] ITÔ Tsukasa 伊藤丈. 1984. « Shikaisen ni tsuite 尸解仙について », *Chûgoku no shûkyô shisô to kagaku* 中國の宗教思想と科學, Tokyo, Kokushu kankôkai : 33–48.

[382] JAO Tsung-i. 1991. « Foreword, Speaking of "Sages" : The Bronze Figures of San-hsing-tui », *Sages and Filial Sons, Mythology and Archaeology in Ancient China*, Julia Ching and R.W.L. Guisso ed., Hong Kong, The Chinese University of Hong Kong : xiii–xx.

[383] Jiangsusheng wenwu guanli weiyuanhui 江蘇省文物管理委員會. 1959. *Jiangsu Shuzhou Han huaxiangshi* 江蘇徐州漢畫象石, Zhongguo kexueyuan kaogu yanjiu suo, Beijing, Kexue chubanshe.

[384] Jining diqu wenwu zu 濟寧地區文物組 & Jiashangxian wenguansuo 嘉祥縣文管所. 1982. « Shandong Jiashang Songshan 1980 nian chutude Han huaxiangshi 山東嘉祥松山 1980 年出土的漢畫像石 », *Wenwu* 文物, 1982.5 : 60–70.

[385] Jiningxian wenhuaguan 濟寧縣文化館 et XIA Chongrun 夏忠潤. 1983. « Shandong Jiningxian faxian yizu Han huaxiang shi 山東濟寧縣發現一組漢畫像石 », *Wenwu* 文物, 1983-5 : 21–27.

[386] KALINOWSKI Marc. 1982. « Cosmologie et gouvernement naturel dans le *Lüshi chunqiu* », *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, Paris, LXXI : 169–216.

[387] KALINOWSKI Marc. 1985. « La transmission du dispositif des Neuf Palais sous les Six Dynasties », *Mélanges chinois et bouddhiques* 22 : 773–811.

[388] KALINOWSKI Marc. 1986. « Les traités de Shuihudi et l'hémérologie chinoise à la fin des Royaumes-Combattants », *T'oung Pao* 72 : 175–228.

[389] KALINOWSKI Marc. 1990. « La littérature divinatoire dans le *Daozang* », *Cahiers d'Extrême-Asie* 5 : 85–114.

[390] KALINOWSKI Marc. 1991. *Cosmologie et divination dans la Chine ancienne : Le compendium des cinq agents (Wuxing dayi, VIe siècle)*, Paris, Ecole Française d'Extrême-Orient.

[391] KALINOWSKI Marc. 1996a. « Astrologie calendaire et calcul de position dans la Chine ancienne. Les Mutations de l'hémérologie sexagésimale entre le IVe et le IIe siècle avant notre ère », *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 18 : 71–113.

[392] KALINOWSKI Marc. 1996b. « The Use of the Twenty-eight Xiu as a Day-Count in Early China », *Chinese Science* 13 : 55–81.

[393] KALTENMARK Max. 1959. « Hygiène et mystique en Chine », *Bulletin de la Société d'Acuponcture* 33, 3 : 21–30.

[394] KALTENMARK Max. 1960. « Ling-pao : Note sur un terme du taoïsme religieux », *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Etudes Chinoises* 2 : 559–588.

[395] KALTENMARK Max. 1965. *Lao tseu et le taoïsme*, Paris, Seuil.

[396] KALTENMARK Max. 1972a. *La philosophie chinoise*, Paris, PUF.

[397] KALTENMARK Max. 1972b. « Un procédé de vol magique dans le taoïsme », *Tôyôgaku ronshû* 東洋學論集 *(Studies on Oriental Culture, A Collection of Articles in Commemoration of the Seventieth Birthday of Dr. Yoshijiro Suzuki)*, Tokyo, Meitoku shuppansha : 5–13.

[398] KALTENMARK Max. 1974. « Miroirs magiques », *Mélanges sinologiques offerts à P. Dmiéville*, II, Paris : 151–166.

[399] KALTENMARK Max. 1979. « The Ideology of the T'ai-p'ing ching », *Facets of Taoism : Essays in Chinese Religion*, Holmes Welch & Anna Seidel ed., New Haven, Yale University Press : 19–52.

[400] KALTENMARK Max. 1987. *Le Lie-sien tchouan (Biographie légendaires des immortels taoïstes de l'antiquité)*, Paris, Collège de France.

[401] KALTENMARK Max. 1988. « Quelques remarques sur le T'ai-chang Ling-pao Wou-fou Siu », *Zinbun : Memoirs of the Research Institute for Humanistic Studies (Kyôto)* 18 : 1–10.

[402] KALTENMARK Max. 1990a. « DE 德 (vertu) », *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. I, *Les notions philosophiques*, t. 2, Paris, PUF : 2946–2947.

[403] KALTENMARK Max. 1990b. « SAN CAI 三才 (Trois Puissances) », *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. I, *Les notions philosophiques*, t. 2, Paris, PUF : 2974.

[404] KANO Naosada 狩野直禎. 1972. « Kanpô to sono shûhen 干寶とその周邊— Kônan bunka no ikkôsatsu 江南文化の一考察 », *Kodaigaku* 古代學 18-1 : 33–49.

[405] KAO Karl S. Y. 1985 ed. *Classical Chinese Tales of the Supernatural and the Fantastic : Selections from the Third to the Tenth Century*, Bloomington, Indiana University Press.

[406] KARLGREN Bernhard. 1930. « Some Fecundity Symbols in Ancient China », *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 2 : 1–66.

[407] KARLGREN Bernhard. 1946. « Legends and Cults in Ancient China », *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 18 : 199–366.

[408] KATÔ Jôken 加藤常賢. 1980. « Shikyô ni mieru Shusho ni okeru ô no shikaku 詩經にみえる周初における王の資格 » (The Role of the King in Early Chou Times as Reflected in the Book of Poetry), *Chûgoku kodai bunka no kenkyû* 中國古代文化の研究 (A Study of Ancient Chinese Civilization), Tokyo, Nishogakusha Daigaku Shuppansha : 356–386.

[409] KEEGAN David Joseph. 1988. *The Huang-ti nei-ching : The structure of the compilation ; The significance of the structure*, Thèse de doctorat de University of California, Berkeley.

[410] KIMURA Eiichi 木村英一. 1986. *Rôshi no shinkenkyu* 老子の新研究, Tokyo, Sôbunsha. (Précédemment publié en 1959).

[411] KITAGAWA Joseph M. 1986. « Some Reflections on Chinese Religion », *Inter-Religio Newsletter* 9 (Spring) : 17–23.

[412] KLEEMAN Terry F. 1994. « Mountain Deities in China : The Domestication of the Mountain God and the Subjugation of the Margins », *Journal of the American Oriental Society* 114.2 : 226–238.

[413] KOBAYASHI Katsundo 小林勝人. 1981. *Retsushi no kenkyû* 列子の研究— *Rôsô shisô kenkyû josetsu* 老莊思想研究序說, Tokyo, Meijishoin.

[414] KOBAYASHI Masayoshi 小林正美. 1990. *Rikuchô dôkyôshi kenkyû* 六朝道教史研究, Tokyo, Sôbunsha.

[415] KOHN Livia. 1989. « Guarding the One : concentrative Meditation in Taoism », *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, Livia Kohn ed., Ann Arbor, Center for Chinese Studies, University of Michigan : 125–158.

[416] KOHN Livia. 1992. *Early Chinese Mysticism : Philosophy and Soreriology in the Taoist Tradition*, Princeton Univ. Press.

[417] KOMINAMI Ichirô 小南一郎. 1974. « Seiôbo to Tanabata denshô 西王母と七夕傳承 », *Tôhô gakuhô* 東方學報 (Journal of Oriental Studies) 46 : 33–81.

[418] KOMINAMI Ichirô 小南一郎. 1989. « Tsubogata no uchû 壺型の宇宙 » (The cosmos within a jar), *Tôhô gakuhô* 東方學報 61 : 165–221.

[419] KOMINAMI Ichirô 小南一郎. 1992. « Tenmei to toku 天命と德 » (On the Social Functions of the Ideas of Tianming 天命 and De 德 during Western Zhou Dynasty), *Tôhô gakuhô* 東方學報 64 : 1–59.

[420] KOMINAMI Ichirô 小南一郎. 1994. « Kandai no soryô kannen 漢代の祖靈觀念 », *Tôhô gakuhô* 東方學報 66 : 1–62.

[421] KUBO Noritada 窪德忠. 1977. *Dôkyôshi* 道教史, Tokyo, Yamakawa shuppansha.

[422] KUDÔ Motô 工藤元男. 1994. « Suikochi shin kan nichisho ni okeru byôinron to kishin no kankei ni tsuite 睡虎地秦簡「日書」における病因論と鬼神の關係について », *Tôhô gakuhô* 東方學報 88 : 33–53.

[423] KUHN Dieter. 1984. « Tracing a Chinese Legend : In Search of the Identity of the "First Sericulturalist" », *T'oung Pao* 70 : 213–245.

[424] KUSUYAMA Haruki 楠山春樹 . 1956. « Hen Shô no Rôshi me ni tsuite 邊韶の老子銘について (*Lao-tzu Ming* according to Pien Shao) », *Tôhô shûkyô* 東方宗教 11 (October) : 41–60.

[425] KUSUYAMA Haruki 楠山春樹. 1979. *Rôshi densetsu no kenkyû* 老子傳說の研究 (Studies in the commentaries on the Tao-te-ching and the legends of Lao-tzŭ), Tokyo, Sôbunsha.

[426] LAGERWEY John. 1985. « The Oral and the Written in Chinese and Western Religion », *Religion und Philosophie in Ostasien : Festschrift für Hans Steininger zum 65, Gerburstag*, eds. Gert Naundorf *et al.*, Würzburg, Königshausen & Neumann : 301–322.

[427] LAGERWEY John. 1986. « Ecriture et corps divin en Chine », *Le temps de la réflextion* 7 : 275–285.

[428] LAGERWEY John. 1987. *Taoist ritual in chinese society and history*, N.Y., Macmillan.

[429] LAGERWEY John. 1991. *Le continent des esprits : la Chine dans le miroir du taoïsme*, Bruxelles, La Renaissance du Livre.

[430] LAI Whalen W. 1988. « The Interiorization of the Gods », *Taoist Resources* 1.1(Autumn) : 1–10.

[431] LARRE Claude. 1982 tr. *Le Traité VII du Houai Nan Tseu : Les Esprits légers et subtils animateurs de l'essence*, Paris, Institut Ricci, Centre d'Etudes Chinoises.

[432] LE BLANC Charles. 1987. « From Ontology to Cosmogony : Notes on Chuang Tzu and Huai-nan Tzu », *Chinese ideas about nature and society*, Charles Le Blanc et Susan Blader eds., Hong Kong, Hong Kong University Press : 117–129.

[433] LEE Chwen Jiuan. 1987. *The paradigm of the True Human Being in Lao Tzu and Chuang Tzu*, thèse de doctorat de Univ. of Hawaii.

[434] LEE Seong-goo 李成九. 1997. *Chungguk godaeeû chushulchôk sayuwa chewangtongtchi* 中國古代의 咒術的 思維와 帝王統治 (Shamanistic Tradition and Statutory Rule in Ancient China), Seoul, Ilchokak.

[435] LEVI Jean. 1983. « L'abstinence des céréales chez les taoïstes », *Etudes Chinoises* 1 : 3–47.

[436] LI Falin 李發林. 1982. *Shandong Han huaxiangshi yanjiu* 山東漢畫像石研究, Shandong, Qilushushe.

[437] LI Ling 李零. 1994. « Kaogu faxianyu shenhua chuanshuo 考古發現與神話傳說 », *Xueren* 學人, n° 5 : 115–150.

[438] LI Ling. 1996. « An Archaeological Study of Taiyi (Grand One) Worship », *Early Medieval China* 2 : 1–39.

[439] LI Shen 李申. 1989. *Zhongguo gudai zhexue he ziran kexue* 中國古代哲學和自然科學, Peking, Zhonguo shehui kexue chubanshe.

[440] LI Yangzheng 李養正. 1989. *Daojiao gaishuo* 道教概說, Beijing, Zhonghua shuju.

[441] LI Yuanguo 李遠國. 1985. *Daojiao yanjiu wenji* 道教研究文集, Chengdu, Sichuansheng shehui kexue yuan shexue yanjiu suo.

[442] LIEBENTHAL W. 1952. « The Immortality of the Soul in Chinese Thought », *Monumenta Nipponica* 8 : 327–397.

[443] LIEBENTHAL W. 1955. « Chinese Buddhism during the 4th and 5th Centuries », *Monumenta Nipponica* 11.1 : 44–83.

[444] Liaocheng diqu bowuguan 聊城地區博物館 . 1989. « Shandong Yanggu xian Balimiao Han huaxiangshi mu 山東陽谷縣八里廟 漢畫像石墓 », *Wenwu* 文物, 1989.8 : 48–56.

[445] LIN Congming 林聰明. 1977. « Bali zang Donghuangben *Baize jingguaitu* ji *Dunhuang ershiyong* kaoshu 巴黎藏敦煌本「白澤精怪圖」及「敦煌 二十詠」考述 », *Dongwu wenshi xuebao* 東吳文史學報 (*Soochow Journal of Humanities*) 2 (March) : 1–20.

[446] LO Yuet-keung. 1991. *The destiny of the Shen (Soul) and the Genesis of Early Medieval Confucian Metaphysics*, thèse de doctorat de University of Michigan.

[447] LOEWE Michael. 1979. *Ways to Paradise : the Chinese Quest for Immortality*, London, George Allen & Unwin.

[448] LOEWE Michael. 1993 ed.. *Early Chinese Texts - A Bibliographical Guide*, Early China Special Monograph Series N°2, The society for the study of early China and the institute of East Asian studies, Berkeley, Univ. of California.

[449] LÜ Simian 呂思勉, 1983. *Liangjin Nanbeichao shi* 兩晉南北朝史 , Shanghai, Guji chuban she.

[450] MASPERO Henri. 1924. « Légendes mythologiques dans le *Chou King* », *Journal asiatique* (janvier-mars) : 1–100.

[451] MASPERO Henri. 1932. « La composition et la date du Tso tchouan », *Mélanges chinois et bouddhiques* 1 : 137–216.

[452] MASPERO Henri. 1935. « Le serment dans la procédure judiciaire de la Chine antique », *Mélanges chinois et bouddhiques* 3 : 257–318

[453] MASPERO Henri. 1939. « Les instruments astronomiques des Chinois au temps des Han », *Mélanges chinois et bouddhiques* 6 (1939) : 183–370.

[454] MASPERO Henri. 1951. « Le Ming-t'ang et la crise religieuse chinoise avant les Han », *Mélanges chinois et bouddhiques* 9 : 1–71.

[455] MASPERO Henri. 1965. *La Chine antique*, Paris, PUF.

[456] MASPERO Henri. 1971a. « Les dieux taoïstes : comment on communique avec eux », *Le taoïsme et les religions chinoises*, Paris, Gallimard : 467–478. (Originairement publié dans *Comptes rendus des séances de l'année 1937 à l'académie des Inscriptions & Belles-Lettres*, 1937).

[457] MASPERO Henri. 1971b. « Les procédés de "Nourrir le principe vital" dans la religion taoïste ancienne », *Le taoïsme et les religions chinoises*, Paris, Gallimard : 479–589. (Originairement publié au *Journal asiatique*, avril-juin et juillet-septembre 1937).

[458] MASPERO Henri. 1971c. « La religion chinoise dans son développement historique », *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Paris, Gallimard : 7–86. (Originairement publié dans *Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine*, Paris, Bibliothèque de diffusion du Musée Guimet, 1950).

[459] MASPERO Henri. 1971d. « Essai sur le taoïsme aux premiers siècles de l'ère chrétienne », *Le taoïsme et les religions chinoises*, Paris, Gallimard : 341–466.

[460] MICHEL Henri. 1951. « Sur les jades astronomiques chinois », *Mélanges chinois et bouddhiques* 9 (1951) : 153–160.

[461] MITARAI Masaru 御手洗勝. 1984. *Kodai chûgoku no kamigami* 古代中國の神々 (*The Deities of Early China*), Tokyo, Sôbunsha.

[462] MIYAKAWA Hisayuki 宮川尚志. 1964. *Rokuchôshi kenkyû, Shûkyô hen* 六朝史研究，宗教篇 (A Historical Study of the Six Dynasties Period, Volume II Religious History), Kyoto, Heilakuji shoten. [En particulier, deux sous-chapitres sont consacrés à Ge Hong : 6-4, Ge Hong et des écoles taoïstes ; 7-2, la place de Ge Hong dans l'histoire du taoïsme.]

[463] MIYAKAWA Hisayuki 宮川尚志. 1960. « Dôkyô no gainen 道教の概念 », *Tôhô shûkyô* 東方宗教 16 : 1–20.

[464] MIYAKAWA Hisayuki 宮川尚志. 1969. « Shindai dôkyô no ikkôsatsu 晉代道教の一考察 », *Chûgoku gakushi* 中國學誌, Tokyo : 79–102.

[465] MIYAKAWA Hisayuki 宮川尚志 . 1973. « Rikuchô jidai no minkan shinkô 六朝時代の民間信仰 », *Tôyô gakujutsu kenkyû* 東洋學術研究 7–2 : 65–80.

[466] MIYAKAWA Hisayuki 宮川尚志 . 1974. *Rikuchô shûkyô shi* 六朝宗教史, Tokyo, Gokusho kankô kai.

[467] MIYAKAWA Hisayuki 宮川尚志. 1979. « Local Cults around Mount Lu at the time of Sun En's Rebellion », *Facets of Taoism : Essays in Chinese Religion*, Holmes Welch & Anna Seidel ed., New Haven, Yale University Press : 83–102.

[468] MIYAKAWA Hisayuki 宮川尚志. 1986. « Shinsho dôkyô shiryô kô 晉書道教史料考 », *Tôkai daigaku kiyô — Bungakubu* 東海大學紀要 — 文學部 44 : 70–92.

[469] MIYASHITA Saburô 宮下三郎. 1976. « Honzô no rui gainen 本草の「類」概念 », *Tôhôgaku* 東方學 51 (janv.) : 104–113.

[470] MÖLLER Hans-Georg. 1995. « Speech and Permanence in the *Laozi* : A Reading of the Twenty-third Chapter as it is Found in the Mawangdui Manuscripts », *Taoist Resources* 6.1 : 31–40.

[471] MOLLIER Christine. 1990. *Une apocalypse taoïste du Ve siècle, Le livre des incantations divines des grottes abyssales*, Paris, IHEC.

[472] MORAN Patrick E. 1983. *Key Philosophical and Cosmological Terms in Chinese Philosophy : Their History from the Beginning to Chu Hsi (1130–1200)*, Thèse de doctorat, Univ. of Pensylvannia.

[473] MOROHASHI Tetsuji 諸橋轍次. 1984. *Tai kanwa jiten* 大漢和辭典, Tokyo, Taishukan shoten.

[474] MORTIER F. 1930. « Les procédés taoïstes en Chine pour la prolongation de la vie humaine », *Bulletin de la société d'anthropologie de Bruxelles* 45 : 118–129.

[475] MUNRO Donald J. 1969. *The Concept of Man in Early China*, Stanford University Press.

[476] NGO Van Xuyet. 1976. *Divination, magie et politique dans la Chine ancienne*, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Paris, PUF.

[477] NICKERSON Peter. 1994. « Shamans, Demons, Diviners and Taoists : Conflict and Assimilation in Medieval Chinese Ritual Practice (c. A.D. 100–1000) », *Taoist Resources* 5.1 : 41–66.

[478] ÔFUCHI Ninji 大淵忍爾. 1959. « Hô Sei den kô 鮑靚傳考 », *Tôhôgaku* 東方學 18 : 21–33.

[479] ÔFUCHI Ninji 大淵忍爾. 1964. *Dôkyôshi no kenkyû* 道教史の研究, Okayama, Okayama daigaku kyôzaikai shosekibu.

[480] ÔFUCHI Ninji 大淵忍爾. 1979. « The Formation of the Taoist Canon », *Facets of Taoism : Essays in Chinese Religion*, Holmes Welch & Anna Seidel ed., New Haven, Yale University Press : 253–268.

[481] PORKERT Manfred. 1974. *The Theoretical Foundations of Chinese Medicine*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press.

[482] PREGADIO Fabrizio. 1993. « Il canone taoista (Tao-tsang), Guida agli studi e alle opere di consultazione », *Cina* 24 : 7–37.

[483] PRZYLUSKI Jean. 1914. « L'or, son origine et ses pouvoirs magiques : Etude de folklore annamite », *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, XIV, 5 : 1–17.

[484] QIAN Baocong 錢寶琮. 1932. « Taiyi kao 太一攷 », *Yanjing xuebao* 燕京學報 12 : 2449–2478.

[485] QING Xitai 卿希泰. 1981. *Zhongguo daojiao sixiang shigang : Hanwei yangjin nanbeichao shiqi* 中國道教思想史綱 : 漢魏兩晉南北朝時期 , Chengdu, Sichuan renmin.

[486] RAO Zongyi 饒宗頤. 1982 « *Taiqing jinye shendan jing* (juanxia) yu nanhai dili 《太清金液神丹經》（卷下）與南海地理 » (The "T'ai-ch'ing chin-i shen-tan ching" and southern Ocean Geography), *Xuantang jilin (Shilin)* 選堂集林（史林）: 510–586.

[487] RAWSON Jessica. 1996 ed. *Mysteries of Ancient China, New Discoveries from the Early Dynasties*, London, British Museum Press.

[488] REN Jiyu 任繼愈. 1988 ed. *Zhongguo zhexue fazhan shi : weijin nanbeichao* 中國哲學發展史 : 魏晉南北朝, Beijing, Renmin.

[489] REN Jiyu 任繼愈. 1990. *Zhongguo daojiao shi* 中國道教史, Shanghai, Shanghai renmin.

[490] REN Jiyu 任繼愈. 1991 ed. *Daozang tiyao* 道藏提要, Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe.

[491] ROBINET Isabelle. 1976. « Les randonnées extatiques des taoistes dans les astres », *Monumenta Serica* 32 : 159–273.

[492] ROBINET Isabelle. 1977. *Les commentaires du Tao Tö King : jusqu'au 7e siècle*, Paris, Institut des Hautes Etudes Chinoises.

[493] ROBINET Isabelle. 1979a. *Méditation taoïste*, Paris, Dervy-Livres.

[494] ROBINET Isabelle. 1979b. « Metamorphosis and deliverance from the corpse in taoism », *History of Religions* 18 : 37–77.

[495] ROBINET Isabelle. 1983a. « Chuang tzu et le taoïsme "religieux" », *Journal of Chinese Religion* 11 : 59–105.

[496] ROBINET Isabelle. 1983b. « Kouo Siang ou le monde comme absolu », *T'oung Pao*, LXIX, 1-3 : 73–107.

[497] ROBINET Isabelle. 1983c. « Le *Ta-tung chen-ching* ; son authenticité et sa place dans les textes du *Shang-ch'ing ching* », *Mélanges chinois et bouddhiques* 21 : 394–433.

[498] ROBINET Isabelle. 1984. *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, Paris, Ecole Française d'Extrême-Orient.

[499] ROBINET Isabelle. 1986b. « La notion de hsing dans le taoïsme et son rapport avec celle du confucianisme », *Journal of American Oriental Society* 106, n°1 (Jan.-Mar.), New Haven City : 183–196.

[500] ROBINET Isabelle. 1986c. « La pratique du "tao" ; la transmission de textes sacrés ; les paradis terrestres et cosmiques, la marche sur les étoiles », *Mythes et croyances du monde entier, Chine*, Paris, Lidis : 369–398.

[501] ROBINET Isabelle. 1989a. « Visualization and Ecstatic Flight in Shangqing Taoism », *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, Livia Kohn ed., Ann Arbor, Center for Chinese Studies, University of Michigan : 159–191.

[502] ROBINET Isabelle. 1989b. « Original Contributions of Neidan to Taoism and Chinese Thought », *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, Livia Kohn ed., Ann Arbor, Center for Chinese Studies, University of Michigan : 297–330.

[503] ROBINET Isabelle. 1990a. « The Place and Meaning of the Notion of Taiji in Taoist Sources prior to the Ming Dynasty », *History of Religions* 29, n° 4 (May) : 373–411.

[504] ROBINET Isabelle. 1990b. « Nature et rôle du maître spirituel dans le taoïsme non liturgique », *Maître et disciples dans les traditions religieuses*, sous la direction de Michel Meslin, Paris, Cerf : 38–44.

[505] ROBINET Isabelle. 1990c. « Qi », *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. I, *Les notions philosophiques*, t. 2, Paris. PUF : 2970–2971.

[506] ROBINET Isabelle. 1991. *Histoire du taoïsme : des origines au 14e siècle*, Paris, Cerf.

[507] ROBINET Isabelle. 1994a. « Primus Movens et création récurrente », *Taoist Resources* 5.2 : 29–70.

[508] ROBINET Isabelle. 1995c. « Un, Deux, Trois : les différentes modalités de l'Un et sa dynamique », *Cahiers d'Extrême-Asie* 8 : 175–220.

[509] ROBINET Isabelle. 1997. « Genèses : au début, il n'y a pas d'avant », in *En suivant la Voie Royale, Mélanges en hommages à Léon Vandermeersch*,

réunis par Jacques Gernet et Marc Kalinowski, Ecole Française d'Extrême-Orient : 121–140.

[510] ROTH Harold D. 1997. « The Yelow Emperor's Guru : A Narrative Analysis from *Chuang Tzu* 11 », *Taoist Resources* 7.1 (April) : 43 – 60.

[511] RUSSELL Terence Craig. 1986. *Songs of the immortals: the poetry of the* Chen Kao, Thèse de doctorat, Australian National University.

[512] SAKADE Yoshinobu 坂出祥伸. 1986. « Dôkyô to kagaku gijutsu 道教と科 學技術», *Dôkyô kenkyû no susume* 道教研究のすすめ, Akizuki Kan'ei ed., Tokyo : 199–234.

[513] SAKADE Yoshinobu 坂出祥伸. 1988. *Chûgoku kodai yôjô shisô no sôgô teki kenkyû* 中國古代養生思想の綜合的研究, Tokyo, Hirakawa shuppansha.

[514] SANAKA Sô 佐中壯. 1975. *Sengoku sôsho kan no shinkô to gijutsu no kankei* 戦國・宋初間の信仰と技術の關係, Kyôto, Kôgakukan daigaku shuppansha.

[515] SASO Michael. 1977. « Buddhist and Taoist Ideas of Transcendance : a Study in Philosophical Contrast », *Buddhist and Taoist Studies*, Honolulu, Univ. Press of Hawaii.

[516] SCHAFER Edward H. 1978b. « The Jade woman of the Greatest Mystery », *History of Religions* 17 : 387–398.

[517] SCHAFER Edward H. 1981. « Two Taoist Bagatelles », *Bulletin of the Society for Studies of Chinese Religions* 9 : 1–18.

[518] SCHIPPER Kristofer. 1978. « The taoist body », *History of Religions* 17, n° 3-4 : 355–386.

[519] SCHIPPER Kristofer. 1982. *Le corps taoïste*, Paris, Fayard.

[520] SCHIPPER Kristofer. 1985. « Taoist Ritual and Local Cults of the T'ang Dynasty », *Mélanges chinois et bouddhiques* 22 : 812–834.

[521] SCHIPPER K. et WANG Hsiu-huei. 1986. « Progressive and Regressive Time Cycles in Taoist Ritual », *Time, Science and Society in China and the West, The Study of Time 5*, Fraser, Lawrence & Haber eds., Amherst, Univ. of Massachusetts Press : 185–205.

[522] SEIDEL Anna. 1983. « Imperial Treasures and Taoist Sacraments ; Taoist Routs in the Apocrypha », *Mélanges chinois et bouddhiques* 21 : 291–371.

[523] SEIDEL Anna. 1984. « Le Sutra merveilleux du Ling-pao Suprême, traitant de Lao tseu qui convertit les barbares (manuscrit S. 2081) – Contribution à l'étude du bouddho-taoïsme des Six Dynastie », *Contribution aux études de Touen-houang*, III, sous la direction de Michel Soymié, Paris, Ecole Française d'Extrême-Orient : 305–352.

[524] SEIDEL Anna. 1987. « Post-mortern immortality : the taoist resurrection of the body », *Essays on transformation, revolution and performance in the history of religions*, Leyde, E.J. Brill : 223–237.

[525] SEIDEL Anna. 1992. *La divinisation de Lao tseu dans le taoïsme des Han*, Paris, Ecole Française d'Extrême-Orient. (Originairement publié en 1969).

[526] SEIDEL Anna. 1995. « Taoïsme – Religion non-officielle de la Chine », trad. par Farzeen Baldrian-Hussein de l'almand, *Cahiers d'Extrême-Asie* 8 : 1 – 39.

[527] SEIMIYA Takeshi 清宮剛. 1975. « Shinsen shisô no kihon kôzô to tokushitsu 神仙思想の基本構造と特質 », *Shôkan Tôyôgaku* 集刊 東洋學 33 : 86–102.

[528] Shanxisheng kaogu yanjiusuo 山西省考古研究所 *et al.* 1994. « Shanxi Xiaxian Wangcun Donghan Bihuamu 山西夏縣王村東漢壁畫墓 », *Wenwu* 文物, 1994-8 : 34–46.

[529] Shandongsheng bowuguan 山東省博物館 et Cangshanxian wenhuaguan 蒼山縣文化館. 1975. « Shandong Cangshan Yuanjia yuannian huaxiang shimu 山東蒼山元嘉元年畫像石墓 », *Kaogu* 考古 (*Archaeology*), 1975/2 : 124–134.

[530] SHAUGHNESSY Edward L. 1993. « *Shang shu* 尚書 (*Shu ching* 書經) », *Early Chinese Texts, A Bibliographical Guide*, Michael Loewe ed., Berkeley, The Society for the Study of Early China, University of California : 375–389.

[531] SHEN Zhongchang 沈仲常. 1987. « Sanxingdui erhao jisikeng qingtong lirenxiang chuji 三星堆二號祭祀坑青銅立人像初記 », *Wenwu* 文物 1987-10 : 16–17.

[532] SHIRAKAWA Shizuka 白川靜. 1976 . *Kanji no sekai* 漢字の世界, Tokyo, Heibonsha.

[533] SHIRAKAWA Shizuka 白川靜. 1984. *Jitô* 字統, Tokyo, Heibonsha.

[534] SHIRAKAWA Shizuka 白川靜. 1987. *Jikun* 字訓, Tokyo, Heibonsha.

[535] SHIRAKAWA Shizuka 白川靜. 1996. *Jitsû* 字通, Tokyo, Heibonsha.

[536] Sichuansheng wenwu guanli weiyuanhui 四川省文物管理委員會 *et al.* 1987. « Guanghan Sanxingdui yizhi yihao jisikeng fajue jianbao 廣漢三星堆遺址一號祭祀坑發掘簡報 », *Wenwu* 文物, 1987-10 : 1–15.

[537] Sichuansheng wenwu guanli weiyuanhui 四川省文物管理委員會 *et al.* 1989. « Guanghan Sanxingdui yizhi erhao jisikeng fajue jianbao 廣漢三星堆遺址二號祭祀坑發掘簡報 », *Wenwu* 文物, 1989-5 : 1–20.

[538] SOBUKAWA Hiroshi 曾布川寬. 1981. *Konlinsan heno shôsen* 崑崙山への昇仙, Tokyo, Chûô kôronsha.

[539] SOYMIÉ Michel. 1956. « Le Lo-feou chan, étude de géographie religieuse », *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient,* Paris, 48-1 : 1–139.

[540] SOYMIÉ Michel. 1971. « Histoire et philologie de la Chine médiévale et moderne. Rapports sur les conférences », *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Historiques et Philologiques* : 759–765.

[541] SPRUYT A. 1932. « Souvenirs d'un voyage à la Montagne Sacrée de Long-men », *Mélanges chinois et bouddhiques* 1 : 241–262.

[542] STEIN Rolf A. 1957. « L'habitat, le monde et le corps humain en Extrême-Orient et en Haute-Asie », *Journal Asiatique* 245 : 37–74.

[543] STEIN Rolf A. 1972. « Les fêtes de cuisine du taoïsme religieux », *Annuaire du Collège de France*, Paris : 431–440.

[544] STEIN Rolf A. 1973. « Spéculations mystiques et thèmes relatifs aux "cuisines" du taoïsme », *Annuaire du Collège de France*, Paris : 489–499.

[545] STEIN Rolf A. 1979. « Religious taoism and popular religion from the second to the seventh centuries », *Facets of Taoism : Essays in Chinese*

Religion, Holmes Welch et Anna Seidel eds., New Haven, Yale University Press : 53–81.

[546] STEIN Rolf A. 1987. « Jardins en miniature d'Extrême-Orient », *Le monde en petit*, Paris, Flammarion : 17–118. (Originairement publié dans le *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, 42 (1943) : 1–104).

[547] STEINEN von den, Diether. 1940. « Poems of Ts'ao Ts'ao », *Monumenta Serica* 4 : 125–181.

[548] STRICKMANN Michel. 1979. « On the alchemy of T'ao Hung-ching », *Facets of Taoism : Essays in Chinese Religion*, Holmes Welch et Anna Seidel ed., New Haven, Yale University Press : 53–81.

[549] STRICKMANN Michel. 1981. *Le taoïsme du Mao Chan. Chronique d'une révélation*, Paris, Institut des Hautes Etudes Chinoises.

[550] SUGIMOTO Naojiro 杉本直治郎 et MITARAI Masaru 御手洗勝. 1951. « Kodai chûkoku ni okeru taiyô setsuwa — toku ni husô densetsu ni tsuite 古代中國における太陽説話—特に扶桑傳説について », *Minsokugaku kenkyû* 民俗學研究 15, n° 3-4 : 304–327.

[551] TAIRA Hidemichi 平秀道. 1957. « Dôkyô no seilitsu to shin'i shisô 道教の成立と識緯思想 », *Ryûkoku daigaku ronshû* 龍谷大學論集 355 : 29–44.

[552] TAN Qixiang 譚其驤. 1982 ed. *Zhongguo lishi dituji* 中國歷史地圖集(The Historical Atlas of China), vol. 1, 2, 3, 4, 5 et 6, Shanghai, Cartographic Publishing House.

[553] THOMPSON Laurence G. 1993. « What is Taoism? (With Apologies To H. G. Creel) », *Taoist Resources* 4.2 : 9–22.

[554] TZAO Huei Chung. 1994. « *Cong* », *Chine des origines*, Paris, Réunion des musées nationaux : 25.

[555] UCHIYAMA Chinari 内山知也. 1975. « Senden no tenkai — "Retsusenden" yori "Shinsenden" ni itaru 仙傳の展開 — 列仙傳より神仙傳に至る », *Daitô bunka daigaku kiyô — ninbunkagaku* 大東文化大學紀要 —人文科學 13 : 91–117.

[556] VANDERMEERSCH Léon. 1977. *Wangdao ou la Voie Royale, Recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque*, Tome I : Structures cultuelles et structures familiales, Paris, Ecole Française d'Extrême-Orient.

[557] VANDERMEERSCH, Léon. 1980. *Wangdao ou la Voie Royale, Recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque*, Tome II : Structures politiques, Les rites, Paris, Ecole Française d'Extrême-Orient.

[558] VANDERMEERSCH Léon. 1994. *Etudes sinologiques*, Paris, PUF.

[559] VERVOORN Aat. 1989. « Zhuang Zun : A Daoist Philosopher of the Late First Century B.C. », *Monumenta Serica* 38 : 69–94.

[560] VOGEL Hans Ulrich. 1994. « Aspects of Metrosophy and Metrology during the Han Period », *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 16 : 135–152.

[561] VOLKOV Alexei. 1996. « Science and Daoism : An Introduction », *Taiwanese Journal for Philosophy* 8 :1–58.

[562] WAN Shengnan 萬繩楠. 1989. *Weijin nanbeichao wenhua shi* 魏晉南北朝文化史, Anhui, Huangshan.

[563] WANG Ming 王明. 1984. *Daojia he daojiao sixiang yanjiu* 道家和道教思想研究, Zhongqing, Zhongguo shehui kexue.

[564] WANG Sili 王思禮. 1958. « Shandong Feicheng Han huaxiang shimu tiaocha 山東肥城漢畫像石墓調查 », *Wenwu cankao ziliao* 文物參考資料, 1958-4 : 35.

[565] WU Hung. 1988. « From Temple to Tomb : Ancient Chinese Art and Religion in Transition », *Early China* 13 : 78–115.

[566] WU Hung. 1994. « Beyond the 'Great Boudary' : Funerary Narrative in the Cangshan Tomb », *Boundaries in China*, John Hay ed., London, Reaktion Books : 81–104.

[567] WU Ruzuo 吾汝祚. 1990. « Dawenkou wenhua de muzang 大汶口文化的墓葬 », *Kaogu xuebao* 考古學報, 1990-1 : 1–17.

[568] XING Wen 邢文et LI Jinyun 李縉云. 1998. « Guodian "Laozi" Guoji yantaohui congshu 郭店老子國際研討會綜述», *Wenwu* 文物, 1998-9 : 92–95.

[569] XU Hangsheng 許杭生. 1986. « Lun Wei Jin daojiao yu xuanxue de guanxi 論魏晉道教與玄學的關係 », *Zhongguo zhexueshi yanjiu* 中國哲學史研究 3, Beijing : 26–31.

[570] XU Hangsheng 許杭生. 1989. *Weijin xuanxue shi* 魏晉玄學史, Xi'an, Shanxi shifan daxue chubanshe.

[571] XU Jinxiong 許進雄. 1995. *Zhongguo gudai shehui — Wenzi yu renleixue de toushi* 中國古代社會 — 文字與人類學的透視, Taipei, Taiwan shangwu yinshuguan.

[572] XU Zhongshu 徐中舒 *et al.* 1989. *Jiaguwen zidian* 甲骨文字典, Chengdu, Sichuan cishu chubanshe.

[573] YAMADA Keiji. 1979. « The formation of the Huang-ti nei-ching », *Acta Asiatica* 36 : 67–89.

[574] YAMADA Toshiaki 山田利明. 1987. « Hutatsu no shinpu — Gogaku shinkeito to reipô gopu 二つの神符 — 五岳眞形圖と靈寶五符 », *Tôyôgaku ronshû* 東洋學論集, *Tôyô daigaku bungakubu kiyô* 東洋大學文學部紀要 40-12 : 147–165.

[575] YAMADA Toshiaki. 1989. « Longevity Techniques and the Compilation of the *Lingbao wufuxu* », *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, Livia Kohn ed., Ann Arbor, Center for Chinese Studies, University of Michigan : 100–124.

[576] YAN Yiping 嚴一萍. 1974. *Daojiao yanjiu ziliao* 道教研究資料, tome 2, Taipei, Yiwen yinshuguan.

[577] YAN Yiping 嚴一萍. 1991. *Daojiao yanjiu ziliao* 道教研究資料, tome 1, Taipei, Yiwen yinshuguan.

[578] YANG Dongtao 楊東濤. 1996. « Jiangsu wenhua shi lungang 江蘇文化史論綱 », *Dongnan wenhua* 東南文化, 1996-1 : 16–22.

[579] YANG Yang. 1996. « The Chinese Jade Culture », *Mysteries of Ancient China, New Discoveries from the Early Dynasties*, Jessica Rawson ed., London, The British Museum Press : 225–231.

[580] YASUI Kozan 安居香山. 1958. « Dôzô ni okeru Kôteiden no kôsatsu 道藏に於ける黄帝傳の考察 (A Note on the Account of Huangti in the Taoistic Tripitaka) », *Tôhô shûkyô* 東方宗教 13,14 : 49–64.

[581] YASUI Kozan 安居香山. 1987. « Dôkyô no seilitsu to shin'i shisô 道教の成立と讖緯思想», *Dôkyô to shûkyô bunka* 道教と宗教文化, Akizuki Kan'ei ed., Hirakawa shuppansha.

[582] YOSHIDA Mitsukuni 吉田光邦. 1959. « Chûgoku kodai no kinzoku gijutsu 中國古代の金屬技術», *Tôhô gakuhô* 東方學報 29 : 51–110.

[583] YOSHIDA Mitsukuni 吉田光邦. 1972. *Chûgoku kagaku gijutsushi ronshû* 中國科學技術史論集, Tokyo, Noppon hôsô shuppan kyôkai.

[584] YOSHIOKA Yoshitoyo 吉岡義豐 et SOYMIÉ Michel. 1967. *Dôkyô kenkyû* 道教研究, 2 vol., Tokyo, Shôrinsha.

[585] YOSHIOKA Yoshitoyo 吉岡義豐. 1970. *Eisei eno negai : dôkyô* 永生への願い : 道教, Tokyo, Tankôsha.

[586] YOSHIOKA Yoshitoyo 吉岡義豐. 1988. *Dôkyô keitenshi ron* 道教經典史論, Tokyo, Gogtsushohô.

[587] YU Anthony C. 1987. « Rest, Rest, Perturbed Spirit! », *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47, n°2 (dec.) : 397–434.

[588] YÜ Ying-shih. 1964. « Life and Immortality in the Mind of Han China », *Havard Journal of Asiatic Studies* 25 (1964–65) : 80–123.

[589] YÜ Ying-shih. 1987. « Soul, Come Back : A Study in the Changing Conception of the Soul and After Life in Pre-Buddhist China », *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47, n°2 (dec.) : 363–395.

[590] Zaozhuangshi wenwu guanli weiyuanhui bangongshi 枣庄市文物管理委員會辦公室 et Zaozhuangshi bowuguan 枣庄市博物館. 1997. « Shandong zaozhuang xiaoshan xihan huaxiang shimu 山東枣庄小山西漢畫像石墓 », *Wenwu* 文物, 1997-12 : 34–43.

[591] ZHANG Guangzhi 張光直. 1959. « Zhongguo changshi shenhuazhi fenxi yu gushi yanjiu 中國創世神話之分析與古史研究», *Zhongyang yanjiu yuan minzuxue yanjiusuo jikan* 中央研究院民族學研究所集刊 8 : 47–79.

[592] ZHANG Zhongyuan. 1956. « Introduction to Taoist Yoga », *Review of Religion* (Columbia University) 20 : 131–148.

[593] ZHAO Dianzeng. 1996. « The Sacrificial Pits at Sanxingdui », *Mysteries of Ancient China, New Discoveries from the Early Dynasties*, Jessica Rawson ed., London, The British Museum Press : 232–239.

[594] ZHOU Cecong 周策縱. 1979. « Zhongguo gudaide wuyi yu jisi · lishi · yuewu ji shide guansi 中國古代的巫醫與祭祀· 歷史· 樂舞 及詩的關係(Ancient Chinese *Wu* Shamanism and Its Relationship to Sacrifices, History, Dance-Music and Poetry) », *Qinghua xuebao* 清華學報(Tsing Hua Journal of Chinese Studies), 1979-12 : 1–59.

[595] ZHOU Li 周俐. 1996. « Pi ruo chantui jiehua tuoxiang — shijie zhuanshuo toushi 皮若蟬蛻解華托象— 〝尸解〞傳說透視 », *Dongnan wenhua* 東南文化, 1996-1 : 97–99.

Etudes générales sur l'alchimie ou sur l'histoire des sciences

[596] ALLEAU René. 1953. *Aspects de l'alchimie traditionnelle*, Paris, Minuit.

[597] DEBUS Allan G. 1965. « The Significance of the History of Early Chemistry », *Cahiers d'histoire mondiale* 9 : 39–58.

[598] DEBUS Allan G. 1967. « Alchemy and the Historian of Science », *History of Science* 6 : 128–138.

[599] DEBUS Allan G. 1974. « The Chemical Philosopher : Chemical Medicine from Parcelsus to van Helmont », *History of Science* 12 : 235–259.

[600] ELIADE Mircea. 1968. « The forge and the Crucible : A Postscript », *History of Religions* 8 : 74–88.

[601] ELIADE Mircea. 1977. *Forgerons et alchimistes*, Paris, Flammarion.

[602] ELIADE Mircea. 1978a. *Le mythe de l'alchimie*, traduit du roumain par Iléna Tacou, Paris, Herne.

[603] ELIADE Mircea. 1978b. *L'alchimie asiatique*, traduit du roumain par Alain Paruit, Paris, Herne.

[604] GANZENMÜLLER Wilhelm. 1940. *L'alchimie au Moyen-Age*, Paris.

[605] GORCEIX Bernard. 1980. *Alchimie, Traités allemands du XVIe siècle*, Paris, Fayard.

[606] HALLEUX Robert. 1981. *Les alchimistes grecs, Tome I : Papyrus de Leyde, Papyrus de Stockholm, Fragments de recettes*, Société d'édition « Les Belles Lettres », Paris.

[607] JUNG C. G. 1970. *Psychologie et alchimie*, Paris, Buchet/Chastel.

[608] LEICESTER Henry et KLICKSTEIN Herbert. 1950. « Tenney Lombard Davis and the History of Chemistry », *Chymia* 5 : 1–16.

[609] NEEDHAM Joseph. 1971. *The Refiner's Fire : The Enigma of Alchemy in East and West*, London, Birbeck College.

[610] NEEDHAM Joseph. 1979. *The Grand Titration — Science and Society in East and West*, London, George Allen & Unwin, 1979.

[611] WILSON C. Anne. 1984. *Philosophers,* Iosis *and Water of Life* (Proceedings of the Leeds Philosophical and Litterary Society. Literary and Historical Section, 19.5), Leeds Philosophical and Literary Society.

Etudes générales

[612] ALLEN Douglas. 1982. *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, Paris, Payot.

[613] ALLEN Douglas. 1978. *Structure and Creativity in Religion : Hermeneutics in Mircea Eliade's : Phenomenology and New Directions*, Paris, Mouton.

[614] ALQUIE Ferdinand. 1943. *Le désir d'éternité*, Paris, PUF.

[615] BACHELARD Gaston. 1942. *L'eau et les rêves*, Paris, Corti.

[616] BACHELARD Gaston. 1949. *La psychanalyse du feu*, Paris. Gallimard.

[617] BAIRD Robert D. 1971. *Category formation and the History of religions*, Mouton.

[618] BANTON Michael. 1966 ed. *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London.

[619] BARBOUR Ian G. 1966. *Issues in science and religion*, Englewood, Prentice-Hall.

[620] BARBOUR Ian G. 1974. *Myths, models & paradigme*, New York, Harper & Row.

[621] BENOIST Luc. 1975. *Signes, symboles et mythes*, Que sais-je ?/PUF, Paris.

[622] BIANCHI Ugo. 1975. *The History of Religion*, Leiden, E.J.Brill.

[623] BIANCHI Ugo. 1979. « The History of Religions and the "Religio-Anthropological Approach" », *Science of Religion - Studies in methodology*, Lauri Honko ed., The Hague, Mouton.

[624] BIANCHI Ugo. 1985. « Current Methodological Issues in the History of Religions », *The History of Religions : Retrospect and Prospect*, Joseph M. Kitagawa ed., New York, Macmillan Publishing Company.

[625] BIANCHI Ugo. 1987. « History of Religions », *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade *et al.* ed., New York, Macmillan Publishing Co., 1987, vol. 6 : 399–408.

[626] CAILLOIS Roger. 1950. *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard.

[627] CANTWELL-SMITH Wilfred. 1978. *The Meaning and the End of Religion*, New York, Harper & Row.

[628] CASSIRER Ernst. 1944. *Essay on Man*, Yale University Press.

[629] CASSIRER Ernst. 1972. *La philosophie des formes symboliques, 1. le langage*, Paris, Les Editions de Minuit. (Titre de l'édition originale : *Philosophie der symbolischen Formen*).

[630] CASSIRER, Ernst. 1991. *Logiques des sciences de la culture*, Paris, Cerf.

[631] CAVANAGH Ronald R. 1978. « The Term Religion », *Introduction to the Study of Religion*, T. William Hall ed., New York, Harper & Row.

[632] DESPLAND Michel. 1984. « Religion », *Dictionnaire des religions*, sous la direction de Paul POUPARD, Paris, PUF : 1685.

[633] DEUTSCH Eliot. 1985. « Knowing Religiously », *Knowing Religiously*, Leroy S. Rouner ed., Notre Dame, University of Notre Dame Press.

[634] DOBBELAERE K. & LAUWERS J. 1973. « Definition of Religion : A sociological Critic », *Social Compass* 20, n° 4 : 535–551.

[635] DOUGLAS Mary. 1973. *Natural Symbols : Explorations in Cosmology*, Penguin Books.

[636] DURAND Gilbert. 1993. *L'imagination symbolique*, Paris, Quadrige/PUF. (La 1ère édition en 1964).

[637] DURKHEIM Emile. 1991. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Livre de Poche. (La 1ère édition en 1912).

[638] ELIADE Mircea. 1949b. *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot.

[639] ELIADE Mircea. 1952. *Images et symboles : essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard.

[640] ELIADE, Mircea. 1962. « Expériences de la lumière mystique », *Méphistophélès et l'androgyne*, Paris, Gallimard.

[641] ELIADE, Mircea. 1965. *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard.

[642] ELIADE, Mircea. 1969a. *Le mythe de l'éternel retour : archétypes et répétition*, Paris, Gallimard.

[643] ELIADE, Mircea. 1969b. *The Quest : History and Meaning in Religion*, Chicago.

[644] ELIADE Mircea. 1971. « Spirit, Light, and Seed », *History of Religion* 11/1 (Aug) : 1–30.

[645] ELIADE Mircea. 1979. *Le chamanisme - et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot. (La 1ère édition en 1951).

[646] ELIADE Mircea. 1991. *Le yoga - immortalité et liberté*, Paris, Payot. (La 1ère édition en 1954).

[647] *Encyclopaedia Britannica*, Encyclopaedia Britannica, Chicago, 1983.

[648] *Encyclopaedia Universalis*, Encyclopaedia Universalis France, Paris, 1968.

[649] FRAZER James George. 1907–1915. *The golden bough*, London.

[650] FREUD Sigmund. 1901. *Le rêve et son interprétation*, tr. fr. : Paris, Gallimard, 1925.

[651] GEERTZ Clifford. 1973. « Religion as a Cultural System », *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Book : 87–125. (Originairement publié dans *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, M. Banton ed., London, Tavistock Publications Ltd., 1966 : 1–46).

[652] HONKO Lauri. 1979 ed. *Science of Religion, Studies in Methology*, Proceedings of the Study Conference of the International Association for the History of Religions, held in Turku, Finland, August 27-31, 1973, The Hague, Mouton.

[653] HUBERT H. & MAUSS M. 1899. « La nature et la fonction du sacrifice », *Année Sociologique* (deuxième année 1897–1898), 1899 : 29–138.

[654] HULIN Michel. 1993. *La mystique sauvage* Paris, PUF.

[655] JAMES William. 1902. *The Varieties of Religious Experience : A Study in Human Nature*, New York, The Modern Library.

[656] JUNG C. G. 1958. *Psychologie et religion*, Paris, Buchet/Chastel.

[657] JUNG C. G. 1964. *L'homme et ses symboles*, Paris, Robert Laffont.

[658] JUNG C. G. 1970. *Psychologie et alchimie*, Paris, Buchet/Chastel.

[659] KING Ursula. 1983. « Historical and Phenomenological Approaches », *Contemporary Approach to the Study of Religion*, vol. I : The Humanities, Frank Whaling ed., New York, Macmillan.

[660] KING Winston L. 1987. « Religion », *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade *et al.* ed., New York, Macmillan Publishing Co., vol. 12 : 282–293.

[661] KOLAKOWSKI Leszek. 1985. *Philosophie de la religion*, tr. de l'anglais par Jean-Paul Landais, Paris, Fayard.

[662] LEVI-STRAUSS Claude. 1958. *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.

[663] LEVI-STRAUSS Claude. 1962. *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

[664] LEVI-STRAUSS Claude. 1987. *Race et histoire*, Paris, Denoël.

[665] LOTT Eric J. 1987. *Vision, Tradition, Interpretation : Theology, Religion, and the Study of Religion*, Berlin, Mouton de Gruyter.

[666] McGRANE Bernard. 1989. *Beyond Anthropology : Society and the other*, New York, Columbia University Press.

[667] MAUSS Marcel. 1993. *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige/PUF.

[668] MESLIN Michel. 1973. *Pour une science des religions*, Paris, Seuil.

[669] MESLIN Michel. 1987. *Histoire des pélerinages non chrétiens : entre magique et sacré : le chemin des dieux,* avec Jean Chelini, Paris, Hachette.

[670] MESLIN Michel. 1988. *L'expérience humaine du divin - Fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris, Cerf.

[671] MESLIN Michel. 1990 ed. *Maître et disciples dans les traditions religieuses*, Paris, Cerf.

[672] MORRIS Brian. 1987. *Anthropological studies of religion : an introductory text*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.

[673] OOSTEN Jarich. 1985. « Cultural Anthropological Approaches », *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, vol. II : the social sciences, Frank Whaling ed., New York, Mouton : 231–264.

[674] OTTO Rudolf. 1931. *The Idea of the Holy*, Oxford, Oxford Univ. Press. 1917. (La 1ère édition : *Das Heilige*, Gotha, 1917).

[675] PRATT James Bissett. 1951. *The Religious Consciousness — a psychological study*, New York, Macmillan.

[676] RICOEUR Paul. 1969. *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil.

[677] ROLSTON Holmes. 1987. *Science and religions : a critical survey*, New York, Random House.

[678] SHARPE Eric J. 1971. *Fifty Key Words : Comparative Religion*, Richmond, Lutterworth Press.

[679] SMART Ninian. 1983. *Worldviews : Cross-Cultural Exploration of Human Beliefs*, New York, Charles Scriber's Sons.

[680] SMART Ninian. 1986. *Concept and Empathy — Essays in the Study of Religion*, Donald Wiebe ed., London, Macmillan.

[681] SMITH Jonathan Z. 1978. *Map is not Territory : Studies in the History of Religions*, London, E.J. Brill.

[682] TANELLI Giuseppe. 1992. « La géologie des gisements aurifères », *Pour la science*180 (oct.) : 70–81.

[683] TARDAN-MASQUELIER Ysé. « Le souffle et la vie spirituelle », inédit.

[684] TARDAN-MASQUELIER Ysé. 1994. *Les spiritualités au carrefour du monde moderne : traditions, transitions, trasmissions*, Colloque édité par Tardan-Masquelier, Paris, Centurion.

[685] TILLICH Paul. 1969. *What is religion?*, edited and introduced by James Luther Adams, New York, Harper & Row.

[686] VEYNE Paule. 1971. *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil.

[687] VIDAL J. 1984. « Rite », *Dictionnaire des religions*, sous la direction de Paul Poupard, Paris, PUF : 1726–1730.

[688] VRIES Jan de. 1967. *The Study of Religion — a historical approach*, edited and introduced by Kees W. Bolle, New York, Harcourt, Brace & World.

[689] WACH Joachim. 1958. *The comparative study of religions*, edited and introduced by Joseph M. Kitagawa, New York, Columbia Univ. Press.

[690] WAIDA Manabu. 1977. « Symbolisms of the Moon and the Waters of Immortality », *History of Religions* 16/4 (May) : 407–423.

[691] WHALING Frank. 1983 ed. *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, vol. 1 : the Humanities, New York, Mouton.

[692] WHALING Frank. 1985 ed. *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, vol. 2 : the Social Sciences, New York, Mouton.

[693] YINGER J. Milton. 1970. *The Scientific Study of Religion*, New York, Macmillan.

— *Addenda*

[694] NEEDHAM Joseph. 1986. *Science and Civilisation in China*, vol. 6, part 1, Cambridge, Cambridge Univ. Press.

[695] CHAVANNES Edouard. 1909. *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*, Planches, 1ère partie, Paris, Ernest Leroux.

[696] HARPER Donald. 1996. *Early Chinese Medical Literature : The Mawangdui Medical Manuscripts*. London, Royal Asian Society.

[697] OBRINGER Frédéric. 1997. *L'aconit et l'orpiment, Drogues et poisons en Chine ancienne et médiévale*, Paris, Fayard.

[698] ROTH Harold D. 1999. *Original Tao, Inward Training (Nei-yeh) and the Foundation of Taoist Mysticism*, New York, Columbia University Press.

[699] MOLLIER Christine. 2000. « Les cuisines de Laozi et du Buddha », Cahiers d'Extrême-Asie 11 (1999–2000) : 45–90.

ANNEXE

Figures
Cartes géographiques
Chronologie

Figures

Figure 1 : [278] Bagley 1988, 83.

Figure 2 : [444] Liaocheng diqu bowuguan 1989, 53.

Figure 3 : [529] Shandongsheng bowuguan et Cangshanxian wenhua guan 1975, 129.

Figure 4 : [529] Shandongsheng bowuguan et Cangshanxian wenhuaguan 1975, 126.

Figure 5 : [383] Jiangsusheng wenwu guanli weiyuanhui 1959, planche n° 41.

Figure 6 : [564] Wang Sili 1958, 35.

Figure 7 : [695] Chavannes 1909, n° 130.

Figure 8 : [528] Shanxisheng kaogu yanjiusuo *et al.* 1994, 36.

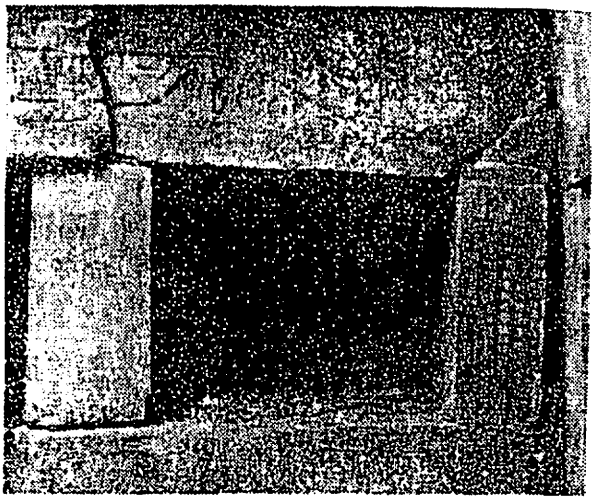
Figure 9 : [305] Chavannes 1919, 64.

Bronze face from Sanxingdui Pit nº 2. Height 65 cm, width 139 cm; the eyes protrude 30 cm. Reproduced from a leaflet distributed at the Fall 1987 exhibition of archaeological finds at the Palace Museum, Beijing.
Bronze représentant un visage provenant de la fosse nº 2 de Sanxingdui. H. 65 cm; l. 139 cm; les yeux font une saillie de 30 cm (d'après un prospectus distribué pendant l'exposition des découvertes archéologiques présentée au musée du Palais de Pékin, automne 1987).

FIGURE 1

FIGURE 2

FIGURE 3



图四　石刻题记

西横额画象石下的支柱上（图四）。

题记均作长方形。题记一，高48、宽22、厚22厘米；题记二，高48、宽16、厚44厘米。先在磨平的石面上划分竖界格，然后雕刻。二方计十五行，328字，内容连贯（图五），全文为：

元嘉元年八月廿四日立郭（椁）毕成以送贵亲魂零（灵）有知柃（怜）哀子」孙治生兴政寿皆万年薄踈郭（椁）中画观后当朱爵（雀）」对游罘抃（仙）人中行白虎后凤皇中□柱叟结龙主守中圖」辟邪夹室上砆五子举僮女随

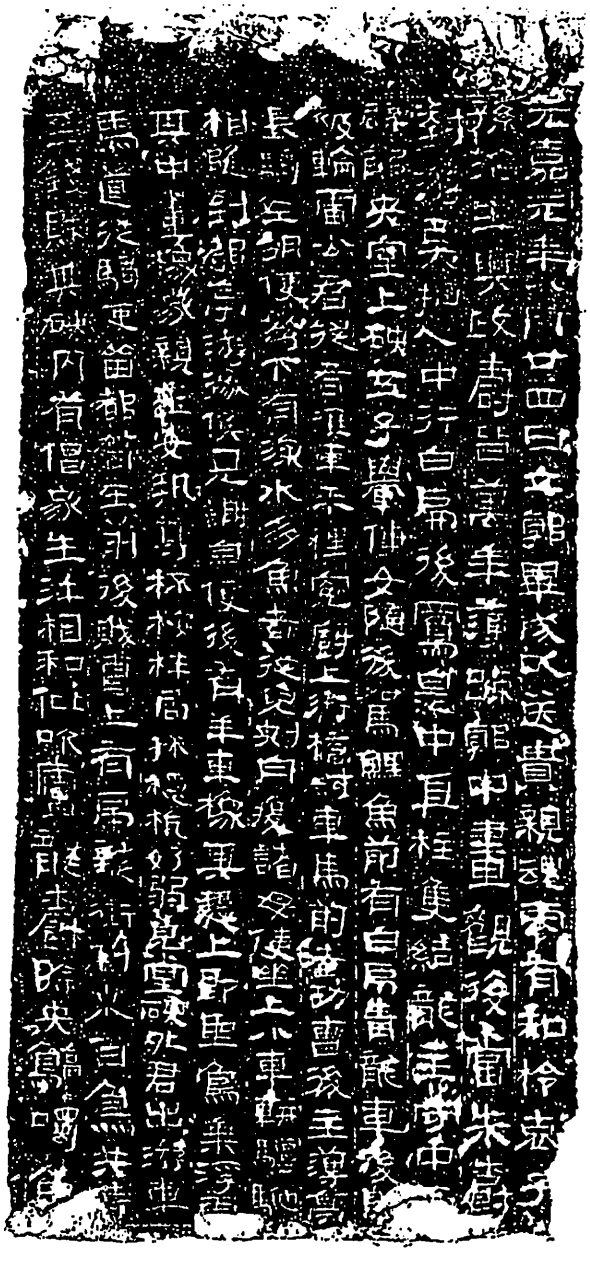
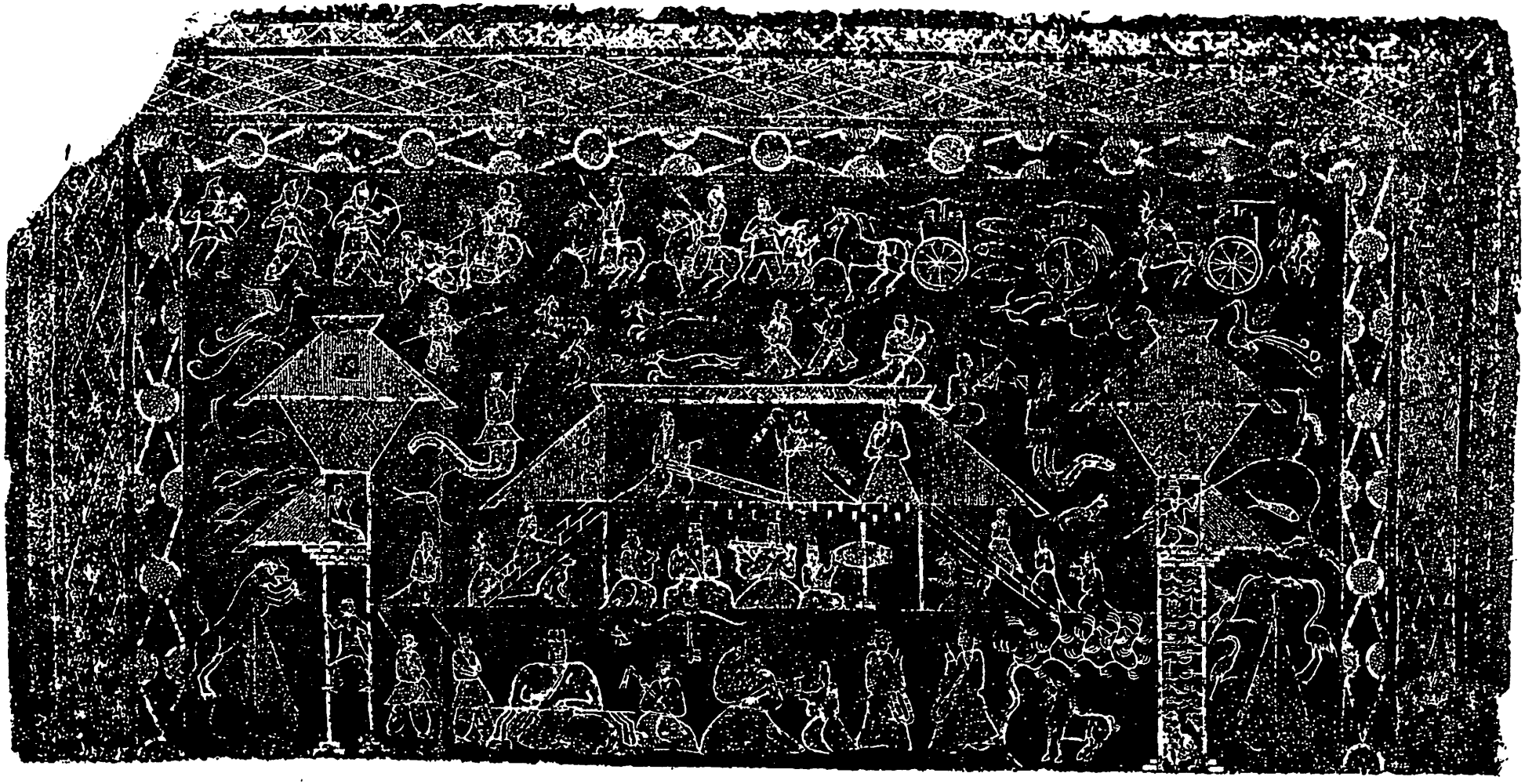
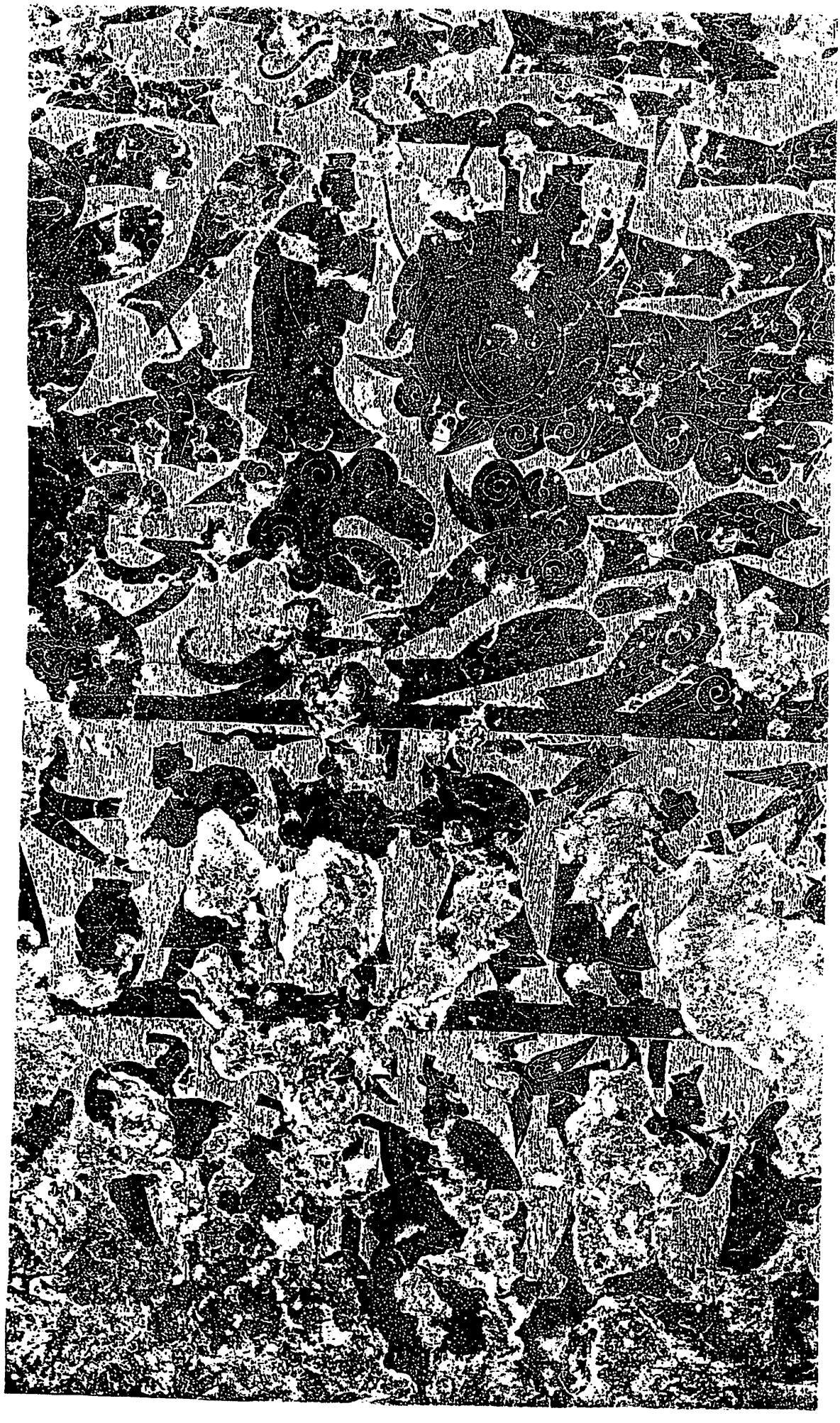


FIGURE 5



山东肥城东汉墓画象石之一

FIGURE 6



WOU LEANG TSEU
Première Pierre des Chambrettes postérieures

FIGURE 7

FIGURE 8

大道弟子天下都元帥兼兵馬大元帥中書令吳越國王
錢鏐年十七歲二月十六日生自統制山河主臨吳越
民安俗阜道泰時康市彫平和遐爾清晏仰自
蒼昊降祐大道垂恩今則詩請洞府名山遍投龍簡表
陳醮謝上答
云恩伏願合具告依兼乞鏐壬申行年四時履歷壽
遐眼目光明家國興隆子孫盛志祈玄祝允切
投誠謹詣太湖水府金龍驛傳於吳越國蘇州府吳
縣洞庭鄉東皇里太湖水府告文
實正三年歲在戊子三月丁未朔二十六日壬申投

FIGURE 9

Cartes géographiques

Cf. [552] Tan Qixiang 1982. Pour la carte I, nous avons travaillé sur une carte muette.

I. Chine actuelle
II. Lithiques
III. Xia ou mythiques
IV. Shang, Yin
V. Royaumes Combattants
VI. Jin Orientaux
VII. Tang

Noms géographiques

Anhui 安徽 (act., *province*) ..... I-A

Ba 巴 (des Jin)..... VI-A
Bo 薄 (des Yin) ..... IV-A
Bohai 渤海 (act., *mer*)..... I-B

Cangshan 蒼山 (act., *sous-préfecture*, Shandong)..... I-a
Changsha 長沙 (act., *capitale*, Hunan) ..... I-b
Chenzhou 郴州 (act., *préfecture,* Hunan) ..... I-c
Chu 楚 (des Royaumes Combattants) ..... V-A

Danyang 丹陽 (des Jin) ..... VI-B
Danyang 丹陽 (act., *sous-préfecture*, Jiangsu) ..... I-d
Dunhuang 敦煌 (act., *sous-préfecture*, Gansu) ..... I-e

Fangshan 房山 (act., *sous-préfecture*, Hebei) ..... I-f
Feicheng 肥城 (act., *sous-préfecture,* Shandong) ..... I-g

Gansu 甘肅 (act., *province*) ..... I-C
Guangdong 廣東 (act., *province*) ..... I-D
Guangzhou 廣州 (des Jin) ..... VI-C
Guijishan 會稽山 (des mythiques, *mont*) ..... III-A
Guodian 郭店 (act., Hubei) ..... I-h

Hemudu 河姆渡 (des lithiques) ..... II-A
Hengshan 衡山 (des Tang, *mont*) ..... VII-A
Hunan 湖南 (act., *province*) ..... I-E

Ji 冀 (des mythiques) ..... III-B
Jining 濟寧 (act., *sous-préfecture*, Shandong) ..... I-i
Jishishan 積石山 (des mythiques) ..... III-C
Jiaxiang 嘉祥 (act., *sous-préfecture*, Shandong) ..... I-j
Jiangsu 江蘇 (act., *province*) ..... I-F

Jiangxi 江西 (act., *province*) ..... I-G
Jingzhou 荊州 (des Jin) ..... VI-D
Jurong 句容 (des Jin) ..... VI-E
Jurong 句容 (act., *sous-préfecture*, Jiangsu) ..... I-k

Kunlunshan 昆侖山, 崑崙山 (des mythiques, *mont*) .. III-D
Kunwushan 昆吾山 (des Royaumes Combattants, *mont*) . III-E

Liangzhu 良渚 (des lithiques) ..... II-B
Longshan 龍山 (des lithiques) ..... II-C
Luofushan 羅浮山 (des Jin, *mont*) ..... VI-F

Minjiang 岷江 (act., *rivière*, Sichuan) ..... I-H
Minshan 岷山 (des Royaumes Combattants, *mont*) ..... V-B

Nanchang 南昌 (act., *capitale*, Jiangxi) ..... I-l
Nanjing 南京 (act., *capitale*, Jiangsu) ..... I-m

Qi 齊 (des Royaumes Combattants) ..... V-C
Qingzhou 青州 (act., *sous-préfecture*, Shandong) ..... I-n

Sanxingdui 三行堆 (act., Sichuan) ..... I-o
Shandong 山東 (act., *province*) ..... I-I
Shanxi 山西 (act., *province*) ..... I-J
Shu 蜀 (des Royaumes Combattants) ..... V-D
Sichuan 四川 (act., *province*) ..... I-K
Song 宋 (des Royaumes Combattants) ..... V-E

Taihu 太湖 (des Tang, *lac*) ..... VII-B
Taihu 太湖 (act., *sous-préfecture*, Anhui) ..... I-p
Taishan 泰山 (des Tang, *mont*) ..... VII-C
Taishan 泰山 (act., *mont*) ..... I-q
Tianshui 天水 (act., *préfecture*, Gansu) ..... I-r
Tongshan 銅山 (act., *sous-préfecture*, Jiangsu) ..... I-s

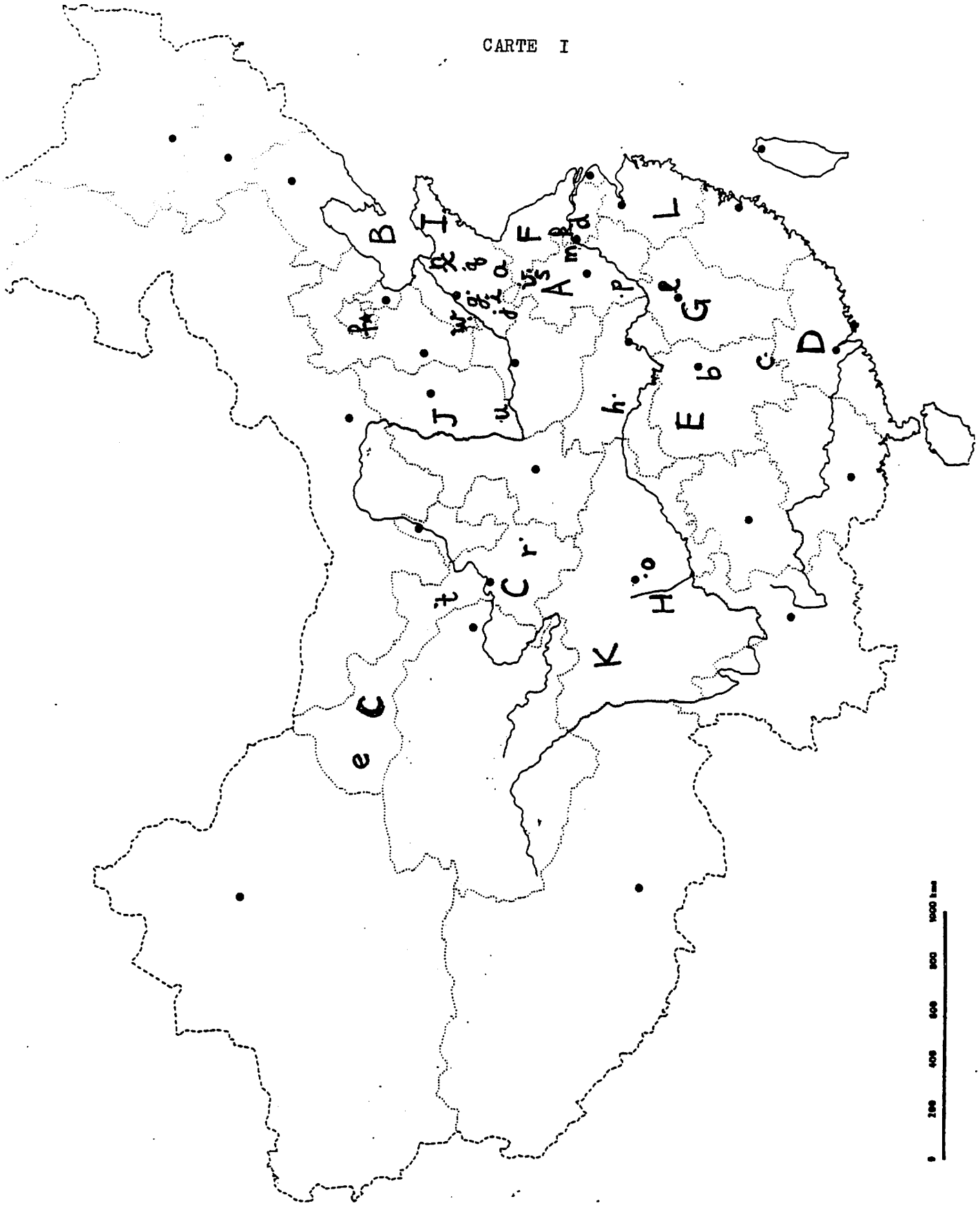
Wu 吳 (des Royaumes Combattants) ..... V-H
Wudu 武都 (des Jin) ..... VI-G
Wuwei 武威 (act., *sous-préfecture*, Gansu) ..... I-t

Xiaxian 夏縣 (act., *sous-préfecture*, Shanxi) ..... I-u
Xuzhou 徐州 (act., *préfecture*, Jiangsu) ..... I-v

Yan 燕 (des Royaumes Combattants) ..... V-F
Yanggu 陽谷 (act., *sous-préfecture*, Shandong) ..... I-w
Yangzhou 揚州 (des Jin) ..... VI-H
Yidou 益都 (act., *sous-préfecture*, Shandong) ..... I-x
Yue 越 (des Royaumes Combattants) ..... V-G

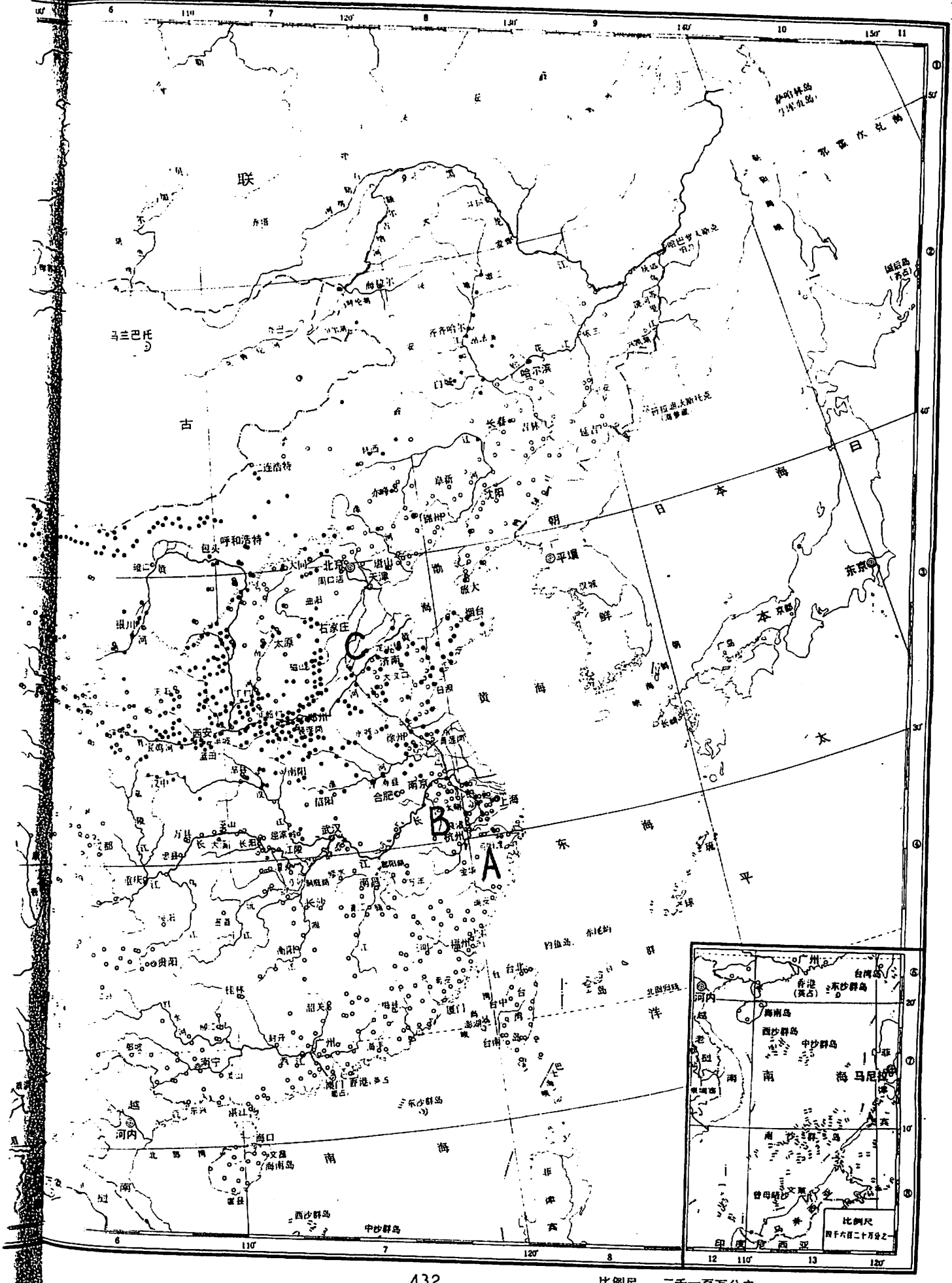
Zhejiang 浙江 (act., *province*) ..... I-L

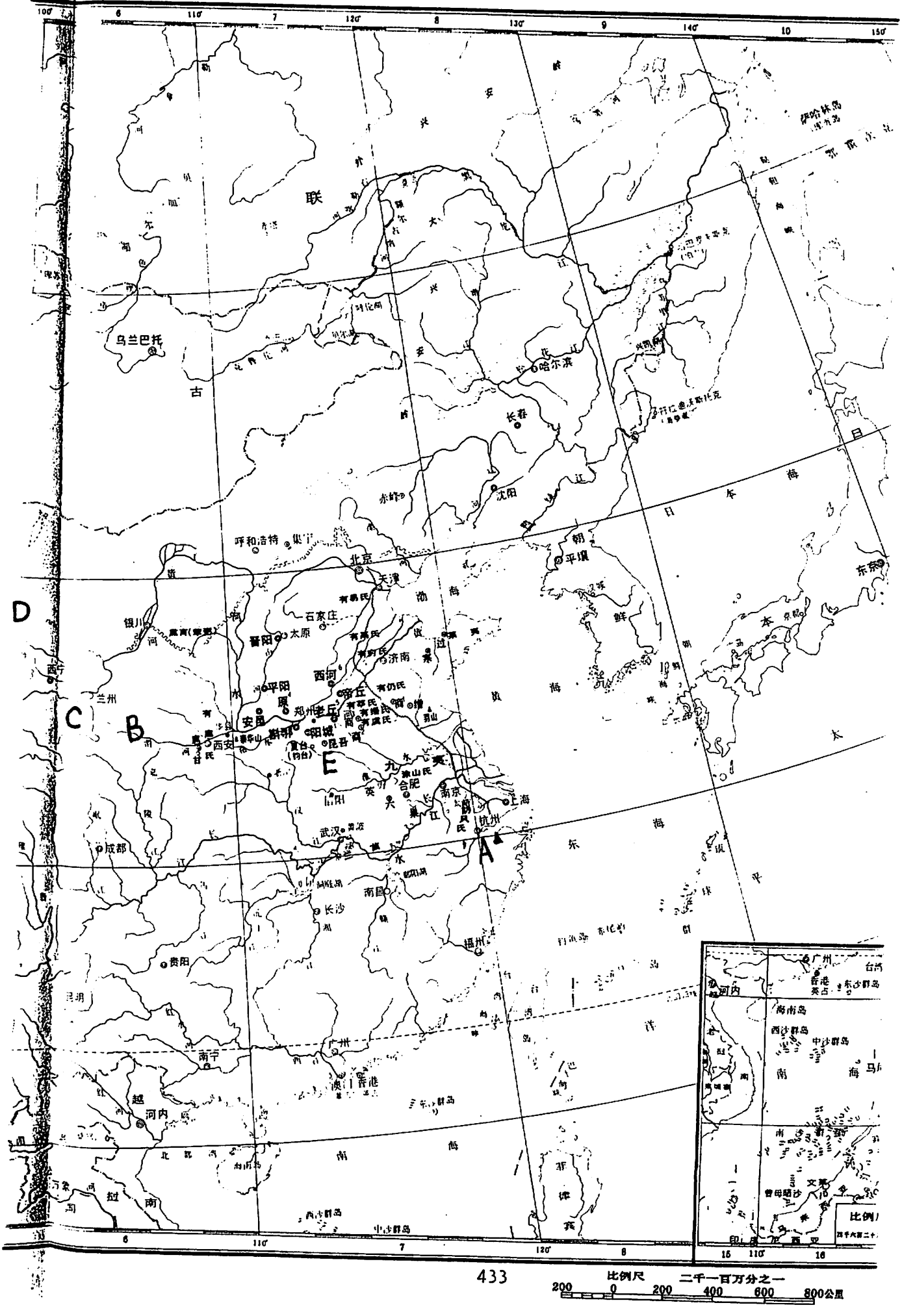
CARTE I



化会遗址图

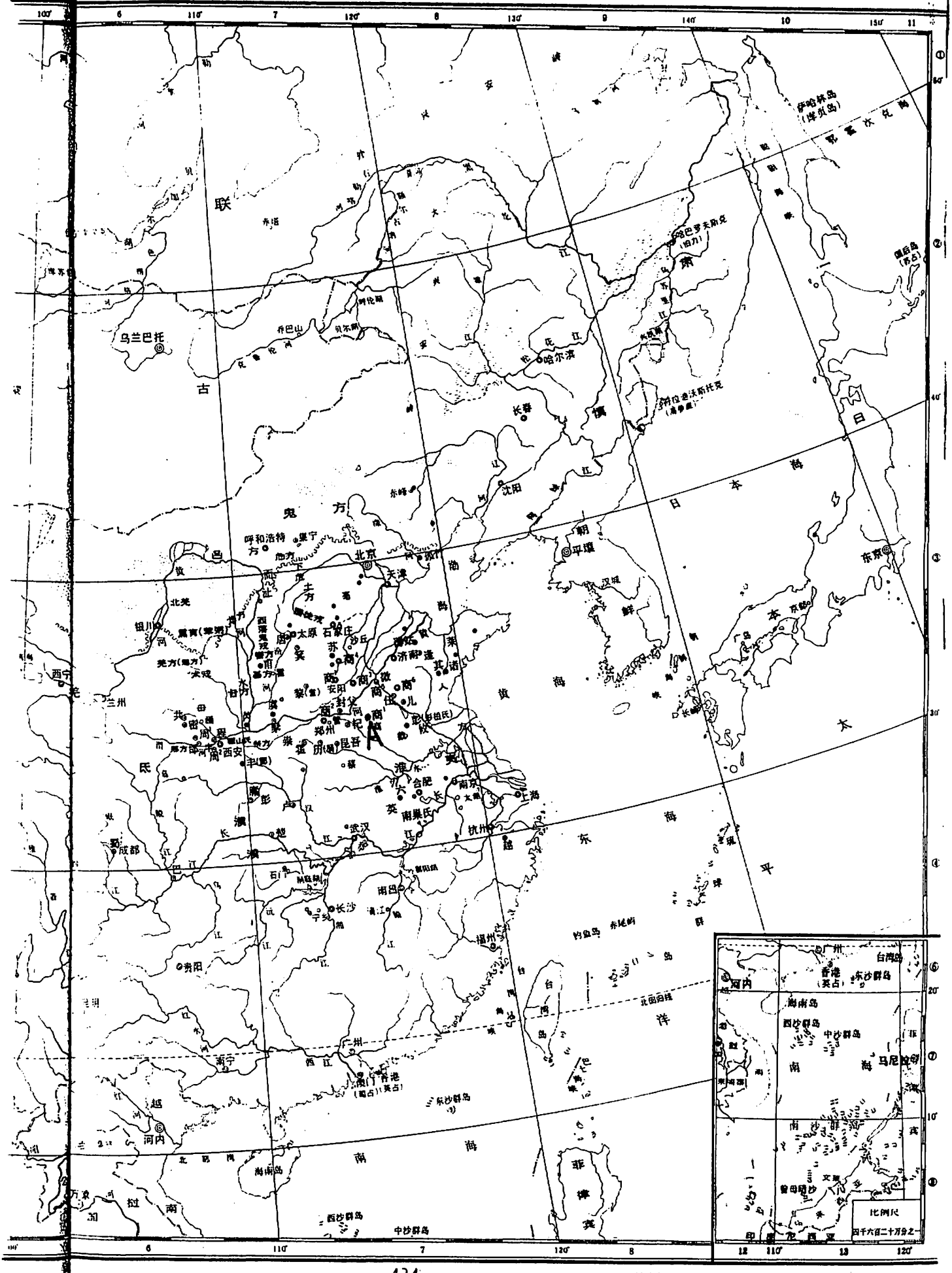
CARTE II




联
古
乌兰巴托
哈尔滨
长春
沈阳
呼和浩特
北京
天津
平壤
朝鲜
日本海
东京
银川
石家庄
晋阳
太原
济南
西河
平阳原
兰州
郑州
老丘
安邑
西安
新郑
阳城
昆吾
宜台(内台)
九江
英山
合肥
信阳
吴
巢江
南京
镇江
上海
杭州
武汉
成都
南昌
长沙
福州
贵阳
南宁
越
河内
澳门
香港
南海
东海
太平洋
印度洋
A
B
C
D
E
433
比例尺 二千一百万分之一
200 0 200 400 600 800公里

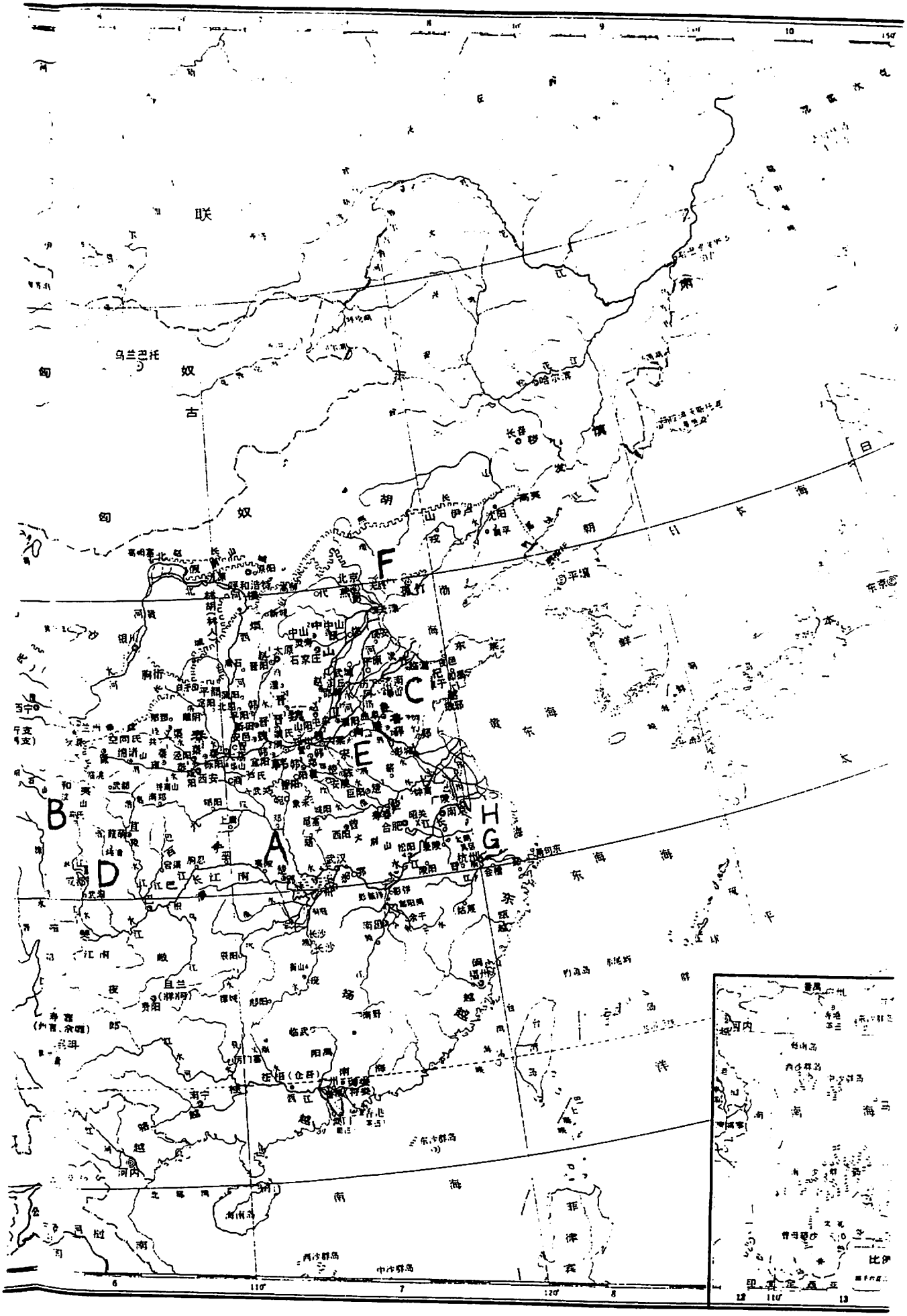
时期全图

CARTE IV



比例尺 二千一百万分之一

200 0 200 400 600 800公里

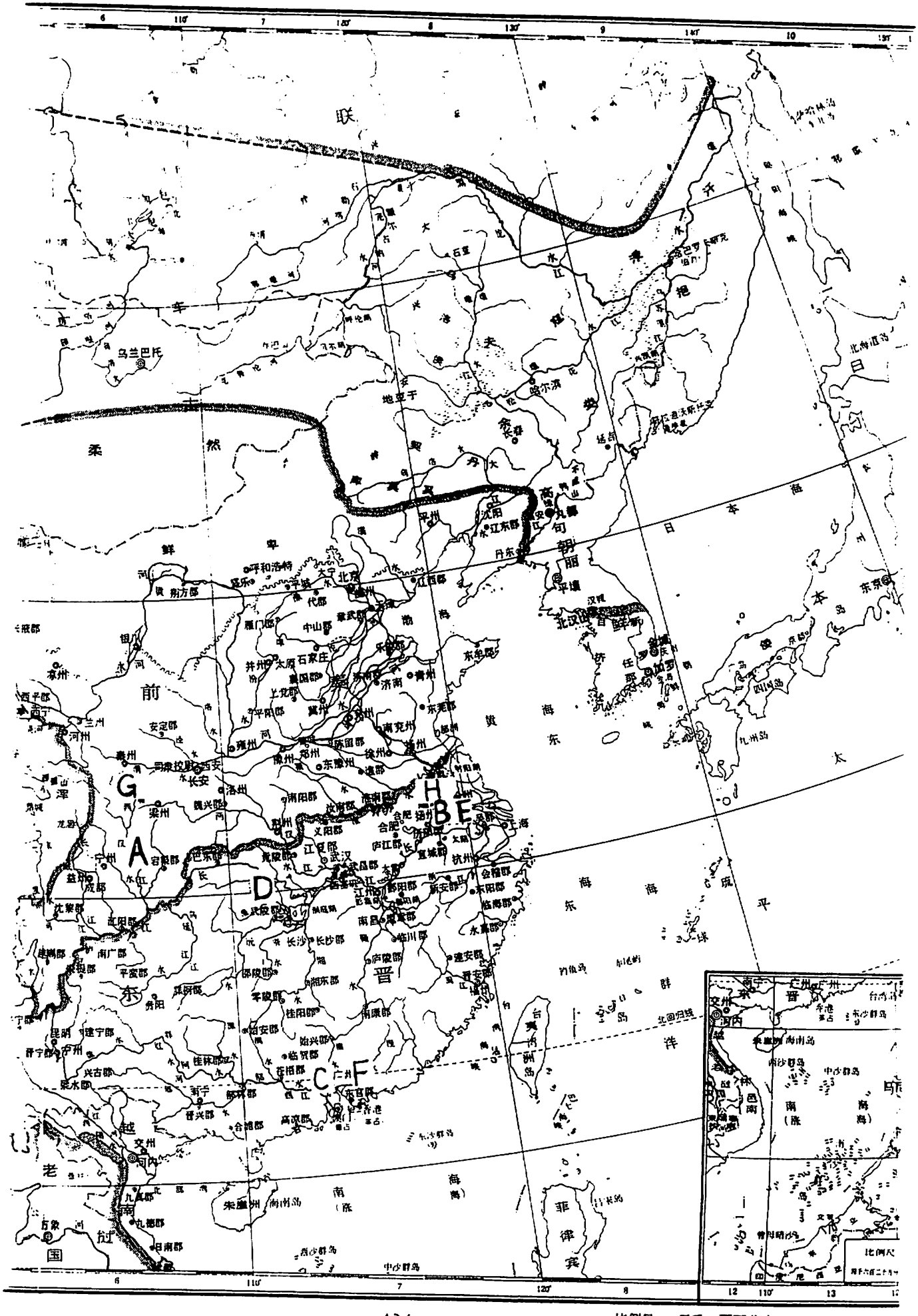


比例尺 二千一百万分之一

200 0 200 400 600 800公里

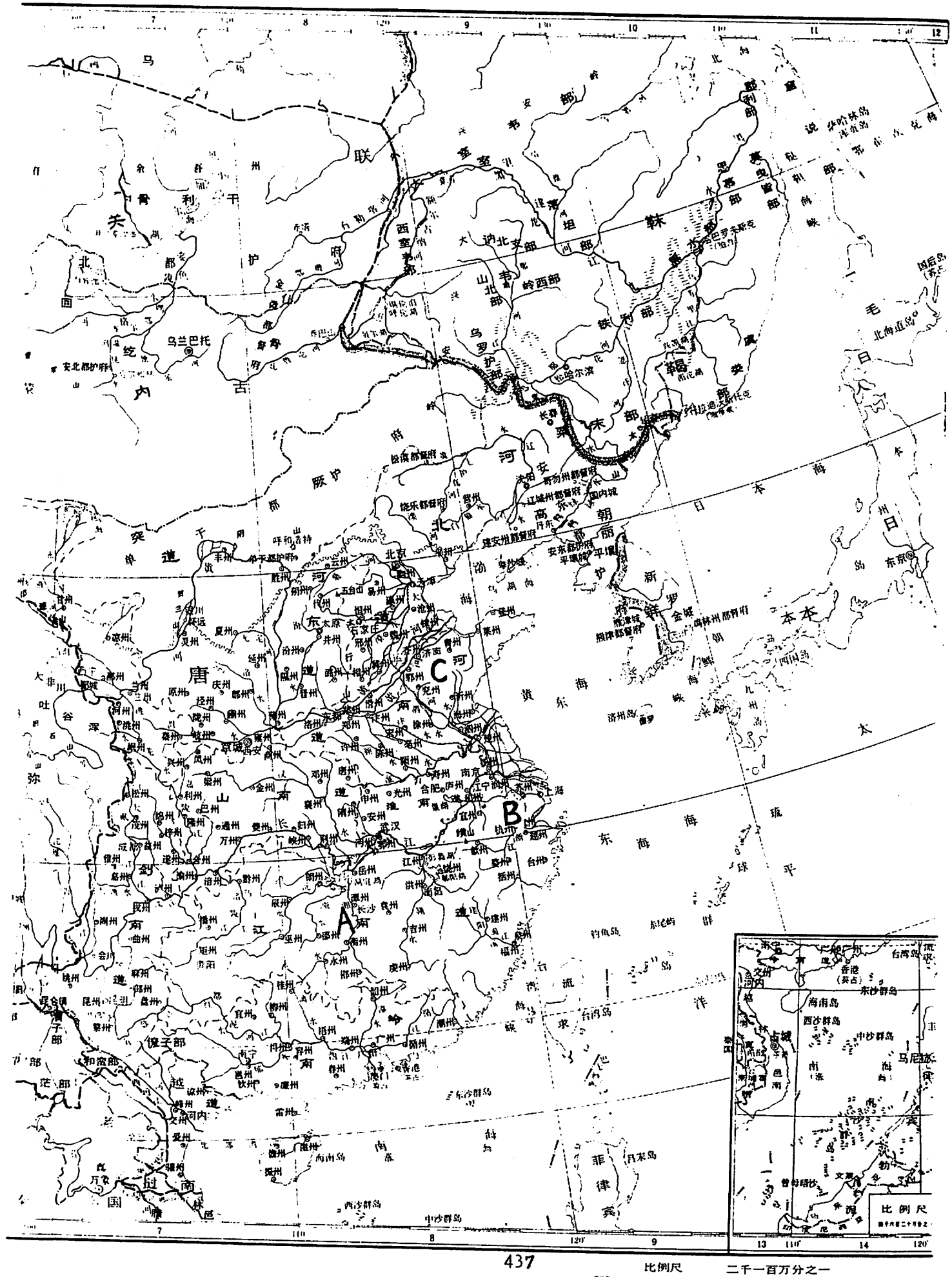
国时期全图

CARTE VI



期全图(一)

CARTE VII



Chronologie

( ) : Datation selon la tradition.
A partir de l'époque des Dynasties du Sud et du Nord, nous avons simplifiée la chronologie.

Xia 夏	? 2000 A.C. (2207 ~ 1766 A.C.)
Shang 商 puis Yin 殷	? ~ 1100 A.C. (1765 ~ 1122 A.C.)
Zhou 周	*c.* 1025 ~ 222 A.C. (1121 ~ 222 A.C.)
Xizhou 西周 Zhou Occidentaux	(1121 ~ 771 A.C.)
Dongzhou 東周 Zhou Orientaux	(770 ~ 222 A.C.)
Chunqiu 春秋 Période des Printemps et Automnes	(722 ~ 481 A.C.)
Zhanguo 戰國 Période des Royaumes Combattants	(453 ~ 222 A.C.)
Qin 秦	221 ~ 206 A.C.
Han 漢	206 A.C. ~ 220
Xihan 西漢 Han Occidentaux	206 A.C. ~ 8
Xin 新	9 ~ 25
Donghan 東漢 Han Orientaux	25 ~ 220
Liuchao 六朝 Six Dynasties	222 ~ 589
Sanguo 三國 Trois Royaumes	220 ~ 265
Wei 魏	220 ~ 265
Shu 蜀	221 ~ 263
Wu 吳	222 ~ 280
Jin 晉	265 ~ 420
Xijin 西晉 Jin Occidentaux	265 ~ 316
Dongjin 東晉 Jin Orientaux	317 ~ 420
Nanbeichao 南北朝 Dynasties du Sud et du Nord	420 ~589
Sui 隋	581 ~ 618
Tang 唐	618 ~ 907
Wudai 五代 Cinq Dynasties	907 ~ 960
Song 宋	690 ~ 1127
Nansong 南宋	1127 ~ 1279
Yuan 元	1277 ~ 1367
Ming 明	1368 ~ 1644
Qing 清	1644 ~ 1911

INDEX

A

ablution · 132

Absorber l'Elixir · 65, 244

absorption · 24, 37, 38, 66, 72, 91, 92, 131, 175, 181, 184, 202, 233, 260, 261, 274, 287, 297, 298, 305, 311, 319, 343

acte rituel · 5, 11, 21, 48, 95, 96, 100, 108, 112, 120, 129, 236

affinement · 38

affiner · 38, 287

ailante · 151, 154

Akatsuka · 80, 81

alchimie · 1, 5, 13, 14, 15, 16, 19, 21, 24, 33, 38, 39, 40, 43, 53, 55, 57, 65, 66, 74, 91, 92, 102, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 142, 143, 146, 147, 153, 157, 163, 167, 168, 170, 171, 174, 180, 189, 190, 193, 194, 196, 202, 203, 208, 211, 213, 216, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 228, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 241, 290, 334, 355, 356, 384, 387, 388, 389, 408, 409, 411

alchimie chinoise · 14, 15, 21, 40, 133, 143, 147, 158, 163, 167, 168, 170, 171, 189, 190, 193, 208, 211, 220, 221, 222, 223, 228, 231, 235, 290, 334, 384, 387

alchimiste · 5, 11, 34, 38, 39, 40, 43, 57, 65, 66, 68, 71, 72, 92, 96, 97, 108, 109, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 129, 130, 131, 132, 133, 137, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 152, 157, 164, 169, 170, 172, 173, 174, 175, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 201, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 212, 214, 215, 216, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 228, 231, 232, 233, 234, 236, 282, 283, 335

alun · 62, 153, 180, 242, 265, 266, 267, 270, 271, 284, 286, 321, 325, 326, 327, 336, 340, 344, 346, 356, 360, 361, 366

amalgamation · 143, 160, 161, 167, 176

amalgame · 161, 166, 175, 176, 329, 334, 349

An Qisheng 安期生 · 56

analogie · 19, 38, 59, 212

Anhui 安徽 · 105, 406, 429, 430

argent · 6, 63, 98, 99, 109, 135, 137, 138, 140, 146, 147, 157, 161, 163, 168, 169, 170, 171, 173, 175, 176, 177, 179, 181, 184, 190, 235, 236, 273, 276, 289, 295, 306, 314, 315, 318, 327, 329, 330, 332, 334, 361

Art du Jaune et du Blanc · 114, 120, 121, 130, 131, 170, 179

assainir · 38

assimilation · 23, 33, 38

association symbolique · 101, 185

axis mundi · 30, 101

B

Ba 巴 · 149, 270, 271, 429

baicaohua 百草花 · 266, 267, 340, 364

Bain Radiant · 120, 166, 167, 258, 260, 262, 263, 264, 280, 302, 307, 336, 341, 346, 347, 348, 361

Bain Radiant des Cent Soleils · 166, 167, 258, 260, 341, 361
bairi huachi 百日華池 · 166, 262, 264, 357, 361
Baopuzi neipian · 1, 9, 14, 370, 381, 382
Barbour · 19, 20
bayue dansha 巴越丹砂 · 270, 271
Bencao gangmu 本草綱目 · 62, 141, 151, 157, 179, 186, 187, 188, 236, 294, 304, 309, 316, 335, 339, 340, 371
blende · 171
Bo 薄 · 59, 429
Bohai 渤海 · 69, 429
boisson fermentée · 151, 154, 205

C

caléfaction · 6, 136, 196, 199, 200, 204, 208, 209, 211, 214, 216, 218, 232, 248, 253, 255, 263, 264, 276, 282, 283
Cancong 蓌蓯 · 78
Cangshan 蒼山 · 103, 105, 405, 407, 429
carpe · 102, 105, 107, 236, 252, 253, 259, 333, 346, 349, 361
catégorie · 35, 36, 80, 150, 154, 204, 205, 207, 233, 309, 310
cendre · 161, 291
cengqing 曾青 · 180, 364, 366
céruse · 169, 171, 172, 242, 351, 361
chamanisme · 44, 79, 411
Changsha 長沙 · 45, 325, 378, 429
chaos · 64, 124, 394
Chapitres Intérieurs · 9, 14, 15, 21, 22, 24, 27, 32, 38, 46, 54, 55, 63, 87, 92, 98, 99, 102, 114, 118, 122, 125, 130, 134, 135, 138, 139, 140, 143, 146, 147, 148, 150, 151, 158, 162, 164, 166, 167, 169, 170, 172, 176, 178, 179, 180, 183, 193, 195, 196, 201, 204, 210, 216, 218, 219, 224, 226, 233, 236, 290, 295, 306, 370
Char du Fleuve · 170, 235, 254, 346, 361
Chavannes · 85, 101, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 129, 285, 354, 417
Chen Guofu 陳國符 · 136, 166, 170, 219, 225, 236, 339, 357
Chenzhou 郴州 · 325, 429
Ching · 20, 75, 77, 79, 86, 87, 388, 392, 393, 396
chishizhi 赤石脂 · 242, 262, 264, 267, 342, 361
Chisongzi 赤松子 · 56, 183, 196, 198, 201, 222, 296, 297
Chiyou 蚩尤 · 60, 68, 69, 85
chrysanthème · 151, 154, 309, 340, 363
Chu 楚 · 44, 79, 80, 84, 128, 207, 344, 372, 402, 429
Chuci 楚辭 · 31, 44, 47, 91, 122, 372
Chunqiu fanlu 春秋繁露 · 60, 372
cihuang 雌黃 · 178, 342, 343, 344, 365
cihuangtong 雌黃銅 · 179, 291
cinabre · 6, 37, 39, 40, 61, 62, 99, 133, 135, 136, 137, 138, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 167, 169, 170, 172, 173, 174, 175, 177, 178, 180, 181, 190, 191, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 205, 206, 207, 208, 222, 223, 224, 228, 232, 233, 243, 246, 247, 248, 270, 271, 280, 281, 282, 284, 286, 292, 293, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 316, 317, 319, 321, 322, 323, 324, 327, 328, 329, 330, 331, 334, 335, 336, 342, 343, 344, 346, 348, 350, 354, 356, 360, 362, 364, 366, 381

Cinabre · 312
Cinq Agents · 63, 89, 117, 133, 142, 153, 155, 158, 167, 174, 181, 185, 188, 191, 208, 232, 348
Cinq Magasins · 156
Cinq Minéraux · 6, 153, 154, 155, 156, 165, 175
Cinq Pierres · 118, 180, 198, 206, 208, 284, 285, 303, 305, 306, 308, 336, 356, 362, 366
Cinq Planètes · 155, 191
Cinq Viscères · 150, 155, 156, 183, 191, 219
Circulation du *souffle* · 36, 225, 227
coincidentia oppositorum · 215
Comte du Fleuve · 63, 100, 106, 131, 235, 259, 260, 346, 366
concentration · 31, 33, 51, 160
condensation · 159, 163
Confucius · 72, 123, 182
conservation · 6, 157, 185, 186
Continuité · 16, 24, 27, 33, 86, 87, 132, 142, 170, 232
corbeau · 151, 223, 224, 297, 298, 356, 365
corrélation · 136, 208
correspondance · 15, 35, 63, 187, 188, 194, 204, 205, 206, 223, 225, 227, 233, 339
cosmologie · 5, 15, 24, 33, 40, 62, 92, 100, 122, 144, 148, 155, 194, 203, 217, 387
coupellation · 146, 160, 169
cuivre · 6, 39, 61, 63, 68, 69, 127, 128, 136, 143, 157, 161, 163, 165, 170, 175, 178, 179, 180, 190, 199, 206, 222, 288, 289, 290, 291, 292, 294, 295, 300, 305, 306, 308, 311, 322, 323, 329, 331, 332, 334, 335, 336, 353, 355, 357, 358, 362, 365, 367
culte ancestral · 74, 88, 89
culture · 16, 20, 21, 43, 45, 47, 57, 60, 68, 73, 84, 95, 182, 183, 237, 391, 410

D

daizhe 代赭 · 267, 343, 363
Dame Primordiale du Grand Un · 119, 122, 126
Danlunjue zhixinjian 丹論訣旨心鑑 · 173, 211, 370, 373
dansha 丹砂 · 161, 170, 173, 317, 362, 366, 386, 390
danshashui 丹砂水 · *243*
Danyang 丹陽 · 13, 145, 288, 289, 290, 308, 344, 362, 429
Danyangtong 丹陽銅 · 288
De Groot · 59, 60, 79
délivrance du cadavre · 123
dinan 帝男 · 178, 356, 365
dinü 帝女 · 178, 342, 365
divinité · 24, 30, 32, 44, 65, 73, 79, 80, 81, 83, 87, 89, 98, 100, 106, 107, 108, 123, 124, 126, 130, 131, 146, 150, 178, 202, 213
Dix Soleils · 73
Dong Zhongshu 董仲舒 · 35
dragon · 62, 68, 69, 100, 101, 102, 107, 109, 110, 111, 158, 163, 252, 393
drogue · 6, 48, 73, 92, 137, 147, 151, 153, 157, 158, 164, 166, 182, 183, 186, 187, 195, 199, 201, 205, 211, 212, 288, 289, 292, 294, 309, 319, 341, 343
Dunhuang 敦煌 · 352, 400, 429
durabilité · 133, 144

E

eau · 60, 62, 63, 69, 76, 85, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 107, 108, 111, 118, 122, 128,

131, 135, 140, 165, 179, 184, 185, 187, 204, 209, 222, 232, 235, 236, 251, 255, 256, 260, 266, 271, 276, 278, 284, 287, 288, 291, 292, 296, 303, 309, 312, 314, 320, 324, 329, 332, 333, 336, 348, 352, 353, 354, 358, 362, 409
Eberhard · 222
Elégies du royaume de Chu · 44
élément symbolique · 17, 19, 20, 21, 231, 232, 237
Eliade · 15, 30, 31, 44, 57, 58, 62, 67, 68, 79, 101, 127, 129, 202, 208, 215, 231, 234, 237, 241, 382, 391, 409, 410, 411
élixir · 37, 97, 99, 112, 114, 120, 130, 131, 132, 133, 137, 140, 145, 147, 161, 164, 165, 167, 169, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 190, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 228, 335, 343, 345, 349, 350, 355, 362
Elixir de la transformation cyclique · 38, 39
Elixir Divin · 95, 113, 120, 126, 140, 164, 166, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 204, 211, 216, 222, 228, 241, 248, 251, 261, 262, 263, 279, 316, 353, 362, 379
Elixir du Retour · 126, 130, 152, 164, 197, 198, 200, 202, 205, 207, 216, 217, 251, 253, 254, 258, 260, 264, 265, 266, 280, 281, 282, 283, 347, 353, 362, 376, 379
Elixir Raffiné · 130, 164, 174, 176, 269, 270, 271, 349, 362
Elixir Tendre · 130, 164, 174, 197, 198, 200, 271, 272, 273, 352, 362
Empereur Jaune · 15, 45, 46, 47, 48, 61, 67, 68, 69, 71, 75, 91, 98, 119, 124, 125, 126, 127, 151, 164, 166, 197, 199, 201, 204, 211, 216, 220, 222, 228, 241, 248, 320, 375
Empereur Shihuang des Qin · 49
Empereur Wu des Han · 46, 49, 122, 123, 126, 138, 143, 289, 301, 374
épistémè · 21, 237
Esprit-Clair · 126, 149, 150, 156
essence · 6, 18, 24, 25, 37, 39, 40, 50, 51, 62, 97, 108, 118, 128, 131, 137, 139, 140, 141, 143, 144, 156, 159, 164, 166, 167, 175, 176, 179, 184, 186, 190, 202, 203, 204, 213, 217, 220, 227, 233, 236, 244, 246, 254, 255, 260, 310, 332, 342, 354, 399
Essence de Mystérieux et Jaune · 166, 167, 259, 357, 363
Essence de Plomb · 166, 254, 351, 363
étain · 63, 128, 135, 136, 147, 157, 168, 169, 325, 326, 345, 363
éternité · 6, 23, 24, 29, 32, 34, 55, 58, 67, 95, 112, 133, 139, 189, 216, 221, 231, 409
étoile · 30, 58, 246, 254
expérience · 16, 17, 19, 21, 29, 31, 57, 62, 71, 92, 96, 172, 192, 202, 228, 231, 232, 234, 237, 241, 324, 326, 330, 412
extraction · 143, 144, 158, 159, 160, 161, 167, 168, 190, 227

F

Fangshan 房山 · 110, 429
fangshi 方士 · 13, 43, 46, 47, 48, 52, 54, 97, 123, 126, 132, 289, 395
fangzhu 方諸 · 165, 179, 287, 314
fanshi 礬石 · 267, 270, 271, *344*, *361*
Fanzi jiran 范子計然 · 171, 173, 339, 373
fécondité · 75, 187, 236
Feicheng 肥城 · 106, 407, 429
Fengsu tongyi 風俗通義 · 138, 373

fer · 60, 63, 67, 68, 69, 127, 128, 136, 145, 163, 171, 175, 181, 186, 243, 254, 255, 262, 264, 265, 267, 305, 322, 325, 326, 327, 328, 329, 331, 332, 334, 353, 355, 358, 359, 362, 365, 367, 380
fertilité · 187
feu · 6, 7, 33, 38, 39, 43, 44, 69, 70, 116, 119, 120, 139, 145, 148, 179, 187, 193, 194, 196, 199, 202, 203, 204, 205, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 221, 227, 228, 229, 232, 234, 236, 243, 244, 246, 247, 248, 250, 251, 254, 255, 256, 259, 260, 263, 265, 266, 268, 270, 275, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 287, 290, 291, 292, 296, 304, 313, 314, 317, 322, 325, 326, 327, 329, 331, 332, 333, 336, 347, 410
Fille du Mystérieux · 98, 119, 120, 122, 124, 125, 126, 127, 140, 247, 303, 334
Fleur du Cinabre · 130, 132, 164, 174, 176, 197, 198, 199, 244, 246, 247, 248, 252, 254, 259, 273, 278, 343, 363, 364
Fleuve Bleu · 74
force vitale · 1, 19, 24, 30, 34, 36, 57, 58, 65, 66, 67, 72, 73, 74, 75, 76, 86, 87, 89, 91, 92, 177, 193, 195, 221, 231, 232, 233, 236, 237
Formule essentielle du Livre des Elixirs · 134
fourneau · 68, 116, 119, 128, 131, 169, 176, 218, 292, 319, 322, 328, 331, 332, 334, 363
fudan 服丹 · 24, 276, 362
Funan 扶南 · 343

G

galène · 168, 171
Gansu 甘肅 · 342, 352, 429, 430
Gao You 高誘 · 61, 162
Garder le Un · 5, 30, 140
gaz mercurique · 136
gaz sulfurique · 136
Ge Hong 葛洪 · 13, 14, 15, 16, 19, 21, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 35, 36, 37, 39, 40, 43, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 66, 67, 87, 92, 95, 96, 97, 98, 102, 109, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 143, 146, 150, 152, 153, 156, 157, 160, 164, 167, 169, 170, 172, 174, 175, 176, 178, 179, 180, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 195, 196, 204, 207, 208, 212, 213, 219, 222, 225, 227, 228, 232, 235, 245, 281, 286, 289, 290, 291, 295, 303, 309, 311, 335, 342, 370, 381, 382, 384, 401
Geertz · 16, 17, 18, 19, 232
gestation · 188, 193, 218, 232, 234
Gong · 254
Grand Un · 72, 119, 120, 122, 125, 126, 127, 128, 130, 140, 213, 266, 312, 334, 354
Grande Pureté · 14, 97, 98, 114, 120, 122, 126, 129, 130, 140, 196, 197, 198, 200, 202, 204, 216, 217, 219, 222, 228, 279, 280, 281, 282, 284, 286, 354, 362, 379
Granet · 59, 60, 61, 63, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 76, 81, 82, 100, 129, 187, 204, 209, 210, 225, 226, 335, 337
Guangdong 廣東 · 325, 429
Guangzhou 廣州 · 325, 429
Guanzi 管子 · 61, 62, 68, 69, 136, 141, 168, 374
Guijishan 會稽山 · 70, 71, 72
Gun 鯀 · 60, 61
Guo Pu 郭璞 · 61
Guodian 郭店 · 122, 407, 429

H

Han · 13, 14, 25, 31, 43, 46, 48, 49, 54, 56, 60, 61, 65, 66, 78, 80, 86, 89, 92, 97, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 122, 124, 126, 135, 138, 143, 144, 148, 150, 160, 161, 172, 182, 185, 197, 198, 200, 203, 213, 220, 225, 228, 289, 292, 301, 311, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 383, 386, 391, 392, 393, 395, 397, 400, 404, 406, 407, 408, 441

Hanshu 漢書 · 52, 59, 78, 374

Hanwudi neizhuan 漢武帝內傳 · 203, 374

Hebo 河伯 · 100

heche 河車 · 170, 235, 351, 361

hématite · 135, 136, 148, 265, 267, 268, 286, 328, 329, 343, 353, 354, 363

Hemudu 河姆渡 · 73, 429

Hengshan 衡山 · 109, 429

héros · 58, 61, 65, 66, 71, 77, 86, 92

heshang chanü 河上姹女 · 235, 351

Heshanggong 河上公 · 50, 155, 156, 376

Hetu 河圖 · 69, 100, 148

hiérogamie · 226

homme religieux · 16

Homme Véritable · 35, 38, 119, 208, 254, 283, 293, 379, 380, 381

Homogénéité · 24, 26, 27

Houhanshu 後漢書 · 86, 375

huachi 華池 · 120, 166, 302, 346, 357, 360, 361, 389

Huainanzi 淮南子 · 54, 58, 61, 62, 63, 64, 100, 118, 128, 137, 157, 162, 187, 204, 218, 219, 233, 375

Huainanzi 淮南子 · 29, 54, 58, 61, 62, 63, 64, 100, 101, 118, 128, 137, 157, 162, 187, 204, 218, 219, 233, 235, 375

huandanjin 還丹金 · 141

Huangbai zhifang 黃白之方 · 170

Huangdi jiuding shendanjing 黃帝九鼎神丹經 · 134

Huangdi 黃帝 · 9, 15, 75, 118, 134, 148, 151, 178, 234, 252, 339, 370, 375

huangfen 黃粉 · 262

huangjing 黃精 · 357

huangtong 黃銅 · 179, 288, 290, 291

huangya 黃芽 · 357

huashi 滑石 · *267*, *346*, *366*

hufen 胡粉 · 171, 172, 345, 346

Huit Pierres · 63, 198, 270, 271, 295, 340, 363

Hunan 湖南 · 45, 325, 429

hundun 渾沌 · 64

I

immortalité · 5, 6, 11, 13, 14, 21, 23, 24, 25, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 40, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 63, 72, 73, 85, 90, 91, 92, 95, 99, 100, 103, 116, 124, 127, 133, 135, 138, 139, 147, 150, 151, 152, 153, 156, 157, 178, 180, 181, 183, 185, 186, 187, 189, 201, 203, 207, 217, 229, 237, 281, 282, 290, 309, 411

Immortel · 5, 11, 14, 24, 27, 38, 43, 46, 47, 48, 49, 52, 53, 54, 55, 66, 71, 72, 91, 92, 97, 102, 105, 106, 112, 119, 120, 123, 138, 145, 146, 147, 150, 156, 178, 183, 184, 189, 229, 232, 236, 244, 247, 251, 254, 256, 263, 267, 268, 301, 305, 312, 313, 314, 315, 316, 318, 343

incorruptibilité · 185, 187, 215

incubation · 7, 193, 196, 201, 223, 224

ingrédient · 145, 169, 174, 180, 182, 233, 253, 255, 261, 264, 274, 276, 314, 329

intentionnalité · 16

irréductibilité · 135, 139, 152

J

jade · 6, 36, 62, 70, 72, 74, 89, 100, 101, 109, 110, 111, 135, 138, 139, 146, 147, 162, 163, 181, 182, 183, 184, 190, 264, 288, 295, 306, 364

jet des dragons · 107, 109, 110, 111, 392

jeûne · 102, 113, 114, 115, 116, 117, 129, 132, 246, 312

Jiaguwen 甲骨文 · 74, 80, 407

Jiangsu 江蘇 · 13, 70, 105, 397, 407, 429, 430

Jiangxi 江西 · 325, 430

jianmu 建木 · 101

Jiaxiang 嘉祥 · 106, 429

jijiao 祭醮 · 120

Jingzhou 荊州 · 325, 430

jinhuashi 金化石 · 312

Jining 濟寧 · 101, 397, 429

jinjiang 金漿 · 139, 364

jinye 金液 · 14, 118, 139, 364, 370, 379, 389, 402

Jinyejing 金液經 · 99, 140

Jishishan 積石山 · 69, 70, 429

Jiuzhuandan jinyejing 九轉丹金夜經 · 140

joyau sacré · 65. Voir aussi Lingbao

jujube · 154, 266, 274, 276, 305, 322, 359, 361, 364

Jurong 句容 · 13, 290, 430

K

Kangfengzi danfa 康風子丹法 · 298

Kunlun 昆侖 ou 崑崙 · 61, 101, 140, 343

Kunwu 昆吾 · 69

Kunxue jiwen 困學紀聞 · 86, 376

L

laboratoire · 134, 167, 170, 209, 223

langgan 琅玕 · *246*

Laojun 老君 · 119, 121, 124, 126

Laozi ou *Laozi* 老子 · 13, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 44, 45, 47, 50, 87, 89, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 140, 155, 156, 213, 215, 218, 219, 225, 312, 334, 376, 401, 407

laque · 149, 151, 152, 154, 156, 223, 224, 298, 299, 311, 317, 323, 327, 364

légende · 14, 46, 48, 63, 68, 73, 80, 101, 102, 112, 128, 203, 289, 291, 374

Leipian 類篇 · 78, 376

Li Shaojun 李少君 · 138, 142, 143

Li Shizhen 李時珍 · 62, 141, 151, 179, 186, 188, 236, 303, 309, 340, 358

liangfei 良非 · 175, 328, 329

Liangzhu 良渚 · 73, 74, 430

lianxing 鍊形 · 38

lièvre · 63, 151, 154, 156, 295, 303, 333, 355, 366

Liexiantu 列仙圖 · 46

Liexianzhuan 列仙傳 · 44, 46, 54, 55, 100, 101, 102, 107, 111, 183, 376

Liezi 列子 · 45

Liji 禮記 · 59, 60, 83, 89, 114, 115, 117, 148, 149, 183, 208, 376

Lingbao 靈寶 · 55, 407

Linyi 林邑 · 343

liquéfaction · 136, 159, 183, 184

Liqueur d'Or · 37, 38, 39, 99, 114, 119, 120, 122, 125, 126, 129, 131, 140, 144, 175, 197, 199, 200, 311, 312, 313, 314, 315, 348, 364

litharge · 169, 171, 172, 177

liujinshu 鍮金術 · 161

liuyini 六一泥 · 63, 242, 234, 262, 264, 268, 273, 275, 278. 283, 355, 358, 364, 365
Livre des Elixirs divins des Neuf Tripodes du Souverain Jaune · 134
Livre des Immortels · 48, 52, 126, 139, 143, 161, 343, 371
Livre des Mutations · 134, 183, 213, 219, 220, 221, 224, 235, 380, 381
Livre des Neuf Elixirs · 9, 15, 98, 113, 118, 119, 122, 124, 125, 126, 130, 131, 132, 151, 164, 166, 174, 176, 178, 241
longévité · 47, 49, 52, 53, 58, 66, 74, 92, 104, 110, 117, 135, 137, 144, 155, 232, 233, 314, 332
Longévité · 34, 47, 49, 52, 53, 58, 66, 74, 92, 104, 110, 117, 135, 137, 144, 155, 232, 233, 314, 332
lune · 73, 76, 77, 85, 90, 106, 124, 128, 130, 149, 165, 179, 191, 203, 204, 208, 209, 213, 235, 287, 291, 314, 317
Luofushan 羅浮山 · 14, 289
Luoshu 洛書 · 100
Lüshi chunqiu 呂氏春秋 · 35, 67, 77, 79, 81, 101, 377, 397
Lut de Six et Un · 63, 64, 118, 175, 186, 234, 242, 246, 247, 248, 252, 253, 256, 257, 258, 259, 260, 262, 263, 264, 265, 267, 268, 270, 271, 273, 275, 276, 277, 278, 286, 303, 304, 313, 314, 350, 364, 365
luxian 鹵碱 · 350, 366

M

Magna Materia Medica · 151, 179, 186, 187, 371
magnétite · 62, 136, 153, 180, 262, 264, 270, 271, 275, 276, 278, 284, 286, 299, 313, 315, 321, 356, 357, 364
maître éclairé, voir aussi *mingshi* · 52, 53, 54, 96
maîtres à recettes · 43, 46, 142
Maîtres Célestes · 13, 30, 100
Major · 61, 162, 163
malachite · 6, 153, 154, 163, 176, 180, 181, 190, 265, 266, 270, 271, 275, 276, 278, 284, 286, 300, 305, 307, 321, 327, 328, 329, 336, 341, 342, 352, 356, 364, 366
Maspero · 35, 36, 45, 48, 50, 61, 86, 118, 123
Materia Medica de Shennong · 135, 150, 154, 157, 160, 178, 180, 183, 187, 309, 310, 316, 378
Materia Medica de Wu Pu · 160, 178, 299, 379
materia prima · 64
Mathieu · 44, 61, 79, 85, 86, 288, 374
matière · 33, 37, 61, 70, 133, 134, 136, 137, 139, 140, 145, 148, 150, 151, 152, 153, 158, 164, 165, 167, 173, 174, 178, 182, 185, 190, 191, 206, 208, 215, 252, 288, 290, 299, 313
Mawangdui 馬王堆 · 45, 67, 149, 150, 154, 157, 377, 401
médecine · 47, 97, 121, 134, 135, 149, 151, 155, 157, 180, 183, 186, 347
médiateur · 6, 79, 97, 158, 162, 164, 167
mercure · 6, 62, 134, 135, 136, 137, 141, 143, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 154, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 172, 174, 175, 176, 177, 179, 181, 190, 198, 199, 200, 204, 206, 223, 235, 236, 247, 254, 255, 256, 259, 265, 266, 268, 269, 271, 273, 275, 276, 287, 292, 299, 300, 301, 305, 306, 310, 313, 314, 322, 323, 327, 328, 329, 330, 334, 346, 349, 350, 354, 357, 358, 364

mère · 3, 58, 59, 123, 185, 187, 203, 219, 235
métabolisme · 7, 193, 196, 201, 223
métal · 6, 37, 38, 58, 60, 61, 62, 67, 68, 69, 70, 71, 92, 102, 127, 128, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 152, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 179, 180, 181, 190, 193, 194, 209, 228, 235, 288, 291, 322, 333, 348, 353, 356, 358, 381
métal jaune · 37, 137, 139, 142, 144, 147, 162, 167, 179, 356
métamorphose · 28, 34, 46, 61, 101, 147, 152, 174, 190, 193, 212, 217, 223, 227, 237
métaux sexués · 62
mica · 6, 135, 151, 154, 155, 156, 175, 185, 186, 187, 188, 190, 199, 201, 222, 224, 236, 265, 267, 298, 299, 300, 302, 320, 328, 329, 352, 359, 364, 366
miel · 151, 154, 156, 222, 266, 267, 297, 303, 304, 311, 316, 364
minéral · 6, 38, 61, 62, 92, 135, 137, 142, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 162, 163, 165, 175, 178, 181, 182, 190, 215, 284, 285, 294, 299, 302, 347, 348, 354, 357, 378, 381
mingshi 明師 · 54, 96, 97, 386
minium · 172, 177, 181, 300, 347, 351, 364
modèle · 16, 17, 19, 20, 63, 66, 68, 70, 77, 88, 98, 100, 123, 141, 153, 164, 189, 194, 195, 214, 223, 225, 233, 234, 237, 250
moineau · 298
monde invisible · 19, 53, 71, 100
monisme · 5, 24
muli 牡蠣 · 262, 264
mûrier à papier · 151, 154, 297, 309, 344, 364
mystère · 5, 19, 24, 27, 28, 40, 72, 95, 144, 191, 231
Mystérieux · 5, 14, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 50, 53, 98, 119, 120, 122, 124, 125, 126, 127, 130, 140, 166, 167, 169, 174, 176, 177, 183, 199, 204, 206, 208, 228, 234, 243, 244, 246, 247, 248, 251, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 262, 264, 273, 275, 276, 278, 280, 303, 312, 334, 341, 345, 357, 363, 364, 365, 372
Mystérieux et Jaune · 166, 167, 174, 176, 204, 206, 243, 248, 251, 254, 255, 256, 257, 259, 260, 262, 264, 273, 275, 276, 341, 345, 357, 363, 364
Mystérieux-Un · 5, 25, 31, 32, 33
mythe · 19, 57, 60, 61, 63, 86, 301, 409, 411

N

Nanchang 南昌 · 325, 430
Nanjing 南京 · 13, 430
Needham · 21, 40, 58, 62, 102, 117, 136, 138, 141, 143, 148, 157, 161, 162, 163, 166, 169, 170, 171, 172, 173, 176, 223, 282, 285, 288, 295, 300, 312, 321, 326, 339, 341, 342, 344, 345, 346, 347, 348, 350, 354, 357, 360, 388
neijing 内景 · 100
Nourrir le Principe Vital · 15, 47, 371, 373
Nüwa 女媧 · 63, 106

O

observation empirique · 134, 158
oiseau · 70, 101, 154, 200, 204
or · 6, 21, 27, 32, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 49, 61, 62, 63, 70, 98, 99, 104, 108, 109, 110, 113, 114, 119, 120, 122, 125, 126, 129, 130, 131, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164,

166, 167, 168, 169, 170, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 183, 184, 190, 191, 193, 197, 199, 200, 201, 203, 206, 207, 215, 220, 232, 233, 235, 236, 244, 245, 247, 254, 256, 264, 266, 269, 271, 272, 273, 276, 279, 288, 289, 290, 295, 306, 308, 311, 312, 313, 314, 315, 318, 319, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 332, 334, 341, 342, 343, 348, 356, 357, 364, 365, 402

Or · 288, 295, 301, 302, 307, 312, 314, 315

Or vermillon · 314

Origine · 27, 64, 217, 220, 232, 234, 237, 373

orpiment · 6, 136, 137, 153, 177, 178, 179, 180, 190, 191, 199, 232, 262, 263, 270, 271, 278, 286, 289, 290, 291, 294, 295, 296, 308, 315, 321, 336, 348, 356, 365

oxyde mercurique · 136, 137, 177

oxygène · 136

P

paradigme · 15, 19, 20, 410

Pearl Buck · 60

pêcher · 111, 154, 199, 201, 297, 344, 365

Penglai 蓬萊 · 100

Pengzu 彭祖 · 49, 102, 124

pérennité · 133

perle · 135, 365

phénomène religieux · 16, 409

pierre · 58, 62, 63, 68, 78, 101, 103, 105, 135, 149, 162, 171, 179, 180, 181, 182, 183, 188, 287, 312, 318, 333, 356, 358, 362

pin (résine de) · 154

Pingyi 馮翊 ou 馮夷 · 63

plomb · 6, 128, 135, 136, 137, 145, 146, 147, 163, 164, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 190, 191, 199, 204, 235, 236, 243, 244, 247, 255, 256, 271, 272, 273, 305, 306, 314, 328, 329, 330, 332, 334, 345, 346, 347, 349, 351, 354, 357, 365

poisson · 5, 82, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 114, 115, 140, 150, 199, 201, 232, 236, 259

Pommade des Dragons · 145, 164, 175, 244, 246, 247, 248, 252, 253, 260, 263, 266, 268, 270, 271, 273, 276, 278, 312, 350, 355, 357, 365

Pommade Mystérieuse · 145, 164, 244, 357, 365

Poudre Pourpre · 174, 175, 256, 329, 330, 360, 365

pratique alchimique · 1, 14, 40, 95, 115, 155, 231, 233, 234, 237

pratique respiratoire · 24, 35

Pregadio · 1, 3, 15, 63, 64, 98, 99, 117, 118, 119, 120, 127, 135, 140, 142, 145, 210, 214, 215, 216, 217, 218, 220, 233, 234, 235, 236, 241, 247, 254, 255, 287, 292, 297, 298, 303, 304, 306, 326, 336, 339

Principe · 15, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 32, 40, 47, 227, 371, 373, 380

procédé · 40, 98, 116, 119, 120, 130, 131, 159, 163, 164, 165, 169, 196, 205, 208, 209, 215, 216, 218, 228, 234, 247, 248, 250, 251, 259, 261, 272, 278, 283, 295, 301, 331, 351, 397

projection · 112, 136, 145, 147, 164, 174, 176, 179, 288, 290, 329

prolonger · 34, 38, 53, 91, 124, 129, 150, 178, 187, 309, 316, 321

puits · 101, 130, 151, 201, 222, 234, 299, 301, 304, 311, 333, 348, 365

purification · 5, 55, 97, 98, 100, 102, 112, 113, 114, 115, 132, 159, 217, 227

Q

qi 氣" · 23, 33, 50, 77, 126, 154, 207, 351, 353, 355, 359, 364, 386, 387, 390

Qianhong jiageng zhibao jicheng 鉛汞甲庚至寶 集成" · 214, 370, 377

qianjing 鉛精" · 166, 341, 346, 348, 349, 354, 363

Qingzhou 青州" · 110, 430

Qu Yuan 屈原" · 44, 84

quatre saisons · 7, 26, 81, 85, 133, 185, 188, 193, 211, 212, 213, 214, 226, 232

R

R1 · 63, 201, 234, 242, 342, 344, 346, 350, 351, 352, 357, 359, 361, 362, 364, 366

R10 · 136, 197, 198, 200, 211, 226, 252, 274, 341, 343, 345, 346, 348, 350, 357, 359, 362, 363, 364, 365

R11 · 66, 196, 197, 198, 200, 204, 206, 226, 257, 277, 341, 342, 343, 344, 345, 347, 348, 350, 351, 355, 357, 359, 361, 362, 363, 364, 365

R12 · 145, 146, 196, 197, 198, 200, 202, 205, 206, 207, 216, 218, 219, 233, 279, 282, 283, 342, 344, 345, 346, 347, 353, 357, 359, 361, 362, 364, 365, 366, 367

R13 · 196, 197, 198, 200, 282, 283, 340, 341, 343, 349, 356, 357, 361, 362, 364, 365

R14 · 120, 196, 197, 198, 200, 282, 283, 286, 340, 341, 343, 344, 349, 350, 352, 353, 354, 356, 357, 361, 362, 363, 364, 365, 366

R15 · 120, 135, 136, 151, 154, 165, 178, 191, 196, 197, 198, 199, 200, 204, 206, 286, 287, 291, 296, 308, 341, 343, 344, 346, 348, 350, 352, 353, 354, 356, 357, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367

R16 · 135, 136, 154, 196, 198, 199, 200, 204, 206, 226, 287, 291, 292, 296, 308, 340, 346, 348, 349, 354, 357, 362, 364, 366, 367

R17 · 46, 136, 144, 151, 196, 198, 199, 200, 205, 206, 226, 292, 293, 340, 343, 349, 361, 362, 364, 366

R18 · 46, 135, 136, 144, 151, 154, 179, 196, 197, 198, 199, 201, 205, 206, 293, 294, 296, 340, 343, 348, 349, 355, 357, 358, 359, 361, 362, 363, 364, 365, 367

R19 · 135, 136, 151, 196, 197, 199, 201, 294, 296, 340, 343, 344, 348, 349, 355, 357, 358, 359, 361, 362, 363, 364, 365, 367

R2 · 136, 166, 176, 199, 226, 241, 243, 255, 345, 347, 348, 351, 354, 357, 361, 363, 364, 365, 367

R20 · 151, 154, 196, 197, 198, 199, 201, 222, 226, 296, 342, 343, 344, 349, 350, 351, 362, 364, 365, 366, 367

R21 · 46, 151, 196, 198, 201, 222, 223, 226, 296, 297, 339, 342, 343, 344, 349, 350, 351, 356, 359, 362, 364, 365, 366, 367

R22 · 46, 151, 154, 156, 196, 198, 200, 201, 223, 224, 297, 298, 339, 343, 355, 356, 359, 361, 362, 365, 366

R23 · 151, 196, 198, 200, 224, 298, 340, 343, 355, 359, 361, 362, 366

R24 · 151, 154, 156, 196, 198, 200, 201, 222, 224, 298, 299, 340, 343, 351, 358, 359, 361, 362, 364, 366

R25 · 136, 151, 154, 156, 181, 196, 198, 200, 201, 222, 299, 300, 341, 343, 345, 346, 351, 358, 359, 362, 364, 366, 367

R26 · 136, 151, 154, 196, 198, 200, 300, 341, 343, 345, 346, 351, 358, 359, 361, 362, 364, 366, 367

R27 · 151, 154, 156, 196, 198, 200, 300, 302, 341, 343, 346, 348, 358, 359, 361, 362, 366
R28 · 125, 196, 197, 198, 200, 302, 343, 348, 349, 350, 356, 359, 361, 362, 364, 366
R29 · 125, 151, 154, 156, 196, 197, 198, 200, 302, 303, 343, 349, 350, 355, 356, 362, 364, 366
R3 · 64, 136, 144, 145, 146, 164, 196, 197, 198, 199, 211, 212, 234, 244, 248, 249, 250, 306, 343, 347, 348, 350, 351, 354, 357, 358, 359, 363, 364, 365, 366, 367
R30 · 196, 198, 199, 200, 303, 304, 340, 343, 350, 352, 355, 361, 362, 363, 364, 365, 366
R31 · 136, 165, 191, 196, 198, 199, 200, 210, 304, 340, 343, 346, 350, 352, 356, 361, 362, 363, 364, 365, 366
R32 · 136, 176, 196, 197, 198, 200, 210, 304, 305, 341, 342, 343, 346, 351, 356, 359, 361, 362, 364, 365, 366
R33 · 136, 144, 145, 146, 147, 156, 165, 171, 175, 177, 179, 191, 197, 198, 200, 210, 305, 341, 342, 343, 344, 346, 347, 351, 356, 357, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366
R34 · 136, 144, 145, 146, 151, 154, 156, 196, 197, 198, 200, 210, 305, 307, 341, 343, 344, 346, 347, 349, 351, 356, 357, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366
R35 · 136, 144, 145, 146, 151, 154, 196, 197, 198, 199, 200, 206, 207, 307, 341, 343, 344, 345, 346, 348, 349, 361, 362, 363, 364, 365, 367
R36 · 136, 145, 146, 151, 154, 197, 198, 199, 200, 206, 207, 211, 307, 308, 343, 344, 345, 348, 353, 356, 359, 362, 363, 365, 366, 367
R37 · 151, 154, 156, 197, 198, 200, 211, 308, 309, 340, 343, 344, 353, 354, 356, 359, 361, 362, 363, 366
R38 · 136, 151, 154, 156, 197, 198, 200, 201, 223, 309, 310, 340, 344, 351, 354, 361, 362, 363, 364
R39 · 136, 151, 154, 197, 198, 201, 222, 223, 310, 340, 341, 343, 351, 355, 362, 364, 365
R4 · 197, 198, 200, 204, 206, 226, 251, 352, 353, 362, 366, 367
R40 · 46, 136, 144, 151, 154, 197, 198, 200, 201, 206, 207, 222, 310, 311, 341, 343, 350, 351, 355, 362, 364, 365
R41 · 46, 135, 144, 197, 198, 199, 200, 206, 207, 211, 311, 341, 343, 347, 348, 350, 351, 354, 357, 358, 360, 362, 363, 364, 365, 366
R42 · 135, 136, 144, 147, 151, 154, 156, 171, 175, 197, 199, 200, 203, 206, 211, 311, 313, 341, 343, 347, 348, 349, 350, 351, 354, 357, 358, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367
R43 · 135, 136, 144, 152, 154, 156, 197, 199, 200, 203, 206, 313, 315, 341, 343, 347, 348, 349, 350, 351, 353, 354, 357, 358, 361, 362, 363, 364, 365, 367
R44 · 135, 151, 154, 197, 198, 199, 200, 204, 206, 207, 315, 316, 341, 343, 348, 349, 353, 354, 357, 358, 359, 361, 362, 363, 364, 365
R45 · 152, 154, 197, 198, 199, 200, 204, 206, 207, 316, 317, 341, 343, 349, 351, 353, 359, 362, 364, 367
R46 · 135, 144, 197, 198, 199, 200, 201, 206, 207, 317, 318, 343, 347, 348, 349, 351, 352, 358, 361, 362, 364, 365, 367

R47 · 117, 135, 144, 197, 199, 201, 318, 319, 347, 348, 349, 352, 355, 358, 360, 361, 363, 365, 367
R48 · 117, 135, 144, 187, 197, 198, 199, 201, 204, 206, 319, 320, 345, 347, 348, 349, 355, 359, 360, 361, 363, 365, 367
R49 · 187, 197, 198, 199, 201, 204, 206, 211, 320, 345, 351, 359, 361, 364
R5 · 197, 199, 200, 211, 226, 248, 249, 250, 261, 341, 342, 343, 344, 347, 350, 351, 353, 357, 361, 362, 363, 364, 365
R50 · 197, 199, 201, 211, 320, 321, 341, 343, 344, 351, 353, 357, 359, 361, 362, 364, 365, 367
R51 · 136, 143, 144, 145, 146, 180, 197, 198, 199, 200, 201, 211, 226, 321, 341, 342, 343, 344, 346, 347, 351, 352, 353, 354, 355, 357, 358, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367
R52 · 136, 143, 144, 145, 146, 197, 198, 199, 200, 201, 211, 226, 321, 323, 342, 343, 344, 346, 347, 349, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367
R53 · 136, 144, 145, 146, 197, 199, 200, 201, 211, 226, 227, 323, 324, 326, 342, 343, 348, 349, 351, 353, 355, 356, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367
R54 · 136, 144, 145, 146, 147, 181, 197, 199, 200, 226, 227, 324, 326, 340, 341, 342, 345, 346, 348, 349, 355, 356, 361, 362, 363, 364, 365, 366
R55 · 136, 145, 146, 197, 199, 201, 226, 324, 326, 327, 340, 341, 342, 344, 345, 349, 355, 356, 357, 361, 364, 365, 366
R56 · 136, 144, 145, 146, 147, 175, 185, 197, 199, 200, 227, 326, 328, 341, 342, 343, 344, 346, 349, 351, 355, 356, 357, 360, 361, 364, 365, 366, 367
R57 · 136, 144, 145, 146, 176, 177, 186, 197, 199, 200, 201, 226, 227, 327, 330, 341, 342, 343, 344, 349, 351, 355, 356, 357, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367
R58 · 135, 136, 144, 145, 146, 147, 197, 199, 200, 205, 206, 227, 328, 336, 341, 342, 343, 344, 346, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367
R59 · 135, 136, 144, 145, 146, 197, 199, 200, 227, 330, 341, 342, 343, 344, 346, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 357, 358, 359, 360, 361, 363, 364, 365, 366, 367
R6 · 72, 136, 144, 145, 146, 164, 197, 198, 200, 204, 206, 217, 227, 234, 249, 251, 264, 280, 340, 341, 342, 343, 344, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367
R60 · 136, 199, 200, 205, 206, 336, 341, 343, 344, 345, 348, 350, 356, 357, 361, 362, 363, 364, 365
rayon · 135, 165, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 217, 280, 282, 287, 291, 335
réaction réversible · 136
réalgar · 6, 135, 136, 137, 145, 147, 153, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 190, 191, 197, 199, 201, 232, 242, 243, 262, 263, 265, 266, 268, 270, 271, 278, 284, 286, 288, 289, 290, 291, 294, 295, 296, 306, 308, 312, 313, 315, 321, 322, 324, 327, 331, 332, 334, 335, 336, 348, 356, 357, 365, 366

recette · 39, 64, 98, 99, 111, 114, 117, 120, 122, 125, 126, 127, 130, 131, 140, 144, 146, 149, 153, 156, 165, 166, 169, 175, 176, 178, 179, 180, 182, 184, 185, 194, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 213, 216, 217, 218, 219, 223, 224, 227, 228, 236, 241, 248, 250, 251, 252, 254, 262, 273, 277, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 291, 292, 293, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 324, 325, 326, 327, 329, 334, 335, 343
recette alchimique · 15, 21, 22, 40, 54, 63, 66, 92, 134, 146, 154, 156, 169, 170, 189, 194, 224, 232, 235, 243
religion · 16, 17, 18, 19, 20, 43, 47, 96, 371, 395, 401, 405, 410, 411, 412
résistance · 139, 168, 185
résonance · 6, 35, 204, 205, 208
respiration embryonnaire · 24, 36
rite · 75, 76, 80, 89, 90, 95, 96, 97, 99, 102, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 115, 119, 120, 121, 124, 127, 129, 130, 131, 140, 217, 286, 301, 334
ronce · 151, 154
rongyan 戎鹽 · *242*, 267, *352*, *366*
Royaumes Combattants · 44, 66, 67, 87, 89, 103, 374, 377, 429, 430, 441

S

sacré · 16, 30, 65, 96, 101, 113, 115, 118, 123, 126, 128, 131, 132, 208, 245, 410, 411, 412
Sage · 5, 29, 59, 77, 78, 86, 88, 90, 123, 155, 182, 209
Sang du moineau · 298
Sanguan 三官 · 100
Sanmiao 三苗 · 69, 70
Sanwei shan 三危山 · 70
Sanxingdui 三行堆 · 78, 391, 405, 408, 430
Schafer · 168, 169, 171, 172, 177, 185, 187, 235, 340
Seigneur Lao · 119, 120, 122, 123, 124, 146
Shandong 山東 · 101, 103, 105, 106, 110, 389, 397, 400, 405, 407, 408, 429, 430
Shangqing 上清 · 55, 97, 208, 403
Shanhai jing 山海經 · 60, 61, 69, 70, 72, 82, 84, 85, 101, 106, 288, 377
Shanxi 山西 · 107, 405, 407, 430
Shaohao 少昊 · 80
shendan 神丹 · 9, 15, 98, 118, 120, 140, 166, 178, 234, 252, 339, 362, 370, 375, 379, 402
shending 神鼎 · 280
shenfu 神符 · 71, 362, 366
shenming 神明 · 126, 149
shenren 神人 · 45, 52, 266
Shenxianzhuan 神仙傳 · 54, 55, 291
Shiji 史記 · 45, 46, 61, 69, 72, 77, 80, 85, 122, 126, 138, 142, 203, 225, 354, 378
Shijing 詩經 · 148, 182, 378
Shirakawa · 77, 82, 83
shitan 石膽 · 270, 271, 353, 361
shuifen 水粉 · 172
shuiyin 水銀 · 161, 235, 253, 358, 367
Sichuan 四川 · 78, 141, 288, 292, 310, 340, 362, 364, 402, 407, 430
signification · 15, 16, 17, 18, 21, 30, 64, 70, 95, 96, 133, 141, 158, 183, 193, 208, 209, 224, 235, 243, 244
sishihuo 四時火 · 214
Sivin · 15, 21, 136, 137, 162, 163, 166, 170, 171, 188, 194, 195, 205, 207, 209, 210,

214, 219, 221, 223, 225, 235, 302, 324, 340
solaire · 135, 206, 207, 212, 213, 217, 233, 282, 291, 352
soleil · 5, 6, 65, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 82, 85, 86, 90, 91, 106, 124, 128, 130, 131, 132, 135, 148, 151, 152, 161, 165, 178, 184, 188, 191, 194, 196, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 224, 227, 228, 232, 233, 234, 236, 244, 246, 255, 259, 260, 265, 276, 278, 280, 282, 283, 287, 291, 293, 308, 311, 314, 316, 317, 320, 335, 341, 352, 358, 393
solution aqueuse · 154, 197, 199, 201, 224, 323, 324, 327, 331, 334, 342
souffle · 3, 5, 23, 24, 26, 27, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 50, 51, 52, 60, 62, 77, 86, 95, 121, 133, 144, 149, 150, 152, 155, 158, 162, 163, 169, 183, 187, 189, 191, 208, 217, 219, 225, 227, 233, 256, 263, 287, 309, 333, 412
cosmique · 38, 225
Souffle Primordial · 26, 33, 37, 133, 220
Souffle-Un · 26, 27
soufre · 151, 154, 265, 267, 286, 292, 303, 307, 308, 328, 329, 330, 349, 353, 366
source · 18, 25, 27, 31, 34, 50, 58, 59, 62, 73, 74, 75, 76, 91, 92, 100, 108, 124, 158, 163, 168, 187, 189, 190, 193, 194, 201, 202, 203, 206, 216, 217, 227, 234, 255, 256, 266, 276, 278, 287, 288, 317, 320, 348, 362
Souverain d'En Haut · 81
symbole · 15, 17, 18, 19, 70, 73, 74, 76, 107, 111, 148, 176, 177, 181, 204, 222, 231, 232, 236

T

Tableau du Fleuve · 100
Taihu 太湖 · 109, 395, 430
Taipingjing 太平經 · 47, 60, 87, 379
Taiqing danjing yaojue 太清丹經要訣 · 134
Taiqing shendan jing 太清神丹經 · 98
Taiqingjing tianshi koujue 太清經天師口訣 · 98, 99, 219, 345, 370, 379
Taishan 泰山 · 108, 430
Taiyi 太一 ou 太乙 · 266
taiyi xunshou zhongshi 太乙旬首中石 · 312, 354
Taiyi Yuanjun 太一元君 · 119
Talisman pour l'union des Trois lié au Livre des mutations, voir aussi Zhouyi cantongqi · 134, 213, 381
Tang le Victorieux · 82, 83, 84, 85
Tao · 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 43, 44, 46, 108, 109, 119, 123, 151, 155, 157, 161, 179, 189, 191, 193, 194, 195, 203, 214, 215, 216, 220, 227, 229, 232, 237, 242, 289, 290, 291, 292, 294, 309, 316, 339, 340, 355, 358, 360, 373, 376, 392, 393, 394, 403
Tao Hongjing 陶弘經 · 123, 151, 161, 179, 203, 242, 290, 291, 292, 294, 309, 339, 340, 355, 358, 360
taotie 饕餮 · 74
temps · 14, 25, 30, 34, 44, 46, 47, 57, 59, 65, 67, 72, 73, 77, 78, 82, 84, 85, 87, 88, 89, 92, 97, 98, 103, 105, 114, 115, 118, 120, 128, 134, 137, 181, 185, 189, 190, 194, 195, 208, 209, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 224, 225, 227, 233, 234, 244, 295, 348, 358, 360, 399, 400
terre · 5, 28, 37, 49, 58, 59, 60, 61, 62, 69, 70, 87, 92, 109, 124, 136, 141, 145, 151, 155,

158, 159, 162, 166, 175, 180, 182, 184, 187, 188, 194, 201, 203, 208, 209, 210, 211, 212, 215, 219, 222, 231, 233, 234, 244, 246, 248, 255, 256, 257, 259, 260, 262, 264, 265, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 281, 290, 292, 297, 300, 301, 307, 313, 317, 319, 322, 323, 324, 325, 327, 332, 333, 335, 336, 342, 348, 350, 355, 358, 362, 363, 365, 367
Terre chinoise · 60
Tianshui 天水 · 342, 430
Tongshan 銅山 · 105, 430
transformateur · 6, 120, 152
transformation · 19, 24, 27, 33, 34, 37, 38, 39, 40, 46, 62, 96, 100, 111, 112, 120, 128, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 142, 143, 152, 153, 158, 159, 160, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 177, 178, 179, 181, 190, 191, 193, 194, 209, 217, 219, 231, 232, 235, 236, 280, 281, 283, 291, 404
cyclique et indéfinie · 133
transition · 13, 27, 162, 167, 190, 236

U

Uchiyama · 54
Un · 5, 23, 24, 25, 26, 29, 30, 32, 33, 116, 140, 155
Unité · 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 219, 226
Unité Primordiale · 26

V

véhicule · 17, 21, 102, 104, 105, 106, 111, 148, 161, 167, 190, 236
Véritable · 5, 32, 35, 38, 119, 146, 183, 208, 246, 248, 254, 283, 293, 297, 316, 346, 351, 359, 362, 366, 373, 379, 380, 381
Véritable-Un · 5, 32, 33, 140, 147
vernis · 149
vertu (*de* 德) · 5, 26, 35, 52, 65, 66, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 83, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 117, 135, 147, 152, 155, 164, 182, 183, 184, 190, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 233, 236, 247, 263, 334, 398
vinaigre · 152, 154, 156, 171, 173, 174, 199, 265, 267, 270, 271, 273, 294, 295, 296, 299, 301, 313, 317, 319, 320, 324, 327, 328, 329, 343, 346, 357, 358, 360, 367
vision du monde · 17, 21, 23, 28, 86, 231
Voie
d'immortalité · 23, 52, 53, 54, 95, 116, 133, 229
Voie de l'Elixir d'Or · 38
Voie du Mystérieux · 25, 31

W

Wang Chong 王充 · 46, 59, 204
Wangzi Qiao 王子喬 · 56
Ware · 172
wu-chamanisme · 44, 80
Wudu 武都 · 322, 342, 343, 356, 430
wuku 五庫 · 149
Wushier bingfang 五十二病方 · 149
Wuwei 武威 · 352, 430

X

Xi Kang 嵇康 · 52, 53
xiandao 仙道 · 31
Xiaxian 夏縣 · 107, 405, 430
xingqi 行氣 · 36
xionghuang 雄黃 · 178, 341, 342, 343, 344, 354, 356, 358, 365, 366
xionghuangtong 雄黃銅 · 178, 288, 290, 291
xirang 息壤 · 60, 61

xitu 息土 · 61
Xiwangmu 西王母 · 73, 78, 203
xuan 玄 · 23, 97, 228, 347, 357, 358, 363
xuandao 玄道 · 25, 31
xuangao 玄膏 · *244, 357, 365*
xuanhuang 玄黄 · 166, 234, 243, 244, 253, 255, 275, 343, 345, 347, 348, 354, 357, 360, 364
xuanhuanghua 玄黄華 · 264
xuanhuangjing 玄黄精 · 166
xuanming 玄明 · 312
Xuannü 玄女 · 98, 119, 121, 126
xuanshui 玄水 · 312
xuanshuiye 玄水液 · 246
xuanyi 玄一 · 25, 31
xuanzhen 玄眞 · 183
Xunzi 荀子 · 82, 180, 380
Xuzhou 徐州 · 105, 430

Y

Yandi 炎帝 · 75, 76, 82
Yang Zhu 楊朱 · 45
Yanggu 陽谷 · 101, 400, 430
yangqi 養氣 · 34
Yangzhou 揚州 · 325, 430
yi 一 · 23, 77, 98, 117, 172, 213, 252, 350, 353, 354
Yidou 益都 · 110, 430
Yin Changsheng 陰長生 · 14, 49
Yin et Yang · 26, 27, 63, 89, 123, 133, 152, 177, 178, 213, 226, 232, 236
Yinzhenjun jinshi wuxianglei 陰眞君金石五相類 · 166, 235, 370, 380
yiqi 一氣 · 27
Yiwei qianzuodu 易緯乾鑿度 · 122, 219, 380
You Xia 有夏 · 76
Yu le Grand · 58, 61, 63, 67, 68, 69, 70, 71, 76
Yu 禹 · 58, 60, 61, 63, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 76, 291, 333, 359
yuanqi 元氣 · 26, 33
yuanyi 元一 · 26
Yujiao 羽郊 · 60
yushi 礜石 · 242, 267, 270, 271, 358, 361
yuyuliang 禹餘糧 · 268

Z

Zhejiang 浙江 · 70, 71, 430
zhen 眞 · 32, 359, 362
Zheng Xuan 鄭玄 · 82, 122
Zheng Yin 鄭隱 · 14, 54, 97
zhenren 眞人 · 35, 45, 52, 114, 123, 127, 283, 293, 370, 379
zhensha 眞砂 · 359, 366
zhenyi 眞一 · 32
zhiguai 志怪 · 56
Zhou Occidentaux · 88, 90, 441
Zhou Orientaux · 80, 82, 88, 441
Zhouyi cantongqi 周易參同契" · 134, 210, 213, 220, 235, 370, 381
Zhuangzi 莊子 · 13, 26, 31, 34, 43, 44, 45, 47, 52, 63, 64, 71, 86, 89, 90, 91, 116, 207, 381
zhuer 朱兒 · 280
Zhurong 祝融 · 60
zifen 紫粉 · 175, 365
zinc · 168, 171
ziyounü 紫遊女 · 312
zongmu 從目 · 78
zuowei 左味 · 265
Zuozhuan 左傳 · 75, 76, 83, 90, 149, 381

RESUME en français

Notre étude concerne le *Baopuzi neipian*, l'une des sources principales de l'histoire de l'alchimie chinoise, qui date du quatrième siècle. Notre but consiste à comprendre les premiers alchimistes en Chine, leurs idées et leurs pratiques présentées dans cet ouvrage, à travers les *modèles* ou éléments symboliques reliés aux mystères que les alchimistes taoïstes perçoivent dans le monde invisible. Le soleil, qui représente la force vitale et l'eau, symbole de transformation constituent les sujets principaux. Après avoir présenté d'abord les idées taoïstes cosmologiques qui sous-tendent la pratique alchimique, et la quête de l'immortalité qui constitue un des rêves des Chinois et qui a un étroit rapport avec l'alchimie, nous examinons les traits essentiels de l'alchimie à la lumière de la mythologie chinoise. Dans des thèmes mythologiques et religieux relevant du niveau ancestral de la culture chinoise, nous retrouvons certaines idées fondamentales ayant trait à la « terre vivante » et au « soleil divin », entre autres. La section suivante porte sur les rites dans lesquels l'alchimiste prépare non seulement la transformation des matières mais aussi sa propre transformation. Nous analysons enfin les matières principales employées dans les recettes et les recettes elles-mêmes. Le but consiste à montrer comment chacune des matières et des procédures contribue à la préparation des élixirs, non seulement des points de vue technique et chimique mais surtout du point de vue symbolique. Le mercure et le plomb jouent le rôle d'intermédiaires dans la transformation des matières en élixir et la caléfaction de l'élixir présente une analogie avec le cycle du soleil durant l'année. Dans une seconde partie, nous analysons d'environ 60 recettes alchimiques présentées dans le *Baopuzi* et dans des sources connexes. Elle se termine par un glossaire des termes techniques trouvés dans les recettes.

TITRE en anglais

Symbolism of vital force in Ancient China : *Models* and Significations in Taoist Laboratory Alchemy (Studies on the alchemical practices of Baopuzi neipian)

RESUME en anglais

Our study concerns the *Baopuzi neipian,* one of the main sources on the history of early Chinese alchemy, dating from the early fourth century. Our objective is to understand the first chinese alchemists, their ideas and their practices through the *models* or symbolic elements related to the mysteries that taoists alchemists discerned in the invisible world. The sun, representing vital force and the water, symbol of transformation are the main subjects. After having presented at first the taoist cosmological ideas underlying the alchemical practice and the search for immortality which constitute one of the dreams of Chinese people and have a definite connection with the alchemy, we examine the main features of alchemy in the light of Chinese mythology. In mythological and religious themes belonging to the ancestral level of Chinese culture, we find out some fundamental ideas related to the « living earth » and to the « divine sun », among others. The following study is concerned with the rites in which the alchemist prepare not only the transformation of the substances but also his own transformation. We analyse finally the main substances used in the recipes and the recipes themselves. The aim is to show how each of them contributes to the preparation of the elixir, not only from the technical or the chemical points of view but especially from a symbolic point of view. Mercury and lead play the part of mediators in the transformation of substances into an elixir and the heating method has an analogy with the cycle of the sun during the year. In the second part of our work, we analyse about 60 alchemical recipes found in the *Baopuzi* and in closely related sources. It ends with a glossary of technical terms found in the 60 recipes.

DISCIPLINE - SPECIALITE DOCTORALE

Histoire des religions et anthropologie religieuse.

MOTS-CLES

Symbolisme, alchimie, Chine ancienne, *Baopuzi neipian*, Ge Hong, taoïsme, modèle, force vitale, transformation.

INTITULE ET ADRESSE DE L'U.F.R. OU DU LABORATOIRE

Université de Paris-Sorbonne, Paris IV, Ecole doctorale d'Histoire des religions et d'anthropologie religieuse, 1 Rue Victor Cousin, 75230 Paris Cedex 05