

Pierre Dinouart-Jatteau

Évolution du sens des concepts : *shen*, *hun* et *po*

RÉSUMÉ : *Shen*, *hun* et *po* sont des concepts utilisés de nos jours en MTC. Ces concepts remontent à la plus haute antiquité de la Chine. Au fil de l'article, nous suivons l'évolution sémantique progressive. Partant d'un concept religieux, l'évolution se fait vers une notion plus pragmatique, comme le montrent les exemples tirés de la littérature. Finalement, nous aboutissons au sens que l'on peut donner à ces notions pour l'utilisation dans notre pratique acupuncturale. Mots clés : *shen* - *hun* - *po* - paléographie - Taoïsme - Zhuangzi - Confucius - Bouddhisme - âmes - instances psychiques - esprit - spirituel.

SUMMARY : *Shen*, *hun* and *po* are concepts now used for TCM. These concepts goes back to China's remote antiquity. Following the thread of the article, we discover the progressive semantic evolution. Beginning by a religious concept, the evolution is going toward a more pragmatic notion, as the literary examples shows it. Finally, we arrive to the sens wich can be given at these notions as used actually in our practice of Acupuncture. Keywords : *shen* - *hun* - *po* - paleography - Taoism - Zhuangzi - Confucius - Buddhism - configurative forces - spirit - spiritual.

Introduction

Il m'a paru utile de clarifier la sémantique de trois concepts chinois : *shen*, *hun* et *po* utilisés de nos jours en M.T.C. car ces trois termes ont subi une évolution, du fait que ces concepts appartenaient à la religion archaïque de la Chine et qu'ils ont glissé progressivement dans la pratique de la Médecine Traditionnelle. Pour parvenir à situer le sens exact de ces termes il nous faudra partir de l'Antiquité chinoise jusqu'à nos jours.

Le culte des ancêtres [1-6]

Le système de correspondance macro-microcosmiques des Cinq Mouvements, tels les points cardinaux, les couleurs fondamentales (vert, rouge, jaune, blanc et noir), les saveurs, les saisons, les animaux, etc... a été élaboré par les ritualistes à partir de la fin de l'époque archaïque, mais ses éléments essentiels doivent être encore plus anciens. En particulier, la représentation de l'espace en cinq orientes (Est, Sud, Centre, Ouest, Nord) remonte probablement aux origines ; ce qui veut dire que quantités de notions qu'utilise actuellement la M.T.C. remontent à la Haute Antiquité.

Le culte des ancêtres royaux a occupé la place centrale dans la pensée religieuse de la société *Yin* (XVII^e siècle AEC). Dans le temple des ancêtres sont conservées, dans des urnes de pierre, les tablettes funéraires de ces ancêtres – support de leurs âmes – et c'est en leur pré-

sence même, qu'ont lieu tous les actes rituels. Ces tablettes sont représentées par un pictogramme qui deviendra le caractère *shi* 示 qui est également le Radical 113 et dont le sens est : "manifester, signe, manifestation".

Tout au long de la phase archaïque de la formation de la culture chinoise, les étapes de la structuration liturgique progressive de l'univers, peuvent être retracées d'après l'histoire du calendrier chinois. Sous cet angle, le point de vue de la temporalité est privilégié sur celui de la spatialité. C'est donc en partant de la systématisation liturgique du temps, que les Chinois ont conçu la systématisation de l'espace. En effet, les géomanciens de la Chine ancienne se sont formés à l'école du calendériste. C'est la science calendérique qui est en Chine la science fondamentale du rationalisme divinatoire. Il faut se rappeler aussi que le calendériste chinois n'est pas un astronome. Le rôle de celui-ci est de mettre au jour les structures temporelles sur lesquelles il faut organiser le culte. Cet aspect purement liturgique du calendrier chinois est d'autant plus frappant dans le cas du plus ancien système calendérique que nous connaissons : celui employé dans les formules de datation des inscriptions oraculaires des *Yin*. La sinologie occidentale le désigne sous le nom de calendrier sexagésimal et nous le connaissons actuellement sous le nom de "calendrier par les Troncs célestes et par les Branches terrestres".

Du temps des *Yin* l'unité de temps est la journée, d'une aube à l'autre. Celle-ci est appelée du nom du soleil *ri* 日, comme de nos jours. Mais à cette époque la journée n'a pas de vrai sous-multiple. Le calendrier en question compte soixante unités soit soixante jours qui comme nous le savons portent chacun un nom spécifique et sont répartis artificiellement en six décades à la faveur des principes de l'onomastique (étude et science des noms propres) sexagésimale qui caractérise le système. Chaque nom propre du jour est un binôme de deux vocables dont le premier est pris à l'intérieur d'une série dénaire et le second est pris à l'intérieur d'une série duodénaire. Plus tard, à l'époque classique, les vocables dénaires seront considérés comme les noms des dix troncs célestes et ceux de la série duodénaire comme les noms des douze branches terrestres. Donc pour les *Yin* les décomptes de durées se faisaient en décades et en jours. Probablement unique dans l'histoire de l'humanité, le calendrier sexagésimal a permis une continuité de datation exacte telle que le célèbre paléographe et calendériste contemporain, *Dong Zuobin*, a pu prouver cette parfaite continuité entre le XIV^e siècle A.E.C et notre XX^e siècle.

Les *Yin* étaient animistes et ils honoraient un grand nombre de divinités : le Fleuve Jaune tout d'abord et certaines rivières, les montagnes,

la terre ou certains lieux de terre et enfin les points cardinaux. Il ne paraît nulle part qu'il y ait eu des sacrifices au soleil ou à la lune. Les inscriptions *Yin* prouvent l'existence d'une croyance à une toute puissance nommée *di* 帝, assimilable à ce que nous désignons par Dieu au singulier. Ce terme de *di* fut usurpé par les derniers rois *Yin* (X^e siècle A.E.C). Il a, dès lors, servi à qualifier une autorité suprême supérieure à la royauté ordinaire et que les sinologues occidentaux ont pris l'habitude de traduire par le terme "d'empereur". Du temps des *Zhou*, pour distinguer ces souverains d'ici bas du souverain d'en haut, on prit l'habitude de le qualifier de *shangdi* ou "Souverain d'en Haut" 上帝.

Devenu saisonnier, le culte des ancêtres a évolué sous les *Zhou*, et s'est articulé sur le culte du Ciel ; d'où une modification importante sur l'idée des mânes ancestrales, sur la mort et son au-delà. Tout ceci fut réinterprété cosmologiquement dans une pneumatologie (science des choses de l'esprit, psychologie, mais aussi science des esprits) née aux environs du IX^e siècle, soit vers l'époque du bronze. Dans une inscription d'investiture sur vase de bronze on peut lire : "...Le fils du ciel a une vertu brillante il montre sa piété envers les esprits (*shen*) (des défunts),...". Dans cette inscription figure pour la première fois ce terme nouveau pour désigner les mânes des ancêtres. Il ne s'agit plus du terme *shi* 示 qui désignait les tablettes des ancêtres, mais d'un mot nouveau *shen* 神 pour désigner l'esprit, terme désormais devenu classique. Dans la série duodénaire du calendrier, le 9^e, représenté paléographiquement [7] (fig.1) par deux volutes de fumée symbolisant un Souffle, est *shen* 申. C'est l'adjonction à ce *shen* de la graphie *shi* 示 (Radical 113) comme signe diacritique, qui donnera le premier caractère désignant *shen* 神 dans le sens de "esprit". Nous avons vu plus haut, que cette graphie *shi* avait le sens de "tablette ancestrale".



Figure 1 : Evolution des volutes vers le caractère shen.

Désormais le Souverain d'en haut est assimilé au ciel physique. Par là même, les anciennes entités personnifiées que sont les ancêtres, peuplant l'au-delà, deviennent des composantes de l'éther. Suivant le principe des correspondances, tout élément céleste appelle un symétrique terrestre. Les esprits *shen*, en tant que souffles éthérés, seront opposés aux émanations chtoniennes (résidant sous la terre) que sont les démons, connus des *Yin* pour hanter les cauchemars et nommés *gui* 鬼. Dans le *Liji* (Traité des Rites), Confucius fait état de cette pneumatologie : "Tout être vivant doit mourir. A sa mort, ce qui doit retourner à la terre c'est son démon *gui*."

Sa chair et ses os sont enterrés dans les profondeurs, où par inhumation ils forment la terre des champs ; son souffle se répand dans les hauteurs, où il forme l'éther lumineux. Tandis que les vapeurs et les odeurs plus ou moins écœurantes sont l'essence des corps animaux de toute espèce, ce qui est esprit (shen) est clarté."

À la mort, il y a donc dissociation de deux sortes de souffles qui formaient l'âme du vivant. Au moment du décès, ces deux souffles vont retourner là d'où ils provenaient : l'un au ciel, l'autre à la terre. La vie est donc née de la combinaison de ces deux sortes de souffles, qui, lorsqu'ils sont associés, sont nommés "âme animale" ou *po* 魄 pour celui qui est d'origine terrestre et "âme psychique" ou *hun* 魂 pour celui qui est d'origine céleste. Dans le *Zuozhuan* (Les Traditions de Zuo) on découvre comment *Zichan* (VI^e siècle AEC) décrit la formation de cette âme double : *"Pour la naissance d'un homme, ce qui commence à se former c'est l'âme animale (po). Une fois qu'il est né, l'âme animale est affecté d'un principe mâle : c'est l'âme psychique (hun). En consommant en grande quantité les essences des choses, les âmes hun et po se fortifient et par là acquièrent essence et vigueur jusqu'à devenir esprit intelligent. Lorsqu'un individu homme ou femme périt en pleine force (de mort violente ou de maladie), ses âmes hun et po peuvent hanter les humains pour commettre des méfaits (car leur dissociation prématurée s'opère difficilement et leur retour à leurs milieux originels s'en trouve empêché)."*

Évolution sémantique des concepts

Sous les *Han* cette conception va se modifier. On distinguera trois sortes d'âmes psychiques ou *hun* et sept sortes d'âmes animales ou *po*. Qu'en est-il de ces âmes ? Pour cela reportons-nous à la bannière funéraire de la Dame *Dai*, datant des *Han* et découverte dans un tombeau de *Mawangdui* à *Changsha* au *Henan* [7]. La forme de cette bannière (fig.2) rappelle le caractère *shi*. En haut, nous trouvons à droite le soleil avec le corbeau à trois pattes et à gauche la lune avec le crapaud lui aussi à trois pattes. Au centre (fig.3) nous découvrons La Dame, suivie de ses Trois *hun* qui l'accompagnent sur le chemin du Ciel. Les Sept *po*, eux, sont [8] *"en*

recueillement immobile, près du sol, parmi les vases rituels contenant céréales et boissons fermentées. Ils sont au nombre de sept, nombre de la force impétueuse de l'animation qui jaillit du fond de l'être, des sept passions passant par les sept orifices et susceptibles de faciliter les sept dangers" (Au XVII^e siècle dans le *Xingming guizhi*, on trouve une illustration (fig.4) qui montre les trois *hun* et les sept *po*).



Figure 2 : Bannière funéraire de la Dame de *Dai*

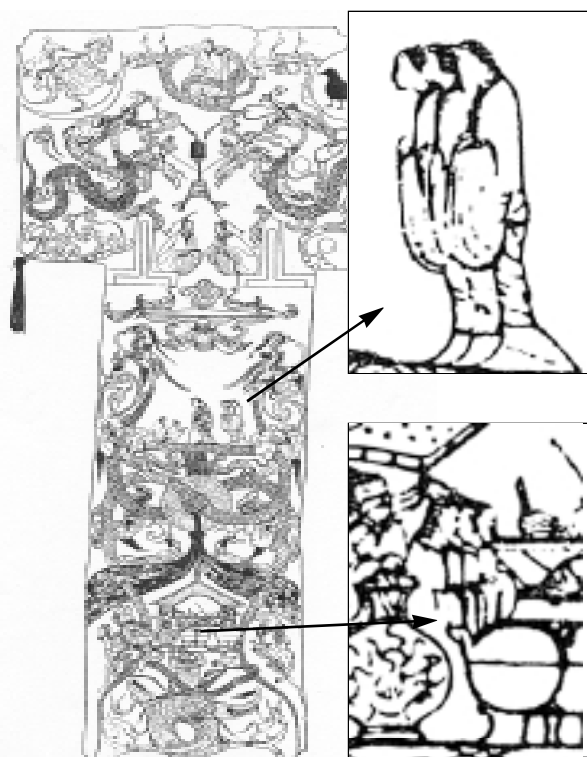


Figure 3 : Détails de la bannière : les trois *hun* (détail du haut) et les sept *po* (détail du bas).



Figure 4 : Les trois *hun* et les sept *po* dans le corps humain (illustration du *Xingming guizhi*, XVII^e siècle).

Sous les *Han*, au décès de l'un des siens, on montait sur le toit de la maison et on rappelait les *hun*, en criant le nom du défunt, pour que ceux-ci regagnent le corps et lui redonnent vie. Quant aux *po*, ils restent dans le corps et celui-ci sera mis en terre, tandis que les *hun* s'en échappent pour gagner le Ciel ou plus exactement habiter aux confins des Géôles Sombres de l'Agent Terre [9]. Voilà du moins ce que dit la religion populaire taoïste. Pour eux dans l'homme, il n'existe aucune entité spirituelle capable de continuer sa personnalité après sa mort. L'homme n'a pas moins de dix âmes, trois *hun* qui vont aux Enfers et sept *po* qui restent avec le cadavre dans le tombeau. Ce n'est donc pas elles qui ont donné la vie, c'est le Souffle vital *qi* 氣 entré dans le corps à la naissance. Ce n'est pas non plus les âmes *hun* et *po* qui lui donnaient sa personnalité, mais c'était l'Esprit *shen* qui, au moment de la naissance, se formait par l'union du Souffle vital *qi*, venu du dehors, et de l'Essence *jing* 精, elle-même composée du *jing* de chacun des géniteurs.

Les penseurs taoïstes, en particulier *Zhuangzi* [10], nous donnent une vision plus précise de la notion de *shen*. Dans *Zhuangzi*, chapitre II : "Principes d'hygiène ou de la manière essentielle de nourrir le principe vital" (*yangxing*), on peut lire :

"Le cuisinier Ding découpe un bœuf pour le prince Wenhui. Il frappe de la main, pousse de l'épaule, tape du pied, ploie du genou, on entend les os de l'animal craquer de toutes parts, et la lame pénétrer dans les chairs, le tout en cadence, tantôt sur la danse de la Forêt des Mûriers, tantôt sur le rythme du *Jingshou* (2 danses rituelles des Yin).

Le prince Wenhui s'exclame : « Bravo ! Et dire qu'on peut atteindre une technique aussi parfaite ! ».

Le cuisinier Ding pose son couteau et répond : « Ce que votre serviteur recherche le plus, c'est le Dao, ayant laissé derrière lui la simple technique. Au début, quand j'ai commencé à découper des bœufs, je ne voyais que bœufs entiers autour de moi. Au bout de trois ans, je ne voyais plus le bœuf dans son entier. À présent, je ne le perçois plus avec les yeux mais l'appréhende par l'esprit (*shen*). Là où s'arrête la connaissance sensorielle, c'est le désir de l'esprit

(shen) qui a libre cours. S'en remettant aux lignes conductrices naturelles (li 理), mon couteau tranche le long des grands interstices, se laisse guider par les principales cavités, suit un chemin nécessaire; jamais il ne touche aux ligaments, ni aux tendons, encore moins aux os. Un bon cuisinier change de couteau une fois par an, car il coupe; un cuisinier moyen en change une fois par mois, car il hache. Le couteau de votre serviteur, lui, a dix-neuf ans d'usage, il a découpé des milliers de bœufs, mais la lame en est comme neuve, à peine sortie de la meule. Voyez cette articulation, elle a un interstice, or la lame du couteau n'a pas d'épaisseur. Si vous taillez dans un interstice avec quelque chose qui n'a pas d'épaisseur, vous pourrez y promener votre lame tout à votre aise, et avec une marge encore ! Voilà pourquoi, au bout de dix-neuf ans, mon couteau est comme neuf, à peine sorti de la meule. Cela dit, chaque fois que j'en arrive à une articulation complexe, je vois d'abord où est la difficulté et me prépare avec soin. Mon regard se fixe, mes gestes ralentissent, on voit à peine le mouvement de la lame et, d'un seul coup, le nœud est tranché, il tombe comme une motte de terre. Et moi, je reste le couteau à la main, je regarde tout autour de moi, heureux, puis je le nettoie et le range. »

Et le prince Wenhui de conclure : « Excellent ! Après avoir écouté les paroles du cuisinier Ding, je sais comment nourrir le principe vital (yangsheng ou yangxing) ! »

Nourrir le principe vital est très important de même que préserver l'énergie essentielle. La puissance que le Saint puise dans celle du Dao est de nature spirituelle tout en se jouant du monde physique : c'est la quintessence du qi qui est à la fois énergie vitale et influx spirituel. Le corps étant perçu comme du qi à l'état le plus dense et le plus compact, celui-ci, pour entrer en fusion avec le Dao, doit être affiné le plus possible jusqu'à parvenir à la ténuité et la subtilité de son état "quintessentiel" (jing 精) c'est-à-dire à l'état spirituel (shen 神). Le composé jingshen 精神 désigne le qi dans ce qu'il a de plus délié et de plus intangible tout en étant parfaitement concret. En langue moderne, il désigne la notion d'esprit.

Dans ce célèbre passage, Zhuangzi décrit un savoir-faire bien précis et non un état de vague et béate spontané-

té. C'est la même idée qui, en Chine, est associée à toute pratique à la fois physique et spirituelle, comme le gongfu 功夫 par exemple; pas le gongfu rendu populaire par le cinéma dans un genre très réducteur, mais celui qui désigne le temps et l'énergie que l'on consacre à une pratique dans le but d'atteindre un certain niveau. Il s'agit donc de l'apprentissage d'un savoir-faire qui ne se transmet pas par les mots. [4]

Au chapitre XIII de Zhuangzi : "La Voie du Ciel", on trouve :

"Un jour que le duc Huan était occupé à lire dans la salle et le charron Pian à tailler une roue au bas des marches, ce dernier pose son ciseau et son maillet, monte les marches et demande alors au duc : « Puis-je vous demander de quoi parle ce que vous lisez ? » Le duc répondit : « Ce sont les paroles des sages.

Mais ces sages sont-ils encore en vie ?

- Non, ils sont morts depuis longtemps.

- Alors, conclut le charron, ce que vous lisez là n'est que le déchet des anciens ! »

Et le duc Huan de s'écrier : « Ce que je lis, comment un charron oserait-il en discuter ? Si tu sais te justifier, soit ; sinon, tu mourras ! »

Le charron Pian dit alors : « Votre serviteur voit les choses à partir de son humble expérience. Pour tailler une roue, un coup qui part trop doucement ne mord pas ; s'il part trop fort, il dérape sur le bois. Ni trop fort ni trop doux : j'ai le coup dans la main et la réaction dans l'esprit (shen). Il y a là-dedans un tour qui ne peut se dire par des mots. Je n'ai pu l'enseigner à mon fils, pas plus qu'il n'a pu l'apprendre de moi, de sorte qu'à soixante-dix ans me voilà encore à tailler des roues. Les anciens ont emmené dans la mort tout ce qu'ils n'ont pas pu transmettre, ainsi donc ce que vous lisez là n'est que le déchet des anciens ! »

Le charron comme le cuisinier Ding font état d'une expérience comparable. Chacun suspend son geste quand il arrive à un nœud délicat, chacun concentre son attention jusqu'à ce que tout devienne clair pour lui et, là, tranche d'un seul coup. En cet instant, il y a adéquation parfaite entre la main et l'esprit (shen), adéquation entre la sûreté de la main et la lucidité de l'esprit (shen), sans que cela ne passe par l'intellect. Le

terme de *shen*, qui désignait à l'origine le divin ou le spirituel comme nous l'avons vu plus haut, n'est cependant pas celui de l'inconscience et encore moins de l'inconscient, mais celui de l'oubli de la conscience. Il est difficile de décrire cela par des mots : la perfection fulgurante du geste peut seule l'évoquer. A force de pratique et d'affinement, ce geste n'est plus conscient. L'esprit est alors *"d'emblée à son aise et il y reste, au point d'en oublier d'être"* nous dit encore Zhuangzi.

Dans le Zhuangzi [9, 10], on trouve une anecdote concernant Huangdi, dont je résume le début : *L'Empereur Jaune, conçu ici comme un souverain humain, a gouverné le monde, comme Fils du Ciel, pendant dix-neuf ans. Ayant entendu parler de Maître Guangcheng, il alla le voir sur la montagne où celui-ci résidait. Une première fois il lui demanda le moyen de prendre l'essence du Ciel et de la Terre pour aider à la croissance des céréales, et de diriger le yin et le yang. Maître Guangcheng le renvoya. L'Empereur Jaune laissa l'empire et se retira pendant trois mois dans un ermitage, puis il retourna auprès de Maître Guangcheng et cette fois lui demanda "Comment régler sa personne pour durer éternellement ?*

- Excellente cette question ! Je vais vous parler du Dao suprême... Quand vous ne regardez, ni n'écoutez, et que vous recueillez votre esprit (shen) de façon qu'il soit calme, le corps se règle de lui-même. Soyez calme, soyez pur ! Ne fatiguez pas votre corps, n'agitez pas votre Essence (jing), et vous pourrez avoir la Vie Éternelle ! Que vos yeux ne voient rien, que vos oreilles n'entendent rien, que votre Cœur (xin 心) ne connaisse rien ! Votre Esprit (shen) gardera votre personne et votre corps (xing 形) vivra éternellement. Veillez sur votre intérieur, fermez-vous à l'extérieur ; beaucoup connaître est pernicieux ! ..."

Quant aux confucéens on trouve dans le Grand Commentaire (Xici) : Confucius dit : *"Connaître l'infime amorce (ji 幾) ne tient-il pas de l'esprit (shen) à son comble ? L'homme de bien ne flatte pas ses supérieurs, pas plus qu'il ne rudoie ses inférieurs : c'est qu'il connaît l'amorce infime (ji). L'infime c'est l'imperceptible commencement du mouvement, le tout premier signe visible du faste (ou du néfaste). L'homme de bien, dès qu'il voit*

l'infime, passe à l'action, sans attendre la fin de la journée."

Dans le Livre du Prince Shang (Shangjun shu) on trouve cet aphorisme qui nous concerne, nous médecins : *"Le sot ne voit même pas ce qui est achevé, le sage voit ce qui n'est pas encore en germe"*. Bianque, cet auteur supposé du Nanjing, explique que tout l'art du médecin consiste à reconnaître et à interpréter les signes les plus subtils qui permettront la justesse du diagnostic quand la maladie est à son tout début ou même mieux avant qu'elle ne se déclare. C'est cela l'infime amorce (ji).

Pour les bouddhistes enfin, le *shen* est l'Esprit ou "être intermédiaire" qui va errer durant sept semaines, donc quarante-neuf jours, dans l'entre-deux-mondes ou bardo avant de transmigrer pour animer un autre être.

Ce concept de *shen* ne fait donc pas l'unanimité et un auteur du XI^e siècle, Zhang Zai [4], qui fut à la fois bouddhiste et taoïste, pour finir confucéen, écrit au début du Zhengmeng (L'Initiation correcte) : *"Ce qui se disperse, se différencie et peut prendre figure visible est qi ; ce qui est pur, pénètre partout et ne peut prendre de forme visible est shen. ..."* et plus loin : *"Une seule chose avec une double constitution, tel est le qi. En ce qu'il est un, il est shen ; en ce qu'il est deux, il est transformation (hua 化)."* Vers la même époque (en 1079) l'écrivain Su Shi exilé dans le Sud, composa un commentaire du Yijing, où faisant écho à Zhuangzi et à la "non-pensée" du bouddhisme Chan, il prône un "savoir-faire" imposé par les choses elles-mêmes au corps et au *shen*, plutôt qu'à l'intellect. Su Shi ajoute : *"Saisir les principes dans leur essence, c'est épuiser le sens. Entrer dans le shen, c'est réaliser pleinement la nature pour accomplir son destin."*

Dernière évolution

Par un parcours bien long nous avons tenté de saisir le sens de *shen*, *hun* et *po*. Aujourd'hui encore ces âmes sont dans la pensée courante et dans un pièce de théâtre encore jouée il y a peu, on pouvait entendre un acteur s'écrier : *"Que j'ai peur ! mes trois hun ne restent pas en place et mes sept po sont en pleine confusion !"*

Avant de conclure, je souhaite vous donner les différentes définitions du dictionnaire [11], qui seront peut être plus éclairantes que mon long exposé.

SHEN 神 (RN 9655)

- Sur les bronzes : *wenshen* : esprits distingués des ancêtres.
- Dans le *shujing* : Esprits, génies ; divinités. Aïeux divinisés. Les esprits du Ciel.
- Dans le *Shijing* (Livre des odes) : le mânes des ancêtres.
- Dans le *Zuozhuan* : Très intelligent, éclairé.
- Dans le *Yijing* : puissances insaisissables par l'approche du *yin-yang*.
- Dans le *Zhuangzi* : Manifestations spirituelles dans un homme.
- Dans le *Xunzi* : Esprit humain ; esprits vitaux. Réalisation spirituelle.
- Dans le *Erya* : Diriger. Attentif.
- Dans le *Shuowen* : Les esprits du Ciel qui amènent tous les êtres à la réalisation de leur existence.

SHEN²

1.a. Esprit. Spirituel. b... et 5. (Méd. Chin. Trad.) Puissance spirituelle du Cœur. Animation céleste qui oriente les mouvements de la physiologie comme de la psychologie. L'un des trois Trésors, avec le *jing* et le *qi*.

HUN² 魂 (RN 5158)

1.a. (pr. et fig.) Ame. b. principe vital d'un être.
2. (Philos. Chin. - Tao) Ame spirituelle ou raisonnable... 3. (Méd. Chin. Trad.) Les *hun* : la puissance spirituelle propre au Foie. Immédiatement soumis aux *shen* ou Esprits, ils commandent élévation, dégagement, création. L'imagination, la pensée qui devient projet, les rêves, l'intelligence et la méditation sont sous l'autorité des *hun*.

PO⁴ 魄 (RN 9317)

1.a. Ame sensitive, terrestre ou chtonienne b. Souffles essentiels au nombre de sept qui avec les trois *hun* animent l'être humain. Les Souffles *po* sont chtoniens, opaques et troubles, contrairement aux Souffles *hun* qui sont clairs, subtils et destinés aux Ciel... 3. (Méd.

Chin. Trad.) Les *po* : la puissance spirituelle propre au Poumon, liés aux essences. Ils commandent l'abaissement, la saisie d'éléments, l'agglomération et tout ce qui relève de l'instinct, du travail sur les substances, des activités et de l'entretien automatique du corps.

Notons, pour ceux qui connaissent le chinois, que *shen* et *hun* se prononcent avec un ton montant, tandis que *po*, lui, se prononce avec un ton descendant.

Pour terminer, signalons que la croyance populaire était que les *hun* n'entrent dans le corps des bébés que durant le premier mois suivant leur naissance. Peut-être est-ce là l'une des raisons pour lesquelles l'avortement n'est pas considéré en Chine comme un péché. Mais, l'âme étant détruite par la crémation, on peut penser que la préférence pour celle-ci aujourd'hui, pourrait bien être l'un des efforts politiques en vue d'éradiquer la vieille superstition. Pour les bouddhistes, en revanche, qui ont toujours apprécié la crémation, car l'esprit (*shen*) n'est pas détruit et il accomplit son long périple à travers les purgatoires, où telle une âme, il sera puni selon ses péchés puis atteindra une zone de ténèbres avant d'investir un nouvel être homme, femme ou animal.

Résumé conclusif

Ce qu'il faut retenir de ce parcours dans le temps :

- 1) IX^e siècle AEC : première mention de *shen* sur un vase de bronze dans le sens d'esprit ou mânes d'un défunt. C'est cette notion que conserveront les confucéens.
- 2) VI^e siècle AEC : première mention de *hun* et *po* comme âmes constitutives d'un être humain.
- 3) II^e siècle AEC preuve de la notion de trois *hun* et de sept *po* par l'examen de la Bannière de *Mawangdui*.
- 4) Au cours des siècles, il y a une importante évolution chez les penseurs chinois, pour en arriver aux concepts de Médecine Traditionnelle Chinoise dont le sens est précisé par les définitions fournies en fin d'article par le Ricci référencé.



Correspondance :

Docteur Pierre Dinouart-Jatteau,
6 cours de Gourgue - 33000 Bordeaux
☎ et 📠 05.56.51.07.16
✉ pierre-dinouart@wanadoo.fr

Références :

1. Gernet J. La Chine Ancienne. Que sais-je ? n° 1113. Paris: PUF; 1964. p. 51-59.
2. Vandermeersch L. Wangdao ou La voie royale, recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque; Tome I: Structures culturelles et structures familiales. Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient; 1977. p. 125-158 et notes.
3. Vandermeersch L. 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; 1980. p. 317-353 et notes.
4. Chang A. Histoire de la pensée chinoise. Paris: Seuil; 1997. p. 44-53.
5. Gernet J. Le Monde Chinois. Paris: Armand Colin; 1972. p. 49-52.
6. Granet M. La religion des Chinois. Paris: éditions Imago; 1989. p. 65-79.
7. Wang HY. Aux sources de l'écriture chinoise. Beijing: Sinolingua, 1994. p. 35,187.
8. Larre C, Rochat de La Vallée E. La bannière pour une dame chinoise allant au paradis. Paris: Desclée de Brouwer; 1995.
9. Maspero H. Le taoïsme et les religions chinoises. Paris: Gallimard; 1971.
10. Zhuangzi L'Œuvre complète de Tchouang-tseu. trad. de Liou Kia-hway. Connaissance de l'Orient. Paris: NRF, Gallimard; 1969. p. 46-47, 118.
11. Institut Ricci. Dictionnaire Ricci de caractères chinois. Association Ricci, 3 vol. Paris: Desclée de Brouwer, 1999; p. 795,1585,1652.