



HAL
open science

Cosmologie et trifonctionnalité dans l'idéologie du Livre de la Grande paix (Taiping jing)

Grégoire Espeset

► **To cite this version:**

Grégoire Espeset. Cosmologie et trifonctionnalité dans l'idéologie du Livre de la Grande paix (Taiping jing). Histoire. Université Paris-Diderot - Paris VII, 2002. Français. NNT: . tel-00670888

HAL Id: tel-00670888

<https://theses.hal.science/tel-00670888v1>

Submitted on 17 Feb 2012

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.

UNIVERSITÉ PARIS 7 / DENIS DIDEROT
UFR Langues et Civilisations d'Asie Orientale

Année 2002

THÈSE

pour l'obtention du Diplôme de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS 7
SPÉCIALITÉ : Études de l'Extrême-Orient

présentée et soutenue publiquement

par

Grégoire ESSESSET

le 28 mai 2002.

Titre :

**Cosmologie et trifonctionnalité
dans l'idéologie du *Livre de la Grande
paix (Taiping jing 太平經)***

Directeur de thèse

Mme Isabelle ROBINET † (Université de Provence)
M. John LAGERWEY (EPHE)

Jury

Mme Catherine DESPEUX (INALCO)
M. Marc KALINOWSKI (EPHE)
M. John LAGERWEY (EPHE)
M. François MARTIN (EPHE)
M. Clinton McMORRAN (Université Paris 7)

Table des matières

<i>Table des matières</i>	2
<i>Conventions</i>	13
<i>Préface</i>	15
INTRODUCTION : Les révélations des écrits de la Grande paix	21
A. Les révélations des écrits de la Grande paix précurseurs	22
A.1. Le <i>Tianguan li baoyuan taiping jing</i>	22
A.2. Le <i>Taiping qingling shu</i>	25
B. Les révélations des écrits taoïstes de la Grande paix	27
B.1. Une double révélation	27
B.2. Le <i>Taiping dongji zhi jing</i>	29
B.3. Le <i>Taiping jing</i>	31
C. Disparition et réapparition des écrits taoïstes de la Grande paix	32
C.1. Une nouvelle révélation avortée	32
C.2. La “redécouverte” du <i>Taiping jing</i>	34

D. Essai de synthèse	36
----------------------------	----

PREMIÈRE PARTIE

Analyse du corpus des “textes Taiping” actuels	42
--	----

CHAPITRE 1 : Le <i>Taiping jing chao</i> 太平經鈔 (CTT 1101, <i>juan</i> n° 1 à 10)	43
---	----

1.1. Présentation	43
-------------------------	----

1.2. Titre	43
------------------	----

1.3. Mentions et variantes	44
----------------------------------	----

1.4. Historique	44
-----------------------	----

1.5. Plan littéraire	45
----------------------------	----

1.6. Sources mentionnées	46
--------------------------------	----

1.7. Sources citées	46
---------------------------	----

1.8. Recoupements	46
-------------------------	----

1.9. Analyse	50
--------------------	----

1.9.1. La nature du TPJC	50
--------------------------------	----

1.9.2. Le cas du <i>juan</i> n° 1	51
---	----

1.10. Authenticité	52
--------------------------	----

1.10.1. Paternité	52
-------------------------	----

1.10.2. Éléments de datation	53
------------------------------------	----

1.10.3. Le problème des caractères manquants	54
--	----

1.11. Conclusions	55
-------------------------	----

CHAPITRE 2 : Le <i>Taiping jing</i> 太平經 (CTT 1101, <i>juan</i> n° 35 à 119)	57
---	----

2.1. Présentation	57
-------------------------	----

2.2. Titre	58
------------------	----

2.3. Mentions et variantes	58
----------------------------------	----

2.4. Historique	61
2.5. Plan littéraire	62
2.6. Sources mentionnées	63
2.7. Sources citées	63
2.8. Recoupements	64
2.9. Analyse	65
2.10. Authenticité	66
2.10.1. Paternité	66
2.10.2. Éléments de datation	67
2.10.3. L’ “érosion textuelle” du TPJ	68
2.10.4. Les “strates” textuelles	71
2.10.5. Le problème des caractères manquants	74
2.10.6. L’analyse linguistique	76
2.10.7. Remarque concernant le champ lexical du TPJ	77
2.11. Conclusions	80
CHAPITRE 3 : Le <i>Taiping jing fuwen xu</i> 太平經複文序 (“postface” à CTT 1101)	83
3.1. Présentation	83
3.2. Titre	83
3.3. Mentions et variantes	84
3.4. Historique	85
3.5. Plan littéraire	85
3.6. Sources mentionnées	86
3.7. Sources citées	87
3.8. Recoupements	87
3.9. Analyse	87
3.10. Authenticité	89

3.10.1. Paternité	89
3.10.2. Éléments de datation	89
3.11. Conclusions	91
CHAPITRE 4 : Le <i>Taiping jing shengjun mizhi</i> 太平經聖君祕旨 (CTT 1102)	94
4.1. Présentation	94
4.2. Titre	94
4.3. Mentions et variantes	95
4.4. Historique	95
4.5. Plan littéraire	96
4.6. Sources mentionnées	98
4.7. Sources citées	98
4.8. Recoupements	98
4.9. Analyse	99
4.10. Authenticité	100
4.10.1. Paternité	100
4.10.2. Éléments de datation	101
4.11. Conclusions	102
CHAPITRE 5 : Le <i>Taiping bu juan di er</i> 太平部卷第二 (MS S. 4226)	103
5.1. Présentation	103
5.2. Titre	105
5.3. Mentions et variantes	106
5.4. Historique	106
5.5. Plan littéraire	107
5.6. Sources mentionnées	108
5.7. Sources citées	109

5.8. Recouplements	109
5.9. Analyse	111
5.9.1. L'introduction	111
5.9.2. La table des matières	112
5.9.3. L'épilogue	115
5.10. Authenticité	116
5.10.1. Paternité	116
5.10.2. Éléments de datation	116
5.11. Conclusions	118

DEUXIÈME PARTIE

Un résumé analytique intégral du <i>Taiping jing</i>	119
--	-----

CHAPITRE 6 : Réorganisation du matériel disponible	120
--	-----

6.1. L'état actuel du texte	121
6.1.1. Nombre de <i>juan</i> perdus par section	121
6.1.2. Nombre de chapitres perdus par section	122
6.2. Chronologie descriptive des éditions modernes	123
6.2.1. Une première édition critique (février 1960)	123
6.2.2. Les pages du Canon taoïste ponctuées (avril 1993)	124
6.2.3. Une première vulgarisation (décembre 1993)	125
6.2.4. Une première édition critique commentée (avril 1994)	126
6.2.5. Une seconde vulgarisation (septembre 1994)	127
6.2.6. Une première paraphrase moderne intégrale (août 1996)	128
6.2.7. Une seconde paraphrase moderne intégrale (novembre 1999)	129
6.2.8. La concordance de Hong Kong (juillet 2000)	130
6.2.9. La nouvelle édition critique de référence ? (avril 2001)	131

6.3. Réaménagement du texte	132
6.3.1. Première section résumée : la section <i>jia</i> 甲 (I)	132
6.3.2. Seconde section résumée : la section <i>yi</i> 乙 (II)	133
6.3.3. Première section subsistante : la section <i>bing</i> 丙 (III)	134
6.3.4. Seconde section subsistante : la section <i>ding</i> 丁 (IV)	134
6.3.5. Troisième section subsistante : la section <i>wu</i> 戊 (V)	135
6.3.6. Quatrième section subsistante : la section <i>ji</i> 己 (VI)	135
6.3.7. Dernière section subsistante : la section <i>geng</i> 庚 (VII)	136
6.3.8. Troisième section résumée : la section <i>xin</i> 辛 (VIII)	137
6.3.9. Quatrième section résumée : la section <i>ren</i> 壬 (IX)	137
6.3.10. La section <i>gui</i> 癸 (X), intégralement perdue	138
6.4. Essai de redéfinition des “strates”	139
6.5. Conclusions	140
CHAPITRE 7 : Résumé analytique du <i>Taiping jing</i> 太平經	142
7.1. Notes relatives à l’établissement du texte	142
7.2. Organisation du résumé analytique	143
I : Première enveloppe de section du TPJ : section <i>jia</i> , 17 juan	
(<i>juan</i> n° 1 à 17, chapitres n° 1/1 à 17/17)	144
II : Deuxième enveloppe de section du TPJ : section <i>yi</i> , 17 juan	
(<i>juan</i> n° 18 à 34, chapitres n° 18/18 à 34/40)	155
III : Troisième enveloppe de section du TPJ : section <i>bing</i> , 17 juan	
(<i>juan</i> n° 35 à 51, chapitres n° 35/41 à 51/78)	169
IV : Quatrième enveloppe de section du TPJ : section <i>ding</i> , 17 juan	
(<i>juan</i> n° 52 à 68, chapitres n° 52/79 à 68/104)	192
V : Cinquième enveloppe de section du TPJ : section <i>wu</i> , 17 juan	
(<i>juan</i> n° 69 à 85, chapitres n° 69/105 à 85/126)	207

VI : <i>Sixième enveloppe de section du TPJ : section ji, 17 juan</i> (juan n° 86 à 102, chapitres n° 86/127 à 102/167)	221
VII : <i>Septième enveloppe de section du TPJ : section geng, 17 juan</i> (juan n° 103 à 119, chapitres n° 103/168 à 119/213)	244
VIII : <i>Huitième enveloppe de section du TPJ : section xin, 17 juan</i> (juan n° 120 à 136, chapitres n° 120/214 à 136/261)	270
IX : <i>Neuvième enveloppe de section du TPJ : section ren, 17 juan</i> (juan n° 137 à 153, chapitres n° 137/262 à 153/318)	289
X : <i>Dixième enveloppe de section du TPJ : section gui, 17 juan</i> (juan n° 154 à 170, chapitres n° 154/319 à 170/366)	310
<i>Post-titre</i>	324
CHAPITRE 8 : Le résumé de la section <i>jia</i> 甲 dans le <i>Taiping jing chao</i> (juan n° 1)	325
8.1. Résumé	325
8.1.1. Titre	325
8.1.2. Contenu	326
8.2. Analyse	328
8.3. Conclusions	331
TROISIÈME PARTIE	
L'idéologie tripartite du <i>Taiping jing</i>	333
CHAPITRE 9 : Thématique du contenu explicite	334
9.1. Un guide externe : Kaltenmark (1979)	336
9.1.1. Description	336
9.1.2. Critique	338
9.2. Un guide interne : les “instructions essentielles” du TPJ	340

9.2.1. Traduction annotée	342
9.2.2. Structure littéraire (forme)	347
9.2.3. Structure conceptuelle (fond)	350
9.2.4. Le cas de la première clause	353
9.2.5. Le problème du nombre des clauses	354
9.2.6. Essai d'interprétation	355
9.3. Conclusions	357
CHAPITRE 10 : Le substrat cosmologique et ses fonctions	359
10.1. La vision du monde	360
10.1.1. Les éléments cosmographiques	360
10.1.2. L'organisation sociale	364
10.1.3. Remarque sur la valeur emblématique duodénaire	368
10.2. Récurrence du thème cosmogonique	371
10.2.1. La genèse des nombres	372
10.2.2. La cause originelle des désastres	374
10.2.3. Considérations d'ordre ontologique	375
10.3. Équilibre cosmique et logique du déclin	379
10.3.1. Harmonie et désordre cosmiques	379
10.3.2. La logique du déclin	382
10.3.3. À rebours du temps historique	384
10.4. Outil rhétorique et instrumentalisation	387
10.5. Conclusions	388
CHAPITRE 11 : Logiques tripartites et trifonctionnalité	390
11.1. Les antécédents terminologiques	391

11.1.1. DUMÉZIL et la “trifonctionnalité”	392
11.1.2. DUBY et les “trois ordres”	392
11.1.3. PICLIN et la “structure ternaire”	393
11.1.4. DUFOUR : “fonction trine” et “trinité naturelle”	393
11.2. Le cadre problématique	395
11.2.1. HEGEL et la “triade” chinoise	396
11.2.2. GRANET et le trois	397
11.2.3. GAUCHET et “la triade taoïque”	398
11.2.4. GUÉNON et “la triade extrême-orientale”	399
11.2.5. A. CHENG et “les Trois Pouvoirs”	400
11.2.6. ROBINET et “le Trois, unité complexe”	401
11.3. Les classements triadiques du TPJ	402
11.3.1. La dialectique de la logique tripartite	402
11.3.2. Inventaire des triades	403
11.3.3. Analyse	407
11.4. Déséquilibre binaire et équilibre tripartite	411
11.4.1. La charge négative du Yin	411
11.4.2. Soumission nécessaire du Yin au Yang	413
11.4.3. Nécessité de l’interaction du Yin et du Yang	416
11.4.4. L’Homme, clef de l’harmonie cosmique	419
11.4.5. Le peuple, clef de l’harmonie sociale	422
11.5. Caractères et paradoxes de l’idéologie tripartite	423
11.5.1. La trifonctionnalité, moteur de l’idéologie tripartite	423
11.5.2. Le paradoxe des logiques triadiques	430
11.6. Conclusions	433
CONCLUSION GÉNÉRALE : Aux sources de la tradition de la Grande paix	435

BIBLIOGRAPHIE	455
<i>Abréviations</i>	456
A. Collections	456
B. Périodiques en langues occidentales	457
C. Périodiques en chinois	457
D. Périodiques en japonais	458
E. Autres abréviations	458
Références bibliographiques	459
<i>Sources primaires</i>	459
I. Sources manuscrites	459
II. Sources imprimées	460
II.1. Sources incluses dans le Canon taoïste	460
II.2. Autres sources taoïstes	464
II.3. Sources incluses dans le Canon bouddhiste	465
II.4. Autres sources bouddhistes	466
II.5. Histoires dynastiques	466
II.6. Classiques, commentaires, apocryphes	467
II.7. Catalogues bibliographiques anciens	468
II.8. Anthologies	469
II.9. Autres sources	469
<i>Sources secondaires et tertiaires</i>	471
III. En langues occidentales	471
IV. En chinois	502
V. En japonais	523

Références bibliographiques : addenda	529
<i>Sources primaires</i>	529
I. Sources manuscrites	529
II. Sources imprimées	529
<i>Sources secondaires et tertiaires</i>	530
III. En langues occidentales	530
IV. En chinois	531
V. En japonais	531

ANNEXE

Concordance du <i>Taiping jing hejiao</i> 太平經合校	532
A. Concordance TPJHJ/TPJ	535
B. Concordance TPJHJ/TPJC	538
C. Concordance TPJHJ/autres sources	544
<i>Remerciements</i>	550

Conventions

(a) Références au Taiping jing 太平經

[page.ligne] WANG Ming 王明 ed.
Taiping jing hejiao 太平經合校.
4e ed. Beijing 北京 : Zhonghua shuju 中華書局 : 1992 : 763 p.

(b) Références au Canon taoïste :

numérotation des textes (CTT #) et des fascicules (fasc. #)

CTT # SCHIPPER Kristopher ed.
Concordance du Tao-tsang : Titres des ouvrages.
Paris : École Française d'Extrême-Orient : 1975 : 258 p.

fasc. # *Zhengtong Daozang* 正統道藏 (1444-1445).
Shanghai 上海 : Shangwu yinshuguan 商務印書館 : 1923-1926 : 1120 fasc.

(c) Références au Canon bouddhiste :

volumes du Canon (T #) et numérotation des textes (n° #)

T # (n° #) TAKAKUSU Junjirô 高楠順次郎, WATANABE Kaigyoku 渡邊海旭 ed.
Taishô shinshû daizôkyô 大正新修大藏經.
Tôkyô 東京 : Taishô issaikyô kankôkai 大正一切經刊行會 : 1924-1935 : 11970
fasc.

(d) Renvois aux références bibliographiques

{#} numérotation séquentielle renvoyant à la Bibliographie (cf. *infra* : p. 455-531)

(e) Titres d'ouvrages fréquemment cités

TPJ *Taiping jing* 太平經
TPJC *Taiping jing chao* 太平經鈔
TPJHJ *Taiping jing hejiao* 太平經合校

(f) Autres abréviations usuelles

ca *circa*
cf. *confer*
l. ligne(s)
MS manuscrit(s)

Préface

Le P. Léon Wieger, s.j. (1856-1933) rédigea, sous l'entrée n° 1087 de son catalogue des écritures taoïstes publié en 1911 au tome premier de son *Taoïsme*, la brève notice suivante :

“*T'ai-p'ing-king*, primitivement 119 chapitres, dont 20 sont perdus.

Sorte de somme, de valeur plus que médiocre, quoiqu'on prétende qu'elle fut révélée par Lao-tzeu en personne. Contient les sujets ordinaires, surtout des formules, pour vivre en paix, sans souffrances.”¹

Peut-être n'en fallait-il pas davantage pour détourner les orientalistes de France d'un ouvrage religieux par ailleurs fort volumineux et composé dans une langue chinoise classique atypique. On doit pourtant à Paul Pelliot (1878-1945) la première véritable étude savante en une langue occidentale de ce document, une décennie plus tard, à l'occasion d'une note de près de quatre pages, fort bien documentée, insérée dans la traduction d'un texte bouddhique².

1. WIEGER {388} : 175. Je reproduis les transcriptions originales de Wieger.

2. Cf. PELLIOT {297} : 408-411.

Longtemps confiné dans le Canon taoïste (*Daozang* 道藏) dont quelques exemplaires seulement étaient détenus par des monastères taoïstes au début du XXe siècle, le *Livre de la Grande paix* (*Taiping jing* 太平經) a été tenu à l'écart des études savantes jusqu'à l'édition du Canon dite du Hanfenlou 涵芬樓 que réalisèrent par procédé phototypique les presses commerciales de Shanghai (Shanghai shangwu yinshuguan 上海商務印書館) de 1923 à 1926 et qui a alors initié une vague d'intérêt nouveau pour ce texte ³.

En 1930, le Japonais Koyanagi Shigeta 小柳司氣太 (1870-1940) produisit sur le sujet un long article dont Fu Qinjia 傅勤家 reprit de larges passages dans une histoire du taoïsme publiée quelques années plus tard à Shanghai, peu après que l'historien de la philosophie Tang Yongtong 湯用彤 (1893-1964) eut couché sur le papier ses "notes de lecture" relatives au TPJ qui devint, dès cette époque, un des lieux communs des études littéraires en Chine et au Japon : les premières publications de Fukui Kôjun 福井康順 (1898-1991) sur le TPJ datent des années trente, celles d'Ôfuchi Ninji 大淵忍爾 (1912-) et de Wang Ming 王明 (1911-1992) des années quarante — les travaux de ce dernier débouchèrent sur la publication, en 1960, à Pékin, d'une édition critique du texte, le *Taiping jing hejiao* 太平經合校 {516} [dorénavant TPJHJ], qui demeure aujourd'hui encore pour une majorité de chercheurs l'édition de référence ⁴.

La publication d'une copie manuscrite fragmentaire du texte, au tout début des années soixante, par Yoshioka Yoshitoyo 吉岡義豊 (1916-1979), relança la polémique au sujet de l'histoire littéraire du TPJ et finit par attirer l'attention de la recherche sinologique occidentale à l'arrière-plan de laquelle le TPJ était demeuré jusqu'alors. Werner Eichhorn, à la fin des années cinquante, Timoteus Pokora, au début des années soixante, puis Maxime Kaltenmark, qui lui consacra un cours à l'École Pratique des Hautes Études à la fin de la décennie et une communication inégalement

3. Cf. CHEN Yingning 陳櫻寧 {407} : 50. Le Hanfen lou, une bibliothèque d'ouvrages anciens appartenant à la Shanghai shangwu yinshuguan, brûla peu après, en 1932, lors de l'attaque de la ville par les Japonais. Mais à cette époque, la Bibliothèque nationale de Paris et la Bibliothèque impériale de Tokyo détenaient chacune deux exemplaires du Canon taoïste, malheureusement incomplets (BOLTZ, J. M. {126} : 1-2).

4. Cf. KOYANAGI {576}, TANG Yongtong {502}, FUKUI {566}, {567}, FU Qinjia {419} : 57-76, ÔFUCHI {584}, {585} et WANG Ming {507}, {508}, {509}. Il serait injuste de ne pas préciser que, à la même époque, Henri Maspéro (1883-1945), même s'il ne consacra jamais au TPJ une recherche particulière, y faisait déjà référence dans ses investigations pionnières du taoïsme.

accueillie quelques années plus tard lors d'une conférence internationale, enfin Barbara Kandel et B. J. Mansvelt Beck, à partir des années soixante-dix, contribuèrent à mieux faire connaître ce texte, un des plus longs et des plus malaisés à aborder de tout le Canon taoïste ⁵.

Vers la fin de cette décennie, tandis qu'un nombre croissant de sinologues occidentaux se tournaient vers le TPJ, leurs homologues de Chine continentale se mirent à multiplier les études de ce texte ⁶, au point que toute constitution d'une bibliographie exhaustive relève aujourd'hui de la gageure ⁷.

L'étude du TPJ prit une tournure polémique bien avant cet emballement idéologique et quelques duels académiques à fleurets mouchetés égayèrent çà et là les pages austères des périodiques chinois à partir des années soixante. Yu Songqing 喻松青 critiqua Xiong Deji 熊德基 qui estimait que le TPJ n'avait aucun rapport avec les Turbans jaunes (*huangjin* 黃巾) ; toujours dans cette décennie, le bonze Ju Zan 巨贊 rédigea une réponse assez vive à propos de la possible influence du bouddhisme sur le TPJ à l'attention de Tang Yongtong, connu pour ses opinions critiques quant à l'authenticité du texte qui lui valurent trente ans plus tard une autre attaque, de la part de Li Yangzheng 李養正. À la fin des années soixante-dix, l'interprétation de l'idéologie politique du texte dans l'optique marxiste opposa durablement Liu Lin 劉琳 et Qing Xitai 卿希泰. Ce même Qing Xitai, auteur prolifique, critiqué pour sa formulation de la paternité du TPJ par Jin

5. Cf. YOSHIOKA {601}, transcription dont une version corrigée parut en 1970 {605}, EICHHORN {174} : 126-140, POKORA {305}, KALTENMARK {230}, {231}, {233}, KANDEL {237} et MANSVELT BECK {275}. Mansvelt Beck lut en outre une communication sur le TPJ lors d'un *Symposium on State, Ideology and Justice in Early Imperial China* dont les actes auraient été publiés à Leyde en 1975, mais je n'ai pas pu me les procurer.

6. Cf. HENDRISCHKE {206} : 32-36. Hendrichske remarque que nul autre texte religieux taoïste n'a suscité pareil engouement en Chine populaire (p. 33) ; mais plus que son caractère religieux, ce sont les liens possibles de ce texte avec divers soulèvements populaires de la fin des Han qui expliquent cet engouement.

7. Quelques contributions doivent cependant être citées. LI Fengmao 李豐楙 a produit une première historiographie des études du TPJ, publiée en annexe à un ouvrage collectif {443} ; il y donne une soixantaine de références, essentiellement chinoises et japonaises, couvrant la période 1930-1989. La bibliographie publiée par LIN Fushi 林富士 en annexe à un article sur le TPJ {463} totalise 67 références, dont seulement 3 en langues occidentales, pour la même période ; elle figure dans un second article {464}, amplifiée (122 références incluant les études occidentales majeures) et étendue jusqu'à 1997. LAI Chi Tim 黎志添 {436} est l'auteur d'une historiographie des études chinoises portant sur le TPJ dont le tableau compte 72 références (1935-1995). Enfin, le Hanxue yanjiu zhongxin 漢學研究中心 (Taipei) a édité, en 1998, une volumineuse bibliographie des études consacrées aux ouvrages d'époque Han. Le chapitre consacré au TPJ compte 205 références (n° 5227-5431), y compris des études des mouvements politico-religieux de la fin des Han plus ou moins en rapport avec le texte et de simples chapitres extraits d'ouvrages généraux chinois sur l'histoire du taoïsme et qui ne constituent pas, à mon sens, d'études du TPJ à proprement parler. Cf. CHEN Ligui 陳麗桂 ed. {405} : 391-407 (cet outil très utile, malheureusement émaillé d'erreurs, est cependant accessible sur internet). Les autres bibliographies annexées à diverses publications sont anecdotiques.

Chunfeng 金春峰 dans les années quatre-vingt, reçut le soutien d'un article de Li Gang 李剛 au début de la décennie suivante ⁸.

Japonais et Occidentaux ne sont pas en reste. La transcription du débat qui fit suite à la communication de Kaltenmark donnée lors de la seconde conférence internationale consacrée aux études portant sur le taoïsme tenue en septembre 1972, à Tateshina, au Japon, montre que le TPJ était un sujet sensible même hors des frontières chinoises — notamment pour les sinologues japonais ⁹.

Il faut dire que ce texte fragmentaire à l'histoire lacunaire se prête à toutes les élucubrations. Son titre même, sur une période historique très étendue, paraît s'être successivement appliqué à divers états d'un même document ou à divers écrits pas toujours clairement distincts les uns des autres, ou plutôt à un corpus scripturaire mouvant. De plus, la carence de sources manuscrites solidement datées et l'historicité plus que douteuse de la plupart des personnages mis en scène dans les divers récits rapportés par celles-ci constituent autant d'obstacles à toute approche scientifique

¹⁰.

L'apparition des premiers écrits de la Grande paix (*taiping*) eut pour toile de fond le déclin et la chute de la dynastie Han, au cours de laquelle furent jetées les bases qui ont constitué, pour presque deux millénaires, un modèle stable de civilisation : le régime impérial, qui survécut aux périodes de morcellement du territoire et dont la pérennité fut garantie par la succession, assimilée à un cycle naturel, des dynasties ; l'orthodoxie d'État, qui revendiquait l'héritage confucéen et contrôlait l'appareil administratif ; divers systèmes de pensée situés en marge de cette orthodoxie, parfois assez peu distincts les uns des autres ; et, garantissant la cohésion de l'ensemble, un système de grilles de lectures imbriquées définissant un univers mental commun. C'est sur ce terrain

8. Cf. JU Zan {434}, XIONG Deji {528}, YU Songqing {545}, QING Xitai {483}, {486}, LIU Lin {465}, {466}, JIN Chunfeng {433}, LI Gang {445}, LI Yangzheng {459}. Le TPJ figurait déjà à la fin du VI^e siècle au cœur des débats opposant bouddhistes et taoïstes (cf. *infra* : Introduction, § D., p. 40).

9. Cf. “*Discussion of Kaltenmark Paper*”, en annexe à la publication sous forme d'article de la communication de KALTENMARK {233}, p. 46-52.

10. Mais est-il besoin de préciser que ce constat s'applique à bien des textes anciens, même hors du Canon taoïste, et ne caractérise nullement la seule histoire littéraire chinoise ? Il n'est que d'évoquer les poèmes homériques et deux millénaires d'exégèse biblique.

que je tenterai de m'aventurer, au-delà des problèmes insolubles abondamment examinés auxquels se sont souvent cantonnées les études innombrables produites à ce jour.

L'introduction subséquente n'a pas pour finalité une énième tentative de reconstruction d'une histoire qui, dans le détail, nous échappe toujours, mais se veut plutôt une peinture, brossée à grands traits, de l'imaginaire religieux dans lequel s'inscrit un processus évolutif conduisant de courants de pensée du temps des Han à ceux de la fin de la période des Six dynasties, à l'aube de la réunification impériale ¹¹.

Il ne saurait être question de fouiller un terrain, même déjà abondamment exploré, sans une description préalable, ne serait-ce que, le cas échéant, pour rectifier quelques conceptions erronées. C'est précisément l'objet des cinq chapitres introductifs de ma première partie, conçus sur un même modèle ¹² et qui présentent en particulier pour la première fois sous la forme de tableaux synthétiques l'ensemble des recensions (variantes des titres, ouvrages mentionnés, citations et recoupements) relatives au corpus dans sa globalité ¹³.

En préambule de l'étude proprement dite, la tentative de réorganisation et le résumé analytique linéaire auxquels je consacrerai ma seconde partie, à défaut d'une traduction intégrale ¹⁴ qui dépasse très largement, trop largement, le cadre du présent travail, permettra de donner au lecteur une vue d'ensemble du texte transmis et de se familiariser avec sa terminologie, ses thèmes récurrents et l'articulation générale de ses idées ¹⁵.

Le principe théorique de la recherche dont je présente les résultats dans ma troisième partie est, à partir des éléments cosmogoniques et cosmologiques du TPJ, d'en isoler le modèle épistémologique fondamental (la triade, ici un principe universel de classification tripartite), de

11. Cf. *infra* : 21-41 ("Les révélations des écrits de la Grande paix").

12. La séquence interne de ces cinq chapitres doit beaucoup aux travaux d'Isabelle ROBINET {311} sur le corpus scripturaire du Shangqing (vol. 2).

13. Cf. *infra* : Ie partie, Chapitres 1 à 5. Eu égard au nombre et à l'étendue des écritures taoïstes et bouddhistes — et je ne mentionne pas les autres —, mes tableaux de recensions, pour les plus complets qui soient actuellement, ne sauraient prétendre à l'exhaustivité.

14. Au moment où j'achève cette thèse, Barbara Hendrichske (The Australian National University, Canberra) prépare la traduction d'un choix d'extraits du TPJ.

15. Cf. *infra* : IIe partie, Chapitres 6 à 8.

décrire ses propriétés, et d'analyser sa contribution à l'élaboration de ce qu'il faut bien appeler un système idéologique ¹⁶.

Au terme de cette immersion qui, je l'espère, contribuera à une meilleure connaissance de l'*épistémè* dont témoigne l'un des plus anciens documents connus du taoïsme religieux ¹⁷ et, plus largement, de l'histoire des idées aux premiers siècles de la Chine impériale, on sera peut-être en mesure de réévaluer certaines opinions, comme celle d'un certain B. Favre selon qui “[le taoïsme] *contient en germe l'idée révolutionnaire*” ¹⁸.

16. Cf. *infra* : IIIe partie, Chapitres 9 à 11.

17. Ou “taoïsme révélé”, selon une définition de Stephen R. Bokenkamp isolant l'un des invariants fondamentaux de cette religion : une révélation du Tao par des intermédiaires émanant de lui (cf. BOKENKAMP {125} : 10-15). De ce point de vue, rien n'est plus “taoïste” que la longue histoire des écrits de la Grande paix.

18. Cette petite phrase, extraite de FAVRE {183} : 32, montre que, sur point précis, les penseurs chinois orthodoxes d'après 1949 n'ont rien inventé.

Introduction

Les révélations des écrits de la Grande paix

Il est généralement admis qu'il n'y eut pas d'emblée un ouvrage unique intitulé *Livre de la Grande paix* (*Taiping jing*) tel que nous le connaissons aujourd'hui mais que cette appellation générique s'est successivement appliquée, à partir de l'époque des Han 漢 (206 av. J.-C.-220 ap. J.-C.), à des écrits distincts dont les titres se référaient à l'idée de "Grande paix", *taiping* 太平¹⁹. Nous sommes donc en présence d'une *tradition scripturaire*, même si ces documents ayant peut-être préfiguré le TPJ ne sont guère que des titres mentionnés dans des sources anciennes et que des commentateurs tardifs ont absolument tenu à considérer comme des "états primitifs" du texte actuel — ces quelques allusions n'ont peut-être en réalité rien à voir avec lui. L'historicité même de ces documents est incertaine du fait de la pauvreté des informations dont on dispose à leur sujet, aussi toutes les tentatives d'établissement d'une filiation historique et littéraire entre eux se ramènent à l'élaboration d'hypothèses plus ou moins audacieuses mais toujours basées sur des indices en réalité fort minces.

19. Les documents dont il sera question ici doivent être évidemment distingués de matériaux divers n'ayant absolument rien à voir avec le TPJ et la tradition relative à ce texte mais dont le titre contient l'expression *taiping* par référence, notamment, au nom d'un règne ou d'une ère de règne (*nianhao* 年號). C'est, par exemple, le cas de l'anthologie achevée en 982, le *Taiping yulan* 太平御覽, dont le titre reflète simplement l'époque de sa compilation, l'ère *Taiping xingguo* 太平興國 (976-984) de la dynastie des Song du Nord 北宋 (960-1127).

Symptomatiquement, cette “pré-histoire” essentiellement spéculative du TPJ a bien plus passionné la recherche internationale que l’étude du matériau qui s’offre aux outils du chercheur dans le Canon taoïste. Je me contenterai ici d’en brosser un tableau général en citant les sources primaires importantes et en renvoyant, dans mes notes, aux nombreuses sources secondaires ayant abordé le sujet. Mes opinions personnelles, le cas échéant, seront toujours clairement distinguées de l’apport de ces sources.

A. Les révélations des écrits de la Grande paix précurseurs

A.1. Le *Tianguan li baoyuan taiping jing*

La biographie de Li Xun 李尋 incluse dans le *juan* 75 du *Hanshu* 漢書 {068} rapporte l’événement suivant (p. 3192)²⁰ :

初。成帝時。齊人甘忠可詐造天官曆包元太平經十二卷。以言。

漢家逢天地之大終。當更受命於天。天帝使真人赤精子下教我此道。

Auparavant, à l’époque de l’empereur Cheng (r. 33-7 av. J.-C.), Gan Zhongke de Qi avait fabriqué un *Livre de la Grande paix (conforme au) comput des offices célestes qui englobe une monade*²¹, en 12 *juan*, (dans lequel) il disait :

20. Le *Hanshu* contient trois autres allusions aux événements dans le contexte desquels intervient ce rappel de faits antérieurs (cf. *Hanshu* {068}, 11 : 340, 26 : 1312, 99 : 4094). Le titre qui est mentionné dans le passage que je cite ici en est absent. Je ne les reproduis donc pas dans leur intégralité mais indique plus bas (p. 24) deux expressions alternatives employées pour désigner ce texte.

21. Barbara KANDEL {237}, s’inspirant de la teneur du message délivré au Trône par Gan Zhongke, traduit ce titre par “*Scripture on general welfare and the keeping of the original mandate according to the calendar revealed by the officers of Heaven*” (p. 3). Mais ce titre me paraît renvoyer au contexte astro-calendaire — et, plus précisément, au système de “triple concordance” (*santong li* 三統曆) élaboré par Liu Xin 劉歆 (ca 46 av. J.-C.-23 ap. J.-C.) sur la base du *taichu li* 太初曆 (institué en 105 av. J.-C.) pour faire coïncider la norme lunisolaire de 19 années (*zhang* 章) avec la “révolution” (*tong* 統), cycle cosmique de 1539 années, et la “monade” ou “époque” (*yuan* 元), de 4617 années (cf. CULLEN {145} : 28-33) — plutôt qu’au “mandat originel” (*yuanming* 元命) en vertu duquel règne toute dynastie en Chine. L’édition moderne du texte publiée à Beijing par la Zhonghua shuju 中華書局 distingue deux titres consécutifs et insère une césure entre *Tianguan li* 天官曆 et *Baoyuan taiping jing* 包元太平經, leçon admise par MANSVELT BECK {275} : 155 (entre autres). Mais puisqu’une unique indication de longueur est donnée à la suite de la mention, cette césure ne me paraît pas légitime.

“La maison des Han se trouve à la fin d’un grand cycle universel ; elle doit à nouveau recevoir du Ciel son mandat. L’Empereur céleste a envoyé un véritable, Maître Essence-rouge incarnat²², m’en enseigner le moyen”.

En affirmant avoir été contacté par un émissaire céleste au nom évocateur, Gan Zhongke se plaçait sous l’égide de l’emblème cosmique du fondateur même de la dynastie²³, rejoignant les conceptions de Liu Xin et souhaitant apparaître comme un rénovateur loyaliste et non comme le prophète d’un changement dynastique, dans l’espoir d’un accueil favorable des autorités. Il n’en fut rien : l’ouvrage de Gan fut qualifié de “non conforme aux Cinq classiques”, *buhe wujing* 不合五經 (*ibidem*), par Liu Xiang 劉向 (80-9 av. J.-C.) et Gan, incarcéré, mourut en prison (en 23 av. J.-C.). Le *Hanshu* reflétant la version officielle des faits, on ne s’étonne pas que le document révélé à Gan Zhongke y soit qualifié de “fabrication”.

Sous le règne suivant, celui de l’empereur Ai 哀 (r. 7-1 av. J.-C.), Li Xun, autrefois allié de Gan Zhongke, obtint du trône la promulgation de trois réformes dans la continuité du *Tianguan li baoyuan taiping jing* — (a) un changement de *nianhao*, (b) un changement de titre impérial, (c) une modification de la graduation de la clepsydre — mais, celles-ci n’ayant pas produit les effets escomptés, le souverain revint sur sa décision deux mois plus tard et prit de sévères sanctions à l’encontre de la “faction Taiping”, dont les membres furent bannis ou exécutés²⁴.

Le *Tianguan li baoyuan taiping jing* dut être archivé dans la bibliothèque impériale comme

22. Chijing zi, dont une brève biographie est tardivement donnée dans le *Lishi zhenxian tidao tongjian* 歷世真仙體道通鑑 (CTT 296) {054}, 2 : 3a-b, est une figure mythique intégrée dans le taoïsme révélé, la troisième manifestation de Laozi, dans le *Laozi bianhua jing* 老子變化經 (MS S. 2295) {005}, l. 44 (traduit dans SEIDEL {336} : 66), ou la cinquième, dans le *Santian neijie jing* 三天內解經 (CTT 1205) {048}, 1 : 3a, ou la septième, dans le *Taishang Laojun shuo chang qingjing miaojing xu* 太上老君說常清靜妙經序 (CTT 760) {040} : 1a.

23. Le rouge incarnat (*chi* 赤) était la couleur paradigmatique de l’agent Feu, pris comme emblème par Liu Bang 劉邦 (240-195 av. J.-C.), futur fondateur des Han, avant son accession au trône ; il avait ensuite repris les attributs des vaincus (agent Eau, noir), les Qin 秦 (221-207 av. J.-C.), puis, en 104 av. J.-C., l’empereur Wu 武 (r. 141-87 av. J.-C.), se conformant au système de Zou Yan 鄒衍 (305-240 av. J.-C.), s’associa à l’agent Terre (jaune). Lors de la présentation du *Tianguan li baoyuan taiping jing* au trône, l’agent Terre, toujours officiellement en vigueur, était contesté par certains, dont Liu Xin, qui substitua au système de succession par “triomphe mutuel” (*xiangsheng* 相勝) un nouveau cycle d’“engendrement mutuel” (*xiangsheng* 相生). Cf. la schématisation du cycle de Liu Xin dans DULL {167} : 127.

24. *Hanshu* {068}, 11 : 340 et 75 : 3193. J’emprunte l’expression “faction Taiping” à B. Kandel. Sur un écho possible de cette réforme de la graduation de la clepsydre dans le TPJ actuel, cf. PETERSEN {303}.

tout mémoire soumis officiellement au trône, mais le catalogue dynastique du *Hanshu* ne le mentionne pas.

On ignore ce qu'il advint des membres de la "faction Taiping" après ce double échec. À l'exception de deux d'entre eux, tous provenaient de la région du Shandong 山東 actuel ou de son voisinage, un des foyers d'origine des *fangshi* 方士, ces spécialistes culturels originaires de contrées périphériques et détenteurs d'un savoir plus ou moins ésotérique ²⁵.

Chijing zi n'est pas le seul personnage de la tradition chinoise dont le nom contient le caractère *chi* 赤. Chisong zi 赤松子 (Maître Pin-rouge incarné) a lui aussi été mis au service de la légitimité dynastique des Han dans des "prophéties" (*chen* 讖) préservées dans des fragments d'écrits apocryphes (*wei* 緯) du *Xiaojing* 孝經 qui associent tous à l'élément *chi* ("rouge incarné") le nom clanique des Han, Liu 劉, et annoncent l'avènement prochain de la dynastie ²⁶.

Or, le *Hanshu* évoque précisément le *Tianguan li baoyuan taiping jing* en ces termes : "les prophéties de Chijing zi", *Chijing zi zhi chen* 赤精子之讖 (11 : 340), et "les écrits prophétiques de Gan Zhongke et Xia Heliang" (un allié de Gan), *Gan Zhongke Xia Heliang chenshu* 甘忠可夏賀良讖書 (99A : 4094). On a donc de bonnes raisons de considérer l'ouvrage mentionné dans le *Hanshu* comme l'un des plus anciens de ces ouvrages prophétiques que les autorités impériales commencèrent vraisemblablement à proscrire vers la fin des Han postérieurs 後漢 (25-220) ²⁷.

25. Cf. KANDEL {237} : 3-23 pour une bonne synthèse des données biographiques relatives aux membres de cette "faction Taiping". Sur les *fangshi*, cf. KALTENMARK {226}, NGO {287} (qui considère Gan Zhongke comme un *fangshi* à part entière, p. 24-25) et DEWOSKIN {157}. Sur le rôle de la région du Shandong actuel dans les origines du taoïsme révélé, cf. CHEN Yinke 陳寅恪 {408} dont l'hypothèse est que des influences non chinoises gagnèrent le continent par la mer et eurent un impact décisif sur les populations de la péninsule.

26. Cf. *Xiaojing youqi* 孝經右契 {083} : 63 (1e et 2e fragments) et *Xiaojing yuanshen qi* 孝經援神契 {084} : 58 (traduction de l'ensemble du récit dans DULL {167} : 524-526). L'anecdote provient du dernier événement consigné dans la partie des annales de Lu 魯 traditionnellement attribuée à Confucius (*Chunqiu* 春秋) : la capture, lors d'une chasse royale, d'un animal fabuleux identifié par Confucius à une licorne (*Chunqiu Zuozhuan* 春秋左傳 {088}, Ai gong 哀公 14 [481 av. J.-C.] : 478, traduit dans COUVREUR {144}, vol. 3 : 691. L'événement et les interprétations qu'il a suscitées ont été analysés dans CHENG {138} : 244-266). Une "biographie" de Chisong zi a été traduite dans KALTENMARK {226} : 33-42. Le *Lishi zhenxian tidao tongjian* (CTT 296) {054}, 3 : 2a, 16a-b, 27b contient plusieurs autres personnages dont le nom comporte le caractère *chi* 赤.

27. Cf. DULL {167} : 112-131, YASUI 安居 {298} : 80-83. D'après Dull, la plus ancienne proscription d'écrits de ce type attestée dans les sources remonterait à 217 ap. J.-C. (p. 404). Sur les écrits "prophétiques" (*chen*) et "apocryphes" (*wei*), cf. KALTENMARK {225}, BIELENSTEIN {113}, DULL {167} (recension de 55 titres d'apocryphes perdus ou à l'état de fragments, p. 480-482), YASUI, NAKAMURA 中村 {599} (catalogue analytique des sources contenant ces fragments, p. 390 sq.), DE CRESPIGNY {149}, YASUI {597} et VAN ESS {379}.

A.2. Le *Taiping qingling shu*

La biographie de Xiang Kai 襄楷 donnée dans le *Hou Han shu* 後漢書 {071} (*juan* 30B) comporte le passage rétrospectif suivant (p. 1084)²⁸ :

初。順帝時。琅邪宮崇詣闕。上其師干吉於曲陽泉水上所得神書百七十卷。皆縹白素朱介青首朱目。號太平清領書。

Auparavant, à l'époque de l'empereur Shun (r. 125-144), Gong Chong²⁹ de Langye s'était rendu au palais impérial et avait présenté des écrits divins en 170 *juan* que son maître Gan Ji³⁰ avait trouvés sur l'eau de la source Quyang, tous en étoffe de soie d'un blanc éclatant, bordée de rouge vermillon, à en-tête vert et aux titres rouge vermillon, intitulés *Écrits des Instructions pures*³¹ de la Grande paix³².

La juxtaposition des différentes reprises de cet élément narratif dans plusieurs sources ultérieures³³ montre que les deux expressions “*shenshu* 神書” et “*Taiping qingling shu* 太平清領書” sont indissociables, sauf dans un cas où l'expression “*shenshu bai qishi juan* 神書百七十卷” a

28. Traduction de cette biographie (*Hou Han shu* {071}, 30B : 1075-1085) dans DE CRESPIGNY {149} : 21-32.

29. Une variante donne Gong Song 宮嵩. Des biographies de ce personnage sont données dans le *Shenxian zhuan* 神仙傳 {057}, 7 : 5a et le *Lishi zhenxian tidao tongjian* (CTT 296) {054}, 20 : 4b-5a, plus tardif.

30. Des biographies de Gan Ji (une variante donne Yu Ji 于吉, une autre Gan Shi 干室) sont données dans le *Sandong zhunang* 三洞珠囊 (CTT 1139) {043}, 1 : 7a, le *Xianyuan bianzhu* 仙苑編珠 (CTT 596) {041}, 2 : 13b-14a, le *Yunji qiqian* 雲笈七籤 (CTT 1032) {052}, 111 : 1a-2a et le *Lishi zhenxian tidao tongjian* (CTT 296) {054}, 20 : 1a-4b. Un texte daté de 255 ap. J.-C. (cf. BOKENKAMP {125} : 150-152, 161 [n. 4]), intitulé *Commandements et préceptes pour les familles du grand Tao* (*Dadao jia lingjie* 大道家令戒) et apparaissant dans le *Zhengyi fawen tianshi jiaojie kejing* 正一法文天師教戒科經 (CTT 789) {030} : 12a-19b, rapporte la révélation à Gan Ji du “Tao de la Grande paix” 太平之道 (13a) mais nul titre d'ouvrage proprement dit n'est cité dans ce passage (traduit dans BOKENKAMP {125} : 168). On ne peut donc pas tenir cette allusion pour une des plus anciennes mentions d'un écrit relatif à la Grande paix.

31. Une variante donne *qing* 青 (“vert”) pour *qing* 清 (“pur”), leçon retenue dans KANDEL {237} : 23 (“*Book on general welfare with the title written in blue*”) et MANSVELT BECK {275} : 158 (“*Book of the Great Peace, with Green Headings*”).

32. Le fait que cet ouvrage soit qualifié de *shu* 書 (“écrits”) et non de *jing* 經 (“livre classique”), comme cela avait été le cas lors de la première révélation, pourrait refléter la sanction de non-conformité aux Classiques qui le frappa, mais cette hypothèse reste à démontrer.

33. Travail réalisé dans PETERSEN {299} : 142.

été probablement directement empruntée au *Hou Han shu* ³⁴. “*Shenshu*” suggère bien une origine extra-humaine et montre que nous sommes en présence d’une seconde révélation ³⁵.

Comme le *Tianguan li baoyuan taiping jing* avant lui, le *Taiping qingling shu* ne rencontra pas l’accueil qu’espéraient ses promoteurs et fut qualifié d’ “affabulation mensongère contraire aux Classiques” (*yaowang bujing* 妖妄不經) par les autorités mais Gong Chong, plus heureux, apparemment, que Gan Zhongke et ses alliés, ne subit aucune condamnation digne d’être consignée dans l’histoire dynastique ³⁶.

Xiang Kai, après lui, tenta par deux fois de promouvoir les “écrits divins” à la Cour de l’empereur Huan 桓 (r. 146-167) mais la faction des eunuques, mise en cause dans son second mémoire, l’écarta en 166 bien que l’ouvrage de Gan Ji et de Gong Chong fût, cette fois-ci, déclaré “en accord avec les Classiques” (*cantong jingdian* 參同經典) ³⁷.

Ce passage rétrospectif affirme pour finir qu’ “ultérieurement, Zhang Jue eut ces écrits en abondance”, *hou Zhang Jue poyou qi shu yan* 後張角頗有其書焉 (p. 1084), rapprochant ainsi le *Taiping qingling shu* du chef des rebelles reconnaissables à leurs “turbans jaunes” (*huangjin* 黃巾), Zhang Jue 張角 (?-184 ap. J.-C.). Or, dans son commentaire, le prince Li Xian 李賢 (651-684) assimile le *Taiping qingling shu* au TPJ. De la sorte, aux yeux de la tradition chinoise et de certains sinologues modernes à sa suite, le *Hou Han shu* contient la preuve que le TPJ qui subsiste dans le Canon taoïste actuel a bien été détenu par les Turbans jaunes ³⁸. D’autres sinologues, plus critiques

34. *Mouzi lihuo lun* 牟子理惑論 {064} : 6a, un texte bouddhiste composé, augmenté et remanié entre les IIe et Ve siècles et aujourd’hui conservé dans le *Hongming ji* 弘明集 (T 52 [n° 2102], 1 : 1a-7a). Traduction dans PELLIOT {297} et KEENAN {239}.

35. Au total, l’expression apparaît trois fois dans le *juan* 30B du *Hou Han shu* {071} (p. 1080, 1081 et 1084). PELLIOT {297} la traduit par “*Livres Surnaturels*” (p. 318), PETERSEN {299} par “*a book of the miraculous*” (p. 136) et KEENAN {239} par “*the Spirit Book*” (p. 147).

36. Cf. *Hou Han shu* {071}, 30B : 1084. Gong Chong, qui apparaît quatre fois dans le *juan* n° 30B, est absent du reste du *Hou Han shu*, comme l’a remarqué B. KANDEL {237} : 25.

37. Cf. *Hou Han shu* {071}, 30B : 1081-1084. Xiang Kai fut affecté à un poste subalterne, “directeur (en charge) des brigands”, *sikou* 司寇 (cf. HUCKER {214} : 449 [entrée n° 5671], “*director against brigands*”). Mais par la suite, il s’illustra lors du soulèvement des Turbans jaunes et, en 188, reçut même une distinction. Cf. KANDEL {237} : 29, 97 (n. 89, 90 et 91).

38. L’hypothèse de la possession du TPJ par les Turbans jaunes est très largement admise et rarement discutée. Cf., par exemple, EICHHORN {173} : 303-306, SHIH {347} : 165-169, CHEN Yingning {407} : 51, GERNET {189} : 138, NGO {287} : 33 qui qualifie le TPJ de “*bible*” des Turbans jaunes (n. 2).

quant à l'historicité des indices dont on dispose, rejettent cette hypothèse ³⁹.

Pour ma part, je m'en tiendrai ici à deux indices intéressants :

(1) Le code de couleur auquel répond le *Taiping qingling shu* (vert et rouge) rappelle celui du *Tableau du Fleuve, Hetu* 河圖 (écrit en caractères rouges) et de l'*Écrit de la Luo, Luoshu* 洛書 (écrit en caractères verts) ⁴⁰.

(2) Dans les trois cas (*Taiping qingling shu*, *Hetu* et *Luoshu*), la révélation a pour cadre un milieu aquatique : respectivement une source, un fleuve et une rivière.

Intentionnellement ou non, la révélation reçue par Gong Chong, tout comme celle dont bénéficia Gan Zhongke sous la première dynastie Han, est incontestablement parée de certains des attributs de la tradition ésotérique ⁴¹.

B. Les révélations des écrits taoïstes de la Grande paix

B.1. Une double révélation

À côté des histoires dynastiques officielles dont il a été question jusqu'à maintenant, d'autres sources rapportent des événements similaires survenus à l'époque — décidément fertile en révélations relatives à la Grande paix — des dynasties Han, voire même avant celles-ci : les écrits du Canon taoïste. Certains de ces ouvrages ont conservé des fragments de textes aujourd'hui perdus. C'est le cas du *Daojiao yishu* 道教義樞 (CTT 1129) {035}, qui cite à plusieurs reprises le *Zhengyi jing* 正一經 ou *Livre de l'Un orthodoxe*, texte perdu que la tradition attribuait à Zhang Daoling 張道陵, le "Maître céleste" (*tianshi* 天師), fondateur présumé et premier patriarche du mouvement

39. Cf. MICHAUD {280} : 88 pour qui les Turbans jaunes n'ont absolument rien de taoïstes (la lecture de cet article doit être modérée par celle de l'étude, très éclairante, de STEIN {359}, notamment p. 1-8) et KALTENMARK {233} qui juge que l'affirmation isolée du *Hou Han shu* constitue un indice bien mince (49 sq.). R. A. STEIN {359} estimait que le TPJ transmis était idéologiquement plus proche du mouvement du Maître céleste (*tianshi dao* 天師道) que des Turbans jaunes (p. 11).

40. Pour les couleurs traditionnellement associées au *Hetu* et au *Luoshu*, cf. KALTENMARK {225} : 371.

41. Sur la révélation du *Hetu* et du *Luoshu*, cf. FUNG {187} : 88-91 et DULL {167} : 7-18.

taoïste du même nom ⁴².

Un long développement du *Daojiao yishu* consacré à l’histoire des écrits de la Grande paix comporte le passage suivant :

今甲乙十部合一百七十卷。今世所行。按正一經云。有太平洞極之經一百四十四卷。此經並盛明治道證果修因禁惡（忌）眾術也。其洞極經者。按正一經。漢安元年太上親授天師流傳茲日。若甲乙十部。按百八十戒云。是周赧王時老君於蜀授瑯琊干吉。至漢順帝時。宮崇詣闕。上其師干吉所得神書百七十卷。號太平經。

Pour ce qui est de (la version) en dix sections (numérotées) *jia, yi* (etc.) et totalisant 170 *juan*, c’est celle qui circule à l’époque actuelle. Selon ce qui est dit dans le *Livre de l’Un orthodoxe*, il existe (aussi) un *Livre de la Grande paix à la compréhension culminante*, en 144 *juan*. Ces livres expliquent tous deux pleinement les régulations du Tao ainsi qu’une foule de techniques (en rapport avec) les fruits de rétribution, le perfectionnement des causes, les interdits et les tabous ⁴³. Ce *Livre [de la Grande paix] à la compréhension culminante*, selon le *Livre de l’Un orthodoxe*, fut remis la première année de l’ère *Han’an* (= 142 ap. J.-C., sous le règne de l’empereur Shun des Han) au “Maître céleste” (Zhang Daoling) par le “Très-Haut” en personne pour être diffusé et transmis jusqu’à nos jours. (Concernant la version) en dix sections (numérotées) *jia, yi* (etc.), il paraît, selon ce qui est dit dans les *Cent quatre-vingt préceptes [exposés par le Seigneur Lao]* ⁴⁴, que le Seigneur Lao, au (pays de) Shu, l’a remise à Gan Ji de Langye à l’époque du roi Nan (r. 314-256 av. J.-C.) des Zhou. Arrivé à l’époque de l’empereur Shun des Han, Gong Chong de Langye

42. Sur le *Zhengyi jing*, cf. CHEN Guofu 陳國符 {399} : 98-100.

43. L’expression *zhidao* 治道 (“régulations du Tao”) recoupe le contenu du TPJ transmis [169.12] et du TPJC [21.8, 730.8, 730.9]. Les expressions *zhengguo* 證果 (“fruits de rétribution”, expression issue de la terminologie bouddhiste) et *xiuyin* 修因 (“perfectionnement des causes”), en revanche, ne le recourent pas. La leçon du *Yunji qiqian* (CTT 1032) {052}, 6 : 15b.10, *jinji* 禁忌 (expression que l’on trouve huit fois dans le contenu du TPJ transmis [286.6, 522.10, 528.13, 537.4, 567.8, 599.6, 614.12-13 et 678.1]), semble préférable à celle du *Daojiao yishu* {035}, *jin’e* 禁惡 : “prohiber les méfaits” (qui ne le recoupe pas).

44. Sur le texte intitulé *Cent quatre-vingt préceptes exposés par le Seigneur Lao* (*Laojun shuo yibai bashi jie* 老君說一百八十戒) et qui figure aujourd’hui dans le *Taishang Laojun jinglü* 太上老君經律 (CTT 786) {017} : 2a-12b et le *Yunji qiqian* (CTT 1032) {052}, 39 : 1a-14b, cf. SCHMIDT {335}. On trouve effectivement dans ces deux sources un passage assez proche de celui cité ici (p. 2a-b et 1a respectivement).

se rendit au palais impérial et présenta 170 *juan* d'écrits divins que son maître Gan Ji avait trouvés, intitulés *Livre de la Grande paix*⁴⁵.

Nous sommes bien en présence des récits imbriqués de deux nouvelles révélations d'écrits de la Grande paix, au titre voisin mais de longueur distincte, à deux époques différentes : (a) un *Taiping dongji zhi jing* et (b) un *Taiping jing*.

B.2. Le *Taiping dongji zhi jing*

(1) Une partie des sinologues défend l'existence d'un texte distinct du TPJ, portant le titre de *Taiping dongji zhi jing* et dont l'historicité s'insère le plus souvent dans des spéculations relatives aux émergences consécutives de plusieurs *Livres de la Grande paix* (FUKUI {568} : 253-254, PETERSEN {300} : 213) ou à l'existence de plusieurs versions plus ou moins concurrentes rattachées à divers mouvements du taoïsme révélé (YOSHIOKA {602} : 141-142).

(2) Pour un second groupe, le document ayant porté ce titre n'est qu'une édition particulière du TPJ que seuls l'intitulé et le découpage en *juan* différencient réellement de celui-ci (KANDEL {237} : 58-59, TANG Yijie 湯一介 {500} : 175-177).

(3) Un troisième groupe estime qu'un tel texte n'a jamais existé, l'expression désignant en fait certaines parties du TPJ proprement dit (XIONG Deji {528} : 12) ou dérivant simplement d'un vaste projet épistémologique dont traite le TPJ (KALTENMARK {233} : 28-29, MANSVELT BECK {275} : 173-175, SU Baoyang 蘇抱陽 {496} : 16-17).

Je débute mon analyse par ce troisième point.

L'expression *dongji* 洞極 apparaît dans le TPJ transmis où elle ressort du vocabulaire courant, combinée tantôt à l'idée de "paix" (*ping* 平), tantôt à divers référents cosmographiques récurrents, tantôt à divers qualificatifs appliqués au projet hypothétique d'une vaste somme de

45. *Daojiao yishu* (CTT 1129) {035}, 2 : 9b-10a. Le *Yunji qiqian* (CTT 1032) {052}, 6 : 15b-16a, plus tardif, recèle un passage globalement analogue provenant probablement du *Daojiao yishu*.

connaissances dont l'Empereur devrait décréter la compilation ; le contexte des occurrences de cette dernière catégorie, leur variété et l'absence d'indication de longueur montrent que toutes ces expressions ne renvoient pas à un titre d'ouvrage défini ⁴⁶.

Le compte rendu du *Daojiao yishu* repose totalement sur les citations du *Zhengyi jing*, comme si l'auteur se refusait à prendre parti au sujet de l'existence du *Taiping dongji zhi jing*. Qui plus est, le contenu du TPJ et du *Taiping dongji zhi jing* est décrit conjointement, argument en faveur de l'identité des deux textes malgré des indications de découpages différentes. La question du découpage engendre aussi la perplexité. Les "144 *juan*" du *Taiping dongji zhi jing* sont bien malaisés à rapprocher des indications relatives aux divers écrits de la Grande paix évoqués jusqu'ici — à moins de manipulations ingénieuses malheureusement contestables d'un point de vue scientifique ⁴⁷. Pour ma part, je remarque seulement :

(1) D'une part, 12 (nombre de *juan* du *Tianguan li baoyuan taiping jing* de la première dynastie Han), élevé à la puissance 2, donne 144.

(2) D'autre part, 144 est la valeur attribuée à l'hexagramme Kun 坤 dans le *Grand appendice* (*Dazhuan* 大傳) au *Yijing* 易經 {086} ⁴⁸.

Mon opinion personnelle est que le fragment du *Zhengyi jing* cité dans le *Daojiao yishu* témoigne d'une première récupération des écrits de la Grande paix par des adeptes d'un mouvement du taoïsme révélé (l'historicité du récit de la révélation est bien évidemment nulle) et que "*Taiping dongji zhi jing*", intitulé emprunté directement au contenu du TPJ, n'est que le titre donné au TPJ dans la construction historiographique conçue par les adeptes du mouvement du Maître céleste à

46. *Dongji jing* [349.6-350.1, 364.5 et 467.10], *dongji zhi jing* [87.9-10, 331.10, 333.9, 337.7, 348.9-10, 354.1-2, 576.4 et 686.9], *dongji tiandi yinyang zhi jing* 洞極天地陰陽之經 [85.5], *huangtian dongji zhengshi zhi wen* 皇天洞極政事之文 [354.2] et *dongji zhi ji wen* 洞極之吉文 [423.2]. Dans toutes ces occurrences, *dong* 洞 est quasiment synonyme de *tong* 通.

47. Xiong Deji a émis l'hypothèse selon laquelle ce nombre correspond aux *chapitres* écrits par Xiang Kai en personne (?) et qu'il convient de lire en fait "144 chapitres (*pian*)", *yibai sishi si pian* 一百四十四篇 (cf. XIONG Deji {528} : 12-13). Seuls ceux qui admettent *a priori* l'existence d'un *Taiping dongji (zhi) jing* seront convaincus par cette trouvaille.

48. "Le décompte de (l'hexagramme) Kun est 144", *kun zhi ce bai sishi you si* 坤之策百四十有四 (*Yijing* {086}, *Xici* 繫辭, 1 : 42).

seule fin de l’amalgame à leur propre corpus scripturaire et renforcer le prestige de leur tradition ⁴⁹.

B.3. Le *Taiping jing*

Antérieurement à la version en 144 *juan* à l’historicité plus que douteuse, un *Livre de la Grande paix* en dix sections (*bu*) et 170 *juan* aurait donc été révélé par le Seigneur Lao à Gan Ji vers la fin de l’époque des Zhou ⁵⁰.

Gan Ji, déjà mentionné dans le *Hou Han shu* comme contemporain du règne de l’empereur Shun, remonte ici le temps jusqu’à l’époque du dernier roi des Zhou, soit quatre siècles avant l’affaire du *Taiping qingling shu* ! Nul doute qu’il s’agit bien d’un seul et même personnage ⁵¹, définitivement dépouillé de toute historicité ⁵² dans une véritable course au prestige de l’ancienneté que se livrèrent le Shangqing 上清, le Lingbao 靈寶 et le mouvement du Maître céleste et qui devait s’achever par la défaite de ce dernier.

Le plus ancien récit connu de la révélation d’un écrit de la Grande paix sous son titre habituel figure donc dans des citations de textes du mouvement du Maître céleste. Mais, selon toute évidence, ce récit a été construit sur la base d’éléments plus anciens que nous avons déjà rencontrés ; la dernière phrase du paragraphe traduit plus haut, en particulier, provient en ligne directe du *Hou Hanshu*, le titre de “*Taiping jing*” ayant simplement été substitué à celui de “*Taiping qingling shu*”,

49. Conclusion voisine dans KANDEL {237} : 59.

50. Cf. *Daojiao yishu* (CTT 1129) {035}, 2 : 9b-10a (repris dans le *Yunji qiqian* [CTT 1032] {052}, 6 : 16a) et *Taishang Laojun jinglü* (CTT 786) {017} : 2a-b (repris dans le *Yunji qiqian* [CTT 1032] {052}, 39 : 1a). Une synthèse, tardive, de ces différentes sources figure dans le *Wenxian tongkao* 文獻通考 {090} : 1a-3a.

51. Barbara KANDEL {237} n’a pourtant pas hésité à valider l’historicité de “trois” Gan Ji, à trois époques distinctes, tous liés par d’heureuses circonstances à l’histoire des écrits de la Grande paix (p. 35-40). Comme l’a déjà noté MANSVELT BECK {275}, “l’invention de trois Gan Ji est superflue” (“*the invention of three Gan Ji’s is unnecessary*” (p. 182).

52. MAEDA Shigeki 前田繁樹 {579} a analysé les principales traditions relatives au personnage de Gan Ji. Il montre comment des éléments de la biographie du personnage historique, qui vécut à la fin de la dynastie des Han postérieurs, ont été transformés et intégrés, au cours de la période des Six dynasties et, plus précisément, au Ve siècle, aux récits légendaires de la révélation des écrits de la Grande paix. Maeda souligne que Gan Ji était contemporain de Zhang Daoling — ou, du moins, faut-il le préciser, de l’époque à laquelle le “Maître céleste”, selon la tradition, aurait reçu des révélations de Laozi divinisé. J. Ø. PETERSEN {299} : 169, {300} : 182-187, au terme d’une étude bien plus fouillée, est parvenu à des conclusions analogues : le Gan Ji “historique” n’avait aucun lien avec les écrits de la Grande paix.

donné initialement. En conséquence, ces récits nous apprennent seulement que la première révélation du TPJ proprement dit n'est qu'une réactivation de traditions antérieures modifiées pour intégrer un titre qui devait avoir déjà acquis une certaine notoriété.

C. Disparition et réapparition des écrits taoïstes de la Grande paix

À la suite du récit des deux révélations imbriquées traduit précédemment (§ B.1), le *Daojiao yishu* précise que les souverains n'ayant pas eu foi en les enseignements du *Taiping jing*, celui-ci demeura caché⁵³. Quant au problème “*Taiping dongji zhi jing*”, le *Yunji qiqian* ajoute simplement, dans un passage parallèle au *Daojiao yishu*, que “ce livre est maintenant perdu”, *jin ce jing liuwang* 今此經流亡 {052} (6 : 15b). Ainsi fut planté le décor de la “redécouverte”, vers la fin de l'époque des Six dynasties, d'un écrit de la Grande paix réunifié.

C.1. Une nouvelle révélation avortée

Le *Daoxue zhuan* 道學傳 (*Biographies de taoïstes*), attribué à Ma Shu 馬樞 (522-581)⁵⁴, aujourd'hui perdu mais dont de nombreux fragments subsistent, rapporte le récit suivant, intégré dans la biographie d'un certain Huan Kai 桓闓 ou Huan Fakai 桓法闓, natif de Dantu 丹徒⁵⁵, dans le Donghai 東海 :

梁初。崑崙山渚平沙中有三古漆笥。內有黃素寫干君所出太平經三部。

Au début de (la dynastie des) Liang⁵⁶ (502-557) se trouvaient, dans le sable d'une étendue

53. 帝不信之。其經遂隱。(*Daojiao yishu* [CTT 1129] {035}, 2 : 10a).

54. Sur la paternité et la datation du *Daoxue zhuan*, cf. BUMBACHER {128} : 9-40.

55. Ancien district, qui était situé à soixante-dix kilomètres environ à l'est de Jiankang 建康 (Nankin), près de la rive sud du fleuve Bleu, dans le district actuel de Zhenjiang 鎮江, au Jiangsu 江蘇. B. KANDEL (1979a : 79) et B. J. MANSVELT BECK {275} (n. 27, p. 162), abusés par le toponyme Donghai, voient en Huan Kai un natif du Shandong, erreur qui s'explique aussi par l'importance supposée de cette région dans l'origine du taoïsme.

56. Sur l'histoire événementielle de cette dynastie du Sud, cf. BIELENSTEIN {120} : 191-225.

désertique des monts Kunlun ⁵⁷, trois antiques coffres laqués. À l'intérieur de (ces coffres) se trouvaient trois sections écrites sur étoffe de soie jaune du *Livre de la Grande paix* produit par le Seigneur Gan (Gan Ji) ⁵⁸.

Huan Kai obtint des habitants du lieu l'une des trois sections et alla la présenter à Tao Hongjing 陶弘景 (456-536) en personne, qui authentifia le document ⁵⁹. Huan Kai envisagea alors d'emporter à la capitale sa découverte mais fut frappé d'une maladie soudaine ; Tao Hongjing, incapable de le soigner, lui suggéra simplement de rapporter le texte au lieu même de sa découverte. Huan Kai s'exécuta et ne tarda pas à se rétablir ⁶⁰.

B. J. Mansvelt Beck a émis l'hypothèse selon laquelle dans ce récit, les thèmes de la maladie et de la guérison reflètent l'évolution du contenu du TPJ vers le domaine thérapeutique ⁶¹.

Bien que de nombreux écrits doivent leur existence aux travaux d'édition de Tao Hongjing — notamment les manuscrits autographes des révélations reçues par Yang Xi 楊羲 (330-386) entre 364 et 370, sur le site de Maoshan 茅山 ⁶², qui devinrent le noyau scripturaire du Shangqing —, aucune source n'évoque la “redécouverte” ou la “réédition” d'un *Livre de la Grande paix* du vivant de ce

57. On sait que, dans les conceptions cosmographiques classiques comme dans le *Huainan zi* 淮南子 {060} 4 : 56-57, les monts Kunlun constituent l'axe central du monde, mais le toponyme réel a désigné jusqu'à cinq montagnes différentes. Cf. MAJOR {273} : 134 (figure 1), 135.

58. Cité dans le *Sandong zhunang* (CTT 1139) {043}, 1 : 17a et le *Taiping yulan* {094}, 666 : 4b. Ces fragments du *Daoxue zhuan* ont été collectés dans CHEN Guofu {399} : 481. Le premier a été traduit dans MANSVELT BECK {275} : 162-163 et BUMBACHER {128} : 270-271 (fragment n° 156) ; le second, dans BUMBACHER {128} : 271-272 (fragment n° 157). Cf. aussi FUKUI {568} : 224-229 et KANDEL {237} : 79.

59. Sur les rapports, attestés par ailleurs, entre le disciple Huan Kai et le maître Tao Hongjing, cf. FUKUI {568} : 227 et STRICKMANN {368}.

60. *Ibidem*. D'autres biographies plus tardives de Huan Kai ne font aucune allusion à cet épisode, par exemple celle donnée dans le *Lishi zhenxian tidao tongjian* (CTT 296) {054}, 28 : 16a-17a. B. KANDEL {237} en tire argument pour admettre son authenticité (n. 236, p. 104) mais la logique de son raisonnement m'échappe.

61. Cf. MANSVELT BECK {275} : 162. PETERSEN {299}, {300} (*passim*) donne plusieurs exemples de biographies de personnages associés aux diverses traditions relatives au TPJ et dont les variantes intègrent les thèmes de la maladie et de la guérison “surnaturelles”. Pour autant, ces thèmes ne sont nullement l'apanage exclusif des récits relatifs à la Grande paix. Il me semble qu'ici, la maladie de Huan Kai a pour fonction de stigmatiser son échec, peut-être dû à un défaut de vertu, l'information majeure de l'anecdote étant que les hommes contemporains de ce récit n'étaient pas encore prêts pour cette nouvelle révélation du TPJ. D'ailleurs, dans le récit de la révélation accomplie (cf. *infra* : § C.2), les deux thèmes de la maladie et de la guérison “surnaturelles” sont significativement absents, remplacés par une autre épreuve dont le nouveau héros sort vainqueur.

62. Cf. STRICKMANN {364} : 3-6, {365} : 138-141, {367} : 1-2, 11-20.

personnage ni son rôle dans cet événement qui n'aurait pourtant pas manqué d'être consigné dans quelque document. Mon opinion est que Tao Hongjing ayant acquis une dimension prestigieuse dans l'imaginaire des adeptes du courant Shangqing, ses disciples inclurent naturellement son nom dans leur entreprise de *réintégration* du TPJ déguisée en une "redécouverte" qui s'apparente de fait à une nouvelle révélation⁶³.

C.2. La "redécouverte" du *Taiping jing*

D'autres sources rapportent qu'après cette première tentative avortée, des rumeurs continuèrent cependant à courir au sujet des écrits de la Grande paix et finirent par attirer l'attention d'un souverain d'une dynastie ultérieure :

近人相傳海嶠山石函內有此經。自宋梁以來。求者不得。往取輒值風雨冥暗。雷電激揚。至于陳祚初開。屢求弗獲。陳宣帝雅好道法。乃屈周智響法師往取此經。

Récemment, des gens racontaient qu'aux monts Haiyu⁶⁴, dans un écrin de pierre, se trouvait ce livre (= le TPJ). Depuis les (dynasties) Song (420-479) et Liang, ceux qui cherchaient (à l'obtenir) n'y parvenaient pas : quand on s'en saisissait, aussitôt survenaient le vent et la pluie, le soleil se voilait et (le ciel) s'obscurcissait, le tonnerre et la foudre se déchaînaient. Arrivé au tout début du règne de (la dynastie) Chen (557-589), on chercha (à l'obtenir) plusieurs fois (mais) on ne put s'en emparer. L'empereur Xuan (r. 569-582)⁶⁵ des Chen appréciait extrêmement la doctrine taoïste, aussi ordonna-t-il au prêtre taoïste

63. On verra plus loin que la *Postface* transmise conjointement avec le TPJ canonique, également composée par des adeptes du Shangqing, témoigne elle aussi très clairement de cette "réintégration" opérée par ce courant (cf. *infra* : Ie partie, Chapitre 3).

64. Comme Kunlun shan dans le fragment précédent, le toponyme Haiyu shan 海嶠山, par ailleurs inconnu, ne renvoie pas nécessairement à une réalité géographique, la toponymie sacrée étant extrêmement sujette à variation.

65. Ce souverain usurpa le pouvoir en 568 mais ne prit le titre d'Empereur que l'année suivante. Sur l'histoire événementielle de son règne, cf. BIELENSTEIN {120} : 239-242. À la lumière de ce que l'on sait de la nature des rapports entre le taoïsme et le pouvoir politique tout au long de l'histoire chinoise (cf. LAGERWEY {248}, {249}), cette quête d'un texte sacré taoïste, si l'on admet son historicité, pourrait s'inscrire tout naturellement dans une recherche de légitimité impériale.

Zhou Zhixiang d’aller se saisir de ce livre ⁶⁶.

Selon les mêmes sources, après bien des péripéties et grâce à l’aide de dix hommes, Zhou Zhixiang accomplit sa mission avec succès. L’Empereur lui conféra le titre honorifique de *Taiping fashi* 太平法師 et le précieux manuscrit fut déposé dans le monastère de la Perfection absolue, Zhizhen guan 至真觀 ⁶⁷. La Grande paix se serait alors accomplie ⁶⁸.

Même si les événements surnaturels rapportés ne sont pas du même ordre (maladie subite dans le premier cas, phénomènes météorologiques extrêmes dans le second), la cohérence du cadre chronologique est préservée par le rappel, dans le second récit, d’une première tentative vouée à l’échec, sous les Liang.

Après la “révélation aquatique” du *Taiping qingling shu* sous la seconde dynastie Han, les récits de la redécouverte du TPJ ont tous deux pour décor un ensemble montagneux ; il s’agit donc de révélations telluriques, le symbole actif étant évidemment la montagne ⁶⁹, ce point de contact entre le Ciel et la Terre ⁷⁰.

Dans les deux narrations, le TPJ, avant d’être une nouvelle fois révélé aux hommes, repose dans un contenant soigneusement scellé : trois “antiques coffres laqués” dans le premier cas, *gu qisi* 古漆筭, dans le second un “écrin de pierre” dont l’ouverture héroïque par Zhou et ses assistants

66. *Daojiao yishu* (CTT 1129) {035}, 2 : 10a-b (repris dans *Yunji qiqian* [CTT 1032] {052}, 6 : 16a-b). Ce passage a été analysé dans FUKUI {568} : 222-223, KANDEL {237} : 78-80, MANSVELT BECK {275} : 163-164.

67. Ce monastère est mentionné dans quatre sources historiques contemporaines : l’*Histoire des dynasties du Sud* (*Nanshi* 南史) {073}, 71 : 1751, l’*Histoire des dynasties du Nord* (*Beishi* 北史) {072}, 88 : 2915, l’*Histoire dynastique des Chen* (*Chenshu* 陳書) {077}, 33 : 445 et l’*Histoire dynastique des Sui* (*Suishu* 隋書) {076}, 77 : 1758. Son historicité paraît donc certaine, mais aucune de ces quatre mentions ne fait allusion à un *Livre de la Grande paix* ni à un prêtre taoïste du nom de Zhou Zhixiang.

68. Cf. *supra* : n. 66.

69. Paul DEMIÉVILLE {152} a présenté un panorama du thème de la montagne dans la littérature et l’art chinois à travers les siècles. On sait que les taoïstes situent au cœur des montagnes les “cieux-grottes” (*dongtian* 洞天), ces mondes intérieurs dans lesquels seul peut pénétrer, sous certaines conditions — à une date particulière, après un jeûne préalable, en revêtant la tenue appropriée... —, celui qui a été initié à leurs secrets (cf. CHAVANNES {132} : 131-168, SOYMIÉ {353} : 88-96 et HAHN {201} : 145-155). D’ailleurs, c’est également en milieu montagneux qu’eut lieu une autre révélation fondatrice d’un courant taoïste, celle des “cinq talismans du Lingbao”, *Lingbao wufu* 靈寶五符. Cf. *infra* : n. 71, 72.

70. L’*axis mundi* cher à Mircea ELIADE (cf. {175} : 52 sq., {178} : 211-222, {179} : 24-30), qui y voyait un des invariants de la religion. Cette fonction d’*axis mundi* était remplie par les monts Kunlun dans les spéculations cosmographiques des anciens Chinois. Cf. *infra* : Chapitre 10, § 10.1.1.

constitue le point culminant de la tension dramatique du récit, *shihan* 石函⁷¹. Les cas semblables abondent, dans la littérature taoïste, où un document d'origine extra-humaine promis à une révélation est ainsi conservé en un lieu pas nécessairement tenu secret mais au nom toujours évocateur où il attend, pour se livrer à lui, l'individu doté de qualités particulières qui a été choisi par les instances divines, et il n'est pas rare qu'une première révélation avorte, le récipiendaire déchu s'étant révélé indigne, pour des raisons pas toujours clairement explicitées, de la faveur céleste ; dans ce cas, le texte révélé, déjà à la portée des hommes mais pas encore en leur possession, réintègre les ténèbres de cet entre-deux-mondes par excellence qu'est la montagne, dans l'attente du *medium* qualifié qui le portera, en temps voulu, à la connaissance humaine⁷².

Huan Kai, prédécesseur infortuné de ce Zhou Zhixiang dont je n'ai pas retrouvé la trace⁷³, était un disciple de Tao Hongjing, neuvième patriarche à titre posthume de l'école de Maoshan. L'ultime révélation du TPJ est donc à la gloire du seul courant Shangqing.

D. Essai de synthèse

Il est délicat d'élaborer une synthèse des données qui ont été ici présentées tout en gardant à l'esprit l'arrière-plan historique, politique et social des époques traversées et sans sombrer dans des simplifications extrêmes comme celle-ci : “[le TPJ] fut soumis au Trône au second siècle (de notre

71. L'expression figure aussi dans le *Baopu zi neipian* 抱朴子內篇 {059}, 12 : 56, dans un contexte analogue : selon Zhong Ni 仲尼 (Confucius), Yu le Grand 大禹 “scella (les recettes du Lingbao, *Lingbao zhi fang* 靈寶之方) dans un écrin de pierre (sur) une montagne célèbre”, *feng zhi mingshan shihan zhi zhong* 封之名山石函之中.

72. Ainsi Yu le Grand dissimule à nouveau sur une montagne les talismans du Lingbao qui viennent de lui être révélés — sa propre retranscription, “scellée dans un écrin (*han*) orné d'or et cacheté du sceau de la Capitale sombre” (*feng yi jinying zhi han, yin yi xuandu zhi zhang* 封以金英之函。印以玄都之章), est également déposée sur une montagne en attendant que soit venue l'heure de sa révélation aux hommes (cf. *Taishang Lingbao wufu xu* 太上靈寶五符序 [CTT 388] {019}, 1 : 6b, texte généralement daté du début du IIIe siècle. Un synopsis de ce passage figure dans BOKENKAMP {123} : 65-66, étude où sont cités plusieurs récits voisins associant les thèmes de la montagne-grotte et de la révélation).

73. Les recueils de biographies de taoïstes les plus fournis tels que le *Lishi zhenxian tidao tongjian* (CTT 296) {054} et ses divers suppléments, le *Xuanpin lu* 玄品錄 (CTT 781) {053} ou encore le *Daoxue zhuan* — dont ne subsistent, on l'a vu, que quelques citations — l'ignorent, tout comme la monographie consacrée à Maoshan et à l'école qui s'y est développée, le *Maoshan zhi* 茅山志 (CTT 304) {032}. L'*Histoire des dynasties du Sud* {073} et l'*Histoire des dynasties du Nord* {072} ne le mentionnent pas non plus, de sorte que son historicité même paraît douteuse : il pourrait bien s'agir d'un personnage fictif, stéréotype héroïque créé à seule fin de donner une figure centrale à la fable de la redécouverte supposée du TPJ.

ère), puis détruit durant la révolte des Turbans jaunes et reconstitué en 572 par Zhou Zhixiang”⁷⁴.

Pour beaucoup, le lien entre les divers textes dont il a été question dans cette introduction ne fait aucun doute, et les affirmations abondent selon lesquelles le TPJ actuel est un hybride du “*Taiping qingling shu* de Gan Ji” et du “*Taiping dongji zhi jing* de Zhang Daoling” provenant à l’origine du “*Tianguan li baoyuan taiping jing* de Gan Zhongke” nourri d’ajouts successifs au cours de sa longue transmission⁷⁵.

L’idéal de la Grande paix est, au départ, un thème confucéen qui gagna en audience sous la dynastie Han⁷⁶. Mais si l’on en croit les divers récits mentionnés dans ces pages, les écrits relatifs à la Grande paix qui émergèrent sous la dynastie des Han antérieurs se caractérisaient davantage par la variété de leurs thèmes et la diversité de leurs origines — milieu marginal des spécialistes culturels (*fangshi* et chamans, *wu* 巫, *xi* 覡), sphère ésotérique d’ouvrages apocryphes (*weishu* 緯書) et prophétiques (*chen*) alors en vogue — que par leur rattachement à une “école” ou un “courant de pensée” cloisonné — école des lettrés (*rujia* 儒家) ou taoïsme “philosophique” (*daoia* 道家) — et l’on se souvient que l’objectif recherché par leurs premiers promoteurs était avant tout de permettre au souverain du moment, à proprement parler en déshérence, de se donner une descendance⁷⁷.

L’héritage confucéen étant devenu l’orthodoxie d’État, les promoteurs de la Grande paix, suspects d’hétérodoxie, durent quitter les milieux officiels et se rapprochèrent tout naturellement de courants d’inspiration (entre autre) “taoïste” mêlés à divers cultes populaires plus ou moins tolérés

74. Cf. KOHN {245} : 297, n. 8 (“[...] *the text itself was submitted to the throne in the second century, then destroyed during the Yellow Turban rebellion and reconstituted in 572 by Zhou Zhixiang*”). Or, nulle source ne rapporte la destruction d’un “TPJ” au cours du soulèvement des Turbans jaunes, ni que Zhou Zhixiang l’a ensuite “reconstitué” précisément à cette date.

75. C’est, entre autres, l’opinion du lettré CHEN Yingning {407} : 51.

76. Sur les thèmes, apparus à l’époque dite des Royaumes combattants, Zhanguo 戰國 (Ve-IIIe siècle av. J.-C.), de la Grande paix (*taiping*, qui admet les variantes *taiping* 泰平 et *daping* 大平) et de la “Grande concorde” (*datong* 大同, un proche synonyme), cf. les études de FUNG Yu-lan {187} : 81-87, Werner EICHHORN {174} : 113-126, Timoteus POKORA {305} : 448-452, Joseph NEEDHAM {283} : 253-267, Jean LEVI {254} : 73-77, Maxime KALTENMARK {233} : 21-22, Anna K. SEIDEL {342} : 162-164 et Anne CHENG {138} : 207-266.

77. Cf. *supra* : § A.1 et A.2. L’empereur Cheng des Han Antérieurs, à qui Gan Zhongke soumit le *Tianguan li baoyuan taiping jing*, et l’empereur Huan des Han postérieurs, à qui Xiang Kai soumit le *Taiping qingling shu* de Gan Ji, furent tous deux sans descendance à leur mort. L’empereur Shun, porté au pouvoir par la faction des eunuques et qui rejeta le *Taiping qingling shu* présenté par Gong Chong, eut un seul fils (qu’il s’empressa de désigner comme son héritier), mais ce fils n’était pas de l’Impératrice en titre. Cf. DUBS {163} : 356-372 et BIELENSTEIN {119} : 285-287.

par le pouvoir et présents en milieu rural aussi bien qu'à la Cour, jusque dans le gynécée même. La grande proscription des lettrés opérée par les eunuques (en 165 puis en 169) rejeta vers le monde rural de nombreux serviteurs de l'État opposés à la scandaleuse domination de leur faction, et c'est probablement dans ces échanges de "propos des campagnes" (*xianglun* 鄉論) et ces "discussions pures" (*qingtan* 清談) des lettrés en exil et à l'écoute des revendications naissantes d'une paysannerie souvent en butte au pouvoir autocratique des grands propriétaires terriens que se radicalisa l'idéal de la Grande paix. Loin de la capitale, l'espérance de jours meilleurs acquit une coloration religieuse au contact des divers cultes populaires tendant à s'organiser en contre-pouvoirs forts et destinés, désormais à court terme, à prendre part activement, à partir de 184, à l'effondrement de la dynastie.

Chamans et *fangshi*, écrits apocryphes et prophéties ésotériques, religion populaire — autant de sources auxquelles s'abreuvent les écrits relatifs à la Grande paix tout au long des deux dynasties Han — préfigurent tous, selon les travaux de A. Seidel ⁷⁸, les premiers mouvements du taoïsme révélé. Il semble indiscutable que les écrits de la Grande paix figurent au cœur du processus de formation de ces mouvements, dont celui du Maître céleste (*tianshi dao*) ⁷⁹, même si leur influence sur ce processus et sur le développement ultérieur du taoïsme en général demeura limitée, peut-être du fait de la chute de la dynastie Han ⁸⁰.

La question des rapports, du point de vue historique, entre les Turbans jaunes ou *taiping dao* 太平道, le mouvement du Maître céleste et les écrits de la Grande paix ayant déjà été débattue abondamment ⁸¹, elle ne sera pas davantage l'objet de mon propos. Je m'en tiendrai ici à deux points qui ont déjà fait l'objet d'études très convaincantes :

78. Cf. SEIDEL {336} : 110-120, {344} : 28-46.

79. Pour RAO Zongyi 饒宗頤 {487} : 89, le fait que le TPJ actuel contient l'expression *tianshi* 天師 prouve le lien entre ce texte et le mouvement se réclamant de Zhang Daoling (*tianshi dao*), mais Rao oublie que l'expression *tianshi* a été couramment employée comme titre pendant toute la période des Six dynasties.

80. B. HENDRISCHKE {211} suggère que le thème de la Grande paix perdit tout impact auprès des mouvements taoïstes des IIIe et IVe siècles du fait de l'échec de l'insurrection des Turbans jaunes, lancée en 184.

81. Longtemps controversée (cf. MICHAUD {280} : 88, pour qui les Turbans jaunes n'ont rien de "taoïstes"), la question a été traitée de façon satisfaisante par R. A. STEIN {359} qui a dressé un tableau des affinités idéologiques existant entre les deux organisations (p. 6).

(1) Selon Lin Fushi 林富士, les conceptions thérapeutiques que reflète le TPJ transmis correspondraient autant à celles du *tianshi dao* qu'à celles du *taiping dao*⁸². À défaut de liens historiques solidement attestés par les sources, les deux groupes auraient partagé un même univers mental, du moins pour ce qui concerne certains domaines.

(2) Les affinités entre le TPJ transmis et le commentaire de Xiang'er 想爾 au *Daode jing* (une sorte de "catéchisme"⁸³ qui révèle l'interprétation du *Laozi* 老子 par le mouvement du Maître céleste à ses débuts) ne fait aucun doute. Les deux ouvrages partagent les mêmes thèmes — notamment les méthodes du type de "garder l'Un" (*shouyi* 守一) et la notion d'Harmonie centrale (*zhonghe* 中和) — ou témoignent d'idées voisines, à tel point que pour Rao Zongyi, le commentaire de Xiang'er explique le *Daode jing* en se basant sur le TPJ⁸⁴.

Par la suite, à l'époque des Six dynasties, le rattachement des écrits de la Grande paix aux principaux courants organisés du taoïsme révélé s'inscrit essentiellement dans une quête de prestige. D'une part, si l'on en croit le *Livre de l'Un orthodoxe*, cet ouvrage perdu impossible à dater avec certitude et dont ne subsistent que des citations, les adeptes du mouvement du Maître céleste amalgamèrent ces écrits, sous le titre de *Taiping dongji zhi jing* qui trouve un écho au sein même du matériau transmis, au corpus des révélations reçues de Laozi divinisé par Zhang Daoling, le Maître céleste, fondateur mythique du mouvement. Par ailleurs, une autre source de ce courant, les *Cent quatre-vingt préceptes exposés par le Seigneur Lao*, accrédite la révélation d'un *Taiping jing* à un Gan Ji dès la fin de l'époque des Zhou. C'est pourtant le Shangqing qui finit par s'imposer en associant aux récits de la réapparition des écrits de la Grande paix le nom prestigieux de Tao Hongjing. Au final, les divers récits de l'époque des Six dynasties concernant l'émergence, la disparition puis la redécouverte supposées des écrits de la Grande paix ne témoignent guère que de la récupération par ces courants d'un texte prestigieux revendiqué comme fondateur mais dont

82. Cf. LIN Fushi {463} : 256-258.

83. L'expression provient de BOKENKAMP {125} : 29.

84. Cf. RAO Zongyi {487} : 89-90. Le commentaire de Xiang'er a notamment été étudié par LI Fengmao {442} et Stephen BOKENKAMP {124}. Une introduction très détaillée suivie d'une traduction intégrale en a été donnée dans BOKENKAMP {125} : 29-148.

l'origine historique précède d'assez loin l'apparition même de ces courants.

Sur le plan de l'histoire littéraire, cette seconde vague de récits coïncide avec l'intégration du corpus Zhengyi 正一 (“Un orthodoxe”) du mouvement du Maître céleste au Canon taoïste comme l'un des Quatre suppléments (*sifu* 四輔) aux Trois grottes (*sandong* 三洞) originelles, l'ensemble constituant Sept sections (*qibu* 七部)⁸⁵.

Admis au sein du vaste corpus des écritures taoïstes révélées, les écrits de la Grande paix, à défaut d'avoir jamais intégré le canon des “Classiques” (*jing*) officiels, acquièrent du moins la respectabilité d'une religion reconnue par l'État et favorisée occasionnellement par l'Empereur en personne — on a vu que ces écrits, indésirables sous les Han, devinrent pourtant l'objet d'une quête ordonnée par l'empereur Xuan des Chen à la fin de la période des Six dynasties — au détriment du bouddhisme, grand rival du taoïsme dans la conversion des masses. Les bouddhistes succédèrent ainsi logiquement et durablement aux lettrés proches du pouvoir dans le dénigrement polémique des ces écrits, soupçonnés de plagiat et d'inauthenticité. Ainsi le *Fayuan zhulin* 法苑珠林 (T 53 [n° 2122]), ouvrage bouddhiste daté de 668 qui admet seulement l'authenticité du *Daode jing* 道德經⁸⁶, présente une véritable chronique de “la fabrication de plus de mille rouleaux de textes taoïstes à partir d'extraits mélangés de sūtras bouddhistes”⁸⁷ dans laquelle la fabrication du TPJ est attribuée à des faussaires actifs au cours de l'ère Daye 大業 (605-616) de la dynastie Sui 隋 (581-618)⁸⁸.

Sous les Tang, le thème de la Grande paix est pourtant loin d'avoir perdu de sa force symbolique puisqu'un établissement religieux du nom de Monastère de la Grande paix (Taiping guan 太平觀) fut érigé en 635 sur le site de Maoshan 茅山, pour saluer l'accession au trône de la famille Li 李, les empereurs Gaozu 高祖 (r. 618-626) et Taizong 太宗 (r. 626-649) s'étant laissés

85. Cf. CHEN Guofu {399} : 1-7, 101-104. Selon KOBAYASHI Masayoshi 小林正美 {241}, l'ajout des Quatre suppléments proviendrait du mouvement du Maître céleste car le supplément intitulé Zhengyi 正一 ne renvoie pas à une “grotte” en particulier, comme chacun des trois autres, mais à l'ensemble des Trois grottes (p. 31-33).

86. Cf. T 53 (n° 2122) {062}, 55 : 703a.

87. 挑攪佛經。造道家偽經一千餘卷。(T 53 [n° 2122] {062}, 55 : 703b).

88. Cf. T 53 (n° 2122) {062}, 55 : 703c. En réalité, la chronique du *Fayuan zhulin* se ramène à un inventaire de tous les textes de base du taoïsme révélé ! Le caractère radical de cette dénonciation, l'absence de tout argument réel et le cadre polémique des rapports entre les deux religions dans lequel elle s'inscrit ne plaident pas en faveur de son authenticité.

convaincre par les taoïstes que leur lignée remontait jusqu'à Laozi ⁸⁹, et sous le règne suivant, celui de Gaozong 高宗 (649-683), un prince de la famille impériale, Li Xian, cite le TPJ à cinq reprises dans son sous-commentaire au *Hou Han shu* ⁹⁰.

Les sources survolées dans cette introduction suggèrent que la transmission des écrits de la Grande paix fut assurée par divers acteurs : on peut citer la lignée méridionale dont Zheng Yin et Ge Hong ne furent que des maillons, le mouvement du Maître céleste, et le courant Shangqing enfin, qui joua aussi, on le verra tout au long de ce travail, un rôle de premier plan dans la fixation de leur titre, de leur longueur et de leur découpage. Mais cette histoire lacunaire des écrits de la Grande paix pose aussi la question de la nature de l'objet même de cette transmission, *a fortiori* quand on constate l'absence de toute citation du contenu de ces premiers écrits. Certes, l'existence d'un "lien", d'une affinité entre les différents titres évoqués ici est généralement admise sur la foi des rapprochements opérés par les commentateurs, mais s'agit-il d'un lien de filiation directe entre les états successifs d'un fonds scripturaire plus ou moins stable, ou d'un simple lien de parenté entre des œuvres concurrentes se rattachant seulement à une souche thématique commune ? Si l'histoire purement littéraire du *Livre de la Grande paix* ne permet pas d'apporter une réponse satisfaisante à cette question, l'analyse du corpus actuel, d'abord, ensuite la plongée dans son contenu textuel, devraient du moins fournir quelques éléments de réponse.

89. SCHAFER {327} : 21, 24, 46.

90. *Hou Han shu* {071}, 30B : 1081, 1081-1082, 1084, 1084-1085 et 1085. Seules trois de ces citations recourent le TPJ canonique (cf. *infra* : Annexe, "Concordance du TPJHJ") mais les deux autres peuvent s'insérer dans la structure du texte (cf. *infra* : Chapitre 7, § IV.8.1). On a vu (cf. *supra* : § A.2) que l'identification des *shenshu* de l'époque des Han au TPJ proprement dit provient d'une phrase de ce sous-commentaire de Li Xian.

Première Partie

Analyse du corpus des “textes Taiping” actuels

Chapitre 1

Le Taiping jing chao 太平經鈔

(CTT 1101, *juan* n° 1 à 10)

1.1. Présentation

Dans le Canon taoïste, le TPJ proprement dit est précédé d'un texte que les éditeurs du Canon n'ont jamais distingué de celui-ci, pas plus que trois des catalogues modernes des titres des ouvrages du Canon — ceux du P. Léon WIEGER {388}, du Harvard-Yenching Institute {621} et de l'E.F.E.-O. {329} — qui leur attribuent le même numéro ⁹¹. Seuls le *Daozang tiyao* 道藏提要 (n° 1090) et le *Daozang fenlei jieti* 道藏分類解題 (n° 178) traitent ce texte séparément ⁹².

1.2. Titre

La toute première ligne de ce texte est la suivante :

91. Ainsi la réédition la plus récente du Canon (Shanghai, Tianjin : Wenwu chubanshe 文物出版社 : 1988), en 36 volumes, reporte dans la marge le titre “*Taiping jing* 太平經” pour l'ensemble de ces deux textes consécutifs.

92. Cf. REN Jiyu 任繼愈, ZHONG Zhaopeng 鐘肇鵬 ed. {491} : 843-846 et ZHU Yueli 朱越利 {563} : 46.

太平經鈔甲部卷之一

*Transcription du Livre de la Grande paix, section jia, juan n° 1*⁹³.

Cet intitulé montre clairement que nous n'avons pas affaire au texte maître : le caractère *chao* 鈔 se rapporte en fait à une sorte de version abrégée ou résumée d'un texte, ou encore à une sélection d'extraits d'un texte. Les trois variantes attestées (*chao* 抄, *quan* 詮 et *quan* 銓) sont ici quasiment synonymes (cf. *infra* : § 1.3).

1.3. Mentions et variantes

<i>titre mentionné</i>	<i>source</i>
太平鈔	猶龍傳 (CTT 774) {028}, 4 : 18a
太平抄	自然九天生神玉章經 (CTT 397) {042}, 2 : 7b
詮太平經	玄品錄 (CTT 781) {053}, 5 : 7b
(太平經) 詮	猶龍傳 (CTT 774) {028}, 4 : 19a
太平經十三篇 (...) 詮	續唐書 {070}, 19 : 206
銓太平經	續仙傳 (CTT 295) {036}, C : 5a
	雲笈七籤 (CTT 1032) {052}, 113B : 29b
銓太平經為三十篇	天台山方外志 {067}, 9 : 379
(太平青領書) 銓	洞霄圖志 {098}, 5 : 12b

1.4. Historique

Le TPJC ne fait état d'aucune paternité et ne se rattache à nulle lignée de transmission qui lui soit propre.

93. CTT 1101 {033}, 1 : 1a.

1.5. Plan littéraire

Ce texte de 213 pages est divisé en dix *juan* 卷 numérotés de 1 à 10. Chaque *juan* étant supposé correspondre à une section (*bu* 部) du texte maître, les dix *juan* admettent une numérotation parallèle de *jia* 甲 (I) à *gui* 癸 (X). Ces *juan* sont subdivisés en paragraphes.

L'ensemble ne comporte que trois titres de chapitres, situés à la première page de chacun des *juan* n° 1, 4 et 7. Wang Ming a reproduit ces titres dans le TPJHJ, bien que le premier ne figure pas en retrait par rapport au corps du texte comme c'est généralement le cas dans le Canon ([1.3-4], [193.2] et [469.3]).

La confrontation du TPJC et du MS de Dunhuang S. 4226 {002}⁹⁴ montre deux choses :

(1) Dans le TPJC, de nombreux titres issus du TPJ ont été mêlés au corps du texte, amputés de leur numérotation, souvent en tête de paragraphe — mais ce procédé n'est pas systématique et de nombreux paragraphes s'ouvrent sur une simple formule interrogative qui en détermine le thème.

(2) Le découpage en dix *juan* numérotés de *jia* (I) à *gui* (X) reproduit la structure du texte maître avant son démembrement⁹⁵.

En plus du contenu textuel, le TPJC comporte une unique illustration accompagnée d'une légende et représentant des "hommes divins revêtus de plumes" (*shenren yufu* 神人羽服), immortels s'élevant au Ciel à bord d'un char impérial attelé de neuf dragons (*jiulong nian* 九龍輦) et surmonté d'un dais, environné de nuées et survolé par un couple de grues, symboles d'immortalité (CTT 1101 {033}, 6 : 18a-b).

Un seul passage, qui débute par les mots *shi cewen* 師策文, semble suivre une métrique régulière. Il s'agit de treize phrases (ou vers) de sept caractères totalisant 91 caractères (cf. CTT 1101 {033}, 3 : 22a).

94. Sur ce document du corpus des textes de la Grande paix, cf. *infra* : Chapitre 5.

95. Sur ce point, se reporter à l'analyse du TPJ donnée au chapitre suivant (cf. *infra* : Chapitre 2).

1.6. Sources mentionnées

<i>source mentionnée</i>	<i>localisation</i>
洞極經	6 : 11a.10, 12b.2
洞極之經	6 : 11b.9, 7 : 22b.8, 8 : 3b.6
河洛 (= 河圖洛書)	3 : 27a.9, 6 : 11b.2
靈書紫文	1 : 7a.4, 7b.4
三道文	6 : 20a.5
三道行書	6 : 10b.7, 7 : 2b.3
神書	6 : 19a.4, 22b.4, 7 : 11b.6, 16a.1
太平經	9 : 9b.10, 10b.2
太平之經	1 : 4b.5
易	7 : 30b.1

1.7. Sources citées

Le TPJC ne cite explicitement aucune source.

1.8. Recoupements

Le tableau qui suit reprend les recoupements mentionnés par Wang Ming dans le TPJHJ, en complétant les références qui manquent d'exactitude.

<i>TPJC</i>	<i>sources recoupées</i>
1 : 2a.7-b.1	上清後聖道君列紀 (CTT 442) {049} : 1b
1 : 2b.4-5	自然九天生神玉章經 (CTT 397) {042}, 2 : 7b
1 : 5a.10-b.9	上清後聖道君列紀 (CTT 442) {049} : 8b-9a

<i>TPJC</i>	<i>sources recoupées (suite)</i>
1 : 5b.10	(a) 雲笈七籤 (CTT 1032) {052}, 6 : 19b (b) 道教義樞 (CTT 1129) {035}, 2 : 12a
1 : 7a.4-b.3	皇天上清金闕帝君靈書紫文上經 (CTT 639) {050} : 1a-b
1 : 7a.7-8	太平御覽 {094}, 677 : 8a
1 : 7b.6-8a.5	三洞珠囊 (CTT 1139) {043}, 3 : 5b-6a
2 : 5a.4-6	道要靈祇神鬼品經 (CTT 1201) {010} : 1b
2 : 5a.9-b.4	太平經聖君秘旨 (CTT 1102) {034} : 1b-2a
2 : 7b.10-8a.6	後漢書 {071}, 30 B : 1081
*2 : 13b.2-4	道典論 (CTT 1130) {009}, 4 : 3a
3 : 1a.3-2b.2	TPJ, 35 : 1a-13a
3 : 2b.2-3a.6	TPJ, 37 : 1a-7b
3 : 3a.6-5b.4	TPJ, 40 : 1a-7b
3 : 6a.6-b.5	TPJ, 41 : 1a-2a
3 : 6b.7-8a.2	TPJ, 42 : 1a-9b
3 : 8a.10-10a.10	TPJ, 44 : 1b-5b
3 : 10b.1-12b.4	TPJ, 45 : 1a-8b
3 : 12a.8-12b.4	三洞珠囊 (CTT 1139) {043}, 1 : 21b-22a
3 : 12b.5-13b.1	TPJ, 46 : 1a-4a
3 : 13b.7-14b.9	TPJ, 47 : 2b-13b
3 : 14a.8-b.5	道典論 (CTT 1130) {009}, 2 : 8a-b
3 : 15a.1-b.7	TPJ, 48 : 2a-4a
3 : 15b.7-18a.2	TPJ, 50 : 2a-19b
3 : 18a.2-b.8	TPJ, 51 : 1a-3a
3 : 18b.10-21b.2	TPJ, 36 : 1a-10b
3 : 22a.1-6	歷世真仙體道通鑑 (CTT 296) {054}, 20 : 2a-b
3 : 22a.7-26a.7	TPJ, 39 : 1a-5b

<i>TPJC</i>	<i>sources recoupées (suite)</i>
3 : 26a.8-28a.2	TPJ, 43 : 1a-3b
3 : 27b.5-8	道典論 (CTT 1130) {009}, 4 : 3a-b
4 : 2a.3-3b.2	TPJ, 53 : 1a-3a
4 : 3b.2-4b.1	TPJ, 54 : 2a-b
4 : 4b.1-5b.3	TPJ, 55 : 1a-4a
4 : 8a.5-9a.5	要修科儀戒律鈔 (CTT 463) {056}, 14 : 1a-b
4 : 12a.8-10	後漢書 {071}, 30 B : 1084
4 : 15a.10-b.6	正一法文太上外籙儀 (CTT 1243) {024} : 4a
4 : 16a.6-17a.2	TPJ, 65 : 1b-6a
4 : 16b.9-17a.1	(a) 三洞神符記 (CTT 79) {013} : 9a (b) 雲笈七籤 (CTT 1032) {052}, 7 : 9a-b
4 : 17a.2-b.1	TPJ, 66 : 1a-2a
4 : 17b.1-18a.2	TPJ, 67 : 1a-3a
4 : 18a.2-9	TPJ, 68 : 1a-b
5 : 1a.2-3b.4	TPJ, 69 : 1b-7a
5 : 3b.4-4b.3	TPJ, 70 : 1a-2b
5 : 4b.3-5b.6	TPJ, 71 : 1a-3b
5 : 5a.1-b.6	太平經聖君祕旨 (CTT 1102) {034} : 2b-3b
5 : 5b.6-9	TPJ, 72 : 1b-2a
*5 : 10b.6-8	太平御覽 {094}, 668 : 1a
*5 : 11b.2-4	太平御覽 {094}, 668 : 1a
6 : 1a.2-2b.10	TPJ, 86 : 3a-15b
6 : 3a.9-b.5	TPJ, 88 : 5a-b
6 : 3b.6-4b.8	TPJ, 90 : 1b-5a
6 : 4b.10-7a.3	TPJ, 92 : 1a-15a
6 : 11b.1-16a.2	TPJ, 91 : 1a-14a

<i>TPJC</i>	<i>sources recoupées (suite)</i>
6 : 16a.3-17a.10	TPJ, 93 : 4a-19b
6 : 19a.1-b.7	TPJ, 101 : 7a-8a
*6 : 20b.3-7	要修科儀戒律鈔 (CTT 463) {056}, 12 : 13b
6 : 20b.3-24a.5	TPJ, 96 : 1a-24b
6 : 24a.5-10	TPJ, 97 : 6b
6 : 24a.10-29a.3	TPJ, 98 : 1a-15a
6 : 29a.4-b.2	TPJ, 100 : 3b-4a
6 : 29b.2-30b.9	TPJ, 102 : 1a-5b
7 : 1a.2-2b.3	TPJ, 103 : 1a-3a
7 : 2b.3-5a.3	TPJ, 108 : 1a-4b
7 : 3b.9-4a.6	道典論 (CTT 1130) {009}, 4 : 1b
7 : 5a.3-9b.2	TPJ, 109 : 1a-4b
7 : 9b.4-16b.8	TPJ, 110 : 1a-20b
7 : 16b.9-20b.1	TPJ, 111 : 1a-17b
7 : 20b.4-25a.5	TPJ, 112 : 1a-23a
7 : 22b.6-7	道要靈祇神鬼品經 (CTT 1201) {010} : 1b
7 : 25a.5-27a.9	TPJ, 113 : 1a-4b
7 : 27a.9-b.2	後漢書 {071}, 30 B : 1084
7 : 33a.8-38a.8	TPJ, 116 : 1a-16b
7 : 38a.8-40b.3	TPJ, 117 : 1a-13b
7 : 40b.3-42a.7	TPJ, 118 : 1a-4a
7 : 42a.7-43a.7	TPJ, 119 : 2b-7a
8 : 19b.8-10	道典論 (CTT 1130) {009}, 4 : 8b
10 : 1a.2	雲笈七籤 (CTT 1032) {052}, 6 : 15a
10 : 2a.1-3	道典論 (CTT 1130) {009}, 4 : 1a-b
10 : 2b.5-8	雲笈七籤 (CTT 1032) {052}, 6 : 15a-b

<i>TPJC</i>	<i>sources recoupées (suite)</i>
10 : 6b.6-8	太平御覽 {094}, 659 : 7b
10 : 9b.6-7	太平御覽 {094}, 668 : 1a
10 : 10a.9-b.5	太平經聖君秘旨 (CTT 1102) {034} : 1a

Les quatre recoupements précédés du signe [*] ont été omis par Wang Ming.

1.9. Analyse

1.9.1. La nature du TPJC

La réalisation par Wang Ming d'une édition critique (le TPJHJ) du TPJ incluant les éléments provenant du TPJC a prouvé que le TPJC est un recueil d'extraits du TPJ et que son contenu, du moins pour les *juan* n° 3 (= section *bing* 丙 [III]) à 7 (= section *geng* 庚 [VII]), recoupe en de multiples endroits celui du texte maître, en dépit de nombreuses variantes.

Cependant, la mise en parallèle des deux sources montre que l'auteur du TPJC ne s'est pas contenté de copier (ou de "retranscrire", *chao* 鈔) une sélection d'éléments du TPJ mais que son choix s'est le plus souvent accompagné d'une réécriture et d'une standardisation, voire d'une simplification du texte maître : de nombreux chapitres, parfois des *juan* entiers, ont été omis et, dans bien des cas, l'auteur s'est visiblement contenté de piocher ici ou là quelques lignes, généralement situées en début de *juan* ou de chapitre, qu'il a ensuite recopiées bout à bout, sans même prendre la peine de les séparer systématiquement par des alinéas pour refléter les changements de *juan* ou de chapitres de la version originale ⁹⁶.

96. Un exemple : le TPJC ne recoupe aucun des douze chapitres (n° 192 à 203) du *juan* n° 114 [591.2-627.7]. Ceux-ci étaient-ils absent du modèle d'après lequel il a composé sa version résumée, ou bien a-t-il choisi délibérément de ne pas en tenir compte dans son résumé parce qu'il n'en comprenait pas le sens ou doutait de leur authenticité ? On verra dans la suite de ce travail que ce *juan* se rattache à une "strate" minoritaire du texte posant des problèmes de datation et de contenu par rapport à la "strate" majoritaire (cf. *infra* : Chapitre 2, § 2.10.4) bien que la table des matières du MS de Dunhuang recoupe onze des douze titres de chapitres de ce *juan*, témoignant de sa présence dans l'édition du TPJ qui circulait au début des Tang.

Au nombre des autres catégories de modifications d'importance variable perpétrées par le compilateur du TPJC, on compte notamment l'expression *tianshi* 天師, pourtant récurrente dans le texte original où elle désigne l'orateur instruisant les disciples, qui a disparu dans la quasi-totalité des cas dans la transposition du TPJC — mais, étrangement, pas de manière systématique⁹⁷. Faute d'inattention de l'auteur, ou tolérance occasionnelle⁹⁸ ?

1.9.2. Le cas du *juan* n° 1

Dans un article publié en 1948, Wang Ming a montré que le *juan* n° 1 du TPJC, qui contient théoriquement le résumé de la section *jia* 甲, constitue un cas à part : absolument étranger au TPJ, son contenu provient en réalité pour une bonne part du corpus scripturaire du courant taoïste du Shangqing 上清⁹⁹.

En publiant une première transcription du MS de Dunhuang et en comparant les titres de chapitres absorbés dans le corps du TPJC avec ceux révélés par la table des matières du MS, YOSHIOKA Yoshitoyo 吉岡義豊 {601} a montré que dans le TPJC, le résumé de la première section du TPJ figure en fait à la place du résumé de la dixième section (*gui* 癸, *juan* n° 10) et que c'est ce dernier qui fait défaut. En conséquence, nous ne connaissons de la section *gui* (X) que les titres des chapitres originels, grâce à la table des matières du MS¹⁰⁰.

Plus récemment, Li Gang 李剛 a émis l'hypothèse que la fabrication du *juan* n° 1 est étrangère à l'auteur supposé du TPJC et bien antérieure à l'époque de celui-ci et aurait été le fait de

97. Selon Ôfuchi, cette modification serait due à l'emploi du terme *tianshi* comme titre dans la hiérarchie religieuse humaine et non plus céleste à partir de l'époque contemporaine de Kou Qianzhi 寇謙之 (363-448), mais l'hypothèse ne repose pas sur une argumentation réellement convaincante (cf. ÔFUCHI {584} : 106-107). En tout cas, ce serait là un argument en faveur de l'ancienneté du TPJ proprement dit, qui serait nécessairement antérieur à la période contemporaine de Kou Qianzhi.

98. Les cas où cette suppression peut être aisément constatée sont nombreux ; par exemple, CTT 1101 {033}, 6 : 6a [375.10]. Mais l'expression subsiste par endroits : CTT 1101 {033}, 3 : 10b [113.10], 5 : 8a [303.7].

99. Cf. WANG Ming {509}. Wang Ming, qui ignorait tout du MS de Dunhuang avant la transcription de Yoshioka, pensait alors que le résumé correspondant à la section *jia* était perdu (p. 375). Pour une analyse du contenu du *juan* n° 1 du TPJC à la lumière des textes du courant Shangqing, cf. *infra* : IIe partie, Chapitre 8.

100. Cf. YOSHIOKA {601} : 57.

taoïstes du courant Shangqing, au cours des Six dynasties, entre la fin de la dynastie des Jin Orientaux 東晉 (317-420) et la période contemporaine de Tao Hongjing 陶弘景 (456-536) ¹⁰¹.

1.10. Authenticité

Bizarrement, la longueur et le découpage du TPJC varient d'une source à l'autre — tantôt vingt, tantôt trente chapitres — alors que la version transmise compte 10 *juan*. Ainsi, le *Youlong zhuan* 猶龍傳 {028} de Jia Shanxiang 賈善翔 (*fl.* 1086), qui dresse un inventaire des textes Taiping, mentionne à la fois “une *Transcription (du Livre) de la Grande paix*, en 10 *juan*, dont l'identité de l'auteur n'est pas connue” (Taiping chao *shi juan, bu zhu zhuanren mingshi* 太平鈔十卷不著撰人名氏) et “une explication du *Livre de la Grande paix*, en 30 *pian*” (Taiping jing *yin quan wei sanshi pian* 太平經因詮為三十篇) ¹⁰².

Il est tentant d'expliquer ces variations par la coexistence de plusieurs versions résumées distinctes, ou par des fautes de copie (l'hypothèse est bien pratique pour expliquer aussi les variations de longueur relevées), voire par l'usage particulier propre à un lieu ou à une époque (les caractères *chao* 鈔, *quan* 銓 et *quan* 詮 étant des proches synonymes). Peut-être aussi — et c'est là l'hypothèse que j'estime la plus plausible — le titre du TPJC n'a-t-il été fixé que tardivement, par exemple au moment de son intégration en tête de l'édition canonique du TPJ, à la place des deux sections manquantes.

1.10.1. Paternité

Les diverses mentions relevées dans un des tableaux présentés ici (cf. *supra* : § 1.3) désignent un certain Lüqiu Fangyuan 閻丘方遠 (?-902) comme l'auteur du TPJC et l'on avance généralement, à l'appui de cette hypothèse, que le Canon taoïste contient un autre ouvrage “du type

101. Cf. LI Gang {446} : 299. Sur la question de la paternité du TPJC, cf. *infra* : § 1.10.1.

102. *Youlong zhuan* (CTT 774) {028}, 4 : 18a-19a.

chao 鈔” dont la paternité est clairement attribuée à ce personnage, le *Taishang dongxuan Lingbao dagang chao* 太上洞玄靈寶大綱鈔 (CTT 393)¹⁰³. Deux points :

(1) Le TPJC est nécessairement postérieur au développement d’un TPJ en 10 sections, puisque son découpage en dix *juan* numérotés selon les Troncs célestes, à l’image des dix sections, s’inspire de cette structure.

(2) Il est nécessairement antérieur aux diverses mentions relevées par Wang Ming.

Il peut donc très bien avoir été composé par un taoïste mort au début du Xe siècle — c’est le cas de Lüqiu Fangyuan — puisque ces mentions couvrent une période s’étendant de la dynastie des Tang du Sud 南唐 (937-975) à celle des Qing 清 (1644-1911).

1.10.2. Éléments de datation

En ce qui concerne la datation du TPJC, l’analyse philologique n’apporte aucun élément réellement déterminant. Trois cas ont retenu mon attention :

(1) L’occurrence de l’expression *fanren* 凡人 qui répond, dans le TPJ, à *fanmin* 凡民, sans altération de sens : à l’avènement de l’empereur Taizong (r. 626-649) des Tang 唐, dont le nom personnel (*yuming* 御名) était Shimin 世民, le caractère *min* fut frappé d’interdit par un décret impérial¹⁰⁴, comme Wang Ming l’a remarqué dans une note marginale¹⁰⁵.

(2) L’occurrence du caractère *li* 理 substitué à *zhi* 治 : à l’avènement de Gaozong (r. 649-683) des Tang, dont le nom personnel était Zhi 治, le caractère *zhi* fut, de la même façon que *min* sous le règne précédent, frappé d’interdit par décret, avec pour consigne de le remplacer par *li* 理 ou *zhi* 制¹⁰⁶.

103. On trouve des biographies de ce Lüqiu Fangyuan, un ermite taoïste qui serait mort au tout début du Xe siècle, dans le *Xuxian zhuan* 續仙傳 (CTT 295) {036}, 3 : 4a-6a, le *Lishi zhenxian tidao tongjian* 歷世真仙體道通鑑 (CTT 296) {054}, 40 : 13b-15a, le *Xuanpin lu* 玄品錄 (CTT 781) {053}, 5 : 7b-8a, le *Yunji qiqian* 雲笈七籤 (CTT 1032) {052}, 113 B : 29a-30b et le *Tiantai shan fangwai zhi* 天台山方外志 {067}, 9 : 379-380.

104. Cf. LUFEEI Chi 陸費墀, *Lidai diwang miaoshi nianhui pu* 歷代帝王廟諡年諱譜 {101} : 10a.

105. Cf. TPJHJ {516} : 89 (n. 11).

106. Cf. *Lidai diwang miaoshi nianhui pu* {101} : 10a.

(3) L'occurrence de la graphie *luo* 洛 de préférence à la graphie *luo* 雒, quand le TPJ paraît admettre indifféremment l'une ou l'autre selon les chapitres : on sait que *luo* 洛 fut frappé d'interdit sous les deux dynasties Han ¹⁰⁷.

Dans les deux premiers cas, la substitution n'étant pas systématique et le texte admettant tour à tour les expressions *fanren* et *fanmin* d'une part, *li* et *zhi* d'autre part, on ne peut fonder aucune certitude. Tout au plus pourrait-on émettre l'hypothèse que le TPJC est postérieur à ces deux règnes mais a été composé, au moins pour partie, d'après un manuscrit original d'époque Tang. Cette suggestion ne contredit pas l'attribution traditionnelle à Lüqiu Fangyuan, sans pour autant la confirmer.

Quant au troisième cas, il se révèle n'apporter aucune information remarquable puisque le TPJC étant nécessairement postérieur au TPJ, il est *a fortiori* postérieur aux deux dynasties Han. En revanche, la présence des deux graphies de *luo* dans le texte maître (TPJ) pourrait révéler une "strate" textuelle — ou des fragments — d'époque Han.

1.10.3. Le problème des caractères manquants

Le TPJC compte trois occurrences du couple *kou kou* 口口 (cf. CTT 1101 {033}, 1 : 7b, 2 : 7b et 7 : 5b). Dans deux cas, Wang Ming estime qu'il s'agit de *fang kong* 方空 ou caractères laissés en blanc par suite d'omissions volontaires ou de lacunes, et leur a substitué une paire de carrés dans le TPJHJ : □□ [18.7] et [517.9], mais dans le troisième cas, il a maintenu la leçon *kou kou* [8.3] ¹⁰⁸. Dans sa récente édition critique, le YU Liming {542} propose les couples *qi yao* 其要, *ke xiao* 可效 et *ru wei* 入微, respectivement p. 568, 29 et 385.

107. La vertu de l'agent Feu étant dominante (*huode wang* 火德王) sous le règne de Gaozu 高祖 (206-195 av. J.-C.), le fondateur des Han antérieurs, le nom de la ville de Luoyang 洛陽 ne pouvait tolérer un élément graphique évoquant l'eau. On écrivit alors "雒陽". Quand il prit le pouvoir, Wang Mang 王莽 (r. 9-23) rétablit la graphie habituelle, mais après la restauration, Guangwu di 光武帝 (25-57 ap. J.-C.), le fondateur des Han postérieurs, décida de rétablir l'interdit (cf. ZHANG Weixiang 張惟驥, *Lidai huizi pu* 歷代諱字譜 {105} : 46b). Il n'est pas question de la ville de Luoyang dans le TPJC mais du document ésotérique *Luoshu* 洛書, l'Écrit de la (rivière) Luo.

108. VISSIÈRE {382} : 367 cite un texte dans lequel un couple de carrés a été substitué au nom de l'héritier désigné comme successeur par un empereur mourant. Malgré la similarité frappante des deux occurrences, il ne s'agit certainement pas d'un nom propre dans le cas de CTT 1101.

D'autre part, deux caractères laissés en blanc dans le résumé de la section *xin* 辛 (CTT 1101 {033}, 8 : 15a) correspondent à l'évidence au couple *kaipi* 開闢 [695.11], l'expression *tiandi kaipi yilai* 天地開闢已來 étant récurrente dans le texte maître. Ce blanc survenant en fin de ligne, on peut imaginer que le document utilisé par les compilateurs du Canon taoïste des Ming était détérioré.

La confrontation du TPJC et du TPJ (qui comporte aussi, comme on va le voir, le couple *kou kou*) montre que dans la plupart des cas, l'auteur du TPJC semble soigneusement éviter les passages contenant ce couple, voire condenser le texte original afin que l'occurrence disparaisse d'elle-même ; dans les autres cas, le membre de phrase est purement et simplement omis (cinq cas) ; un caractère alternatif n'est proposé que dans un seul cas ¹⁰⁹. On ignore absolument la cause de ces substitutions et les binômes proposés par Yu Liming, s'ils comblent utilement une lacune textuelle, ne permettent pas pour autant d'en éclaircir l'origine.

1.11. Conclusions

Le TPJC est une composition qui occupe aujourd'hui la place des deux premières sections perdues du TPJ canonique et dans laquelle il faut distinguer clairement deux types de matériaux :

(1) Les *juan* n° 2 à 10, que l'on peut définir comme un résumé plus ou moins fidèle des *juan* n° 1 à 153 du *Livre de la Grande paix* (avec des erreurs, omissions et altérations). L'édition de Wang Ming montre que les éléments relevant de la première catégorie, qui préservent de larges extraits de quatre des cinq sections actuellement manquantes, se révèlent extrêmement précieux pour toute tentative de reconstitution du texte originel.

(2) Le *juan* n° 1, qui est totalement étranger à cet écrit et à sa tradition. Sur le plan de l'histoire littéraire, il témoigne de la tentative de rattachement au corpus des révélations du courant Shangqing dont le TPJ a été l'objet ¹¹⁰.

La multiplicité, dans les sources, des variantes du titre du TPJC comme l'absence de

109. Je reviendrai sur ce point dans l'étude du TPJ proprement dit. Cf. *infra* : Chapitre 2, § 2.11.

110. Sur ce point, se reporter à l'analyse de la *Postface* du texte actuel, *infra* : Chapitre 3.

référence au titre sous sa forme actuelle suggèrent d'abord que l'existence d'une version abrégée du texte était connue mais que les copies de celle-ci n'étaient vraisemblablement pas très nombreuses, les auteurs y faisant allusion sans pour autant en détenir une, ensuite que le titre de cette version abrégée n'a pris sa forme définitive que tardivement, enfin que l'amalgame entre la version abrégée et le texte maître n'est pas un phénomène récent.

On peut imaginer que la raison d'être de cette version compacte du TPJ fut de rendre plus aisée la manipulation d'un texte extrêmement volumineux dans sa version intégrale, plus rapide sa lecture, tout en éliminant les redondances, les délayages ainsi que toute partie de son contenu jugée par l'auteur superflue, voire obsolète. Le TPJC a peut-être été conçu initialement dans le respect de son modèle, des manipulations y ayant été pratiquées ultérieurement, avant ou au moment de son intégration au Canon taoïste ; peut-être aussi le texte maître dont disposait son auteur était-il déjà corrompu, voire incomplet, encore que le découpage du TPJC (en dix *juan* supposés refléter les dix sections de l'édition originale) paraisse s'opposer à cet argument. Dans tous les cas, il faut garder à l'esprit que le TPJC est le produit d'une période et d'un auteur postérieurs et ne rend probablement pas compte avec exactitude de la teneur originelle du TPJ.

Enfin, faute de toute autre hypothèse, il faut se satisfaire de l'attribution traditionnelle à Lüqiu Fangyuan.

Chapitre 2

Le *Taiping jing* 太平經 (CTT 1101, *juan* n° 35 à 119)

2.1. Présentation

Le *Taiping jing* proprement dit débute à la suite des dix *juan* du TPJC, numérotés de 1 à 10. Ces deux textes ne sont donc pas clairement différenciés, aussi ont-ils toujours été considérés conjointement et habituellement tenus pour un seul et même ouvrage ¹¹¹.

Trois des catalogues modernes des titres des ouvrages du Canon — ceux du P. WIEGER {388}, du Harvard-Yenching Institute {621} et de l’E.F.E.-O. {329} — ne dérogent pas à la règle et leur attribuent le même numéro (n° 1087, 1093 et 1101 respectivement). Seuls le *Daozang tiyao* (n° 1091) et le *Daozang fenlei jieti* (n° 179) opèrent la distinction ¹¹².

L’édition critique établie par Wang Ming en complétant le TPJ transmis par des passages du TPJC recoupant le texte maître (indications marginales *bing* 并, “juxtaposition”, et *fu* 附, “supplément”) ou ne le recoupant pas (indications *bu* 補, “complément”, et *cun* 存, “laissé de

111. Sur le TPJC, cf. *supra* : Chapitre 1.

112. Cf. REN Jiyu, ZHONG Zhaopeng ed. {491} : 846-851 et ZHU Yueli {563} : 46.

côté”), a entretenu cette confusion et l’usage actuel veut que l’on cite cette édition sans distinguer le TPJ du TPJC. Pour ma part, je distinguerai toujours l’un de l’autre dans mes références.

2.2. Titre

Le premier titre du “bloc TPJ-TPJC” — c’est-à-dire : CTT 1101 — se rapportant réellement au TPJ se trouve en fait au début du *juan* portant le n° 35 :

太平經卷之三十五

原缺十一卷至三十四卷

Livre de la Grande paix, juan n° 35.

À l’origine, il manque les *juan* n° 11 à 34 ¹¹³.

Deux remarques s’imposent d’elles-mêmes :

(1) Le sous-titre (seconde ligne de la citation ci-dessus) contribue à entretenir l’ambiguïté puisqu’il ne considère pas comme “manquants” (*que* 缺) les *juan* n° 1 à 10, c’est-à-dire qu’il tient le TPJC pour partie intégrante du TPJ.

(2) Les trente-quatre premiers *juan* du TPJ proprement dit sont perdus.

2.3. Mentions et variantes

titre mentionné

source

太平經

三洞神符記 (CTT 79) {013} : 9a

歷世真仙體道通鑑 (CTT 296) {054}, 20 : 1a, 4b

太上靈寶洪福滅罪像名經 (CTT 377) {018} : 25a

黃庭內景玉經註 (CTT 402) {025}, 2 : 2b, 3 : 21b

113. CTT 1101 {015}, 35 :1a.

titre mentionné

太平經 (*suite*)

source

要修科儀戒律鈔 (CTT 463) {056}, 1 : 2a, 5a, 12 : 13a,

14 : 1a

太上黃籙齋儀 (CTT 507) {027}, 52 : 15b

無上黃籙大齋立成儀 (CTT 508) {029}, 21 : 15b

存神固氣論 (CTT 577) {007} : 6b

仙苑編珠 (CTT 596) {041}, 2 : 13b

道德真經廣聖義 (CTT 725) {026}, 5 : 3a

太上說玄天大聖真武本傳神咒妙經 (CTT 754) {021}, 6 :

5b

混元聖紀 (CTT 770) {045}, 1 : 34b, 7 : 17a, 17b, 21a

太上老君年譜要略 (CTT 771) {047} : 7b

太上混元老子史略 (CTT 773) {046}, 1 : 11a

猶龍傳 (CTT 774) {028}, 序 : 3b, 7a, 4 : 17b, 18a, 19a

太上老君經律 (CTT 786) {017} : 2b

太玄金鎖流珠引 (CTT 1015) {031}, 15 : 17a

道樞 (CTT 1017) {051}, 30 : 11a

雲笈七籤 (CTT 1032) {052}, 6 : 13a, 19b, 7 : 9a, 11 : 33a-

b, 12 : 24a, 39 : 1a, 49 : 1b, 89 : 7a, 92 : 10b, 113B :

29b, 119 : 18a

大道論 (CTT 1037) {055} : 2b, 21b

三論元旨 (CTT 1039) {014} : 15b

一切道經音義妙門由起 (CTT 1123) {037} : 1b, 4a, 5b

道教義樞 (CTT 1129) {035}, 1 : 1b, 3b, 2 : 8a, 10a, 12a,

7 : 7b, 9 : 3a

道典論 (CTT 1130) {009}, 2 : 7a, 3 : 17a, 4 : 1a, 2a, 3a, 5b,

8b

titre mentionné

太平經 (*suite*)

source

上清道類事相 (CTT 1132) {044}, 1 : 12a, 3 : 6a
三洞珠囊 (CTT 1139) {043}, 1 : 17a, 21a, 21b, 3 : 5b, 4 :
2b, 9 : 7b, 8b
道要靈祇神鬼品經 (CTT 1201) {010} : 1b
正一法文太上外籙儀 (CTT 1243) {024} : 4a
道藏闕經目錄 (CTT 1430) {011}, 2 : 2a
大明道藏經目錄 (CTT 1431) {008}, 4 : 11a, 11b
太平經複文序 (CTT 1101) {016} : 2a
抱朴子內篇 {059}, 19 : 95
五行大義 {103}, 3 : 55
初學記 {095}, 23 : 8a
太平御覽 {094}, 659 : 7b, 660 : 7a, 666 : 4b, 667 : 3a,
668 : 1a, 671 : 6a, 677 : 8a
後漢書 {071}, 30B : 1081, 1084
宋史 {075}, 205 : 5190a
秘書省續編到四庫闕書目 {092} : 373
道藏目錄詳註 {089}, 4 : 16a, 16b, 17a
四庫闕書目 {091} : 282b
文獻通考 {090}, 225 : 1a, 2a
道教義上德無為第二 (MS *jie* 芥 97/北 8461) {001} : l. 80
老子道德經開題序訣義疏 (MS P. 2353) {004} : l. 98
太平部卷第二 (MS S. 4226) {002} : *passim*
[sans titre] (MS P. 3652) {003} : l. 1
辨正論 T 52 (n° 2110) {063} : 176c
甄正論 T 52 (n° 2112) {065} : 569c
法苑珠林 T 53 (n° 2122) {062} : 703b

<i>titre mentionné</i>	<i>source</i>
太平道經	太上諸天靈書度妙經 (CTT 23) {022} : 15a 一切道經音義妙門由起 (CTT 1123) {037} : 30b 無上祕要 (CTT 1138) {023}, 31 : 6a 三天內解經 (CTT 1205) {048}, 1 : 4b 笑道論 (in 弘明集 T 52 [n° 2103]) {066} : 150b
太平素經	混元聖紀 (CTT 770) {045}, 7 : 39b
太平複文	太平經複文序 (CTT 1101) {016} : 1a
太平本文	太平經複文序 (CTT 1101) {016} : 1b, 2a, 2b
太平真科眾經	辨正論 T 52 (n° 2110) {063} : 547b
太平符	抱朴子內篇 {059}, 17 : 89

Ce tableau (qui ne prend pas en compte les titres des ouvrages supposés précurseurs du TPJ proprement dit, évoqués dans l'introduction de ce travail) a pour point de départ les inventaires dressés par YOSHIOKA Yoshitoyo {600} d'une part, ÔFUCHI Ninji et ISHII Masako 石井昌子 {590} d'autre part.

2.4. Historique

Le TPJ ne contient ni nom d'auteur, ni date de composition, ni lignée de transmission. À la fin de l'ouvrage, une "postface" (*xu* 序) rapporte des informations de ce type, mais elle doit être distinguée du texte maître et fera ici l'objet d'une étude particulière ¹¹⁴.

Je ne reviens pas sur les récits de la révélation du TPJ — ou de l'un de ses états antérieurs supposés, à l'époque des deux dynasties Han — dont il a été question plus haut, dans l'introduction de ce travail.

114. Cf. *infra* : Chapitre 3.

2.5. Plan littéraire

Le TPJ du Canon taoïste actuel compte 57 *juan* divisés en 129 chapitres appelés, dans la plupart des cas, “méthodes” (*fa* 法), “formules” (*jue* 訣) ou “préceptes” (*jie* 戒). Le premier *juan* porte le n° 35 et le dernier, le n° 119. Le premier chapitre porte le n° 41 et le dernier, le n° 213. La numérotation des *juan* comme celle des chapitres ne présente pas de continuité, trahissant des lacunes. Contrairement au TPJC et à la table des matières du MS de Dunhuang ¹¹⁵, l’édition canonique du TPJ n’admet pas de découpage en “sections” (*bu* 部). Les cinquante-sept *juan* transmis se répartissent en sept “paquets” de *juan* consécutifs auxquels s’ajoute un *juan* isolé :

juan transmis			lacunes	
“paquet”	numéro	nombre	numéro	nombre
-	-	-	1-34	34
# 1	35-37	3	38	1
# 2	39-51	13	52	1
# 3	53-55	3	56-64	9
# 4	65-72	8	73-85	13
-	86	1	87	1
# 5	88-93	6	94-95	2
# 6	96-114	19	115	1
# 7	116-119	4	120...	?
<i>total</i> :		57		62 ?

Les *juan* sont seulement pourvus d’une numérotation mais chaque chapitre porte en plus un titre et, souvent, un “titre post-positionné” ou “post-titre” débutant par l’indication

115. Sur cet autre élément du corpus, cf. *infra* : Chapitre 5.

conventionnelle “à droite” (*you 右*) qui renvoie aux lignes qui précèdent ¹¹⁶. Fréquemment, le “post-titre” s’applique également à d’autres chapitres situés en amont, à l’intérieur du même *juan* : il reprend alors le titre du chapitre dont il dépend en le complétant d’éléments des titres de ces précédents chapitres. Les post-titres sont donc généralement plus longs que les titres ; par exemple, celui du chapitre n° 118/211 totalise 36 caractères [674.1-2]. Certains chapitres sont en outre subdivisés en paragraphes (sans titres) qui trahissent peut-être des réaménagements ultérieurs.

Au total, le TPJ occupe 647 pages doubles dans le Canon taoïste.

2.6. Sources mentionnées

<i>source mentionnée</i>	<i>localisation</i>
大洞極天之政事	41 : 5b.1-2, 2, 10
洞極經	91 : 2a.5, 17a.3
洞極天地陰陽之經	41 : 3a.6-7
洞極之經	41 : 5b.7, 88 : 1b.5-6, 3b.8, 8a.5, 91 : 1b.2, 112 : 14a.2
河洛	47 : 11a.1, 11a.8, 48 : 7a.4, 88 : 1b.4, 102 : 3a.3
河雒	41 : 3a.9, 4a.3, 43 : 2b.2, 91 : 1a.4
河圖洛書	112 : 4b.2
三道文書	86 : 1a.2
三道行書	48 : 7a.6, 53 : 3b.2, 86 : 1a.8, 8a.10, 92 : 17b.5, 17b.8, 96 : 17b.8, 18b.4, 19b.10, 108 : 1a.7
三道行文書	86 : 19b.2
太平之真經	35 : 5b.2-3
易	44 : 6b.5, 69 : 11a.2, 2, 3, 6
祝讖書	50 : 15a.2

116. Ces “post-titres”, d’usage fréquent, clarifient la structure de rouleaux souvent longs de plusieurs mètres.

2.7. Sources citées

<i>source citée</i>	<i>localisation</i>
天策書 (= 師策文)	119 : 5a.9

2.8. Recoupements

Grâce à l'édition critique de Wang Ming, on dispose d'un bon matériau de base pour dresser la liste des sources recoupant la version canonique du TPJ ¹¹⁷ :

<i>TPJ</i>	<i>sources recoupées</i>
37/47 : 1b.5-2a.2	道典論 (CTT 1130) {009}, 3 : 17a-b
37/48 : 5b.1-10	道典論 (CTT 1130) {009}, 3 : 17b
37/48 : 6a.3	道典論 (CTT 1130) {009}, 3 : 17b
37/48 : 6b.10-7a.2	道典論 (CTT 1130) {009}, 3 : 17b-18a
37/48 : 7a.2-4	雲笈七籤 (CTT 1032) {052}, 49 : 1b
37/48 : 7a.2-4	太平御覽 {094}, 668 : 1a
40/53 : 5b.10	道典論 (CTT 1130) {009}, 2 : 7a
40/53 : 5b.3-4	道典論 (CTT 1130) {009}, 2 : 7a-8a
40/53 : 6a.4-6b.2	太平御覽 {094}, 659 : 7b
43/59 : 2b.10-3a.8	道典論 (CTT 1130) {009}, 4 : 3a-b
43/59 : 4b.4-5	道典論 (CTT 1130) {009}, 4 : 3b
45/61 : 4b.7-8	三洞珠囊 (CTT 1139) {043}, 1 : 22b
45/61 : 4b.9-5a.2	三洞珠囊 (CTT 1139) {043}, 1 : 22b
45/61 : 9b.10-10b.3	三洞珠囊 (CTT 1139) {043}, 1 : 22b-23a

117. Les recoupements du TPJ avec le TPJC figurent déjà dans un tableau dressé au chapitre précédent (cf. *supra* : Chapitre 1, § 1.8). Je ne les reproduis pas ici. Les recoupements précédés du signe [*] ont été omis par Wang Ming.

<i>TPJ</i>	<i>sources recoupées (suite)</i>
45/61 : 10b.4-8	三洞珠囊 (CTT 1139) {043}, 1 : 23a
47/63 : 2a.5-2b.2	道典論 (CTT 1130) {009}, 2 : 8a
47/63 : 6a.3-6b.2	道典論 (CTT 1130) {009}, 2 : 8a-b
49/66 : 2b.8-9	道典論 (CTT 1130) {009}, 4 : 5b
*49/66 : 3b.1-3	太平御覽 {094}, 668 : 1a
50/75 : 14b.7-10	後漢書 {071}, 30B : 1085
65/100 : 5b.9-6a.2	三洞神符記 (CTT 79) {013} : 9a
65/100 : 5b.9-6a.3	雲笈七籤 (CTT 1032) {052}, 7 : 9a-b
71/107 : 2a.4-3a.7	太平經聖君祕旨 (CTT 1102) {034} : 2b-3b
*96/151 : 1a.9-b.2	要修科儀戒律鈔 (CTT 463) {056}, 12 : 13b
96/152 : 5b.8-6a.1	太平經聖君祕旨 (CTT 1102) {034} : 3b
96/152 : 6a.3-7	太平經聖君祕旨 (CTT 1102) {034} : 3b
108/174 : 3a.3-3b.2	道典論 (CTT 1130) {009}, 4 : 1b
112/188 : 12b.7-10	道要靈祇神鬼品經 (CTT 1201) {010} : 1b

2.9. Analyse

Le contenu substantiel du TPJ étant analysé en détail dans mes seconde et troisième parties, je m'en tiendrai pour le moment à la *forme* du texte.

Le TPJ se présente sous une forme tantôt discursive, tantôt dialoguée, les deux formes alternant parfois dans un même chapitre.

Les protagonistes sont en général mentionnés. Dans la majorité des cas, il s'agit d'un maître (*shi* 師) ou d'un “maître céleste” (*tianshi* 天師) et de ses disciples (*zi* 子 ou *dizi* 弟子), qui sont des “véritables” (*zhenren* 真人)¹¹⁸. Les disciples, dont le nombre précis (six) est mentionné à plusieurs reprises (*liu dizi* 六弟子 et *liufang zhenren* 六方真人), louent fréquemment la lucidité de leur maître

118. Sur le rôle de ces protagonistes dans l'identification de “strates” littéraires, cf. *infra* : § 2.10.4.

(*mingshi* 明師) et se qualifient eux-mêmes humblement d'élèves stupides (*yusheng* 愚生). Le maître s'exprime souvent à la première personne (*wu* 吾), notamment pour se référer aux écrits (*wushu* 吾書) ou au texte (*wuwen* 吾文) dont il entretient les disciples et aux paroles qui portent son enseignement (*wuyan* 吾言), ou encore pour exalter son Tao (*wudao* 吾道). On suppose qu'il s'agit du narrateur des passages discursifs.

Dix chapitres doivent être distingués :

(1) Le chapitre n° 40/54 a subi des mutilations en quatre endroits : sept, six et huit caractères manquent dans trois lignes consécutives, puis, quelques lignes plus loin, encore quatre caractères (8a).

(2) Le chapitre n° 99/162 ne comporte aucun texte mais une illustration. Le titre de cette illustration fait également office de titre de chapitre.

(3) Les deux chapitres n° 100/163 et 101/164 comportent tous deux une illustration suivie d'un texte. Dans les deux cas, le titre de l'illustration fait également office de titre de chapitre.

(4) Le chapitre n° 103/168 compte deux schémas absolument identiques (1a, 2b) et une illustration (1b), ces trois éléments étant répartis au beau milieu du texte. Aucun de ces éléments ne porte de titre mais tous renvoient à des éléments du contenu textuel du chapitre.

(5) Les quatre chapitres consécutifs n° 104/169 à 107/172, à l'exception de leurs titres, sont entièrement rédigés en *fuwen* 複文 (terme dont l'un des sens est "caractères redoublés"), écriture ésotérique à ma connaissance attestée nulle part ailleurs et dont le TPJ transmis ne livre malheureusement pas la clef ¹¹⁹.

(6) Enfin, le chapitre n° 108/173 consiste en une énumération de dix-neuf "instructions essentielles" (*yaojue* 要訣) de longueur variable et séparées par des alinéa (1a-2b).

119. Certains glyphes des quatre chapitres de *fuwen* du TPJ ressemblent à la "langue brahmane", une écriture secrète d'inspiration bouddhiste propre au corpus scripturaire du courant Lingbao et dont les glyphes sont essentiellement composés de combinaisons de caractères ordinaires répétés. Cf. BOKENKAMP {122} : 460 sq. (et, en particulier, la reproduction figurant à la p. 463). On trouvera également plusieurs reproductions d'autres types d'écritures ésotériques taoïstes dans le volume de l'enquête du P. DORÉ {158} consacré aux "talisman" et dans DESPEUX {155} (le glyphe reproduit p. 507 [fig. 6] comporte notamment des caractères ordinaires redoublés). Sur le double sens de l'expression *fuwen*, cf. *infra* : Chapitre 3, § 3.2.

2.10. Authenticité

2.10.1. Paternité

Les indices manquent pour rattacher avec certitude le TPJ à un auteur (ou plusieurs) et nulle hypothèse sérieuse n'émerge des travaux qui ont été consacrés à la question. On a vu dans l'introduction de ce travail que diverses traditions concurrentes associent au TPJ les noms de personnages à l'historicité parfois douteuse. À défaut d'une paternité établie sur des bases proprement scientifiques, il faut se contenter de ces "patronages prestigieux", comme c'est fréquemment le cas dans toute l'histoire littéraire chinoise.

2.10.2. Éléments de datation

La question de la datation du TPJ a suscité bien des polémiques et demeure toujours débattue mais nulle hypothèse satisfaisante n'a jamais été formulée. Objectivement, les seuls éléments de datation *extérieurs* au TPJ dont dispose le chercheur sont les mentions et les citations du texte dans les sources anciennes ¹²⁰.

(1) D'une part, l'analyse de la liste des mentions du TPJ dressée ci-dessus (§ 2.3) montre que les mentions les plus anciennes, sous le titre de "*Taiping jing*", remontent au début du IV^e (dans le *Baopu zi neipian* 抱朴子內篇 {059}) ou au VI^e siècle (dans le *Taishang Laojun jinglü* 太上老君經律 [CTT 786] {017}) et le *Wuxing dayi* 五行大義 {103}, daté de 594) et, sous le titre de "*Taiping dao jing* 太平道經", alors plus courant, au début du Ve siècle (dans le *Santian neijie jing* 三天內解經 [CTT 1205] {048}) et le *Taishang zhutian lingshu duming miaojing* 太上諸天靈書度命妙經 [CTT 23] {022}). Rien ne s'oppose à l'existence d'un ouvrage portant le titre de "*Taiping*

120. C'est-à-dire bien peu d'éléments : il ne faut pas oublier que la chute des Han et les siècles qui ont suivi ont favorisé la dispersion des ouvrages et que les quelques sources contemporaines qui ont été transmises — et dont il faut bien se contenter — ne reflètent que partiellement l'abondance dont témoignent encore les inventaires donnés dans le *Yiwen zhi* 藝文志 du *Hanshu* 漢書, le *Baopu zi neipian*, etc. Il est en réalité impossible de reconstruire scientifiquement l'itinéraire d'un document, *a fortiori* non daté, à travers toute cette période.

jing” du vivant du maître de Ge Hong 葛洪, Zheng Yin 鄭隱 (?-ca 302), mais la mention du *Baopu zi neipian*, qui fait état de “50 *juan*” — une indication de longueur attestée nulle part ailleurs — est isolée et paraît bien précoce ; peut-être le titre en question, différent à l’origine, a-t-il été corrigé ultérieurement, voire inséré, par un éditeur ou un copiste. Cette mention est d’autant plus suspecte que la liste des ouvrages de la bibliothèque de Zheng Yin reproduite dans le *Baopu zi* n’est pas fiable, comme chacun sait : en effet, Ge Hong admet n’avoir pas eu connaissance du contenu de la plupart des textes dont il dresse l’inventaire, et il est probable qu’il se contente de citer certains titres d’ouvrages de mémoire ¹²¹.

(2) D’autre part, les citations les plus anciennes du TPJ — qui recourent ou ne recourent pas la version fragmentaire transmise dans le Canon taoïste — remontent au Ve ou au VIe siècle (dans le *Zhengyi fawen taishang wailu yi* 正一法文太上外籙儀 [CTT 1243] {024} et le *Daoyao lingqi shengui pinjing* 道要靈祇神鬼品經 [CTT 1201] {010}) ¹²².

Il paraît donc hors de doute que le texte fragmentaire portant le titre de TPJ dans le Canon taoïste actuel circulait déjà aux Ve et VIe siècles. Toutefois, la source la plus récente qui cite un passage du TPJ *ne recoupant pas* le texte actuel remonte aux dernières années du XIIe siècle (le *Taishang shuo xuantian dasheng zhenwu benzhuo shenzhou miaojing* 太上說玄天大聖真武本傳神咒妙經 [CTT 754] {021}, daté par Judith M. Boltz des environs de 1197 ¹²³). La fixation définitive du texte sous la forme fragmentaire qui est aujourd’hui la sienne dans le Canon taoïste est

121. Cf. BOKENKAMP {122} : 50. Autres indications de longueur suspectes que j’ai relevées :

(a) une citation du *Shenxian zhuan* 神仙傳 (dans le *Sandong zhunang* 三洞珠囊 [CTT 1139] {043}, 1 : 7a-b) indique “150 *juan*” (*bai wushi juan* 百五十卷) ;

(b) le *Zhenzheng lun* 甄正論 (T 52 [n° 2112] {065}, 3 : 569c), un texte bouddhiste de la seconde moitié du VIIe siècle, donne “180 *juan*” (*yibai bashi juan* 一百八十卷). Comme l’a noté Paul PELLIOT {297} : 409, il y a certainement eu confusion entre le TPJ et les “cent quatre-vingt préceptes” de Laozi divinisé ;

(c) le *Bianzheng lun* 辨正論 (T 52 [n° 2110] {063}, 6 : 525c), autre texte bouddhiste (composé entre 624 et 640), donne “170 chapitres” (*yibai qishi pian* 一百七十篇) ;

(d) le *Daozang mulu xiangzhu* 道藏目錄詳註 {089}, 4 : 17a (daté de 1626) pose que “ce livre (le TPJ) compte (dix) sections numérotées *jia, yi, bing, ding, wu, ji, geng, xin, ren* et *gui* ; chaque section comptant 17 *juan*, l’ensemble totalise 150 *juan* (*sic*)” 其經以甲乙丙丁戊己庚辛壬癸為部。每部一十七卷。編成一百五十卷。

Mais la variation, d’une source à l’autre, du nombre de *juan* d’un texte constitue un phénomène récurrent dans l’histoire littéraire chinoise — tout comme la variation des titres. Se reporter, par exemple, à l’étude magistrale du corpus scripturaire du Shangqing 上清 réalisée par I. ROBINET {311}.

122. Rappelons que ce n’est pas le texte maître du *Hou Han shu* {071} qui cite le TPJ, mais le sous-commentaire, bien postérieur, de Li Xian des Tang.

123. Cf. BOLTZ J. M. {126} : 87.

donc nécessairement postérieure à cette date.

2.10.3. L' "érosion textuelle" du TPJ

La table des matières du MS de Dunhuang — si l'on admet qu'elle reflète la physionomie qui était celle, au lendemain de la période des Six dynasties, du texte dont subsiste un tiers dans le Canon taoïste actuel — montre que seulement un tiers (57 sur 170) des *juan* du TPJ a traversé les siècles. D'ailleurs, seulement un tiers environ des citations du TPJ dans diverses sources recoupe le texte transmis par le Canon.

C'est ce phénomène de démembrement progressif que je qualifie de véritable *érosion textuelle*.

L'histoire du TPJ épouse celle du Canon taoïste, au moins à partir de l'ajout aux Trois grottes (*sandong* 三洞) des Quatre suppléments (*sifu* 四輔) dont le second s'intitule précisément *Taiping* 太平, bien que nulle source ne témoigne explicitement de l'incorporation du texte au Canon — hormis, peut-être, le MS de Dunhuang, dont on verra que le titre paraît évoquer la structure du Canon. En tout cas, l'état fragmentaire du TPJ actuel reflète certainement les vicissitudes qu'a connues le Canon au cours de son élaboration et de sa transmission ¹²⁴.

Le MS de Dunhuang montre aussi que le découpage en 170 *juan* répartis en dix sections (*bu*) numérotées selon les Troncs célestes existait déjà au début des Tang. L'analyse du tableau des mentions du TPJ confirme que ce découpage "parfait" est devenu relativement constant dans les sources bibliographiques d'époque Song 宋 (960-1279) ¹²⁵.

Les copies manuscrites du Canon de 1016, au nombre de quinze, et de 1019, au nombre de sept, ainsi que la première édition du Canon destinée à l'impression, soumise au Trône en 1117 et

124. Selon ÔFUCHI {290} : 266, l'allusion la plus ancienne aux Quatre suppléments (*sifu*) daterait au plus tard du début du VI^e siècle. Sur l'histoire du Canon, cf. CHEN Guofu {399}, VAN DER LOON {376} : 29-63, NIENHAUSER ed. {288} : 763-766 et BOLTZ J. M. {126} : 4-7.

125. Cf. VAN DER LOON {376} : 90. Mais l'*Histoire dynastique des Song*, qui figure logiquement dans l'inventaire de P. van der Loon puisqu'un "TPJ" en "170 *juan*" y est mentionné (*Songshi* 宋史 {075}, 205 [*Yiwen zhi* 藝文志, 4] : 12b), est bien sûr postérieure à la dynastie (elle fut compilée de 1343 à 1345).

gravée de 1118 à 1120, contenaient certainement un TPJ ; même chose pour les deux réimpressions de 1192 et 1244. Mais, consécutivement à la première destruction du Canon survenue au début du XIII^e siècle, le TPJ apparaît sur la liste (datée de 1275) de 786 textes du Canon, perdus ou détériorés ¹²⁶.

Au milieu du XV^e siècle et malgré ces vicissitudes, le TPJ est encore présent dans l'index du Canon des Ming (édité en 1444-1445, réimprimé en 1598 et augmenté d'un supplément en 1607) mais dans un état de dégradation avancée puisque seuls subsistent 67 *juan*, distribués sous les rubriques des caractères *wai* 外 (*juan* n° 1-10), *shou* 受 (*juan* n° 35-50), *fu* 傳 (*juan* n° 51-90), *xun* 訓 (*juan* n° 91-107) et *ru* 入 (*juan* n° 108-119), les *juan* manquants se répartissant en cinq séries (ou “paquets”) de *juan* consécutifs (n° 11 à 34, 56 à 64, 73 à 85, 94-95 et 120 à 170) auxquelles s'ajoutent quatre *juan* isolés (les *juan* n° 38, 52, 87 et 115) ¹²⁷. Dans ce premier inventaire détaillé d'un TPJ passablement détérioré, on remarque que le découpage en dix sections (*bu*) numérotées selon les Troncs a totalement disparu ¹²⁸.

Le TPJ figure encore dans la réimpression du Canon réalisée en 1626, comme en témoigne l'index établi à cette occasion, le *Daozang mulu xiangzhu* 道藏目錄詳註, attribué à Bai Yunji 白雲霽 ¹²⁹. Moins détaillé que celui de l'index précédent, ce nouvel inventaire néglige d'indiquer précisément les unités absentes du paquet correspondant aux *juan* n° 51 à 90, se contentant de signaler qu' “il y a des *juan* manquants à l'intérieur (de ce paquet)”, *nei you quejuan* 內有缺卷. Le TPJ qu'il décrit totalise 97 *juan*, auxquels il faut bien sûr retrancher les *juan* manquants du troisième paquet. La description d'un TPJ complet en 10 sections et 170 *juan* que donne l'auteur de l'index

126. *Daozang quejing mulu* 道藏闕經目錄 (CTT 1430) {011}, 2 : 2a. Le jeu de planches sur lequel était gravé le Canon taoïste dans son intégralité fut détruit une première fois en 1215, lors de la prise de Pékin par les Jürchen 女真 (on estime que les exemplaires qui existaient en Chine du Nord furent probablement détruits au cours des années suivantes), puis une seconde fois en 1281, à l'occasion d'un autodafé des écrits taoïstes ordonné par Kubilay et dont seul le *Daode jing* 道德經 fut exempté. Mais des parties du Canon réimprimé en 1244 auraient subsisté qui, complétées de fragments des éditions antérieures heureusement préservés, permirent la réalisation du Canon des Ming, au XV^e siècle. Cf. BOLTZ J. M. {126} : 5-7.

127. *Da Ming Daozang jing mulu* 大明道藏經目錄 (CTT 1431) {008}, 4 : 11a-b.

128. C'est précisément la physionomie du TPJ actuel qui est décrite dans cet index — les *juan* n° 1 à 10 de la rubrique *wai* renvoyant bien sûr au TPJC.

129. Sur la paternité et la date de cet index, cf. BOLTZ J. M. {126} : 9-10.

dans son commentaire renvoie donc à un TPJ idéal ¹³⁰.

En 1845, sous la dynastie des Qing 清 (1644-1911), un certain nombre d'écrits taoïstes qui avaient été perdus, mais dont on ignore la liste, furent réintégrés dans le Canon des Ming ¹³¹. Grâce aux index susmentionnés, on sait que le TPJ ne bénéficia pas de cet apport.

Quarante années plus tard, l'index de Ye Dehui 葉德輝 (1864-1927), daté de 1894, signale laconiquement un "TPJ en 119 *juan*, dans lequel manquent de nombreux *juan*" (Taiping jing yibai shijiu *juan*, nei duo quejuan 太平經一百十九卷。內多缺卷 ¹³²).

Enfin, la réédition du Canon, réalisée à Shanghai de 1923 à 1926 d'après un exemplaire provenant du monastère Baiyun guan 白雲觀 de Pékin, comporte 67 *juan* : dix pour le TPJC, 57 pour le TPJ. C'est le matériau de base dans lequel a puisé Wang Ming pour la constitution de la première édition critique ¹³³.

2.10.4. Les "strates" textuelles

Des chercheurs, au cours des quatre dernières décennies, ont tenté d'étayer leurs hypothèses sur des éléments de datation *internes* en isolant dans le contenu du TPJ des "couches" ou "strates" littéraires, chacune étant supposée témoigner d'un état du texte à une époque donnée.

Pionnier en la matière, Xiong Deji 熊德基 a, au début des années soixante, découpé le contenu du TPJ en cinq catégories dont les trois principales (*sanlei* 三類), qui correspondent à trois formes (*ti* 體), englobent à elles seules 49 des 57 *juan* préservés dans la version canonique : (a) une

130. *Daozang mulu xiangzhu* {089}, 4 : 16a-17a. Si l'on se base sur l'index originel du Canon, il doit manquer 24 *juan* dans le troisième paquet (n° 52, 56-64, 73-85 et 87) ; ensuite, il faut certainement corriger la leçon "*juan* n° 1 à 14" (premier paquet) en "*juan* n° 1 à 10" ; enfin, si l'on admet que les deux pertes isolées (les *juan* n° 38 et 115) ont été omises, le TPJ du Canon de 1626 compte donc en définitive 67 *juan*, les dix *juan* du premier paquet renvoyant encore une fois au TPJC.

131. Cf. BOLTZ J. M. {126} : 3.

132. *Bishu sheng xubian dao siku que shumu* 秘書省續編到四庫闕書目 {092} : 373. Le nombre 119 provient d'une confusion entre le numéro porté par le dernier *juan* du texte et le nombre total de *juan* — une erreur fréquente dans les descriptions non détaillées du TPJ.

133. Selon les travaux de P. van der Loon, la réimpression de 1923-1926 contiendrait tous les fascicules du Canon des Ming, mais P. van der Loon n'exclut pas que des pertes soient survenues à l'intérieur des fascicules. Cf. VAN DER LOON {376} : 60 ("whether any small losses have occurred within the volumes does not concern us here").

“forme par question/réponse” (*wenda ti* 問答體), catégorie majoritaire (43 *juan*), qui serait de la main même de Xiang Kai 襄楷, (b) une “forme dialoguée” (*duihua ti* 對話體) et (c) une “forme en prose” (*sanwen ti* 散文體), deux catégories secondaires qui auraient été composées par Gan Ji 干吉, Gong Chong 宮崇 et d’autres *fangshi*. Le texte daterait donc en bloc des Han ¹³⁴. Toutes les tentatives ultérieures de découpage, sans exception, se sont inspirées de celle de Xiong Deji et en ont adopté la terminologie, malgré les réserves méthodologiques tôt formulées par Yoshioka ¹³⁵.

Deux chercheurs japonais ont, vingt ans plus tard, repris les travaux de Xiong. Les “trois divisions” (*sanbun* 三分) opérées par Hachiya Kunio 蜂屋邦夫 en reproduisent en fait le découpage, à l’exception de quelques transferts de chapitres d’une catégorie vers une autre. Toutefois, Hachiya, qui se garde prudemment d’avancer une paternité définie ou une datation précise pour chacune de ses strates, distingue deux “formes par question/réponse” (*mondôtai* 問答體) : (a) une première, qui correspond à la catégorie n° 1 de Xiong, dans laquelle l’orateur est le “Maître céleste” (*tenshi to shinjin no mondôtai* 天師と真人の問答體), et (b) une seconde, qui comporte aussi des éléments du TPJC, dans laquelle l’orateur est un “homme divin” (*shinjin to shinjin no mondôtai* 神人と真人の問答體) ¹³⁶.

Le découpage de Takahashi Tadahiko 高橋忠彦 est similaire à celui de Hachiya Kunio, les trois strates principales étant appelées ici “trois formes littéraires” (*sanbuntai* 三文體). L’originalité du système de Takahashi réside principalement dans la subdivision minutieuse des passages correspondant à la forme dialoguée (*taiwatai* 對話體) héritée de Xiong (troisième catégorie) en deux sous-ensembles : (a) une “forme de conversation”, *conversational part* (*kaiwatai* 會話體), renvoyant uniquement aux passages dialogués de la catégorie, (b) une “forme de leçon” ou “de sermon”, *lecturing part* (*sekkyôtai* 說教體), renvoyant aux passages non dialogués. Selon Takahashi Tadahiko, ces deux sous-ensembles recèlent les éléments les plus anciens de la version transmise du

134. Cf. XIONG Deji {528} : 8-15 et le tableau donné dans DUAN Zhicheng 段致成 {416} : 26.

135. Cf. YOSHIOKA {602} : 345 sq.

136. Cf. HACHIYA {569} : 36-38.

Au début des années quatre-vingt-dix, deux sinologues européens assurent la relève. Jens Østergård Petersen distingue “plusieurs strates textuelles” (“*several textual strata*”) qu’il regroupe en quatre ensembles : (a) un ensemble majoritaire, “*TPJ-A*”, qui présente les entretiens du “Maître céleste” avec ses six disciples, les “hommes véritables” (*liu zhenren* 六真人), ainsi que les quatre *juan* de *fuwen* 複文, et ne serait pas antérieur au Ve siècle ; (b) “*TPJ-B*”, qui daterait du tout début du IIe siècle (vers 102 ou 105), contient (i) les passages mettant en scène le “grand esprit” (*dashen* 大神) et le “Seigneur céleste” (*tianjun* 天君) et (ii) les chapitres reflétant, je cite, “l’administration économique et religieuse des victimes de la famine dans le delta de la rivière Huai” (“*economic and religious administration of hunger refugees in the Huai River delta*”) ; (c) “*TPJ-C*”, ensemble hétérogène axé principalement sur des techniques de méditation et rassemblant les passages en prose ainsi que les trois *juan* d’illustrations (*tu* 圖) ; (d) enfin, un dernier ensemble totalisant onze passages tenus pour des interpolations¹³⁸.

Barbara Hendrischke distingue elle aussi “différentes couches textuelles” (“*different textual layers*”) qu’elle ramène à trois groupes : (a) la “couche A”, qui met en scène le “Maître céleste” et ses disciples et traite des questions relatives à la communauté, recèle de nombreuses contradictions internes et est rédigée en une langue peu rigoureuse et d’une structure syntaxique rudimentaire unique ; elle pourrait provenir de plusieurs sources du VIe siècle ; (b) la “couche B”, que caractérise l’emploi fréquent de la particule *wei* 惟, est rédigée en une langue plus standard et s’intéresse davantage à l’individu ; elle pourrait provenir d’une source unique du VIe siècle ; (c) la “couche C”, hétérogène, se caractérise par l’absence de style dialogué et regroupe des éléments provenant de sources variées et d’époques diverses. B. Hendrischke juge ces “couches” trop peu définies et se refuse à dresser une liste des chapitres relevant de chacune d’elles¹³⁹.

137. Cf. TAKAHASHI {591} : 296-297. Douze passages correspondant à la “*conversational part*” et extraits de six chapitres du TPJ ont été analysés dans TAKAHASHI {593} : 244-265. Pour beaucoup de chercheurs, cette troisième catégorie est la plus difficile à comprendre, tant du point de vue linguistique que sur le plan des idées.

138. Cf. PETERSEN {300} : 198, 212-213, {301} : 1 (n. 1), {303} : 141-142.

139. Cf. HENDRISCHKE {208} : 3-5, {210} : 143-145, {211} (sur la “*layer A*”).

Ce survol des tentatives de dissection du contenu du TPJ montre bien que procéder par strates textuelles ne résout en définitive pas les problèmes que pose l’histoire littéraire du TPJ : les strates soigneusement isolées par chaque chercheur sont globalement équivalentes et le débat se ramène en somme à l’opposition classique entre la thèse d’une œuvre originale d’époque Han transmise tant bien que mal et celle d’une reconstitution ou d’une fabrication postérieure ¹⁴⁰.

2.10.5. Le problème des caractères manquants

Wang Ming a vu dans l’expression *kou kou* 口口 qui parsème le TPJ (90 occurrences) — comme, on l’a vu au chapitre précédent, le TPJC — la matérialisation d’un couple de caractères manquants et, dans son édition critique, leur a substitué le symbole habituellement utilisé pour signaler les lacunes dans les transcriptions (des carrés, □□) à l’exception de trois cas où il a délibérément conservé la leçon *kou kou* ¹⁴¹. On ignore s’il s’agit d’un acte délibéré de censure perpétré par un éditeur ou un copiste, ou de lacunes témoignant du phénomène d’érosion textuelle dont a souffert le TPJ, ou encore de caractères interdits liés au nom d’un souverain ¹⁴².

La confrontation des passages du TPJC recoupant le TPJ offre malheureusement un seul cas de parallélisme, d’où il ressort qu’un des deux caractères manquants pourrait être *yu* 預 ¹⁴³ :

(a) TPJ : 知天地常所憂口口 (CTT 1101) {015}, 45/61 : 1a

(b) TPJC : 知天地常所憂預 (CTT 1101) {033}, 3 : 10b

140. Pour être complet, je signale que WANG Ping 王平 {517} : 13-15 (p. 14, corriger *wei* 唯 en *wei* 惟) se contente de citer Xiong Deji et de reprendre son découpage et sa datation.

141. Cf. TPJHJ : [118.7], [124.2] et [291.8]. Sur les *fang kong* 方空 (des carrés semblables au caractère *kou* 口) employés pour matérialiser les occurrences de caractères interdits dans les sources, cf. SOYMIÉ {356} : 383-384.

142. Sur les limites de la fiabilité de la méthode de datation des documents par la recherche de caractères interdits, cf. SOYMIÉ {356} : 379-380. Dans le Canon taoïste, les lacunes textuelles sont généralement signalées par un cercle de la taille d’un caractère, inséré dans le texte : ○ (cf., par exemple, le *Zhengyi fawen tianshi jiaojie kejing* 正一法文天師教戒科經 [CTT 789] {030} : 17a, l. 10), mais ce procédé est absent du TPJ qui contient, en revanche, outre les occurrences *kou kou*, quatre passages laissés en blanc (cf. *supra* : § 2.9).

143. La juxtaposition des deux passages dans l’édition de Wang Ming fait ressortir clairement ce parallélisme : [112.7] (leçon du TPJ) et [113.11] (leçon du TPJC).

Or, le nom personnel de l'empereur Daizong 代宗 (r. 762-779) de la dynastie Tang 唐 (618-907) étant Yu 豫, un édit impérial ordonna que ce caractère fût remplacé par *yue* 樂 et que ses deux homophones 預 et 預 fussent “évités” (*bi* 避) dans l'usage courant et dans les textes ¹⁴⁴. Le matériau transmis remonte-il donc au règne de ce souverain ? Certainement pas dans sa totalité puisque le caractère *yu* 豫 apparaît, de même que son homophone 預 (respectivement 32 et 11 occurrences) — *y compris dans des passages comportant le mystérieux couple kou kou.*

La plus récente des éditions critiques du TPJ, celle de YU Liming 俞理明 {542}, est la seule qui propose, pour chaque occurrence de *kou kou*, un couple de caractères, sur la base d'une analyse linguistique, mais sans jamais évoquer les raisons possibles de ces lacunes. Ses corrections incluent les trois cas où Wang Ming avait conservé la lecture “*kou kou*”. Si l'on admet la validité des propositions de Yu Liming, convaincantes pour la plupart, les 90 couples ainsi restitués se ramènent à 71 couples distincts : 58 restitués une seule fois, 8 restitués deux fois, 4 restitués trois fois, un seul restitué quatre fois. Tous les caractères composant ces 71 couples apparaissent par ailleurs dans CTT 1101, parfois même sous la forme exacte du couple omis, et aucun ne figure sur les listes ¹⁴⁵ de caractères frappés d'interdit par décret impérial au cours de l'histoire.

Première conclusion : le TPJ paraît avoir subi le premier ces doubles omissions irrégulières, puisque le TPJC contourne visiblement les passages lacunaires à plusieurs reprises. D'un autre côté, le TPJC lui-même, on l'a vu, comporte également quelques cas de l'énigmatique couple, y compris le *juan* n° 1 (une occurrence), ce document Taiping apocryphe dont on sait qu'il n'a pas été élaboré à partir du contenu du TPJ proprement dit comme les neuf autres *juan* de cette version abrégée mais à partir du corpus scripturaire Shangqing. Sur le plan de l'histoire littéraire, on ignore donc si CTT 1101 (le TPJC et le TPJ) a subi en bloc ces lacunes ou bien si nos deux textes ont été affectés séparément.

144. Sur les caractères interdits liés au règne de l'empereur Daizong, cf. LUFEl Chi 陸費墀, *Lidai diwang miaoshi nianhui pu* 歷代帝王廟諡年諱譜 {101} : 11a.

145. Du moins celles de LUFEl Chi, *op. cit.* {101}, et de ZHANG Weixiang 張惟驥, *Lidai huizi pu* 歷代諱字譜 {105}.

Seconde conclusion : il ne semble pas que nous ayons affaire ici à des caractères frappés d'interdit par décret impérial du fait du nom personnel d'un empereur — mais on est bien en peine d'imaginer la cause de ces lacunes, l'hypothèse d'une dégradation matérielle du texte paraissant incompatible avec l'implacable régularité du phénomène (toujours *deux* caractères).

Ainsi, paradoxalement, le problème des caractères manquants, qui cesse d'en être un dès lors que sont admises les corrections de Yu Liming, n'a toujours pas été résolu.

2.10.6. L'analyse linguistique

L'analyse linguistique du TPJ, dont les premières tentatives proviennent de Chine continentale, a des chances de donner des résultats même si les contributions publiées pour le moment s'apparentent davantage à des glossaires qu'à des études analytiques proprement dites (WANG Yunlu 王雲路 {518}, {519}, LIAN Denggang 連登崗 {461}, GAO Ming 高明 {420}). Néanmoins, des résultats concrets ont déjà été atteints. HUANG Jianning 黃建寧 {432} a par exemple montré que dans le TPJ, les syntagmes dissyllabiques de forme BA dont l'équivalent en langue chinoise moderne admet la forme AB (phénomène qu'il qualifie d'« *allotropy* ») adoptent en fait indifféremment l'une ou l'autre forme dans une majorité de cas (89,6 %). Ce phénomène, selon Huang, témoignerait d'une évolution linguistique en rupture avec les usages de la fin de l'époque pré-impériale, attestant l'ancienneté (époque Han) de la langue du matériau transmis.

Le très actif YU Liming ({537}, {538}, {539}, {540}, {541}) a systématiquement relevé les caractères du TPJ reflétant des usages populaires ou originaux dans toute l'histoire de la langue chinoise et les erreurs liées à des cas d'homophonie ou de similarité graphique, a corrigé les leçons erronées des éditions récentes du texte, dont celles de Wang Ming et de Luo Chi 羅熾, et a analysé les emplois “non adverbiaux” du caractère *bu* 不. Ces travaux, aujourd'hui indispensables, ont tout récemment débouché sur la publication d'une nouvelle édition critique du texte ¹⁴⁶.

146. Toutes les éditions modernes du TPJ, dont celles de Wang Ming, de Luo Chi et de Yu Liming, feront l'objet d'une critique dans la suite de ce travail (cf. *infra* : IIe partie, Chapitre 6, § 6.2).

Pour ce qui est du style, WU Weimin 伍偉民 {524} a isolé un passage de 70 caractères qui obéit à la métrique heptasyllabe caractérisant le schème prosodique heptamètre (*qiyan* 七言) et dans lequel il voit une preuve supplémentaire de l'origine populaire du texte ¹⁴⁷. L'édition de Yu Liming montre que ce passage ne constitue pas un cas isolé ¹⁴⁸.

2.10.7. Remarque concernant le champ lexical du TPJ

Un des apports remarquables de la série des concordances publiées par *The Chinese University of Hong Kong* est l'inventaire des caractères de chaque texte classés selon leur occurrence qui est inclus en annexe à ces volumes sous le titre de *quanshu yongzi pinshu biao* 全書用字頻數表. Pour chaque titre de la série, cet inventaire indique le nombre total de caractères du texte considéré (*quanshu zong zishu* 全書總字數) puis propose l'éventail des caractères singuliers utilisés (table intitulée *danzi zishu* 單字字數), autrement dit son *champ lexical* ¹⁴⁹.

Le tableau figurant à la page suivante regroupe ces deux données pour une vingtaine de titres de la série. Dans les colonnes [A] et [B], le chiffre entre parenthèse indique le rang, par ordre décroissant de valeur. Le classement adopté est celui déterminé par le quotient [A/B] (c'est-à-dire l'occurrence moyenne ou l' "indice de répétition") indiqué par la troisième colonne, selon l'ordre décroissant. En vertu des lois numériques, les progressions exprimées dans les colonnes [A] et [B] impliquent une progression de la colonne [A/B] suivant globalement celle de la colonne [A] ¹⁵⁰. Le tableau montre que le *Huainan zi*, par exemple, malgré sa longueur, jouit d'un coefficient de

147. Ce passage figure dans le paragraphe final du chapitre n° 103/168 du TPJ [472.1-3] et dans le TPJC, avec quelques variantes (CTT 1101 {033}, 7 : 2a). Wu en tire aussi argument pour souligner l'ancienneté du schème prosodique en sept caractères.

148. YU Liming ed. {542} signale systématiquement tous les passages obéissant à une métrique régulière — par exemple, huit phrases heptasyllabes, p. 156 — et indique également les rimes.

149. Puisqu'en langue chinoise classique, bien sûr, l'unité lexicale de base est le "caractère" (*zi* 字) bien plus que le "composé" (*ci* 詞) auquel renvoie la terminologie de la langue moderne ("lexique" se dit *cihui* 詞匯).

150. Progression de 6 692 à 216 119 pour la colonne [A] (soit un coefficient d'environ 32,3) et de 776 à 4 208 pour la colonne [B] (soit un coefficient d'environ 5,4 seulement). Les textes qui n'apparaissent pas à leur place dans la colonne [A] constituent donc des cas remarquables : les n° 3, 10 et 16 (indice de répétition "plutôt bas"), et les n° 9, 13 et 17 ("indice de répétition plutôt élevé") ; les autres cas (décalage d'un rang) ne sont pas significatifs.

répétition relativement bas témoignant d'un "vocabulaire varié", ce que confirme par ailleurs le champ lexical indiqué par la colonne [B], 4 208 caractères, le plus riche de la sélection ¹⁵¹.

texte	全書總字數	單字字數	[A/B]
	[A]	[B]	
TPJC-TPJ (CTT 1101)	216 119 (1)	2 127 (15)	101,6
<i>Chunqiu Zuozhuan</i> 春秋左傳	195 792 (2)	3 290 (2)	59,5
<i>Zhanguo ce</i> 戰國策	122 529 (4)	2 774 (6)	44,2
<i>Lüshi chunqiu</i> 呂氏春秋	101 411 (5)	3 115 (3)	32,6
<i>Huainan zi</i> 淮南子	133 827 (3)	4 208 (1)	31,8
<i>Xunzi</i> 荀子	75 815 (6)	2 726 (7)	27,8
<i>Chunqiu fanlu</i> 春秋繁露	61 753 (9)	2 248 (12)	27,5
<i>Guoyu</i> 國語	70 472 (7)	2 643 (8)	26,7
<i>Zhuangzi</i> 莊子	65 406 (8)	2 937 (5)	22,3
<i>Baihu tong</i> 白虎通	49 564 (11)	2 231 (13)	22,2
<i>Mengzi</i> 孟子	35 417 (13)	1 913 (17)	18,5
<i>Da Dai liji</i> 大戴禮記	38 597 (12)	2 259 (11)	17,1
<i>Yantie lun</i> 鹽鐵論	50 155 (10)	2 995 (4)	16,7
<i>Zhouyi</i> 周易	21 055 (17)	1 363 (18)	15,4
<i>Shanhai jing</i> 山海經	31 395 (14)	2 061 (16)	15,2
<i>Liezi</i> 列子	30 900 (15)	2 329 (10)	13,3
<i>Lunyu</i> 論語	15 935 (18)	1 355 (19)	11,8
<i>Taixuan jing</i> 太玄經	24 252 (16)	2 166 (14)	11,2
<i>Sunzi</i> 孫子	6 692 (20)	776 (20)	8,6
<i>Chuci</i> 楚辭	15 207 (19)	2 376 (9)	6,4

151. Cette approche statistique ne permet évidemment pas de savoir si cette richesse reflète une certaine recherche stylistique, ou bien un vocabulaire technique très spécialisé, etc.

Encore faut-il interpréter ces données correctement, en fonction du renseignement que l'on recherche. Pour ce qui concerne le champ lexical indiqué par la colonne [B], la place du *Huainan zi* en tête du classement ne surprend pas quand on sait que cet ouvrage collectif a été conçu comme une somme de savoir éclectique. Par contre, la seconde place du *Chunqiu Zuozhuan* (3 290) provient, au moins en partie, de la multitude de noms de personnages et de toponymes que mentionne cette chronique, son champ lexical réellement significatif étant certainement plus proche des chiffres des textes classés immédiatement après lui.

À l'autre bout du classement selon cette colonne [B], la dernière place du *Sunzi* (776 caractères différents) ne s'explique pas uniquement par un vocabulaire sans doute réduit — après tout, il s'agit d'une monographie — mais aussi par un nombre total de caractères assez restreint ; un texte de moins de sept mille mots peut difficilement revendiquer un champ lexical comparable à celui d'un texte de plus de cent mille mots, pour des raisons évidentes : tous les termes du langage courant (particules, etc.), mots qui sont communs à toute la production littéraire d'une période et d'une famille stylistique données, "consomment" nécessairement une proportion élevée du nombre total de caractères ¹⁵².

Il n'est pas non plus inutile de rappeler que ces statistiques ne distinguent pas, dans plusieurs cas, le "texte maître" des gloses qui lui sont traditionnellement associées ¹⁵³ ; elles sont donc sans valeur du point de vue de l'histoire littéraire.

Pour ce qui concerne le TPJ, ces données sont basées sur l'édition établie spécialement pour cette concordance : elles tiennent donc compte du TPJC pour les cinq sections manquantes et intègrent les corrections effectuées par les auteurs, mais ignorent les citations réunies par Wang Ming dans le TPJHJ. Le tableau montre que le TPJ totalise le plus grand nombre de caractères de l'échantillon, 216 119 (colonne [A]), mais ne se classe qu'en quinzième position pour le champ lexical avec seulement 2 127 caractères différents (colonne [B]), présentant logiquement le

152. Un discours (oral ou écrit) ne saurait être entièrement composé de mots à occurrence unique — sauf dans le cas d'exercices de style spécialement conçus à cet effet ou de pièces de vers. Ceci est d'autant plus évident concernant un texte extrêmement long comme le TPJ, dont le caractère le plus fréquent (*zhi* 之) totalise 7 152 occurrences.

153. Les statistiques du *Lunyu* et du *Mengzi* incluent les commentaires et sous-commentaires.

coefficient de répétition [A/B] le plus élevé (101,6). Peut-on tenir cette donnée pour représentative ? Si oui, que peut-on en conclure ?

CTT 1101 ne traite pas de géographie réelle ou mythique ni d'histoire ou de mythes, à l'exception du *juan* n° 1 (TPJC) qui, on le sait, est étranger au reste du texte : nulle abondance de noms propres n'est susceptible de fausser cette donnée. Attendu la longueur du texte et la multiplicité des ensembles thématiques qui y sont représentés, il est clair que cette multiplicité n'est pas répercutée au niveau du champ lexical — contrairement au *Huainan zi*, par exemple, pourtant bien plus concis (133 827 mots contre 216 119) mais dont le champ lexical est presque deux fois plus étendu (4 208 contre 2 127) !

Sans pousser plus loin l'analyse, on peut dire trivialement que *le TPJ parle de beaucoup de choses mais avec relativement peu de mots*. Or, il se trouve que cette conclusion recoupe l'opinion de B. Hendrischke (basée sur l'analyse stylistique des différentes “strates” textuelles du TPJ et non sur des données numériques du type de celle exploitées ici) : B. Hendrischke estime que, dans la strate dominante du texte (c'est-à-dire “*layer-A*” dans sa nomenclature), “il est seulement fait usage d'une gamme limitée de caractères”¹⁵⁴.

2.11. Conclusions

Qui fut responsable de la composition du *Livre de la Grande paix*, et à quelle date ? Il est absolument impossible de répondre à cette question double qui a passionné des générations de savants, avant tout parce qu'elle n'a pas de sens. Les pistes déjà ténues, brouillées par la pluralité des récits anhistoriques de révélation et la multiplicité des personnages qui y sont mis en scène, finissent par se perdre au milieu de variations stylistiques laissant supposer autant de couches littéraires et d'époques différentes. Cette complexité inhérente au TPJ et l'état actuel du document

154. Cf. HENDRISCHKE {210} : 145 (“[...] *only a limited range of characters is put to use* [...]”). Mais R. A. STEIN {359} ne disait pas autre chose : “*La valeur magico-religieuse de la récitation des textes sacrés n'est pas douteuse (...). La conduite morale qu'on y prêche prépare à la carrière religieuse et mène jusqu'à l'immortalité. (...) Le niveau intellectuel de ces prêches et explications était assez bas. Il suffit, pour s'en convaincre, (...) de lire le T'ai-p'ing king (...)*” (p. 48).

en font un terrain particulièrement difficile à fouiller.

On peut tenir pour acquis que l'édition du TPJ qui subsiste aujourd'hui dans le Canon taoïste s'est constituée vers la fin de l'époque des Six dynasties, vraisemblablement autour d'un noyau scripturaire plus ancien, et atteint sa configuration "parfaite" (170 *juan*, 366 chapitres) vers le milieu du VIIe siècle, sous les Tang — mais sans perdre de vue que le matériau actuel, avant sa fixation définitive dans le Canon des Ming au milieu du XVe siècle, a traversé un processus de démembrement qui s'est poursuivi au moins jusqu'à la fin du XIIe siècle. Le TPJ a ainsi beaucoup souffert d'une transmission pour le moins tumultueuse et dont les effets perceptibles (pertes de sections entières, corruptions graphiques, lacunes et mutilations occasionnelles, contenu sibyllin) — privent le chercheur de l'exploitation d'une bonne partie de son contenu. Parmi les pertes les plus fâcheuses, on déplore cinq sections entières (soit cinq "paquets" de dix-sept *juan* chacun) situées au début et à la fin de l'ouvrage, un peu comme un épais volume qui, dévêtu de sa reliure et fragilisé, se dépouillerait à l'usage de ses premiers et derniers feuillets.

À la seule lumière d'une lecture scientifique des matériaux disponibles et en dehors de tout parti pris idéologique contraignant, on est en définitive bien loin du postulat réducteur et confortable d'un "document intégralement d'époque Han" sur lequel tant d'études, notamment chinoises, ont pourtant été échafaudées tout au long du siècle écoulé. Il n'empêche que l'analyse interne pourra mettre en lumière la présence, dans le matériau transmis, d'éléments — "archaïques" ou "archaïsants" — renvoyant à la vision du monde propre à l'époque des Han. La date d'un document et celle des idées qu'il véhicule ne se confondent pas nécessairement.

J'ai dit que, pour les compilateurs du Canon taoïste, la distinction entre le TPJ et le TPJC paraissait déjà passablement floue. En intégrant à l'un de larges extraits de l'autre, le TPJHJ, à l'insu de son auteur, a certainement contribué à accentuer la confusion, simplifiant, certes, le travail de renvoi au contenu textuel dans le cadre d'une citation ponctuelle, mais nuisant considérablement à sa juste appréhension ¹⁵⁵.

155. C'est notamment pour cette raison que, dans le résumé du texte présenté dans la seconde partie de ce travail, l'indication de la "strate" littéraire, en tête de chaque passage, précise systématiquement la provenance de ce passage.

Pour finir, comme l'a récemment souligné Ge Zhaoguang 葛兆光 au cours d'une conférence réunissant des chercheurs Taïwanais et certains de leurs homologues de Chine continentale, le TPJ transmis contient de précieux éléments qui n'ont jamais été pris en compte pour estimer sa datation : les illustrations. Selon Ge Zhaoguang, deux d'entre elles témoigneraient d'ajouts postérieurs sans doute perpétrés sous les Song ou les Yuan ¹⁵⁶ :

(1) L'*Illustration du mur occidental*, *Xibi tu* 西壁圖 (CTT 1101 {015}, 101 : 1a-7a), qui semble extraite du roman d'aventures intitulé *Shuihu zhuan* 水滸傳.

(2) L'*Illustration du mur oriental*, *Dongbi tu* 東壁圖 (CTT 1101 {015}, 100 : 1a-3b), dont les éléments picturaux trahissent une facture tardive.

On souhaite que des historiens de l'art chinois poursuivent cette investigation.

156. Cf. GE Zhaoguang {421} : 3-4.

Chapitre 3

Le *Taiping jing fuwen xu* 太平經複文序 (“postface” à CTT 1101)

3.1. Présentation

Dans le Canon taoïste actuel, l'ensemble TPJ-TPJC (CTT 1101) s'achève sur un court texte immédiatement consécutif au *juan* n° 119 du TPJ, qui est le dernier dans l'édition transmise. Aucun des catalogues modernes des titres des ouvrages du Canon ne le distingue du “bloc” TPJ-TPJC, à l'exception du *Daozang tiyao* qui lui consacre une notice particulière (n° 1092)¹⁵⁷.

3.2. Titre

Cette composition porte le titre de *Taiping jing fuwen xu* 太平經複文序 (1a).

Le dernier caractère (*xu* 序) est généralement traduit par “introduction” ou “préface”. Jusqu'aux Han, le *xu* était indifféremment situé en début ou en fin de composition ; à partir de l'époque dite des Trois royaumes (*Sanguo* 三國), l'usage se généralisa de le placer en tête

157. Cf. REN Jiyu, ZHONG Zhaopeng ed. {491} : 851.

d'ouvrage. Eu égard à la position du *Taiping jing fuwen xu* dans le Canon taoïste, il convient plutôt de le traduire ici par “postface”.

L'expression *fuwen* 複文 peut admettre simultanément deux traductions :

(1) “Caractères redoublés” : cette première traduction renvoie à quatre passages du TPJ, les chapitres n° 104/169 à 107/172, entièrement rédigés, à l'exception de leur titre, en une écriture dont les glyphes sont composés de caractères ordinaires répétés ¹⁵⁸.

(2) “Texte doublant (un autre texte)” : cette seconde traduction se réfère à deux ouvrages complémentaires devant être transmis ensemble et enseignés conjointement ¹⁵⁹, ainsi que l'affirme clairement la dernière ligne du texte :

並行於世。以複相輔。成教而傳受焉。故不謬也。

(Le TPJ et le “texte originel” [*benwen* 本文] dont il provient) circulent conjointement à notre époque. Ils se complètent mutuellement en se doublant (et) se transmettent au terme de (leur) enseignement. Ainsi, (on) ne (peut) pas se tromper ¹⁶⁰.

Ce titre peut donc se traduire indifféremment par (a) *Postface aux caractères redoublés du Livre de la Grande paix* ou (b) *Postface au texte doublant le Livre de la Grande paix*. Pour l'ensemble du présent chapitre, j'adopterai simplement le titre abrégé de *Postface*.

3.3. Mentions et variantes

titre mentionné

source

複文

猶龍傳 (CTT 774) {028}, 4 : 18a

158. Pour les titres de ces quatre chapitres, cf. *infra* : IIe partie, Chapitre 7, § VII.2.1 à VII.5.1.

159. CHEN Guofu {399} : 85.

160. *Taiping jing fuwen xu* {016}, 2b. La correction de WANG Ming {516}, qui propose de lire *fuwen* 複文 alors que le texte donne seulement *fu* 複 (p. 745, n. 2), ne s'impose pas.

3.4. Historique

Tous les faits rapportés dans cette *Postface* concernent exclusivement le texte auquel elle se rapporte (c'est-à-dire le TPJ proprement dit, le TPJC n'étant pas mentionné) et ne fournissent aucune indication relative à sa paternité propre ni à sa transmission.

3.5. Plan littéraire

Cette brève composition, qui couvre quatre pages dans l'édition actuelle du Canon taoïste, est composée d'un titre de 6 caractères (cf. *supra* : § 3.2.) et d'un texte de forme discursive qui compte 38 lignes et totalise 629 caractères.

(1a) Le texte présente d'abord une divinité dont le titre complet est “Seigneur Empereur de la Grande paix et Saint postérieur du Portail d'or du Ciel auguste”, *Huangtian jinque housheng taiping dijun* 皇天金闕後聖太平帝君. Ce “Seigneur Empereur de la Grande paix” a conçu les “caractères redoublés de la Grande paix” (*taiping fuwen* 太平複文), véritable noyau scripturaire à partir duquel a été élaboré le TPJ. Ensuite est décrite la lignée de transmission de ces “caractères redoublés” : dans un premier temps, elle passe par le Qingtong jun 青童君 (“Seigneur Garçon-Vert”), le Xicheng wangjun 西城王君 (“Seigneur Wang de la Citadelle de l'Ouest”), Bo He 帛和 et Gan Ji 干吉 successivement.

(1a-2a) Puis le récit raconte divers épisodes de la vie et de la mort de Gan Ji et notamment comment, sur les injonctions de son maître Bo He, il développa les “écrits originels de la Grande paix” (*taiping benwen* 太平本文) en un ouvrage comptant 170 *juan* et subdivisé en 360 “articles”, *zhang* 章.

(2a-2b) Le texte rapporte ensuite la redécouverte de ces “écrits originels de la Grande paix”, d'abord par un disciple de Tao Hongjing 陶弘景, à l'époque de la dynastie des Liang 梁 (502-557) — première tentative avortée —, ensuite par un “taoïste” (*daoshi* 道士) de l'époque du règne de l'empereur Xuandi 宣帝 (568-582) de la dynastie des Chen 陳 (557-589). Cette seconde tentative

fut couronnée de succès mais les instructions contenues dans l’ouvrage ne purent être suivies malgré la volonté impériale. La Grande paix ne put être instaurée, mais son avènement est prophétisé : il aura lieu en une année du cycle marquée du couple *renchen* 壬辰¹⁶¹.

(2b) Pour conclure, la *Postface* apporte les précisions suivantes :

凡四部九十五章二千一百二十八字。皆太平本文。其三百六十二章是干君從本文中演出。

Les écrits originels de la Grande paix totalisent 4 sections, 95 articles et 2128 caractères.

Quant aux 362 articles, c’est “le seigneur Gan” (= Gan Ji) qui les a développés à partir des “écrits originels (de la Grande paix)”.

Ce passage final affirme également sans ambiguïté que les “écrits originels de la Grande paix” (*taiping benwen*) et l’ouvrage sous sa forme achevée par Gan Ji (le TPJ “en 170 *juan* et 362 [= 360 ?] articles”) circulent et se transmettent ensemble (cf. *supra* : § 3.2).

3.6. Sources mentionnées

La *Postface* ne mentionne que des sources autoréférentielles :

<i>source mentionnée</i>	<i>localisation</i>
太平經	1a.1 (titre), 2a.10
太平複文	1a.7-8
太平本文	1b.1, 2a.6, 2b.7

161. On reconnaît là divers éléments narratifs que l’on a rencontrés plus haut, dans l’introduction générale de cette thèse. La seule nouveauté est la prophétie liée à l’année *renchen* (sur ce point, cf. *infra* : § 3.10.2), que l’on retrouve dans le *juan* n° 1 du TPJC, dont je donne une analyse détaillée plus loin dans ce travail (cf. *infra* : IIe partie, Chapitre 8), et dans le MS de Dunhuang (cf. *infra* : Chapitre 4). Sur les prophéties associées aux années marquées de couples de signes cycliques particuliers (*xinsi* 辛巳, *renwu* 壬午 et *jiashen* 甲申), cf. MOLLIER {282} : 59.

3.7. Sources citées

La *Postface* à CTT 1101 ne cite nommément aucune source, bien qu'elle emprunte visiblement à plusieurs recueils biographiques anciens comme le montre le paragraphe suivant.

3.8. Recoupements

Le tableau ci-dessous montre que la *Postface* à CTT 1101 a pour partie puisé son matériau dans divers recueils d'anecdotes (*Soushen ji* 搜神記) et de biographies (*Shenxian zhuan* 神仙傳, *Daoxue zhuan* 道學傳) :

<i>Préface</i>	<i>sources recoupées</i>
1a.9-b.5	神仙傳, cité dans 仙苑編珠 [CTT 596] {041}, 2 : 13b-14a
1b.6-2a.3	江表傳 et 搜神記, cités dans 三國志 {069} 46 : 1110-1112
2a.4-8	(a) 道學傳, cité dans 三洞珠囊 [CTT 1139] {043}, 1 : 17a (b) 太平御覽 {094}, 666 : 4b
2a.8-b.1	(a) 道教義樞 (CTT 1129) {035}, 2 : 10a-b (b) 雲笈七籤 (CTT 1032) {052}, 6 : 16a-b
2b.6-7	猶龍傳 (CTT 774) {028}, 4 : 18a
2b.4-5	洞玄靈寶真靈位業圖 (CTT 167) {039} : 5a, 8a

3.9. Analyse

Ce troisième texte du corpus actuel des écrits de la Grande paix n'est pas exempt de contradictions internes :

(1) Les “360 articles” mentionnés au début de la *Postface* (1b) deviennent, à quelques lignes de la fin, “362 articles” (2b). Ce type d'erreur de copiste relativement fréquente, qui s'admet

aisément dans le cas de compositions longues, peut surprendre dans le cas d'un texte aussi court.

(2) Il est difficile de dire si, dans l'esprit de l'auteur de cette *Postface*, les “caractères redoublés de la Grande paix”, *taiping fuwen* (une seule occurrence), se distinguent réellement des “écrits originels de la Grande paix”, *taiping benwen* (trois occurrences), les deux expressions paraissant interchangeables.

En revanche, on peut souligner que le nombre des “caractères redoublés” qu'évoque la *Postface* — “4 sections, 95 articles et 2128 caractères” (2b) — correspond bien aux quatre *juan* de *fuwen* du TPJ canonique, lesquels totalisent en fait 2133 caractères, ainsi qu'à la leçon du *Youlong zhuan* qui donne : “un *juan* de *fuwen* (...) totalisant 2123 caractères”, *fuwen yi juan* (...) *fan erqian yibai ershi san zi* 複文一卷 (...) 凡二千一百二十三字 ¹⁶².

Remarque : cette variation du nombre de caractères par rapport au contenu réel du TPJ s'explique, dans un cas, par une probable erreur de graphie (2123 pour 2133), dans l'autre cas, par un décompte approximatif (l'erreur est inférieure à 0,24 %). L'auteur de la *Postface* à CTT 1101 détenait certainement un exemplaire du TPJ contenant ces 4 *juan* de “caractères redoublés”, qu'il a mal dénombrés.

Incontestablement, cette *Postface* n'en contient pas moins une référence directe à des éléments du TPJ encore présents dans son état actuel. Ces éléments (les quatre *juan* de *fuwen*) sont donc nécessairement antérieurs à cette *Postface* ou, du moins, contemporains de sa rédaction.

Les personnages évoqués dans le schéma de la transmission des *Taiping fuwen* ne sont pas inconnus. Comme on l'a vu plus haut, Bo He et Gan Ji étaient déjà tous deux associés dans la transmission des premiers écrits de la Grande paix. Ensuite, le lien établi par le courant taoïste du Shangqing 上清 entre le TPJ et le “Seigneur Empereur de la Grande paix” est clairement attesté dans le *juan* n° 1 du TPJC ¹⁶³.

Enfin, le “Seigneur Garçon vert” et le “Seigneur Wang de la Citadelle de l'Ouest” sont deux intercesseurs divins attestés dans plusieurs sources du courant Shangqing et associés dans la

162. Cf. *Youlong zhuan* (CTT 774) {028}, 4 : 18a.

163. Pour l'analyse de ce passage “apocryphe” du TPJC, cf. *infra* : IIe partie, Chapitre 8.

transmission de certains de ses textes ¹⁶⁴.

3.10. Authenticité

3.10.1. Paternité

Il est impossible d’avancer une quelconque hypothèse quant à la paternité de cette *Postface*, son auteur s’étant totalement effacé derrière les personnages constituant la lignée de transmission du TPJ qui structure sa composition.

3.10.2. Éléments de datation

Pour ce qui concerne sa datation, plusieurs auteurs ont suggéré que cette *Postface* a probablement été composée peu après la réunification de l’Empire par la dynastie des Sui 隋 (en 589) ou au tout début de la dynastie Tang 唐 (618-907) puisque les derniers événements historiques identifiables qu’elle rapporte sont le déclin et l’effondrement des dynasties du Sud — deux allusions (*nanchao sangluan* 南朝喪亂 [2a] et *nanchao yanmo* 南朝湮沒 [2b]) — et le renouveau de l’ “Empire du milieu” — une allusion (*zhongguo fuxing* 中國復興 [2b]) ¹⁶⁵.

Selon les rédacteurs du *Daozang tiyao*, l’année *renchen* mentionnée doit correspondre à l’année 632, “sixième année de l’ère *zhenguan*” (*zhenguan liunian* 貞觀六年) du règne de l’empereur Taizong 太宗 (626-649), mais leur estimation, qui s’appuie sur un rapprochement arbitraire, n’est pas argumentée de façon satisfaisante ¹⁶⁶.

Au passage, signalons que l’occurrence de spéculations liées à une année *renchen* recoupe le

164. Cf. ROBINET {311}, vol. 2 : 167, 243. Sur d’autres éléments Shangqing, cf. *infra* : § 3.11.

165. Cf. FUKUI Kôjun {568} : 250, MANSVELT BECK {275} : 177, REN Jiyu, ZHONG Zhaopeng ed. {491} : 851, datation reprise notamment dans KANDEL {237} : 83 et PETERSEN {300} : 185.

166. Cf. REN Jiyu, ZHONG Zhaopeng ed. {491} : 851. L’année 632 est simplement la première à être marquée du couple *renchen* après la réunification impériale.

MS S. 4226 de Dunhuang, qui date du second quart du VIIe siècle. Or, l'indication de découpage du TPJ donné dans la *Postface* recoupe également cet autre “texte Taiping”. Si elles ne permettent pas d'affiner la datation de la *Postface*, ces affinités mettent néanmoins en lumière le lien existant entre ces deux textes et confirment le regain d'intérêt témoigné pour le TPJ, après la réunification impériale ¹⁶⁷.

Voilà ce que l'on peut dire de la limite inférieure de l'époque probable de sa composition. Pour la limite supérieure, le seul élément disponible réside dans l'énumération des “textes Taiping” que donne Jia Shanxiang 賈善翔, à la fin du XIe siècle, dans le *Youlong zhuan* {028} :

今於正經外又有複文一卷。稱後聖君撰。凡二千一百二十三字。似篆而非篆。

Actuellement, hormis le livre orthodoxe (ou “correct”, c'est-à-dire le TPJ proprement dit), il y a aussi 1 *juan* de “caractères redoublés” qui auraient été composés par le “Seigneur et Saint postérieur”, au total 2123 caractères qui ressemblent (aux caractères) sigillaires mais n'en sont pas ¹⁶⁸.

Cette phrase intègre des éléments relatifs à deux ensembles distincts : (a) la *Postface*, d'un côté, qui est effectivement “extérieure” (*wai* 外) au TPJ, consiste bien en un unique rouleau et mentionne le *Housheng jun*, et (b) de l'autre, les quatre *juan* de “caractères redoublés”, ces 2133 glyphes qui, effectivement, présentent une certaine ressemblance avec les caractères de style archaïque utilisés notamment pour les sceaux. Elle prouve que, vers la fin du XIe siècle, Jia Shanxiang connaissait la *Postface* actuelle à CTT 1101, ce qui constitue la limite supérieure.

B. J. Mansvelt Beck, qui propose de dater la *Postface* en se référant aux caractères interdits liés au nom personnel des empereurs, estime qu'elle remonte au règne de l'empereur Gaozong 高宗 (649-683) de la dynastie Tang parce que le caractère *zhi* 治, nom personnel de Gaozong, dont l'usage fut frappé d'interdit sous ce règne, n'y figure pas, tandis que le caractère *li* 理, qui lui fut

167. Sur le MS S. 4226, cf. *infra* : Chapitre 5.

168. *Youlong zhuan* (CTT 774) {028}, 4 : 18a.

alors substitué, apparaît une fois (2b) ¹⁶⁹. Mais la brièveté du document (seulement deux pages doubles) ainsi que l'unique occurrence du caractère considéré fragilisent cette hypothèse.

3.11. Conclusions

Le principal intérêt de cette *Postface* actuelle à CTT 1101 est qu'elle propose une réécriture plus ou moins cohérente de l'histoire des "textes Taiping" en s'inspirant de plusieurs traditions distinctes, principalement la tradition Taiping et la tradition Shangqing. Comme l'a bien montré B. J. Mansvelt Beck, son auteur anonyme a emprunté à au moins six sources distinctes ¹⁷⁰.

Sa nouveauté réside dans l'idée de ces "écrits originels" (*benwen*), noyau scripturaire d'essence divine à partir duquel aurait été développé le TPJ destiné aux hommes jusqu'à couvrir "170 *juan* et 360 (ou 362) articles". Ce découpage idéal constitue certainement la justification *a posteriori* de la forme finale du TPJ après les manipulations que suppose son développement artificiel. Il renvoie aussi à l'image d'un TPJ parvenu à sa pleine maturité textuelle et, c'est important de le souligner, non encore engagé sur le chemin d'un démembrement irréversible ¹⁷¹.

La chronologie autour de laquelle cette *Postface* est construite inclut des figures prestigieuses d'origines diverses. Gan Ji, auquel est consacré un bon tiers du texte, se rattache à la tradition Taiping ; Tao Hongjing, appelé ici "Maître Tao", *Tao xiansheng* 陶先生 (2a), renvoie à la tradition Shangqing ; enfin, "le sire immortel Ge", *Ge xiangong* 葛仙公 (2a), *alias* Ge Xuan 葛玄 (?-244), grand-oncle de Ge Hong, qui aurait fréquenté le milieu des *fangshi* de l'entourage de Cao Cao 曹操 (155-220), renvoie aux courants regroupés sous le nom de "tradition du Sud" ¹⁷².

169. Cf. MANSVELT BECK {275} : 180.

170. Cf. MANSVELT BECK {275} : 178-180.

171. Bien que le nombre 360, doté d'une valeur symbolique certaine, doive inciter à la prudence quant à l'historicité d'un TPJ correspondant à ce découpage parfait, on verra plus loin qu'un tel ouvrage paraît avoir effectivement existé à partir du début des Tang (cf. *infra* : Chapitre 5).

172. "Sire immortel Ge" (*Ge xiangong*) est le nom sous lequel Ge Xuan est désigné par Ge Hong dans le *Baopu zi* 抱朴子 et, plus tard, dans le corpus scripturaire du courant Lingbao 靈寶 dont il est supposé avoir reçu les premières révélations. Cf. BOKENKAMP {122} : 437-438.

Dans cette reconstruction historiographique, la révélation du TPJ à Zhang Daoling 張道陵 par Laozi 老子 divinisé, élément qui, on s'en souvient, témoignait de la première récupération des écrits de la Grande paix opérée par la tradition Zhengyi 正一 du mouvement du Maître céleste, est totalement abandonnée, ce qui montre que la *Postface* est postérieure à la victoire finale du courant Shangqing sur les autres courants taoïstes plus anciens dans la lutte d'influence qui les opposa en Chine du Sud ¹⁷³.

L'empreinte du courant taoïste du Shangqing transparaît, on l'a vu, dans la présence de trois divinités propres au panthéon de ce courant dans la transmission du noyau scripturaire originel de la Grande paix, notamment le *Huangtian jinque housheng taiping dijun* dont l'appellation est une variante de celle du *Housheng Lijun* auquel est consacré un texte du corpus du courant ¹⁷⁴. Cette empreinte est également manifeste dans les spéculations messianiques associées à une année *renchen*, un des thèmes récurrents de l'ensemble du corpus de l'école de Maoshan ¹⁷⁵.

Isabelle Robinet avait remarqué que “[la] *forme initiale* [des ouvrages du courant Shangqing] *et l'essence de leur contenu est un charme ou une incantation*” ¹⁷⁶. C'est très précisément ce rôle que jouent, dans la *Postface*, les “caractères redoublés de la Grande paix”, un document en écriture symbolique indifféremment appelé “texte originel de la grande paix”, objet même de la révélation initiale et destiné, par le jeu de la transmission et des ajouts ultérieurs, à devenir l'ouvrage final en 170 *juan* et 360 (362) chapitres.

173. L'expression *bing xing yu shi* 並行於世 (2b) employée pour indiquer que les “écrits originels de la Grande paix” (*Taiping benwen*) et la version finale de Gan Ji (le TPJ) “circulent ensemble à notre époque” dérive de l'occurrence de *bing* 並 introduisant la description conjointe du contenu d'un *Taiping dongji zhi jing* en 144 *juan* (révélé à Zhang Daoling par Laozi divinisé) et d'un *Taiping jing* en 170 *juan* (révélé à Gan Ji par le Très-Haut). Cf. *Daojiao yishu* 道教義樞 (CTT 1129) {035}, 2 : 9b, repris par le *Yunji qiqian* 雲笈七籤 (CTT 1032) {052}, 6 : 15b.

174. Le *Shangqing housheng daojun lieji* 上清後聖道君列紀 (CTT 442) {049}, texte que l'on retrouvera à l'occasion de l'analyse du *juan* n° 1 du TPJC (cf. *infra* : IIe partie, Chapitre 8).

175. Cf. *Shangqing housheng daojun lieji* (CTT 442) {049} : 4a, un passage traduit dans STRICKMANN {367} : 215. Le *Zhen'gao* 真誥, un des textes majeurs du Shangqing et dont Tao Hongjing assura l'édition, comporte trois mentions de cette année particulière du cycle (CTT 1016 {611}, 2 : 14a et 6 : 7a, 8a) dont une est étroitement associée au thème de la Grande paix dans une phrase contenant une expression que l'on retrouve mot pour mot dans la *Postface* (2b) : “le tournant de (l'année) *renchen*”, *renchen zhi yun* 壬辰之運 (dans le *Zhen'gao*, la phrase complète est : “au temps de la Grande paix, le tournant de [l'année] *renchen* constitue une difficulté”, 值太平壬辰之運為難也). Second exemple — parmi bien d'autres : le *Taishang santian zhengfa jing* 太上三天正法經 (CTT 1203) {020}, un autre texte du courant, se réfère aussi à une année *renchen* (2b).

176. Cf. ROBINET {309} : 38.

Mes conclusions se ramènent donc principalement aux deux points suivants :

(1) Tout indique que le travail de réécriture dont témoigne la *Postface* à CTT 1101 fut avant tout destiné à rattacher le TPJ au corpus scripturaire du Shangqing — ou, plus précisément, à le situer, en termes d’authenticité et de prestige, par rapport aux révélations fondatrices de ce corpus — en lui conférant certains des attributs essentiels de ces révélations.

(2) Le fait que ce petit texte composite a été transmis conjointement au TPJ et figure encore aujourd’hui, accolé à celui-ci, dans le Canon taoïste, montre aussi qu’il a été conçu pour fixer définitivement l’ “histoire officielle” du TPJ au sein de la nouvelle orthodoxie taoïste dominante après sa réintégration au sein des ouvrages du taoïsme révélé.

Chapitre 4

Le *Taiping jing shengjun mizhi* 太平經聖君祕旨 (CTT 1102)

4.1. Présentation

Dans le Canon taoïste figure un dernier texte, immédiatement consécutif au TPJ et étroitement lié aux trois étudiés précédemment, et qui est clairement distingué de l'ensemble TPJ-TPJC (CTT 1101) dans les catalogues modernes des titres des ouvrages du Canon déjà mentionnés où il porte respectivement les numéros 1088, 1094 et 1102. Des notices séparées lui sont également réservées dans le *Daozang tiyao* (n° 1093) et le *Daozang fenlei jieti* (n° 1104)¹⁷⁷.

4.2. Titre

Ce texte porte le titre de *Taiping jing shengjun mizhi* 太平經聖君祕旨 qui peut se traduire par *Instructions secrètes du Saint seigneur du Livre de la Grande paix*, ou plutôt : *Instructions secrètes du Saint seigneur (au sujet du) Livre de la Grande paix* ou (*relatives au) Livre de la*

177. Cf. REN Jiyu, ZHONG Zhaopeng ed. {491} : 852-853 et ZHU Yueli {563} : 267.

Grande paix ¹⁷⁸.

L'expression "Saint seigneur" (*sheng jun* 聖君) évoque bien évidemment une divinité mise en scène dans la *Postface* du TPJ actuel (le *Taiping jing fuwen xu*) et dont une des appellations complètes est "Seigneur Empereur de la Grande paix et Saint postérieur du Portail d'or du Ciel auguste", *Huangtian jinque housheng taiping dijun* 皇天金闕後聖太平帝君 ¹⁷⁹.

4.3. Mentions et variantes

<i>titre mentionné</i>	<i>sources</i>
太平祕旨	猶龍傳 (CTT 774) {028}, 4 : 18b
太上經祕旨	宋史 {075}, 225 (藝文志, 4) : 16b

4.4. Historique

La seule donnée disponible concernant l'origine de ce texte est la mention suivante, apposée immédiatement après son titre :

傳上相青童君

Transmis par le Conseiller suprême ¹⁸⁰, le "Seigneur Garçon-Vert" ¹⁸¹.

Le titre de "Conseiller suprême" renvoie à l'antique schéma des "Quatre conseillers" (*sifu* 四輔) entourant le souverain, système dont s'est inspiré l'auteur du *juan* n° 1 du TPJC dans sa

178. Cf. KOHN {244} : 194 ("Secret Instructions of the Holy Lord on the Scripture of Great Peace").

179. Voir l'étude de cette *Postface* donnée au chapitre précédent. Sur les variations de ce titre dans quelques sources Shangqing, voir aussi le petit tableau que je donne *infra* : IIe partie, Chapitre 8, § 8.2.

180. Je suis la traduction de Charles O. HUCKER {214} : 408 qui fait état d'un titre similaire dans la nomenclature officielle de la dynastie Song : "Supreme Councilor" (n° 4998).

181. CTT 1102 {034} : 1a.

description du *Housheng Lijun* 後聖李君 entouré de ses quatre assistants divins ¹⁸².

La mention du “Seigneur Garçon-Vert” (*Qingtong jun*), un intercesseur divin, renvoie à la lignée de transmission des “Caractères redoublés de la Grande paix” (*taiping fuwen* 太平複文) décrite dans la *Postface* au TPJ actuel ainsi qu’au panthéon du courant taoïste du Shangqing 上清 dont on a vu qu’elle met en scène certaines divinités.

4.5. Plan littéraire

Le *Taiping jing shengjun mizhi* couvre sept pages dans le Canon taoïste actuel. Il se compose d’un titre (cf. *supra* : § 4.2), d’une sorte de paragraphe d’introduction, de cinquante-six versets (non numérotés) de longueur inégale et d’un paragraphe de conclusion. L’ensemble a fait l’objet d’une traduction partielle ¹⁸³, pas toujours très inspirée comme on va le constater.

(1a-b) Le paragraphe d’introduction est proféré par le “Saint seigneur” en personne : “Le Saint seigneur dit” (*Shengjun yue* 聖君曰). Il est consacré à l’unité d’une triade de souffles (*sanqi gong yi* 三氣共一) qui correspondent au Ciel (*tian* 天), à la Terre (*di* 地) et à l’Homme (*ren* 人) ou “harmonie centrale” (*zhonghe* 中和), triade dont procèdent trois principes vitaux (essence, *jing* 精, esprit, *shen* 神, et souffle, *qi* 氣) sur lesquels l’adepte doit “méditer afin de les fusionner en Un” (*nian ci san he yi wei yi* 念此三合以為一) “pour obtenir la longévité à l’intérieur” (*nei yi zhi shou* 內以致壽) et “pour obtenir l’ordre à l’extérieur” (*wai yi zhi li* 外以致理) et “atteindre spontanément l’état de Grande paix” (*ziran er zhi taiping* 自然而致太平) ¹⁸⁴.

(1b-2b) Les versets 1 à 12 présentent certains aspects d’une méthode de visualisation de sept lumières colorées, liées notamment au cycle de croissance et de décroissance du Yin 陰 et du Yang 陽, qui consiste pour l’adepte à s’illuminer de l’intérieur. Dix de ces douze versets débutent

182. Le contenu de ce *juan* “apocryphe” du TPJC est analysé *infra* : IIe partie, Chapitre 8.

183. Cf. KOHN {244} : 194-197. La traduction s’achève p. 3b (l. 6) du texte.

184. Cf. KOHN {244} : 194-195. L. Kohn traduit *qi* 氣 par “energy”, contre l’usage anglo-saxon qui préfère généralement “breath” ou “pneuma”, deux termes plus proches du concept chinois et peut-être moins cloisonnés. *Qi* a effectivement des aspects énergétiques, mais ceux-ci se combinent à bien d’autres aspects et fonctions.

par l'expression "méthode pour garder la clarté de l'Un" (*shouyi ming [zhi] fa* 守一明之法), les deux autres versets débutant par les expressions *shouyi* 守一 et *shouyi jing ming* 守一精明¹⁸⁵. Le douzième verset précise que si l'on ne parvient à visualiser qu'une obscurité impénétrable, c'est signe de "perversion" et de "désordre" (*xie luan* 邪亂).

(2b-3b) Les neuf versets 13 à 21 débutent par des expressions numérales du type *di yi* 第一, *di er* 第二, et ainsi de suite jusqu'à *di jiu* 第九. Il s'agit d'une énumération de neuf "traitements" (*fangyao* 方藥) destinés à soigner le désordre et la perversion (*xie luan*) stigmatisés au dernier verset du passage précédent : visualisation de couleurs (n° 1), méditation (n° 2-3), régulation du va-et-vient des entités corporelles (n° 4-5), culte rendu aux divinités du Ciel et de la Terre (n° 6-7), mise en garde contre certaines divinités (n° 8) et évocation des ancêtres (n° 9)¹⁸⁶.

(3b-7a) Les versets 22 à 56 exposent certains aspects d'une méthode proche de celle dont traitent les versets 1 à 12 mais beaucoup plus détaillée puisque trente-cinq versets lui sont consacrés pour seulement douze dans l'autre cas. Les premiers caractères de tous ces versets comprennent l'expression "*shouyi* 守一" et vingt-huit d'entre eux (de même que le paragraphe qui clôt le texte) débutent par l'expression "*shouyi zhi fa* 守一之法".

(7a) Un paragraphe de conclusion récapitule les diverses réalisations que rend possibles la pratique assidue de la méthode de "garder l'Un" sur les plans moral, social, politique, thérapeutique, etc., et énumère les effets néfastes qui se produiraient si l'ensemble des composantes cosmiques (le Ciel et la Terre, les étoiles, les montagnes, les hommes, etc.) ne gardaient pas l'Un (*bu shouyi* 不守一). Ce paragraphe s'achève sur une double opposition entre l'Un, qui est la "racine" (*ben* 本) de toute chose, c'est-à-dire son origine, et le multiple (ici, le caractère *wan* 萬, "dix mille" ou "myriade"), qui en est la "fin" (*bi* 畢).

185. Cf. KOHN {244} : 195-196, un passage émaillé de libertés prises avec le texte. Par exemple, la phrase "未精之時。瞑目冥。冥目中無有光" (1b) signifie pour L. Kohn : "when you have not yet attained concentration, just sit quietly (?) with your eyes closed. There is no light seen in the inner eye (?)" (p. 195). Selon la description de cette méthode qui consiste précisément à visualiser des lumières colorées, il convient de traduire simplement : "Quand (on n'est) pas encore concentré, les yeux mi-clos (on ne voit que) ténèbres, dans les yeux enténébrés il n'y a aucune lumière".

186. Cf. KOHN {244} : 196-197. La traduction de L. Kohn s'achève après le vingt-deuxième verset (3b).

4.6. Sources mentionnées

Le *Taiping jing shengjun mizhi* ne mentionne aucune source, hormis le TPJ qui figure tel quel dans son titre.

4.7. Sources citées

Bien que, de fait, le *Taiping jing shengjun mizhi*, étant construit à base d'extraits du *Livre de la Grande paix*, recoupe le TPJ et le TPJC en plusieurs endroits (cf. *infra* : § 4.8), le texte maître n'est jamais explicitement cité, pas plus que sa version abrégée.

4.8. Recoupements

Grâce au travail de collationnement réalisé par Wang Ming pour son édition critique du TPJ, on sait quels éléments du *Taiping jing shengjun mizhi* recouper des passages du TPJ transmis et du TPJC. C'est le cas des cinq passages suivants :

<i>Taiping jing shengjun mizhi</i>	<i>sources recoupées</i>
1a.3-7	CTT 1101 {033}, 10 : 10b
1b.9-2a.3	CTT 1101 {033}, 2 : 5a-b
2b.5-3b.3	(a) CTT 1101 {015}, 71 : 2a-3a (b) CTT 1101 {033}, 5 : 5a-b
3b.4-6	CTT 1101 {015}, 96 : 5b-6a
3b.7-8	CTT 1101 {015}, 96 : 6a

En revanche, il est impossible de recouper avec l'une ou l'autre de ces deux sources le reste du *Taiping jing shengjun mizhi* que WANG Ming {516} a reproduit en annexe (*fulu* 附錄) [739.5-

743.12]. Ces divers éléments proviennent donc soit de parties des sections du TPJ aujourd’hui manquantes, soit d’une autre source — ou de plusieurs — traitant des mêmes pratiques que celles décrites dans le *Taiping jing shengjun mizhi* ou, du moins, de pratiques analogues.

4.9. Analyse

Le paragraphe d’introduction du *Taiping jing shengjun mizhi* repose sur trois souffles que l’on retrouve dans le reste du matériau transmis mais pas sous la forme d’une triade indivisible¹⁸⁷. Dans ce même premier paragraphe, la notion de “Grande paix” désigne non seulement une réalisation sociale mais également un accomplissement individuel.

Les méthodes de “garder l’Un” et leur origine sont devenues des thèmes relativement familiers, tant pour le spécialiste du taoïsme que du bouddhisme, grâce aux études qui leur ont déjà été consacrées¹⁸⁸. Celles que l’on rencontre à quelques reprises dans CTT 1101 — et que CTT 1102 est visiblement enclin à considérer comme l’essentiel du projet de la Grande paix — ont déjà été décrites dans plusieurs travaux¹⁸⁹ ; je ne m’étendrai donc pas davantage sur le sujet.

Ce thème central du *Taiping jing shengjun mizhi* ne constitue donc pas une originalité, pas plus que le schéma de la double opposition entre un/multiplicité (*yi/wan*) et origine/fin (*ben/bi*) sur lequel s’achève le texte et qui figure dans d’autres sources dont le *Zhuangzi* 莊子 et certains textes du Canon taoïste¹⁹⁰.

Si l’on en juge par son titre, le *Taiping jing shengjun mizhi* se présente comme une révélation du sens caché du TPJ — ou, du moins, comme un complément indissociable du TPJ et

187. Sur ce point, cf. *infra* : IIIe partie, Chapitre 11, § 11.3.2.

188. Cf. YOSHIOKA {608}, ROBINET {308} : 183-201, ANDERSEN {108}, SCHIPPER {332} : 175-208, KOHN {242} : 137-152 (pour les méthodes taoïstes) et YOSHIOKA {607}, KOHN {242} : 152-154 (pour des méthodes bouddhistes analogues).

189. Cf. KALTENMARK {233} : 41-42, ROBINET {308} : 189-191, DING Yizhuang 丁貽莊, LIU Dongmei 劉冬梅 {412} : 69 sq. et KOHN {242} : 137-140. Isabelle Robinet, qui admettait l’ancienneté d’une partie du TPJ transmis, estimait que les passages de ce texte qui traitent de ces pratiques en constituent les plus anciennes mentions connues. Cf. ROBINET {308} : 190.

190. Cf. KOHN {242} : 131, n. 7.

indispensable à sa compréhension. Or, il se ramène à une succession d’extraits plus ou moins longs du TPJ, copiés les uns à la suite des autres, l’ensemble étant entièrement consacré aux méthodes de “garder l’Un”. Quelle était l’importance réelle de ces pratiques dans le TPJ quand le *Taiping jing shengjun mizhi* a été compilé et quelle a été la part de subjectivité de son auteur ? Un rapide survol du TPJ canonique montre que dans le texte maître comme dans la version abrégée, ces méthodes ne constituent qu’un ensemble thématique parmi d’autres. Cinq titres de chapitres comprennent l’expression “garder l’Un” dans la table des matières du MS de Dunhuang {002} ¹⁹¹ :

<i>MS S. 4226</i>	<i>juan/chapitre/section</i>	<i>titre du chapitre</i>
<i>l. 92</i>	15/15/甲 (I)*	清身守一法
<i>l. 117</i>	27/27/乙 (II)*	守一明之法
<i>l. 151</i>	38/49/丙 (III)*	守一法
<i>l. 314</i>	96/152/己 (VI)	守一入室知神戒
<i>l. 535</i>	153/315/壬 (IX)*	守一長存決

*Ces quatre chapitres manquent dans la version canonique du texte maître (le TPJ).

Les raisons qui ont incité l’auteur du *Taiping jing shengjun mizhi* à réunir délibérément en un recueil l’ensemble des passages du TPJ relatifs à ce thème particulier nous sont inconnues. On imagine que ce choix reflète les centres d’intérêt de son auteur, en toute subjectivité.

4.10. Authenticité

4.10.1. Paternité

Le *Yiwen zhi* du *Songshi* {075} attribue la paternité d’un *Taishang jing mizhi* 太上經秘旨 à Lüqiu Fangyuan 闕丘方遠, cet ermite taoïste mort en 902 et dont la tradition, on l’a vu, fait l’auteur

191. Sur cet autre élément du corpus actuel de la Grande paix, cf. *infra* : Chapitre 5.

de la version abrégée du TPJ insérée au début de la version transmise du texte, le TPJC. Dans l'introduction du TPJHJ {516}, Wang Ming accrédite cette paternité en arguant du fait que les biographies consacrées à ce personnage contiennent l'expression "garder l'Un"¹⁹².

Rien ne prouve que le "*Taishang jing mizhi*" mentionné dans l'*Histoire dynastique des Song* renvoie bien au *Taiping jing shengjun mizhi*. L'analyse de ce texte permet-elle néanmoins de confirmer la datation que suggère l'attribution à Lüqiu Fangyuan, c'est-à-dire la fin du IXe siècle ?

4.10.2. Éléments de datation

(1) La divinité associée à la transmission du *Taiping jing shengjun mizhi* évoque, on l'a vu plus haut, le panthéon du courant Shangqing ; le *Taiping jing shengjun mizhi* n'est donc certainement pas antérieur à la fin de la période des Six dynasties qui vit ce courant accroître son prestige aux dépens des mouvements taoïstes plus anciens.

(2) La présence de nombreuses stances, dans le *Taiping jing shengjun mizhi*, impossibles à replacer dans la version actuelle du TPJ paraît indiquer qu'il a été compilé à une époque où l'intégrité textuelle de ce dernier n'avait pas encore été compromise, soit avant le XIIIe siècle¹⁹³.

(3) Sa mention dans le catalogue bibliographique de l'*Histoire dynastique des Song* témoigne de son existence entre les Xe et XIIIe siècles.

(4) Sa mention dans le *Youlong zhuan* indique qu'il circulait déjà dans les toutes dernières années du XIe siècle, sous le règne de l'empereur Zhezong 哲宗 (1085-1100) de la dynastie Song. En somme, il est parfaitement possible que le *Taiping jing shengjun mizhi* ait été compilé par un auteur mort au début du Xe siècle.

Cependant, le *Taiping jing shengjun mizhi* peut se définir comme une sorte de litanie toute entière consacrée à deux pratiques de méditation voisines intitulées "garder la clarté de l'Un" (*shou yiming*) et "garder l'Un" (*shouyi*) et dont l'objet est de préserver en l'adepte les trois principes

192. TPJHJ {516} : 16. Pour les biographies disponibles de Lüqiu Fangyuan, cf. *supra* : Chapitre 1, p. 53, n. 103.

193. Sur l' "érosion textuelle" du TPJ, cf. *supra* : Chapitre 2, § 2.10.2.

vitaux que sont l'essence (*jing*), l'esprit (*shen*) et le souffle (*qi*), clefs de la longévité¹⁹⁴. Or, on sait que l'emploi de ces trois termes pour désigner les matériaux de base de l'œuvre se généralisa dans les écoles d'alchimie interne à partir du Xe siècle, vers le début de la dynastie Song¹⁹⁵, soit postérieurement à Lüqiu Fangyuan dont on ne peut prouver que c'est bien lui qui a composé le *Taiping jing shengjun mizhi*. Ce texte peut donc aussi dater du début des Song.

4.11. Conclusions

Sur le plan philologique, l'intérêt principal de cette quatrième source est d'avoir préservé des fragments du TPJ aujourd'hui absents de sa version canonique. Grâce à la table des matières de Dunhuang, on se figure que ces fragments proviennent de chapitres du TPJ perdus.

Dans l'optique de l'étude à laquelle sera consacrée la troisième partie de ce travail, son intérêt est de refléter l'importance des associations de notions en "triades" (ici, la triade "essence-esprit-souffle") dans un élément tardif de la tradition scripturaire associée au thème de la Grande paix, même si celui-ci n'en retient que les pratiques physiologiques.

Enfin, les éléments propres au courant Shangqing qu'il contient rattachent le *Taiping jing shengjun mizhi* au TPJC et au *Taiping jing fuwen xu*. Ils reflètent une fois encore le rôle d'adeptes de ce courant dans la réorganisation et la réintégration des écrits de la Grande paix au sein des œuvres du Taoïsme révélé, et prouvent que l'empreinte de ce mouvement sur l'ensemble du corpus des textes Taiping a été durable.

194. Sur l'organisation de ces composantes en triade, cf. DESPEUX {153} : 49-55 et ROBINET {313}.

195. Cf. ROBINET {313} : 27, DESPEUX {154} : 145. I. Robinet avait déjà remarqué que, dans le TPJ, l'acception de cette triade change d'un chapitre à l'autre (ROBINET {313} : 30). On verra dans la troisième partie de ce travail qu'elle n'est qu'une actualisation de la logique triadique parmi d'autres.

Chapitre 5

Le Taiping bu juan di er 太平部卷第二

(MS S. 4226)

5.1. Présentation

La source manuscrite majeure relative au TPJ est un rouleau préservé en quasi-intégralité, provenant d'un sanctuaire bouddhique rupestre des environs de Dunhuang 敦煌, province du Gansu 甘肅. D'abord conservé au *Department of Oriental Printed Books and Manuscripts* du British Museum, à Londres, il se trouve aujourd'hui à la British Library, sous la cote Stein 4226, usuellement abrégée en S. 4226 {002} ¹⁹⁶. Lionel Giles, dans son catalogue, le décrit ainsi :

“Begin. mtd. Title from end. Fine MS. of late 6th cent. Thin golden-yellow paper. 22 ft.”

Début endommagé. Titre (mentionné) à la fin. Manuscrit délicat de la fin du VI^e siècle.

Papier mince jaune doré. 22 pieds (de longueur, soit 6,70 m environ) ¹⁹⁷.

196. D'autres MS mentionnent ou citent le TPJ (cf. *supra* : Chapitre 2, § 2.3, 2.8), mais seul S. 4226 revêt une importance majeure relativement aux problèmes posés par l'histoire littéraire du corpus Taiping.

197. Cf. GILES {192} : 219. ÔFUCHI {586} : 74, {587} : 327 indique une longueur de 660 cm.

La couleur du papier indiquée par Giles (“*golden-yellow*”) et reprise dans les catalogues japonais (“*koganeiro* 黄金色”) cités dans ce chapitre correspond, dans la concordance établie par Jean-Pierre Drège, à la catégorie “*ocre assez foncé*” du catalogue du “fonds Pelliot chinois” de la Bibliothèque nationale de Paris ¹⁹⁸.

Ce MS apparaît dans les divers catalogues des MS de Dunhuang établis par L. Giles, Ôfuchi Ninji, Yoshioka Yoshitoyo et Kanaoka Shôkô 金岡照光 ¹⁹⁹. Une reproduction photographique du MS, en noir et blanc, d’une lisibilité satisfaisante, figure dans l’édition augmentée du catalogue d’Ôfuchi. Deux recueils de Chine continentale récemment publiés ont reproduit ces planches en tentant d’améliorer leur lisibilité ²⁰⁰.

Le MS mesure 24,5 cm de largeur sur 660 ou 670 cm de longueur et comporte 347 lignes de texte dont certaines comprennent une double série de caractères de taille réduite. Les lignes sont espacées les unes des autres de 19 mm environ. Le début du MS étant endommagé, les huit premières lignes ne sont que partiellement lisibles ²⁰¹.

La première transcription du contenu du MS, publiée en 1961 puis rééditée en 1970, revue et corrigée, est due à Yoshioka. Elle ne respecte pas la disposition réelle des colonnes et, titre compris, compte 657 lignes ²⁰². Wang Ming, Tang Yijie 湯一介 et, récemment, Yu Liming ont publié chacun une version de la transcription de Yoshioka, proposant ici ou là quelques lectures alternatives ; Ôfuchi a proposé une série de corrections relatives aux caractères problématiques et une transcription se limitant aux deux parties rédigées du MS ²⁰³. Dans ce travail, je me référerai à

198. Cf. DRÈGE {161}.

199. Cf. GILES {192} : 219 (n° 6829), ÔFUCHI {587} : 327-329, YOSHIOKA {604} : 54 (n° 103), KANAOKA {575} : 127 (cote 52822-52842).

200. Cf. ÔFUCHI {588} : 703-712 et LI Defan 李德範 ed. {441}, vol. 5 : 1650-1669 (20 planches, réalisées par le British Museum) ; ZHANG Gong 張弓 ed. {550} : 1-8 (15 planches, réalisées par la British Library).

201. Dans sa toute récente édition critique des textes relatifs à la Grande paix, Yu Liming a tenté de reconstituer une partie de ces lacunes. Cf. YU Liming ed. {542} : 571.

202. Cf. YOSHIOKA {605} : 15-63. La ligne qui comporte le texte “*Taiping jing juan di bai wushi liu* 太平經卷第一百五十六” ayant été omise par Yoshioka, sa numérotation est erronée à partir de la ligne 551.

203. Cf. WANG Ming {511}, ÔFUCHI {587} : 327-329, {589} : 512-516, TANG Yijie ed. {501} : 391-432 et YU Liming ed. {542} : *passim*. La numérotation des lignes du MS dans ce travail renvoie à la transcription de Tang Yijie, la seule qui soit à la fois linéaire et complète (la ligne omise par Yoshioka a été rétablie).

l'ensemble de ces publications, en mentionnant les leçons divergentes chaque fois que cela me paraîtra indispensable.

Le contenu du MS s'articule en quatre parties bien distinctes :

- (1) Une introduction (*l.* 1-61).
- (2) Une table des matières (*l.* 62-605).
- (3) Une sorte d'épilogue (*l.* 606-657).
- (4) Un titre post-positionné (*l.* 658).

5.2. Titre

Le début du MS étant endommagé, on ignore si un titre proprement dit y figurait. En revanche, la dernière ligne du MS porte les six caractères suivants :

太平部卷第二

“Section Grande paix”, rouleau n° 2. (*l.* 658)

Ce post-titre indique que le MS ne provient pas d'un exemplaire d'une édition séparée du TPJ mais d'une somme plus vaste, divisée en sections (*bu* 部) dont la seconde était identifiée par le marqueur *taiping* 太平. Or, ceci fait précisément écho à la structure du Canon taoïste actuel dans lequel le TPJ se trouve dépendre de la “section Taiping”, *taiping bu* 太平部, le second des “Quatre suppléments” (*sifu* 四輔) qui complètent les “Trois grottes” (*sandong* 三洞) de la partie principale du Canon, au plus tard depuis le début du VI^e siècle ²⁰⁴.

Le MS Stein 4226 provient donc peut-être d'une des plus anciennes collections d'écrits taoïstes ²⁰⁵.

204. Cf. *supra* : Chapitre 2, § 2.10.3.

205. KUSUYAMA Haruki 楠山春樹 {578} arrive à des conclusions similaires (p. 218-220).

5.3. Mentions et variantes

Il n'est fait nulle mention à proprement parler de ce MS dans les sources anciennes, pour la simple raison qu'il s'agit d'une copie fragmentaire d'un texte connu par ailleurs ²⁰⁶.

5.4. Historique

Ce MS a été découvert dans la grotte “Mogao [莫高] n° 17” du site dit “grottes des mille bouddhas” (*qianfo dong* 千佛洞), à proximité de Dunhuang, et rapporté en Europe avec d'autres documents par Aurel Stein (1862-1943) ²⁰⁷.

Une stèle trouvée sur les lieux de la découverte et portant la date de 851 incite à penser que les dépôts de documents commencèrent à cet emplacement peu après le milieu du IXe siècle. Bien que le style des fresques recouvrant l'enduit dont était dissimulé l'accès de Mogao n° 17 (sur le mur nord de l'entrée de Mogao n° 16) évoque le début du XIe siècle, les théories divergent quant à la date de son scellage. L'hypothèse de Pelliot est que celui-ci survint au moment de la conquête de Dunhuang par les Xi Xia 西夏, entre 1034 et 1037 ; Huntington penche pour la première moitié du XIIIe siècle, date vers laquelle le dépôt, utilisé comme reliquaire, fut devenu inutilisable par manque de place ; enfin, plus récemment, Rong Xinjiang 荣新江 s'est prononcé en faveur d'un scellage effectué dans les toutes premières années du XIe siècle, vers 1002 ou peu après, face à la menace de l'avancée des Karakhanides (une dynastie de Transoxiane, d'origine turque) ²⁰⁸. Les documents datés découverts dans la grotte Mogao n° 17 s'échelonnent entre les années 406 et 1002 ²⁰⁹.

206. Pour les mentions et variantes du titre du TPJ, se reporter au tableau dressé dans l'étude qui lui a été précédemment consacrée (cf. *supra* : Chapitre 2, § 2.3).

207. Cf. STEIN {357}, vol. 2 : 159-194, chapitres LXIV, LXV et LXVI. Officiellement répertoriée comme “grotte”, Mogao n° 17 s'apparente en réalité à une chambre latérale (“*side chamber*”) dépendant de Mogao n° 16. Cf. HUNTINGTON {215} : 98, n. 2.

208. Cf. PELLIOT {296} : 505-506, HUNTINGTON {215} : 96 et RONG Xinjiang {494} : 37-40.

209. FUJIEDA {185} : 17.

5.5. Plan littéraire

L'introduction présente l'objet du TPJ (l. 8-9), puis distingue trois grandes catégories qualitativement décroissantes de documents écrits (l. 10-14) — écrits du Tao divin (*shendao shu* 神道書), textes examinant les faits (*heshi wen* 核事文), mémoires superficiels ou ostentatoires (*fuhua ji* 浮華記) — puis traite des “trois-un”, *sanyi* 三一 (l. 15-34), et évoque l'origine et l'histoire du TPJ (l. 34 sq.). Outre le TPJ (deux citations), trois textes sont cités : (a) l'introduction aux *Cent quatre-vingt préceptes exposés par le Seigneur Lao* (*Laojun shuo yibai bashi jie* 老君說一百八十戒, une citation), (b) le commentaire de *Xiang'er* 想爾 au *Daode jing* 道德經 (une citation) et (c) un texte perdu du début des Six dynasties, le *Xuanmiao neipian* 玄妙內篇 (une citation). On ignore à quelle ligne précise s'achève chaque citation. Le passage final de l'introduction (l. 59-61) assure la transition entre celle-ci et la table des matières du TPJ.

La table des matières (l. 62-605) détaille le découpage d'un TPJ en dix sections (*bu* 部) numérotées selon les dix troncs, de *jia* 甲 à *gui* 癸. Chaque section étant divisée en 17 *juan*, l'ensemble totalise 170 *juan* numérotés de 1 à 170. Ces *juan* sont subdivisés en chapitres numérotés de 1 à 366. Chaque indication de chapitre est théoriquement pourvue d'un titre suivi d'une numérotation, mais un examen sommaire révèle que cette structure est incomplète et comporte plusieurs erreurs et omissions dont voici la liste complète :

- (1) Les numérotations des *juan* n° 119 (“19”), 149 (“49”) et 151 (“51”) sont erronées.
- (2) La numérotation du *juan* n° 124 est erronée (“vingt cent quatre”, *nian bai si* 廿百四).
- (3) Les chapitres n° 54, 160 et 161 manquent.
- (4) Les deux chapitres n° 92 et 93 sont intervertis.
- (5) Un unique titre, précédé du n° “303”, occupe la place des chapitres n° 332 et 333.
- (6) Le titre du chapitre n° 351 a été omis (la numérotation seule figure).
- (7) La numérotation du chapitre n° 360 a été omise (le titre seul figure)²¹⁰.

210. La localisation précise de ces erreurs figure dans mon analyse linéaire du TPJ, qui reproduit la structure de la table des matières du MS dans son intégralité. Cf. *infra* : IIe partie, Chapitre 7.

En définitive, seuls 359 des 366 chapitres énumérés possèdent donc à la fois un titre et une numérotation complète.

Une citation du TPJ s'insère entre la table des matières et le passage final (l. 605).

L'épilogue s'articule autour du thème de la Grande paix et d'une divinité associée à ce thème, dont le titre complet est ici "Empereur du Mystère originel et Saint postérieur du Portail d'or de la Pureté suprême" (*Shangqing jinque housheng yuanxuan dijun* 上清金闕後聖元玄帝君), dont la manifestation est annoncée pour "le sixième jour du deuxième mois d'une année *ren chen*", *renchen zhi nian er yue liu ri* 壬辰之年二月六日 (l. 619-620), et dont le texte précise qu'il s'agit de Li Hong 李弘 (l. 605), divinité messianique qui inspira plusieurs soulèvements durant l'histoire chinoise ²¹¹. Il se compose de trois citations : (a) un "Livre" ou "Classique" (*jing* 經) dont le titre n'est pas indiqué (l. 606-635), (b) un Apocryphe (*wei* 緯) dont le titre n'est pas non plus indiqué (l. 636-650) et (c) un *Shangguan liuwen* 上官律文 (à partir de la l. 650), titre qui renvoie probablement à des écrits du Shangqing aujourd'hui perdus plutôt qu'à des textes légaux relatifs aux officiers supérieurs (*shangguan*) de l'administration impériale, d'où la traduction que je propose : *Codes (relatifs aux) officiers d'en haut (= célestes)* ²¹².

5.6. Sources mentionnées

<i>source mentionnée</i>	<i>localisation</i>
太平經	l. 38, l. 62-602 (table des matières)
神經 (?)	l. 43
青領太平文	l. 49

211. Sur le personnage de Li Hong, cf. SEIDEL {337} : 230-247 et MOLLIER {282} : 12-13.

212. En tout cas, le Canon actuel ne contient pas de texte portant ce titre, qui ne figure pas non plus dans la liste des écrits du Canon perdus ou détériorés, le *Daozang quejing mulu* 道藏闕經目錄 (CTT 1430) {011}. ÔFUCHI {589} qui est le seul, à ma connaissance, à avoir examiné cette dernière citation (p. 528), n'a pas pu en identifier précisément la source mais aurait retrouvé certaines parties de son contenu dans un apocryphe du Shangqing datant des Six dynasties, imprégné d'influences bouddhistes et dont seule une partie, selon I. ROBINET {311}, vol. 2 : 233-235, refléterait le corpus originel du Shangqing.

5.7. Sources citées

<i>source citée</i>	<i>localisation</i>
〔太平經〕甲〔部卷〕第一	<i>l.</i> 8 sq.
〔太平經〕甲〔部卷〕第二	<i>l.</i> 24 sq.
〔老君說一〕百八十戒序	<i>l.</i> 36 sq.
相爾	<i>l.</i> 47 sq.
玄妙內篇	<i>l.</i> 52 sq.
〔太平經〕乙〔部卷〕第二	<i>l.</i> 605
經(?)	<i>l.</i> 606-635
緯(?)	<i>l.</i> 636-650
上官律文(?)	<i>l.</i> 650-657

5.8. Recoupements

On peut dresser sans difficulté le tableau des recoupements ci-dessous grâce à Yoshioka et Ôfuchi, qui ont juxtaposé à leurs transcriptions du MS des extraits de sources présentant des analogies avec celui-ci ²¹³. Trois remarques préalables :

(1) Les références suivies du signe [*] signalent un recoupement partiel, limité à la *structure* du texte (indications de découpage en *juan*, titres de chapitres).

(2) Pour les passages du MS recoupant simultanément le TPJ et le TPJC, seuls les recoupements avec le premier ont été retenus.

(3) La citation du commentaire de *Xiang'er* au *Daode jing* ne recoupe pas la seule version connue de ce texte, le MS S. 6825 {006} de Dunhuang ²¹⁴.

213. Cf. YOSHIOKA {605} : 15-63, ÔFUCHI {589} : 516-530.

214. Transcription de ce MS dans RAO Zongyi {487} : 5-47.

<i>MS S. 4226</i>	<i>sources recoupées</i>
<i>l. 10-15</i>	(a) TPJC, 10 : 1a-2b (b) 雲笈七籤 (CTT 1032) {052}, 6 : 15a-b
<i>l. 16-17</i>	道教義樞 (CTT 1129) {035}, 2 : 9b
<i>l. 33-36</i>	雲笈七籤 (CTT 1032) {052}, 6 : 15b
<i>l. 36-40</i>	(a) 老君說一百八十戒并序 (cité dans le 太上老君經律 [CTT 786] {017} : 2a-b) (b) 雲笈七籤 (CTT 1032) {052}, 39 : 1a
<i>l. 41-44</i>	(a) 歷世真仙體道通鑑 (CTT 296) {054}, 20 : 1a (b) 混元聖記 (CTT 770) {045}, 7 : 16b (c) 雲笈七籤 (CTT 1032) {052}, 111 : 1a (d) 後漢書 {071}, 30B : 1084 (e) 志林 (cité dans 三國志 {069} [吳志], 1 : 1110) (f) 太平御覽 {094}, 673 : 3b
<i>l. 64-96</i>	TPJC, 10 : 1a-13a*
<i>l. 99-137</i>	TPJC, 2 : 1a-11a*
<i>l. 139-149</i>	TPJ, 35 : 1a-37/48 : 3b*
<i>l. 151</i>	TPJC, 3 : 3a
<i>l. 152-192</i>	TPJ, 39 : 1a-51/78 : 1a*
<i>l. 195</i>	TPJC, 4 : 1a
<i>l. 196-202</i>	TPJ, 53 : 1a-55/83 : 1b*
<i>l. 204-226</i>	TPJC, 4 : 6a-15b*
<i>l. 227-248</i>	TPJ, 65 : 1a-72/111 : 1b*
<i>l. 278-279</i>	TPJ, 86 : 1a
<i>l. 281</i>	TPJC, 6 : 3a
<i>l. 282-300</i>	TPJ, 88 : 1a-93/141 : 20b*
<i>l. 312-397</i>	TPJ, 96 : 1a-119/212 : 1a*

<i>MS S. 4226</i>	<i>sources recoupées (suite)</i>
<i>l. 400-459</i>	TPJC, 8 : 1a-19b*
<i>l. 481-535</i>	TPJC, 9 : 1b-19a*
<i>l. 606-635</i>	上清後聖道君列紀 (CTT 442) {049} : 1a-6a

5.9. Analyse

Le post-titre ayant déjà été étudié (cf. *supra* : § 5.2.), je ne considérerai ici que les trois autres parties du MS ²¹⁵.

5.9.1. L'introduction

L'introduction contient des éléments récurrents du TPJ, tels que les six disciples (*liufang zhenren* 六方真人) (*l. 4*), les trois catégories d'ouvrages, les divers bienfaits de la mise en pratique du TPJ, etc. Les “trois-un”, Wushang 无上 (à gauche), Xuanlao 玄老 (à droite) et Taishang 太上 (au centre), renvoient au Yin, au Yang et à l'harmonie (*he* 和) et à la triade Ciel-Terre-Homme (*tian-di-ren* 天地人), dont les éléments sont indissociables (*l. 15-19*).

La première citation de la section *jia* du TPJ (*l. 8 sq.*) recoupe le premier chapitre et le passage qui le précède dans le résumé de la section *gui* (X) fourni par le TPJC ; la seconde (*l. 24 sq.*) fait écho au deuxième chapitre de cette section résumée mais ne le recoupe pas ²¹⁶.

L'intitulé “*Qingling taiping wen* 青領太平文” (*l. 49*) dérive probablement du titre de l'un des écrits de la Grande paix “précurseurs”, celui mentionné dans le *Hou Han shu* (le *Taiping qingling shu* 太平清領書), auquel se serait amalgamé le *taiping benwen* 太平本文 (“texte originel de la Grande paix”) qui figure au cœur de la *Postface* du TPJ actuel, les deux documents (MS et

215. Cf. aussi KANDEL {237} : 75-80, MANSVELT BECK {275} : 164-168, 172-175.

216. [718.3-720.11] et [720.12-722.4] respectivement. Pour une analyse complémentaire de ces deux citations réinsérées dans le matériau transmis, cf. *infra* : IIe partie, Chapitre 7, § I.1.1.

Postface) datant peut-être de la même époque ²¹⁷.

5.9.2. La table des matières

Yoshioka Yoshitoyo et Wang Ming ont comparé la table des matières du MS avec la structure du TPJ transmis et le contenu du TPJC. Malgré les erreurs, les variantes, les omissions, les ajouts et les substitutions de caractères ou de groupes de caractères, il est évident que :

(1) La table des matières du MS fait écho à la structure littéraire du TPJ canonique.

(2) Le TPJC (CTT 1101 {033}, 1-10) a amalgamé à son contenu textuel une part importante des titres de chapitres originels aujourd'hui perdus ²¹⁸.

Cette comparaison a en outre confirmé l'hypothèse de Wang Ming selon laquelle le *juan* n° 1 du TPJC consiste en une fabrication du courant Shangqing réalisée à partir de matériaux de son propre corpus de révélations et insérée postérieurement dans le texte à la place du résumé de la section *jia* originelle, celle-ci ayant remplacé, à la fin du TPJC (*juan* n° 10), le résumé de la section *gui* aujourd'hui perdue et dont seuls subsistent les titres des chapitres ²¹⁹.

Si la répartition des *juan* par section est homogène (17), il n'en va pas de même pour la répartition des chapitres par *juan*, qui varie de 1 à 12, la moyenne étant légèrement supérieure à 2,1. En conséquence, le nombre total de chapitres de chaque section varie également de manière considérable : de 17 chapitres (section *jia* [I]) à 57 chapitres (section *ren* [IX], plus du triple), la moyenne étant bien sûr de 36,6 puisque les 10 sections totalisent 366 chapitres. Le tableau ci-dessous, qui présente la répartition des chapitres par *juan*, montre que le contenu de la table des matières présente un déséquilibre frappant : les cinq premières sections contiennent 126 chapitres sur 366 (un peu plus du tiers), les cinq dernières sections, 240 (soit un peu moins des deux tiers).

217. Sur la question de la datation de cette *Postface* à CTT 1101, cf. *supra* : Chapitre 3, § 3.10.2. Sur le *Taiping qingling shu*, cf. *supra* : Introduction, § A.2.

218. Cf. YOSHIOKA {605} et WANG Ming {511} : *passim*.

219. Cf. WANG Ming {509} ainsi que *supra* : Chapitre 1 et *infra* : IIe partie, Chapitre 8. On verra dans mon résumé analytique (*infra* : Chapitre 7) que quelques fragments peuvent être rattachés aux titres de la section *gui* (X).

Dans ce tableau, les nombres donnés en gras sont supérieurs au taux de répartition moyen (2,1) et ceux figurant entre parenthèses ont été corrigés d'après la séquence du TPJ canonique pour rétablir le total correspondant à la numérotation à laquelle obéit le MS (366 chapitres)²²⁰ :

<i>juan</i>	<i>sections</i>										<i>total</i>
	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	
1e	1	1	3	1	1	1	1	1	4	5	19
2e	1	1	3	1	1	1	1	1	3	4	17
3e	1	1	2	1	2	1	1	1	4	(6)	20
4e	1	1	1	2	3	1	1	1	3	1	15
5e	1	1	2	4	3	1	1	1	2	2	18
6e	1	1	(3)	2	1	1	4	1	3	4	21
7e	1	1	1	1	1	4	2	1	5	4	21
8e	1	1	3	1	1	5	2	2	2	7	25
9e	1	1	1	3	1	5	4	2	2	5	25
10e	1	1	1	1	1	4	6	3	7	(3)	28
11e	1	1	1	1	1	3	1	6	2	(1)	18
12e	1	1	1	1	1	2	12	5	3	1	28
13e	1	1	2	1	1	(6)	2	6	2	1	23
14e	1	1	1	3	1	1	1	6	5	1	21
15e	1	1	1	1	1	1	1	1	4	1	13
16e	1	2	11	1	1	1	5	5	2	1	30
17e	1	6	1	1	1	3	1	5	4	1	24
<i>total</i>	17	23	38	26	22	41	46	48	57	48	366

220. Il s'agit des quatre cas correspondant aux erreurs n° 3 et 5 mentionnées ci-dessus, p. 107. La seule incertitude concerne la section *gui* (X) : l'erreur survient à la fin du 10e *juan*, mais comme le texte canonique n'a pas préservé le contenu de la section, on ignore si le chapitre omis figure bien à la fin de ce *juan* ou au début du 11e.

On constate que le nombre de chapitres par *juan* varie de *un* — visiblement le cas le plus fréquent — à *douze* : un unique cas, le 12e *juan* (n° 114) de la section *geng* (VII). Je schématise ci-dessous le nombre d’occurrences de chaque répartition dans chacune des dix sections de la table des matières. Dans ce tableau, la colonne [A] indique le nombre de chapitre(s) par *juan* (de un à douze) et les totaux correspondent aux occurrences totales de chaque cas de répartition ²²¹ :

[A]	<i>sections</i>										<i>total</i>
	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	
1	17	15	9	12	14	9	9	8	-	8	101
2	-	1	3	2	1	1	3	2	6	1	20
3	-	-	4	2	2	2	-	1	4	1	16
4	-	-	-	1	-	2	2	-	4	3	12
5	-	-	-	-	-	2	1	3	2	2	10
6	-	1	-	-	-	1	1	3	-	1	7
7	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	2
8	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	0
9	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	0
10	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	0
11	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	1
12	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	1
<i>total</i>	17	17	17	17	17	17	17	17	17	17	170
	(17)	(23)	(38)	(26)	(22)	(41)	(46)	(48)	(57)	(48)	(366)

Aucun *juan* ne contenant 8, 9 ou 10 chapitres, les types de répartition se ramènent en fait à neuf cas : 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 11 et 12. Le nombre d’occurrences de chacun de ces neuf cas de

221. Dans la dernière ligne de ce tableau, j’indique entre parenthèses le nombre correspondant de chapitres, obtenu simplement en multipliant chaque occurrence par le type de répartition de la colonne [A] (un à douze).

répartition (ci-dessous en gras) décroît proportionnellement à l’augmentation du nombre de chapitres par *juan* :

	nombre de chapitres par <i>juan</i>										total
	1	2	3	4	5	6	7	11	12		
<i>occurrence</i>	101	20	16	12	10	7	2	1	1		170
<i>chapitres</i>	101	40	48	48	50	42	14	11	12		366

Immédiatement consécutive à cette table des matières, la *l.* 605, qui cite la section *yi* (II), invite à un rapprochement entre le nombre de chapitres du texte (366) et les 360 vaisseaux sanguins du corps humain (*ren sanbai liushi mai* 人三百六十脈)²²². Sur le plan purement symbolique, 366 est équivalent au nombre 360 dont on connaît la valeur de totalité²²³.

5.9.3. L’épilogue

L’ “Empereur du Mystère originel et Saint postérieur du Portail d’or de la Pureté suprême” mis en scène dans les citations de l’épilogue n’est autre que le “Seigneur Li, Saint postérieur” (*Housheng Lijun* 後聖李君), une divinité taoïste messianique dont le résumé de la section *jia*

222. Dans un passage de la section *bing* 丙 (III) — et non de la section *yi* dont ne subsiste qu’un résumé — du TPJ canonique, le texte dit que les 360 vaisseaux sanguins “répondent” (*ying*) au nombre de jours d’une année : 三百六十脈者應一歲三百六十日 (CTT 1101 {015}, 50 : 13a) [179.5-6]. On retrouve ce principe de correspondance entre le macrocosme et le microcosme physiologique dans le *Lingshu* 靈樞 (second des quatre traités médicaux connus sous le titre de *Huangdi neijing* 黃帝內經 {492} et dont la tradition remonte jusqu’aux Han, mais qui furent reconstitués sous les dynasties Tang et Song), qui rapproche le nombre de jours de l’année du nombre d’articulations (*jie* 節) du corps humain : 歲有三百六十五日。人有三百六十節 (*Lingshu*, 71/2 : 446).

223. Le *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋 {102} 1 : 4, par exemple, évoque les 360 articulations (*jie* 節) du corps humain (passage traduit dans KAMENAROVIC {236} : 33-34) et, dans le *Grand appendice* (*Dazhuan* 大傳) au *Yijing* 易經 {086}, le total des deux hexagrammes Qian 乾 (qui vaut 216) et Kun 坤 (qui vaut 144), soit 360, “équivalent au nombre de jours de l’année”, *dang qi zhi ri* 當期之日 (*Xici* 繫辭, 1 : 42). Pourquoi 366 chapitres, et non 365 ou 360 ? On sait que dans les sources, le nombre de jours de l’année varie selon le contexte. John Major a isolé dans le *Huainan zi* 淮南子 trois données différentes : 365,25 jours (l’année du calendrier lunisolaire ou année tropique, basée sur l’intervalle séparant deux retours consécutifs du soleil au solstice d’hiver), 360 jours (l’année lunaire, soit 12 mois de 30 jours ou encore 5 saisons de 72 jours) et 366 jours (l’année basée sur le cycle sexagésimal). Cf. MAJOR {272} : 21-23 et {274} : 55-60. Dans le *Shangshu* 尚書 {610}, 2 : 119c, l’année compte 366 jours : “trois cents (jours), plus six décades, plus six jours” (*sanbai you liuxun you liuri* 三百有六旬有六日).

“fabriqué” par le courant Shangqing contient une biographie ²²⁴.

L’expression de “peuple semence” (*zhongmin* 種民), qui désigne l’élite morale promise au salut lors de la manifestation du *Housheng Lijun*, apparaît à quatre reprises dans ce passage final (l. 626, 635, 648, 656). On la retrouve également dans le résumé supposé de la section *jia* occupant le *juan* n° 1 du TPJC, mais pas dans le TPJ proprement dit ²²⁵.

5.10. Authenticité

5.10.1. Paternité

S. 4226 est anonyme — nulle mention d’auteur, de copiste ou de donateur n’y figure — et non daté. La fréquence des fautes témoigne d’un travail de copie bâclé, à moins que le modèle utilisé n’ait été lui-même détérioré ou parsemé d’erreurs et d’omissions. Exemple de négligence : le numérateur *di* 第 disparaît des titres de chapitres à partir du chapitre n° 71/108 (l. 244), soit peu après le premier tiers du MS — en revanche, ce numérateur subsiste dans la numérotation des sections et des *juan* jusqu’à la dernière ligne de la table des matières.

5.10.2. Éléments de datation

Lionel Giles a, le premier, daté ce MS de la fin du VI^e siècle ; cette estimation, bien qu’elle ne soit pas argumentée, est communément admise et n’a jamais été remise en cause. Se basant sur la présence, dans la transcription établie par Yoshioka, du caractère *min* 民, B. J. Mansvelt Beck a affirmé que le MS était nécessairement antérieur aux Tang, confirmant la datation de Giles ²²⁶.

224. Cf. *infra* : IIe partie, Chapitre 8, § 8.1.

225. YOSHIOKA {603} a étudié de l’idée de *zhongmin* dans les sources taoïstes de l’époque des Six dynasties.

226. Cf. GILES {192} : 219 et MANSVELT BECK {275} : 172. Ôfuchi rejoint L. Giles et B. J. Mansvelt Beck, mais en se basant sur le style de la calligraphie et le type de pinceau utilisé, par comparaison avec le MS P. 2965 (“*Foshuo shengjing di yi* 佛說生經第一”) {609} qui porte la date de 576. Il précise même que S. 4226 a dû être composé postérieurement à 590, en Chine du Nord. Cf. ÔFUCHI {589} : 509, 549-550.

De fait, aucun des interdits liés aux noms personnels des empereurs des dynasties Sui 隋 et Tang 唐 ne semble respecté au premier abord et, de surcroît, le MS cite le *Laojun shuo yibai bashi jie* 老君說一百八十戒, un autre texte généralement daté du VI^e siècle. Or, si on laisse de côté les transcriptions pour consulter les reproductions photographiques du document original, on ne manque pas de remarquer deux choses :

(1) Chaque occurrence du caractère *min* 民 comporte clairement *un point supplémentaire* tracé à droite du caractère habituel. Plusieurs exemples parfaitement lisibles figurent aux l. 614, 618, 626 et 635.

(2) Dans le caractère homophone *min* 愍, ce même élément “民” est *amputé de ses deux derniers traits* (l. 628).

Or, il s’agit, dans les deux cas, de “graphies dénaturées”²²⁷, dont l’usage est attesté par les documents épigraphiques et les sources transmises, adoptées pour contourner l’interdit consécutif à l’avènement de Taizong (r. 626-649) des Tang dont le nom personnel était Shimin 世民. L’occurrence, dans le MS, de *shi* 世 dans sa graphie standard concorde avec un décret de Taizong ayant imposé qu’*un seul* des deux caractères de son nom soit désormais évité, sauf dans les cas où ceux-ci figurent côte à côte²²⁸. D’autre part, l’occurrence, sous sa forme habituelle, du caractère *ye* 葉 (l. 533) — alors qu’un décret de Gaozong (r. 649-683), successeur de Taizong, ordonna la substitution de l’élément *yun* 云 à l’élément *shi* 世 que contient ce caractère par respect pour son prédécesseur — semble indiquer que le MS est antérieur à 657, date de ce décret²²⁹.

Si l’on admet la validité de la méthode de datation des documents par recherche et identification des caractères interdits, le MS S. 4226 a, en réalité, été composé au cours du second quart du VII^e siècle, plus précisément entre les années 626 et 657, et non au cours des dernières années du siècle précédent.

227. Sur cette pratique, cf. SOYMIÉ {356} : 384-385.

228. Cf. SOYMIÉ {356} : 388-389.

229. Cf. SOYMIÉ {356} : 391-392.

5.11. Conclusions

À son ouverture, Mogao n° 17 contenait deux sortes de documents : un premier groupe, le plus ancien, constitué de documents religieux divers, et un second, plus récent, consistant en rouleaux de textes et d'étoffes entassés en désordre. L'hypothèse de Stein est que cette chambre latérale, au départ simple dépôt d'archives religieuses, a été convertie en cachette dans l'urgence ; selon Rong Xinjiang, il s'agit plutôt du rangement provisoire du fonds scripturaire de la bibliothèque d'un monastère bouddhiste en attente de restauration ; enfin, pour Huntington, l'espace servit de reliquaire dédié à un prêtre bouddhiste qui vécut, enseigna et mourut sur le site dans la seconde moitié du IXe siècle²³⁰. Quelle que soit la cause historique du scellage de l'entrée de Mogao n° 17, S 4226 a pu être accidentellement séparé du "paquet" de rouleaux auquel il se rattachait — l'une des sections d'un exemplaire manuscrit du Canon taoïste ? — lors de son transfert vers cette chambre latérale et avant son murage définitif, à plus forte raison si ce transfert est intervenu dans la hâte, sous la menace d'un danger imminent. Demeurés hors de la cachette, les autres rouleaux du même paquet auraient été perdus ou, plus probablement, détruits.

L'absence du contenu proprement dit des chapitres auxquels se rapporte le MS frustre le chercheur d'une comparaison entre le TPJ canonique et une version antérieure vieille de quatorze siècles. S. 4226 prouve du moins que l'ouvrage fragmentaire transmis dans le Canon taoïste existait — bien entendu, dans une forme plus complète — après la réunification impériale qui mit un terme à la période des Six dynasties. Il prouve aussi que la contamination du corpus scripturaire de la tradition Taiping par l'idéologie du courant Shangqing ne concerne pas le seul matériau canonique mais s'étend à l'ensemble du corpus.

230. Cf. STEIN {357}, vol. 2 : 182-183, RONG Xinjiang {494} : 34-37 et HUNTINGTON {215} : 96.

Deuxième Partie

Un résumé analytique intégral du *Taiping jing*

Chapitre 6

Réorganisation du matériau disponible

Le chapitre suivant présente un résumé linéaire analytique complet du TPJ — section par section, *juan* par *juan*, chapitre par chapitre et paragraphe par paragraphe — incluant de nombreuses citations du TPJ provenant de sources diverses ainsi que l'intégralité de la table des matières du MS S. 4226 de Dunhuang {002}. L'intérêt de ce travail est multiple :

(1) Ce résumé comble un vide puisque nulle description linéaire et globale du TPJ en une langue occidentale n'avait été réalisée jusqu'à présent ²³¹.

(2) L'intégralité de la table des matières du MS de Dunhuang a été prise en compte dans ce résumé. Jusqu'à présent, seules des insertions de titres en nombre variable avaient été proposées, dans la continuité de Wang Ming dont l'édition collationnée, très attendue mais fortuitement imprimée l'année précédant la publication de la première transcription du MS au Japon, a montré précocement ses limites ²³².

(3) Ce résumé concis en langue occidentale constituera également un outil précieux pour le

231. Il existe bien quelques transpositions en langue chinoise moderne, mais de qualité très inégale et qui n'intègrent bien sûr pas tous les titres du MS. Je donne plus bas dans ce chapitre une critique de ces éditions.

232. Dans un post-scriptum à la réimpression de 1978, Wang Ming précise qu'il a apporté quelques corrections à son édition sur la base du MS mais regrette de n'avoir pas pu en modifier en profondeur la séquence, la maquette originale du TPJHJ étant impossible à modifier. Cf. WANG Ming ed. {516} : 761-763.

chercheur, dans l'attente d'une traduction intégrale prochaine.

(4) Ce résumé offre un panorama de l'état du matériau disponible et de son contenu, permettant ainsi de mieux connaître le terrain auquel sera consacrée la troisième partie de cette thèse

6.1. L'état actuel du texte

Les deux tableaux ci-dessous mettent en lumière l'écart considérable qui existe entre le TPJ transmis par le Canon taoïste et l'édition ancienne que reflète la table des matières du MS.

6.1.1. Nombre de *juan* perdus par section

<i>sections</i>	<i>MS S. 4226</i>		<i>CTT 1101</i>		<i>perdes</i>
	<i>juan</i>	<i>total A</i>	<i>juan</i>	<i>total B</i>	(A – B)
甲	1-17	17	[1-10 = TPJC]	0	17
乙	18-34	17	-	0	17
丙	35-51	17	35-37, 39-51	16	1
丁	52-68	17	53-55, 65-68	7	10
戊	69-85	17	69-72	4	13
己	86-102	17	86, 88-93, 96-102	14	3
庚	103-119	17	103-114, 116-119	16	1
辛	120-136	17	-	0	17
壬	137-153	17	-	0	17
癸	154-170	17	-	0	17
		170		57	113

1. On constate que 113 *juan* ont été perdus sur un total de 170, c'est-à-dire les deux tiers

(66,47 %) — abstraction faite des *juan* n° 1 à 10 qu’occupe, on le sait, le TPJC.

2. Aucune section n’a été transmise dans sa totalité et seules deux d’entre elles, sur un total de dix, ont limité leurs pertes à un *juan*.

6.1.2. Nombre de chapitres perdus par section

Dans la plupart des cas, le TPJ emploie les caractères *jue* 訣 (ou sa variante “決” dans le MS), *fa* 法 et *jie* 誡 (le MS donne “戒”) pour sa subdivision en chapitres. Le caractère habituel, *pian* 篇, n’apparaît que dans un titre du MS (*l.* 268) qui ne recoupe pas CTT 1101. Dans cette étude, j’adopte par commodité le terme de “chapitre” quelque soit le caractère employé.

<i>sections</i>	<i>MS S. 4226</i>		<i>CTT 1101</i>		<i>pertes</i>
	<i>chapitres</i>	<i>total A</i>	<i>chapitres</i>	<i>total B</i>	(A – B)
甲	1-17	17	-	0	17
乙	18-40	23	-	0	23
丙	41-78	38	41-48, 50-78	37	1
丁	79-104	26	79, 81-83, 99-104	10	16
戊	105-126	22	105-111	7	15
己	127-167	41	127, 129-141, 151-167	31	10
庚	168-213	46	168-204, 207-213	44	2
辛	214-261	48	-	0	48
壬	262-318	57	-	0	57
癸	319-366	48	-	0	48
		366		129	237

D’après le MS, 237 chapitres sur 366 au total sont perdus, soit, ici encore, pas loin des deux

tiers (64,75 %). Deux sections sont pratiquement intactes, mais les trois dernières sections totalisent à elles seules 153 chapitres manquants, soit presque deux tiers des pertes totales.

Au final, si l'on admet que le MS et CTT 1101 reflètent deux états d'un fonds scripturaire commun, le matériau préservé dans le Canon se ramène à un tiers environ de l'ouvrage au terme de son développement, compte non tenu des nombreuses citations existantes.

6.2. Chronologie descriptive des éditions modernes

Le premier, Wang Ming a compris que le TPJ que recèle le Canon taoïste demande quelques aménagements pour être pleinement exploitable mais il n'a pu mener à bien cette tâche que partiellement. Son édition critique pionnière a inspiré plusieurs tentatives analogues depuis le début des années quatre-vingt-dix et a même été pris comme matériau de référence pour la constitution de l'index récemment publié à Hong Kong. Au total, le chercheur dispose de neuf éditions modernes du TPJ. Toutes découlent du texte transmis dans le Canon taoïste (CTT 1101).

6.2.1. Une première édition critique (février 1960)

Wang Ming, qui dirigea le Département de philosophie de l'Académie chinoise des Sciences sociales, a consacré une large part de sa carrière à l'étude du TPJ, produisant de nombreux articles et, surtout, la première édition critique du texte, le *Taiping jing hejiao* 太平經合校 (*Livre de la Grande paix collationné*) {516}, publié à Pékin en 1960, fréquemment réimprimé depuis et encore considéré à l'heure actuelle comme l'édition de référence par la plupart des sinologues.

L'édition compte 732 pages denses. Elle comporte une introduction générale (p. 1-11), un exposé méthodologique (p. 19-21), une liste sommaire des sources utilisées pour le collationnement (p. 22-24) et le texte proprement dit, ponctué et complété d'un appareil de notes répertoriant les variantes et signalant les corrections effectuées. Les illustrations des chapitres n° 99/162 à 101/164 ont été rejetées sur un dépliant, en fin de volume. Une annexe très utile fournit les citations du TPJ

que Wang n'a pas pu insérer dans la version canonique (p. 733-743) et la *Postface* à CTT 1101 (le *Taiping jing fuwen xu* {016}, p. 744-746), puis énumère une cinquantaine de citations mentionnant le TPJ ou l'un de ses précurseurs supposés (p. 747-751). L'ouvrage s'achève sur une note datée de 1959 (p. 752-760) et un post-scriptum daté de 1978 (p. 761-762).

Le texte proprement dit totalise 181 chapitres, dont 20 ne portent pas de titre ni de numérotation. Ces 20 chapitres découlent des césures effectuées par Wang Ming dans le corps du TPJC pour suppléer les lacunes du texte maître. Ils sont précédés de la mention "titre manquant" (*queti* 闕題), usage qu'ont perpétué toutes les éditions ultérieures.

Des notations marginales localisent avec précision chaque recoupement pour les passages dont la source principale est le TPJ, le TPJC ou le *Taiping jing shengjun mizhi* (selon le protocole suivant : *juan*, page, ligne et caractère) mais ce souci du détail disparaît inexplicablement pour les autres sources : le *juan* seul est alors indiqué, pas même systématiquement ²³³.

Le TPJHJ a le mérite d'avoir attiré l'attention de la sinologie occidentale sur le TPJ et a contribué directement à la multiplication de ses études, malgré les imperfections que se sont fait un devoir de souligner les chercheurs, surtout chinois, depuis sa première édition : la ponctuation est parfois approximative, des caractères visiblement erronés n'ont pas été corrigés, etc. ²³⁴. Des errata ont été publiés, auxquels on doit se référer lorsqu'on utilise aujourd'hui le TPJHJ ²³⁵.

Pendant plus de trente années, le TPJHJ constitua la seule édition critique du TPJ, jusqu'à la décennie 1990 au cours de laquelle les éditions concurrentes se multiplièrent.

6.2.2. Les pages du Canon taoïste ponctuées (avril 1993)

En 1993, la célèbre collection des petits livrets à couverture rose s'est enrichie d'une

233. Les divers tableaux dressés dans mes Chapitres 1 à 5 sont notamment destinés à pallier ces imprécisions.

234. LAI Chi Tim 黎志添 estime que le TPJHJ n'est plus fiable à partir du *juan* n° 108, soit à partir de la p. 510 (entretien particulier, The Chinese University of Hong Kong 香港中文大學, février 2000).

235. Cf. CHEN Zengyue 陳增岳 {409}, {410}. Un article exclusivement consacré aux problèmes de ponctuation a été publié par TAKAHASHI Tadahiko 高橋忠彦 {622} en 1985 mais il m'a été impossible de me le procurer.

troisième série de titres comprenant le TPJ. L'ouvrage, anonyme, est nettement plus volumineux que les autres livrets de la série (576 pages) et s'intitule simplement "*Taiping jing* 太平經" {058}. Il consiste en fait en une reproduction des quatre textes relatifs à la Grande paix qui figurent l'un à la suite de l'autre dans le Canon taoïste réédité à Shanghai au début des années vingt : (a) le TPJC, (b) le TPJ, (c) le *Taiping jing fuwen xu* et (d) le *Taiping jing shengjun mizhi*. Une ponctuation complète, surimposée aux pages originelles de la réédition du Canon des Ming, constitue la seule originalité de cette publication des éditions Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社.

La table des matières qui ouvre le volume (p. 1-8) a en outre adopté certains des titres de chapitres décelés par Wang Ming dans le corps du TPJC pour deux des cinq sections manquantes, les sections *yi* 乙 (II) et *gui* 癸 (X) — mais le travail de Wang n'est cité nulle part.

Le seul intérêt réel de cette édition est de proposer une version ponctuée du matériau brut tel qu'il figure dans le Canon taoïste, vierge de tout travail d'édition.

6.2.3. Une première vulgarisation (décembre 1993)

Le TPJ figure en troisième position parmi les *Daojia shisan jing* 道家十三經 (*Treize classiques taoïstes*) édités sous la direction d'un Yu Ping 于平 et publiés à Beijing en 1993 {543}. Cette édition de Yu Ping occupe pas loin des deux tiers des 754 pages du volume et compte 181 chapitres, dont 19 sont dépourvus de numérotation et de titre. Le texte proprement dit (p. 141-614), ponctué et imprimé en caractères simplifiés, reproduit à l'identique — sans jamais le citer — celui du TPJHJ, mais aucune des nombreuses annotations et indications marginales de l'édition modèle n'a été préservée. Seul le titre du chapitre n° 87/128 de la section *ji* 己 (VI) a été substitué au "titre manquant" (*queti*) de l'édition de Wang Ming, ce qui paraît indiquer que Yu Ping a utilisé la table des matières du MS de Dunhuang ou, plus vraisemblablement, qu'il a eu accès au manuscrit de l'édition de Yang Jilin 楊寄林, publiée l'année suivante et qui présente cette même et unique particularité par rapport à l'édition critique pionnière ²³⁶.

236. Cf. *infra* : § 6.2.4.

Une annexe reproduit les citations du TPJ relevées par Wang Ming dans un large éventail de sources anciennes (p. 614-620, mais ces citations sont ici simplement énumérées l'une à la suite de l'autre, sans indication bibliographique) puis le *Taiping jing fuwen xu* (p. 621-622). Les trois *juan* d'illustrations achèvent l'édition (p. 623-630).

Ce piratage hâtif des travaux de Wang Ming tire sa justification du désir de réunir en un même volume, à l'imitation des “treize classiques” (*shisan jing* 十三經) confucéens, treize classiques taoïstes destinés à un large public — mais il se révèle sans utilité pour le chercheur.

6.2.4. Une première édition critique commentée (avril 1994)

L'épais volume intitulé *Zhonghua daoxue tongdian* 中華道學通典, publié à l'île de Hainan 海南 en 1994 sous la direction de Wu Feng 吳楓 et Song Yifu 宋一夫, contient une édition du TPJ élaborée par Yang Jilin 楊寄林 et intitulée *Taiping jing shidu* 太平經釋讀 (*Étude critique commentée du Livre de la Grande paix*) {532}.

Cette édition, qui occupe pas loin de 400 pages dans le *Zhonghua daoxue tongdian*, comporte, outre le texte proprement dit (p. 270-630), quatre annexes : (a) dix-neuf fragments qui ne s'insèrent pas dans l'édition canonique (p. 630-638), (b) le *Taiping jing fuwen xu* (p. 638-639), (c) la version de Wang Ming (1965) de la transcription de la table des matières du MS de Dunhuang (p. 639-646) et (d) vingt-six notices relatives aux sources recoupant le TPJ (p. 646-648). Elle s'achève par la reproduction intégrale des illustrations des chapitres n° 99/162 à 101/164 du TPJ (p. 649-656). L'ensemble est précédé une introduction (p. 267-269)²³⁷.

La structure du texte (composé en caractères simplifiés) est identique à celle du TPJHJ dont elle reproduit les insertions de titres provenant du MS de Dunhuang — à l'exception du seul titre du chapitre n° 87/128, que Yang Jilin a lui-même extrait de la table des matières du MS — et les notes, aussi complètes que celles de l'édition de Wang Ming, signalent variantes et corrections.

237. Introduction publiée sous forme d'article, un an avant le *Zhonghua daoxue tongdian*, dans le volume n° 1993-2 de la revue *Hebei shiyuan xuebao* 河北師院學報. Cf. YANG Jilin {531}.

La principale originalité du travail de Yang Jilin, qui est aussi le premier à avoir annexé au matériau canonique la table des matières du MS de Dunhuang dans son intégralité, réside dans la brève “explication du titre” (*jieti* 解題), ou “indication relative au contenu” (*neirong tishi* 內容提示) quand le passage ne porte pas de titre (c’est le cas pour 19 d’entre eux), insérée en tête de chacun des 181 chapitres pour guider le lecteur sinophone dans le foisonnement d’idées du TPJ.

6.2.5. Une seconde vulgarisation (septembre 1994)

Ce second recueil de *Treize classiques taoïstes*, ici *Daojiao shisan jing* 道教十三經 (noter la subtile variante dans l’intitulé), édité au Hebei sous la direction d’un certain Ning Zhixin 寧志新 en 1994, clone du volume décrit au § 6.2.3, propose une médiocre édition du TPJ, elle aussi destinée à un public profane, et qui occupe 387 pages, soit la totalité du second des trois volumes de l’opus {477}. Une introduction de facture très classique précède le texte (p. 617-620), puis chaque chapitre décline (a) le texte classique, en caractères simplifiés, (b) de maigres notes établies par une équipe de sept rédacteurs et, pour la première fois dans l’histoire des éditions du TPJ, (c) une paraphrase en langue chinoise moderne (p. 721-1007)²³⁸.

Cette édition est une anthologie du TPJHJ de Wang Ming, mentionné dans l’introduction (p. 617-618). Toute numérotation (section, *juan* et chapitres) a été supprimée, de sorte que les coupes franches opérées par l’équipe éditrice demeurent invisibles pour le lecteur non spécialiste. Le texte débute par le deuxième chapitre de la section *yi* 乙 (II) et s’achève par le dernier chapitre de la version canonique (n° 119/213). Tous les *juan* de *fuwen* et d’illustrations figurent au nombre des chapitres écartés. Au total, 60 chapitres seulement, tous pourvus de titres, sont proposés dans cette édition qui n’a retenu aucune des annexes établies par Wang Ming. On note cependant que des couples de caractères sont occasionnellement proposés pour combler les lacunes textuelles stigmatisées par l’occurrence *kou kou* 口口 (par exemple, p. 630 et 924).

238. Le *Taiping jing shengjun mizhi* (CTT 1102) {034} subit un traitement analogue, p. 1009-1020.

6.2.6. Une première paraphrase moderne intégrale (août 1996)

Luo Chi 羅熾 a dirigé la réalisation d'une édition critique du TPJ publiée à Chongqing 重慶 (1996) par l'Université normale du Sud-Ouest (*Xinan shifan daxue* 西南師範大學) sous le titre de *Taiping jing zhuyi* 太平經注譯 (*Traduction annotée du Livre de la Grande paix*) {476}. Quatre élèves de Luo, nommés dans la postface, ont collaboré au travail. L'ouvrage se proclame “*la première traduction intégrale*” du TPJ “*plus de 1800 années après [sa] constitution*” (en quatrième de couverture) ; de fait, il est le premier à adjoindre à chaque chapitre ou groupe de chapitres une paraphrase en chinois moderne (*jinyi* 今譯) couvrant la totalité du texte, complétée d'un bref développement analytique (*pingxi* 評析) récapitulant les points forts de son contenu²³⁹.

L'édition, ponctuée et en caractères simplifiés, se base ouvertement sur le texte du TPJHJ dont elle reproduit à l'identique les notes de collationnement, mais propose un appareil complémentaire de notes philologiques. À la suite de Wang Ming et, dans une moindre mesure, de Yang Jilin, Luo Chi et son équipe ont largement utilisé la table des matières du MS pour effectuer des césures dans les résumés provenant du TPJC et tenter de rétablir des titres de chapitres perdus, dans les sections *ding* 丁 (IV), *wu* 戊 (V), *xin* 辛 (VIII) et *ren* 壬 (IX) principalement. Au final, le texte compte 231 chapitres, dont 17 ne portent pas de titre ni de numérotation. Les trois volumes du *Taiping jing zhuyi* totalisent 1333 pages et comprennent les annexes désormais habituelles — citations non insérées, liste des sources anciennes consultées et table des matières du MS de Dunhuang (p. 1246 sq.) — auxquelles s'ajoutent pour la première fois une bibliographie, trop succincte pour retenir réellement l'attention (p. 1273-1276), et un index fort utile des différents caractères et expressions auxquels des notes ont été consacrées dans l'ouvrage (p. 1277-1333).

Le défaut principal de cette édition, hormis sa composition en caractères simplifiés, est que la paraphrase intégrale en chinois moderne, pourtant très attendue d'un lectorat facilement dérouté par les difficultés de la langue du texte original, se contente souvent de reproduire mot pour mot le

239. Il faut noter que ces développements analytiques recèlent une des rares tentatives d'interprétation des énigmatiques *fuwen* 複文 ou “caractères redoublés” des *juan* n° 104 à 107 en tentant de les mettre en relation avec des passages du texte transmis en écriture régulière. Cf. LUO Chi ed. {476} : 820, 829, 838, 847.

texte classique, trahissant les limites de sa compréhension par Luo Chi et ses collaborateurs. On s'aperçoit à l'usage que cette paraphrase est effectivement peu fiable.

6.2.7. Une seconde paraphrase moderne intégrale (novembre 1999)

La Guizhou renmin chubanshe 貴州人民出版社 a récemment réédité une seconde *Traduction intégrale du Livre de la Grande paix (Taiping jing quanyi 太平經全譯)* {475} en chinois moderne, originellement publiée dans la série *Daojiao jingdian quanyi 道教經典全譯* en 1995. Cette édition avait mobilisé quatre rédacteurs : Long Hui 龍晦 (*juan* n° 112-170 et annexes), Xu Xiangling 徐湘靈 (*juan* n° 1-50 et 111), Wang Chunshu 王春淑 (*juan* n° 51-92 et 109-110) et Liao Yong 廖勇 (*juan* n° 93-108). La préface (*xu* 序) de Long Hui (p. 1-12) avait figuré dans le volume 7 du périodique *Daojia wenhua yanjiu 道家文化研究* publié à Shanghai en 1995 ²⁴⁰.

La structure du texte proposé est strictement identique à celle de l'édition de Yang Jilin, dont elle est contemporaine puisqu'elle était achevée dès 1993 (cf. p. 1553), c'est-à-dire qu'elle reproduit le TPJHJ, à l'exception du seul titre du chapitre n° 87/128, absent chez Wang Ming. Ses 181 chapitres, dont 19 ne portent pas de titre ni numérotation, occupent 1521 pages réparties en trois volumes. Toutes les illustrations — dont les trois longues fresques des *juan* n° 99 à 101, reportées sur un pliant à la fin du second volume — et la totalité des *fuwen* des *juan* n° 104 à 107 ont été reproduits avec une lisibilité satisfaisante.

Sur le plan du contenu, on note que chaque chapitre est précédé d'une "explication du titre" (*tijie* 題解) de même nature que les notices insérées par Yang Jilin dans sa propre édition. Le texte original, découpé en paragraphes, se double d'une paraphrase en langue moderne nettement plus fiable que celle proposée par Luo Chi. Les annotations, nombreuses et érudites, point fort de cette édition, témoignent d'une rigueur sans égal dans les autres éditions critiques. Seuls l'usage malheureux de caractères simplifiés et l'absence des variantes relevées par Wang Ming exposent à la

240. Cf. LONG Hui {473}. Le contenu de cette préface, dont le titre annonçait alors simplement un "TPJ commenté" (*Taiping jing zhu* 太平經注), ne renvoyait à aucun projet éditorial défini.

critique ce travail pourtant sérieux qui, au surplus, ne comporte pas toutes les annexes généralement incluses dans les éditions ultérieures, dont l'indispensable transcription du MS de Dunhuang : seuls la liste des citations non localisables (p. 1521-1546), empruntée à Wang Ming, et le *Taiping jing fuwen xu* (p. 1547-1552) complètent le texte maître.

6.2.8. La concordance de Hong Kong (juillet 2000)

La riche série de concordances réalisées par l'Institut d'études chinoises de *The Chinese University of Hong Kong* (*Xianggang zhongwen daxue* 香港中文大學) s'est récemment enrichie de deux épais tomes consacrés au TPJ et constituant le volume 44 de la série des *Philosophical works* (*zi bu* 子部). Réalisé sous la direction de D. C. Lau, le *Taiping jing zhuzi suoyin* 太平經逐字索引 : *A Concordance to the Taipingjing* {438}, très attendu, compte 1950 pages, l'édition du texte proprement dit occupant les 270 premières et la concordance les 1673 suivantes. Comme pour les autres titres de la série, une annexe, précieuse pour le linguiste et inexistante dans toutes les autres éditions modernes, détaille le champ lexical du texte à travers une liste des caractères isolés classés par nombre décroissant d'occurrences (p. 1945-1950).

Il est regrettable que le texte proposé (qui se base comme ses prédécesseurs sur le TPJHJ, dont il reproduit l'intégralité des notes de collationnement ²⁴¹) n'admette aucun des aménagements effectués postérieurement à Wang Ming sur la base de la table des matières du MS de Dunhuang pourtant devenue incontournable : le texte proposé, avec 179 chapitres dont dix-sept ne portent pas de titre ni de numéro, est même plus pauvre que celui établi par Wang Ming quatre décennies plus tôt, aucune des dizaines de citations recueillies par Wang dans une trentaine de sources anciennes n'ayant été retenue quand la plupart des autres éditions modernes les admettent dans le corps même du texte ou en annexe. Plus grave encore, les illustrations des chapitres n° 99/162 à 101/164 et 103/168 et les quatre séries de *fuwen* 複文 des *juan* n° 104 à 107, bien qu'indissociables des parties rédigées, ont inexplicablement disparu, comme le *Taiping jing fuwen xu*, pourtant rattaché au texte

241. L'ensemble des ajouts, suppressions et corrections est récapitulé dans un tableau, p. 32-35.

canonique et présent dans toutes les autres éditions sans exception. Les annexes devenues habituelles depuis le TPJHJ (liste des sources anciennes citant ou recoupant le TPJ, transcription du MS de Dunhuang) n'ont pas non plus trouvé leur place dans le volume. Ce travail imposant, certes supérieur aux autres éditions par sa présentation irréprochable et la concordance qui l'accompagne, est paradoxalement le moins complet et constitue même une régression par rapport à l'édition pionnière de 1960 puisque deux passages du *juan* n° 7 du TPJC insérés par Wang Ming pour suppléer un *juan* manquant de la section *geng* 庚 (VII) n'ont pas été reproduits [646.13-651.13]. En définitive, l'utilité réelle de cette concordance est donc extrêmement limitée ²⁴².

6.2.9. La nouvelle édition critique de référence ? (avril 2001)

Yu Liming 俞理明, de l'Université du Sichuan (*Sichuan daxue* 四川大學) déjà remarqué pour ses articles concis mais très précis sur le TPJ, a logiquement fini par produire sa propre édition critique intégrale du texte, le *Taiping jing zhengdu* 太平經正讀 (*Lecture rectifiée du Livre de la Grande paix*), publié en 2001 à Chengdu 成都 {542}. Le livre comporte les annexes habituelles héritées des éditions antérieures (p. 556-591) — énumération complète des citations non localisables dans le texte canonique, transcription des deux parties rédigées du MS de Dunhuang et édition critique du *Taiping jing fuwen xu* — plus une bibliographie sommaire récapitulant les éditions antérieures consultées et les études les plus récentes, mais ne prend pas le TPJHJ de Wang Ming pour matériau de base. Le texte, ponctué et entièrement composé en caractères traditionnels bien que publié et imprimé en République populaire de Chine, couvre 555 pages.

Le travail de Yu Liming est remarquable à plus d'un titre. D'abord, Yu est le premier universitaire chinois à distinguer clairement le TPJ et les matériaux s'y rapportant réellement des soi-disant citations du texte en réalité étrangères au corpus de la Grande paix, rejoignant ainsi le travail que j'ai entrepris de mon côté depuis plus de cinq années : l'actuelle section *jia* 甲 issue du

242. J'ajouterais que ce type d'utilitaire est rendu partiellement obsolète par l'apparition de bases de données accessibles sur internet et permettant des recherches rapides et précises. C'est le cas de *Scripta Sinica*, sur le site de l'Academia Sinica 中央研究院 <<http://www.sinica.edu.tw/>>, où l'on peut consulter "en ligne" l'intégralité du TPJHJ.

TPJC et cinq autres fragments à l'authenticité douteuse ont été isolés dans une annexe (p. 564-570) tandis que le *juan* n° 10 du TPJC, qui contient le résumé de la section *jia* perdue, a été pour la première fois rétabli en tête d'ouvrage, la section *gui* devant logiquement se contenter des 47 titres fournis par la table des matières de Dunhuang.

Du point de vue linguistique, cette édition est réellement novatrice. La ponctuation, incertaine depuis le TPJHJ, a été entièrement revue. Substitutions de caractères et leçons alternatives sont toutes indiquées, et les caractères erronés sont systématiquement signalés et corrigés. Yu est même parvenu à rétablir, en se basant sur le seul contexte littéral de chaque occurrence, les mystérieux couples de caractères manquants symbolisés par le caractère *kou* 口 dédoublé²⁴³.

Sur le plan de la structure, Yu Liming a multiplié les césures et poursuivi l'insertion dans les résumés du TPJC des titres extraits du MS de Dunhuang, notamment pour les sections *ji* 己 (39 titres) et *ren* 壬 (29 titres), parvenant à un total de 293 chapitres dont quatre seulement ne portent pas de titre ni de numérotation, soit presque 80% de la table des matières du MS.

Cette édition est certainement la plus aboutie, mais il n'est pas inutile de consulter les notes de Yang Jilin, Luo Chi et Long Hui. Seul point noir, les notes et les indications de corrections, amalgamées au texte même dont les distingue seulement un corps légèrement réduit, ralentissent considérablement la lecture, alors que leur report en fin de paragraphe — ou l'usage de crochets, à l'exemple de l'édition de Yang Jilin — aurait garanti la clarté de la mise en page.

6.3. Réaménagement du texte

6.3.1. Première section résumée : la section *jia* 甲 (I)

Lacunes : 17 *juan* (n° 1 à 17).

Source principale : TPJC (CTT 1101) {033}, 10 : 1a-14a.

243. Sur la question de ces caractères manquants, cf. *supra* : Chapitre 2, § 2.10.5.

Réaménagements :

(1) Je rétablis en tête de mon résumé la section *gui* 癸 (X) qui contient en fait le condensé de la section *jia* originelle, comme seul YU Liming {542} l'a fait dans son édition (p. 1-20). Le *juan* n° 1 du TPJC, pot-pourri d'emprunts au corpus du Shangqing, est analysé séparément ²⁴⁴.

(2) J'achève d'insérer les titres de chapitres indiqués par le MS, source que Wang Ming n'a pu exploiter que dans quatre cas ²⁴⁵. Sur ces 17 titres, 16 s'identifient aisément dans le TPJC. Leur répartition est homogène (un chapitre par *juan*), ce qui ne sera plus le cas dans les autres sections.

(3) Un élément du TPJC que propose Wang Ming comme titre dans le TPJHJ [723.9] étant sans correspondance dans le MS, il doit être réintégré dans le corps du texte.

État final : 16 chapitres + 1 titre non rattaché.

6.3.2. Seconde section résumée : la section *yi* 乙 (II)

Lacunes : 17 *juan* (n° 18 à 34).

Source principale : TPJC (CTT 1101) {033}, 2 : 1a-17a.

Réaménagements :

(1) Toutes les éditions modernes distinguent 14 chapitres dont 12 portent des titres ; 10 titres ont été isolés dans le résumé du TPJC, 2 autres proviennent du MS. J'insère le reste des titres de chapitres du MS, sauf 4 d'entre eux, par rapprochement avec le résumé du TPJC.

(2) Le titre du chapitre n° 20/20 du MS répond, dans le TPJC, à un passage du résumé de la section *bing* 丙 (III) et non de la section *yi*. L'auteur du TPJC a certainement déplacé le chapitre n° 20/20 vers cette section parce qu'un chapitre d'explications se rapportant à ce chapitre s'y trouve. Bien que toutes les éditions modernes suivent le TPJC, je rétablis ce chapitre à sa position initiale dans la section *yi*.

(3) J'importe vers la section *yi* un passage du *juan* n° 5 du TPJC qui se trouve recouper le

244. Cf. *infra* : Chapitre 8, § 8.1.

245. Cf. WANG Ming ed. {516} : 719 (n. 5), 725 (n. 7), 731 (n. 1 et 2).

titre de chapitre du MS portant le n° 34/40.

(4) Je propose de rattacher au titre du chapitre n° 38/49 du MS un passage du *Taiping jing shengjun mizhi* (CTT 1102) {034} au thème analogue (3b-7a). Il s'agit évidemment d'un rattachement expérimental : CTT 1102 ne cite pas le TPJ comme étant la source de son contenu — hormis l'allusion explicite dans son titre même — mais ce texte qui date vraisemblablement du Xe siècle de notre ère recoupe en plusieurs endroits le TPJ canonique ²⁴⁶.

État final : 19 chapitres + 4 titres non rattachés.

6.3.3. Première section subsistante : la section *bing* 丙 (III)

Source principale : TPJ (CTT 1101) {015}, 35-37, 39-51.

Lacunes : 1 *juan* (n° 38).

Réaménagements :

(1) Consécutivement au réaménagement opéré dans la section *yi* (II), le chapitre n° 38/49 manque. Je supplée cette lacune par un passage de CTT 1102 qui recoupe le titre extrait du MS.

(2) Le chapitre n° 45/61 comporte de longs développements qui recoupent plusieurs titres consécutifs de la section *gui* 癸 (X), intégralement perdue puisque son résumé dans le TPJC est en fait celui de la section *jia* (I). Il est possible que des fragments de cette section manquante aient subsisté dans certaines des sections préservées. À titre expérimental, je déplace six passages de ce long chapitre vers six titres de chapitres de cette dixième section (cf. *infra* : § 6.3.10).

État final : 38 chapitres.

6.3.4. Seconde section subsistante : la section *ding* 丁 (IV)

Source principale : TPJ (CTT 1101) {015}, 53-55, 65-68.

Lacunes : 10 *juan* (n° 52 et 56 à 64).

246. Sur CTT 1102 {034}, cf. *supra* : Ie partie, Chapitre 4.

Réaménagements :

(1) À la suite de Luo Chi et Yu Liming qui, seuls, ont appliqué avec persévérance le principe de césure du contenu du TPJC et d'insertion de titres provenant du MS chaque fois que les deux matériaux se recourent, j'insère les titres indiqués par le MS dans le résumé correspondant aux 10 *juan* manquants, sauf 4 d'entre eux²⁴⁷.

(2) Les lignes 216 et 217 du MS doivent être interverties pour respecter la séquence numérique de la table des matières.

État final : 22 chapitres + 4 titres non rattachés.

6.3.5. Troisième section subsistante : la section *wu* 戊 (V)

Source principale : TPJ (CTT 1101) {015}, 69-72.

Lacunes : 13 *juan* (n° 73 à 85).

Réaménagements :

(1) À la suite de Luo Chi et Yu Liming, j'insère les titres indiqués par le MS dans le résumé correspondant aux 13 *juan* manquants, sauf 4 d'entre eux.

(2) Le titre du chapitre n° 71/108 du MS (*l.* 244) diffère totalement de celui de la version canonique de la section *wu* [285.5] mais les deux titres recourent le contenu du chapitre. Je mentionne les deux titres dans mon résumé (§ V.3.2) mais je choisis de suivre ici la version canonique, dont je traduis le titre.

État final : 18 chapitres + 4 titres non rattachés.

6.3.6. Quatrième section subsistante : la section *ji* 己 (VI)

Source principale : TPJ (CTT 1101), 86, 88-93, 96-102.

Lacunes : 3 *juan* (n° 87, 94 et 95).

247. Mes réaménagements, pour cette section et la suivante, s'inspirent largement des deux éditions citées.

Réaménagements :

(1) Toutes les éditions modernes comptent 33 chapitres, sauf celle de Yu Liming dont la propre réorganisation rejoint ici la mienne : tous les titres du MS s'identifient aisément dans le résumé du TPJC, sauf 2 d'entre eux.

(2) Inversement, la version canonique permet aussi de combler les lacunes du MS puisque les titres des deux chapitres omis par le copiste anonyme (ceux portant les n° 98/160 et 98/161) ont été transmis dans le Canon et peuvent être rétablis.

État final : 39 chapitres + 2 titres non rattachés.

6.3.7. Dernière section subsistante : la section *geng* 庚 (VII)

Source principale : TPJ (CTT 1101) {015}, 103-114, 116-119.

Lacunes : 1 *juan* (n° 115), 2 titres de chapitres (n° 114/192 et 116/206).

Réaménagements :

(1) Le résumé du TPJC supplée sans difficulté le *juan* perdu, qui héberge trois chapitres. Luo Chi a, le premier, rétabli la structure de la section dans son intégralité avec un total de 46 chapitres ; Yu Liming se contente de suivre ici l'édition de Luo Chi ²⁴⁸.

(2) Le MS permet de rétablir les deux titres des chapitres auxquels la version canonique a substitué une indication bibliographique conventionnelle.

(3) Les séquences numériques du MS et du texte canonique sont décalées ponctuellement à deux reprises (du n° 111/181 à 111/184 puis du n° 118/208 à 118/210). Le texte canonique permet de corriger ce décalage.

(4) Le titre du chapitre n° 117/208 du MS manque, et ceux des deux chapitres n° 118/211 et 118/212, qui ne figurent pas dans le même *juan* que leurs équivalents du texte canonique, ont été fondus en un seul titre (n° 119/212).

(5) Les deux citations que Wang Ming a annexées à la fin du *juan* n° 114 du TPJHJ [627.8-

248. Mon propre découpage reprend celui de ces deux éditions.

628.1] doivent être écartées. Extraites de deux textes compilés par Wang Xuanhe 王懸河 vers la fin du VIIe siècle ²⁴⁹, elles sont erronées bien que localisées avec précision (“Taiping jing *di yibai shisi yun* 太平經第一百四云”). Seule l’édition critique de Yu Liming opère cette distinction (p. 569). Le “Seigneur Garçon-Vert” (Qingtong jun) et le “Seigneur Peng” (Peng jun) qu’elles mettent en scène renvoient au *juan* n° 1 du TPJC (analysé dans le chapitre suivant) et à la lignée de transmission du TPJ originel décrit dans la *Postface* à CTT 1101.

État final : 46 chapitres.

6.3.8. Troisième section résumée : la section *xin* 辛 (VIII)

Lacunes : 17 *juan* (n° 120 à 136).

Source principale : TPJC (CTT 1101) {033}, 8 : 1a-20a.

Réaménagements :

(1) Grâce à la table des matières du MS, plus de la moitié des titres de chapitres peuvent être insérés dans le résumé du TPJC. Les fragments ainsi obtenus se ramènent, dans plusieurs cas, à quelques phrases, voire quelques caractères.

(2) Les deux citations reportées par Wang Ming en fin de section peuvent être rattachées aux titres de chapitres n° 120/124 [700.4-5] et 136/257 [699.12-700.3].

État final : 27 chapitres + 21 titres non rattachés ²⁵⁰.

6.3.9. Quatrième section résumée : la section *ren* 壬 (IX)

Lacunes : 17 *juan* (n° 137 à 153).

Source principale : TPJC (CTT 1101) {033}, 9 : 1a-19b.

249. Le *Sandong zhunang* 三洞珠囊 (CTT 1139) {043} et le *Shangqing daolei shixiang* 上清道類事相 (CTT 1132) {044}.

250. LUO Chi ed. {476} : 1143-1180 propose 23 chapitres, dont un seul ne porte pas de titre. YU Liming ed. {542} : 502-527 comporte également 23 chapitres, mais tous portent un titre.

Réaménagements :

(1) Grâce à la table des matières du MS, plus de la moitié des titres de chapitres peuvent être insérés dans le résumé du TPJC. Comme pour la section précédente, les fragments de chapitres ainsi obtenus se ramènent souvent à quelques phrases.

(2) La citation reportée par Wang Ming en fin de section [716.14-717.5] peut maintenant être rattachée au titre de chapitre n° 145/288.

État final : 33 chapitres + 24 titres non rattachés ²⁵¹.

6.3.10. La section *gui* 癸 (X), intégralement perdue

Lacunes : 17 *juan* (n° 154 à 170).

Source principale : MS S. 4226 {002}, l. 539-603.

Réaménagements :

(1) Le passage correspondant du TPJC contenant en réalité le résumé de la section *jia* (I), Wang Ming et toutes les éditions ultérieures, qui suivent le TPJC, présentent la section *jia* à la fin du TPJ. Seul Yu Liming a rétabli la séquence du MS. De la section *gui* ne subsistent donc en fait ni le texte canonique (TPJ), ni son résumé (TPJC). Le matériau principal relatif à cette section est donc la liste de 47 titres de chapitres fournie par le MS : (a) le titre du chapitre n° 156/332 a été omis ; (b) le chapitre n° 161/351, qui ne comporte pas de titre, est lacunaire ; (c) deux lignes (590 et 591) doivent être interverties.

(2) Comme je l'ai dit plus haut (§ 6.3.4), j'insère six passages extraits du chapitre n° 45/61 de la section *bing* (III) sous six titres de chapitres, dont cinq consécutifs (n° 154/319 à 154/323 et 161/342), à titre expérimental, sur la base de recoupements.

(3) Je rattache également huit citations non localisées, reportées par Wang Ming en annexe, à cinq titres de chapitres du MS (n° 154/321, 159/338, 159/339, 161/345 et 161/350).

251. LUO Chi ed. {476} : 1181-1219 propose 27 chapitres dont 9 ne portent pas de titre. YU Liming ed. {542} : 528-552 comporte 29 chapitres, tous pourvus d'un titre.

(4) Une citation inédite mais localisée avec précision, provenant du MS P. 3652 {003} de Dunhuang, se rattache à l'unique titre de chapitre (n° 363) du *juan* n° 167.

État final : 11 chapitres + 36 titres non rattachés + 1 titre manquant.

6.4. Essai de redéfinition des “strates”

La physionomie générale du texte transmis, hétérogène, trahit des “strates” d'origines et d'époques certainement différentes ²⁵². Ces “strates” étant directement observables sur le matériau transmis, leur définition permet, non pas de suggérer des datations précises ou des paternités comme cela a déjà été tenté, mais simplement de stigmatiser les variations stylistiques évidentes que l'on relève au fil de la lecture. Voici la nomenclature adoptée dans mon résumé :

<i>strate</i>	<i>nature</i>	<i>critère de définition</i>	<i>nombre</i>
A	texte	style (questions/réponses uniquement)	131
B	texte	style (passages discursifs uniquement)	121
C	texte	style (dialogues et monologues alternés ²⁵³)	51
?	texte	passages ne se rattachant pas aux strates A à C ²⁵⁴	30
D	illustrations ²⁵⁵	nature	7
E	<i>fuwen</i> 複文 ²⁵⁶	nature	4

252. Sur le problème des “strates”, cf. *supra* : Ie partie, Chapitre 2, § 2.10.4.

253. La strate C met en scène le Seigneur céleste (*tianjun* 天君), un homme divin (*shenren* 神人), un Grand esprit (*dashen* 大神) et des Véritables (*zhenren* 真人). Je n'estime pas indispensable, à la suite de PENNY {298} (n. 7, p. 6), la distinction des deux sous-catégories *kaiwatai* 會話體 et *sekkyōtai* 說教體 de Takahashi Tadahiko.

254. Notamment les citations trop brèves pour qu'une strate puisse avec certitude leur être attribuée sur une base purement stylistique.

255. On a vu que les illustrations proviennent probablement d'ajouts tardifs (cf. *supra* : Chapitre 2, Conclusions). Takahashi, Petersen et Hendrichske rattachent en bloc les illustrations et les éléments textuels associés à la strate B.

256. Petersen rattache en bloc les *fuwen* à la strate A. Hendrichske les rattache à sa catégorie regroupant des “sources diverses” (“*layer C*”). Il me semble plus prudent de les distinguer de l'ensemble des matériaux disponibles.

Dans mon résumé, l'unité textuelle de base est le *paragraphe*. La plupart des chapitres n'en comptent qu'un mais l'alinéa, le cas échéant, peut refléter un changement de thème, voire le passage à un matériau de nature et d'origine différentes. Pour cette raison, l'indication de la strate doit figurer en tête de paragraphe plutôt qu'en tête de chapitre. Un chapitre donné pourra ainsi contenir plusieurs paragraphes se rattachant à des strates distinctes.

Pour chaque strate, le *nombre de paragraphes par section* est le suivant :

<i>strate</i>	<i>sections</i>										<i>total</i>
	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	
A	-	-	29	10	18	29	22	-	17	6	131
B	18	16	12	13	12	13	5	26	6	-	121
C	1	4	1	1	2	1	29	1	10	1	51
?	5	5	3	4	-	1	-	4	1	7	30
D	-	-	-	-	-	4	3	-	-	-	7
E	-	-	-	-	-	-	4	-	-	-	4
<i>total :</i>	24	25	45	28	32	48	63	31	34	14	344

Aucune strate n'est évidemment indiquée pour les titres "orphelins", c'est-à-dire ceux qui renvoient à des chapitres perdus et pour lesquels on ne dispose ni d'un résumé du contenu transmis par le TPJC, ni de citations extraites d'autres sources.

6.5. Conclusions

La réorganisation que j'ai opérée est évidemment loin de redonner au TPJ la physionomie qui était la sienne avant les conséquences de l'érosion textuelle qui l'a privé de deux tiers de son contenu. Les fragments issus du TPJC, en particulier, rattachés expérimentalement aux titres des

chapitres perdus, n'offrent certainement qu'un lointain aperçu de la teneur originelle de ceux-ci, surtout quand le fragment isolé se ramène à quelques phrases.

Pour autant, on dispose maintenant d'une structure complète et cohérente, comptant :

— 269 chapitres dotés d'un contenu,

— seulement 96 titres de chapitres non rattachés mais néanmoins tous pourvus d'une première traduction,

— un seul titre manquant.

L'ensemble reproduit la séquence du TPJ en dix sections du VIIe siècle.

De plus, plusieurs des précieuses citations orphelines, simplement énumérées l'une à la suite de l'autre dans l'annexe du TPJHJ de Wang Ming, s'intègrent dorénavant avec précision dans cette structure et la complètent.

Chapitre 7

Résumé analytique du *Taiping jing* 太平經

7.1. Notes relatives à l'établissement du texte

1. Le texte de base de mon résumé analytique est le TPJHJ {516} de Wang Ming 王明, à la pagination duquel renvoient mes indications entre crochets au début de chaque paragraphe.

2. Pour les problèmes relatifs à la structure du texte, à la ponctuation et aux variantes, les éditions critiques suivantes ont également été consultées : YANG Jilin 楊寄林 ed. {532}, LUO Chi 羅熾 ed. {476}, LONG Hui 龍晦 ed. {475} et YU Liming 俞理明 ed. {542}.

3. Les divers réaménagements effectués par rapport à ces textes de base ont été passés en revue dans les § 6.3.1 à 6.3.10 du chapitre précédent.

4. J'ai ajouté à la structure de mon texte de base, par surimpression, toutes les indications de découpage en section et en *juan* et tous les titres de chapitres de la table des matières du MS S. 4226 de Dunhuang {002}, en me basant sur les reproductions disponibles de ce MS et les diverses transcriptions publiées par YOSHIOKA Yoshitoyo 吉岡義豐 {605} : 15-63, WANG Ming {511} : 20-33, ÔFUCHI Ninji 大淵忍爾 {587} : 327-329, TANG Yijie 湯一介 ed. {501} et YU Liming ed. {542}.

7.2. Organisation du résumé analytique

1. Le plan adopté est le suivant : numérotation de la section (*bu* 部), numérotation du *juan* 卷, numérotation du chapitre, titre du chapitre dans le MS S. 4226 {002}, titre du chapitre dans la source principale, traduction de la leçon du titre retenue, indication de la strate pour chaque paragraphe ou élément du chapitre, résumé ou description du contenu de chaque paragraphe.

2. Quand le titre proposé par le MS recoupe celui de la version transmise, je les mentionne tous deux et donne une traduction de la leçon retenue, indiquée par le signe [*].

3. Quand le titre du MS ne recoupe pas le TPJ mais seulement un élément du texte du TPJC, je cite le passage du TPJC entre crochets et donne une traduction de la leçon retenue, indiquée par le signe [*].

4. Quand le titre du MS ne renvoie à aucun élément du TPJ, du TPJC ou de toute autre source recoupant ou citant le TPJ, je lui préfixe le signe [°] et en donne une simple traduction, forcément provisoire en l'absence de tout contexte.

5. L'indication de la strate est placée contre la marge droite, entre crochets.

6. L'indication de la strate est associée au sigle habituel désignant l'une des trois sources majeures du texte : (a) "TPJ-" renvoie à la version canonique (CTT 1101, *juan* 35 à 119) {015} et toutes les citations du TPJ provenant d'autres sources ; (b) "TPJC-" renvoie à la version abrégée du TPJ insérée en tête de CTT 1101 (*juan* 1 à 10) {033} dans le Canon taoïste ; (c) "MS-" renvoie aux deux parties rédigées qui encadrent la table des matières du MS S. 4226 {002}.

7. La provenance précise de chacune des citations insérées dans la structure du résumé est indiquée dans des notes reportées au bas de la page, sous la forme [source, *juan* : page].

I

太平經部帙第一甲部十七卷 (MS, l. 62)

Première enveloppe de section du TPJ : section jia, 17 juan

I.1. TPJ : *juan* n° 1 太平經卷第一 (MS, l. 63)

I.1.1. Chapitre n° 1/1

自古 (占) 盛衰 (是非) ²⁵⁷ 法第一 (MS, l. 64)*

[自占可行是與非法] (CTT 1101, 10 : 1a)

**Discerner de soi-même le juste et le faux*

[TPJC-B]

[718.7-719.4] Par un phénomène de résonance (*ying* 應), les hommes divins de l'Antiquité (*gu zhe shenren* 古者神人) “discernaient d’eux-mêmes le juste et le faux” (*zi zhan shifei* 自占非是), connaissaient d’eux-mêmes le faste et le néfaste (*jixiong* 吉凶), favorisaient l’apparition des bienfaits (*shan* 善) et prévenaient les méfaits (*e* 惡) tels que troubles (*luan* 亂), perversions (*xie* 邪), etc. Cette résonance affecte le corps et ses divers organes puisque les désirs des hommes “émeuvent” (*gandong* 感動) le Ciel auguste, activent le Yin et le Yang, etc.

[TPJ-?]

[719.5-8] Par la bienfaisance (*wei shan* 為善) et une sincérité parfaite (*zhicheng* 至誠), le souverain “émeut” (*gan* 感) le Ciel qui lui envoie divers présages favorables en réponse (*ruiying* 瑞應) pour manifester son agrément ²⁵⁸.

[TPJC-B]

[719.9-720.2] Ce sont les pensées (*zhiyi* 志意, *nian* 念) des hommes qui permettent de faire

257. Leçon du passage correspondant du TPJC.

258. *Daodian lun* 道典論 (CTT 1130) {009}, 4 : 1a-b.

venir l'orthodoxe (ou le correct, *zheng* 正) ou l'hétérodoxe (ou le pervers, *xie* 邪).

[TPJC-B]

[718.3-6] Ce passage définit le “Tao de la grande obéissance” (*dashun zhi dao* 大順之道) ainsi que trois catégories d'ouvrages : (1) les écrits du Tao divin (*shendao shu* 神道書), (2) les textes analysant les faits (*heshi wen* 核事文) et (3) les mémoires superficiels ou ostentatoires (*fuhua ji* 浮華記). Les trois caractères *tai* 太, *ping* 平 et *jing* 經 sont mis en rapport avec le Ciel (*tian* 天), la Terre (*di* 地) et la constance (*chang* 常) et le texte affirme que le souverain doit prendre modèle (*fa* 法) sur le Ciel en haut (*shang* 上), sur la “Terre souveraine” (*houdi* 后地) en bas (*xia* 下) et sur les “principes immuables” (*jingwei* 經緯) au milieu (*zhong* 中).

[TPJC-B]

[720.3-11] Les trois catégories d'ouvrages évoquées ci-dessus répondent à la racine (*ben* 本), au centre (*zhong*) et aux extrémités (*mo* 末) respectivement. Comme le sage (*xian* 賢), il faut “garder la racine” (*shouben* 守本, c'est-à-dire cultiver l'intérieur) et non “suivre les extrémités” (*congmo* 從末, s'égarer à l'extérieur).

[TPJ-?]

[9.1-2] Le principe fondamental de “ce livre” (*qishu* 其書, c'est-à-dire le TPJ), ce sont les Trois-Un (*sanyi* 三一), expression qui désigne ici le Yin 陰, le Yang 陽 et leur union harmonieuse (*he* 和)²⁵⁹.

[TPJ-?]

[9.3-10.3] Quatre citations : (a) la récitation (*song* 誦) du livre du maître, que les saints et les sages de l'Antiquité utilisaient déjà, permet de supprimer les calamités ; (b) reprise des trois catégories d'ouvrages, la seconde admettant la graphie 覈事文 (même sens) ; (c) la “Grande paix” constitue un modèle (*fa*) dont la propagation (*liuxing* 流行) assure une ère de Grande paix (*taiping zhi shi* 太平之時) ; (d) le saint souverain (*shengzhu* 聖主) utilise le TPJ tandis que le prince ordinaire (*fanjun* 凡君) néglige de le mettre en pratique²⁶⁰.

259. *Daojiao yishu* 道教義樞 (CTT 1129) {035}, 2 : 9b et *Yunji qiqian* 雲笈七籤 (CTT 1032) {052}, 6 : 15a.

260. *Yunji qiqian* (CTT 1032) {052}, 6 : 15a-b.

[MS-?]

(MS, l. 8-23) Quatre citations. Les deux premières sont analogues aux (a) et (b) ci-dessus ; (c) évocation des Trois-Un, principe essentiel du TPJ, de la triade Ciel-Terre-Homme (*tian-di-ren* 天地人) ou “trois puissances efficaces” (*sancai* 三才) et des cinq vertus (*wude* 五德) de cette triade ; (d) évocation de l’action cosmique des souffles (*qi* 氣) et du saint (*sheng* 聖)²⁶¹.

I.2. TPJ : *juan* n° 2 太平經卷第二 (MS, l. 65)

I.2.1. Chapitre n° 2/2

却不祥法第二 (MS, l. 66)*

[以自防却不祥法] (CTT 1101, 10 : 3a)

**Repousser les malheurs*

[TPJC-B]

[720.12-722.4] Description d’une méthode de méditation (*sishou* 思守) et de visualisation (*guan* 觀) de fonctionnaires divins (*shenli* 神吏) intitulée “Tao de la grande obéissance au Ciel et à la Terre, au Yin et au Yang, aux quatre saisons et aux cinq agents” (*dashun tiandi yinyang sishi wuxing zhi dao* 大順天地陰陽四時五行之道), de ses conditions (lieu, durée) et des entités à visualiser. Cette méthode, effectuée tout au long de l’année selon le cycle des saisons, a notamment pour effet de dissiper les maladies (*bing* 病) et parvenir à la longévité (*laoshou* 老壽).

[MS-?]

(MS, l. 28-36) Deux citations consécutives : (1) il est impératif que tous les phénomènes de l’Univers (les quatre saisons, les cinq agents, etc.) et l’homme ne perdent pas le “Tao du Ciel quatre (+) cinq (=) neuf” (*tian siwujiu zhi dao* 天四五九之道) que les Trois augustes (*sanhuang* 三皇) mettaient déjà en pratique et qui apporte la longévité (*shou* 壽) et la félicité (*le* 樂) et expulse les

261. Ces citations du MS S. 4226 de Dunhuang {002} recourent celles extraites de CTT 1032 {052} et CTT 1129 {035}. Elles sont précédées de la mention “premier (*juan* ? de la section) *jia*”, *jia di yi* 甲第一.

maladies, sous peine des maux les plus divers ; (2) le saint souverain (*shengzhu*) utilise “ce livre” (*ci jing* 此經), c’est-à-dire le TPJ, autrefois honoré de tous mais qui a été rejeté à la fin des Han 漢²⁶².

I.3. TPJ : *juan* n° 3 太平經卷第三 (MS, l. 67)

I.3.1. Chapitre n° 3/3

盛身却災 (災) 法第三 (MS, l. 68)*

[盛身却災法] (CTT 1101, 10 : 4b)

**Épanouir sa personne et repousser les désastres*

[TPJC-B]

[722.5-723.2] Ce chapitre traite des esprits essentiels des cinq réceptacles (ou organes) (*wuzang jingshen* 五藏精神) dont dépendent les maladies et la longévité — de trois ordres : 120, 80 et 60 années ; avant ce terme, il s’agit de mort prématurée (*yaozhe* 夭折). Le texte donne leur description (taille, couleur de leurs vêtements, etc.) afin d’aider à les visualiser (*jian* 見).

I.4. TPJ : *juan* n° 4 太平經卷第四 (MS, l. 69)

I.4.1. Chapitre n° 4/4

思本正行法第四²⁶³ (MS, l. 70)*

[思本正行] (CTT 1101, 10 : 5b)

**Méditer sur la racine et rectifier sa conduite*

262. Deux citations du MS précédées de la mention “deuxième (*juan* ? de la section) *jia*”, *jia di er* 甲第二.

263. Ce titre recoupant la seconde moitié du chapitre précédent, je déplace de quelques lignes la césure entre les deux chapitres et y insère le titre du MS. Le titre proposé par WANG Ming ed. {516}, 分別形容邪自消清身行法 [723.9], ne recoupe pas le MS et doit être réintégré dans le corps du texte.

[723.2-724.3] Pour que demeurent (*liu* 留) en soi les entités corporelles, il faut pratiquer une méthode de méditation appelée “faire revenir et préserver les esprits (corporels) et le souffle” (*huanquan qi shenqi* 還全其神氣) : se retirer du monde en s’isolant dans une “chambre de jeûne” (*zhaishi* 齋室) jusqu’à avoir trouvé la tranquillité et ne plus ressentir l’envie d’en sortir ; alors, les yeux mi-clos (*mingmu* 瞑目), “retourner le regard” (*huanguan* 還觀) à l’intérieur de soi comme si l’on contemplant son reflet dans un miroir (*jing* 鏡) ou dans de l’eau pure (*qingshui* 清水). Ainsi sera mené à son terme le mandat de vie octroyé par le Ciel.

I.5. TPJ : *juan* n° 5 太平經卷第五 (MS, l. 71)

I.5.1. Chapitre n° 5/5

道神度厄法第五 (MS, l. 72)

[通神度世厄法] (CTT 1101, 10 : 6b)*

**Entrer en contact avec les esprits et traverser les générations*

[724.4-7] Étudier le Tao (*xuedao* 學道) c’est, pour l’homme supérieur (*shangshi* 上士), prêter assistance au souverain (*fuzuo diwang* 輔佐帝王), pour l’homme moyen (*zhongshi* 中士) prêter assistance seulement à sa famille (*qi jia* 其家) et, pour l’homme inférieur (*xiashi* 下士), se dépouiller de son corps (*tuo qi qu* 脫其軀 , c’est-à-dire rechercher l’immortalité à des fins personnelles).

I.6. TPJ : *juan* n° 6 太平經卷第六 (MS, l. 73)

I.6.1. Chapitre n° 6/6

賢不有自知法第六 (MS, l. 74)*

[賢不肖自知法] (CTT 1101, 10 : 7a)

**Le sage ne possède pas de lui-même la connaissance*

[TPJC-B]

[724.8-725.5] L'homme supérieur, dont le savoir englobe tous les phénomènes cosmologiques, astronomiques, etc., éprouve une crainte respectueuse (*wei* 畏) envers les esprits (*shen*), qui sont partout. L'homme moyen est à moitié respectueux (*banwei* 半畏) et son savoir est limité. L'homme inférieur n'éprouve nulle crainte respectueuse et ses connaissances terre-à-terre se limitent à sa famille et au produit de ses champs. La persévérance dans l'étude (*xue bu zhi* 學不止) détermine six degrés successifs d'accomplissement (*cheng* 成) : (1) la sagesse (*xian* 賢), (2) la sainteté (*sheng* 聖), (3) le Tao, (4) l'immortalité (*xian* 仙), (5) la perfection (*zhen* 真) et (6) la divinité (*shen* 神).

I.7. TPJ : *juan* n° 7 太平經卷第七 (MS, l. 75)

I.7.1. Chapitre n° 7/7

利尊上延命法第七 (MS, l. 76)*

[一曰延命] (CTT 1101, 10 : 7b)

**Faire bénéficier le souverain d'un prolongement de mandat*

[TPJC-B]

[725.6-726.1] Le “Tao de la grande obéissance” (*dashun zhi dao*), appliqué à la politique, permet de pacifier le monde sans effort en s'appuyant sur les aspirations (*xin* 心) des gens et de faire se soumettre d'eux-mêmes les populations barbares (*yi di* 夷狄)²⁶⁴.

264. Ce chapitre contient mot pour mot [726.1] le titre du chapitre n° 8/8 du MS, absent du TPJHJ. J'effectue donc une césure à cet endroit et y insère ce titre.

I.8. TPJ : juan n° 8 太平經卷第八 (MS, l. 77)

I.8.1. Chapitre n° 8/8

修古文法第八 (MS, l. 78)*

[是道修古文] (CTT 1101, 10 : 8a)

**Cultiver les textes anciens*

[TPJC-B]

[726.1-4] Ce chapitre met en parallèle “cultiver les textes de l’Antiquité” (*xiu guwen* 修古文) et la triade Ciel-Terre-Homme et insiste sur le respect qui est dû aux composantes de cette triade (*zuntian zhongdi guiren* 尊天重地貴人) et sur la nécessité de prendre un maître.

I.9. TPJ : juan n° 9 太平經卷第九 (MS, l. 79)

I.9.1. Chapitre n° 9/9

王者无 (無) 憂法第九 (MS, l. 80)*

[王者無憂法] (CTT 1101, 10 : 8b)

**Que celui qui règne soit sans affliction*

[TPJC-B]

[726.5-12] L’établissement de la Grande paix dépend de la non-interférence (*wushi* 無事) et de l’absence de soucis (*wuyou* 無憂) du souverain, qui doit se contenter de mettre en pratique l’humanité (*ren* 仁) et le Tao. Si le souverain connaît l’affliction (*chouku* 愁苦), la paix du monde est compromise. Le souverain est à l’image du cœur (*xin* 心), les ministres (*chen* 臣), des bras et des jambes (*gugong* 股肱) et le peuple (*min* 民), des mains et des pieds (*shouzu* 手足) : or, toutes les parties du corps humain dépendent du cœur.

I.10. TPJ : *juan* n° 10 太平經卷第十 (MS, l. 81)

I.10.1. Chapitre n° 10/10

還神耶（邪）自消法第十 (MS, l. 82)*

[還神邪自消法] (CTT 1101, 10 : 9a)

**Faire revenir les esprits et les perversions se dissiperont d'elles-mêmes*

[TPJC-B]

[727.1-11] Ce chapitre traite en parallèle de cosmologie, de politique et de physiologie, autour de la triade “esprit-essence-forme sensible (ici, le corps)” (*shen-jing-xing* 神精形), triade qui constitue le modèle de la triade “prince-ministre-peuple” (*jun-chen-min*), et insiste sur la nécessité de faire revenir les esprits corporels pour préserver sa personne (*huanshen shoushen* 還神守身) et éviter ainsi l’anéantissement (*xiaowang* 消亡).

I.11. TPJ : *juan* n° 11 太平經卷第十一 (MS, l. 83)

I.11.1. Chapitre n° 11/11

和合陰陽法第十一 (MS, l. 84)*

[和合陰陽法] (CTT 1101, 10 : 10a)

**Union harmonieuse du Yin et du Yang*

[TPJC-B]

[728.1-5] Ce chapitre présente une liste de vingt-deux couples de notions associées selon le modèle “*zi* (自) A *you* (有) B” (“A et B se définissent l’un par rapport à l’autre”) : le Ciel et la Terre (*zi tian you di* 自天有地), le soleil et la lune (*zi ri you yue* 自日有月), le Yin et le Yang (*zi yin you yang* 自陰有陽), etc., jusqu’aux montagnes et aux collines (*zi shan you fu* 自山有阜). Ce principe binaire universel est “la racine et la tige du Tao” (*dao zhi genbing* 道之根柄) et “la

charnière du Yin et du Yang” (*yinyang zhi shuji* 陰陽之樞機).

I.12. TPJ : *juan* n° 12 太平經卷第十二 (MS, l. 85)

I.12.1. Chapitre n° 12/12

令人壽法平法第十二 (MS, l. 86)

[令人壽治平法] (CTT 1101, 10 : 10b)*

**Conduire les hommes à la longévité et à faire régner la paix*

[TPJC-B]

[728.6-12] Ce chapitre présente trois souffles réunis (*sanqi gong yi* 三氣共一) dont procèdent les triades “esprit-essence-souffle” (*qi-shen-jing* 氣神精) et “Ciel-Terre-Homme/harmonie centrale (*zhonghe* 中和)” et insiste sur la solidarité qui unit leurs éléments. Celui qui souhaite la longévité respecte cette triade (*aiqi zunshen zhongjing* 愛氣尊神重精). Ne pas avoir de préoccupation (*wushi*) et ni d’activité (*buwei* 不為) est une règle constante universelle (*tiandi changfa* 天地常法) qui s’applique à la conduite du gouvernement comme à celle de l’individu.

I.13. TPJ : *juan* n° 13 太平經卷第十三 (MS, l. 87)

I.13.1. Chapitre n° 13/13

七事解迷法第十三 (MS, l. 88)*

[七事解迷法] (CTT 1101, 10 : 11a)

**Dissiper l’égarement en sept points*

[TPJC-B]

[729.1-730.2] Les sept points (*qishi* 七事) évoqués par le titre sont (1) la Vertu (*de* 德), (2) l’humanité (*ren*), (3) la justice (*yi* 義), (4) les rites (*li* 禮), (5) le civil (*wen* 文), (6) les règlements ou

lois (*fa* 法) et (7) le martial (*wu* 武). Un juste dosage de chacune de ces sept choses est nécessaire pour régir sa personne comme pour pacifier le pays et atteindre la Grande paix (*zhishen anguo zhi taiping* 治身安國致太平).

I.14. TPJ : *juan* n° 14 太平經卷第十四 (MS, l. 89)

I.14.1. Chapitre n° 14/14

救四海知優劣法第十四 (MS, l. 90)*

[救四知優劣法] (CTT 1101, 10 : 11b)

**Secourir le monde et connaître l'excellence et la médiocrité*

[TPJC-B]

[730.3-11] Le grand homme (*daren* 大人) procède du Ciel et agit en qualité de souverain (*jun*), l'homme moyen (*zhongshi*) procède de la Terre et agit en qualité de ministre (*chen*), les autres (*qi ci* 其次) procèdent de l'humain et constituent le peuple (*min*). Le caractère indissociable des deux triades Ciel-Terre-Homme et prince-ministre-peuple est à nouveau souligné.

I.15. TPJ : *juan* n° 15 太平經卷第十五 (MS, l. 91)

I.15.1. Chapitre n° 15/15

°清身守一法第十五 (MS, l. 92)

Purifier le corps et garder l'Un

I.16. TPJ : *juan* n° 16 太平經卷第十六 (MS, l. 93)

I.16.1. Chapitre n° 16/16

時神效道法第十六 (MS, l. 94)

[是神去留效道法] (CTT 1101, 10 : 12b)*

**Le va-et-vient des vrais esprits manifeste le Tao*

[TPJC-C]

[730.12-731.9] Ce chapitre expose d'abord plusieurs aspects Yin ou Yang de l'être humain, selon un double classement paradigmatique attribuant au Yang une valeur globalement positive et au Yin une valeur globalement négative. Puis le texte insiste sur la nécessité de garder ou préserver (*shou*) en soi l'essence (*jing*) et les esprits corporels (*shen*) pour jouir de la longévité (*shou*). Ceux-ci demeurent dans le corps à l'état de veille ou au moment du coucher, mais ils l'abandonnent durant le sommeil et seul le souffle (*qi*) subsiste alors.

I.17. TPJ : *juan* n° 17 太平經卷第十七 (MS, l. 95)

I.17.1. Chapitre n° 17/17

救迷輔帝王法第十七 (MS, l. 96)*

[救迷轉帝王法] (CTT 1101, 10 : 13a)

**Secourir le souverain en le délivrant de l'égarement*

[TPJC-B]

[731.10-732.6] Ce chapitre évoque le “grand Tao” (*dadao* 大道), clef de la longévité, qu'il importe de préserver (*shou*) et de pratiquer (*xing* 行), et que les hommes bienfaisants (*shan*) ou malfaisants (*e*) utilisent à des fins heureuses (*fu* 福) ou désastreuses (*zai* 災). Il faut en instruire le souverain pour qu'il puisse décréter la mise en œuvre du “Tao de la Grande paix” (*taiping zhi dao* 太平之道).

II

太平經部帙第二乙部十七卷 (MS, l. 97)

Deuxième enveloppe de section du TPJ : section yi, 17 juan

II.1. TPJ : *juan* n° 18 太平經卷第十八 (MS, l. 98)

II.1.1. Chapitre n° 18/18

順道還年法第十八 (MS, l. 99)*

[合陰陽順道法] (CTT 1101, 2 : 1a)

**Obéir au Tao et faire revenir les années*

[TPJC-B]

[11.3-8] Chapitre consacré à une méthode de recherche de la longévité (“faire revenir les années et ne pas vieillir”, *huannian bulao* 還年不老) par visualisation (“les yeux mi-clos, on retourne le regard vers soi”, *mingmu huan zishi* 瞑目還自視) et méditation (*si* 思). Les conditions de l’exercice, qui consiste à obéir (*shun*) à l’ordre naturel et être en communion (*hetong* 合同) avec le Tao, sont décrites, ainsi que l’état des diverses parties du corps (nez, bouche, etc.).

II.2. TPJ : *juan* n° 19 太平經卷第十九 (MS, l. 100)

II.2.1. Chapitre n° 19/19

錄身正神法第十九 (MS, l. 101)*

[不善養身為諸神所咎] (CTT 1101, 2 : 1b)

**Recueillir (dans son) corps les esprits orthodoxes*

[TPJC-B]

[11.9-12.10] Ce chapitre débute par un classement Yin/Yang attribuant une valeur négative à la rubrique Yin — sous laquelle figurent les méfaits (*e*), les lois pénales (*xing* 刑), etc. — et affirme que le prince, à l'inverse de l'homme de peu (*xiaoren*), doit préférer le Tao et la Vertu (*de*) aux lois pénales et aux châtiments (*xingfa* 刑罰). Les esprits (*shen*) ne doivent pas quitter le corps et, par la bienfaisance (*wei shan* 為善), on attire l'aide d'esprits bienfaisants (*shanshen* 善神). Chacun doit étudier (*xue*) sa propre personne (*qishen* 其身) plutôt qu'autrui (*taren* 他人).

[MS-?]

(MS, l. 604) Le corps humain compte 360 vaisseaux sanguins (*mai* 脈) ; chacun correspond à une essence (*yijing* 一精) et à un esprit (*yishen* 一神). C'est en méditant sur ces esprits (*sishen* 思神) que l'on peut devenir un "homme du Tao" (*zhicheng daoren* 至成道人)²⁶⁵.

II.3. TPJ : *juan* n° 20 太平經卷第廿 (MS, l. 102)

II.3.1. Chapitre n° 20/20

師策文第廿 (MS, l. 103)

[師策文] (CTT 1101, 3 : 22a)

Texte composé par le maître

[TPJC-?]

[62.2-6] Ce chapitre, proféré par le maître (*shi yue* 師曰), constitue une litanie exaltant, en des formules parfois sibyllines, les effets de son Tao : pour le souverain, étendre son règne à tous les êtres ; pour les hommes, la guérison des maladies et la longévité, voire l'immortalité, comme la "Reine Mère de l'Ouest" (*Xi wangmu* 西王母). Cette litanie, qui comporte treize vers heptamètres rimés en *zhi* 之 et totalisant 91 caractères, doit être transmise (*chuan* 傳) aux *fangshi* 方士²⁶⁶.

265. Citation du MS précédée de la mention "deuxième (*juan* ? de la section) *yi*", *yi di er* 乙第二.

266. L'auteur du TPJC a rattaché ce passage à la section *bing* 丙 (CTT 1101) {033}, 3 : 22a. Je le rétablis à la place que lui assigne le MS de Dunhuang.

II.4. TPJ : *juan* n° 21 太平經卷第廿一 (MS, l. 104)

II.4.1. Chapitre n° 21/21

修一却邪 (邪) 第廿一 (MS, l. 105)

[修一却邪法] (CTT 1101, 2 : 2a)

Cultiver l'Un et repousser les perversions

[TPJC-B]

[12.11-13.7] La perte de la racine (*bengen* 本根, *genji* 根基) par l'Homme, c'est-à-dire l'Un, le souffle originel, cause les désastres. Il faut donc “garder l'Un” (*shouyi* 守一) et prolonger ainsi son mandat de vie (*yanming* 延命) en bénéficiant de l'aide des esprits célestes (*tianshen* 天神), et non garder le Deux (*shou'er* 守二), le Trois (*shousan* 守三) ou encore le Quatre et le Cinq (*shousiwu* 守四五) qui correspondent respectivement à la Terre, à l'Homme et aux êtres (*wu* 物) et dont procèdent le néfaste (*xiong* 凶), le désordre (*luan* 亂) et les désastres (*huo* 禍). Le cœur, par exemple, est le “Un” des cinq organes (*wuzang zhi yi zhe xin ye* 五藏之一者心也).

II.5. TPJ : *juan* n° 22 太平經卷第廿二 (MS, l. 106)

II.5.1. Chapitre n° 22/22

以樂却灾灾 (災災) 法第廿二 (MS, l. 107)*

[以樂治身守形順念致思却災] (CTT 1101, 2 : 3a)

**Repousser les désastres par la musique*

[TPJC-B]

[13.8-14.4] Ce chapitre présente les effets bénéfiques de la musique (*yue* 樂), au niveau cosmique — le souffle originel (*yuanyi*), le Ciel, la Terre, etc., jouent harmonieusement et efficacement leur rôle — et humain — se libérer des maladies et entrer en contact (*tong* 通) avec les

esprits. L'objectif est multiple : sur le plan individuel, s'apaiser, "entrer dans le Tao" (*rudao* 入道) et obtenir la longévité ; sur le plan politique, pacifier le pays et soumettre les barbares, etc.²⁶⁷.

II.6. TPJ : *juan* n° 23 太平經卷第廿三 (MS, l. 108)

II.6.1. Chapitre n° 23/23

實核人情法第廿三 (MS, l. 109)*

[夫斤兩所察人情也] (CTT 1101, 2 : 7a)

**Examen substantiel des dispositions des hommes*

[TPJC-B]

[18.6-10] Ce chapitre traite de l'examen (*cha* 察, *he* 核) du "poids" (*jinliang* 斤兩) des dispositions humaines (*renqing* 人情). Le Ciel reflétant (*zhao* 照) l'homme comme un miroir (*jing* 鏡), tout acte accompli (*chengshi* 成事) ne devrait jamais dévier, même imperceptiblement, de la règle cosmique de l' "union des trois principes" (*he santong* 合三統) : le Ciel/Yang, la Terre/Yin et l'harmonie (l'Homme) au centre (*he zai zhong* 和在中).

II.7. TPJ : *juan* n° 24 太平經卷第廿四 (MS, l. 110)

II.7.1. Chapitre n° 24/24

分別人善惡法第廿四 (MS, l. 111)*

[帝王思善思惡] (CTT 1101, 2 : 14b)

**Distinguer en l'homme la bienfaisance et la malfaisance*

267. Vers le milieu de ce passage [14.4], le texte recoupe le chapitre n° 33/33. J'effectue donc une césure à cet endroit et reporte la suite du passage en tête de ce chapitre (cf. *infra* : § II.16.1).

[25.10-27.8] Pour savoir si le souverain est bon, il faut se référer aux présages favorables (*ruiying* 瑞應) et aux documents ésotériques (*tushu* 圖書) qui lui sont conférés car le Ciel ne se trompe pas. Le souverain idéal “gouverne bras ballants et mains jointes” (*chuigong er zhi* 垂拱而治) et son règne est sanctionné de signes fastes. Trois excès néfastes (*xiong*), sont dénoncés : (1) l’excès de paroles (*kou* 口), (2) l’excès de force (*li* 力) et (3) l’excès de martial (*wu* 武). On devrait étudier avec un maître lucide (*mingshi* 明師) pour connaître la racine et accumuler l’essence en soi au lieu de la gaspiller dans la lecture d’écrits superficiels ou ostentatoires (*fuhua*)²⁶⁸.

II.8. TPJ : *juan* n° 25 太平經卷第廿五 (MS, l. 112)

II.8.1. Chapitre n° 25/25

神真行寬乘法第廿五 (MS, l. 113)*

[思神真中士為君] (CTT 1101, 2 : 14b)

**Tirer avantage de la conduite magnanime des esprits et véritables*

[24.11-25.8] Ce chapitre s’intéresse d’abord à la longévité (*changcun* 長存) ou “bonheur permanent” (*changxi* 常喜) et à sa pérennité (c’est-à-dire : comment ne pas mourir). Après l’exposé de quatre modes de gouvernement d’efficacité décroissante — le degré le plus bas étant l’hégémonie (*ba* 霸) —, le maître souligne l’importance de la méditation (*sinian* 思念) mais ajoute que toute méditation se ramène en définitive à l’excellence et à la médiocrité (*youlie er yi* 優劣而已), c’est-à-dire que tout dépend de ce sur quoi on concentre sa pensée. C’est l’importance qu’un prince accorde à la méditation qui détermine sa valeur morale²⁶⁹.

268. Dans le TPJHJ, ce passage est précédé de la mention “titre manquant” (*queti* 闕題).

269. Autre passage précédé de la mention “titre manquant” (*queti*) dans le TPJHJ.

II.9. TPJ : *juan* n° 26 太平經卷第廿六 (MS, l. 114)

II.9.1. Chapitre n° 26/26

聖真食神法第廿六 (MS, l. 115)*

[調神靈法] (CTT 1101, 2 : 5a)

**Les saints et les véritables se nourrissent des esprits*

[TPJC-B]

[15.5-9] Il faut d’abord ordonner aux esprits de cesser de faire le mal. De l’harmonisation de toutes les entités spirituelles (*tiao shenling* 調神靈) dépend la félicité du souverain. Aussi les saints invoquent (*hu* 呼) trois sortes d’entités — les “cent esprits” (*baishen* 百神), la “multitude des essences” (*qunjing* 群精) et les “cent mânes” (*baigui* 百鬼), qui sont les fonctionnaires (*li* 吏) et les émissaires (*shi* 使) respectifs du Ciel, de la Terre et de l’harmonie centrale (*zhonghe* 中和, le monde des hommes) — pour venir aider le souverain.

II.10. TPJ : *juan* n° 27 太平經卷第廿七 (MS, l. 116)

II.10.1. Chapitre n° 27/27

守一明之法第廿七 (MS, l. 117)

[守一明法] (CTT 1101, 2 : 5a)

Méthode pour garder la clarté de l’Un

[TPJC-B]

[15.10-16.5] Ce chapitre décrit une méthode de visualisation de lumières colorées intitulée “garder la clarté de l’Un” ou “garder l’Un lumineux” (*shouyi ming zhi fa* 守一明之法), racine (*gen* 根) d’une longévité étendue et art des dix mille années (*wansui zhi shu* 萬歲之術). Il faut visualiser une lumière (*guangming* 光明) de la couleur correcte (*zheng* 正), semblable à un feu naissant,

d'abord rouge incarnat (*chi* 赤), puis blanche (*bai* 白), puis verte (*qing* 青), etc.²⁷⁰.

[TPJ-?]

[739.12-740.5] Ces sept stances consécutives, qui débutent par l'expression *shouyi ming fa* 守一明法, expliquent les cinq couleurs de la lumière qu'il faut visualiser dans l'exercice ci-dessus : le vert (*qing*) correspond au petit Yang (*shaoyang* 少陽), le rouge incarnat (*chi*) à l'agent Feu (*huo* 火), le jaune (*huang* 黃) virant au vert (*qing*) à l'harmonie centrale (*zhonghe* 中和), le blanc (*bai*) au petit Yin (*shaoyin* 少陰), le noir (*hei* 黑) au grand Yin (*taiyin* 太陰)²⁷¹.

II.11. TPJ : *juan* n° 28 太平經卷第廿八 (MS, l. 118)

II.11.1. Chapitre n° 28/28

習善行得福法第廿八 (MS, l. 119)*

[習善言] (CTT 1101, 2 : 13b)

*S'appliquer à une conduite bienfaisante apporte le bonheur

[TPJC-C]

[24.6-8] Si le souverain met en pratique le Tao, la Vertu (*de*), la vertu d'humanité (*ren*) et la bienfaisance (*shan*), nul ne commettra de perversions (*xie* 邪). La cause de tous les maux est donc en fait unique (*qi you yi ye* 其由一也). Puis le maître affirme que s'appliquer à proférer des paroles bienfaisantes ne vaut pas leur mise en pratique sur soi-même (*xi shanyan bu ruo xi xing yu shen* 習善言不若習行于身也)²⁷².

270. Le titre du chapitre n° 29/29 recoupant ce passage [16.5], je déplace la césure entre les deux chapitres vers cet endroit.

271. *Taiping jing shengjun mizhi* (CTT 1102) {034} : 1b-2b. Ce passage de CTT 1102, immédiatement consécutif à celui que recoupe le résumé du TPJC, provient probablement de ce même chapitre n° 27/27 perdu.

272. Ce passage du TPJC correspond à la fin du chapitre n° 34/40 dans le TPJHJ.

II.12. TPJ : *juan* n° 29 太平經卷第廿九 (MS, l. 120)

II.12.1. Chapitre n° 29/29

行道有優劣法第廿九 (MS, l. 121)*

[行道優劣] (CTT 1101, 2 : 5b)

**Excellence et médiocrité dans la pratique du Tao*

[TPJC-B]

[16.5-12] La première partie du chapitre souligne l'importance cosmique du Tao, l'innommable (*bu ke deming zhe* 不可得名者), origine de toute chose, et que toute chose, tout être pratique (*xing* 行). Puis la conduite du souverain est associée aux attributs respectifs des cinq planètes (*wuxing* 五星 : Vénus, Jupiter, Mercure, Mars, Saturne)²⁷³.

[TPJC-B]

[17.1-6] Description des aspects saisonniers de la “Vertu royale” (*wangde* 王德) et des six étapes du cycle de croissance et de déclin du souffle — dominant (*wang* 王), assistant (*xiang* 相), décroissant (*wei* 微), à l'arrêt (*xiu* 休), destitué (*fei* 廢) et captif (*qiu* 囚) — qui correspondent (*xiangying* 相應) à diverses catégories (*lei* 類) sociales : grands ministres (*zaifu* 宰輔), petits officiers (*xiaoli* 小吏), concubines impériales (*hougong* 後宮), etc. Le souverain doit méditer sur le Tao et la Vertu dans la tranquillité (*jing si daode* 靜思道德) et pratiquer le Tao (*xingdao* 行道) pour assurer la félicité universelle et prévenir l'apparition de calamités.

II.13. TPJ : *juan* n° 30 太平經卷第卅 (MS, l. 122)

II.13.1. Chapitre n° 30/30

273. Ce passage du TPJC correspond à la seconde moitié du chapitre n° 27/27 dans le TPJHJ mais je le rattache ici au chapitre suivant du fait de l'analogie thématique — “pratiquer le Tao” (*xingdao* 行道) — qu'il présente avec celui-ci.

行神訣書法第卅 (MS, l. 123)*

[名為神訣書] (CTT 1101, 2 : 6b)

**Mettre en pratique les formules et les écrits divins*

[TPJC-B]

[17.7-18.6] Ce chapitre introduit trois souffles (*sanqi* 三氣) — Yang suprême (*taiyang* 太陽), Yin suprême (*taiyin* 太陰) et harmonie centrale (*zhonghe*) — qui ont la capacité de se stimuler (*gandong* 感動) et dont l’union produit l’harmonie suprême (*taihe* 太和). Les sages connaissent profondément (*shenzhi* 深知) ces trois souffles, méditent sur le Tao de la longévité étendue et deviennent ainsi les instruments précieux (*baoqi* 寶器) pour le pays, car celui qui est capable de “nourrir son principe vital” (*yang qi xing* 養其性) est capable de “nourrir son peuple” (*yang qi min* 養其民).

II.14. TPJ : *juan* n° 31 太平經卷第卅一 (MS, l. 124)

II.14.1. Chapitre n° 31/31

和三五與帝王法第卅一 (MS, l. 125)

[和三氣興帝王法] (CTT 1101, 2 : 7b)*

**Harmoniser les trois souffles et élever le souverain*

[TPJC-B]

[18.11-20.6] Ce chapitre expose l’origine cosmique de la triade — “le souffle originel a trois noms” (*yuanqi you sanming* 元氣有三名), etc. — et souligne la nature indissociable de leurs composantes : si l’une des trois fait défaut, l’harmonie ne s’établit pas. Chaque triade (au total, six sont énumérées) constitue, réalise ou accomplit (*cheng* 成) quelque chose, par analogie avec l’homme et la femme qui engendrent l’enfant. Le texte insiste sur le rôle central du peuple dans la triade prince-ministre-peuple (*jun-chen-min*). Les trois souffles (*sanqi* 三氣) — *taiyang*, *taiyin* et *zhonghe* — s’unissent et constituent l’harmonie suprême (*taihe*) dont procède le souffle de la

Grande paix (*taiping qi* 太平氣). Si l'interpénétration (*xiangtong* 相通) de ces trois souffles venait à faire défaut, comment la Grande paix s'accomplirait-elle ?

II.15. TPJ : *juan* n° 32 太平經卷第卅二 (MS, l. 126)

II.15.1. Chapitre n° 32/32

安樂王者法第卅二 (MS, l. 127)

[安樂王者法] (CTT 1101, 2 : 9a)

Tranquilliser et réjouir le souverain

[TPJC-B]

[20.7-21.11] Ce chapitre décrit la fonction cosmique du prince (*jun*) qui est de transformer (*hua* 化) les dix mille êtres par le Tao et la Vertu (*daode*) et assigner sa place à chacun, par analogie avec l'organisation familiale et le rôle du Feu, "image du prince" (*jun xiang* 君象), dans le cycle des cinq agents. De son côté, le rôle du ministre/Yin est d'obéir au prince/Yang. Ainsi, dans l'Univers, toute chose "garde le Tao" (*shoudao* 守道) car il n'est rien que le Tao ne puisse transformer. La perte du Tao (*shidao* 失道) a entraîné de grands désordres et le Yin et le Yang ne remplissent plus leur fonction.

II.16. TPJ : *juan* n° 33 太平經卷第卅三 (MS, l. 128)

II.16.1. Chapitre n° 33/33

懸象神第卅三 (MS, l. 129)

[懸象還神法] (CTT 1101, 2 : 10b)*

**Suspendre les images et faire revenir les esprits*

[TPJC-B]

[14.4-15.4] Ce chapitre expose d’abord les étapes d’une méthode de méditation et de visualisation pour réguler les allées et venues des esprits corporels et décrit les entités à visualiser — elles ont l’apparence d’adolescents (*tongzi* 童子), filles ou garçons selon le sujet, aux couleurs des viscères, mesurant un pied de haut, etc. — puis affirme que, comme le Ciel a besoin (*xu* 須) de la Terre et la Terre a besoin du Ciel, le prince a besoin du ministre et le ministre a besoin du prince au sein de la triade “prince-grands ministres-fonctionnaires” (*renjun-dachen-baiguan* 人君大臣百官). L’Empereur et ses épouses (“l’Impératrice et les concubines”, *huanghou hougong* 皇后後宮) obéissent aussi à cette règle et ont besoin l’un de l’autre à la tête de l’État ²⁷⁴.

[TPJC-B]

[21.12-22.3] Passage identique au précédent : évocation et description de 52 esprits des viscères (*zangshen* 藏神), dix pour chacun des quatre secteurs de l’espace et douze pour le centre, en vue de leur visualisation.

[TPJ-C]

[27.9-28.2] Les maladies (*bing* 病) sont causées par les allées et venues des esprits (*shen*) de huit parties du corps humain. Il faut faire revenir esprits et essence (*jing*), qui résident naturellement dans les cavités propres, par la méditation en isolement dans une chambre parfumée et ornée d’images suspendues (*xuanxiang xiangshi* 懸象香室) et se purifier par le jeûne et l’abstinence (*zhai jie* 齋戒) ²⁷⁵.

[TPJ-?]

[28.3-5] Passage recoupant le précédent : pour faire revenir l’essence par la méditation (*si huan jing* 思還精) et dissiper les maladies, il convient de s’isoler dans une chambre parfumée (*xiangshi*) et de s’y purifier par le jeûne et l’abstention (*zhai jie*), sinon les esprits ne consentiront pas à revenir vers soi (etc.) ²⁷⁶.

274. Dans le TPJHJ, ce passage est amalgamé au chapitre n° 22/22.

275. *Sandong zhunang* 三洞珠囊 (CTT 1139) {043}, 1 : 21a-b.

276. *Taiping yulan* 太平御覽 {094}, 667 : 3a.

II.16.2. Chapitre n° 33/34

°數億万（萬）世道三出決第卅四 (MS, l. 130)

Compter des millions de générations pour trois apparitions du Tao

II.17. TPJ : *juan* n° 34 太平經卷第卅四 (MS, l. 131)

II.17.1. Chapitre n° 34/35

占上古流災（災）法第卅五 (MS, l. 132)*

[止此先王流災] (CTT 1130, 4 : 2b)

**Examiner les désastres qui se propageaient dans la haute Antiquité*

[TPJ-?]

[738.4-14] La succession sans fin de désastres qui se propagent (*liuzai* 流災) provient de la perte des principes fondamentaux (*gangji* 綱紀) par les anciens souverains (*xianwang* 先王) et de l'accumulation inexorable du “fardeau” de leurs fautes dont “héritent” (*chengfu* 承負) leurs descendants depuis l'époque la plus lointaine (*yuan fu yuan* 遠復遠). Aussi faut-il s'empresse de pratiquer le Tao afin de dissiper les méfaits et tous les désastres des souverains précédents en l'espace d'un seul jour (*yi dan* 一旦)²⁷⁷.

II.17.2. Chapitre n° 34/36

°占中古流家（災）²⁷⁸法第卅六 (MS, l. 133)

Examiner les désastres qui se propageaient dans la moyenne Antiquité

277. *Daodian lun* 道典論 (CTT 1130) {009}, 4 : 2a-3a.

278. J'adopte la correction proposée par YU Liming ed. {542} : 36.

II.17.3. Chapitre n° 34/37

° 占下古流宋 (災) ²⁷⁹ 第卅七 (MS, l. 134)

Examiner les désastres qui se propagent dans la basse Antiquité

II.17.4. Chapitre n° 34/38

救承負法第卅八 (MS, l. 135)*

[解承負訣] (CTT 1101, 2 : 11a) ²⁸⁰

**Délivrer du chengfu*

[TPJC-B]

[22.4-24.6] Ce chapitre traite du *chengfu* 承負. Les résultats des actes des hommes découlant des mérites (*gong* 功) et des fautes (*guo* 過) de leurs ancêtres (*xianren* 先人), une conduite bienfaisante peut produire un méfait. De même qu’il existe trois ordres de longévité de 120, 80 et 60 années — “traverser les générations” (*dushi* 度世), c’est dépasser cette longévité —, le *chengfu* comprend trois ordres : 30 000 ans pour le souverain, 3000 pour le ministre, 300 pour le peuple. L’étiologie cosmique de douze sortes de maux actuels est donnée. Le Tao seul permet de s’en délivrer (*jiu* 救). L’ordre cosmique dépend de la régularité des cycles (*yun* 運) naturels et quand ceux-ci se dérèglent par la faute des hommes, de multiples maux apparaissent.

II.17.5. Chapitre n° 34/39

° 造作經書法第卅九 (MS, l. 136)

Fabriquer des écrits canoniques

279. J’adopte la lecture de WANG Ming {511} : 22 et YU Liming ed. {542} : 36.

280. Dans le TPJC, ce titre est mêlé au corps du texte, en tête de paragraphe. Il recoupe le titre du chapitre du MS qui porte le n° 34/40. J’associe néanmoins ce passage au titre de chapitre n° 34/38 parce que le reste de son contenu correspond davantage à son thème.

II.17.6. Chapitre n° 34/40

解承負法第卅 (MS, l. 137)*

[名為承負] (CTT 1101, 5 : 10a)

**Explication du chengfu*

[TPJC-B]

[305.3-6] Bref exposé de l'origine cosmique du *chengfu* dans un processus cosmogonique qui remonte jusqu'au souffle originel (*yuanqi*) — qui est l' "Un" (*yi* 一) — avant sa division en Ciel/Yang et Terre/Yin — le "Deux" (*ming wei er* 名為二) — dont l'union engendre l'Homme — le "Trois" (*ming wei san* 名為三) —. Ces trois principes (*santong* 三統) engendrent les êtres (*fanwu* 凡物) et la richesse (*cai* 財) dont procèdent successivement le désir (*yu* 欲), la perversion (*xie* 邪), la malhonnêteté (*jian* 奸), la fourberie (*hua* 猾), les désastres (*hai* 害) et, au final, le désordre. C'est parce que, une fois parvenu au stade du désordre, on ne peut plus revenir en arrière, qu'on l'appelle "fardeau accumulé" (*chengfu*)²⁸¹.

281. Ce passage figure dans la section *wu* 戊 du TPJC (CTT 1101) {033}, 5 : 7b-11a.

III

太平經部帙第三丙部十七卷 (MS, l. 138)

Troisième enveloppe de section du TPJ : section bing, 17 juan

III.1. TPJ : *juan* n° 35 太平經卷第卅五 (MS, l. 139)

III.1.1. Chapitre n° 35/41

分別貧富法第卅一 (MS, l. 140)

分別貧富法第四十一 (CTT 1101, 35 : 1a)

Distinguer la pauvreté et la richesse

[TPJ-A]

[29.3-33.4] Les notions de pauvreté (*pin* 貧) et de richesse (*fu* 富) définissent des niveaux de prospérité — richesse suffisante (*fu zu* 富足), petite pauvreté (*xiaopin* 小貧), etc. — qui, appliqués à l'État, déterminent cinq types décroissants de souverain — prince supérieur (*shangjun* 上君), etc. — et cinq types de règnes qui leur correspondent : (1) Tao, (2) Vertu, (3) humanité (*ren* 仁), (4) civil (*wen* 文) et (5) martial (*wu* 武). Les disciples devront remettre le livre du maître au prince du Tao et de la Vertu afin d'instaurer la Grande paix ²⁸².

III.1.2. Chapitre n° 35/42

一男二女法第卅二 (MS, l. 141)

一男二女法第四十二 (CTT 1101, 35 : 9a)

Un homme, deux femmes

[TPJ-A]

282. La seconde moitié de ce chapitre [33.4-37.4] se rattache au chapitre n° 35/42 ci-après.

[33.4-37.4] Deux femmes doivent s'occuper ensemble d'un homme parce que le nombre du Yang est 1, le nombre du Yin est 2 (*yangshu yi, yinshu er* 陽數一陰數二). Le texte déplore que les enfants de sexe féminin soient méprisés et tués, ce qui rompt (*jue* 絕) le souffle Yin, perpétue le cycle du *chengfu* et génère des dysfonctionnements cosmiques et politiques graves ²⁸³.

[TPJ-A]

[37.5-39.2] Condamnation de la chasteté (*zhen* 貞) : si hommes et femmes s'abstiennent de relations sexuelles, le Yin et le Yang ne se mêleront pas (*bujiao* 不交), le Ciel n'apportera plus la pluie, la Terre n'engendrera plus les dix mille êtres, etc. À l'image du Yin et du Yang, un homme devrait avoir deux femmes parce que ces nombres correspondent au Ciel et à la Terre. Cette règle s'applique avant tout au souverain et à son gynécée (*diwang hougong* 帝王后宮).

III.1.3. Chapitre n° 35/43

興善心惡法第卅三 (MS, l. 142)

興善止惡法第四十三 (CTT 1101, 35 : 11a)*

**Promouvoir la bienfaisance et faire cesser la malfaisance*

[TPJ-A]

[39.3-41.11] Un disciple suggère, pour résoudre le problème des brigands (*daozei* 盜賊), de recourir aux récompenses et aux châtiments (*shangfa* 賞罰). Peu satisfait, le maître décrit un système complexe de réunion publique en présence d'un représentant du souverain qui doit se tenir face au sud, dissimulé dans l'ombre, derrière des portes closes (Yang dans le Yin, il écoute seulement les propos tenus). Chaque participant, selon son rang, formule une proposition et tous prennent note de ce qui est dit. Ces notes seront confrontées aux actes pour décider qui récompenser ou punir et bannir ainsi l'hypocrisie et le mensonge (*weining* 偽佞), puis soumises au souverain et communiquées au peuple. Ainsi, la bienfaisance sera exaltée et la malfaisance déclinera.

283. Dans le TPJHJ, ce passage constitue la seconde moitié du chapitre n° 35/41.

III.2. TPJ : *juan* n° 36 太平經卷第卅六 (MS, l. 143)

III.2.1. Chapitre n° 36/44

守別三寶法第卅四 (MS, l. 144)

守三寶法第四十四 (CTT 1101, 36 : 1a)*

**Prendre garde à trois faits*

[TPJ-A]

[42.3-46.11] Ce chapitre expose trois faits (*sanshi* 三寶) concernant l'alimentation, la reproduction et le vêtement — deux urgences majeures (*daji* 大急) et une urgence mineure (*xiaoji* 小急). (1) L'homme s'est éloigné du Tao divin (*shendao* 神道) et ne sait plus se nourrir de souffle, aussi connaît-il la faim et la soif (*jike* 飢渴) et doit-il s'alimenter (*yinshi* 飲食) pour survivre ; le Ciel et la Terre y pourvoient. (2) L'homme et la femme doivent s'accoupler pour procréer, à l'image du Ciel/Yang et de la Terre/Yin, et tous les êtres sont sexués (femelle et mâle, *pinmu* 牝牡) pour se perpétuer (*xiangchuan* 相傳). (3) La question du vêtement (*yi* 衣) ne constitue qu'une demi-urgence (*banji* 半急) parce qu'elle n'est pas d'importance vitale. Veiller sur ces trois points est suffisant pour “garder la racine” (*shouben*) et accomplir son lot de vie ; le reste est superflu.

III.2.2. Chapitre n° 36/45

三急吉凶法第卅五 (MS, l. 145)

三急吉凶法第四十五 (CTT 1101, 36 : 4a)

Faste et néfaste (relatifs aux) trois urgences

[TPJ-A]

[46.12-48.12] Ce chapitre applique la théorie des trois points (*sanshi*) au monde animal (*qixing zhi shu* 歧行之屬) — le vêtement devient “poils, plumes et écailles” (*mao yu lin* 毛羽鱗) — et au monde végétal (*bugen chuizhi zhi shu* 布根垂枝之屬) — le vêtement devient alors “les

branches et les feuilles” (*chuzhi buye* 垂枝布葉) — et insiste sur la nécessité de sortir de l’égarement (*mi* 迷) et de retourner à la racine (*ben*) par des pratiques de méditation dans une chambre retirée (*youshi* 幽室) jusqu’à revenir au souffle originel (*shangyuan lingqi* 上元靈氣).

III.2.3. Chapitre n° 36/46

事死不得過生法第卅六 (MS, l. 146)

事死不得過生法第四十六 (CTT 1101, 36 : 6b)

Servir les défunts ne doit pas l’emporter sur la vie

[TPJ-A]

[48.13-53.13] La mort (Terre/Yin) ne doit pas l’emporter sur la vie (Ciel/Yang), donc le temps consacré aux défunts après la période de deuil (*sang* 喪) doit être limité. Même affectueux et aimant (*en'ai* 恩愛), le fils pieux (*xiaozhi* 孝子) ne doit pas passer sa vie à honorer ses parents défunts : c’est donner trop d’importance aux mânes (*shigui* 尸鬼) qui apportent alors maladies et désastres aux vivants. L’excès d’offrandes/Yin (*jisi* 祭祀) affaiblit le Yang alors que c’est le contraire qui est souhaitable, et ceci est une faute grave. La sincérité (*xinzhi* 心至) est suffisante. Les pratiques funéraires sont devenues ostentatoires (*fuhua* 浮華) au cours de la moyenne Antiquité (*zhonggu* 中古) et l’époque contemporaine de l’auteur, la basse Antiquité (*xiagu* 下古), a “hérité du fardeau” (*chengfu* 承負) de ces excès passés.

III.3. TPJ : *juan* n° 37 太平經卷第卅七 (MS, l. 147)

III.3.1. Chapitre n° 37/47

誠文書大信法第卅七 (MS, l. 148)

試文書大信法第四十七 (CTT 1101, 37 : 1a)*

**Vérifier que les écrits (du maître) sont dignes de foi*

[54.3-57.3] Les Anciens savaient se nourrir, donc ne subissaient pas les conséquences du “fardeau hérité” (*chengfu*). Mais aujourd’hui, les maîtres ont caché les textes du Tao essentiel et véritable (*zhenyao dao* 真要道) et favorisent l’ostentation (*fuhua*). Les hommes sont aujourd’hui superficiels, frivoles (*fuqian* 浮淺) et ne sont même plus capables de prendre soin d’eux-mêmes (*ziyang ziai* 自養自愛) ni *a fortiori* d’autrui. De là procèdent l’accumulation du “fardeau hérité” et tous les maux qui accablent l’humanité. On peut vérifier que les paroles des écrits du maître sont dignes de foi (*da xin wu shu yan* 大信吾書言) en comparant son contenu avec celui des divers documents de toutes les époques qui permettent de connaître les desseins du Ciel (*de tianyi* 得天意, *de tianxin* 得天心).

III.3.2. Chapitre n° 37/48

立事解承負法第卅八 (MS, l. 149)

五事解承負法第四十八 (CTT 1101, 37 : 3b)*

**Explication du chengfu en cinq points*

[57.4-61.7] Ces cinq points (*wushi* 五事) relatifs au “fardeau hérité” sont : (1) les dommages infligés aux êtres vivants (*shang wu* 傷物) se répercutent sur les hommes ; (2) les paroles contraires à la réalité (*shi* 實) et leur transmission sème le désordre dans les textes corrects du Ciel (*tian zhengwen* 天正文) ; (3) les paroles vides (*kongxu yan* 空虛言) se répandent sur les marchés (*dushi* 都市), lieux d’affluence ; (4) les fautes (*guo*) accumulées par les ancêtres se répercutent sur leur descendance, par analogie avec un arbre qui perd ses feuilles et ses fruits parce que son tronc est mal enraciné ; (5) bien que provenant d’une cause unique, le “fardeau hérité” frappe tout le monde, causant maladie et mort, par analogie avec les miasmes (*duqi* 毒氣) qui émanent de la montagne du Sud et se répandent au gré des vents. Tout provient donc de l’enseignement erroné, et il ne faut pas rejeter la faute sur les contemporains, ce qui serait une injustice de plus. Le seul remède est “garder

l'Un" (*shouyi*).

[TPJ-?]

[734.9-10] Le maître instruit seul dix disciples qui en instruiront cent, lesquels cent en instruiront mille, lesquels mille en instruiront dix mille ²⁸⁴.

III.4. TPJ : *juan* n° 38 太平經卷第卅八 (MS, l. 150)

III.4.1. Chapitre n° 38/49

守一法第卅九 (MS, l. 151)*

[守一之法] (CTT 1102 : 3b)

**Garder l'Un*

[TPJ-?]

[740.6-743.12] Ces trente-quatre stances décrivent diverses conditions requises pour la méthode de “garder l'Un” (*shouyi*), ses effets bénéfiques, les phases successives d'une pratique assidue, etc. La dernière stance, la plus longue, récapitule tous les résultats de la pratique ²⁸⁵.

III.5. TPJ : *juan* n° 39 太平經卷第卅九 (MS, l. 152)

III.5.1. Chapitre n° 39/50

解師英書決第五十 (MS, l. 153)

解師策書訣第五十 (CTT 1101, 39 : 1a)*

**Explication de la composition du maître*

284. *Chuxue ji* 初學記 {095}, 23 : 8a.

285. *Taiping jing shengjun mizhi* (CTT 1102) {034} : 3b-7a. Pour une description plus détaillée de tout ce passage, se reporter à l'analyse du *Taiping jing shengjun mizhi* donnée dans la première partie de ce travail. Cf. *supra* : Chapitre 4, § 4.5.

[63.3-71.1] Cette explication du chapitre n° 20/20, d’abord caractère par caractère puis vers par vers, recèle bien des informations intéressantes, parfois sous une forme ésotérique ou à travers des jeux graphiques (*shiyi zhe shi ye* 十一者士也), notamment : une définition du terme *tianshi* 天師 [64.1], la mention des méthodes de “garder l’Un” (*shouyi*) [64.7-8], l’association du souffle rouge (*chiqi* 赤氣), emblématique des Han, au souverain [64.9-10], trois mentions d’une année *jiazi* 甲子 [65.5], [66.7] et [66.9], etc. Le maître fait fréquemment référence au problème du “fardeau hérité” (*chengfu*) — terme dont il donne une longue étymologie au cours du dialogue final [70.8-13] —, à l’origine céleste de ses écrits, aux effets bénéfiques de son Tao et au rôle fondamental du maître.

III.5.2. Chapitre n° 39/51

真券決第五十一 (MS, l. 154)

真券訣第五十一 (CTT 1101, 39 : 7a)

Un vrai contrat

[71.2-10] Ce chapitre propose de juger de l’opportunité de tout ce qui advient en ce bas monde (*tianxia shi* 天下事) d’une façon totalement pragmatique. Selon un disciple, interrogé par le maître, on peut vérifier (*shi* 試) que ce qui est opportun (*shi* 是) permet d’acquérir du mérite (*chenggong* 成功) et de mettre un terme aux maladies (*bing*) et à la souffrance (*ji*), et répond (*ying* 應) à l’harmonie cosmique, tandis que ce qui ne l’est pas (*fei* 非) n’y répond pas, ne permet d’acquérir aucun mérite, etc. Le maître s’avoue satisfait par la réponse de son disciple et précise que cette approche permet de lever les doutes et constitue l’indice qui fait advenir la foi (*zhaoxin zhi fu* 召信之符) : son livre provient, de la même manière, de ce qui a été éprouvé, et c’est pourquoi on peut l’appeler “un vrai contrat” (*zhenquan* 真券).

III.6. TPJ : *juan* n° 40 太平經卷第卅 (MS, l. 155)

III.6.1. Chapitre n° 40/52

怒力為善法第五十二 (MS, l. 156)

努力為善法第五十二 (CTT 1101, 40 : 1a)*

**Faire le bien de toutes ses forces*

[TPJ-A]

[72.3-74.13] Ce chapitre expose quatre situations extrêmes (*siqiong* 四窮), obstacles à la recherche d'un maître lucide (*mingshi* 明師) : (1) l'attachement de l'individu à ses parents, (2) l'attachement de l'individu au conjoint, (3) le report d'affection sur l'enfant et les responsabilités liées au rôle parental, (4) les difficultés inhérentes à la vieillesse. À la mort, sous terre, on peut fixer son registre nominatif et lui faire porter la responsabilité de ses actes (*shi* 事). Les mânes (*gui* 鬼) reflètent les qualités morales des vivants. La transmission des écrits du maître, qui incitent à l'étude et à la bienfaisance, contribue ainsi à mettre un terme au "fardeau hérité" (*chengfu*).

III.6.2. Chapitre n° 40/53 ²⁸⁶

- (MS)

分解本末法第五十三 (CTT 1101, 40 : 3b)*

**Distinguer la racine et les branches*

[TPJ-A]

[75.1-79.2] La multiplicité provoquant le désordre, le maître conseille de retourner à la racine (*ben* 本), c'est-à-dire l'Un, et blâme les excès de parole (*yan daduo* 言大多) qui éloignent l'homme du Tao et pervertissent le contenu des livres et de l'enseignement. Choisir un maître bienfaisant

286. Le chapitre n° 40/53 du MS porte le titre du chapitre n° 40/54 de la version canonique. Le chapitre n° 40/53 de la version canonique ne recoupe pas le MS. Je suis ici la version canonique.

(*shanshi* 善師), c'est garantir, à la mort, que les esprits *hun* et *po* connaîtront la félicité et que les mânes seront bienfaitantes. L'étude compte neuf degrés : (1) la bienfaisance (*shan*), (2) la sagesse (*xian*), (3) la sainteté (*sheng*), (4) le Tao, (5) l'immortalité (*xian*), (6) la perfection (*zhen*), (7) la divinité (*shen*), (8) le Ciel (*tian*) et (9) le souffle originel (*yuanqi*).

III.6.3. Chapitre n° 40/54

樂生得天心法第五十三 (MS, l. 157)

樂生得天心法第五十四 (CTT 1101, 40 : 6b)*

**Vivre dans la félicité et rejoindre la volonté du Ciel*

[TPJ-A]

[80.1-82.10] Ce chapitre présente neuf modèles de conduite (*xing* 行) humaine également applicables au règne du souverain. Le plus élevé de ces modèles est “être à l'image du Ciel” (*xiang tian* 象天), le suivant “être heureux de vivre” (*le sheng* 樂生), etc. Les modèles inférieurs sont : établir des lois (*she fa* 設法), corriger les fautes (*guo*), punir sans joie, etc. Il faut penser à l'impact sur les générations futures avant de mettre à mort un individu, même fautif : le souverain idéal dispose de lois pénales mais ne les emploie pas. La suite du chapitre, lacunaire, concerne l'étude (*xue*) et la transmission (*chuan*) de l'enseignement du maître à un prince vertueux qui le mettra en pratique.

III.7. TPJ : *juan* n° 41 太平經卷第卅一 (MS, l. 158)

III.7.1. Chapitre n° 41/55

救古文名書決第五十五 (MS, l. 159)

件古文名書訣第五十五 (CTT 1101, 41 : 1a)*

**Sélectionner les écrits célèbres en écriture ancienne*

[83.3-87.13] Ce chapitre évoque la supériorité d'un livre unique, intitulé *Datong jitian zhi zhengshi* 大洞極天之政事 (*Affaires relatives au gouvernement et pénétrant tout jusqu'au faite du Ciel*), qui réunirait en un lieu toute la connaissance utile pour mettre un terme au “fardeau hérité” (*chengfu*) et se substituerait à la multiplicité des ouvrages de toutes les époques dont chacun ne traite que d'un point, un sujet (*yishi* 一事). L'instruction des disciples a pour but de transmettre au souverain ce livre afin que cessent les maux qui frappent le monde.

III.8. TPJ : *juan* n° 42 太平經卷第卅二 (MS, l. 160)

III.8.1. Chapitre n° 42/56

九天消先王□ (災) 法五十六 (MS, l. 161)

九天 (人)²⁸⁷ 消先王災法第五十六 (CTT 1101, 42 : 1a)*

*Neuf (catégories d') hommes pour dissiper les désastres des anciens rois

[88.3-91.11] Ce chapitre énumère neuf catégories d'hommes (*jiuren* 九人) : (1) hommes divins sans forme sensible qui ont accumulé le souffle (*wuxing weiqi zhi shenren* 無形委氣之神人), (2) grands hommes divins (*da shenren* 大神人), (3) véritables (*zhenren*), (4) immortels (*xianren*), (5) grands hommes du Tao (*da daoren* 大道人), (6) saints (*shengren*), (7) sages (*xianren*), (8) gens du commun (*fanmin* 凡民) et (9) esclaves (*nubi* 奴婢). Chaque catégorie a la charge (*zhi* 職) de réguler (*li* 理) un phénomène cosmique ou un ensemble de choses, depuis le souffle originel (*yuanqi*) [n° 1] jusqu'aux biens matériels (*caihuo* 財貨) [n° 9], et doit assister le souverain à sa façon, comme maître (*shi*) [n° 3, 4 et 5], ministre (*chen*) [n° 6 et 7], etc. Toutes doivent garder la Voie (*shoudao* 守道) en harmonisant (*tiao* 調) une catégorie de souffle, ainsi on pourra absorber (*shi* 食) les neuf souffles harmonisés. L'instauration de la Grande paix dépend de l'union harmonieuse (*hehe* 合和)

287. Ce chapitre contient plusieurs occurrences de l'expression *jiuren* 九人.

de ces neuf catégories.

III.8.2. Chapitre n° 42/57

驗道偽訣第五十七 (MS, l. 162)

驗道真偽訣第五十七 (CTT 1101, 42 : 4a)*

**Vérifier l'authenticité du Tao*

[TPJ-A]

[92.1-93.4] Depuis la création, les maîtres se sont éloignés du Tao et égarés dans l'ostentation, la frivolité (*fuhua*), mais quand les disciples appliqueront l'enseignement du maître, les hommes et les livres seront rectifiés et rentreront dans le vrai Tao. Alors, chacun s'aimera soi-même, fera preuve de piété filiale, connaîtra la longévité, etc. C'est là une technique naturelle (*ziran zhi shu* 自然之術) pour éliminer le "fardeau hérité" (*chengfu*).

III.8.3. Chapitre n° 42/58

四行本末赤訣第五十八 (MS, l. 163)

四行本末訣第五十八 (CTT 1101, 42 : 5b)*

**La racine et les branches et les quatre conduites*

[TPJ-A]

[93.5-97.2] Le chapitre détaille quatre conduites (*sixing* 四行) humaines et cosmiques : (1) grand bienfait/grand Yang (*dashan* 大善), (2) grand méfait/grand Yin (*da'e* 大惡), (3) bienfait et méfait associés/harmonie centrale (*shan'e binghe* 善惡并合), (4) conduite inconstante (*wuchang* 無常). Le paroxysme (*ji* 極) de tout phénomène est l'éloignement de la racine/l'essentiel vers les extrémités/le secondaire, le superflu (*shiben jiumo* 失本就末). Le "fardeau hérité" résultant d'une longue période de superflu, il faut revenir à la racine et transmettre le livre du maître.

III.9. TPJ : *juan* n° 43 太平經卷第卅三 (MS, l. 164)

III.9.1. Chapitre n° 43/59

大小諫正法第五十九 (MS, l. 165)

大小諫正法第五十九 (CTT 1101, 43 : 1a)

Grandes et petites remontrances

[TPJ-A]

[98.3-103.4] Ce chapitre dresse un inventaire des petites remontrances (*xiaojian* 小諫) et grandes remontrances (*dajian* 大諫) émanant d'entités cosmiques (le Ciel, les astres, la Terre, les cinq agents, les esprits, etc.) ou humaines (les fonctionnaires, le peuple) et destinées à corriger (*jianzheng* 諫正) la conduite du souverain et prévenir ainsi les désastres (*zai* 災). Ne pas les suivre mène à l'anéantissement (*xiaowang* 消亡), c'est pourquoi les Anciens accordaient toute leur attention aux remontrances diverses, ne s'écartaient pas des desseins célestes (*tianxin* 天心) et commençaient par se corriger eux-mêmes.

III.10. TPJ : *juan* n° 44 太平經卷第卅四 (MS, l. 166)

III.10.1. Chapitre n° 44/60

案書明形德法第六十 (MS, l. 167)

案書明刑德法第六十 (CTT 1101, 44 : 1a)*

**Éclairer les lois pénales et la Vertu en s'appuyant sur le livre*

[TPJ-A]

[104.3-111.10] Ce chapitre expose le principe d'alternance des lois pénales/Yin (*xing* 刑) et de la Vertu/Yang (*de* 德) dans le règne du souverain au cours des douze mois de l'année et leur effet sur les dix mille êtres à chacune de ces phases qui reproduisent celles des cycles naturels : du 3e au

8e mois, la Vertu est dominante et extériorisée (à l'image des activités humaines) ; du 9e au 2e mois, ce sont les lois pénales (la Vertu reste à l'intérieur). Un long développement insiste sur l'impérative obéissance à ces cycles naturels ; il convient par exemple de se rendre aux champs au 5e mois (au plein cœur de l'été) et de rester chez soi au 11e mois (au plus fort de l'hiver).

III.11. TPJ : *juan* n° 45 太平經卷第卅五 (MS, l. 168)

III.11.1. Chapitre n° 45/61 ²⁸⁸

起土出書決第六十一 (MS, l. 169)

起土出書訣第六十一 (CTT 1101, 45 : 1a)*

*Écrit produit (au sujet des) terrassements

[TPJ-A]

[116.3-13] Le Ciel et la Terre détestent (*yuanwu* 怨惡) les hommes qui creusent le sol (*qitu* 起土). Il suffit qu'une seule famille (*yijia* 一家) creuse le sol pour que plusieurs familles en souffrent et périssent du fait des brigands, de la guerre, des bêtes féroces, ou encore des insectes ravageurs : c'est la Terre qui, outrée (*fenfen* 忿忿) par les blessures que lui inflige l'homme, fait preuve à son égard de brutalité, proportionnellement à l'ampleur de ses travaux de terrassements.

[TPJ-A]

[125.6-12] Les Anciens ne suivaient aucun interdit relatif à la terre parce que l'univers ne ressemblait pas à ce qu'il est aujourd'hui. Aujourd'hui, le Ciel choisit des individus (véritables, immortels, etc.) pour assister (*fu* 輔) le règne du prince vertueux, manifeste le Tao pour instruire les hommes et fait apparaître le TPJ, qui ne doit pas demeurer caché (*cangni* 藏匿) afin que le peuple connaisse les interdits (*jian jin* 見禁).

288. Plusieurs passages de ce chapitre font écho à cinq titres consécutifs du *juan* n° 154 et un titre du *juan* n° 161 de la section *gui* 癸 (X) du MS. Je propose de suivre la structure du MS et déplace donc ces passages vers les chapitres n° 154/319 à 154/323 et n° 161/348 de la section *gui*.

III.12. TPJ : *juan* n° 46 太平經卷第卅六 (MS, l. 170)

III.12.1. Chapitre n° 46/62

道无（無）價幼夷扶治第六十二 (MS, l. 171)

道無價却夷狄法第六十二 (CTT 1101, 46 : 1a)*

**Le Tao n'a pas de prix pour repousser les barbares*

[TPJ-A]

[126.3-130.5] Ce chapitre concerne le prix, la valeur (*jiazhi* 價直) des écrits du Tao conférés aux disciples par le maître : mille livres d'or (*qianjin zhi jin* 千斤之金) ne valent pas une parole essentielle (*yi yaoyan* 一要言) et dix mille paires de jades (*wanshuang zhi buyu* 萬雙之璧玉) ne valent pas deux grands sages (*er daxian* 二大賢). Les écrits du maître feront venir des saints, des sages et des immortels mais nul objet précieux (*zhenwu* 珍物), auxquels s'opposent ici les écrits et diagrammes secrets, trésors du Ciel (*tianbao mi tushu* 天寶祕圖書).

III.13. TPJ : *juan* n° 47 太平經卷第卅七 (MS, l. 172)

III.13.1. Chapitre n° 47/63

上善臣子弟子為君父師得仙方法第六十三 (MS, l. 173)

上善臣子弟子為君父師得仙方訣第六十三 (CTT 1101, 47 : 1a)

Le ministre, le fils et le disciple bienveillants par excellence permettent au prince, au père et au maître d'obtenir les recettes d'immortalité

[TPJ-A]

[131.3-142.9] Ce chapitre expose la théorie des trois conduites (*sanxing* 三行) : le ministre (*chen* 臣) doit servir le prince (*jun* 君) avec loyauté (*zhong* 忠) ; le fils (*zi* 子) pieux (*xiao* 孝), qui se préoccupe de la longévité de son père (*fu* 父), doit lui procurer des drogues d'immortalité (*xian busi*

zhi yao 仙不死之藥) et d'autres recettes (*fang* 方) ; enfin, le disciple (*dizi* 弟子) doit recevoir avec obéissance (*shun* 順) les préceptes de son maître (*shi* 師). Mais les trois rôles se rejoignent en fait puisque le fils pieux peut devenir un disciple obéissant et obtenir d'un maître le Tao et la Vertu nécessaires pour servir loyalement à un poste de fonctionnaire et assurer la subsistance de ses parents. De la sorte, le ministre, le fils et le disciple contribuent tous à la bonne marche de l'État.

III.13.2. Chapitre n° 47/64

服人以道不以威 第六十四 (MS, l. 174)

服人以道不以威 第六十四 (CTT 1101, 47 : 13a)*

**Se concilier les hommes par le Tao, pas par le prestige*

[TPJ-A]

[142.10-145.6] Ce chapitre explique qu'il ne convient pas de se concilier (*fu* 服) les hommes par la crainte (*yanwei* 嚴畏), ni par de grandes théories (*zhizha* 智詐), ni par les lois pénales et les châtiments (*xingfa*), ni par la terreur (*jinghai* 驚駭) — tous caractéristiques de l'époque des hégémons (*ba*) et qui engendrent des sentiments d'injustice (*yuan* 冤) et brisent l'harmonie des souffles — mais par le Tao, la Vertu (*de*), l'humanité (*ren*) et l'amour (*ai* 愛). Un des rôles du souverain est de secourir les humbles et les faibles (*lieruo* 劣弱).

III.14. TPJ : *juan* n° 48 太平經卷第卅八 (MS, l. 175)

III.14.1. Chapitre n° 48/65

三合相通 第六十五 (MS, l. 176)

三合相通 第六十五 (CTT 1101, 48 : 1a)

Union et interpénétration des trois

[TPJ-A]

[146.3-156.2] Ce chapitre débute par la définition, caractère par caractère, de l'expression "souffle de la Grande paix auguste suprême" (*shanghuang taiping zhi qi* 上皇太平氣). La définition du caractère *qi* 氣 introduit le long exposé de la théorie de l'union et de l'interpénétration des trois (*sanhe xiangtong* 三合相通) qui induit une classification systématique de toutes choses par triades indissociables, par exemple : Ciel-Terre-Homme (*tian-di-ren*), une triade cosmique, prince-ministre-peuple (*jun-chen-min*), une triade sociale. Dans une triade donnée, chaque élément a besoin des deux autres pour être productif, parce que le Yin et le Yang sont improductifs sans l'harmonie (*he*). Sont ensuite abordés les thèmes du livre et du rôle du livre, de l'importance de nommer de bons ministres, etc.

III.15. TPJ : *juan* n° 49 太平經卷第卅九 (MS, l. 177)

III.15.1. Chapitre n° 49/66

急學真法第六十六 (MS, l. 178)

急學真法第六十六 (CTT 1101, 49 : 1a)

S'empresser d'étudier (ce qui est) véritable

[TPJ-A]

[157.3-167.5] Le maître insiste sur la nécessité de s'empresser d'étudier (*jixue* 急學) le Tao, la Vertu et l'humanité véritables (*zhen*) tout en s'efforçant à la bienfaisance par l'étude (*lixue weishan* 力學為善). Il ne faut pas rire (*xiao* 笑) du Tao mais se méfier des écrits superficiels et faux (*fuhua weiwen* 浮華偽文) car le "fardeau hérité" (*chengfu*) procède de l'ignorance (*yu* 愚) et de sa transmission. Grâce au livre du maître, qui remonte au fondement (*benyuan* 本元) de toutes choses, on peut balayer l'ignorance et l'incertitude.

[TPJ-?]

[735.13] Dans l'Antiquité, à l'époque des Trois augustes (*sanhuang* 三皇), l'homme était

constitué de souffle pur (*qing* 清) et étudiait le Tao véritable (*xue zhendao* 學真道)²⁸⁹.

III.16. TPJ : *juan* n° 50 太平經卷第五十 (MS, l. 179)

III.16.1. Chapitre n° 50/67

去耶 (邪) 文蜚明占決第六十七 (MS, l. 180)

去邪文飛明古 (占)²⁹⁰ 訣第六十七 (CTT 1101, 50 : 1a)*

**Rejeter les textes hétérodoxes (par) l'observation des étoiles*

[TPJ-A]

[168.3-170.7] Ce chapitre invite à rejeter les textes hétérodoxes (*qu xiewen* 去邪文) en vérifiant qu'ils ne correspondent pas aux "signes célestes" (*tianwen* 天文, les phénomènes astronomiques). Les écrits du maître, eux, correspondent (*xiangying* 相應) au Ciel et garantissent la succession des générations. Quand les "signes célestes" et les "lignes terrestres" (*dili* 地理) sont corrects (*zheng*), le Yin et le Yang trouvent leur place et les esprits, heureux, aident les hommes.

[TPJ-B]

[170.8-12] L'observation (*zhan* 占) des déplacements (*dong* 動) des trois luminaires, qui répondent harmonieusement au peuple et aux dix mille êtres, permet de distinguer les bons des mauvais écrits (*xiewen*).

III.16.2. Chapitre n° 50/68

移行誠驗類相應占決第六十八 (MS, l. 181)

移行試驗類相應占訣第六十八 (CTT 1101, 50 : 3b)*

**Observation de la correspondance des catégories de mouvements stellaires vérifiés*

289. *Taiping yulan* {094}, 659 : 7b.

290. J'adopte la leçon du MS, qui recoupe le contenu de ce chapitre.

[TPJ-B]

[170.13-171.8] Lorsqu'on utilise des textes trompeurs, on perd le juste rapport entre le Ciel et la Terre et, de ce fait, on n'aura pas de descendance. Pour connaître la conduite à suivre dans une configuration donnée, il faut la comparer avec 25 modèles (*ershi wu shi* 二十五事) issus du passé et dont les détails ont été consignés : année, mois, jour et heure, harmonisation avec les cinq notes musicales, résultat bon ou mauvais.

[TPJ-B]

[171.8-14] En suivant des règles analogues relatives à l'observation des présages terrestres (*dichen* 地讖) et basées sur 25 souffles (*ershi wu qi* 二十五氣) répondant à 25 collines (*qiuling* 丘陵), on peut de la même façon s'assurer de la conformité des phénomènes à la Terre.

III.16.3. Chapitre n° 50/69

丹明雖圖耶（邪）第六十九 (MS, l. 182)

丹明耀禦邪訣第六十九 (CTT 1101, 50 : 5a)*

**La lumière éblouissante du cinabre garde des perversités*

[TPJ-B]

[172.1-7] Le maître définit “la lumière éblouissante du cinabre (ou rouge cinabre)” (*dan mingyao* 丹明耀) comme les caractères gravés (*ke* 刻) par le Ciel. Les documents du Ciel, de la Terre et de l'Homme guérissent dix, neuf et huit fois sur dix respectivement. Tous les autres sont des écrits trompeurs : ils ne sont pas en accord avec les esprits et ne guérissent pas.

III.16.4. Chapitre n° 50/70

草木方法第七十 (MS, l. 183)

草木方訣第七十 (CTT 1101, 50 : 5b)

Recettes (basées sur) les végétaux

[TPJ-B]

[172.8-173.6] L'orateur définit des catégories de végétaux (*caomu* 草木). Ceux qui guérissent en un jour sont régis par des esprits célestes, en deux jours, par des esprits terrestres, en trois jours, par les mânes des hommes (*rengui* 人鬼). Les catégories inférieures croissent d'elles-mêmes et constituent seulement des recettes pour atteindre la mort.

III.16.5. Chapitre n° 50/71

生物方決第七十一 (MS, l. 184)

生物方訣第七十一 (CTT 1101, 50 : 6b)

Recettes (basées sur) les êtres vivants

[TPJ-B]

[173.7-174.12] Les êtres vivants peuvent aussi servir à guérir les maladies. Par exemple, le corps des oiseaux renferme des remèdes (*yao* 藥) célestes, terrestres ou humains. Les hommes du Tao, selon leur inspiration (céleste, terrestre ou humaine), peuvent également apporter des soins. Tout remède qui guérit moins de huit fois sur dix est contraire au Yin et au Yang et est combattu par les esprits. Réciter le livre du maître et méditer sur son sens procure la longévité.

III.16.6. Chapitre n° 50/72

去浮華決第七十二 (MS, l. 185)

去浮華訣第七十二 (CTT 1101, 50 : 8a)

Rejeter la superficialité

[TPJ-B]

[174.13-176.14] Les commentateurs qui se disputent sur le sens d'un texte n'y comprennent rien (*fei ming* 非明). Pour connaître le sens des documents relatifs au Tao, il importe de saisir correctement le sens (*yi* 意) de chacun de leurs caractères (*zi* 字). Le sens du Tao céleste a été perdu

parce que l'on s'est éloigné des textes originels (*benwen* 本文) pour suivre les paroles d'un seul homme qui ne connaît qu'un seul aspect des choses (*yi mian* 一面) : c'est cela qui s'appelle "superficialité" (*fuhua*).

III.16.7. Chapitre n° 50/73

天文記訖第七十三 (MS, l. 186)

天文記訣第七十三 (CTT 1101, 50 : 10b)*

**Les mémoires sur les signes célestes*

[TPJ-B]

[177.1-179.3] L'univers est régi par une loi constante (*changfa* 常法) selon laquelle toutes choses se répondent par identité d'apparence (*tongxiang* 同象) et catégorie de souffle (*qilei* 氣類) identiques, et qui obéit à des cycles (*zhou* 周) grands, moyens et petits, de douze jours, douze ans, 60 ans et 120 ans. Ces phénomènes doivent être consignés dans des mémoires astronomiques (*tianwen ji* 天文記), encore appelés "écrits célestes" (*tianshu* 天書). Les Anciens connaissaient cette loi mais les hommes s'en sont peu à peu éloignés, provoquant des perturbations astronomiques : dérèglement des jours et des nuits, désordre de la course des étoiles, etc. Suivre (*shun* 順) ces cycles conduit au faste mais aller à leur rencontre (*ni* 逆), c'est courir à sa perte.

III.16.8. Chapitre n° 50/74

刻刺決第七十四 (MS, l. 187)

灸刺訣第七十四 (CTT 1101, 50 : 12b)*

**Moxibustion et acupuncture*

[TPJ-B]

[179.4-181.1] Moxibustion et acupuncture permettent d'harmoniser les 360 méridiens (*mai* 脈) du corps humain, qui répondent aux 360 jours de l'année et suivent les cycles (*zhou*) de la loi

universelle, et de mettre en rapport les souffles Yin et Yang. Le moxa, “essence du grand Yang”, expulse ce qui est malsain et les aiguilles, “essence du petit Yin”, chassent les maladies, dix, neuf ou huit fois sur dix selon leur nature (céleste, terrestre ou humaine) ; en dessous de huit fois sur dix, ils sont inefficaces. Il importe de connaître le méridien à traiter, selon le principe des correspondances (*xiangying*), sous peine de dommages physiologiques graves.

III.16.9. Chapitre n° 50/75

神咒決第七十五 (MS, l. 188)

神祝文訣第七十五 (CTT 1101, 50 : 14b)*

**Les textes des invocations divines*

[TPJ-B]

[181.2-182.6] Ce chapitre traite des textes des invocations divines, paroles essentielles (*yaoyu* 要語) des saints divins transmises oralement (*chuan yi xiangyu* 傳以相語) aux hommes : ce sont les paroles prophétiques (*chenyu* 讖語) des esprits du Ciel dont la seule prononciation (*dan yi yan* 但以言) permet d’appeler les esprits et de soigner les maladies. Testées avec succès sur des malades, ces paroles doivent être réunies en un *Livre des incantations et des prophéties* (*Zhuchen shu* 祝讖書) qui sera soumis au souverain.

III.16.10. Chapitre n° 50/76

葬宅決第七十六 (MS, l. 189)

葬宅訣第七十六 (CTT 1101, 50 : 15b)

Lieux de sépulture

[TPJ-B]

[182.7-183.6] La nature du sol d’une sépulture (*zang* 葬) détermine la conduite des âmes spirituelles (*hunshen* 魂神) des ancêtres qui y résident : si le sol est bon (*shan* 善), les mânes

nourriront (*yang* 養) leurs descendants ; si le sol est mauvais (*e* 惡), elles infligeront des calamités (*hai*). Pour connaître la nature du sol, on y plante quelques graines (*zhong* 種) et on observe leur croissance. En comparant une sépulture donnée avec 25 modèles de tertres funéraires (*ershi wu jiazhong qiuling* 二十五家冢丘陵), on peut scruter l'avenir (*zhan laishi* 占來事) à la lumière du passé.

III.16.11. Chapitre n° 50/77

諸藥石文是非決第七十七 (MS, l. 190)

諸樂古文是非訣第七十七 (CTT 1101, 50 : 16b)*

**Les sonorités musicales. Authenticité des textes anciens*

[TPJ-C]

[183.7-184.6] Les Anciens harmonisaient toutes les sonorités musicales (*zhuyue* 諸樂) et les sons (*shengyin* 聲音) et mettaient en résonance toutes choses par catégorie. Le défaut d'harmonie rompt le contact entre les entités spirituelles et l'homme et endommage (*shang* 傷) ses esprits corporels ainsi que le Yin et le Yang. Il importe donc de s'attacher les services d'un sage (*xian*) connaissant la musique ²⁹¹.

[TPJ-B]

[184.7-186.3] Pour évaluer l'authenticité des textes anciens, fort nombreux, il convient de vérifier pragmatiquement leur efficacité : ceux qui permettent d'obtenir un résultat dix, neuf ou huit fois sur dix sont acceptables ; ce qui ne sont efficaces que sept fois sur dix ou moins doivent être rejetés. Dix catégories de textes de qualité décroissante émergent ainsi, depuis les "textes du grand Yang" (*taiyang wen* 太陽文), les meilleurs (n° 1), jusqu'aux "textes qui s'éloignent du milieu" (*diezhong wen* 迭中文), les moins bons (n° 10), dont il faut bien entendu se garder.

291. Les deux éléments de ce titre renvoient à deux passages consécutifs de ce chapitre, que je dissocie donc en deux paragraphes.

III.17. TPJ : *juan* n° 51 太平經卷第五十一 (MS, l. 191)

III.17.1. Chapitre n° 51/78

校文耶（邪）正法第七十八 (MS, l. 192)

校文邪正法第七十八 (CTT 1101, 51 : 1a)*

**Confronter les textes hétérodoxes et orthodoxes*

[TPJ-A]

[187.3-192.14] Ce chapitre reproduit un dialogue épistémologique et sociologique entre le maître et ses disciples au sujet de la recherche de la vérité. La multiplicité des textes produits au cours des trois Âges et leur transmission (*zhuan* 轉) a entraîné un éloignement de l'origine et du correct (*zheng* 正) et leur contenu et leur sens originels ont été pervertis. Il faut donc les réunir, les classer par catégories, les examiner et les corriger (*kaozheng* 考正) pour que l'homme sorte de l'égaré et que les troubles astronomiques cessent. Cette quête du correct doit passer par une série de débats successifs qui montent du peuple (la multiplicité) vers le souverain (l'unité) puis, après rectification, les textes authentifiés (*zhen* 真) redescendront de l'Un (le prince, le Ciel, le correct) vers le peuple afin que chacun les récite (*songdu* 誦讀), médite sur leur contenu et les mette en pratique. À cette fin, il est impératif de ne pas faire obstacle (*wu bisai* 無閉塞) à la diffusion du texte du maître.

IV

太平經部帙第四丁部十七卷 (MS, l. 193)

Quatrième enveloppe de section du TPJ : section ding, 17 juan

IV.1. TPJ : *juan* n° 52 太平經卷第五十二 (MS, l. 194)

IV.1.1. Chapitre n° 52/79

胞胎陰陽圖決第七十九 (MS, l. 195)*

[胞胎陰陽規矩正行消惡圖] (CTT 1101, 4 : 1a)

**Représentation du Yin et du Yang et de l'embryon dans la matrice*

[TPJC-B]

[193.2-194.3] Ce chapitre, qui présente des passages tétrasyllabes et heptasyllabes rimés, décrit une méthode de méditation pour entrer en contact avec les esprits et obtenir la longévité, qui repose sur la visualisation de l'embryon (*tai* 胎) ou “garçon dans la matrice” (*baozhong tong* 胞中童). Des représentations (*huaxiang* 畫像) servent de support à l'exercice. De même que les cycles naturels, parvenus à leur terme, recommencent, on retourne ainsi à l'état de nouveau-né (*fan ying'er* 反嬰兒) et de la vieillesse à la jeunesse (*lao huanfan shao* 老還反少).

IV.2. TPJ : *juan* n° 53 太平經卷第五十三 (MS, l. 196)

IV.2.1. Chapitre n° 53/80

分別四治第八十 (MS, l. 197)*

分別四治法第七十九 (CTT 1101, 53 : 1a)

**Distinguer les quatre règnes*

[195.3-201.5] Ce chapitre définit quatre types de règnes (*sizhi* 四治) de qualité décroissante : (1) le règne céleste (*tianzhi* 天治), quand le ministre est le précepteur (*shifu* 師父) du prince ; (2) le règne terrestre (*dizhi* 地治), quand le ministre est le compagnon (*you* 友) du prince ; (3) le règne de l'humain (*renzhi* 人治), quand le ministre est très jeune (*shao* 少) ; (4) le règne de l'animalité (*qixing wanwu zhi* 歧行萬物治), caractérisé par l'absence de hiérarchie et de rites (*li* 禮) et, de ce fait, règne du désordre et de la ruine (*luanbai* 亂敗). Le maître justifie son rôle et met en avant ses écrits, qui révèlent les desseins du Ciel (*tianxin* 天心).

IV.3. TPJ : *juan* n° 54 太平經卷第五十四 (MS, l. 198)

IV.3.1. Chapitre n° 54/81

使能无 (無) 爭訟法第八十一 (MS, l. 199)

使能無爭訟法第八十一 (CTT 1101, 54 : 1a)

Rendre possible la bonne entente

[202.3-207.8] Ce chapitre aborde la bonne entente — aucune discorde (*wu zhengsong* 無爭訟) ni sentiment d'injustice (*wu yuanjie* 無冤結) — entre le Ciel, la Terre, l'Homme et tous les êtres vivants. L'établissement de la Grande paix qui n'est possible que si chaque chose sait rester à sa place et se contenter de ce dont elle est capable, si les paroles (*yan* 言) peuvent librement circuler (*tong* 通) sous la forme de documents écrits (*wenshu* 文書), lesquels permettent également les allées et venues des décrets et des ordres. Le ministre idéal est employé selon ses talents et n'a jamais recours aux lois pénales (*xing*), contraires au principe de la longévité (*shou*) ; celles-ci ont malheureusement été de plus en plus employées par les ministres et les souverains au cours des trois Âges (*sangu* 三古).

IV.4. TPJ : *juan* n° 55 太平經卷第五十五 (MS, l. 200)

IV.4.1. Chapitre n° 55/82

力行博學決第八十二 (MS, l. 201)

力行博學訣第八十二 (CTT 1101, 55 : 1a)

S'efforcer de mettre en pratique l'érudition

[TPJ-A]

[208.3-209.2] Ce chapitre insiste sur l'étude (*xue*) et l'érudition (*boxue* 博學). Il faut non seulement lire (*du* 讀) les écrits, mais s'efforcer de les mettre en pratique (*lixing* 力行) et méditer (*si* 思) leur sens (*yi* 義). Le saint (*shengren*) doit s'efforce de méditer et le prince d'étudier, jour et nuit sans relâche (*zhouye bu xi* 晝夜不息), pour atteindre la clairvoyance.

IV.4.2. Chapitre n° 55/83

知盛衰還年法第八十三 (MS, l. 202)

知盛衰還年壽法第八十三 (CTT 1101, 55 : 1b)*

**Connaître la prospérité et le déclin, faire revenir les années et (jouir de) la longévité*

[TPJ-B ²⁹²]

[209.3-211.11] Une règle (*falü* 法律) préside à tous les phénomènes (*shi* 事) : chaque être, chaque chose doit rester à sa place, se conformer au Tao et se soumettre aux cycles naturels, ainsi les souffrances (*ji* 疾), les désastres (*zai* 災), etc., se dissiperont d'eux-mêmes. Les hommes aussi doivent obéir à cette règle céleste et les écrits divins (*shenshu* 神書) qui apparaîtront en temps voulu devront circuler librement et être transmis de génération en génération. Avoir la capacité (*cai* 才) d'agir ne vaut pas de s'efforcer (*li* 力) à agir, s'efforcer à agir ne vaut pas d'agir sans relâche (*wei*

292. B. HENDRISCHKE {208} rattache ce chapitre à la strate A, dans la continuité du précédent, bien qu'il ne soit pas de forme dialoguée (p. 4).

er bu xi 為而不息).

IV.5. TPJ : *juan* n° 56 太平經卷第五十六 (MS, l. 203) ²⁹³

IV.5.1. Chapitre n° 56/84

與神約束決第八十四 (MS, l. 204)*

[與眾神有約束] (CTT 1101, 4 : 5b)

**Contracter des engagements avec les esprits*

[TPJC-B]

[212.3-12] En contractant des engagements avec l'ensemble des esprits, les Anciens obtenaient des connaissances essentielles et vivaient en harmonie avec l'univers. Le Seigneur du Ciel (*tianjun* 天君) prenait connaissance des documents attestant ces engagements et produisait en retour des textes multiples (*wenshu fei yi* 文書非一) afin que chacun ait foi (*xin* 信) en lui.

IV.5.2. Chapitre n° 56/85

°忠孝益年決第八十五 (MS, l. 205)

La loyauté et la piété filiale augmentent (le nombre des) années

IV.5.3. Chapitre n° 56/86

°思善改惡法第八十六 (MS, l. 206)

Méditer sur les bienfaits et corriger les méfaits

293. Dans le TPJHJ, les *juan* n° 56 à 64 se composent de six chapitres non numérotés et précédés de la mention "titre manquant" (*queti*). Je suis ici le découpage de LUO Chi ed. {476} : 357-362, qui s'inspire du MS.

IV.5.4. Chapitre n° 56/87

°善人作神法第八十七 (MS, l. 207)

L'homme bienfaisant est divin

IV.6. TPJ : *juan* n° 57 太平經卷第五十七 (MS, l. 208)

IV.6.1. Chapitre n° 57/88

曆術分別吉凶決第八十八 (MS, l. 209)*

[皆知吉凶所起故置曆紀] (CTT 1101, 4 : 6b)

**La technique hémérologique (permet de) distinguer le faste et le néfaste*

[TPJC-B]

[212.12-214.6] Ce chapitre traite de technique hémérologique (*lishu* 曆術). Lorsque le calendrier est correct, toute chose se fait au moment approprié, y compris les sacrifices aux esprits du Ciel et de la Terre, et l'on peut prédire le faste et le néfaste (*jixiong* 吉凶). Dans un pays vertueux (*youde zhi guo* 有德之國), tout est réglé par un comput exact, aux mesures correctes (*ying fashu* 應法數). Le texte déplore que les pays, pour la plupart, n'utilisent pas un tel calendrier (*guo duo bu yong* 國多不用).

IV.6.2. Chapitre n° 57/89

禁酒法第八十九 (MS, l. 210)*

[天下興作善酒以相飲] (CTT 1101, 4 : 8a)

**Interdits relatifs aux boissons alcoolisées*

[TPJC-B]

[214.8-215.6] Les boissons alcoolisées, associées à l'agent Eau (*shui* 水), nuisent au Yang,

les effets néfastes de leur consommation abusive sont multiples. Dans un pays vertueux, en consommer un boisseau (*yin yi dou* 飲一斗) sera sanctionné de trente coups de bâton (*chi sanshi* 笞三十) et de trois jours de punition (*zhe sanri* 謫三日), et ainsi de suite à proportion de la quantité consommée ; même chose pour ceux qui vivent du commerce de l'alcool. Tous les contrevenants seront en outre affectés à des travaux d'intérêt général — entretien de murailles, de routes et de bâtiments publics — et contribueront ainsi à renforcer l'agent Terre (*tu* 土) afin que celui-ci l'emporte sur l'agent Eau.

[TPJ-C]

[215.7-216.4] Reprise de l'énumération des dommages engendrés par l'ivresse ²⁹⁴.

IV.7. TPJ : *juan* n° 58 太平經卷第五十八 (MS, l. 211)

IV.7.1. Chapitre n° 58/90

上下失治法第九十 (MS, l. 212)*

[天地陰陽萬物上下相愛相治] (CTT 1101, 4 : 9a)

**Supérieurs et inférieurs négligent de gouverner*

[TPJC-B]

[216.6-217.7] Ce chapitre exalte la profonde concorde (*hexin tongzhi* 合心同志) et l'amour mutuel (*xiang'ai* 相愛) qui existaient universellement dans l'Antiquité : harmonie cosmique garantie par le souffle de l'harmonie suprême (*taihe zhi qi* 太和之氣), paix sociale, absence de tout phénomène néfaste, etc., chaque chose étant à sa place dans le respect des modèles célestes (*tianfa*). La portée du binôme “père-fils” (*fu-zi* 父子) se limite à la famille, mais celle du binôme “maître-disciple” (*shi-dizi* 師弟子) s'étend au pays tout entier : le maître et le disciple doivent “joindre leurs forces et unir leur esprit” (*bingli tongxin* 并力同心) au service du souverain et contribuer ainsi à l'établissement de la Grande paix.

294. *Yaoxiu keyi jielü chao* 要修科儀戒律鈔 (CTT 463) {056}, 14 : 1a-b.

IV.8. TPJ : *juan* n° 59 太平經卷第五十九 (MS, l. 213)

IV.8.1. Chapitre n° 59/91

陰陽施法第九十一 (MS, l. 214)*

[人生備具陰陽] (CTT 1101, 4 : 10b)

**La reproduction (selon) le Yin et le Yang*

[TPJC-B]

[217.9-218.3] L'interaction du Yin et du Yang régit les périodes de la vie humaine et, notamment, les rapports sexuels (*pinmu zhi he* 牝牡之合). Le Trois (l'union par triades, *sanhe* 三合), le Quatre (les saisons, *sishi* 四時) et le Cinq (les agents, *wuxing* 五行) déterminent les stades de la sexualité de l'être humain au cours de sa vie : le meilleur moment pour se reproduire est l'âge de 25 ans, et il est conseillé de s'abstenir de se reproduire au-delà de 30 ans.

[TPJC-B]

[220.9-221.6] Un double classement paradigmatique combine le Yin et le Yang aux dix troncs et aux douze rameaux, aux quatre saisons, au prince et au ministre, à l'homme et à la femme, et aux notions d'engendrement (*sheng* 生) et de nutrition (*yang* 養) : tout phénomène est le produit de l'union féconde du Yin et du Yang. Si cette règle venait à faire défaut, c'est l'ordre cosmique tout entier qui serait menacé ²⁹⁵.

[TPJ-?]

[733.1-2] Énumération des conséquences néfastes de la perte (*shi* 失) du Yin et du Yang par le Ciel, la Terre, l'Homme, le prince et le ministre, les cinq agents et les quatre saisons ²⁹⁶.

[TPJ-A]

[733.3-10] Description de l'acte sexuel, qui doit s'accomplir au bon moment (*yi qi shi* 以其

295. Dans le TPJHJ, la suite de ce passage correspond à mes chapitres n° 62/96, 63/97 et 64/98.

296. *Hou Han shu* 後漢書 {071}, 30B : 1084-1085 (commentaire de Li Xian 李賢 [651-684] des Tang 唐).

時), tout comme la mise en culture d'un champ : ouvrir la "porte de jade" (*yuhu* 玉戶) et y répandre la semence (*zhong* 種), etc. Les Anciens se gardaient bien de gaspiller leur semence (*wang zhong* 亡種) car ne pas enfanter diminue la population du pays et rompt un principe universel. Or, la prospérité d'un pays dépend d'une population nombreuse²⁹⁷.

IV.9. TPJ : *juan* n° 60 太平經卷第六十 (MS, l. 215)

IV.9.1. Chapitre n° 60/92

°天地誡第九十二 (MS, l. 217)²⁹⁸

Commandements du Ciel et de la Terre

IV.9.2. Chapitre n° 60/93

觀物知道德決第九十三 (MS, l. 216)*

[萬物多不能生即知天道傷矣] (CTT 1101, 4 : 12a)

**Observer les êtres pour connaître le Tao et la Vertu*

[TPJC-B]

[218.4-219.2] Ce chapitre affirme que les "douze mille êtres" (*wan erqian wu* 萬二千物) ont chacun leur principe souverain (*junzhang* 君長) mais suivent ensemble "une grande voie" (*yi dadao* 一大道), de même que les hommes qui se rendent à l'audience (*wang chao* 往朝) du souverain suivent ensemble une grande voie (la multiplicité converge vers l'unité). S'il arrive que des êtres ne soient pas engendrés (*bu de sheng* 不得生) ou soient tués (*shang* 傷), c'est que le Tao du Ciel a été endommagé (*tiandao de shang* 天道得傷) et qu'un principe est rompu (*yi tong jue* 一統絕). Il est donc capital d'observer l'état des êtres pour connaître l'état du Tao (*guanwu zhidao* 觀物知道).

297. *Hou Han shu* {071}, 30B : 1081-1082 (commentaire de Li Xian).

298. J'intervertis les l. 216 et 217 pour rétablir la séquence logique du MS.

IV.9.3. Chapitre n° 60/94

書用丹青決第九十四 (MS, l. 218)*

[吾書中善者使青為下而丹字] (CTT 1101, 4 : 12a)

**Les écrits utilisent le rouge cinabre et le vert*

[TPJC-B]

[219.4-5] Les couleurs des écrits du maître (“mes écrits”, *wushu* 吾書) sont le vert (*qing* 青), couleur de l’humanité (*ren*) et le rouge cinabre (*dan* 丹) ou rouge incarnat (*chi* 赤), couleur du grand Yang (*taiyang* 太陽) et couleur orthodoxe (*zhengse* 正色) du Ciel. Son Tao (“mon Tao”, *wudao* 吾道) est celui du gouvernement humain (*renzheng* 仁政) afin de ne pas causer de dommages (*shanghai* 傷害).

IV.10. TPJ : *juan* n° 61 太平經卷第六十一 (MS, l. 219)

IV.10.1. Chapitre n° 61/95

天子皇后政決第九十五 (MS, l. 220)*

[天子者天之心也皇后者地之心也] (CTT 1101, 4 : 12b)

**Affaires relatives au Fils du Ciel et à l’Impératrice*

[TPJC-B]

[219.6-220.7] L’Empereur, qui préside à l’engendrement (*sheng*), doit se comporter en fils attentif du Ciel, l’Impératrice, qui préside à la nutrition (*yang*), en fille respectueuse de la Terre. Tous deux doivent se conduire correctement (*zhengxing* 正行) pour que le Tao véritable paraisse. En particulier, l’Impératrice/Yin ne doit pas prendre l’ascendant sur l’Empereur/Yang.

IV.11. TPJ : *juan* n° 62 太平經卷第六十二 (MS, l. 221)

IV.11.1. Chapitre n° 62/96

解天寶九人決第九十六 (MS, l. 222)*

[賢者好道故次聖] (CTT 1101, 4 : 14b)

**Explication des neuf catégories d'hommes, trésors célestes*

[TPJC-B]

[221.6-10] Ce passage présente sommairement cinq degrés successifs dans l'accèsion des hommes au Tao : sagesse (*xian*), sainteté (*sheng*), immortalité (*xian*), perfection (*zhen*) et divinité (*shen*) ; ce dernier degré permet d'accéder à l'état de fonctionnaire (*li* 吏) céleste.

IV.12. TPJ : *juan* n° 63 太平經卷第六十三 (MS, l. 223)

IV.12.1. Chapitre n° 63/97

分別九人決第九十七 (MS, l. 224)*

[今神人真人仙人道人聖人賢人人民人奴婢皆何象乎] (CTT 1101, 4 : 14b)

**Distinguer les neuf catégories d'hommes*

[TPJC-B]

[221.10-222.8] Retour aux neuf catégories d'hommes (*jiuren* 九人) déjà énumérées dans le chapitre n° 42/56 ci-dessus (§ III.8.1), le peuple (n° 2) admettant ici les variantes “hommes bienveillants” (*shanren* 善人) et “bon peuple” (*liangmin* 良民). Les esclaves les plus sages (*xian* 賢) peuvent devenir des “hommes bienveillants” et, de là, s'élever dans la hiérarchie grâce à l'étude.

[TPJ-?]

[222.9-12] L'esclave qui obéit à son maître (*junzhu* 君主) et s'applique à la bienfaisance sera affranchi (*mian* 免) et admis dans la catégorie n° 2 (*shanren liangmin* 善人良民) puis, par l'étude

assidue, pourra gravir successivement tous les échelons de la hiérarchie ²⁹⁹.

IV.13. TPJ : *juan* n° 64 太平經卷第六十四 (MS, l. 225)

IV.13.1. Chapitre n° 64/98

求壽除災（災）決第九十八 (MS, l. 226)*

[壽最為善] (CTT 1101, 4 : 15b)

**Rechercher la longévité et repousser les calamités*

[TPJC-B]

[222.13-223.3] La longévité (*shou* 壽) est ce qu'il y a de meilleur dans les trente-six mille univers (*sanwan liuqian tiandi* 三萬六千天地). Une échelle de huit degrés de qualité décroissante énumère le Ciel, la Terre, l'homme divin, le véritable, l'immortel, l'homme du Tao, le saint et le sage. Tous sont des hommes célestes (*tianren* 天人) et répondent aux desseins du Ciel (*tianxin* 天心) qui les emploie pour assurer le bon fonctionnement de l'univers.

IV.14. TPJ : *juan* n° 65 太平經卷第六十五 (MS, l. 227)

IV.14.1. Chapitre n° 65/99

斷金兵法第九十九 (MS, l. 228)

斷金兵法第九十九 (CTT 1101, 65 : 1a)

Interrompre le (règne du) Métal et les choses militaires

[TPJ-A]

[224.3-228.4] Les anciens régnaient paisiblement parce qu'ils suivaient la règle céleste (*tian gefa* 天格法) : le Yang/agent Feu/rouge. Favoriser, comme aujourd'hui, les choses militaires (*bing*

299. *Zhengyi fawen taishang wailu yi* 正一法文太上外錄儀 (CTT 1243) {024} : 4a.

兵), c'est élever l'agent Métal en position dominante (*jin wang* 金王) et affaiblir le Bois et le Feu. C'est pourquoi il faut rompre le souffle du Métal (*duan jinqi* 斷金氣) afin que le Feu émette à nouveau une grande lumière (*daming* 大明). La fin du chapitre identifie le prince à l'astre solaire (*ri* 日) et énumère les associations classiques prince/grand Yang/Sud/agent Feu/été (*xia* 夏).

IV.14.2. Chapitre n° 65/100

王者賜下法第一百 (MS, l. 229)

王者賜下法第一百 (CTT 1101, 65 : 5a)

La faveur de celui qui règne s'étend vers le bas

[TPJ-A]

[228.5-230.10] La faveur (*ci* 賜) du souverain, qui doit descendre jusqu'au peuple, se manifeste par des textes, de la nourriture et des vêtements (*wen shi yi* 文食衣) — pour ce qui est des textes, il faut collecter les documents du Tao véritable de toutes les époques, en extraire le meilleur (*dashan zhe* 大善者) et le recueillir en un livre céleste (*tianjing*), ainsi améliorera-t-on la condition du peuple qui aimera son prince en retour. Mais si la faveur du souverain s'exprime par des armes offensives et défensives, choses associées à l'agent Métal (*bingge jinwu* 兵革金物), c'est le souffle martial (*wuqi* 武氣) et la recherche du profit (*li* 利) qui domineront le monde. Les autres écrits, et notamment les Classiques (*tawen jingshu* 他文經書), ne sont pas des textes du Tao orthodoxe (*zhengdao wen* 正道文), et même les meilleurs d'entre-eux ne permettent pas de nourrir le principe vital (*yangxing* 養性) et n'apportent que l'égarement (*mimi* 迷迷).

IV.14.3. Chapitre n° 65/101

興衰由人決第一百 (MS, l. 230)

興衰由人訣第一百 (CTT 1101, 65 : 7b)

Prospérité et déclin à cause des hommes

[TPJ-A]

[230.11-233.5] Le Ciel favorise le Tao et la Vertu au détriment des lois pénales et des châtements (*xingfa*). Or, actuellement, on a recours aux lois, les conflits armés se multiplient, peuple et ministres ne sont pas loyaux (*buzhong* 不忠), etc. Le maître met en avant ses écrits et incite ses disciples à s'isoler pour méditer leur contenu. Le texte aborde ensuite les modalités d'action des souffles des quatre saisons et les positions (*wei* 位) qu'occupent cycliquement les cinq agents — dominant (*wang* 王), assistant (*xiang* 相), à l'arrêt (*xiu* 休), captif (*qiu* 囚) et destitué (*fei* 廢). Toute chose passe par ces phases selon l'usage que l'homme en fait : dans la haute Antiquité, le Tao était “dominant”, dans la moyenne Antiquité, la Vertu était “dominante” tandis que le Tao était “destitué”, “captif” puis “à l'arrêt”, dans la basse Antiquité, la Vertu a été “destituée”, etc. Actuellement, ce sont les textes (*wen*), le martial (*wu*), l'argent (*jinqian* 金錢) et les biens matériels (*caihuo* 財貨) qui sont “dominants”. Ce que les hommes favorisent se trouve en position dominante et génère son propre souffle (*zi sheng qi* 自生氣) mais ce que les hommes laissent à l'arrêt (*xiu*), captif (*qiu*) ou destitué (*fei*) a besoin des souffles des saisons et des agents.

[TPJ-?]

[211.12-13] Il suffit, pour vérifier l'efficacité (*xiao* 效) du Tao du maître, de le transmettre à un souverain vertueux, sage et lucide (*xian ming daode* 賢明道德), qui le mettra en pratique³⁰⁰.

IV.15. TPJ : *juan* n° 66 太平經卷第六十六 (MS, l. 231)

IV.15.1. Chapitre n° 66/102

三五優劣決第百二 (MS, l. 232)

三五優劣訣第一百二 (CTT 1101, 66 : 1a)

Excellence et médiocrité (selon) les Trois et les Cinq

300. *Yunji qiqian* (CTT 1032), {052} 6 : 15a. À la suite de YU Liming ed. {542} : 176, je corrige l'indication *ding bu di si* 丁部第四 ainsi : “Section ding, quatorzième (*juan*)” (*ding bu di shisi* 丁部第十四). La lecture de WANG Ming ed. {516}, “quatrième (*juan* = n° 55) de la section *ding*” [211.13], est erronée.

[TPJ-A]

[234.3-240.2] Le maître définit 48 catégories (*sishi ba bu* 四十八部) qualitativement décroissantes de souffles, en combinant quatre divisions (*sibu* 四分) — Trois augustes (*sanhuang* 三皇), Cinq empereurs (*wudi* 五帝), Trois rois (*sanwang* 三王), Cinq hégémons (*wuba* 五霸) — avec la triade “Ciel-Terre-Homme”. Par exemple, les Trois augustes de l’Homme sont le prince (*jun*), le ministre (*chen*) et le peuple (*min*), respectivement excellent (*you* 優), moyen (*zhong*) et médiocre (*lie* 劣). Le texte établit une analogie entre ces quatre classements et la famille (*jia*) : le Tao des augustes (*huangdao* 皇道) est le père (*fu*), le Tao des empereurs (*didao* 帝道) est la mère (*mu*), le Tao des rois (*wangdao* 王道) est l’enfant (*zi*) et le Tao des hégémons (*badao* 霸道) est l’épouse (*fu* 婦), etc.

[TPJ-?]

[734.14] Quand “les souffles des Trois et des Cinq” (*sanwu qi* 三五氣) sont en harmonie, le soleil et la lune rayonnent avec constance et la Grande paix s’instaure³⁰¹.

IV.16. TPJ : *juan* n° 67 太平經卷第六十七 (MS, l. 233)

IV.16.1. Chapitre n° 67/103

六罪十治決第百三 (MS, l. 234)

六罪十治訣第一百三 (CTT 1101, 67 : 1a)

Six offenses et dix (modèles pour assister) le gouvernement

[TPJ-A]

[241.3-257.7] Ces six offenses (*liuzui* 六罪) ou six grandes fautes (*daguo liu* 大過六) relatives à l’interruption de la circulation du Tao, de la Vertu (*de*) et de l’humanité (*ren*) ont des répercussions sur la descendance et causent des dérèglements cosmiques ; six grands bienfaits (*liu dashan* 六大善) inverses leur correspondent. L’ensemble s’appelle “interdits relatifs au Tao et à la

301. *Yunji qiqian* (CTT 1032) {052}, 6 : 13a.

Vertu” (*daode zhi jin* 道德之禁) et règle la conduite de celui qui fait preuve d’humanité (*ren zhe* 仁者). Les disciples seront appelés à devenir des maîtres pour convertir (*hua* 化) le peuple et mettre un terme au mal, interrompre le cycle du *chengfu*, écarter les maladies, restaurer le règne du souverain, etc. Étudier de toutes ses forces (*lixue* 力學) est exalté. Les dix modèles (*shifa* 十法) pour assister le souverain vont de “gouverner par le souffle originel” (*yuanqi zhi* 元氣治) [n° 1] à “gouverner par le martial” (*wu zhi* 武治) [n° 10], parce que les êtres naissent du souffle originel et meurent par les armes. Les cinq premiers — souffle originel, spontanéité (*ziran*), Tao, Vertu (*de*), humanité (*ren*) — sont acceptables, les cinq derniers — droiture (*yi* 義), rites (*li* 禮), “civil” ou textes (*wen*), règlements ou lois (*fa* 法), martial (*wu*) — sont fermement déconseillés.

IV.17. TPJ : *juan* n° 68 太平經卷第六十八 (MS, l. 235)

IV.17.1. Chapitre n° 68/104

戒六決第百四 (MS, l. 236)

戒六子訣第一百四 (CTT 1101, 68 : 1a)*

**Mise en garde aux six disciples*

[TPJ-A]

[258.3-260.7] Déployer le Tao doit commencer dans le ventre (*yi fu zhong* 以腹中) car ce qui est important, comme le cœur (*xin* 心), se trouve à l’intérieur et qu’il faut “d’abord corriger l’intérieur” puis “corriger l’extérieur à partir de l’intérieur” (*xian zhengnei yi nei zhengwai* 先正內以內正外), principe qui s’applique à la conduite de l’individu comme à celle de l’État. Le maître recommande aux disciples la lecture attentive (*xiang du* 詳讀) de son livre.

太平經部帙第五戊部十七卷 (MS, l. 237)

Cinquième enveloppe de section du TPJ : section wu, 17 juan

V.1. TPJ : juan n° 69 太平經卷第六十九 (MS, l. 238)

V.1.1. Chapitre n° 69/105

天讖支干相配法第百五 (MS, l. 239)

天讖支干相配法第一百五 (CTT 1101, 69 : 1a)

Présages célestes (dans lesquels) les rameaux et les troncs sont appariés

[TPJ-A]

[261.3-262.6] Le disciple souhaite connaître les présages (*chen* 讖) permettant d'apaiser durablement le pays. Le maître répond qu'il s'agit des diagrammes et des écrits prophétiques (*tu chenwen* 圖讖文) qui sont les "secrets essentiels" (*miyao* 密要, 祕要) du Ciel et de la Terre, ainsi que les instructions (orales) relatives aux textes secrets (*miwen jueiling* 祕文訣令), paroles que les générations successives ne doivent pas modifier (*wanshi buke yi* 萬世不可易).

[TPJ-A]

[262.7-264.12] Le prince, correspondant au Sud (*nanfang* 南方), à l'agent Feu (*huo* 火) et au grand Yang (*taiyang* 太陽), doit se vêtir de rouge incarnat (*yi chi* 衣赤) — qui est aussi la couleur des "signes célestes" (*tianwen* 天文, les phénomènes astronomiques). Les présages relatifs à son ascension et à son déclin (*shengshuai* 盛衰) se tirent donc de l'observation de l'astre solaire (*ri zhan* 日占). Le ministre, petit Yin (*shaoyin* 少陰), est associé à l'agent Métal (*jin* 金) parce qu'il plie devant l'agent Feu. Le peuple, grand Yin (*taiyin* 太陰), est associé à l'agent Eau (*shui* 水) parce qu'il engendre et nourrit l'agent Bois (*mu* 木) auquel sont associés la famille princière et le jeune prince, petit Yang (*shaoyang* 少陽), avant son accession au trône.

[TPJ-A]

[264.13-265.4] Le Ciel est extérieurement “bleu azur” (*cang* 蒼), couleur de l’agent Bois (*mu*), mais rouge incarnat (*chi*) à l’intérieur, couleur de l’agent Feu (*huo*). La Terre est extérieurement jaune et blanche (*huang bai*), couleurs des agents Terre (*tu*) et Métal (*jin*), mais noire (*hei* 黑) à l’intérieur, couleur de l’agent Eau (*shui*).

[TPJ-A]

[266.1-5] L’Est, où le soleil apparaît (*chu dongfang* 出東方), et le Sud, où il trône (*wei zai nanfang* 位在南方), constituent les deux emplacements honorables (*zun* 尊), à l’image de la mansion du Cœur (*xinxiu* 心宿), mansion orientale rattachée à l’agent Feu (le cœur), donc au Sud.

[TPJ-A]

[266.6-12] Ce paragraphe définit les rapports des membres de la famille impériale par analogie avec les dix troncs (*shigan* 十干) et les cinq agents : *bing* 丙 correspond à l’agent Feu et au prince (*jun*), *xin* 辛 correspond au gynécée (*hougong* 後宮), etc.

[TPJ-A]

[266.13-268.1] Ce paragraphe associe les dix troncs (*shigan* 十干) et les douze rameaux (*shi'erzhi* 十二支), les troncs *wu* 戊 et *ji* 己 (le centre) étant chacun associés à deux rameaux pour assurer la concordance des deux séries. Le texte précise que les rameaux ont leurs emplacements propres (*ju qi chu* 居其處) et ne suivent pas la marche des dix troncs (不隨十干而行也).

[TPJ-A]

[268.2-7] Seuls les Anciens connaissaient le Tao du Ciel et de la Terre et les cycles des quatre saisons et des cinq agents, mais le maître espère néanmoins qu’un prince vertueux (*dejun* 德君) gouvernera selon ses prophéties célestes (*tianchen* 天讖).

[TPJ-A]

[268.8-13] L’Est craignant (*wei* 畏) l’Ouest, les souverains ont peu à peu délaissé le Tao au profit des affaires militaires (*bing*), élevant le souffle de l’agent Métal (*jinqi* 金氣) et faisant dépérir (*shuai*) l’agent Feu. Il faut interrompre cette domination du Métal et du militaire et se hâter (*ji* 急) de remettre en pratique le Tao et la Vertu.

[TPJ-A]

[268.14-270.1] Le grand Yang (Feu) redoute (*dawei* 大畏) le grand Yin (Eau), aussi faut-il interrompre le règne des boissons alcoolisées (*duan jiu* 斷酒), agent Eau dominant (*wang*) qui génère le désordre et s'oppose à la Grande paix. Seules sont mises en cause les boissons alcoolisées des marchés (*shijiu* 市酒).

[TPJ-A]

[270.2-271.4] La domination (*dewang* 得王), à la Cour, des ministres et du gynécée contribue au déclin de l'agent Feu et à la prise de position dominante de l'agent Terre.

[TPJ-A]

[271.5-9] Reprise : mettre un terme à la position dominante des boissons alcoolisées, etc.

[TPJ-A]

[271.10-272.2] Les saints et les sages humains (*ren* 仁) et lucides (*ming* 明) doivent mettre un terme au gouvernement des femmes (*nü zheng* 女政).

[TPJ-A]

[272.3-275.4] Ce paragraphe final, qui contient les expressions “dix troncs du Ciel” (*tian zhi shigan* 天之十干) et “douze rameaux du Tao de la Terre” (*di zhi shi'erzhi* 地道十二支), définit notamment un cycle du souffle à neuf positions descendantes : dominant (*wang* 王), assistant (*xiang* 相), décroissant (*wei* 微), vénérable (*lao* 老), déclinant (*shuai* 衰), malade (*bing* 病), captif (*qiu* 囚), mort (*si* 死) et anéanti (*wang* 亡).

V.2. TPJ : *juan* n° 70 太平經卷第七十 (MS, l. 240)

V.2.1. Chapitre n° 70/106

學者是非決第百六 (MS, l. 241)*

學者得失訣第一百六 (CTT 1101, 70 : 1a)

*Ce qui convient ou ne convient pas dans l'étude

[276.3-280.2] Chacun doit étudier (*xue* 學) selon ses capacités (*caineng* 材能) mais de toutes ses forces (*nuli* 努力) pour éviter l'hérésie (*daxie* 大邪). Initiatique (*neixue* 內學) ou profane (*waixue* 外學), toute étude a ses erreurs (*guo* 過), aussi doit-on recevoir des instructions orales (*koujue* 口訣) d'un maître, même si l'on ne doit jamais se fier aux paroles d'un seul homme. Les matières à étudier sont notamment la longue vie (*changsheng*) et la nutrition du principe vital (*yangxing*). Une quinzaine de principes concernant ce qui convient (*shi*) ou pas (*fei*) dans les études sont énumérés, puis le texte revient à la théorie des documents écrits en introduisant l'idée d'écrits ésotériques (*neiwen* 內文) et profanes (*waiwen* 外文).

V.3. TPJ : *juan* n° 71 太平經卷第七十一 (MS, l. 242)

V.3.1. Chapitre n° 71/107

九道得失決第百七 (MS, l. 243)

真道九首得失文訣第一百七 (CTT 1101, 71 : 1a)*

**Neuf principes du Tao véritable (concernant) le gain ou la perte des textes*

[281.3-285.4] Ces neuf principes (*shou* 首), “têtes (de rubriques)” ou “degrés” (*du* 度), sont neuf pratiques en rapport avec les méthodes de méditation et de visualisation d'entités corporelles décrites dans le *Taiping jing shengjun mizhi* (CTT 1102) {034} ³⁰². Ces neuf principes se subdivisant chacun en neuf, on obtient quatre-vingt-un cas de figure. Les vingt-sept premiers (*shang*) déterminent l'obtention d'une longévité extraordinaire (*dushi* 度世), les vingt-sept suivants (*zhong*) donnent accès au statut de véritable officier divin (*zhen shenli* 真神吏), les vingt-sept derniers (*xia*) ne sont que perversion, perte de souffle et de la racine, etc.

302. Pour plus de détails sur ce chapitre, qui recoupe CTT 1102, cf. *supra* : Chapitre 4, § 4.5, p. 97 (“2b-3b”).

V.3.2. Chapitre n° 71/108

度世明誠百八 (MS, l. 244) ³⁰³

致善除邪令人受道戒文第一百八 (CTT 1101, 71 : 4a)*

**Atteindre la bienfaisance et extirper les perversions, et conduire l'homme à recevoir les textes et les préceptes du Tao*

[TPJ-C]

[285.5-290.2] La longévité dépend de l'étude (*xue* 學), mais aussi des esprits essentiels (*jingshen* 精神) et des préceptes du Tao (*daojie* 道戒) qu'il faut empêcher de s'échapper en fermant la bouche (*bikou wuxie* 閉口無泄). Les disciples sont mis en garde contre les intentions mauvaises (*e'yi* 惡意) que l'on porte dans le cœur et les tentations suscitées par des esprit pervers (*xieshen* 邪神) et des filles de jade (*yunü* 玉女). Six catégories d'hommes (hommes divins, véritables, immortels, hommes du Tao, saints, sages) contribuant au règne céleste sont énumérées.

V.4. TPJ : *juan* n° 72 太平經卷第七十二 (MS, l. 245)

V.4.1. Chapitre n° 72/109

齋戒思神救死決百九 (MS, l. 246)

齋戒思神救死訣第一百九 (CTT 1101, 72 : 1a)

Jeûner et se purifier, méditer sur les esprits et se délivrer de la mort

[TPJ-A]

[291.3-295.2] Description d'une méthode de méditation utilisant les images (*huaxiang* 畫像) des esprits essentiels des cinq viscères (*wuzang jingshen* 五藏精神) dont la description et les cycles d'émergence et de déclin sont donnés. Hors du corps, ces entités deviennent cinq esprits cavaliers (*bingma* 兵馬 ou *qishen* 騎神), également décrits. Les maladies (*bing*) causées par le *chengfu* sont

303. Ce titre du chapitre n° 71/108 du MS ne recoupe aucun titre de chapitre du TPJ canonique.

nombreuses mais les spécialistes (*gongshi* 工師) de sept arts — devins (*bugua* 卜卦), médecins (*dayi* 大醫), acupuncteurs (*ci* 刺), praticiens de la moxibustion (*zhi* 灸), enquêteurs ou étiopathes (? *he* 劾), sacrificateurs (*si* 祀) et théurges (*shishen zidao shigui* 使神自導視鬼) — ne peuvent soigner chacun qu’une espèce de maladie. Il est préférable de traiter le mal par sa racine : les pervers (*xie* 邪), agents pathogènes, plutôt que recourir à ces techniques limitées. Les êtres démoniaques (*guiwu* 鬼物), cause des maladies, génèrent des bandes de brigands (*daozei* 盜賊) contre lesquelles le souverain doit envoyer des légions (*junshi* 軍師) de douze mille hommes.

V.4.2. Chapitre n° 72/110

不用大言无（無）效決百十 (MS, l. 247)

不用大言無效訣第一百一十 (CTT 1101, 72 : 5a)

Ne pas appliquer les paroles emphatiques et dépourvues d’efficacité

[TPJ-A]

[295.3-299.8] Le souverain vertueux doit prévenir (*yubei* 豫備) l’accumulation des souffles pervers (*xieqi* 邪氣) qui s’opposent au souffle de la Grande paix (*taiping qi*) en réglant les problèmes urgents (*daji* 大急) comme la faim (*ji’e* 飢餓), la soif (*keyin* 渴飲) et les aléas des phénomènes météorologiques (*fengyu* 風雨) et ne pas prêter l’oreille aux paroles emphatiques (*dayan* 大言), flatteuses, dépourvues de toute efficacité et source de désordre.

V.4.3. Chapitre n° 72/111

五神所持決百十一 (MS, l. 248)

五神所持訣第一百一十一 (CTT 1101, 72 : 10b)

Ce que les cinq esprits tiennent à la main

[TPJ-A]

[299.9-300.9] Ce chapitre décrit les “insignes” (*jie* 節) — des ustensiles ou des armes telles

que la lance et l'épée — des esprits des cinq secteurs de l'espace. Confrontés (*dui* 對) avec les insignes du souverain, ces gages de foi (*xin fujie* 信符節) doivent leur correspondre (*ying* 應), sinon des esprits mensongers viendront semer le trouble dans le gouvernement.

V.5. TPJ : *juan* n° 73 太平經卷第七十三 (MS, l. 249)³⁰⁴

V.5.1. Chapitre n° 73/112

入室證決百十二 (MS, l. 250)*

[入室獨居] (CTT 1101, 5 : 13a)

**S'isoler pour témoigner*

[TPJC-B]

[309.2-3] Ce bref passage évoque la méditation sur la racine du Tao et des livres (*si jing dao zhi ben* 思經道之本) pratiquée dans l'isolement pour parvenir au Tao³⁰⁵.

V.5.2. Chapitre n° 73/113

°齋辭設五儀 (義) 法百十三 (MS, l. 251)

Paroles purificatrices exposant les cinq devoirs

V.5.3. Chapitre n° 73/114

°塗室成神仙法百十四 (MS, l. 252)

Oindre la chambre et devenir un immortel divin

304. Dans le TPJHJ, le contenu des *juan* n° 73 à 85 se compose de huit chapitres non numérotés et tous précédés de la mention "titre manquant" (*queti*). Je tente de rétablir la séquence du MS.

305. Le passage qui fait suite à celui-ci dans le TPJHJ correspond à mon chapitre n° 78/119.

V.6. TPJ : *juan* n° 74 太平經卷第七十四 (MS, l. 253)

V.6.1. Chapitre n° 74/115

善惡閻（慮）圖決百十五 (MS, l. 254)*

[大慈孝順閻第一] (CTT 1101, 5 : 6a)

Diagramme des préoccupations bonnes et mauvaises

[TPJC-B]

[301.3-4] Il faut garder le Tao et la Vertu et accumuler les bienfaits pour pénétrer le souffle (*qi*) et l'essence (*jing*) des mânes (*guishen* 鬼神), etc.

[TPJC-B]

[301.6-302.13] Énumération de “dix préoccupations” (*shilü* 十閻) grâce auxquels les Anciens établissaient la Grande paix, règles éthiques concernant la piété filiale (*xiao* 孝) [n° 1 et 3], la vertu [n° 2], le respect des aînés (*ti* 悌) [n° 3], les bienfaits (*shan*) [n° 3, 8], les méfaits (*e*) [n° 9], l'attention (*jin* 謹) portée aux enfants [n° 4], la vertu d'humanité (*ren*) [n° 5], l'harmonie familiale [n° 6], les fautes (*guo*) et le repentir (*hui* 悔) [n° 7, 8, 10], et les choses militaires (*bing*) [n° 5, 7].

V.7. TPJ : *juan* n° 75 太平經卷第七十五 (MS, l. 255)

V.7.1. Chapitre n° 75/116

圖畫正根決百十六 (MS, l. 256)*

[四根俱行道德] (CTT 1101, 5 : 8a)

**Illustrations pour corriger la racine*

[TPJC-B]

[303.2-8] Il faut corriger la racine, dont quatre catégories (*sigen* 四根) sont définies,

rattachées respectivement au souverain (*diwang* 帝王), à l'Impératrice (*huanghou*), aux saints (*sheng*) et sages (*xian*) et au peuple (*shumin* 庶民). Tous doivent ensemble pratiquer le Tao et la Vertu.

V.8. TPJ : juan n° 76 太平經卷第七十六 (MS, l. 257)

V.8.1. Chapitre n° 76/117

°證上書徵驗決百十七 (MS, l. 258)

Témoigner, soumettre des écrits, procéder à des vérifications

V.9. TPJ : juan n° 77 太平經卷第七十七 (MS, l. 259)

V.9.1. Chapitre n° 77/118

使四時神吏注法百十八 (MS, l. 260)*

[樂通八方四時之氣] (CTT 1101, 5 : 8b)

**Faire converger les fonctionnaires divins des quatre saisons*

[TPJC-B]

[303.8-304.3] L'Empereur (*diwang* 帝王) et l'Impératrice (*huanghou* 皇后) présidant aux cycles du Yin et du Yang, le Grand astrologue (*taishi* 太史) doit observer nuit et jour les phénomènes astronomiques afin de pénétrer les desseins du Ciel, etc. Un Palais de la lumière (*mingtang* 明堂) doit être édifié sur une terre au Sud (*taiyang bingwu zhi di* 太陽丙午之地) et les souffles saisonniers doivent y circuler librement pour que l'Empire connaisse une paix durable.

V.10. TPJ : *juan* n° 78 太平經卷第七十八 (MS, l. 261)

V.10.1. Chapitre n° 78/119

入室存思圖決百十九 (MS, l. 262)*

[入室存思] (CTT 1101, 5 : 13b)

**S'isoler et méditer sur les diagrammes*

[TPJC-B]

[309.4-310.2] En méditant dans l'isolement sur le contenu des écrits du maître et en accumulant le souffle (*ji qi* 積氣), on se transformera selon le souffle en homme divin (*shenren*). Celui qui accumule l'essence (*jing*), se transforme de lui-même (*zihua* 自化), monte au Ciel (*shangtian* 上天) et devient un saint (*shengren*), perd alors la faculté d'intervenir dans les affaires gouvernementales. Les écrits de l'orateur permettent à chacun d'exploiter entièrement son potentiel (*jin qi cai* 盡其才) et de remplir son mandat de vie, c'est-à-dire vivre jusqu'à son terme naturel (*tian ming* 天命). La recherche de la longévité (*shou* 壽), conforme au Tao orthodoxe (*zhengdao* 正道), s'oppose aux préoccupations du vulgaire (*su* 俗), qui ne vont pas au-delà de sa seule personne.

V.11. TPJ : *juan* n° 79 太平經卷第七十九 (MS, l. 263)

V.11.1. Chapitre n° 79/120

神吏尊卑決百廿 (MS, l. 264)*

[願聞四時為尊貴] (CTT 1101, 5 : 8b)

**Honorabilité des fonctionnaires divins*

[TPJC-B]

[304.3-305.3] Les sages souverains de l'Antiquité suivaient le cycle saisonnier du souffle dominant (*wangqi* 王氣) — qui confère une position dominante et honorable (*zungui* 尊貴) à

l'emplacement où il réside (*suo chu* 所處) et le mandat de gouverner (*zhuli* 主理) à celui qui s'y conforme — en relevant le marqueur mensuel (*yuejian* 月建) indiqué par l'orientation du Boisseau (*douqian* 斗前) dans le Ciel. De l'autre côté du Boisseau (*douhou* 斗後), l'emplacement symétriquement opposé (*bei* 背), qui est celui des souffles de mort et d'anéantissement (*siwang qi* 死亡氣), correspond au déclin (*shuai* 衰) et au néfaste (*xiong* 凶).

V.12. TPJ : *juan* n° 80 太平經卷第八十 (MS, l. 265)

V.12.1. Chapitre n° 80/121

占中不中決百廿一 (MS, l. 266)*

[占十中十] (CTT 1101, 5 : 10b)

**Degré d'exactitude des observations*

[TPJC-B]

[305.6-306.3] Il faut remettre le TPJ (“ce texte”, *ci wen* 此文) au prince à la Vertu supérieure (*shangde* 上德) et observer (*zhan* 占) la correspondance de son contenu avec les trois souffles (*sanqi* 三氣). Une correspondance de 100 % (*zhanshi zhongshi* 占十中十) indique que le souverain peut l'utiliser, de 90 % (*zhanshi zhongjiu* 占十中九), que l'un des trois souffles est en désordre et que les feudataires (*zhuhou* 諸侯) peuvent l'utiliser, de 80 % (*zhanshi zhongba* 占十中八), que deux des trois souffles sont en désordre et que seuls les hommes ordinaires (*fanren* 凡人) peuvent l'utiliser. Une correspondance inférieure à 80 % indique que le texte est inutilisable et risque de semer le désordre dans le Tao céleste ³⁰⁶.

306. Une citation extraite du *Taiping yulan* {094}, 659 : 7b [735.13-14] recoupe ce passage [305.11-12].

V.13. TPJ : *juan* n° 81 太平經卷第八十一 (MS, l. 267)

V.13.1. Chapitre n° 81/122

得道長存篇百廿二 (MS, l. 268)*

[萬道俱出長存不死] (CTT 1101, 5 : 11a)

**Obtenir le Tao et vivre longtemps*

[TPJC-B]

[306.5-307.9] Ce chapitre traite de l'union au Tao (*yu dao wei yi* 與道為一) et de la longévité du point de vue des rapports entre le prince et l'ignorant (*yu* 愚). Les qualités morales et les défauts de l'un rejaillissent sur l'autre et le malheur, la guerre (etc.) découlent des manquements de l'un à l'égard de l'autre. Suivent quelques conseils relatifs à la méditation — se retirer dans une chambre obscure (*youshi* 幽室) pour méditer sur le contenu du livre, etc. — et d'ordre éthique — ne pas rechercher de position honorifique (*buqiu rongwei* 不求榮位)³⁰⁷.

V.14. TPJ : *juan* n° 82 太平經卷第八十二 (MS, l. 269)

V.14.1. Chapitre n° 82/123

自知得失決百廿三 (MS, l. 270)*

[令人自知得失] (CTT 1101, 5 : 14b)

**Connaître de soi-même le gain et la perte*

[TPJC-B]

[310.4-7] L'érudition et l'accumulation de textes qui ne débouchent pas sur la longévité sont une voie vide, sans substance (*kongxu wushi dao* 空虛無實道) et accumuler des connaissances qui ne peuvent être mises au service du prince est inutile.

307. Une citation extraite du *Taiping yulan* {094}, 659 : 7b [735.14-736.1] recoupe ce passage [303.8-9].

[310.9-311.8] Deux priorités (*erji* 二急) illustrent les notions de gain et de perte (*deshi* 得失) : la longévité (*shou* 壽) et la piété filiale (*xiao* 孝), qui découlent naturellement des intentions morales des hommes. Dans l'Antiquité, le prince et le ministre étaient tous deux bienfaisant et la Grande paix régnait. Les parents (*fumu* 父母), qui transmettent les principes universels à leur descendance, le maître, qui en pénètre les desseins, et le prince, qui les met en pratique, sont associés en une triade.

V.15. TPJ : *juan* n° 83 太平經卷第八十三 (MS, l. 271)

V.15.1. Chapitre n° 83/124

經學本末決百廿四 (MS, l. 272)*

[本末枝葉悉善] (CTT 1101, 5 : 13a)

**Racine et extrémités de l'étude des livres*

[307.11-308.7] On distingue trois catégories de livres : les livres du Ciel (*tianjing* 天經), les livres de la Terre (*dijing* 地經) et les livres de l'Homme (*renjing* 人經). Leur étude est comparée à la croissance d'un arbre dont le maître constitue la racine (*ben* 本) et ses disciples, les branches et les fruits (*zhi shi* 枝實) : pour assurer la croissance de cet arbre, il faut une bonne semence (*shanzhong* 善種) dans une bonne terre (*shandi* 善地).

V.16. TPJ : *juan* n° 84 太平經卷第八十四 (MS, l. 273)

V.16.1. Chapitre n° 84/125

°大人存思六甲圖百廿五 (MS, l. 274)

Les grands hommes méditent sur le diagramme des six jia ³⁰⁸

V.17. TPJ : *juan* n° 85 太平經卷第八十五 (MS, l. 275)

V.17.1. Chapitre n° 85/126

師明經圖傳集百廿六 (MS, l. 276)*

[真人問曰何為天經] (CTT 463, 1 : 2a)

**Le maître éclaire la transmission et la réunion des livres et diagrammes*

[TPJ-C]

[308.8-14] Ce chapitre expose dix catégories d'ouvrages : (1) les livres du Ciel (*tianjing*) qui correspondent au Tao, (2) les livres de la Terre (*dijing*) qui correspondent à la Vertu (*de*), (3) les livres de l'Homme (*renjing*) qui correspondent à l'harmonie (*he*), (4) les livres du Tao (*daojing* 道經) qui sont les écrits des trois Âges relatifs au Tao, (5) les livres des saints (*shengjing* 聖經) des trois Âges, (6) les livres des sages (*xianjing* 賢經) des trois Âges, (7) les livres du faste (*ijing* 吉經), (8) les livres du néfaste (*xionging* 凶經), (9) les livres de la vie (*shengjing* 生經) et (10) les livres de la mort (*sijing* 死經). Chacun des ouvrages de ces catégories reflète les dispositions morales du maître qui l'a produit ou transmis ³⁰⁹.

308. Selon le contexte et les sources, l'expression *liujia* 六甲 peut désigner les six couples de caractères cycliques contenant le tronc *jia* 甲 (*jiazi* 甲子, *jiayin* 甲寅, *jiachen* 甲辰, *jiawu* 甲午, *jiashen* 甲申 et *jiaxu* 甲戌), un groupe de six étoiles, six esprits ou divinités, ou un art magique lié au cycle des Cinq agents (*liujia shu* 六甲術). Cf. ROBINET {311}, vol. 1 : 24-25.

309. *Yaoxiu keyi jielü chao* (CTT 463) {056}, 1 : 2a.

VI

太平經部帙第六己部十七卷 (MS, l. 277)

Sixième enveloppe de section du TPJ : section ji, 17 juan

VI.1. TPJ : *juan* n° 86 太平經卷第八十六 (MS, l. 278)

VI.1.1. Chapitre n° 86/127

來善集三道文書決百廿七 (MS, l. 279)

來善集三道文書訣第一百二十七 (CTT 1101, 86 : 1a)

*Les documents des trois Tao*³¹⁰, *recueils de la bienfaisance à venir*

[TPJ-A]

[312.3-329.7] Les disciples ont observé trois phénomènes astronomiques — étoiles filantes (*liuxing* 流星), etc. — et en expliquent les correspondances socio-politiques, à la satisfaction du maître, puis relatent leur mise en pratique de son enseignement : absorption du souffle (*shiqi* 食氣) et lecture des documents désignés sous le nom de *sandao xingshu* 三道行書. Si ces écrits circulent librement, l'harmonie cosmique sera assurée et le souverain sera soulagé du fardeau des fautes de ses ancêtres (*chengfu*). La régularité des phénomènes astronomiques et de l'écoulement des fleuves, la bonne croissance des êtres témoignent (*zheng* 證) de la réjouissance (*yuexi* 說喜) du Ciel et de la Terre — mais les calamités, dont le prince et les sages doivent rechercher les causes, sont l'expression de leur grande colère (*danu* 大怒).

VI.2. TPJ : *juan* n° 87 太平經卷第八十七 (MS, l. 280)

310. *Sandao* 三道 désigne ici les fonctionnaires de chaque circonscription (*zhangli* 長吏), les populations sédentaires (*jumin* 居民) ou autochtones (*yimin* 邑民) et les itinérants (*xingzhe* 行者 ou *xingren* 行人).

VI.2.1. Chapitre n° 87/128

長存符圖百廿八 (MS, l. 281)*

[天符還精以丹書] (CTT 1101, 6 : 2b-3a)

**Diagrammes et glyphes symboliques de la longue vie*

[TPJC-B]

[330.2-5] Des “glyphes symboliques célestes” (*tianfu* 天符) en écriture rouge cinabre (*danshu* 丹書) doivent être visualisés (*jian* 見) dans le ventre (*fuzhong* 腹中) lors d’exercices d’illumination intérieure (*neiming* 內明) réalisés pour expulser les maladies et apporter la longévité.

[TPJC-B]

[330.6-7] La longévité dépend des cinq essences du nouveau-né (*ying'er* 嬰兒) et de la spontanéité (*ziran*), qualités innées qu’il faut absolument préserver en soi.

VI.3. TPJ : *juan* n° 88 太平經卷第八十八 (MS, l. 282)

VI.3.1. Chapitre n° 88/129

作來善宅法百廿九 (MS, l. 283)

作來善宅法第一百二十九 (CTT 1101, 88 : 1a)

Instituer les maisons de la bienfaisance à venir

[TPJ-A]

[331.3-337.11] Des maisons de la bienfaisance (*shan hao zhai* 善好宅) doivent être établies sur le marché de la capitale de chaque unité administrative, même lointaine, afin de faciliter la compilation d’un livre universel (*dongji zhi jing* 洞極之經). Ces édifices carrés, verrouillés mais dotés d’ouvertures sur les quatre murs pour recevoir tout document (sur lequel devra figurer le nom de l’auteur), permettront une collecte générale des écrits, leur classement, la sélection des meilleurs d’entre eux par des érudits et la diffusion de leur explication. Les sages de toutes les régions du

monde viendront ainsi se soumettre d'eux-mêmes au prince vertueux.

VI.4. TPJ : *juan* n° 89 太平經卷第八十九 (MS, l. 284)

VI.4.1. Chapitre n° 89/130

八卦還精念文百卅 (MS, l. 285)

八卦還精念文第一百三十 (CTT 1101, 89 : 1a)

Lire à haute voix les textes et faire revenir l'essence (selon) les huit trigrammes

[TPJ-B]

[338.3-339.14] Ce chapitre présente un exercice d'illumination intérieure (*neiguang* 內光), de contemplation (*du* 睹) et de méditation pour faire revenir l'essence, éliminer les maladies et tripler la longévité (*zengnian sanbei* 增年三倍), la quintupler (*wubei* 五倍), voire la centupler (*baibei* 百倍). L'exercice repose sur le cycle des souffles Yin et Yang associés aux troncs et aux rameaux, aux organes du corps et aux animaux emblématiques des secteurs de l'espace.

VI.5. TPJ : *juan* n° 90 太平經卷第九十 (MS, l. 286)

VI.5.1. Chapitre n° 90/131

冤流災 (災) 花琦決百卅一 (MS, l. 287)

冤流災求奇方訣第一百三十一 (CTT 1101, 90 : 1a)*

**Rechercher les recettes extraordinaires (pour se garantir de) l'injustice des calamités qui se propagent*

[TPJ-A]

[340.3-347.8] La mort n'est pas une injustice (*yuan* 冤), sauf dans trois cas : (1) mourir jeune et sans avoir eu le temps d'apprendre, (2) mourir accidentellement, malgré une conduite

exemplaire, à cause des calamités qui se propagent (*liuzai* 流災), (3) mener son existence à son terme naturel mais ne pas avoir rencontré de maître lucide (*mingshi*). L'homme doit rechercher les recettes extraordinaires (*qifang* 奇方) du Tao véritable pour se garantir de telles éventualités.

VI.6. TPJ : *juan* n° 91 太平經卷第九十一 (MS, l. 288)

VI.6.1. Chapitre n° 91/132

拘校三古文法百卅二 (MS, l. 289)

拘校三古文法第一百三十二 (CTT 1101, 91 : 1a)*

**Collationner avec rigueur les textes des trois âges*

[TPJ-A]

[348.3-364.5] Le Ciel a dépêché le maître pour qu'un livre universel (*dongji zhi jing*) soit réalisé grâce aux maisons de la Grande paix (*taiping zhi zhai* 太平之宅) parce que les hommes se sont éloignés des desseins (*xin* 心) cosmiques et ont accumulé les fautes. Chaque parole hétérodoxe ou perverse (*xie*) écartée des textes recueillis élimine une maladie. Cette révision des textes commencera au huitième mois, d'abord à l'est, au sud, puis à l'ouest du Prince. Toute négligence sera sanctionnée de coups de bâton (*chi* 笞). Aux paroles et textes hétérodoxes, causes de troubles cosmiques, s'opposent les paroles et textes orthodoxes (*zheng*), qui répondent au Ciel.

VI.7. TPJ : *juan* n° 92 太平經卷第九十二 (MS, l. 290)

VI.7.1. Chapitre n° 92/133

二光食法百卅三 (MS, l. 291)

三光蝕訣第一百三十三 (CTT 1101, 92 : 1a)*

**Les éclipses des trois luminaires*

[TPJ-A]

[365.3-368.1] Les éclipses (*shi* 蝕) des trois luminaires (le soleil, la lune et les étoiles) sont la manifestation astrale de la lutte (*zhandou* 戰鬥) opposant les souffles Yin aux souffles Yang et le Ciel à la Terre, en grande colère (*danu*). Nulle éclipse ne survient quand la conduite du souverain est vertueuse. Le soleil, “grand Yang” (*taiyang*), esprit essentiel (*jingshen*) de l’agent Feu, et la lune, “grand Yin” (*taiyin*), esprit essentiel de l’agent Eau, ne doivent pas occuper la même place, pas plus que le cœur (*xin* 心)/Feu et les reins (*shen* 腎)/Eau dans le corps humain.

VI.7.2. Chapitre n° 92/134

万（萬）二千國始火決百卅四 (MS, l. 292)

萬二千國始火始氣訣第一百三十四 (CTT 1101, 92 : 3a)*

**Les douze mille pays. Le commencement du souffle du feu*

[TPJ-A]

[368.2-376.11] Le monde comprend un grand secteur (*dabu* 大部) de douze mille pays (*guo* 國), un secteur central (*zhongbu*) de quatre-vingt-une régions (*yu* 域) et des petits secteurs (*xiaobu*) de un pays chacun. L’étendue des pays varie de douze mille à cent *li* 里 en fonction de la Vertu de leur souverain. Les pays de médiocre vertu connaissent des troubles astronomiques, tels l’éclipse (*shi*), totale seulement dans le pays concerné mais observable des pays voisins.

VI.7.3. Chapitre n° 92/135

火氣正神道決百卅五 (MS, l. 293)

火氣正神道訣第一百三十五 (CTT 1101, 92 : 13a)

Le souffle de (l’agent) Feu corrige le Tao divin

[TPJ-A]

[376.12-378.5] L’agent Feu, cœur du Ciel (*tian zhi xin* 天之心), préside aux esprits qui sont

les fonctionnaires orthodoxes (*zhengli* 正吏) du Ciel. Le cœur doit donc être correct (*zheng*) pour que ces esprits soient illuminés et que le Tao divin soit corrigé. Une foule d'esprits pervers (*xieshen*), Yin, s'oppose aux esprits orthodoxes, Yang, et sème le désordre (*luan*) dans le Tao.

VI.7.4. Chapitre n° 92/136

洞極上平氣无（無）蟲僮複家決百卅六 (MS, l. 294)

洞極上平氣無蟲重複字訣第一百三十六 (CTT 1101, 92 : 14a)*

**Le souffle de la paix suprême universelle est sans parasites. Les caractères redoublés* ³¹¹

[TPJ-A]

[378.6-380.4] La première partie de ce chapitre concerne les infections cutanées causées par des parasites (*chong* 蟲) de la même catégorie que les trois vers (*sanchong* 三蟲) qui rongent l'homme de l'intérieur.

[TPJ-A]

[380.4-382.5] La seconde partie concerne les caractères redoublés (*chongfu zhi zi* 重複之字) des quatre chapitres n° 104/169 à 107/172 de la section *geng* 庚 (VII). Tracés en rouge cinabre (*dan* 丹) puis absorbés (*tun* 吞), ces caractères permettent de “nourrir la forme sensible (= le corps) en faisant revenir l'essence” (*huanjing yangxing* 還精養形) et d'expulser les maladies (usage thérapeutique) ou les créatures démoniaques (usage démonifuge), ou de parvenir à la quiétude (*anjing* 安靜). Ils favorisent aussi la libre circulation des *sandao xingshu* 三道行書.

VI.8. TPJ : *juan* n° 93 太平經卷第九十三 (MS, l. 295)

VI.8.1. Chapitre n° 93/137

311. Les deux éléments de ce titre renvoient à deux passages consécutifs de ce chapitre, que je dissocie donc en deux paragraphes.

方樂廢同相治決百卅七 (MS, l. 296)

方藥厭固相治訣第一百三十七 (CTT 1101, 93 : 1a)*

**Guérir par l'assujettissement*³¹² ou les remèdes

[TPJ-A]

[383.3-385.12] Le disciple critique l'efficacité des remèdes et suggère que l'assujettissement (*yangu* 厭固) et la crainte (*wei* 畏) d'un pouvoir politique fort suffisent à guérir (*xiangzhi* 相治). Le maître admet que l'existence de toute chose est soumise à un chef (*junzhang* 君長), au Ciel (dont le "chef" est l'Étoile polaire, *zhongji* 中極) comme dans le monde des hommes (dont le "chef" est l'Empereur, *diwang*). L'être le plus infime (*xiaowu* 小物) peut émouvoir (*gandong* 感動) son "chef" : même l'homme de la plus basse condition, victime de brigandage, est en droit de présenter un mémoire (*shang shu* 上書) au souverain qui ordonnera les mesures nécessaires.

VI.8.2. Chapitre n° 93/138

陽尊陰卑決百卅八 (MS, l. 297)

陽尊陰卑訣第一百三十八 (CTT 1101, 93 : 4a)

Le Yang est supérieur, le Yin est inférieur

[TPJ-A]

[386.1-389.9] Le Yang est supérieur (*zun* 尊) et noble (*gui* 貴) parce qu'il est plein (*shi* 實, *yingman* 盈滿) et "garde la racine" (*shouben*), le Yin est inférieur (*bei* 卑) et vil (*jian* 賤) parce qu'il est vide et creux (*xukong* 虛空, *wushi* 無實). Il en va de même pour l'homme (*nan* 男)/Yang et la femme (*nü* 女)/Yin, ainsi que tous les êtres, y compris les animaux et les végétaux. Lorsque la femme, initialement vide, reçoit le Yang de l'homme et tombe enceinte (*ren zi* 姪子), c'est le Yin qui, par crainte du Yang, le nourrit (*yang* 養) en son sein. La cause du faste et du néfaste (*jixiong*) n'est pas le Ciel mais les fautes (*guo*) des hommes.

312. Lire *ya* 壓 pour *yan* 厭.

VI.8.3. Chapitre n° 93/139

助言不效行國不可勝數決百卅九 (MS, l. 298)

國不可勝數訣第一百三十九 (CTT 1101, 93 : 7b)*

**Il est impossible de dénombrer les pays*

[TPJ-A]

[389.10-398.4] Ce chapitre poursuit la description du monde du chapitre n° 92/134 . Aux douze mille pays des trois secteurs (*sanbu* 三部) du monde s'ajoutent les pays d'autres mondes (*jie* 界) extérieurs, impossibles à dénombrer. Il suffit qu'un seul de ces pays obtienne les écrits du maître et accède à la Vertu pour qu'en soit chassée toute calamité. En transmettant ces écrits à d'autres pays, on les convertira (*hua* 化) à la bienfaisance et on éliminera maladies et désastres.

VI.8.4. Chapitre n° 93/140

敬事神五十年太決百卅 (MS, l. 299)

敬事神十五年太平訣第一百四十 (CTT 1101, 93 : 18a)*

**Servir respectueusement les esprits (durant) quinze années (et instaurer) la Grande paix*

[TPJ-A]

[398.5-400.14] La Grande paix, c'est avant tout ne pas nuire aux êtres (*shangwu* 傷物), dont les phases de l'existence obéissent au cycle saisonnier du souffle, ici incarné par les souverains orientés : au printemps, l'Empereur vert (*qingdi* 青帝), en été, l'Empereur rouge (*chidi* 赤帝), etc. Trente années de cette Grande paix des cinq empereurs — dix années pour le Ciel, dix pour la Terre, dix pour l'Homme — sont nécessaires pour instaurer à la Grande paix dans le monde, mais seulement quinze si le Tao véritable (*zhendao*) a déjà été atteint. Il importe donc de servir respectueusement (*jingshi* 敬事) les “neuf esprits” (*jiushen* 九神), c'est-à-dire les esprits des quatre saisons et des cinq agents (*sishi wuxing* 四時五行).

VI.8.5. Chapitre n° 93/141

致灾（災）決百冊一 (MS, l. 300)³¹³

效言不效行致災訣第一百四十一 (CTT 1101, 93 : 20b)*

**Imiter des paroles sans vérifier (leur) mise en pratique provoque des calamités*

[TPJ-A]

[401.1-402.6] La mise en pratique (*xing* 行) du Tao du Ciel permet de vérifier sa fiabilité (*xin* 信). Le Tao s'oppose aux paroles creuses (*xuyan* 虛言) que les hommes suivent aveuglément, provoquant les calamités et la maladie. L'homme vertueux qui aide le souverain à apporter la paix aux êtres sera aimé du Ciel et de la Terre, qui exècrent (*yuan* 怨) l'homme sans Vertu.

VI.9. TPJ : *juan* n° 94 太平經卷第九十四 (MS, l. 301)

VI.9.1. Chapitre n° 94/142

司行不司言決百冊二 (MS, l. 302)

Surveiller la conduite, pas les paroles

VI.9.2. Chapitre n° 94/143

五壽以下被承負灾（災）決百冊三 (MS, l. 303)*

[過此以下死生無復數者悉被承負之灾責也] (CTT 1101, 6 : 7a)

**En dessous des cinq (ordres de) longévité, subir les calamités dont on a hérité le fardeau*

[TPJC-B]

[464.3-8] Ce passage définit cinq ordres de longévité (*wushou* 五壽) : (1) une longévité

313. Dans le MS, ce titre de chapitre est dissocié en deux titres distincts correspondant aux chapitres n° 94/142 (*sixing bu siyan* 司行不司言) et n° 93/141 (*zhi zai* 致灾). Je suis ici la version canonique.

supérieure, céleste, de 120 années, (2) une longévité terrestre de 100 années, (3) une longévité humaine de 80 années, (4) une longévité de l'hégémon (*ba* 霸) de 60 années et (5) une longévité contraire (*wu* 忤) de 50 années. Chaque existence humaine a un "décompte céleste" (*tiansuan* 天算), nombre d'années de vie allouées par le Ciel que l'on peut accroître (*zeng* 增) par la bienfaisance, mais ce décompte est rarement mené à son terme naturel ³¹⁴.

[TPJC-B]

[465.11-466.5] Ce passage explique les cinq ordres de longévité du paragraphe précédent par les cycles saisonniers de croissance et de décroissance du Yin et du Yang associés aux secteurs de l'espace. Une longévité inférieure à 50 années est qualifiée d'instable (*wuchang* 無常) ³¹⁵.

VI.9.3. Chapitre n° 94/144

壽命奇 (寄) ³¹⁶ 不望報陰祐人百卅四 (MS, l. 304)*

[不望陰陽祐人] (CTT 1101, 6 : 7b)

**Quand le mandat de longévité (engendre une situation de) dépendance, ne pas espérer de rétribution (du Ciel) ni l'aide occulte des hommes*

[TPJC-B]

[464.8-465.11] L'homme espère une rétribution céleste (*tianbao* 天報) pour l'aide qu'il apporte à autrui mais quand cette aide entraîne un état de dépendance (*ji* 寄) mutuelle, aucune rétribution n'interviendra. La rétribution céleste est assurée pour celui qui aide autrui dans l'ombre (*yinyou* 陰祐). L'homme supérieur recherche la rétribution céleste pour dépasser (*du* 度) sa longévité, l'homme moyen recherche la rétribution des hommes (*renbao* 人報) pour occuper avec profit un emploi public, le sot (*xiayu* 下愚), inutile (*wugong* 無功) mais qui espère une rétribution,

314. Dans le TPJHJ, ce chapitre et les cinq suivants constituent un unique paragraphe sans titre, premier de trois suppléments (*cun* 存) dont le second consiste en la légende d'une illustration du TPJC et le troisième renvoie à mon chapitre n° 95/150.

315. Ce passage, qui n'est pas immédiatement consécutif au précédent dans le résumé du TPJC, renvoie à l'évidence à ce même chapitre (n° 94/143). Je l'y rattache donc.

316. Leçon du passage correspondant du TPJC.

subira les châtements (*zhu* 誅) du Ciel, de la Terre et de l'Homme.

VI.9.4. Chapitre n° 94/145

自受 (愛) 自奴 (好) ³¹⁷ 決百冊五 (MS, l. 305)*

[自愛自好] (CTT 1101, 6 : 9b)

**S'aimer soi-même*

[TPJC-B]

[466.5-12] Pour chasser le néfaste et les désastres et connaître la longévité, l'homme doit s'aimer lui-même (*ziai zihao ziqin* 自愛自好自親) et se nourrir lui-même (*ziyang* 自養) par le biais de pratiques de méditation sur soi (*zi nianshen* 自念身), de contemplation intérieure (*huan zishi* 還自視) et d'alimentation subtile (*bushi er bao* 不食而飽).

VI.9.5. Chapitre n° 94/146

腸 (暢) ³¹⁸ 決百冊六 (MS, l. 306)*

[以暢善人] (CTT 1101, 6 : 19b)

**Épanouissement*

[TPJC-B]

[467.12-468.1] Le Ciel fait paraître des documents écrits (*wenshu* 文書) qui doivent circuler librement pour communiquer ses paroles afin d'épanouir (*chang* 暢) les hommes bienfaisants, connaître les hommes malfaisants et défaire les injustices.

VI.10. TPJ : *juan* n° 95 太平經卷第九十五 (MS, l. 307)

317. Leçon du passage correspondant du TPJC.

318. Leçon du passage correspondant du TPJC.

VI.10.1. Chapitre n° 95/147

°各（咎）³¹⁹用單言孤辭決百冊七 (MS, l. 308)

Blâmer l'emploi de paroles simples et de propos uniques

VI.10.2. Chapitre n° 95/148

歎（欺）上禁三道文致亂決百冊八 (MS, l. 309)*

[故天遣三道文出也] (CTT 1101, 6 : 20a)

**Tromper les supérieurs, interdire les textes des trois Tao (et) provoquer le désordre*

[TPJC-B]

[468.1-7] Nombreux sont les hommes d'aujourd'hui dont le cœur est perverti, qui trompent (*qi* 欺) leurs supérieurs et se révoltent (*beipan* 背叛) contre le Ciel et la Terre, provoquant leur colère et, en conséquence, des calamités innombrables. Le Ciel envoie précisément les textes des trois Tao (*sandao wen* 三道文) pour remédier à cette situation.

VI.10.3. Chapitre n° 95/149

上書十歸之神真命所屬決百冊九 (MS, l. 310)*

[今故使男女大小老少賢不肖共集上書] (CTT 1101, 6 : 10a)

**Soumettre des mémoires. Les esprits des dix retours (sont) ce dont dépend le mandat (de vie) véritable (?)*

[TPJC-B]

[466.12-467.10] Dans chaque circonscription de l'Empire, fonctionnaires (*zhangli* 長吏), autochtones (*yimin* 邑民), itinérants (*xingren* 行人) et personnes de tous âges et de toutes conditions doivent soumettre des mémoires au souverain (*shangshu* 上書) — par analogie avec

319. J'adopte la correction de YU Liming ed. {542} : 331.

l'Étoile polaire (*zhongji xing* 中極星) vers laquelle convergent tous les astres — pour le tenir informé : ce sont les *sandao xingshu* 三道行書. Si un seul individu ne parvient pas à communiquer avec le souverain, alors une étoile, au Ciel, ne pourra converger vers l'étoile polaire.

[TPJC-C]

[403.3-404.2] L'étude du Tao suppose de ne pas s'écarter des paroles et des écrits (*wushi shuyan* 無失書言) et de servir respectueusement (*jingshi* 敬事) les trois individus (*sanren* 三人) que sont le père, le maître et le prince, dont l'homme dépend à trois phases de son existence : la naissance, l'instruction, la carrière officielle. Celui qui renonce à sa carrière pour l'immortalité (*quguan jiuxian* 去官就仙) et remet son existence au Ciel occupera une fonction dans l'administration céleste (*xianli tianguan* 仙吏天官). Dans l'Antiquité, les immortels s'élevaient au Ciel sur un attelage de dragons pour chevaucher les nuées (*shengyun jialong* 乘雲駕龍³²⁰)³²¹.

VI.10.4. Chapitre n° 95/150

善惡人受真人為賢工 (善功)³²² 決百五十 (MS, l. 311)*

[聖人悉樂理天地而萬物受其功] (CTT 1101, 6 : 8b)

**Les hommes bienfaisants ou malfaisants reçoivent les actes méritoires des véritables*

[TPJ-?]

[736.2-6] L'homme malfaisant (*e'ren*) qui “entre dans le Tao” (*rudao* 入道) est comparé à un artisan malhabile (*zhuojiang* 拙匠) qui gâche le bois d'œuvre d'autrui : il ruine (*sunbai* 損敗) l'action de l'homme bienfaisant (*shanren*) et anéantit tout acte méritoire (*shangong* 善功). C'est pourquoi chacun doit s'associer aux individus de sa propre catégorie (*qilei* 其類)³²³.

320. L'expression recoupe mot pour mot le titre du chapitre n° 99/162, composé d'une unique illustration.

321. Passage non numéroté et précédé de la mention “titre manquant” (*queti*) dans le TPJHJ.

322. D'après la leçon du passage correspondant du TPJC.

323. *Yaoxiu keyi jielü chao* (CTT 463) {056}, 12 : 13a-b.

VI.11. TPJ : juan n° 96 太平經卷第九十六 (MS, l. 312)

VI.11.1. Chapitre n° 96/151

大極六竟孝順思決百五十一 (MS, l. 313)

六極六竟孝順忠訣第一百五十一 (CTT 1101, 96 : 1a)*

**Les six paroxysmes de la piété filiale, de la soumission et de la loyauté*

[TPJ-A]

[405.3-409.8] Le maître, qui affirme d’abord ne rien ajouter aux paroles des véritables de la haute Antiquité, énumère ensuite trois offenses impardonnables en rapport avec trois conduites (*sanxing* 三行) : celle du fils qui ne fait pas preuve de piété filiale (*buxiao* 不孝), celle du disciple qui n’obéit pas (*bushun* 不順) à son maître et celle du ministre qui n’est pas loyal (*buzhong* 不忠) envers le souverain. L’étude du texte du maître permet de corriger ces offenses et de faire que le père soit affectueux (*ci* 慈), la mère aimante (*ai* 愛), le fils pieux (*xiao* 孝), l’épouse obéissante (*shun* 順), l’aîné bon (*liang* 良) et le cadet respectueux (*gong* 恭)³²⁴.

VI.11.2. Chapitre n° 96/152

守一入室知神戒百五十二 (MS, l. 314)

守一入室知神戒第一百五十二 (CTT 1101, 96 : 5b)

Garder l’Un, s’isoler et connaître les esprits

[TPJ-A]

[409.9-423.2] Par la méditation, l’individu de qualité supérieure obtient la longévité, celui de qualité moyenne un poste officiel élevé, celui de qualité inférieure l’apaisement. Le chapitre revient ensuite sur plusieurs thèmes déjà traités dans le TPJ : le collationnement (*jujiao* 拘校) des textes de

324. La fin d’une citation du TPJ donnée dans le *Yaouxu keyi jielü chao* (CTT 463) {056}, 12 : 13b, et que Wang Ming a reportée en fin de volume [736.6-7], recoupe en fait ce chapitre [405.7-9].

toutes les époques, l'opposition entre les textes et les paroles orthodoxes ou corrects (*zheng*) et hétérodoxes ou pervers (*xie*), les neuf échelons de la hiérarchie humaine (*jiuren*), la libre circulation des *sandao xingshu* 三行道書, le “fardeau accumulé” (*chengfu*), etc. Pour finir, le maître conseille de rechercher et de faire agir le souffle du grand Yang de l'agent Feu.

VI.11.3. Chapitre n° 96/153

忍辱象天地至誠與神相應戒百五十三 (MS, l. 315)*

忍辱象天地至誠與神相應大戒第二百五十三 (CTT 1101, 96 : 21a)

**Supporter l'abaissement à l'image du Ciel et de la Terre, parfaire la sincérité (et) être en résonance avec les esprits*

[TPJ-A]

[423.3-428.4] Les écrits du maître répondent aux esprits du Ciel (*shen* 神) et de la Terre (*qi* 祇). Paroles du Ciel et de la Terre (*tiantan diyu* 天談地語), ils enseignent à se conduire à leur image : ainsi la Terre, mère (*mu* 母) vertueuse et bienfaitrice des dix mille êtres, supporte de demeurer dans l'abaissement (*renru* 忍辱) sous le Ciel. Par une sincérité parfaite (*zhicheng* 至誠), l'homme émeut (*gandong* 感動) le Ciel et la Terre et entre en résonance (*xiang xiangyin* 響相應) avec eux. Mais en accumulant les fautes (*chengfu*), les hommes ont perdu cette sincérité parfaite.

VI.12. TPJ : *juan* n° 97 太平經卷第九十七 (MS, l. 316)

VI.12.1. Chapitre n° 97/154

知道不傳處士助他決百五十四 (MS, l. 317)

妒道不傳處士助化訣第一百五十四 (CTT 1101, 97 : 1a)*

**Quand le Tao n'est pas transmis (à cause de) la jalousie, le lettré vivant dans la retraite (doit) aider (le souverain) à convertir (le peuple)*

[TPJ-A]

[429.3-434.10] Une des causes de l'accumulation des fautes (*chengfu*) est que nombreux sont ceux qui jalourent (*du* 妒) le Tao, "trésor précieux" (*zhenbao* 珍寶) du Ciel et de la Terre. Il ne faut pas prêter l'oreille à (*wen* 聞), parler de (*yan* 言) ni mettre en pratique (*yong* 用) tout ce qui ne ressort pas du Tao et de la Vertu essentiels et véritables, notamment les textes falsifiés (*weiwen* 偽文). Le lettré vivant dans la retraite (*chushi* 處士), qui garde en lui le Tao et la Vertu, est le plus bienfaisant des hommes (*ren zhi di yi shangshan zhe* 人之第一上善者).

VI.12.2. Chapitre n° 97/155

事法如父言當成法決百五十五 (MS, l. 318)

事師如事父言當成法訣第一百五十五 (CTT 1101, 97 : 7b)*

**Les paroles doivent servir de modèle (quand) on sert son maître comme on sert son père*

[TPJ-A]

[434.11-436.12] Il ne convient pas que les connaissances de l'inférieur dépassent (*guo* 過) celles de son supérieur. Si les connaissances de l'enfant dépassent celles de son père, celles du disciple celles de son maître et celles du ministre celles de son prince, il y a tromperie (*qi* 欺). La suite du chapitre expose la dégradation des rapports entre ces trois couples d'individus à travers les époques des Trois augustes (*sanhuang*), des Cinq empereurs (*wudi*), des Trois rois (*sanwang*) et des Cinq hégémons (*wuba*).

[TPJ-A]

[436.13-437.4] Critique des ministres qui, au cours des époques, ont commencé par perdre la connaissance des pratiques permettant d'obtenir la longue vie puis se sont progressivement éloignés du Tao et de la Vertu. Aujourd'hui devenus ignorants, ils entraînent avec eux leur prince dans l'ignorance (*yu* 愚). Les paroles qui ne peuvent pas servir de modèles (*fa* 法) ou de principes (*jing* 經) ne valent pas le silence.

VI.13. TPJ : juan n° 98 太平經卷第九十八 (MS, l. 319)

VI.13.1. Chapitre n° 98/156

神司又守本陰祐訣百五十六 (MS, l. 320)

神司人守本陰祐訣第一百五十六 (CTT 1101, 98 : 1a)*

**Les esprits veillent à ce que les hommes gardent la racine (et apportent à autrui) une aide occulte*

[TPJ-A]

[438.3-441.8] Les esprits, définis comme des êtres sans forme sensible (*wuxing* 無形) et dont l'apparence (*xiang* 象) change indéfiniment, se vouent entièrement à surveiller les hommes (*siren* 司人). Ceux-ci peuvent compter sur leur soutien (*zhuyou* 助祐) mais ils doivent “garder la racine” (*shouben*) et aider autrui dans l'ombre (*yinyou* 陰祐) tout en se gardant des propos maléfiques et mensongers (*yaoyan wangyu* 妖言妄語) des esprits pervers (*xieshen*) qui contrarient l'accomplissement du Tao et n'apportent que le néfaste (*xiong*).

VI.13.2. Chapitre n° 98/157

為道敗成戒百五十七 (MS, l. 321)

為道敗成戒第一百五十七 (CTT 1101, 98 : 4b)

L'échec et le succès dans la pratique du Tao

[TPJ-A]

[441.9-446.1] Le Ciel, la Terre et les mânes (*guishen*) haïssent ceux qui améliorent leur situation matérielle privée (*si* 私) au détriment de la collectivité (*gong* 公). Les charges publiques (*guan* 官), comme leurs équivalents célestes (*tianguan* 天官), ne devraient être conférées qu'à des individus vertueux (*youde* 有德) et efficaces (*yougong* 有功). Nul besoin de paroles pour atteindre le Tao : dans l'univers, toute chose pratique le Tao sans parler (*xingdao er bu yan* 行道而不言). Le

maître insiste pour que ses écrits ne demeurent pas cachés (*cang* 藏).

VI.13.3. Chapitre n° 98/158

依文壽長訣百五十八 (MS, l. 322)

核文壽長訣第一百五十八 (CTT 1101, 98 : 8b)*

**Examiner les textes et prolonger la longévité*

[TPJ-A]

[446.2-448.11] La multiplicité des écrits éblouissant (*xuanming* 眩冥) les hommes, il convient de les examiner (*he* 核) et de ne retenir que les textes authentiques (*zhen* 真). Les textes aux paroles hétérodoxes ou perverses (*xiewen xieyan* 邪文邪言), qui entraînent la débauche et la fausseté, doivent être écartés au profit des textes aux paroles orthodoxes ou correctes (*zhengwen zhengyan* 正文正言). La preuve (*zheng* 徵) de l'authenticité d'un texte réside dans sa résonance avec l'univers (*yu tiandi xiang xiangying* 與天地響相應).

VI.13.4. Chapitre n° 98/159

男女及形決百五十九 (MS, l. 323)

男女反形訣第一百五十九 (CTT 1101, 98 : 11b)*

**L'homme et la femme renversent leur forme sensible*

[TPJ-A]

[448.12-449.8] À la demande d'un des disciples, le maître explique une méthode de méditation destinée à renverser sa forme sensible, intitulée *nannü fanxing* 男女反形. Le Yin et le Yang étant naturellement portés l'un vers l'autre (*hao* 好) et procédant l'un de l'autre par transformation (*bian* 變), l'homme doit renverser son corps Yang en corps Yin (*yang zhe, yi qixing fanwei yinxing* 陽者以其形反為陰形), la femme son corps Yin en corps Yang.

VI.13.5. Chapitre n° 98/160

- (MS) ³²⁵

包天裹地守氣不絕訣第一百六十 (CTT 1101, 98 : 12a)*

**Contenir le Ciel et la Terre et garder le souffle sans l'interrompre*

[TPJ-A]

[449.9-451.9] Comme le Ciel et la Terre, les êtres doivent préserver leur principe vital en “gardant le souffle” (*shouqi* 守氣) sans l'interrompre. À cette fin, l'homme doit se retirer dans l'isolement, méditer sur le Tao et s'abstenir d'alimentation ordinaire ; il atteindra ainsi le Tao et pourra quitter le monde (*qushi* 去世) en s'envolant au Ciel (*fei shang tian* 飛上天). Mais s'il n'a pas la volonté d'atteindre le Tao, il mourra et retournera sous la Terre. Ainsi, chacun obtient en définitive ce à quoi il aspire (*de qi suo yuan* 得其所願).

VI.13.6. Chapitre n° 98/161

- (MS)

署置官得失訣第一百六十一 (CTT 1101, 98 : 14a)*

**Les risques de la nomination des fonctionnaires*

[TPJ-A]

[452.1-453.4] De même que le Ciel et la Terre connaissent des années néfastes (*xionsui* 凶歲) de disette et de famine, le souverain décadent et malfaisant (*shuai'e* 衰惡) met l'État en péril, sème le désordre dans l'administration céleste (*tianguan* 天官) et viole les interdits du Ciel en nommant (*shuzhi* 署置) des fonctionnaires inconsidérément, sans procéder à une sélection rigoureuse (*zexuan* 擇選) des individus. Le souverain ne devrait pas se méprendre sur les hommes et leurs aspirations profondes.

325. Ce titre de chapitre et le suivant manquent dans le MS, qui passe directement du n° 98/159 au n° 99/162.

VI.14. TPJ : *juan* n° 99 太平經卷第九十九 (MS, l. 324)

VI.14.1. Chapitre n° 99/162

乘雲駕龍圖百六十二 (MS, l. 325)

乘雲駕龍圖第一百六十二 (CTT 1101, 99 : 1a)

Illustration : un attelage de dragons pour chevaucher les nuées

[TPJ-D]

[454.3-4] Ce chapitre se compose d'une illustration occupant trois pages dans le TPJ canonique. Elle représente un vénérable du milieu (*zhongzun* 中尊) et ses fonctionnaires subalternes (*congguan* 從官) sur char attelé de cinq dragons et environné de nuées, accompagnés de deux personnages dont un adolescent immortel (*xiantong* 仙童). La légende, lacunaire, décrit le char et les vêtements des personnages et précise que les dragons répondent aux cinq couleurs (*wuse* 五色).

[TPJC-D]

[467.11] Description d' "hommes divins revêtus de plumes" (*shenren yufu* 神人羽服), des immortels qui s'élèvent au Ciel au milieu des nuées à bord d'un char impérial attelé de neuf dragons (*jiulong nian* 九龍輦) et qu'accompagne un couple de grues ³²⁶.

VI.15. TPJ : *juan* n° 100 太平經卷第一百 (MS, l. 326)

VI.15.1. Chapitre n° 100/163

東壁圖百六十三 (MS, l. 327)

東壁圖第一百六十三 (CTT 1101, 100 : 1a)

Illustration du mur oriental

326. Il s'agit de la légende de l'unique illustration du TPJC (CTT 1101) {033}, 6 : 18a-b, insérée par Wang Ming en fin de section. Je la rattache à une illustration du TPJ au thème voisin.

[TPJ-D]

[455.3-5] Cette seconde illustration couvre également trois pages dans le TPJ canonique et comporte trois registres : à droite (1a-2a) sont assises neuf immortelles (*xiannü jiuren* 仙女九人) ou filles de jade (*yunü*) ; au centre (2a-3a), dans un pavillon environné de nuées et gardé par un général divin (*shenjiang* 神將), se trouvent deux véritables dont l'un déroule un texte ; à gauche (3a-b) sont assis les six disciples recevant les préceptes (*shoujie dizi* 受戒弟子). La légende décrit sommairement les vêtements des personnages.

[TPJ-B]

[455.6-456.9] Le texte qui accompagne cette illustration indique qu'il s'agit de l'image de la bienfaisance (*shan tuxiang* 善圖象).

VI.16. TPJ : *juan* n° 101 太平經卷第一百一 (MS, l. 328)

VI.16.1. Chapitre n° 101/164

西壁圖百六十四 (MS, l. 329)

西壁圖第一百六十四 (CTT 1101, 101 : 1a)

Illustration du mur occidental

[TPJ-D]

[457.3-4] Cette troisième illustration de plus de six pages comprend quatre registres : à droite (1a-3a), dix-sept personnages se battent, armés d'épées, de boucliers, de lances, d'un gourdin et d'un arc ; dans le registre suivant (3a-4a), six personnages, dont le vénérable du milieu (*zhongzun*), sont assis dans une demeure environnée de nuées et disposés comme pour une audience ; le registre suivant comprend successivement un arbre dont la cime se perd dans les nuées (4a-b), quatre personnages debout (4b), quatre personnages répartis sur trois nattes rectangulaires (4b-5b) et un tourbillon de nuages (5b) ; (4) le dernier registre (5b-7a) présente sept personnages, dont trois examinent un rouleau, dans une demeure circulaire environnée de nuées.

[TPJ-B]

[457.5-458.10] Selon le texte qui accompagne cette illustration, il s'agit de l'image de la malveillance (*e tuxiang* 惡圖象). On doit contempler (*guan*) ces deux images (celle-ci et celle du chapitre précédent) et méditer sur les avantages et les préjudices (*lihai* 利害) qu'elles suggèrent.

VI.17. TPJ : *juan* n° 102 太平經卷第百二 (MS, l. 330)

VI.17.1. Chapitre n° 102/165

神人自序出書圖服色決百六十五 (MS, l. 331)

神人自序出書圖服色訣第一百六十五 (CTT 1101, 102 : 1a)

*L'homme divin provoque de lui-même l'apparition des textes. De la couleur des vêtements sur les illustrations*³²⁷

[TPJ-A]

[459.3-460.5] Les écrits du Tao doivent paraître en une année *yisi* 乙巳 et être remis à des courriers et à des *fangshi* (*youke fangshi* 郵客方士) qui assureront leur diffusion jusqu'aux plus lointaines régions. Chaque année, au solstice d'hiver (*xuanjia* 玄甲), les générations suivantes devront les produire et les diffuser à nouveau pour dissiper les fautes accumulées (*chengfu*). Il convient de faire en sorte que le cycle des transmissions ne soit jamais interrompu.

[TPJ-A]

[460.5-461.5] La seconde partie du texte aborde les couleurs (*se* 色) des vêtements des esprits sur les illustrations (*tu* 圖) utilisées pour la méditation. Cinq catégories de vêtements d'importance variable sont énumérées, comptant chacune cinq, quatre, trois, deux et six couleurs. Trop de documents étant sortis du Fleuve jaune et de la rivière Luo, le Ciel a fini par confier aux hommes le soin de faire paraître les textes.

327. Les deux éléments de ce titre renvoient à deux passages consécutifs que je dissocie en deux paragraphes.

VI.17.2. Chapitre n° 102/166

經文都數所位次傳文閉絕即病決百六十六 (MS, l. 332)

位次傳文閉絕即病訣第一百六十六 (CTT 1101, 102 : 3a)*

**Interrompre la transmission des textes selon le rang hiérarchique apporte des maladies*

[TPJ-A]

[461.6-463.1] La transmission des textes doit suivre la voie hiérarchique : le maître étant de rang céleste et les véritables (*zhenren*), ses disciples, de rang terrestre, le maître leur transmet d'abord le Tao véritable (*zhendao*), à charge pour eux de le transmettre ensuite aux hommes (Ciel, Terre, Homme). Si les disciples ne transmettent pas le Tao véritable et recèlent les textes du maître pour leur usage privé (*si 私*), le Ciel leur enverra maladies et calamités et tout sera néfaste.

VI.17.3. Chapitre n° 102/167

應決百六十七 (MS, l. 333)³²⁸

經文部數所應訣第一百六十七 (CTT 1101, 102 : 5a)*

**Ce à quoi répond le nombre de sections du livre*

[TPJ-B]

[463.2-464.2] Ce chapitre présente diverses spéculations numérologiques et cosmologiques (cycle du Yin et du Yang selon les secteurs de l'espace associés aux rameaux) destinées à justifier le nombre de sections (dix) du livre (*jingwen* 經文, le TPJ) : les nombres commencent à un et s'arrêtent à dix, etc. Les écrits du maître prenant modèle (*fa* 法) sur le Ciel, il suffit de suivre ce vers quoi pointe le Boisseau du Ciel (*sui tiandou suo zhi* 隨天斗所指) pour comprendre toute action, toute affaire (allusion à l'orientation du timon du chariot de la Grande Ourse).

328. Dans le MS, le cinq premiers caractères de ce titre (*jingwen dushu suo* 經文都數所) ont été amalgamés au titre du chapitre précédent (n° 102/166 ci-dessus). Je suis ici le TPJ canonique.

VII

太平經部帙第七庚部十七卷 (MS, l. 334)

Septième enveloppe de section du TPJ : section geng, 17 juan

VII.1. TPJ : juan n° 103 太平經卷第百三 (MS, l. 335)

VII.1.1. Chapitre n° 103/168

虛天天夕自然圖道畢成百六十八 (MS, l. 336)

虛无無為自然圖道畢成誠第一百六十八 (CTT 1101, 103 : 1a)*

**Diagrammes du vide, de la non-intervention et de la spontanéité pour parachever le Tao*

[TPJ-D]

[469.3-4] Une première illustration, composée de trois cercles concentriques délimitant trois zones portant chacune un caractère : *hong* 紅 (rouge, au centre), *huang* 黃 (jaune) puis *qing* 青 (vert, en périphérie).

[TPJ-B]

[469.5-470.5] Le paragraphe qui accompagne cette illustration, consacré au vide (*xuwu* 虛无), évoque une méthode pour retourner à l'état de l'embryon dans la matrice (*baotai* 胞胎).

[TPJ-D]

[470.6-471.5] Une seconde illustration, représentant un petit pavillon dont les portes sont closes et les deux fenêtres barrées de grilles.

[TPJ-B]

[470.7-471.5] Le paragraphe se rapportant à cette illustration évoque une technique de non-interférence (*wuwei zhi shu* 無為之術) par laquelle on peut achever sa personne et insiste sur la nécessité de "garder l'Un" (*shouyi* 守一) et non le deux (*shou'er* 守二).

[TPJ-D]

[471.6] Une troisième illustration, parfaitement identique à la première décrite ci-dessus.

[TPJ-B]

[472.1-9] Le dernier paragraphe évoque une méthode de la spontanéité (*ziran zhi fa* 自然之法) appelée “garder la spontanéité” (*shou ziran* 守自然) pour parvenir à l’immortalité.

VII.2. TPJ : *juan* n° 104 太平經卷第一百四 (MS, l. 337)

VII.2.1. Chapitre n° 104/169

與上除害複文百六十九 (MS, l. 338)

興上除害複文第一百六十九 (CTT 1101, 104 : 1a)*

**Caractères redoublés (pour) élever les supérieurs et extirper les calamités*

[TPJ-E]

[473.3-482.8] Premier chapitre de *fuwen* 複文 dont les 550 glyphes se répartissent en colonnes de six. La présence de colonnes incomplètes révèle une logique d’ordre syntaxique.

VII.3. TPJ : *juan* n° 105 太平經卷第一百五 (MS, l. 339)

VII.3.1. Chapitre n° 105/170

令尊者无 (無) 憂複文百七十 (MS, l. 340)

令尊者無憂複文第一百七十 (CTT 1101, 105 : 1a)

Caractères redoublés (pour) faire que les honorables soient sans affliction

[TPJ-E]

[483.3-491.3] Second chapitre de *fuwen* (531 glyphes).

VII.4. TPJ : *juan* n° 106 太平經卷第百六 (MS, l. 341)

VII.4.1. Chapitre n° 106/171

德行吉昌複文百七十一 (MS, l. 342)

德行吉昌複文第一百七十一 (CTT 1101, 106 : 1a)

Caractères redoublés (pour que) la Vertu agisse (et que) le faste prospère

[TPJ-E]

[492.3-500.6] Troisième chapitre de *fuwen* (548 glyphes).

VII.5. TPJ : *juan* n° 107 太平經卷第百七 (MS, l. 343)

VII.5.1. Chapitre n° 107/172

神祐複文百七十二 (MS, l. 344)

神祐複文第一百七十二 (CTT 1101, 107 : 1a)

Caractères redoublés (pour obtenir) le secours des esprits

[TPJ-E]

[501.3-509.6] Quatrième et dernier chapitre de *fuwen* (504 glyphes).

VII.6. TPJ : *juan* n° 108 太平經卷第百八 (MS, l. 345)

VII.6.1. Chapitre n° 108/173

要訣十八百七十三 (MS, l. 346)

要訣十九條第一百七十三 (CTT 1101, 108 : 1a)*

**Dix-neuf clauses (relatives aux) formules essentielles*

[510.3-512.7] Ce chapitre énumère dix-neuf modalités d'utilisation du TPJ introduites par l'expression "rechercher les instructions relatives à" (*qu jue yu* 取訣於)³²⁹.

VII.6.2. Chapitre n° 108/174

部誠訓決百七十四 (MS, l. 347)

瑞議 (誠)³³⁰ 訓訣第一百七十四 (CTT 1101, 108 : 3a)*

**Exhortation (relative) aux présages favorables et à la sincérité*

[TPJ-A]

[512.8-513.4] L'apparition des présages favorables (*rui* 瑞) sanctionne la concorde (*tong* 同) entre le cœur (*xin* 心) de l'Homme, le Ciel et la Terre. Chaque chose attirant son semblable en vertu des lois naturelles, celui dont la sincérité parfaite émeut (*gan*) le Ciel reçoit toujours des présages favorables envoyés en réponse (*ruiying* 瑞應) par celui-ci ; quand aux choses perverses (*xie*), elles reçoivent naturellement en réponse la perversion.

VII.6.3. Chapitre n° 108/175

忠孝上異聞決百六十五 (MS, l. 348)

忠孝上異聞訣第一百六十五 (CTT 1101, 108 : 3b)

(Faire preuve de) loyauté et (de) piété filiale en présentant (à ses supérieurs hiérarchiques les choses) extraordinaires dont on entend parler

[TPJ-A]

[513.5-514.10] Le ministre loyal (*zhong* 忠), le disciple obéissant (*shun* 順) et le fils pieux (*xiao* 孝) doivent présenter à leur prince, à leur maître ou à leur père toute chose extraordinaire (*yi*

329. Une traduction intégrale de ce chapitre est donnée *infra* : Chapitre 9, § 9.2.1.

330. La leçon du MS répond au contenu du chapitre du texte canonique [512.13].

異) dont ils entendent parler (*wen* 聞) : au prince, ce qui est précieux (*shanzhen zhe* 善珍者) ; au maître, les théories (*shuo* 說) ; au père, des mets de qualité (*shanshi* 善食). Le prince, le maître et le père auront ainsi connaissance des présages favorables envoyés par le Ciel en réponse.

VII.6.4. Chapitre n° 108/176

灾 (災) 病證書欲藏訣百七十六 (MS, l. 349)

災病證書欲藏訣第一百七十六 (CTT 1101, 108 : 4b)

Les désastres et la maladie témoignent du désir des écrits de demeurer cachés

[TPJ-A]

[514.11-516.3] Quand l'apparition des écrits du Maître céleste (*tianshi* 天師) entraîne des désastres et la maladie pour l'homme, c'est que le Ciel veut qu'ils demeurent cachés (*cang* 藏) ; à l'inverse, si l'homme souffre de maux quand on les lui soustrait (*tao* 逃), alors le Ciel veut que ces écrits paraissent et circulent. Les êtres apparaissent ou demeurent cachés selon la même règle. S'opposer (*ni* 逆) au Ciel produit l'accumulation des fautes (*chengfu*), tout comme la perte (*shi* 失) du Tao et la transmission d'un enseignement sans Tao (*wudao* 無道).

VII.7. TPJ : *juan* n° 109 太平經卷第百九 (MS, l. 350)

VII.7.1. Chapitre n° 109/177

兩手策字要記百七十七 (MS, l. 351)

兩手策字要記第一百七十七 (CTT 1101, 109 : 1a)

Mémoires essentiels (concernant) les caractères décomposés³³¹ et les deux mains

[TPJ-A]

[517.3-520.7] Dans l'univers, toute chose a deux aspects complémentaires, "deux mains"

331. *Cezi* 策字, qu'il convient de lire *chaizi* 拆字, selon LONG Hui ed. {475} : 1025, n. 1.

(*liangshou* 兩手) qui doivent s'unir étroitement (*bingli tongxin* 并力同心) et s'harmoniser (*tiao* 調) pour que s'établisse la Grande paix. Une seule main (*yishou* 一手) serait insuffisante. Tous les phénomènes obéissent à cette règle qu'illustrent six exemples : le Ciel et la Terre, les quatre saisons, les cinq agents, l'homme et la femme, le maître et le disciple, le prince et le ministre.

VII.7.2. Chapitre n° 109/178

四吉四凶訣百七十八 (MS, l. 352)

四吉四凶訣第一百七十八 (CTT 1101, 109 : 3b)*

**Quatre (choses) fastes et quatre (choses) néfastes*

[TPJ-A]

[520.7-521.3] Quatre choses fastes (*siji* 四吉) dans la promotion (*ju* 舉) des lettrés : (1) le souverain bénéficie chaque jour de l'efficacité des lettrés promus, (2) les lettrés déploient leur capacité dans l'exercice des charges auxquelles ils ont été affectés, (3) les lettrés rendent manifeste le Tao de leur maître, (4) leurs bons résultats incitent le souverain à leur faire confiance.

[TPJ-A]

[521.4-523.12] Les quatre choses néfastes (*sixiong* 四凶) sont les quatre situations inverses à celles évoquées ci-dessus et dans lesquelles les lettrés n'apportent que l'affliction et sont la source de divers maux — calamités, désordre, etc.

VII.8. TPJ : *juan* n° 110 太平經卷第百十 (MS, l. 353)

VII.8.1. Chapitre n° 110/179

大功益年書出歲月戒百七十九 (MS, l. 354)

大功益年書出歲月戒第一百七十九 (CTT 1101, 110 : 1a)

Un grand mérite accroît (le nombre des) années (de vie). Date de l'apparition des écrits

[TPJ-C]

[524.3-531.1] Ce paragraphe examine l'aspect moral de la conduite dans l'optique de l'accès à la longévité. La bienfaisance (*shan*) permet d'augmenter ses années de vie (*zengming yinian* 增命益年) tandis que la malfaisance (*e*) mène l'homme à la perte de son mandat de vie. L'homme de la haute Antiquité est exalté, dont découlent les idéaux du saint (*shengren* 聖人), de l'homme qui a obtenu le Tao et des hommes à la bienfaisance et à la Vertu supérieures.

[TPJ-C]

[531.2-532.12] L'homme de la haute Antiquité qui obtient le Tao et dont le nom figure sur les registres du bureau de la longévité (*changshou zhi cao* 長壽之曹) est le point de départ de ce paragraphe qui consiste en un dialogue entre le Grand esprit (*dashen* 大神), une entité céleste, et un disciple (*sheng* 生) au sujet des préceptes moraux et de la longévité.

[TPJ-C]

[532.13-543.5] Ce troisième paragraphe poursuit l'examen des rapports entre morale et longévité. Les hommes du commun doivent exiger la vie (*qiusheng* 求生), refuser la mort et obéir (*shun* 順) au Ciel. Celui qui connaît par avance (*yuzhi* 豫知) les desseins du Ciel est le premier de tous les hommes et obtiendra de siéger à la gauche du Seigneur du Ciel (*tianjun* 天君)³³².

VII.9. TPJ : *juan* n° 111 太平經卷第百十一 (MS, l. 356)

VII.9.1. Chapitre n° 111/180³³³

大聖上章決百八十一 (MS, l. 357)

大聖上章訣第一百八十 (CTT 1101, 111 : 1a)*

**Le Grand saint soumet les pétitions*

332. Dans le MS, le *juan* n° 110 comprend un second chapitre (n° 110/180) qui, dans le TPJ canonique, figure à la fin du *juan* suivant (n° 111/184). Je suis ici le TPJ canonique.

333. Dans le MS, la numérotation de ce chapitre et des trois suivants est décalée d'une unité par rapport au TPJ canonique (les chapitres n° 111/180 à 111/183 portent les n° 111/181 à 111/184). Je suis ici le TPJ canonique.

[544.3-546.12] Le Grand saint sert au Ciel comme ministre (*fuxiang* 輔相) du Grand esprit et dirige la présentation des pétitions (*zhang* 章) jouissant de recommandations (*jianju* 薦舉) au Palais de la lumière. La conduite des hommes est examinée : être bienfaisant, avoir foi, s'adresser des reproches et se repentir (*zize huiguo* 自責悔過) déterminent l'inscription sur les registres du bureau de la longévité et l'ascension au Ciel en plein jour (*bairi shengtian* 白日昇天).

VII.9.2. Chapitre n° 111/181

有德人保命決百八十二 (MS, l. 358)

有德人祿命訣第一百八十一 (CTT 1101, 111 : 3b)*

*Destin³³⁴ de l'homme vertueux

[546.13-549.6] Présentation d'une méthode de détermination de la durée du mandat de vie de chaque individu — court (*duan* 短) ou long (*chang* 長) — en fonction des rameaux marquant le jour (*ri* 日), le mois (*yuejian* 月建) et l'année (*nian* 年, *sui* 歲) de sa naissance. Mais la fin du chapitre affirme que la durée effective du mandat de vie dépend en fin de compte de la conduite morale (*shan'e* 善惡) du sujet.

VII.9.3. Chapitre n° 111/182

善仁人自貴年在壽曹決百八十三 (MS, l. 359)

善仁人自貴 (貴)³³⁵ 年在壽曹訣第一百八十二 (CTT 1101, 111 : 6a)*

*Les années (de vie) de l'homme bienfaisant, qui fait preuve d'humanité et s'adresse des reproches se trouvent au bureau de la longévité

334. L'expression *luming* 祿命 est attestée dans le vocabulaire horoscopique.

335. Douze occurrences de l'expression *zize* 自責 dans l'ensemble de ce chapitre, aucune de *zigui* 自貴.

[TPJ-C]

[549.7-552.1] Ce premier paragraphe traite de l'examen des qualités morales manifestées durant l'existence. Même l'homme vulgaire (*suren* 俗人), au départ absent des registres (*jiwen* 籍文), peut devenir supérieurement bienfaisant, être inscrit au bureau de la longévité et bénéficier d'un mandat de vie prolongé (*yanming* 延命).

[TPJ-C]

[552.2-554.2] L'homme supérieurement humain est le point de départ de ce second paragraphe qui aborde ensuite la procédure de sélection des individus exemplaires par les instances célestes en vue de leur divinisation (*chengshen* 成神) et de leur ascension au Ciel au terme de leur vie terrestre. La libération du cadavre (*shijie* 尸解) est évoquée ; l'expression désigne ici la libération des esprits essentiels (*jingshen* 精神) lors de la mort.

[TPJ-C]

[554.3-556.14] Ce dernier paragraphe affirme notamment qu'en s'adressant des reproches et en se repentant de ses fautes, même l'homme mauvais peut obtenir le transfert (*zhuan* 轉) de son nom du bureau de la malfeasance (*ecao* 惡曹) à celui de la bienfaisance (*shancao* 善曹).

VII.9.4. Chapitre n° 111/183

有知愈藥與大神相見百八十四 (MS, l. 360)

有知人思慕與大神相見訣第一百八十三 (CTT 1101, 111 : 13b)*

*L'homme doté de la connaissance aspire à rencontrer le Grand esprit

[TPJ-C]

[557.1-559.8] Ce chapitre traite de l'homme suprême doté de la connaissance, omniscient et clairvoyant, dont l'identité (*xingming* 姓名) figure sur les registres de vie (*shengji* 生籍) et qui assume au Ciel la fonction d'émissaire du Grand esprit. Le Seigneur du Ciel ordonne aux esprits de lui soumettre les noms des hommes méritants en vue de leur promotion à ce statut.

VII.9.5. Chapitre n° 111/184

有心之人積行輔真訣百八十 (MS, l. 355)

有心之人積行補真訣第一百八十四 (CTT 1101, 111 : 16b)*

**L'homme qui a du cœur assiste les véritables en accumulant les (bonnes) actions*

[TPJ-C]

[559.9-562.5] L'homme suprême qui a du cœur est un autre représentant de l'élite morale dont l'existence, exempte de calamités, jouit du secours (*you* 佑) des esprits. Ce familier du Ciel (*tian zhi qinjin* 天之親近) entre en résonance avec le cœur du Seigneur du Ciel et celui-ci décrit aux esprits responsables des divers bureaux célestes la procédure de son ascension.

VII.10. TPJ : *juan* n° 112 太平經卷第一百十二 (MS, l. 361)

VII.10.1. Chapitre n° 112/185

貪財色災 (災) 及胎中戒百八十五 (MS, l. 362)

貪財色災及胞中誠第一百八十五 (CTT 1101, 112 : 1a)*

**Convoiter la richesse et la luxure (provoque) des calamités qui atteignent (la descendance) dans la matrice*

[TPJ-C]

[563.3-566.13] L'homme qui a la connaissance (*you zhi* 有知) s'oppose à l'homme aux connaissances limitées, qui se prend pour un sage (*xian* 賢) et ne respecte pas les interdits (*jin* 禁) mais dont l'existence est éphémère. L'homme qui recherche la richesse et la luxure déclenche des calamités qui se répercutent sur sa descendance dès le stade utérin (*baozhong* 胞中). Le malfaisant finira sous terre, aux Sources jaunes (*huangquan* 黃泉). Aux registres d'immortalité (*xianlu* 仙錄)/Yang s'oppose le ministère de la mort (*sibu* 死部)/Yin. La longévité dépend de trois esprits (三神 *sanshen*) répondant aux trois souffles (*sanqi* 三氣) dont procède l'existence humaine.

VII.10.2. Chapitre n° 112/186

七十二包死尸戒百八十六 (MS, l. 363)

七十二色死尸誠第一百八十六 (CTT 1101, 112 : 4b)*

**Les soixante-douze teintes du cadavre*

[TPJ-C]

[567.1-570.7] La longévité et une vie brève, de même que la richesse et la pauvreté, répondent aux signes cycliques de la naissance de chaque individu. Toute chose obéit à un système de correspondance dont la connaissance permet d'obtenir le soutien des entités spirituelles durant l'existence. Quand le Ciel apprend qu'un homme a été malfaisant, il envoie des mânes et des esprits néfastes (*xiongshen jingui* 凶神精鬼) dans son corps afin de lui donner les soixante-douze teintes du cadavre (*shi* 尸).

VII.10.3. Chapitre n° 112/187

寫書不徒自苦戒百八十七 (MS, l. 364)

寫書不用徒自苦誠第一百八十七 (CTT 1101, 112 : a)*

**Écrire des livres sans les mettre en pratique et s'attirer inutilement des ennuis*

[TPJ-C]

[570.8-573.9] Poursuite de l'examen du mandat de vie (*ming*) et de sa durée en fonction de la conduite et exhortations diverses : cesser les exactions militaires (*bingren* 兵刃), ne plus violer les interdits (*fanjin* 犯禁), etc. La fin du chapitre insiste sur la nécessité de faire connaître "ce texte" (*ciwen* 此文, c'est-à-dire le TPJ) et de le transmettre sans interruption. Les ignorants écrivent eux-mêmes des ouvrages (*ziji xieshu* 自己寫書) mais ils ne mettent même pas leur contenu en pratique (*bu yong qi yan* 不用其言).

VII.10.4. Chapitre n° 112/188

有過死誦作梁戒百八十八 (MS, l. 365)

有過死謫作河梁誡第一百八十八 (CTT 1101, 112 : 12b)*

**Les fautes (entraînent) la mort et condamnent à la construction de ponts*

[TPJ-C]

[573.10-579.14] Les instructeurs envoyés par le Ciel se déplacent sur un char de nuées attelé de dragons volants, accompagnés d'immortels portant les registres administratifs (*bushu* 簿書). Le texte traite ensuite de la prolongation du mandat de vie puis compare les pays vertueux et non vertueux et évoque la diffusion du livre universel (*dongji zhi jing* 洞極之經).

VII.10.5. Chapitre n° 112/189

衣履欲好戒百八十九 (MS, l. 366)

衣履欲好誡第一百八十九 (CTT 1101, 112 : 18a)*

**Désirer des vêtements et des chaussures de qualité*

[TPJ-C]

[580.1-581.4] Les multiples fautes dont l'homme malfaisant se rend coupable aux dépens de l'homme bienfaisant sont dénoncés : médisance (*bangshan* 謗訕), injure (*mali* 罵詈), malédiction (*zhouzu* 咒詛), mensonge (*zhawei* 詐偽), brigandage (*dao* 盜), appropriation (*yaoqu* 邀取) et revente des biens d'autrui pour acquérir des objets de qualité, etc.

VII.10.6. Chapitre n° 112/190

不忘戒長得福決百九十 (MS, l. 367)

不忘誡長得福訣第一百九十 (CTT 1101, 112 : 19b)*

**Ne pas négliger les préceptes et connaître longtemps la félicité*

[581.5-585.3] Les interdits (*jin* 禁) émanant du Ciel préviennent les erreurs des ignorants et doivent être respectés. Ainsi, les animaux sont en nombre suffisant pour assurer la subsistance de l'homme et les offrandes aux ancêtres (*fengci* 奉祠) et aux divinités du Ciel et de la Terre, mais il est interdit d'abattre les animaux utiles (notamment aux travaux agricoles) ou en bas âge. Il faut mettre en application ces préceptes afin que cessent les désastres, mais trois cycles sexagésimaux (*san jiazi* 三甲子), soit 180 années, seront nécessaires pour que les “écrits de la Grande paix” (*taiping zhi shu* 太平之書) produisent leur résultat.

VII.11. TPJ : *juan* n° 113 太平經卷第一百十三 (MS, l. 368)

VII.11.1. Chapitre n° 113/191

樂怒吉凶決百九十一 (MS, l. 369)

樂怒吉凶訣第一百九十一 (CTT 1101, 113 : 1a)*

**Musique et colère, faste et néfaste*

[586.3-590.6] Ce chapitre expose les bienfaits universels de la musique (*yue* 樂), Ciel/Yang, dont l'harmonie (*hetiao* 和調) et la bienfaisance, par opposition à la colère (*nu* 怒) dont procèdent les lois pénales et les châtiments (*xingfa* 刑罰), Terre/Yin, et la malfaisance. Par un effet de résonance, chaque note (*yin* 音) de la gamme (*gong* 宮, *shang* 商, *jue* 角 et *yu* 羽 sont mentionnées) répand ses vertus sur un secteur de l'espace ainsi qu'à l'organe correspondant, fait venir des filles de jade (*yunü* 玉女) vêtues aux couleurs du secteur concerné et qui apportent aux hommes des méthodes extraordinaires (*qifang* 奇方), etc.

VII.12. TPJ : *juan* n° 114 太平經卷第一百十四 (MS, l. 370)

VII.12.1. Chapitre n° 114/192

孝行〔者為〕神所〔敬〕³³⁶ 決百九十二 (MS, l. 371)*

某訣第一百九十二³³⁷ (CTT 1101, 114 : 1a)

**Une conduite filiale, [c'est] ce que les esprits [honorent]*

[TPJ-C]

[591.3-594.7] Ce chapitre décrit la conduite convenable (*yi* 宜) du fils qui respecte les règles de la piété filiale (*xiao* 孝) et énumère ce à quoi l'on parvient par une conduite pieuse, notamment la réjouissance (*xixin* 喜欣) du cœur du Ciel, la protection (*hu* 護) d'esprits bienfaisants, l'inscription sur les registres de la bienfaisance (*shanji* 善籍) et l'immortalité. La piété filiale, affaire d'importance primordiale, devrait inspirer la conduite de tout officiel (*li* 吏) dans ses rapports avec la Cour (*chaoting* 朝廷).

VII.12.2. Chapitre n° 114/193

九君太上親決百九十三 (MS, l. 372)

九君太上親訣第一百九十三 (CTT 1101, 114 : 4b)*

**Les Neuf seigneurs, proches du Très-Haut*

[TPJ-C]

[594.8-596.14] Ce chapitre traite des Neuf seigneurs (*jiujun* 九君), qui sont les proches (*qin* 親) du Très-Haut. Puis le texte évoque la procédure par laquelle les esprits soumettent leurs rapports écrits avec de l'argent (*yin* 銀) sur des feuillets faits d'or (*jin* 金), le fonctionnement de l'administration céleste et les thèmes de l'ascension en plein jour (*bairi shengtian* 白日昇天) et de la libération du cadavre (*shijie* 尸解).

336. D'après le contenu du chapitre dans le texte canonique [594.2].

337. "Tel (*mou* 某) chapitre, n° 192" : indication bibliographique signalant que ce titre a été perdu.

VII.12.3. Chapitre n° 114/194

不孝不可之生戒百九十四 (MS, l. 373)

不孝不可久生誠第一百九十四 (CTT 1101, 114 : 7b)*

**Ne pas faire preuve de piété filiale ne pas pouvoir vivre longtemps*

[TPJ-C]

[597.1-599.10] Ce chapitre évoque les multiples manquements dont se rend coupable celui qui ne fait pas preuve de piété filiale (*buxiao* 不孝), individu peu circonspect qui fréquente les tavernes (*jiujia* 酒家) au lieu d'assurer la subsistance de sa famille. Il ne peut figurer au rang (*deng* 等) de bienfaisant et se rattache aux malfaisants ; son lot de vie est donc éphémère et il libérera à sa mort des mânes insatisfaites (*gui* 鬼). Les entités spirituelles repèrent de tels individus, examinent leurs actes et présentent leur rapport au Grand esprit (*dashen*).

VII.12.4. Chapitre n° 114/195

見戒不觸惡法百九十五 (MS, l. 374)

見誠不觸惡訣第一百九十五 (CTT 1101, 114 : 11a)*

**Observer les préceptes et ne pas provoquer de méfaits*

[TPJ-C]

[599.11-603.4] Les esprits *hun* 魂 de ceux qui accumulent les fautes (*guo* 過) seront soumis à un interrogatoire dans les bureaux célestes, aussi convient-il de faire respecter les interdits (*jin shi bu fan* 禁使不犯) et de bien distinguer les bienfaits et les méfaits (*shan'e fenbie* 善惡分別). L'inscription sur les registres de vie (*shengji* 生籍), au Ciel, ou de mort (*siji* 死籍), sous la Terre, en dépend. "Ce texte" (*ciwen* 此文, le TPJ) a aussi été conçu pour que le vulgaire cesse de se plaindre des châtements (*fa* 罰) qu'il provoque lui-même par sa conduite et s'amende pour que son nom soit transféré au bureau de la longévité (*changshou zhi cao* 長壽之曹).

VII.12.5. Chapitre n° 114/196

不可祠決百九十六 (MS, l. 375)

不可不祠訣第一百九十六 (CTT 1101, 114 : 15a)*

**Il est impossible de ne pas sacrifier aux ancêtres*

[TPJ-C]

[603.5-604.1] La première partie de ce chapitre fustige l'homme du commun (*shisu* 世俗) et l'inculte (*wuzhi* 無知), individus de peu de foi (*shaixin* 少信) qui ne profèrent que des paroles malfaisantes, ne tiennent pas compte de leur mandat de vie et dont l'existence fluctuante (*shengsi wuqi* 生死無期) est comparable à celle des six animaux domestiques (*liuchu* 六畜).

[TPJ-C]

[604.2-606.5] La piété filiale est une des clefs de la longévité mais impose des devoirs envers les générations antérieures (*xiansheng* 先生) : l'offrande aux ancêtres (*ci* 祠). Si les vivants ont besoin d'aliments concrets (*youxing* 有形), les morts, qui ne doivent pas être affamés, se nourrissent des émanations (*qi* 氣) des offrandes, notamment au cours des trois années consécutives au décès, avant que le mort ne reçoive sa sépulture définitive.

VII.12.6. Chapitre n° 114/197

王報信成神決百九十七 (MS, l. 376)

天報信成神訣第一百九十七 (CTT 1101, 114 : 19a)*

**Le Ciel récompense la foi (en accordant) la divinisation*

[TPJ-C]

[606.6-610.1] L'homme bienfaisant et qui a du cœur, individu aux qualités morales exemplaires, connaîtra l'ascension au Ciel en plein jour et sera divinisé (*hua cheng shen* 化成神) parce qu'il a su s'attirer la reconnaissance (*baoshi* 報施) et la confiance (*xin* 信) des instances divines. À son exemple, les hommes devraient avoir foi en le Ciel, et le Ciel aura foi en eux en retou

VII.12.7. Chapitre n° 114/198

有功天若敕進決百九十八 (MS, l. 377)

有功天君敕進訣第一百九十八 (CTT 1101, 114 : 23b)*

**Le Seigneur du Ciel décrète la promotion des méritants*

[TPJ-C]

[610.2-613.1] Ce chapitre exalte les individus passés et présents dont la Vertu efficace et les mérites accumulés ont attiré l'attention des entités célestes. Leurs noms sont inscrits sur les registres (*buji* 簿籍) et ils seront promus (*jin* 進), c'est-à-dire divinisés (*chengshen* 成神). Le texte évoque la circulation des documents administratifs entre diverses instances célestes au moment de cette procédure, par exemple la comparaison des registres particuliers (*neibu* 內簿) du Seigneur du Ciel avec les documents des autres bureaux célestes.

VII.12.8. Chapitre n° 114/199

不用書言命不令決百九十九 (MS, l. 378)

不用書言命不全訣第一百九十九 (CTT 1101, 114 : 27a)*

**Ne pas appliquer les paroles des écrits et le mandat (de vie) ne sera pas accompli*

[TPJ-C]

[613.2-615.10] Selon ce chapitre, le Ciel confie à l'homme érudit, perspicace et qui respecte les interdits (*bu fanjin* 不犯禁), le soin de produire les écrits et de les porter à la connaissance des milieux populaires (*sujian* 俗間) pour que les hommes leur obéissent ; s'ils devaient ne pas être mis en pratique (*buyong* 不用), nul mandat de vie ne pourrait être accompli. La longévité est un don du Ciel mais chaque méfait diminue les années de vie et conduit inexorablement à l'inscription du nom sur les registres de la mort (*siji* 死籍).

VII.12.9. Chapitre n° 114/200

大壽戒二百 (MS, l. 379)*

大壽誠第二百 (CTT 1101, 114 : 30a)

**La grande longévité*

[TPJ-C]

[615.11-619.3] L'homme disposant des grains (*gu* 穀), il n'emploiera pour l'alimentation que ceux des six animaux domestiques (*liuchu*) dont il n'a pas l'utilité. Les individus malfaisants (*e'ren*) sont inutiles (*buyong* 不用) au Ciel, causent la perte de leur mandat de vie et attirent les esprits néfastes (*xiongshen*). Les nantis (*you qiancai* 有錢財) doivent aider les démunis (*wu qian* 無錢) à inhumer leurs défunts dans les deux cercueils requis (*guanguo* 棺槨) sinon les mânes des défunts erreront, malveillantes. Les maux que la médecine ne parvient pas à soigner proviennent de concrétions de souffle (*jieqi bu jie* 結氣不解).

VII.12.10. Chapitre n° 114/201

病歸天省費決二百一 (MS, l. 380)*

病歸天有費訣第二百一 (CTT 1101, 114 : 34b)

**Tomber malade et retourner au Ciel en réduisant ses dépenses*

[TPJ-C]

[619.4-621.10] Le Ciel envoie la maladie (*bing* 病) à l'homme qui se conduit mal. Le repentir permet d'obtenir l'annulation des fautes légères (*qing* 輕) mais pas des graves (*zhong* 重). L'homme a donc recours à des guérisseurs (*yiwu* 醫巫) et des théurges (*shenjia* 神家) qui lui prennent son argent et sa nourriture sans nécessairement le guérir, occasionnant ainsi des dépenses (*fei* 費) inutiles. Seul celui qui tombe malade mais a respecté les interdits (*jin* 禁) et les règles célestes et s'est efforcé à la bienfaisance retournera au Ciel (*gui yu tian* 歸於天).

VII.12.11. Chapitre n° 114/202

不承天書言病當謫戒二百二 (MS, l. 381)

不承天書言病當解謫誠第二百二 (CTT 1101, 114 : 37b)*

**Ne pas recevoir les paroles des écrits célestes, (tomber) malade (et obtenir) l'annulation de (sa) condamnation*

[TPJ-C]

[621.11-624.14] Ce chapitre blâme les hommes du commun qui, par ignorance (*yu* 愚), se montrent négligents envers eux-mêmes et n'agrément pas les écrits célestes et ceux qui causent la perte (*xian* 陷) d'autrui par la calomnie (*di* 詆). Puis la procédure d'examen du cas des individus dont le fardeau des fautes (*guofu* 過負) a été rapporté jusqu'au Palais de la lumière et leur condamnation à la maladie est décrite ; il incombe à leurs familles de chercher à obtenir l'annulation de leur condamnation (*jiezhe* 解謫) pour espérer leur guérison.

VII.12.12. Chapitre n° 114/203

為父母不易改二百三 (MS, l. 382)

為父母不易訣第二百三 (CTT 1101, 114 : 41a)*

**Jouer le rôle de père ou de mère n'est pas facile*

[TPJ-C]

[625.1-627.7] La durée du mandat de vie dépend de la conduite et des qualités morales individuelles mais repose également sur les parents (*fumu* 父母) dont le rôle est d'avoir des descendants (*zisun* 子孫) et de les élever ; en retour, ceux-ci doivent agréer l'instruction (*jiao* 教) de leurs parents, faire preuve de piété filiale et préserver l'intégrité (*wanquan* 完全) de leur corps durant leur vie en le soustrayant notamment aux peines corporelles (*xingshang* 刑傷). Une conduite exemplaire remarquée ouvre la voie à une carrière dans la fonction publique.

VII.13. TPJ : *juan* n° 115 太平經卷第百十五 (MS, l. 383)³³⁸

VII.13.1. Chapitre n° 115/204

神書青下丹目決二百四 (MS, l. 384)*

[吾書中善者悉使青首而丹目] (CTT 1101, 7 : 27a)

**Écrits divins à en-tête vert et aux titres rouge cinabre*

[TPJC-B]

[647.1-2] Reprise, avec quelques variantes, du chapitre n° 60/94 (cf. *supra* : § IV.9.3)³³⁹.

VII.13.2. Chapitre n° 115/205

苦樂斷刑罰決二百五 (MS, l. 385)*

[大急兵杖而斷刑罰] (CTT 1101, 7 : 27b)

**Le malheur et la félicité (dépendent de) l'interruption des lois pénales et des châtiments*

[TPJC-A]

[647.4-649.10] Ce chapitre oppose le bonheur (*le* 樂)/Yang au malheur (*ku* 苦) engendré par les lois pénales et les châtiments (*xingfa* 刑罰)/Yin qu'il est urgent d'interrompre (*duan* 斷) de peur que le Yin ne nuise au Yang. Dans l'univers, toute chose doit connaître la félicité pour remplir pleinement son rôle et faire que la Grande paix s'établisse³⁴⁰.

[TPJC-A]

[649.11-650.7] En associant le bonheur au Ciel (grand Yang) et la piété filiale à la Terre (grand Yin), le texte revient au thème de l'obéissance de la Terre au Ciel, du Yin au Yang, du fils au père et du ministre au prince, puis critique à nouveau les lois pénales et les châtiments.

338. L'intégralité de ce *juan* manque dans le TPJ canonique.

339. Passage non numéroté et précédé de la mention "titre manquant" (*queti*) dans le TPJHJ.

340. Passage non numéroté et précédé de la mention "titre manquant" (*queti*) dans le TPJHJ.

[TPJC-A]

[650.8-651.5] Les textes divins (*shenwen*) paraissent afin que s'établisse la Grande paix. Les hommes devraient se convertir d'eux-mêmes (*zihua* 自化) au bien mais, après le Tao (époque des Trois augustes), la Vertu (époque des Cinq empereurs) et le "civil" (époque des Trois rois), c'est le "martial" (époque des Cinq hégémons) qui opère actuellement le plus de conversions.

[TPJC-A]

[651.6-13] Le Ciel et la Terre s'adressent aux hommes par l'intermédiaire des saints et des saints maîtres (*shengshi* 聖師), qui convertissent par des paroles bienfaisantes. Or, Tao céleste étant perdu, les maîtres sont devenus malfaisants et convertissent à la malfaisance.

VII.14. TPJ : *juan* n° 116 太平經卷第一百十六 (MS, l. 386)

VII.14.1. Chapitre n° 116/206

音聲舞曲吉凶二百六 (MS, l. 387)*

某訣第二百四 (CTT 1101, 116 : 1a)³⁴¹

Le faste ou le néfaste (d'après) la musique, la danse et les airs de chant

[TPJ-A]

[629.3-640.13] La grande musique (*dayue* 大樂) s'exprime à travers le chant (*ge* 歌) et la danse (*wu* 舞) grâce à l'harmonie des sons et la concorde (*xintong yihe* 心同意合) entre les hommes. Elle s'oppose au malheur (*ku* 苦) et aux lois pénales (*xing* 刑). Les cinq notes (*wuyin* 五音), Yang, répondent aux nombres 1 (*gong* 宮), 3 (*zhi* 徵), 5 (*yu* 羽), 7 (*shang* 商) et 9 (*jue* 角) mais aucune ne répond aux lois pénales, Yin. Cinq catégories de souffle aux appellations variables, répondant aux cinq notes, s'insèrent dans un vaste système de correspondance incluant les cycles de croissance et de déclin du Yin et du Yang, les quatre saisons et les secteurs de l'espace, l'orientation du Boisseau (*dou* 斗), etc.

341. "Tel (*mou* 某) chapitre, n° 204" : indication bibliographique signalant que ce titre a été perdu.

[TPJ-A]

[640.14-642.4] Énumération des six positions consécutives qu'occupe le souffle aux diverses phases de son cycle : (1) souffle impérial (*dìqì* 帝氣)/Ciel, (2) souffle dominant (*wángqì* 王氣)/Terre, (3) souffle assistant ou décroissant (*xiàngqì wēiqì* 相氣微氣)/harmonie centrale, (4) souffle anéanti (*sǐpò zhī qì* 死破之氣), apogée du Yin (*jìyīn* 極陰), (5) souffle captif et à l'abandon (*qīufēi zhī qì* 囚廢之氣), (6) souffle décadent et à l'arrêt (*shuāixiū zhī qì* 衰休之氣).

[TPJ-A]

[642.4-646.12] Spéculations relatives aux cycles de croissance et de décroissance du souffle selon les six positions énumérées au paragraphe précédent.

VII.15. TPJ : *juan* n° 117 太平經卷第一百十七 (MS, l. 388)

VII.15.1. Chapitre n° 117/207

天樂淳善人文付火君決二百七 (MS, l. 389)

天樂得善人文付火君訣第二百七 (CTT 1101, 117 : 1a)*

**Le Ciel est heureux de disposer d'hommes bienfaisants (pour que) les textes soient remis au prince (de l'agent) Feu*

[TPJ-A]

[652.3-654.3] Le Ciel a besoin des véritables (Yang), sages ayant accumulé les bienfaits, pour seconder son rôle cosmique. Ces sages se trouvent sur la Terre (Yin), parce que le Yang naît nécessairement dans le Yin. Le maître remettra à ces véritables — ses disciples — les textes qui émanent du Ciel, à charge pour eux de les transmettre à une partie du peuple — le “peuple circonspect” (*jīnmin* 謹民) — ainsi qu'à un prince vertueux “de l'essence (de l'agent) Feu” (*huojīng* 火精) afin que tous méditent ensemble sur leur contenu. Mais si les disciples interrompent la transmission de ces textes, ils seront frappés par la maladie.

VII.15.2. Chapitre n° 117/208

- (MS) ³⁴²

天咎四人辱道誠第二百八 (CTT 1101, 117 : 2b)*

**Le Ciel blâme les quatre catégories d'hommes qui outragent le Tao*

[TPJ-A]

[654.4-667.1] La pureté du Ciel est outragée (*wuru* 汙辱) par quatre types de conduite menant à la ruine : (1) ne pas faire preuve de piété filiale, (2) ne pas assurer sa descendance, (3) manger des excréments et boire de l'urine, (4) se livrer à la mendicité. Ceux qui affirment pratiquer le Tao de la sorte ne s'élèveront pas au Ciel mais périront sur un sol stérile (*busheng zhi tu* 不生之土) ou seront frappés par la foudre. La chasteté (*zhen* 貞) est à nouveau dénoncée.

VII.16. TPJ : *juan* n° 118 太平經卷第一百十八 (MS, l. 390)

VII.16.1. Chapitre n° 118/209 ³⁴³

禁燒山林決二百八 (MS, l. 391)

禁燒山林訣第二百九 (CTT 1101, 118 : 1a)*

**Interdits (relatifs aux) incendies de forêts en montagne*

[TPJ-A]

[668.3-670.7] Interrogé sur ce qui plaît (*xi* 喜) au Ciel et ce qu'il interdit (*jin* 禁), le maître explique pourquoi le Ciel interdit d'incendier les forêts de montagne et les campagnes boisées : les montagnes, les arbres et le Feu étant tous les trois de nature Yang (*sanyang* 三陽) et tous les trois le seigneur (*sanjun* 三君) de leur catégorie respective (la terre, les végétaux et les cinq agents), ils ne doivent pas se rencontrer sous peine de s'affaiblir mutuellement (*xiangshuai* 相衰). Si le Yang

342. Dans le MS, aucun titre de chapitre ne recoupe ce titre du TPJ transmis.

343. Dans le MS, ce chapitre porte le n° 118/208. Je suis ici la séquence du texte canonique.

décroît, le Yin s'élèvera, entraînant la débauche et le désordre.

VII.16.2. Chapitre n° 118/210 ³⁴⁴

燒下田草決二百九 (MS, l. 392)

燒下田草訣第二百一十 (CTT 1101, 118 : 2b)*

**Incendier l'herbe des champs de plaine*

[TPJ-A]

[670.8-672.2] Ce chapitre poursuit l'examen des règles relatives à l'usage agricole du feu. À l'inverse de ce qui est préconisé pour les campagnes et les forêts de montagne, il n'est pas interdit d'incendier les champs de plaine car le Yang de l'agent Feu compense le triple Yin (*sanyin* 三陰) des champs de plaine, de l'herbe (*cao* 草) et du tronc *yi* 乙 qui lui répond. Ainsi, le Yin se réjouit (*yue* 悅) et le Yang s'élève (*xing* 興).

VII.16.3. Chapitre n° 118/211 ³⁴⁵

天神過物授三合決二百十 (MS, l. 393)

天神考過拘校三合訣第二百一十一 (CTT 1101, 118 : 4a)*

**Les esprits célestes examinent les fautes. Collationner les (textes des) trois (âges) réunis*

[TPJ-A]

[672.3-674.2] Les hommes qui aiment tuer et blesser (*shashang* 殺傷) et ceux qui aiment chasser favorisent l'émergence des lois pénales et des châtiments et encourent le blâme (*jiu* 咎) du Ciel. Les esprits enregistrent (*ji* 記) ces individus dans les *sandao xing wenshu* 三道行文書 et examinent (*kao* 考) leurs cas tous les trois ans, au cours du mois intercalaire (*run* 閏), et tous les cinq ans. Les fautes graves (*zhong* 重) entraînent une condamnation (*zuo* 坐), les fautes mineures

344. Dans le MS, ce chapitre porte le n° 118/209. Je suis ici la séquence du texte canonique.

345. Dans le MS, ce chapitre porte le n° 118/210. Je suis ici la séquence du texte canonique.

(*xiao* 小) une réduction des années de vie. Les textes de l'Antiquité n'étant pas toujours fiables pour comprendre le présent, il faut collationner les documents des trois époques (*jujiao qianhou sanhe* 拘校前後三合) et en extraire le meilleur pour élucider les actes (*ming shi* 明事).

VII.17. TPJ : *juan* n° 119 太平經卷第〔百〕十九 (MS, l. 396)

VII.17.1. Chapitre n° 119/212 ³⁴⁶

三者為一家決二百十一 / 陽火數五訣二百十二 (MS, l. 394-395)

三者為一家陽火數五訣第二百一十二 ³⁴⁷ (CTT 1101, 119 : 1a)*

*Les trois (souffles) forment une famille. Le nombre du Feu/Yang est cinq

[TPJ-A]

[675.3-678.1] Les trois souffles (*sanqi* 三氣) du Tao céleste sont le Yang, qui aime engendrer (*sheng* 生), l'harmonie (*he*), qui aime accomplir (*cheng* 成), et le Yin, qui aime tuer (*sha* 殺). Ces trois souffles sont indissociables, forment un tout et constituent ensemble la totalité des êtres vivants. Or, le Tao céleste recommence maintenant un grand cycle (*dazhou* 大周) et c'est le Yang pur (*chunyang* 純陽) qui doit réguler l'univers ; aussi faut-il mettre un terme aux lois pénales et aux châtements.

[TPJ-A]

[678.1-680.4] Afin de montrer que ce nouveau grand cycle cosmique est associé au Cinq (*wu* 五), au Yang et au Feu — dont la couleur emblématique, le rouge incarnat (*chi* 赤), est aussi celle du Ciel —, le maître cite le *Shi cewen* 師策文 (chapitre n° 20/20, cf. *supra* : § II.3.1) sous le titre de *Tian ceshu* 天策書 et explique aux disciples les cycles de croissance et de déclin des cinq agents et du Yin et du Yang selon les secteurs de l'espace.

346. Ce titre de chapitre est omis dans le *juan* n° 119 du MS. Je suis ici le texte canonique.

347. Ce titre du TPJ canonique recoupe deux titres du MS (chapitres n° 118/211 et n° 118/212). Je suis ici le texte canonique mais distingue deux paragraphes correspondant à ces deux titres.

VII.17.2. Chapitre n° 119/213

首宥七人決二百十三 (MS, l. 397)

道祐 (宥)³⁴⁸ 三人訣第二百一十三 (CTT 1101, 119 : 6b)*

**Le Tao protège trois catégories d'individus*

[TPJ-A]

[680.5-683.11] Trois catégories d'individus conviennent (*yi* 宜) au Tao et bénéficient de sa protection (*you* 宥) : les hommes qui se réjouissent du Tao, de la Vertu et de l'humanité, catégories dépendant (*shu* 屬) du Ciel, de la Terre et de l'Homme respectivement et répondant au Yin, au Yang et à l'harmonie centrale. Leur identité figure sur les registres (c'est-à-dire que leur mandat de vie est favorisé). Puis cinq points (*wushi* 五事), dont chacun connaît un grand degré (*dadu* 大度), un degré moyen (*zhongdu* 中度) et un petit degré (*xiaodu* 小度), sont énumérés : (1) étudier le Tao, (2) étudier la Vertu, (3) étudier la vertu d'humanité, (4) étudier les fonctions publiques (*guan* 官) et (5) chercher à accroître sa richesse matérielle (*caiye* 財業).

348. La leçon du MS recoupe le contenu de ce chapitre du texte canonique [681.3-4].

VIII

太平經部帙第八辛部十七卷 (MS, l. 398)

Huitième enveloppe de section du TPJ : section xin, 17 juan

VIII.1. TPJ : *juan* n° 120 太平經卷第百廿 (MS, l. 399)

VIII.1.1. Chapitre n° 120/214

不食長生法二百十四 (MS, l. 400)*

[請問不食而飽] (CTT 1101, 8 : 1a)

**Ne pas s'alimenter et vivre longtemps*

[TPJC-B]

[684.3-685.2] Ce chapitre traite de pratiques diététiques — plusieurs degrés de jeûne (*ji* 飢), dont l'excès est dénoncé, sont passés en revue — et respiratoires — “absorber des remèdes de souffle” (*fu qiyao* 服氣藥) — visant à débloquer les intestins (*tong chang* 通腸) et à être rassasié sans s'alimenter (*bu shi er bao* 不食而飽).

Ces pratiques sont efficaces tant sur le plan individuel — optimiser le mandat de vie (*ming* 命) pour jouir d'une longévité étendue en écartant les maladies — que sur le plan collectif : faire prospérer le pays et préserver le peuple (*fuguo cunmin* 富國存民).

[TPJ-?]

[700.4-5] Le lot de vie de celui qui s'alimente étant limité (*ming you qi* 命有期), il faut ne pas manger ni boire mais se nourrir de souffle (*shi qi* 食氣)³⁴⁹.

VIII.2. TPJ : *juan* n° 121 太平經卷第百廿一 (MS, l. 401)

349. *Sandong zhunang* (CTT 1139) {043}, 4 : 2b-3a.

VIII.2.1. Chapitre n° 121/215

占相乃不能救決二百十五 (MS, l. 402)*

[占覆未來之事作救衰亂] (CTT 1101, 8 : 2a)

**Examiner la physionomie et ne pas être capable de secourir*

[TPJC-B]

[685.3-686.5] Ce chapitre énumère neuf points — le texte parle de dix points (*shishi* 十事) mais le premier manque — concernant les rapports entre le prince et le ministre (n° 2 à 6), entre supérieurs et inférieurs (n° 7), entre parents et enfants (n° 8 et 9) et les personnes en détresse (n° 10) et présente, pour chaque cas, le secours (*jiu* 救) à apporter. Obéir à ces règles constitue un grand mérite (*dagong* 大功), ne pas les suivre une offense (*zui* 罪) ou une grande faute (*guo da* 過大) affectant toute la descendance et appelant un châtement céleste.

VIII.3. TPJ : *juan* n° 122 太平經卷第百廿二 (MS, l. 403)

VIII.3.1. Chapitre n° 122/216

閉藏出用文決二百十六 (MS, l. 404)*

[藏於心用於天下] (CTT 1101, 8 : 3b)

**Sortir les textes de l'isolement et les mettre en pratique*

[TPJC-B]

[686.5-13] Le maître justifie son rôle en se disant mandaté par le Ciel puis annonce l'imminence d'un nouveau grand cycle cosmique (*dazhou* 大周) dont toute calamité doit être exclue. Pour cela, il faut réunir les meilleurs textes de toutes les époques en un livre universel (*dongji zhi jing* 洞極之經) qui enseignera au prince sage (*xianjun* 賢君) comment instaurer une ère de Grande paix.

VIII.4. TPJ : *juan* n° 123 太平經卷第百廿三 (MS, l. 405)

VIII.4.1. Chapitre n° 123/217

三道集氣出文男女誦行決二百十七 (MS, l. 406)*

[三道集氣] (CTT 1101, 8 : 4a)

**Les hommes et les femmes (doivent) réciter et mettre en pratique les textes produits par les souffles réunis des trois Tao*

[TPJC-B]

[686.13-687.7] Les trois Tao (*sandao* 三道) — qui répondent ici à la triade Ciel-Terre-Homme — doivent “recueillir leur souffle” (*jiqi* 集氣) et débattre ensemble pour que le souverain connaisse la longévité et que règne le souffle de la Grande paix. Pour cela, la population doit produire des écrits qui seront collectés localement dans des coffres (*feng* 封 ou *guihan* 匱函) puis compilés par des hauts fonctionnaires et présentés au souverain.

[TPJC-B]

[687.8-10] Ce paragraphe final met en parallèle deux des trois Tao évoqués ci-dessus, le Tao de l’Homme (*rendao* 人道) et le Tao du Ciel (*tiandao* 天道).

VIII.5. TPJ, *juan* n° 124 太平經卷第廿百 (百廿) 四 (MS, l. 407)

VIII.5.1. Chapitre n° 124/218

人腹各有天子文歸赤漢決二百十八 (MS, l. 408)*

[凡人腹中各有天子] (CTT 1101, 8 : 5a)

**Chaque homme porte en son sein le Fils du Ciel. Le texte se rattache aux Han rouges*

[TPJC-B]

[687.10-688.2] Ce chapitre établit une triple correspondance entre le Tao céleste, les actes

des hommes (*renshi* 人事) et la physiologie. Une méthode pour persévérer dans le bien (*zhi shan* 執善) et étendre la longévité, appelée “retourner le regard vers son cœur” (*huandu qi xin* 還睹其心), est décrite : il faut se retirer dans un endroit tranquille pour se soustraire à toute influence extérieure et visualiser (*jian* 見) le viscère dominant (*wang* 王), c’est-à-dire le cœur (*xin* 心).

VIII.6. TPJ : *juan* n° 125 太平經卷第百廿五 (MS, l. 409)

VIII.6.1. Chapitre n° 125/219

圖畫多夷狄却名神文決二百十九 (MS, l. 410)*

[凡圖畫各有精神] (CTT 1101, 8 : 5b)

**Illustrations (pour) repousser de nombreux (barbares) Yi et Di. Textes divins célèbres*

[TPJC-B]

[688.2-.8] La Vertu du grand Yang étant florissante, les esprits véritables (*zhenshen* 真神) et essentiels (*jingshen* 精神) doivent aider le souverain à promouvoir le faste et chasser les perversions, la fausseté, le néfaste et la malfeasance. Les descendants des familles qui ont accumulé les perversions subiront des calamités de même nature que leurs fautes mais les descendants des familles qui ont accumulé les textes véritables et le Tao véritable (*zhenwen zhendao* 真文真道) transcenderont l’existence (*dushi* 度世).

VIII.7. TPJ : *juan* n° 126 太平經卷第百廿六 (MS, l. 411)

VIII.7.1. Chapitre n° 126/220

九事親屬兄弟決二百廿 (MS, l. 412)*

[夫三皇五帝各有親屬兄弟] (CTT 1101, 8 : 6a)

**Les parentés en neuf points*

[688.8-691.1] Énumération de neuf points (*jiushi* 九事) relatifs à l'éthique du pouvoir : (1) le Tao, (2) la Vertu, (3) l'humanité, (4) la bienséance (*yi* 義), (5) les rites, (6) le civil, (7) le martial, (8) la rhétorique (*bian* 辯) et (9) les lois (*falü* 法律). Ces neuf points définissent des modèles de parenté (*qinshu xiongdi* 親屬兄弟), par exemple : celui qui suit le Tao (point n° 1) attire ceux qui suivent aussi le Tao, reçoit leur aide et constitue avec eux une "parenté", etc. Le souverain idéal doit régner sans interférer avec l'ordre naturel (*wuwei* 無為, *wushi* 無事).

VIII.8. TPJ : *juan* n° 127 太平經卷第百廿七 (MS, l. 413)

VIII.8.1. Chapitre n° 127/221

不效言成功二百廿一 (MS, l. 414)*

[不效巧言乃效成功成事] (CTT 1101, 8 : 10a)

**Ne pas avoir pour effet des paroles (mais) accomplir des (actes) méritoires*

[691.10-13] Le texte véritable de l'orateur ne produit pas de discours spécieux (*qiaoyan* 巧言) mais permet d'accomplir des actes méritoires et des œuvres (*chenggong chengshi* 成功成事) et constitue le modèle (*shi* 試) à suivre conformément à la Loi du Ciel.

VIII.8.2. Chapitre n° 127/222

上士善言教人增算決二百廿二 (MS, l. 415)*

[上得仙度增年] (CTT 1101, 8 : 10b)

**La bonne parole de l'homme de qualité supérieure enseigne aux hommes à accroître le compte (de leurs années de vie)³⁵⁰*

350. *Zengsuan* 增算, expression expliquée dans un passage du TPJC (CTT 1101 {033}, 6 : 7a-b) [464.6-7].

[692.1-7] Au Ciel, rien n'échappe à l'action régulatrice (*li* 理) du Yin et du Yang et sur la Terre, le Yin et le Yang assurent le règne d'une paix généralisée (*dongji huangping* 洞極皇平). Le souverain qui mettra en pratique (*anyong* 案用) les paroles (*yan* 言) révélées — les écrits produits par le Ciel (*tian zhi chushu* 天之出書), les textes des saints divins (*shensheng zhi wen* 神聖之文), etc. — connaîtra l'immortalité et aura une descendance.

VIII.9. TPJ : *juan* n° 128 太平經卷第百廿八 (MS, l. 416)

VIII.9.1. Chapitre n° 128/223

°易命增算符決二百廿三 (MS, l. 417)

Glyphes symboliques du changement de mandat (de vie) et de l'accroissement du compte (des années de vie)

VIII.9.2. Chapitre n° 128/224

生不〔能〕³⁵¹ 盡力養父母戒二百廿四 (MS, l. 418)*

[生不能盡力養父母] (CTT 1101, 8 : 9a)

**Vivre sans [pouvoir] déployer tous ses efforts pour entretenir ses parents*

[691.2-4] Après quelques considérations sur l'apogée (*ji* 極) du Yin et du Yang associant au Yang les bienfaits et l'immortalité et au Yin les méfaits et la mort, le texte déplore que parmi le peuple, on soit dans l'incapacité matérielle d'entretenir (*yang* 養) ses parents et qu'on les laisse mourir dans l'affliction, ce qui va à l'encontre (*ni* 逆) des desseins du Ciel.

351. Leçon du passage correspondant du TPJC.

VIII.10. TPJ : *juan* n° 129 太平經卷第百廿九 (MS, l. 419)

VIII.10.1. Chapitre n° 129/225

隨俗接文決二百廿五 (MS, l. 420)*

[與吾文相似各從其俗] (CTT 1101, 8 : 11a)

**Recevoir les textes selon la coutume*

[TPJC-B]

[692.8-694.6] Chaque chose se conformant à sa catégorie d'origine (*cong qi benlei* 從其本類), le chapitre applique une structure identique à vingt notions — le Ciel, la Terre, le Yin et le Yang, les quatre saisons, les cinq agents, etc. —, l'idée essentielle étant que la Grande paix dépend de la mémorisation des sentences du livre du maître et de leur mise en pratique.

VIII.10.2. Chapitre n° 129/226

天多災 (災) 變人過不政 (改)³⁵² 二百廿六 (MS, l. 421)*

[天太陽也] (CTT 1101, 8 : 13b)

**Le Ciel (provoque) d'innombrables désastres quand les hommes ne corrigent pas leurs fautes*

[TPJC-B]

[694.7-11] Ce chapitre décrit l'activité des souffles Yang (célestes) et Yin (terrestres) et leur union efficace, entre le Ciel et la Terre, dont procèdent l'Homme et les dix mille êtres. Le mandat de vie de chaque être dépend donc du Ciel et de la Terre. Or, le Ciel et la Terre connaissent les actes bons (*wei shan* 為善) et mauvais (*wei e* 為惡) des hommes, et c'est pourquoi les anciens sages, qui pénétraient les desseins (*yi* 意) du Ciel, n'accomplissaient que des bienfaits.

352. Correction proposée par WANG Ming {511} : 28.

VIII.10.3. Chapitre n° 129/227

天地復命順事法二百廿七 (MS, l. 422)*

[天讖曰復樂者樂] (CTT 1101, 8 : 13b)

**Le Ciel et la Terre renouvellent le mandat conformément aux actes*

[TPJC-B]

[694.12-695.1] Selon une prophétie céleste (*tianchen yue* 天讖曰), le faste et le néfaste dépendent de ce qui est renouvelé, restauré, rétabli (*fu* 復) par les esprits du Ciel et de la Terre.

VIII.11. TPJ : *juan* n° 130 太平經卷第百卅 (MS, l. 423)

VIII.11.1. Chapitre n° 130/228

弱形強神決二百廿八 (MS, l. 424)*

[力強反欺弱者] (CTT 1101, 8 : 14a)

**Forme sensible faible, esprits forts*

[TPJC-C]

[695.1-6] Ce chapitre traite des devoirs de chacun envers trois sortes de personnes — les ignorants (*yu* 愚), les personnes âgées (*lao* 老) et les faibles (*ruo* 弱) — et souligne les conséquences néfastes des comportements contraires (*ni* 逆) à ces devoirs. Le Ciel condamne l'accumulation des biens matériels, qui engendre le dénuement des individus de ces trois catégories.

VIII.11.2. Chapitre n° 130/229

°同師行異決二百廿九 (MS, l. 425)

Maîtres semblables, conduites différentes

VIII.11.3. Chapitre n° 130/230

欺有善惡決二百卅 (MS, l. 426)*

[共欺其上愁其君父] (CTT 1101, 8 : 9b)

**Les tromperies manifestent la bienfaisance et la malfaisance*

[TPJC-B]

[691.4-8] Ce passage déplore que par la ruse (*hua* 猾) et la tromperie (*qi* 欺), des flatteurs (*ning* 佞) obtiennent des postes officiels et perçoivent des émoluments immérités. Le Ciel et la Terre détestent ces flatteurs et envoient des fléaux contre lesquels leur rouerie est impuissante.

VIII.11.4. Chapitre n° 130/231

象文行增算決二百卅一 (MS, l. 427)*

[今象吾文為善行者天上悉且下此算以增之] (CTT 1101, 8 : 14b)

**Se conduire à l'image des textes et accroître le compte (de ses années de vie)*

[TPJC-B]

[695.7-12] Depuis que les trois modèles cosmiques (Yin, Yang et harmonie centrale) ont perdu le Tao, les trois ordres de mandats de vie (*ming* 命) accordés par le Ciel (130, 120 et 100 années) parviennent rarement à leur terme. La mise en pratique des écrits du maître est le seul remède ; ainsi l'on pourra prolonger son mandat (*yanming* 延命) tout en apaisant le souverain.

VIII.11.5. Chapitre n° 130/232

°強上斯 (斷) 兵詐害決二百卅二 (MS, l. 428)

Renforcer le souverain en interrompant les choses militaires et les désastres (causés par) la fourberie

VIII.11.6. Chapitre n° 130/233

°化人所不能化決二百卅三 (MS, l. 429)

Transformer ce que les hommes sont incapables de transformer

VIII.12. TPJ : *juan* n° 131 太平經卷第百卅一 (MS, l. 430)

VIII.12.1. Chapitre n° 131/234

陽盛兵刃消決二百卅四 (MS, l. 431)*

[陽氣大興盛] (CTT 1101, 8 : 15a)

**Le Yang prospère et les exactions militaires cessent*

[TPJC-B]

[695.13-696.10] Trois sortes d'individus sont distingués : ceux de qualité supérieure, de nature céleste, ceux de qualité moyenne, de nature humaine (exemple-type : le fonctionnaire), et ceux de qualité inférieure (propres au milieu agraire ou préposés à la production des biens matériels). Chaque catégorie a des attributions bien définies et ne doit pas nuire aux deux autres.

VIII.12.2. Chapitre n° 131/235

°五圖止短（短）命以長年決二百卅五 (MS, l. 432)

Cinq diagrammes arrêtant la diminution du mandat (de vie) pour prolonger les années

VIII.12.3. Chapitre n° 131/236

°生言決二百卅六 (MS, l. 433)

Paroles de vie

VIII.12.4. Chapitre n° 131/237

°效成事不效空言決二百卅二 (MS, l. 434)

Avoir pour résultat des actes, pas des paroles creuses

VIII.12.5. Chapitre n° 131/238

°近命符孤男孤女能調陰陽決二百卅八 (MS, l. 435)

Rapprocher les glyphes symboliques du mandat (de vie pour) qu'orphelins et orphelines puissent harmoniser le Yin et le Yang

VIII.13. TPJ : juan n° 132 太平經卷第百卅二 (MS, l. 436)

VIII.13.1. Chapitre n° 132/239

見神戒二百卅九 (MS, l. 437)*

[見諸神] (CTT 1101, 8 : 16a)

**Visualiser les esprits*

[TPJC-B]

[696.11-14] Ce chapitre distingue un petit Tao (*xiaodao* 小道), un moyen Tao (*zhongdao* 中道) et un grand Tao (*dadao* 大道) auxquels correspondent trois sortes d'entités : des esprits petits (*xiaoshen* 小神), moyens (*zhongshen* 中神) et grands (*dashen* 大神). Seule la visualisation (*jian* 見) des entités de cette dernière catégorie permet d'atteindre la longévité.

[TPJ-?]

[737.10-11] Les esprits se conduisent (*xing* 行) en s'appuyant sur le Tao et non sur la Vertu, aussi s'illumine-t-on avec les esprits en mettant le Tao en pratique (*yongdao* 用道) ; mais la

pratique de la Vertu (*yongde* 用德) permet de s'illuminer davantage (*geng ming* 更明). Il faut méditer (*si* 思) sur les esprits pour parvenir à les contempler (*du* 睹)³⁵³.

VIII.13.2. Chapitre n° 132/240

平等度世戒二百卅 (MS, l. 438)*

[上天度世] (CTT 1129, 9 : 3a)

**Traverser les époques à égalité*

[TPJ-?]

[736.12-13] Ce passage distingue quatre degrés décroissants de longévité exceptionnelle (*dushi* 度世) : au degré le plus élevé, un jour dure dix mille années (*wansui wei yiri* 萬歲為一日) ; au second degré, un jour dure mille années (*qiansui* 千歲) ; au troisième degré, un jour dure cent années (*baisui* 百歲), et au quatrième et dernier degré, un jour dure seulement dix jours ordinaires (*shiri* 十日)³⁵⁴.

VIII.13.3. Chapitre n° 132/241

°乃（為）明除耶（邪）害決二百卅一 (MS, l. 439)

Faire preuve de lucidité et extirper les perversions et les calamités

VIII.13.4. Chapitre n° 132/242

°立成仲（忠）到圖決二百卅二 (MS, l. 440)

Pratiquer une fidélité accomplie et atteindre les diagrammes

353. *Daoyao lingqi shengui pinjing* (CTT 1201) {010} : 1b.

354. *Daojiao yishu* (CTT 1129) {035}, 9 : 3a.

VIII.13.5. Chapitre n° 132/243

°厭服決二百卅三 (MS, l. 441)

*Éprouver de l'aversion pour l'absorption*³⁵⁵

VIII.13.6. Chapitre n° 132/244

°行正二百卅四 (MS, l. 442)

Se conduire correctement

VIII.14. TPJ : *juan* n° 133 太平經卷第百卅三 (MS, l. 443)

VIII.14.1. Chapitre n° 133/245

賜貴 (遺)³⁵⁶ 決二百卅五 (MS, l. 444)*

[賜遺] (CTT 1101, 8 : 16b)

**Faveurs et présents*

[TPJC-B]

[697.1-9] La bienfaisance (*shan*) des intentions (*yi*) des individus des trois catégories est évaluée en termes de Yang supérieur (*shang*), moyen (*zhong*) ou inférieur (*xia*). L'homme de qualité supérieure jouit de la faveur (*ciyi* 賜遺) de tout l'Empire, celui de qualité moyenne seulement de la faveur de son voisinage, celui de qualité inférieure de la faveur de sa seule famille — cette dernière catégorie, accusée de divers manquements d'ordre cosmique et social, est comparée à une enveloppe de graine vide (*bi* 秕), stérile et de peu de foi.

355. Du fait de la polysémie des deux caractères, ce titre admet plusieurs autres traductions.

356. Leçon du passage correspondant du TPJC.

VIII.14.2. Chapitre n° 133/246

太平氣至大效決二百冊六 (MS, l. 445)*

[太平道其文約其國富] (CTT 1101, 8 : 17a)

**Le souffle de la Grande paix produit de grands effets*

[TPJC-B]

[697.10-11] Les bienfaits de la mise en pratique des textes du Tao de la Grande paix (*taiping dao* 太平道) sont : sur le plan publique, la tranquillité pour le pays (*guo ke an* 國可安), sur le plan privé, la prospérité familiale (*jia ke fu* 家可富).

VIII.14.3. Chapitre n° 133/247

選舉迎曆文二百冊七 (MS, l. 446)*

[帝王將任臣必詳其選舉] (CTT 1101, 8 : 17a)

**Choisir et promouvoir, accueillir les textes hémérologiques*

[TPJC-B]

[697.12-698.1] Selon la règle universelle, la bienfaisance (*shan*), l'orthodoxie ou la rectitude (*zheng*) et la pureté (*qing* 清) doivent réguler (*li* 理) la malfaisance (*e*), l'hétérodoxie ou la perversion (*xie*) et l'impureté (*zhuo* 濁). Ce principe devrait aussi s'appliquer au choix et à la promotion (*xuanju* 選舉) par le souverain d'individus à la dignité de ministre afin d'instaurer la Grande paix.

VIII.14.4. Chapitre n° 133/248

簡真偽文二百冊八 (MS, l. 447)*

[真與偽與天相應] (CTT 1101, 8 : 9b)

**Trier les textes authentiques et inauthentiques*

[TPJC-B]

[691.8-10] Si la mise en pratique du texte du maître permet de dissiper les désastres, alors il s'agit d'un texte authentique (*zhenwen* 真文) correspondant au modèle céleste — dans le cas contraire, alors le Tao du maître est inauthentique (*wu dao ji wei yi* 吾道即偽矣).

VIII.14.5. Chapitre n° 133/249

°知之不行重罪決二百卅九 (MS, l. 448)

Avoir la connaissance (mais) ne pas la mettre en pratique est une faute grave

VIII.14.6. Chapitre n° 133/250

°上書空半實決二百五十 (MS, l. 449)

Soumettre un écrit vide (ou) à moitié plein

VIII.15. TPJ : *juan* n° 134 太平經卷第百卅四 (MS, l. 450)

VIII.15.1. Chapitre n° 134/251

官舍衣食千決二百五十一 (MS, l. 451)*

[郵亭所衣食止舍] (CTT 1101, 8 : 17b)

**Vêtements et vivres par milliers dans les établissements publics*

[TPJC-B]

[698.2-8] Sur quatre plans cosmiques se trouvent des auberges et relais de poste publics (*guanshe youting* 官舍郵亭) : au Ciel (en haut, *shang* 上) pour qu'y résident les immortels divins, sur la Terre (au centre, *zhongyang* 中央) pour les sages et les érudits, sous la Terre (en bas, *xia* 下) pour les mânes bienfaitantes, et entre le Ciel et la Terre (aux confins du monde, *babiao* 八表) pour les immortels humains (*renxian* 人仙) qui n'ont pas pu monter au Ciel.

VIII.16. TPJ : *juan* n° 135 太平經卷第百卅五 (MS, l. 452)

VIII.16.1. Chapitre n° 135/252

◦思神若響隨人決二百五十二 (MS, l. 453)

Méditer sur les esprits (qui), comme l'écho, suivent les hommes

VIII.16.2. Chapitre n° 135/253

斗前後六辰生死決二百五十三 (MS, l. 454)*

[斗前六神皆生] (CTT 1101, 8 : 18b)

**La vie et la mort (selon) les six astres situés devant et derrière le Boisseau*

[TPJC-B]

[698.9-13] En méditant sur le souffle selon les sept étapes — souverain (*di* 帝), assistant (*xiang* 相), mortel (*sha* 殺), vieillissant (*lao* 老), malade et déclinant (*bingshuai* 病衰), mort (*si* 死) et anéanti (*po* 破) — d'un cycle déterminé par l'indicateur mensuel (*yuejian* 月建), on peut invoquer diverses entités spirituelles bonnes ou mauvaises, voire provoquer des calamités. Les six esprits (*liushen* 六神) situés devant le Boisseau (*dou qian* 斗前) sont associés aux souffles de vie (*shengqi* 生氣) et au Ciel (Yang) ; les six esprits situés derrière (*hou* 後) le Boisseau sont associés aux souffles de mort (*shengqi* 死氣), à la Terre (Yin), aux mânes (*gui* 鬼) et au néfaste (*xiong*).

VIII.16.3. Chapitre n° 135/254

◦不死祿厚見吾文二百五十四 (MS, l. 455)

L'immortalité et la prospérité au vu de mon texte

VIII.16.4. Chapitre n° 135/255

°畫作圖像決二百五十五 (MS, l. 456)

Dessiner des illustrations

VIII.16.5. Chapitre n° 135/256

°治陰奸食耶（邪）功之神二百五十六 (MS, l. 457)

Esprits efficaces pour réguler les perfidies cachées et les perversions alimentaires

VIII.17. TPJ : *juan* n° 136 太平經卷第百卅六 (MS, l. 458)

VIII.17.1. Chapitre n° 136/257

力學反自然之氣決二百五十七 (MS, l. 459)*

[守道力學反自然之氣] (CTT 1101, 8 : 19b)

**Étudier de toutes ses forces pour faire retour au souffle de la spontanéité*

[TPJC-B]

[699.10-11] À partir de la naissance, l'homme commence à respirer les souffles Yin et Yang (*huxi yinyang zhi qi* 呼吸陰陽之氣), germes de mort. Il faut donc cesser de s'alimenter et capter le souffle (*qu qi* 取氣) en s'astreignant à l'étude du Tao. On reviendra ainsi au souffle de la spontanéité (*ziran zhi qi* 自然之氣) qui se trouve naturellement en l'homme et on retrouvera la vitalité du nouveau-né (*ying'er* 嬰兒).

[TPJ-?]

[699.12-700.3] Les souffles Yin et Yang que l'homme respire (*xuxi* 噓吸) à partir de la naissance le conduisent à la mort, aussi faut-il s'exercer à interioriser le souffle (*nei qi* 內氣) par des

pratiques respiratoires pour nourrir l’enveloppe corporelle (*xingti* 形體) de l’intérieur ³⁵⁷.

VIII.17.2. Chapitre n° 136/258

時形中神精決二百五十八 (MS, l. 460)*

[若有形體而無神精] (CTT 1101, 8 : 19b)

**Les esprits et les essences dans la forme sensible temporelle*

[TPJC-B]

[698.13-699.9] Ceux qui souhaitent éviter la maladie, la vieillesse et la mort ne doivent pas laisser les esprits et les souffles essentiels (*shenming jingqi* 神明精氣) quitter leur corps mais doivent préserver et nourrir (*baoyang* 保養) en eux ces entités — qui sont les équipages (*yuma* 輿馬) et les fonctionnaires de l’enveloppe corporelle (*xingti* 形體) — en méditant sur la bienfaisance (*shan* 善).

VIII.17.3. Chapitre n° 136/259

才 ³⁵⁸ 倍相治決二百五十九 (MS, l. 461)

Talents démultipliés pour guérir (les maladies)

VIII.17.4. Chapitre n° 136/260

得道留年化歲決二百六十 (MS, l. 462)

Obtenir le Tao, ne plus prendre d’âge et transformer les années

357. *Daodian lun* (CTT 1130) {009}, 4 : 8b.

358. J’adopte la lecture de YOSHIOKA {605} : 49 et de TANG Yijie ed. {501} : 420. Le chapitre n° 137/264 de la section suivante contient l’expression *wanbei zhi cai* 萬倍之才 [702.11], littéralement : “talents multipliés par dix mille”. WANG Ming {511} : 29 donne *zi* 子.

VIII.17.5. Chapitre n° 136/261

°十賤傳文如郵³⁵⁹ 平付詔書決二百六十一 (MS, l. 463)

Transmettre dix fois le texte (du maître) avec insouciance, (c'est) comme si des courriers remettaient au commun une proclamation impériale

359. Je suis WANG Ming {511} : 29 et YU Liming ed. {542} : 526.

IX

太平經部帙第九壬部十七卷 (MS, l. 464)

Neuvième enveloppe de section du TPJ : section ren, 17 juan

IX.1. TPJ : *juan* n° 137 太平經卷第百卅七 (MS, l. 465)

IX.1.1. Chapitre n° 137/262

相容止凶法二百六十二 (MS, l. 466)*

[凡人不能相拘] (CTT 1101, 9 : 1a)

**S'accepter mutuellement et faire cesser le néfaste*

[TPJC-B]

[701.3-10] De même que les hommes sont châtiés (*zhu* 誅) par leurs supérieurs hiérarchiques, les esprits peuvent être châtiés par le Ciel, mais le Ciel éprouve une crainte respectueuse (*wei* 畏) envers le Tao et le Tao, envers la spontanéité (*ziran* 自然). Sans elle, le Tao ne pourrait rien accomplir et les dix mille êtres seraient contrefaits (*zhawei* 詐偽) et éphémères.

IX.1.2. Chapitre n° 137/263

閉姦不並責平氣象³⁶⁰ 決二百六十三 (MS, l. 467)*

[君子上善以閉姦] (CTT 1101, 9 : 2a)

**(Pour) mettre un terme à l'inconduite, ne pas adresser de reproches collectifs. Images du souffle de la paix*

[TPJC-A]

[702.1-10] Un double classement associe au Yang la bienfaisance (*shan*), les récompenses

360. Je suis WANG Ming {511} : 29 et YU Liming ed. {542} : 528.

(*shang*), le jour, le soleil, le prince et la Vertu et au Yin la malfaisance (*e*), les lois pénales et les châtiments (*xingfa*), la nuit, la lune, le ministre et la débauche (*jian* 姦) : la nature de l'univers est mi-Yang, mi-Yin, donc mi-bonne, mi-mauvaise (*banshan ban'e* 半善半惡). Pour apprécier les dispositions morales d'un individu et le ranger dans la catégorie dont il dépend, il suffit d'observer (*guan* 觀) sa conduite et d'examiner (*zhan* 占) ses réalisations.

IX.1.3. Chapitre n° 137/264

云 (六) ³⁶¹ 人處空決二百六十四 (MS, l. 468)*

[六人皆有萬倍之才] (CTT 1101, 9 : 2b)

**Les hommes de six catégories occupent le vide*

[TPJC-A]

[702.11-703.2] Ce sont les dispositions morales de six catégories d'hommes (*liuren* 六人) aux talents (*cai* 才) démultipliés — le sage (*xian*), le lucide (*ming*), l'érudit (*zhi* 智), le rhétoricien (*bian* 辯), le fort (*li* 力) et le courageux (*yong* 勇) — qui déterminent les désastres, la maladie, le désordre et la durée du mandat du souverain. Il faut vérifier (*xiao* 效) leur efficacité.

IX.1.4. Chapitre n° 137/265

真文除穢決二百六十五 (MS, l. 469)*

[不敢失銖分] (CTT 1101, 9 : 10b)

**Le texte véritable repousse les souillures*

[TPJC-A]

[708.12-709.8] Justification numérolgique de la structure littéraire du TPJ : les dix troncs étant parfaits (*bei* 備) à 100 et le Boisseau comptant sept étoiles (d'où 70), le nombre 170 est à l'image de l'univers, du Yin et du Yang, des quatre saisons et des cinq agents, et il ne saurait être

361. D'après la leçon du passage correspondant du TPJC.

question d'en laisser perdre la plus infime quantité (*shi zhufen* 失銖分)³⁶².

IX.2. TPJ : *juan* n° 138 太平經卷第百卅八 (MS, l. 470)

IX.2.1. Chapitre n° 138/266

禁耶（邪）文戒決二百六十六 (MS, l. 471)*

[文書悉欲除惡致善] (CTT 1101, 9 : 10b)

**Interdiction des textes pervers*

[TPJC-B]

[709.9-10] Les douze mille pays des quatre-vingt-une régions du monde disposent tous de documents (*wenshu* 文書) leur permettant d'expulser la malfaisance au profit de la bienfaisance et de dissiper les calamités. Les souverains de ces pays ont la capacité de les mettre en pratique.

IX.2.2. Chapitre n° 138/267

°用文如射決二百六十七 (MS, l. 472)

Mettre en application les textes comme tirer à l'arc (c'est-à-dire : en tapant dans le mille)

IX.2.3. Chapitre n° 138/268

°誠效稱洞平法二百六十八 (MS, l. 473)

L'efficacité des commandements (permet d') évaluer la paix profonde

IX.3. TPJ : *juan* n° 139 太平經卷第百卅九 (MS, l. 474)

362. Ce passage recoupe le chapitre n° 102/167 de la section *ji* 己 (cf. *supra* : § VI.17.3).

IX.3.1. Chapitre n° 139/269

◦一日三思无（無）陰惡意法二百六十九 (MS, l. 475)

Méditer trois fois par jour sans cacher des pensées mauvaises

IX.3.2. Chapitre n° 139/270

明師證文延帝命法二百七十 (MS, l. 476)*

[明者師也] (CTT 1101, 9 : 4b)

**Le maître lucide certifie les textes et prolonge le mandat du souverain*

[TPJC-B]

[704.9-14] Les souverains de l'Antiquité recevaient l'enseignement des maîtres et en assuraient la mise en application, arrêtant les désastres et prolongeant leur mandat. Le Ciel forme (*zao* 造) le texte, le maître en élucide (*ming* 明) le sens et le souverain le met en pratique (*xing* 行). Sans écrits célestes, le maître serait un ignorant ; sans maître, le souverain ne pourrait gouverner.

IX.3.3. Chapitre n° 139/271

◦疾傳文續命不傳被天滅二百七十一 (MS, l. 477)

Se hâter de transmettre les textes et prolonger le mandat (de vie), ne pas les transmettre et être anéanti par le Ciel

IX.3.4. Chapitre n° 139/272

常念相成黃（皇）帝議訓決二百七十二 (MS, l. 478)*

[常君父常念生] (CTT 1101, 9 : 5b)

**Exhortation : penser constamment à s'accomplir (comme) auguste (ou) empereur*

[704.14-706.5] Une pensée de mort (*yi niansha* 一念殺) tue un être, dix pensées de mort, dix êtres, etc. Le souverain devrait donc privilégier l'affection (*ci* 慈) et l'humanité (*ren*), mais il choisit mal ses ministres et les dix mille êtres en souffrent. Six dignités sont définies — auguste (*huang*), empereur (*di*), roi (*wang*), prince (*jun*), fonctionnaire (*li*) et maître (*shi*) — et leur Tao est rapproché de parties du corps humain, à l'exception du maître, comparé au cordeau de charpentier noirci à l'encre (*shengmo* 繩墨).

IX.4. TPJ : *juan* n° 140 太平經卷第百冊 (MS, l. 479)

IX.4.1. Chapitre n° 140/273

道士外惡內善上學內外具通決二百七十三 (MS, l. 480)*

[猶火令明照內不照外也] (CTT 1101, 9 : 11a)

**(Pour) l'homme du Tao, l'extérieur est malfaisant et l'intérieur est bienfaisant, (mais) en se livrant à l'étude, il pénètre totalement l'un et l'autre*

[709.11-710.2] Dans l'Antiquité, quatre catégories d'individus obtenaient le sens du Tao véritable (*zhendao* 真道) et la longévité et assuraient l'ordre par des pratiques de contemplation intérieure (*neishi* 內視) : hommes divins, véritables, immortels et hommes du Tao. Aujourd'hui, on a perdu la signification du Tao (*shi daoyi* 失道意) et on ne sait plus s'éclairer de l'intérieur (*bu neng neizhao* 不能內照), aussi le Ciel envoie des saints corriger les textes du Ciel (*tianwen* 天文), de la Terre (*diwen* 地文) et de l'Homme (*renwen* 人文).

IX.4.2. Chapitre n° 140/274

陰念為善得善為惡〔得惡〕³⁶³ 戒二百七十四 (MS, l. 481)*

[陰念為善故得善應] (CTT 1101, 9 : 7a)

**Dissimuler des pensées bienfaitantes et obtenir des bienfaits (ou dissimuler des pensées) malfaisantes [et obtenir des méfaits]*

[TPJC-B]

[706.6-9] Les entités qui se dissimulent (*yin* 陰) dans les organes du corps humains déterminent les résultats des actes des hommes en fonction de la nature de leurs pensées (*nian* 念) : les pensées bienfaitantes obtiennent des réponses bienfaitantes (*de shanying* 得善應), les pensées malfaisantes obtiennent des réponses malfaisantes (*de eying* 得惡應).

IX.4.3. Chapitre n° 140/275

°安危貧富能順文言和天立得決二百七十五 (MS, l. 482)

En sécurité (ou) en danger, dans la pauvreté (ou) la richesse, pouvoir obéir aux paroles des textes et réussir à établir l'harmonie (avec) le Ciel

IX.5. TPJ : *juan* n° 141 太平經卷第百卅一 (MS, l. 483)

IX.5.1. Chapitre n° 141/276

天道助窮太平君臣不得相無決二百七十六 (MS, l. 484)*

[天道助弱] (CTT 1101, 9 : a)

**Le Tao céleste aide l'indigent. Le prince et le ministre de la Grande paix ne peuvent pas se passer l'un de l'autre*

[TPJC-C]

[703.7-12] Le Ciel aide ce qui est faible (*ruo* 弱) et peu nombreux (*gua* 寡) car ces deux

363. D'après la leçon du passage correspondant du TPJC. YU Liming ed. {542} : 533 adopte la même correction.

qualités incarnent l'essentiel (*yao* 要) du Tao, par analogie avec la seule Étoile polaire (*beiji yixing* 北極一星) dont dépendent toutes les étoiles qui tournent autour d'elle. Les hommes les meilleurs sont faibles et peu nombreux, les pires sont forts et en grand nombre, aussi l'homme de bien (*junzi* 君子) recherche le faible et le peu nombreux et bénéficie du secours (*you* 祐) du Tao.

IX.5.2. Chapitre n° 141/277

效請雨止決二百七十七 (MS, l. 485)*

[以乞雨止雨而明效之] (CTT 1101, 9 : 4a)

**(Vérifier) l'efficacité (du Tao) en demandant que la pluie cesse*

[TPJC-C]

[703.13-704.9] L'efficacité du Tao de la Grande paix se vérifie par la régularité des phénomènes atmosphériques : temps nuageux et ensoleillé, vent et pluie, froidure et chaleur (*yinyang fengyu shuhan* 陰陽風雨暑寒). L'observation (*guan* 觀) de l'état des dix mille êtres permet de savoir si le Tao, la Vertu (*de*) et la vertu d'humanité (*ren*) sont mis en pratique.

IX.6. TPJ : *juan* n° 142 太平經卷第百卅二 (MS, l. 486)

IX.6.1. Chapitre n° 142/278

五德神人兵馬圖決二百七十八 (MS, l. 487)*

[四時五行之吏] (CTT 1101, 9 : 7b)

**Illustration : les chevaux de guerre des hommes divins des cinq vertus*

[TPJC-B]

[706.10-707.6] L'alternance d'années d'abondance et de disette provient des fluctuations du Yin et du Yang et des cycles du souffle déterminés par l'indicateur mensuel (cf. *supra* : chapitre n° 135/253, § VIII.16.2), cycle dont les positions correspondant aux différentes phases portent ici les

titres de “fonctionnaires divins” (*shenli* 神吏) et de “cinq généraux” (*wujiang* 五將).

IX.6.2. Chapitre n° 142/279

°靈祇鬼精決二百七十九 (MS, l. 488)

Entités chthoniennes, mânes et émanations

IX.6.3. Chapitre n° 142/280

°符³⁶⁴ 刺及 (反) 咒法二百八十 (MS, l. 489)

Glyphes symboliques (à) inciser (pour) retourner les imprécations (?)

IX.7. TPJ : *juan* n° 143 太平經卷第百卅三 (MS, l. 490)

IX.7.1. Chapitre n° 143/281

天知人過長生戒二百八十一 (MS, l. 491)*

[長之不成其大過悉從何來] (CTT 1101, 9 : 3a)

**Le Ciel connaît les fautes des hommes (relatives à) la longue vie*

[TPJC-A]

[703.3-6] L’engendrement (*sheng* 生), la nutrition (*yang* 養) et l’accomplissement (*cheng* 成) des êtres dépendent des efforts associés (*bingli* 并力) de trois catégories d’individus (*sanren* 三人) : le souverain (*diwang* 帝王), les épouses impériales (*houfei* 后妃) et les grands ministres (*dachen* 大臣), qui correspondent respectivement au Ciel, à la Terre et à l’Homme. L’inachèvement des êtres, qui constitue une grande faute, est donc totalement imputable aux hommes.

364. Je suis ici WANG Ming {516} : 30. YOSHIOKA {605} : 51 et TANG Yijie ed. {501} : 422 donnent *he* 荷.

IX.7.2. Chapitre n° 143/282

上饒不宜有刑法二百八十二 (MS, l. 492)*

[不得有刑] (CTT 1101, 9 : 8b)

**La grâce du souverain ne s'accommode pas de l'existence de lois pénales*

[TPJC-A]

[707.7-12] Ce chapitre expose des spéculations relatives à l'émergence (*qi* 起) du Tao — selon quatre modalités : auguste (*huang*), empereur (*di*), roi (*wang*) et hégémon (*ba*) — aux divers secteurs de l'espace selon le comput céleste (*tianli* 天曆), qui combine les troncs et les rameaux, et le comput terrestre (*dili* 地曆), qui utilise seulement les rameaux. Ces quatre Tao reçoivent leur souffle vital du Ciel et de la Terre, aussi ne devrait-il plus y avoir de lois pénales (*xing* 刑), sinon le Tao serait endommagé.

IX.7.3. Chapitre n° 143/283

力學聞得封不敢失三事決二百八十三 (MS, l. 493)*

[天封人以道] (CTT 1101, 9 : 8b)

**Étudier de toutes ses forces (pour) apprendre (ce que l'on peut) se voir conférer (du Ciel, de la Terre et de l'Homme). Ne pas se permettre de négliger trois points*

[TPJC-A]

[707.13-708.5] Le Ciel, la Terre et l'Homme confèrent (*feng* 封) le Tao, la Vertu nutritive (*yangde* 養德) et les émoluments (*lushi* 祿食). Il faut prêter attention à ces trois points (*sanshi* 三事) car, grâce à eux, les hommes obtiennent la longévité, la prospérité et des vêtements, et peuvent se nourrir de souffles aériens (*fengqi* 風氣).

IX.7.4. Chapitre n° 143/284

樂天（无）³⁶⁵ 憂人卷不記字決二百八十四 (MS, l. 494)*

[問曰夫樂五音者] (CTT 1101, 9 : 9a)

**La musique n'afflige pas l'homme. Ne pas noter de caractères (sur) les rouleaux*

[TPJC-A]

[708.6-11] La musique (*yue* 樂) et les cinq notes (*wuyin* 五音) sont les paroles orthodoxes de l'univers et font écho aux actes (*shi* 事) des hommes : les bons sons émis par l'homme produisent le faste, les mauvais sons appellent le néfaste, etc.³⁶⁶.

IX.7.5. Chapitre n° 143/285

°使夫妻同居決二百八十五 (MS, l. 495)

Faire que les époux résident ensemble

IX.8. TPJ : *juan* n° 144 太平經卷第百卅四 (MS, l. 496)

IX.8.1. Chapitre n° 144/286

°文字大急十事不得汙辱決二百八十六 (MS, l. 497)

Dix points urgents (relatifs aux) caractères d'écriture (que l'on) ne doit pas profaner

IX.8.2. Chapitre n° 144/287

°賜善罰惡十五年平法二百八十七 (MS, l. 498)

Récompenser la bienfaisance et punir la malfaisance durant quinze années avec équité

365. Cette corruption est attestée dans le TPJ transmis, par exemple dans le chapitre n° 93/138 [388.11].

366. Je déplace vers le chapitre n° 102/167 le passage consécutif à celui-ci dans le TPJC.

IX.9. TPJ : *juan* n° 145 太平經卷第百卅五 (MS, l. 499)

IX.9.1. Chapitre n° 145/288

八人能受三道服食決二百八十八 (MS, l. 500)*

[上中下得道度世者何食之乎] (CTT 1139, 4 : 3a-b)

**Huit catégories d'individus capables de s'alimenter de trois façons*

[TPJ-?]

[716.14-717.5] Trois régimes alimentaires (*shi* 食) permettent de connaître la longévité. Le meilleur consiste à se nourrir de souffles aériens (*fengqi* 風氣) et à s'unir aux fonctionnaires divins (*shenli* 神吏) ; le suivant, à se nourrir de simples (*yaowei* 藥味), boire de l'eau, grimper aux montagnes et s'immerger dans les cours d'eau pour s'unir à l'essence de la Terre et rejeter les céréales (*gu* 穀) ; le moins bon, à réduire son alimentation (*xiaoshi* 小食)³⁶⁷.

IX.9.2. Chapitre n° 145/289

°遊玄食振陰滅死无人之野決二百八十九 (MS, l. 501)

S'alimenter aveuglément et stimuler le Yin (entraîne) la mort (et) dépeuple les campagnes

IX.10. TPJ : *juan* n° 146 太平經卷第百卅六 (MS, l. 502)

IX.10.1. Chapitre n° 146/290

委氣大神聖上明堂文書決二百九十 (MS, l. 503)*

[委氣之公一名大神] (CTT 1101, 9 : 11b)

**Le saint, Grand esprit du souffle accumulé, soumet les documents au Palais de la lumière*

367. *Sandong zhunang* (CTT 1139) {043}, 4 : 3a-b.

[TPJC-C]

[710.2-711.4] Le Duc du souffle accumulé (*weiqi zhi gong* 委氣之公) se tient à gauche du Seigneur du Ciel (*tianjun* 天君). Il dirige la transmission des documents au Palais de la lumière (*mingtang* 明堂) et gère l'inscription des noms des hommes sur les registres de la longévité.

IX.10.2. Chapitre n° 146/291

天君教有仙相不須耶（邪）鬼誠難二百九十一 (MS, l. 504)*

[天君教出告大神] (CTT 1101, 9 : 13a)

**Le Seigneur du Ciel enseigne que les ministres immortels n'ont pas besoin d'être mis en garde par les difficultés (qu'engendrent) les mânes perverses*

[TPJC-C]

[711.4-6] Les ministres (*qingxiang* 卿相), les fonctionnaires (*qunliao* 群僚) et les hommes promis à l'ascension (*sheng* 升) céleste, qui louent le cœur du Seigneur du Ciel, seront convertis (*hua* 化) par celui-ci et seront nommés à des divers échelons de l'administration céleste.

IX.10.3. Chapitre n° 146/292

變易形容醮符九化上升敕二百九十二 (MS, l. 505)*

[天君敕大神常化成之] (CTT 1101, 9 : 13a)

**Changer d'apparence physique par des rituels d'offrande et des glyphes symboliques, se transformer neuf fois et s'élever (au Ciel)*

[TPJC-C]

[711.6-8] Le Seigneur du Ciel sélectionne les hommes, assisté du Grand esprit, en vue de leur transformation et de leur ascension, au cours de laquelle ils rayonnent d'une lumière visible en plein jour (*guanghui rizhong suo jian* 光輝日中所見).

IX.10.4. Chapitre n° 146/293

朝天詣（謁）³⁶⁸ 見敕二百九十三 (MS, l. 506)*

[朝天謁見] (CTT 1101, 9 : 13a)

**Demander à se rendre à l'audience du Ciel*

[TPJC-C]

[711.8-11] L'audience du Ciel (*chaotian* 朝天), équivalent de l'audience impériale, se tient à date fixe, chaque mois lunaire, et concerne tous les esprits de l'administration céleste.

IX.10.5. Chapitre n° 146/294

群僚正儀敕二百九十四 (MS, l. 507)*

[群僚集會各正其儀] (CTT 1101, 9 : 13b)

**Tous les fonctionnaires rectifient leur maintien*

[TPJC-C]

[711.11-12] Le Seigneur du Ciel commande (*chi* 敕) au Duc des souffles saisonniers de réunir tous les fonctionnaires. Ceux-ci doivent rectifier (*zheng* 正) leur maintien et veiller à leur conduite car le Ciel connaît leurs fautes (*guo* 過).

IX.10.6. Chapitre n° 146/295

布惡（恩）³⁶⁹ 於人上其姓名敕二百九十五 (MS, l. 508)*

[欲布恩於人] (CTT 1101, 9 : 13b)

**Adresser (au Grand esprit) les noms et prénoms (des individus qui) répandent parmi les hommes la bienveillance*

368. D'après la leçon du passage correspondant du TPJC.

369. D'après la leçon du passage correspondant du TPJC.

[TPJC-C]

[711.12-712.1] L'identité des individus témoignant de qualités morales exemplaires est enregistrée par les instances célestes en vue de leur ascension et de leur affectation à une charge (*ren* 任) dans un office céleste.

IX.10.7. Chapitre n° 146/296

明堂務平書上勿恐迷決二百九十六 (MS, l. 509)*

[天君敕明堂] (CTT 1101, 9 : 14a)

**(Les fonctionnaires du Palais de la lumière s'appliquent à apaiser (le cœur du Seigneur du Ciel) et lui adressent leurs écrits sans crainte*

[TPJC-C]

[712.1-4] Au Palais de la lumière, les fonctionnaires de chaque ministère (*bu* 部) cherchent à apaiser (*ping* 平) le cœur du Seigneur du Ciel et le servent avec sincérité (*cheng* 誠) et loyauté (*zhong* 忠) en s'appliquant à accomplir leur tâche (*wucheng qi gong* 務成其功).

IX.11. TPJ : *juan* n° 147 太平經卷第百卅七 (MS, l. 510)

IX.11.1. Chapitre n° 147/297

明古今文決二百九十七 (MS, l. 511)*

[古今聖人之文] (CTT 1101, 9 : 14a)

**Éclairer les textes anciens et modernes*

[TPJC-A]

[712.5-8] Les écrits des saints régulent le Ciel et la Terre et le Tao céleste est à leur image : s'ils sont en désordre et inutilisés (*fei er buyong* 廢而不用), il en ira de même pour le Tao céleste.

IX.11.2. Chapitre n° 147/298

古者天券文未出出文大氣甲子有微決二百九十八 (MS, l. 512)*

[時天券文未出] (CTT 1101, 9 : 14b)

**Dans l'Antiquité, les textes servant de contrat avec le Ciel n'apparaissent pas. Les textes sont apparus (quand) le cycle du souffle cosmique a amorcé son déclin*

[TPJC-A]

[712.9-11] Dans l'Antiquité, il n'y avait ni textes ni désordre mais les hommes s'étant éloignés du Tao et des desseins célestes, le Ciel émet aujourd'hui des certificats (*quan* 券) afin que les maîtres transmettent les textes des saints et que le souffle de la Grande paix soit restauré.

IX.12. TPJ : *juan* n° 148 太平經卷第百卅八 (MS, l. 513)

IX.12.1. Chapitre n° 148/299

治天為三時念道德〔仁〕³⁷⁰ 決二百九十九 (MS, l. 514)*

[象天而行乃以道德仁為行三統] (CTT 1101, 9 : 15a)

**Gouverner en réfléchissant au Tao, à la Vertu [et à l'humanité] aux trois moments (de la journée) institués par le Ciel*

[TPJC-A]

[712.12-713.6] Le souverain doit se conduire selon les trois principes du Tao, de la Vertu et de l'humanité (*ren*) : le matin (*zhao* 朝), réfléchir au Tao avec constance ; la journée (*zhou* 晝), réfléchir à la Vertu avec constance ; le soir (*mu* 暮), réfléchir à la vertu d'humanité avec constance, et ne rien entreprendre (*wu yishi* 無一事) qui interférerait avec l'ordre naturel. Aller à l'encontre (*ni* 逆) de ces instructions nuirait à tous les êtres.

370. Leçon du passage correspondant du TPJC.

IX.12.2. Chapitre n° 148/300

與天有（厚）人王相日不恐（怒）³⁷¹ 決三百 (MS, l. 515)*

[古者聖王得六甲王相微氣之日不怒] (CTT 1101, 9 : 16a)

**L'homme qui est en bons termes avec le Ciel ne s'emporte pas aux jours dominants et assistants*

[TPJC-A]

[713.7-714.2] Engendrer (*sheng* 生), nourrir (*yang* 養) et se reproduire (*shi* 施) étaient les régulations des saints rois de l'Antiquité ; les lois pénales (*xing* 刑) et la mort (*sha* 殺), leur paroxysme, ne sont pas des régulations. L'engendrement prolonge les années de vie et fait prospérer le pays, la nutrition accroît le décompte des années de vie, le déploiement est sans faute, les lois pénales suscitent la maladie, la mort anéantit. Cinq règnes correspondent à ces fonctions.

[TPJC-A]

[714.3-10] Les régulations du Ciel s'expriment par le souffle et quand la note musicale correspondant à la saison perd sa pureté, c'est que le Ciel n'est pas heureux (*buyue* 不悅) et ne s'exprime plus. Quand cela arrivait, les Anciens méditaient afin de rétablir les régulations du Ciel.

IX.12.3. Chapitre n° 148/301

道人為師天決三百一 (MS, l. 516)*

[君乃以道人為師] (CTT 1101, 9 : 17a)

**L'homme du Tao prend pour maître le Ciel*

[TPJC-A]

[714.11-715.4] Si le prince prend modèle sur le Tao (*fa dao* 法道) et fait d'un homme du Tao (*daoren* 道人) son maître, alors le ministre sera vertueux (*de*) et le peuple, qui prend modèle sur le ministre, fera preuve d'humanité (*ren*).

371. J'adopte ici consécutivement deux leçons du passage correspondant du TPJC.

IX.13. TPJ : *juan* n° 149 太平經卷第〔百〕冊九 (MS, l. 517)

IX.13.1. Chapitre n° 149/302

事關天上三萬（萬）六千天（人）戒決三百二 (MS, l. 518)*

[天上之士乃生天] (CTT 1101, 9 : 17b)

**Affaires relatives aux trente-six mille hommes (de l'administration) céleste*

[TPJC-C]

[715.4-8] Le Seigneur du Ciel, “gentilhomme au Ciel” (*tianshang zhi shi* 天上之士), est vénéré (*yang* 仰) par tous les esprits comme l’héritier du souverain (*diwang taizi* 帝王太子).

IX.13.2. Chapitre n° 149/303

°見天舒精籍寫書不敢擅（擅）³⁷² 空決三百三 (MS, l. 519)

Voir le Ciel déployer la quintessence des livres et ne pas oser composer des écrits vides

IX.14. TPJ : *juan* n° 150 太平經卷第百五十 (MS, l. 520)

IX.14.1. Chapitre n° 150/304

兩生（半）成一決三百四 (MS, l. 521)*

[兩半共成一] (CTT 1101, 9 : 18a)

**Deux moitiés constituent un (tout)*

[TPJC-A]

[715.9-716.1] Seule, une chose n’est qu’une demi-force (*banli* 半力) mais l’union (*he wei yi*

372. J’adopte ici la correction de WANG Ming {511} : 30 et YU Liming ed. {542} : 549.

合為一) de toutes choses par paires — le jour et la nuit, l’homme et la femme, etc. — constitue un tout — un jour (*yiri* 一日), une famille (*yijia* 一家), etc. Le prince et le ministre n’échappent pas à cette règle et doivent unir leur cœur et joindre leurs forces (*hexin bingli* 合心并力) pour instaurer la Grande paix.

IX.14.2. Chapitre n° 150/305

°思道得惡意不耶 (邪) 下人決三百五 (MS, l. 522)

Méditer sur le Tao pour que les desseins malveillants ne pervertissent pas les inférieurs

IX.14.3. Chapitre n° 150/306

°六百中法三百六 (MS, l. 523)

*Au milieu des six cents (?)*³⁷³

IX.14.4. Chapitre n° 150/307

°致王相神戒三百七 (MS, l. 524)

Faire venir les esprits dominants et assistants

IX.14.5. Chapitre n° 150/308

°辟蒙闡明三百八 (MS, l. 525)

Écarter l’ignorance et faire la lumière

373. Ce titre de chapitre est probablement corrompu et/ou lacunaire. “Cent six”, *bai liu* 百六 (et non “six cents”, *liubai* 六百, comme c’est ici le cas) pourrait renvoyer à des spéculations eschatologiques liées aux cycles de croissance et de déclin du Yin et du Yang. Cf. ROBINET {311}, vol. 1 : 138-140 et BOKENKAMP {125} : 295-299.

IX.15. TPJ : juan n° 151 太平經卷第〔百〕五十一 (MS, l. 526)

IX.15.1. Chapitre n° 151/309

恩及草木无（無）用他耶（邪）法三百九 (MS, l. 527)*

[恩及草木] (CTT 1101, 9 : 19a)

**(Pour que) la bienveillance (du souverain) s'étende jusqu'aux plantes, ne recourez pas à des perversions sournoises*

[TPJC-A]

[716.2-5] Les désastres et les brigands réapparaissent lorsqu'on y met un terme malgré la profusion des écrits. Le Ciel mandate donc le maître (*tian ming shi* 天命師) pour extirper le néfaste (*xiong* 凶) des écrits hétérodoxes, et faire que la Vertu recouvre (*fu* 覆) le peuple et le ministre et que la bienveillance (*en* 恩) du souverain s'étende jusqu'aux plantes.

IX.15.2. Chapitre n° 151/310

°分身懷形不樂仕使三百十 (MS, l. 528)

Séparer en soi l'intime et la forme sensible. Ne pas se réjouir d'être employé à une charge

IX.15.3. Chapitre n° 151/311

°人？都³⁷⁴？寫³⁷⁵？方口（口方？）正文決三百十一 (MS, l. 529)

Les hommes écrivent tous le texte correct des formules orales (?)

374. Je suis ici YU Liming ed. {542} : 551. YOSHIOKA {605} : 53 et TANG Yijie ed. {501} : 424 proposent de lire *po* 鄙.

375. Je suis ici YU Liming ed. {542} : 551. YOSHIOKA {605} : 53, WANG ming {511} : 31 et TANG Yijie ed. {501} : 424 proposent des variantes graphiques de *chu* 翳.

IX.15.4. Chapitre n° 151/312

° 廬 (廬) ³⁷⁶ 宅宜正決三百十二 (MS, l. 530)

Les cabanes doivent être correctes

IX.16. TPJ : juan n° 152 太平經卷第百五十二 (MS, l. 531)

IX.16.1. Chapitre n° 152/313

° [師] 策文訓決三百十三 (MS, l. 532)

Commentaire (relatif à) la composition [du maître]

IX.16.2. Chapitre n° 152/314

° 學无 (無) 葉 (棄) 畢決三百十四 (MS, l. 533)

Étudier sans renoncer (et mener l'étude à son) terme

IX.17. TPJ : juan n° 153 太平經卷第百五十三 (MS, l. 534)

IX.17.1. Chapitre n° 153/315

守一長存決三百十五 (MS, l. 535)*

[守一可長存而不老] (CTT 1101, 9 : 19a)

**Garder l'Un et jouir de la longue vie*

[TPJC-A]

[716.6-13] Le corps de l'homme préside à la mort (*zhu si* 主死) mais les esprits essentiels

376. Le TPJ contient trois occurrences de l'expression *luzhai* 廬宅, aucune de *luzhai* 廬宅.

qui l’habitent président à la vie (*zhu sheng* 主生) : ceux-ci doivent donc faire un (*he ji wei yi* 合即為一) et ne pas quitter le corps. “Garder l’Un”, c’est “garder le corps un” (*shou yishen* 守一身). Le jour (Yang), les âmes *hun* 魂 demeurent en l’homme mais, la nuit (Yin), les âmes *hun* et les esprits cherchent à se dissocier du corps, produisant les rêves (*meng* 夢). Garder l’Un empêche la fuite des esprits essentiels et apporte une longévité hors du commun.

IX.17.2. Chapitre n° 153/316

° 禽狩有一決三百十六 (MS, l. 536)

L’Un (relatif à) la grande chasse (?)

IX.17.3. Chapitre n° 153/317

° 山木有知決三百十七 (MS, l. 537)

Le bois des montagnes³⁷⁷ détient la connaissance

IX.17.4. Chapitre n° 153/318

° 不窮星雲惡道決三百十八 (MS, l. 538)

Ne pas scruter les nébuleuses, Tao malfaisant

377. *Shanmu* 山木, allusion possible aux hommes de talent.

X

太平經部帙第十癸部十七卷 (MS, l. 539)

Dixième enveloppe de section du TPJ : section gui, 17 juan

X.1. TPJ : *juan* n° 154 太平經卷第百五十四 (MS, l. 540)

X.1.1. Chapitre n° 154/319 ³⁷⁸

禁犯土決第三百十九 (MS, l. 541)*

[犯地之禁決] (CTT 1101, 45 : 2b)

**Interdiction d'outrager le sol*

[TPJ-A]

[114.4-116.3] Le Ciel/père (*fu* 父) confère à l'homme ses années de vie et la Terre/mère (*mu* 母) nourrit sa forme sensible (*xing* 形, son corps). L'homme devrait donc vénérer (*zun* 尊) la Terre, mais il la blesse par des grands travaux de terrassement (*daxing qitu gong* 大興起土功) et d'excavation (*chuanzuo* 穿鑿) et atteint même les Sources jaunes (*huangquan* 黃泉), le séjour des morts. Le Ciel et la Terre s'en désolent (*buxi* 不喜) et s'en irritent (*nu* 怒) et les dix mille êtres et le peuple en meurent. Ce ne sont pas des offenses mineures (*xiaozui* 小罪).

X.1.2. Chapitre n° 154/320

壅防決三百廿 (MS, l. 542)*

[閉塞壅闕] (CTT 1101, 45 : 7a)

**Prévention des obstructions*

378. Dans le TPJHJ et le TPJ canonique, le contenu de ce chapitre, des quatre suivants et du n° 161/348 ci-après est rattaché en bloc au chapitre n° 45/61 de la section *bing* 丙 (III). La réorganisation que je propose ici s'inspire des nombreux recoupements existant entre la table des matières du MS de Dunhuang et le contenu de ce chapitre.

[TPJ-A]

[116.13-119.13] L'homme est minuscule (*ji xiaoxiao* 積小小) et le corps de la Terre est gigantesque (*ji ju* 積巨). Néanmoins, le mal que l'homme inflige à la Terre en violant les interdits est comparable à celui infligé au corps humain par des agents pathogènes — des “insectes” (*chong* 蟲) — qui, bien que minuscules, provoquent par exemple des caries (*qu* 齲) et des infections cutanées (*ju jie* 疽疥). Aménager le sol, c'est infliger à la Terre des maladies de peau (*chuangyang* 瘡瘍), multiplier les puits (*jing* 井), c'est lui ouvrir les veines (*xuemai* 血脈) et percer des canaux fait obstruction au souffle pur de la grande harmonie (*taihe chungqi* 太和純氣).

X.1.3. Chapitre n° 154/321

取土三尺決三百廿一 (MS, l. 543)*

[動土入地不過三尺] (CTT 1101, 45 : 8a)

**Disposer du sol sur trois pieds (de profondeur)*

[TPJ-A]

[119.13-120.9] Les sources (*quan* 泉) sont le sang (*xie* 血) de la Terre, les pierres (*shi* 石), ses os (*gu* 骨) et le sol fertile (*liangtu* 良土), sa chair (*rou* 肉). Creuser le sol pour atteindre les sources, briser les pierres et employer des engrais rendent la Terre malade (*bing* 病). Les hommes doivent résider sur la Terre et ne pas creuser le sol sur plus de trois pieds de profondeur (*bu guo sanchi* 不過三尺), parce que Trois répond au corps (*shen* 身) de la Terre et aux souffles Yin. Creuser plus profondément blesse le corps de la Terre et provoque le néfaste³⁷⁹.

[TPJ-?]

[736.11] Les veines de la Terre ont trois apparences que l'on appelle “eau”, “terre” et “pierre” (*dili zhe sanse ye, wei shui, tu, shi* 地理者三色也謂水土石)³⁸⁰.

379. Peter Nickerson signale, dans BOKENKAMP {125} : 243, qu'un texte cité dans le *Taiping yulan* {094} mentionne un interdit analogue. Seule source indiquée : des “écrits de chamans”, *wushu* 巫書 (735 : 5b).

380. *Daojiao yishu* (CTT 1129) {035}, 7 : 7b.

X.1.4. Chapitre n° 154/322

治土病人三百廿二 (MS, l. 544)*

[病地少微故其人少病也] (CTT 1101, 45 : 8b)

**Soigner le sol et les hommes malades*

[TPJ-A]

[120.9-124.12] Les Anciens vivaient dans des grottes et s'abreuyaient aux cours d'eau, sans blesser la Terre ni être malades. Les hommes doivent aujourd'hui s'abreuver là où jaillissent les sources où utiliser les anciens puits (*gujing* 故井), parce que leur comblement (*tian* 填) bloquerait (*sai* 塞) le souffle de la Terre. Ceux qui respectent ces interdits mais souffrent néanmoins de maladies et ne connaissent pas la longévité subissent les effets de l'accumulation des fautes de leurs ancêtres (*chengfu*) — de même que ceux qui ne peuvent pas lire les écrits du maître ; c'est pourquoi il faut conférer ces écrits à un prince vertueux qui les portera à la connaissance des hommes du commun.

X.1.5. Chapitre n° 154/323

土不可復犯決三百廿三 (MS, l. 545)*

[民不復犯之] (CTT 1101, 45 : 12a)

**Il n'est pas possible d'outrager à nouveau le sol*

[TPJ-A]

[124.12-125.6] Le Ciel inspire aux disciples les questions qu'ils posent au maître pour que les esprits de la Terre (*dishen* 地神) cessent de s'accuser (*zisong* 自訟) des manquements des hommes et que prenne fin le cycle des calamités. Convenablement instruit, le peuple cessera ses outrages et la Grande paix pourra enfin s'établir.

X.2. TPJ : *juan* n° 155 太平經卷第百五十五 (MS, l. 546)

X.2.1. Chapitre n° 155/324

°冒万（萬）受千增算決三百廿四 (MS, l. 547)

Recevoir un accroissement du compte (de ses années de vie) de mille (ans) en cherchant à en obtenir dix mille

X.2.2. Chapitre n° 155/325

°不冒不求為一分決三百廿五 (MS, l. 548)

Ne rien chercher à obtenir, ne rien exiger, se contenter de son lot

X.2.3. Chapitre n° 155/326

°稱天子決三百廿六 (MS, l. 549)

Évaluer le Fils du Ciel

X.2.4. Chapitre n° 155/327

°人君急記三百廿七 (MS, l. 550)

Le souverain s'empresse de prendre note

X.3. TPJ : *juan* n° 156 太平經卷第百五十六 (MS, l. 551)

X.3.1. Chapitre n° 156/328

◦冒善復凶三百廿八 (MS, l. 552)

Chercher à obtenir la bienfaisance et renouveler le néfaste

X.3.2. Chapitre n° 156/329

◦帝王恩流弱小決三百廿九 (MS, l. 553)

La bienveillance du souverain se répand jusqu'aux faibles et aux humbles

X.3.3. Chapitre n° 156/330

◦記事人數日月法三百卅 (MS, l. 554)

Noter les actes et les personnes, compter les jours et les mois

X.3.4. Chapitre n° 156/331

◦上車 (章)³⁸¹ 不實決三百卅一 (MS, l. 555)

Soumettre (au souverain) des pétitions sans objet

X.3.6. Chapitre n° 156/333³⁸²

◦差官玄宮決三百〔卅〕三 (MS, l. 556)

Dépêcher des fonctionnaires (au) Palais sombre³⁸³

381. J'adopte ici la correction proposée par WANG Ming {511} : 32.

382. Le chapitre n° 156/332 manque dans la séquence du MS.

383. *Xuangong* 玄宮 : autre nom de la mansion de la Demeure (*shixiu* 室宿), treizième des vingt-huit mansions. Cf. SCHLEGEL {334} : 280 ("astérisme" n° 97). Le Palais sombre s'oppose au Palais de la lumière (*mingtang* 明堂) que mentionne ailleurs le TPJ.

X.4. TPJ : *juan* n° 157 太平經卷第百五十七 (MS, l. 557)

X.4.1. Chapitre n° 157/334

°汙辱文六事決三百卅四 (MS, l. 558)

La profanation des textes en six points

X.5. TPJ : *juan* n° 158 太平經卷第百五十八 (MS, l. 559)

X.5.1. Chapitre n° 158/335

°學知興衰決三百卅五 (MS, l. 560)

Apprendre à connaître l'essor et le déclin

X.5.2. Chapitre n° 158/336

°事佐治象道少食決三百卅六 (MS, l. 561)

Servir et seconder le règne (du souverain) à l'image du Tao, diminuer son alimentation

X.6. TPJ : *juan* n° 159 太平經卷第百五十九 (MS, l. 562)

X.6.1. Chapitre n° 159/337

°斗極明天受決三百卅七 (MS, l. 563)

L'Étoile polaire³⁸⁴ illumine le Ciel. Recevoir... (?)³⁸⁵

384. *Douji* 斗極, littéralement “le faite du Boisseau”, équivalent de *douji xing* 斗極星.

385. Titre probablement lacunaire ou corrompu.

X.6.2. Chapitre n° 159/338

食氣神來男女皆學決三百卅八 (MS, l. 564)*

[學食氣真神來] (CTT 1130, 4 : 9a)

**Hommes et femmes étudient tous (comment) se nourrir de souffle et faire venir les esprits*

[TPJ-?]

[739.3-4] Dans l'Antiquité, les véritables apprenaient à se nourrir de souffle, comme les esprits célestes. Les esprits véritables (*zhenshen* 真神) venaient alors les aider (*zhu* 助) et résider dans leur ventre (*fuzhong* 腹中). On appelait ainsi leur corps “la demeure des esprits véritables” : *zhenshen shizhai* 真人 (神) 室宅³⁸⁶.

X.6.3. Chapitre n° 159/339

多言少決三百卅九 (MS, l. 565)*

[何謂為多言] (CTT 1032, 89 : 7a)

**Paroles nombreuses (mais) insuffisantes*

[TPJ-?]

[735.5-10] Ce chapitre dénonce l'excès de paroles (*duoyan* 多言) des ignorants (*yu* 愚) qui se retourne contre eux-mêmes (*huan yi zishang* 還以自傷), tout en s'affligeant de la pénurie de paroles vraiment efficaces contre les calamités. Les textes (*wenci* 文辭) produits en abondance par les saints et les sages depuis l'Antiquité se révèlent impuissants à mettre un terme aux désastres. Les paroles bienfaisantes (*shanyan* 善言) ne sont jamais assez nombreuses, les paroles malfaisantes (*eyan* 惡言) sont toujours trop nombreuses, et c'est pourquoi les Anciens réfléchissaient avant de parler³⁸⁷.

386. *Daodian lun* (CTT 1130) {009}, 4 : 9a. J'adopte la correction proposée par YU Liming ed. {542} : 560.

387. *Yunji qiqian* (CTT 1032) {052}, 89 : 7a-b et 92 : 10b-11a (deux citations).

[735.11] L'inachèvement (*bu cheng* 不成) du Tao étant un des méfaits causés par l'excès de paroles (*duoyan* 多言), le texte invite simplement à se taire (*bikou buyan* 閉口不言)³⁸⁸.

X.6.4. Chapitre n° 159/340

°雲霧不絕災（災）起決三百冊 (MS, l. 566)

(Quand) les nuages et la brume ne cessent pas, des désastres se produisent

X.7. TPJ : *juan* n° 160 太平經卷第一百六十 (MS, l. 567)

X.7.1. Chapitre n° 160/341

°不自責鬼所各（咎）³⁸⁹ 決三百冊一 (MS, l. 568)

Ne pas s'adresser de reproches pour les fautes commise par les mânes

X.7.2. Chapitre n° 160/342

°藥不能治禍出決三百冊二 (MS, l. 569)

(Quand) les remèdes sont inefficaces, le malheur apparaît

X.7.3. Chapitre n° 160/343

°見利不動長生決三百冊三 (MS, l. 570)

Ne pas s'agiter à la perspective du profit et vivre longtemps

388. *Taiping yulan* {094}, 659 : 7b.

389. J'adopte la correction de YU Liming ed. {542} : 554.

X.7.4. Chapitre n° 160/344

°知報恩相諫決三百冊四 (MS, l. 571)

Savoir faire preuve de reconnaissance et s'adresser mutuellement des remontrances

X.8. TPJ : *juan* n° 161 太平經卷第百六十一 (MS, l. 572)

X.8.1. Chapitre n° 161/345

勿受私財風折水決三百冊五 (MS, l. 573)*

[四時之精神猶風也水也] (CTT 1201 : 2a)

*N'acceptez aucune richesse matérielle (à titre) privé. Le vent se soumet (comme) l'eau

[TPJ-C]

[737.12-14] Deux points relatifs à la charge du Grand esprit (*dashen* 大神) : (1) c'est une position publique (*gongwei* 公位), comme celle du ministre loyal (*zhongchen* 忠臣), ce qui suppose des richesses personnelles en quantité limitée (*xiaosi* 小私) ; (2) en cas de paresse (*xiedai* 懈怠), le Grand esprit sera renvoyé (*tui* 退) par le Seigneur du Ciel³⁹⁰.

[TPJ-?]

[737.14-738.3] Le vent (*feng* 風) subit l'influence (*yingxiang* 影響) de la conduite perverse ou correcte (*xiezheng* 邪正) des hommes, à l'image de l'eau (*shui* 水) qui prend la forme du récipient carré ou rond qui la contient (*suiqi fangyuan* 隨器方圓)³⁹¹.

X.8.2. Chapitre n° 161/346

390. *Daoyao lingqi shengui pinjing* (CTT 1201) {010} : 1b-2a.

391. *Daoyao lingqi shengui pinjing* (CTT 1201) {010} : 2a.

°眾官皆精光所生三百冊六 (MS, l. 574)

Tous les fonctionnaires illuminent ceux qui donnent le jour

X.8.3. Chapitre n° 161/347

°支干度數星宿內外決三百冊七 (MS, l. 575)

(Selon) les troncs et les rameaux, nombre de degrés (parcourus par le disque solaire ?) à l'intérieur et à l'extérieur des mansions célestes

X.8.4. Chapitre n° 161/348

天(无)³⁹²犯天地神靈決三百冊八 (MS, l. 576)*

[得知天地神靈其常所大忌諱] (CTT 1101, 45 : 1a)

**Ne pas outrager les entités spirituelles du Ciel et de la Terre*

[TPJ-A]

[112.4-114.3] L'homme malfaisant, désobéissant et qui ne fait pas preuve de piété filiale (*bushun yu buxiao* 不順與不孝), viole les interdits (*jihui* 忌諱) du maître céleste et des entités spirituelles. Le père, la mère et le fils répondant au Ciel, à la Terre et à l'harmonie centrale, toute faute du fils envers ses parents constitue une révolte (*ni* 逆) contre l'ordre universel, rompt l'équilibre du Yin et du Yang et provoque des calamités³⁹³.

X.8.5. Chapitre n° 161/349

°貧富行所致決三百冊九 (MS, l. 577)

Pauvreté et richesse sont les conséquences de la conduite

392. Cette faute est attestée dans le TPJ, par exemple en [388.11].

393. Ce passage provient du chapitre n° 45/61 de la section *bing* 丙 (III). Cf. *supra* : p. 310, n. 378.

X.8.6. Chapitre n° 161/350

中（忠）孝信順神生光輝得太上君腹心決三百五十 (MS, l. 578)*

[能得太上之心者] (CTT 1123 : 5b)

**Les esprits (faisant preuve) de loyauté, de piété filiale, de foi et d'obéissance rayonnent et gagnent le cœur du Très Haut Seigneur*

[TPJ-?]

[734.7-8] Les grands immortels célestes (*tianxian daren* 天仙大人) qui atteignent le Tao véritable peuvent gagner le cœur du Très-Haut (*de taishang zhi xin* 得太上之心)³⁹⁴.

X.8.7. Chapitre n° 161/351

°決三百五十一 (MS, l. 579)³⁹⁵

X.9. TPJ : *juan* n° 162 太平經卷第百六十二 (MS, l. 580)

X.9.1. Chapitre n° 162/352

°支干數百廿算為百廿歲決三百五十二 (MS, l. 581)

(Selon) la numérolgie des troncs et des rameaux, un compte de cent vingt indique cent vingt années (de vie)

X.9.2. Chapitre n° 162/353

394. *Yiqie daojing yinyi miaomen youqi* 一切道經音義妙門由起 (CTT 1123) {037} : 5b-6a.

395. Ce titre de chapitre dont le MS indique seulement la numérotation est bien sûr lacunaire.

°所欺非一禱祭无（無）福決三百五十三 (MS, l. 582)

(Si) les tromperies sont multiples, les prières et les offrandes (n'apportent) aucune félicité

X.9.3. Chapitre n° 162/354

°作惡日間薄（簿）³⁹⁶書連決三百五十四 (MS, l. 583)

Archives journalières des méfaits commis

X.9.4. Chapitre n° 162/355

°勿欺殆病自責決三百五十五 (MS, l. 584)

Ne vous leurrez pas. (Si) vous subissez la maladie, adressez-vous des reproches

X.9.5. Chapitre n° 162/356

°作善增壽通逋亡之氣決三百五十六 (MS, l. 585)

La bienfaisance accroît la longévité et maintient le contact avec le souffle qui s'échappe

X.10. TPJ : juan n° 163 太平經卷第百六十三 (MS, l. 586)

X.10.1. Chapitre n° 163/357

°太平氣到凶害先甚悉消決三百五十七 (MS, l. 587)

(Quand) le souffle de la Grande paix arrive, les calamités néfastes se dissipent entièrement avant d'être excessives

396. J'adopte la correction proposée par YU Liming ed. {542} : 555.

X.10.2. Chapitre n° 163/358

°道德決三百五十八 (MS, l. 588)

Le Tao et la Vertu

X.10.3. Chapitre n° 163/359

°財色召食神決三百五十九 (MS, l. 589)

La richesse matérielle et la luxure appellent les esprits à s'alimenter

X.11. TPJ : *juan* n° 164 太平經卷第百六十四 (MS, l. 591)³⁹⁷

X.11.1. Chapitre n° 164/360

°洞極綱紀自留³⁹⁸ 天使好 [決三百六十] (MS, l. 590)

Le Ciel favorise (les hommes qui) comprennent totalement les principes fondamentaux et (les) préservent (en) eux

X.12. TPJ : *juan* n° 165 太平經卷第百六十五 (MS, l. 592)

X.12.1. Chapitre n° 165/361

°明堂為文府悔過不死決三百六十一 (MS, l. 593)

Le Palais de la Lumière est une bibliothèque. Se repentir des fautes et ne pas mourir

397. J'intervertis les l. 590 et 591 et restitue la numérotation du chapitre n° 164/360, omise.

398. J'adopte la lecture de WANG Ming {511} : 33 et YU Liming ed. {542} : 555. YOSHIOKA {605} : 58 et TANG Yijie ed. {501} : 428 donnent *fu* 富.

X.13. TPJ : *juan* n° 166 太平經卷第百六十六 (MS, l. 594)

X.13.1. Chapitre n° 166/362

°祖曆三統六氣治決三百六十二 (MS, l. 595)

*Les trois concordances du comput fondateur*³⁹⁹ *et la régulation des six souffles*⁴⁰⁰

X.14. TPJ : *juan* n° 167 太平經卷第百六十七 (MS, l. 596)

X.14.1. Chapitre n° 167/363

通天極而有男三人助治決三百六十三 (MS, l. 597)*

[夫德者无不得无不養全也] (MS P. 3652 {003} : l. 1)

**Communiquer avec l'Étoile polaire*⁴⁰¹, alors trois hommes soutiendront le règne

[TPJ-?]

Exaltation des propriétés nourricières et protectrices (*yangquan* 養全) de la Vertu (*de* 德).

Quand ces propriétés sont universelles, on peut parler de “grande Vertu” (*dade* 大德)⁴⁰².

X.15. TPJ : *juan* n° 168 太平經卷第百六十八 (MS, l. 598)

X.15.1. Chapitre n° 168/364

399. *Zuli santong* 祖曆三統, référence probable au système de “triple concordance” (*santong li* 三統曆) élaboré par Liu Xin. Cf. *supra* : Introduction générale, § A.1, p. 22, n. 21.

400. Sur ces “six souffles” (*liuqi* 六氣), agents atmosphériques ou influx naturels qui admettent un certain nombre de variantes selon les textes, cf. *supra* : § IX.5.2 (chapitre n° 141/277, extrait du TPJC).

401. *Tianji* 天極, littéralement “le faite du Ciel”, équivalent de *tianji xing* 天極星.

402. MS P. 3652 {003} : l. 1-2. Cette citation de 38 caractères, absente du TPJHJ de Wang Ming, elle est localisée avec précision : “extrait de la section *gui*, quatorzième *juan*”, *chu gui bu di shisi juan* 出癸部第十四卷 (l. 2).

°十八字為行應不應法汙辱則病戒三百六十四 (MS, l. 599)

Dix-huit caractères faisant que la conduite répond ou ne répond pas aux modèles.

Commettre des outrages entraîne la maladie

X.16. TPJ : *juan* n° 169 太平經卷第百六十九 (MS, l. 600)

X.16.1. Chapitre n° 169/365

°師教即天教先受養身決三百六十五 (MS, l. 601)

L'enseignement du maître, c'est l'enseignement du Ciel : d'abord accepter de nourrir (sa) personne

X.17. TPJ : *juan* n° 170 太平經卷第百七十 (MS, l. 602)

X.17.1. Chapitre n° 170/366

°煞耶（邪）精一日三明決三百六十六 (MS, l. 603)

*Anéantir les émanations perverses en s'illuminant trois fois par jour*⁴⁰³

Post-titre

右十部一百七十卷三百六十六篇 (MS, l. 604)

*À droite*⁴⁰⁴ : dix sections, 170 *juan*, 366 chapitres

403. Allusion probable aux pratiques d'illumination intérieure, un thème déjà rencontré dans le texte. Le titre du chapitre n° 139/269 (cf. *supra* : § IX.3.1) contient l'expression *yi ri san si* 一日三思 ("méditer trois fois par jour").

404. *You* 右 renvoie à ce qui précède (on lit les rouleaux de droite à gauche).

Chapitre 8

Le résumé de la section *jia* 甲 dans le *Taiping jing chao* (juan n° 1)

J'ai déjà dit à plusieurs reprises, au cours des chapitres précédents, que le résumé supposé de la section *jia* originelle dans le TPJC⁴⁰⁵ était, en réalité, une fabrication du courant Shangqing 上清 sans rapport avec les diverses traditions de la Grande paix. Cependant, sa présence en tête de la version canonique actuelle — et de la quasi-totalité des éditions modernes à sa suite — en fait un élément à part entière du corpus transmis. En voici donc le résumé analytique, que j'isole à dessein du reste du matériau analysé au chapitre précédent.

8.1. Résumé

8.1.1. Titre

Le *juan* n° 1 du TPJC étant composé d'un unique chapitre, je traiterai ici d'abord de son titre, puis de son contenu (§ 8.1.2). Il débute par les deux lignes de caractères suivantes, que Wang Ming, dans le TPJHJ {516}, traite comme un titre bien qu'elles ne figurent pas en retrait par

405. CTT 1101 {033}, 1 : 1a-8a.

rapport au corps du texte comme c'est habituellement le cas dans le Canon taoïste :

太平金闕帝晨後聖帝君師輔歷紀歲次。平氣去來。兆候賢聖。功行種民。定法本起
Chronique par années du cycle du Seigneur Empereur, saint postérieur de l'Aube
souveraine ⁴⁰⁶ du Portail d'or de la Grande paix, de (son) maître et de (ses) assistants,
(retraçant) les allées et venues du souffle de la paix, l'observation des présages (annonçant)
les saints et les sages, la conduite méritoire du peuple semence et l'émergence de la règle ⁴⁰⁷.

Ce titre est évidemment sans correspondance dans la table des matières du MS S. 4226
{002} de Dunhuang.

8.1.2. Contenu

[1.5-5.5] La première partie du chapitre présente le “Seigneur Li, saint postérieur”
(*Housheng Lijun* 後聖李君), une divinité de nom clanique Li dont sont donnés plusieurs titres ainsi
qu'une longue biographie s'étendant depuis sa conception cosmique jusqu'à ses réalisations. L'état
actuel du monde est ensuite déploré : le souffle de la paix auguste (*huangping qi* 皇平氣) est caché
et quatre maux se répandent : guerres (*bing* 兵), épidémies (*yi* 疫), inondations (*shui* 水) et incendies
(*huo* 火). Le déclenchement de ces quatre fléaux répond à certaines échéances précises déterminées
par les années du cycle sexagésimal (les années *jiashen* 甲申, *renchen* 壬辰 et *dinghai* 丁亥 y jouent
un rôle capital) et les cycles de croissance et de décroissance du Yin et du Yang ; le texte mentionne
également les cycles d'épuisement du Yang (“Yang-neuf”, *yangjiu* 陽九) et du Yin (“cent-six”, *bailiu*

406. *Dichen* 帝晨, qui paraît répondre à *jinque* 金闕, le “Portail d'or”, une expression désignant également une étape
du soleil située à l'Est (cf. ROBINET {311}, vol. 1 : 133) où, précisément, se lève l'astre du jour. Mais le caractère
chen 晨 pourrait ici être l'équivalent de son homophone *chen* 宸 : l'expression *dichen* 帝宸 désigne la résidence, les
appartements privés du souverain, et sous les Tang, la “Résidence pourpre”, *Zichen* 紫宸 ou *Zichen dian* 紫宸殿, était
le nom d'un palais impérial. *Chen* 晨 figure aussi dans les expressions *yuchen* 玉晨, *xuanchen* 玄晨, *yuanchen* 元晨,
yuchen 羽晨, *xiechen* 協晨 et *zichen* 紫晨 incluses dans les titres de certaines des multiples divinités que mentionne,
par exemple, le *Dongxuan Lingbao zhenling weiye tu* 洞玄靈寶真靈位業圖 (CTT 167) {039} : 2a, 3a-4a, 5a-b.
Certaines de ces expressions désignent des cieux taoïstes.

407. CTT 1101 {033}, 1 : 1a [1.3-4]. Je suis ici la ponctuation généralement adoptée dans les éditions modernes.

百六)⁴⁰⁸. Ces cataclysmes opèrent également une sélection entre les hommes bienfaisants (*shan* 善) et malfaisants (*e* 惡) ; seuls les meilleurs parmi les bienfaisants connaîtront la Grande paix et seront élus “peuple semence” (*zhongmin* 種民) par le Seigneur Li en personne, dont est prophétisée la manifestation “le sixième jour du troisième mois de l’année *renchen*” (*renchen zhi nian sanyue liuri* 壬辰之年三月六日).

[5.6-6.3] Le premier paragraphe de la seconde partie du chapitre présente le nom clanique, les titres et une biographie du Grand maître (*taishi* 太師) du Seigneur Li, un véritable (*zhen* 真) initié au Tao avant lui : le Seigneur Peng (*Pengjun* 彭君). Puis l’identité des quatre assistants (*sifu* 四輔) du Seigneur Li ainsi que leurs demeures célestes sont énumérées : ce sont (a) le Seigneur Garçon-vert (*Qingtong jun* 青童君) du Palais de Fangzhu (*Fangzhu gong* 方諸宮), (b) le Seigneur originel du Pôle du Sud (*Nanji yuanjun* 南極元君) du Palais de Taidan (*Taidan gong* 太丹宮), (c) le Seigneur véritable de la Grande simplicité (*Taisu zhenjun* 太素真君) du Palais de la Montagne Blanche (*Baishan gong* 白山宮) et (d) le Seigneur Wang de tous les véritables (*Zongzhen Wangjun* 總真王君) du Palais de la Citadelle de l’Ouest (*Xicheng gong* 西城宮).

[6.4-14] Le second paragraphe décrit ces assistants disposés autour du Seigneur Li. Devant lui, le Seigneur véritable de la Grande simplicité est son “Premier mentor” (*shangfu* 上傳) ou “officier chargé de dissiper ses doutes” (*yi* 疑) ; à sa gauche, le Seigneur Garçon-vert est son “Premier conseiller” (*shangxiang* 上相) ou “rempart” (*fu* 輔) ; à sa droite, le Seigneur originel du Pôle du Sud est son “Premier gardien” (*shangbao* 上保) ou “défenseur” (*bi* 弼) ; derrière lui, le Seigneur Wang est son “Premier intendant” (*shangzai* 上宰) ou “aide” (*cheng* 承 = 丞)⁴⁰⁹.

Le texte mentionne, en plus de ces assistants, 361 catégories de fonctionnaires célestes et vingt-quatre véritables (*zhenren*) attachés au Qingtong jun. La disposition des quatre assistants reproduit le schéma bien connu des quatre ministres (*sifu*) dont le roi s’entourait à l’époque pré-

408. Le *Hanshu* 漢書 {068}, 21A : 984 expose ces spéculations eschatologiques liées aux cycles du Yin et du Yang et leur détermination arithmétique (traduction du passage dans KNECHTGES {240} : 374, n. L. 21). Cf. aussi ROBINET {311}, vol. 1 : 138-140 et BOKENKAMP {125} : 295-299.

409. Sur les titres et fonctions mentionnés ici, cf. HUCKER {214} : 125 (n° 457, *cheng* 丞 “Aide” ou “Assistant”), 216 (n° 2031, *fu* 傅 “Mentor”, et n° 2035, *fu* 輔 “Bulwark”), 365 (n° 4450, *bao* 保 “Guardian”), 375 (n° 4569, *bi* 弼 “Supporter”), 408 (n° 4998, *shangxiang* 上相 “Supreme Councilor”) et 514 (n° 6809, *zai* 宰 “Steward”).

impériale ⁴¹⁰.

[7.1-8.14] Le dernier paragraphe décrit la visite rendue par le Seigneur Garçon-vert à la résidence du Seigneur Li, le Portail d'or de la Pureté suprême (*Shangqing jinque* 上清金闕), dont une description détaillée est donnée. Le Seigneur Li lui remet l'Écrit merveilleux en caractères pourpres (*Lingshu ziwen* 靈書紫文) accompagné de vingt-quatre “formules transmises oralement” (*koukou chuanjue* 口口傳訣) ⁴¹¹ que le texte énumère — ce sont, par exemple, “recueillir la racine volante et absorber l'essence solaire” (*cai feigen tun rijing* 採飛根吞日精) (formule n°3), “absorber les effluves lunaires” (*fu yuehua* 服月華) (n° 5), “absorber le glyphe symbolique de Yin Sheng” (*fu Yin Sheng fu* 服陰生符) (n° 6), “retenir les trois âmes *hun*” (*ju sanhun* 拘三魂) (n° 7), “refrérer les sept âmes *po*” (*zhi qipo* 制七魄) (n° 8) ⁴¹², etc.

8.2. Analyse

Contrairement à celui du TPJ — tantôt dialogué, tantôt alternant questions et réponses, tantôt discursif — et, dans une moindre mesure, des neuf autres *juan* du TPJC, le style de cette composition l'apparente à une narration à caractère hagiographique dont le locuteur s'abstrait totalement, à l'exception des quatre premières lignes et de la dernière, construites sur le modèle d'un dialogue entre interlocuteurs anonymes à seule fin de conférer à la fabrication une apparence de normalité par rapport au reste du “bloc” CTT 1101 (TPJC-TPJ) ⁴¹³.

410. Cf. *Shangshu dazhuan* 尚書大傳, cité dans *Liji* 禮記 {081}, 20 : 179a. Wang Mang 王莽 (r. 9-23) se serait inspiré de ce système au cours de son règne.

411. Sur les formules orales secrètes qui complétaient les écrits et se transmettaient de maître à disciple conjointement à ceux-ci, cf. ROBINET {311}, vol. 1 : 114-118, {317} : 42-43. Dans sa récente édition critique, YU Liming ed. {542} : 568 estime que l'occurrence “*kou kou* 口口” dénote une lacune textuelle, comme dans le reste du “bloc” CTT 1101, et propose d'y substituer ici le binôme “*qi yao* 其要”, de sorte que le tétrasyllabe aurait le sens de “formules essentielles transmises avec lui (le *Lingshu ziwen*)”. Sur le problème de l'occurrence *kou kou* dans le TPJ et le TPJC, cf. *supra* : Chapitre 1, § 1.10.3 et Chapitre 2, § 2.10.5.

412. Ces formules orales renvoient à divers procédés et documents en écriture symbolique (*fu* 符) décrits dans plusieurs textes du Canon taoïste actuel. Cf. ROBINET {311}, vol. 2 : 104-105 et BOKENKAMP {125} : 314-331. Sur diverses pratiques liées à l'absorption d'effluves solaires et lunaires, cf. ROBINET {306} : 159-219.

413. Cet artifice, qui n'apporte aucun élément déterminant au niveau informatif, se ramène à un *wenyue* 問曰 (“on demande”) [1.5] introduisant deux questions consécutives au tout début de *juan* (CTT 1101 {033}, 1 : 1a) et un *yue* 曰 (“on dit”) [8.13] introduisant la courte phrase finale (p. 8b).

La première partie décrite ci-dessus [1.5-5.5] recoupe le *Shangqing housheng daojun lieji* 上清後聖道君列紀 (CTT 442) {049}⁴¹⁴. Il s’agit d’une des productions littéraires du Shangqing dont l’authenticité a été le plus solidement établie⁴¹⁵.

La description du maître du Housheng Lijun et de ses assistants [5.6-6.3] recoupe aussi le *Shangqing housheng daojun lieji*⁴¹⁶. Le Seigneur Garçon-Vert et le Seigneur Wang (ce dernier serait également connu sous le nom de Wang Yuan 王遠) sont deux intercesseurs divins récurrents du corpus scripturaire des révélations du courant Shangqing dont les noms sont associés à plusieurs reprises dans les lignées de transmission de certains de ses textes. D’autre part, tous deux sont mentionnés, avec le Seigneur Li, dans la transmission des écrits de la Grande paix que rapporte la *Postface* au TPJ actuel, le *Taiping jing fuwen xu* 太平經複文序 {016}⁴¹⁷.

Dans le paragraphe suivant [6.4-14], seule la définition de l’assistant (*fu zhe, fu ye, fu ye* 輔者父也扶也) recoupe d’autres sources : elle a figure *verbatim* dans le *Daojiao yishu* 道教義樞 (CTT 1129) {035} et, partiellement (*fu zhe, fu ye* 輔者父也), dans le *Yunji qiqian* 雲笈七籤 (CTT 1032) {052}. La disposition spatiale des “quatre assistants” ainsi que leurs correspondances astronomiques⁴¹⁸ pourraient apparenter ce passage à un exercice du type “marche sur les étoiles”⁴¹⁹, dans lequel l’adepte prendrait la place du Seigneur Li afin d’obtenir le conseil éclairé de ses

414. J’ai déjà donné un tableau détaillé des recoupements (cf. *supra* : Ie partie, Chapitre 1, § 1.8). Traduction de CTT 442 dans STRICKMANN {367} : 209-224 (incomplète, jusqu’à la p. 9a) et BOKENKAMP {125} : 339-362. BOKENKAMP {125} : 297 estime que les années *jiashen* 甲申, *dinghai* 丁亥 et *renchen* 壬辰 évoquées dans CTT 442 correspondent respectivement aux années 384, 387 et 392 — ce qui, bien sûr, ne peut pas être le cas dans le TPJC, beaucoup plus tardif.

415. Cf. ROBINET {311}, vol. 2 : 109, nuancé par BOKENKAMP {125} : 279-281.

416. Passage traduit dans STRICKMANN {367} : 223-224 (les fonctions des quatre assistants sont respectivement “*Ministre en chef*”, “*Gardien-chef*”, “*Conseiller en chef*” et “*Régisseur en chef*”) et BOKENKAMP {125} : 354-355 (qui donne “*Upper Minister*”, “*Upper Guardian*”, “*Upper Precentor*” et “*Upper Steward*”). La traduction de Strickmann s’achève à cet endroit.

417. Sur cette *Postface*, cf. *supra* : Chapitre 3.

418. De fait, en astronomie chinoise, l’expression *sifu* 四輔 peut désigner, selon les époques et les sources, divers groupes d’étoiles, notamment : (a) quatre étoiles proches de l’étoile Polaire (*Polaris*), *beiji* 北極 (cf. SCHLEGEL {334} : 525) ; (b) quatre étoiles de la Mansion de la Chambre, *fangxiu* 房宿 (cf. SCHLEGEL {334} : 113 sq.) ; (c) quatre étoiles de la Haie Orientale, *dongfan* 東蕃 (cf. SCHLEGEL {334} : 508-509, “astérismes” VIII [*shangzai* 上宰], X [*shangfu* 上輔], XII [*shangwei* 上衛] et XIV [*shangcheng* 上丞]). D’autre part, *fu* 輔 et *bi* 弼 sont aussi les noms de deux “étoiles invisibles” du Boisseau du Nord (*beidou* 北斗), la Grande Ourse (*Ursa Major*) des astronomes occidentaux. Cf. ROBINET {308} : 298-303.

419. Sur ce type de pratiques taoïstes, cf. ROBINET {306} : 219 sq.

assistants divins, mais cette hypothèse exige une étude particulière qui n'a pas sa place ici.

Enfin, le dernier paragraphe [7.1-8.14] recoupe l'encyclopédie *Taiping yulan* 太平御覽 {094} (datée de 982), une anthologie taoïste, le *Sandong zhunang* 三洞珠囊 (CTT 1139) {043}, daté de la fin du VIIe siècle, et un autre texte du Shangqing indissociable du *Shangqing housheng daojun lieji*, le *Lingshu ziwen* 靈書紫文 (CTT 639) {050}⁴²⁰, dont l'auteur du *juan* n° 1 du TPJC a copié la liste des 24 formules orales accompagnant l'*Écrit merveilleux en caractères pourpres*.

La citation concernant les transformations de Laozi 老子 et la dictée des cinq mille mots (*wuqian wen* 五千文, c'est-à-dire le *Daode jing* 道德經) à Yin Xi 尹喜, que Wang Ming a reportée en fin de section dans le TPJHJ [10.4-10], n'a en fait rien à voir avec le TPJ. Elle provient d'un texte⁴²¹ qui apparaît au *juan* n° 8 de la "section *taiping*" du Canon taoïste (*taiping bu juan di ba* 太平部卷第八) et non d'un passage du *juan* n° 8 du TPJ comme l'a cru Wang Ming — on a vu précédemment que le MS de Dunhuang, intitulé *taiping bu juan di er* 太平部卷第二 {002}, témoigne de ce mode de référence au Canon. Je ne l'ai pas prise en compte dans l'analyse qui précède ni dans le résumé intégral donné au chapitre suivant⁴²².

L'empreinte du courant Shangqing sur le corpus de la Grande paix considéré dans son ensemble est transparente dans le petit tableau synthétique que je dresse ci-dessous en regroupant les variantes de l'appellation de la divinité messianique apparue (a) dans le *Shangqing housheng daojun lieji* {049} et mise en scène dans (b) le MS S. 4226 {002}, (c) la *Postface* {016} actuelle à CTT 1101 et (d) et le *juan* n° 1 du TPJC {033} :

420. L'écrit originel, divisé, a donné quatre textes dans Canon taoïste actuel : CTT 442 {049}, CTT 639 {050} (titre complet : *Huangtian Shangqing jinque dijun lingshu ziwen shangjing* 皇天上清金闕帝君靈書紫文上經), le *Taiwei lingshu ziwen xianji zhenji shangjing* 太微靈書紫文仙忌真記上經 (CTT 179) et le *Taiwei lingshu ziwen langgan huadan shenzhen shangjing* 太微靈書紫文琅玕華丹神真上經 (CTT 255). Ces textes ont été analysés dans ROBINET {311}, vol. 2 : 101-110 et une traduction en a été donnée dans BOKENKAMP {125} : 307-372.

421. Le *Laozi zhuanhou jingjie yizhu jue* 老子傳授經戒儀注訣, du moins tel qu'il est cité dans le *Sandong zhunang* 三洞珠囊 (CTT 1139) {043}, 9 : 5b-6a. La section *zhengyi* 正一部 du Canon taoïste actuel contient un texte similaire au titre tronqué, le *Zhuanhou jingjie yizhu jue* 傳授經戒儀注訣 (CTT 1238), dont le début recoupe effectivement cette citation (1a-2a). Ce *Zhuanhou jingjie yizhu jue* a donc changé de section au sein du Canon. D'ailleurs, le *Yunji qiqian* (CTT 1032) {052}, 40 : 8b situe le *Laozi zhuanhou jingjie yizhu jue* dans la section *taixuan* 太玄部 et non dans la section *taiping*.

422. En revanche, les deux citations de la section *jia* originelle précédant cette citation erronée dans le TPJHJ ont été incorporées à ce résumé (cf. *infra* : Chapitre 8, § 1.1.1).

- (a) 上清 金闕 後聖 帝君 (CTT 442 {049} : 1a)
- (b) 上清 金闕 後聖元玄 帝君 (MS S. 4226 {002}, l. 605)
- (c) 皇天 金闕 後聖 太平帝君 (*Taiping jing fuwen xu* {016} : 1a)
- (d) 太平金闕帝晨後聖 帝君 (CTT 1101 {033}, 1 : 1a)

La superposition des blocs identiques fait ressortir l'invariant (*jinque housheng dijun* 金闕後聖帝君), sur lequel l'élément “*taiping*” s'est finalement greffé, à la place de l'élément originel “*shangqing*”, les trois éléments (b) *yuanxuan* 元玄, (c) *huangtian* 皇天 et (d) *dichen* 帝晨 constituant des occurrences isolées.

Ce petit tableau comparatif montre qu'une fois entérinée la réintégration du corpus des écrits de la Grande paix au sein de l'orthodoxie taoïste, le référentiel indispensable à cette réintégration (l'élément “*shangqing*”) est redevenu secondaire et a naturellement cédé sa place au référentiel par excellence de la tradition de la Grande paix, “*taiping*”.

8.3. Conclusions

Sur le plan pratique, la réintégration du TPJ par le courant Shangqing a consisté à encadrer les éléments textuels préservés par des fabrications destinées à lui conférer une apparence de normalité conforme aux habitudes du corpus de ce courant : en tête, une biographie de la divinité créditée de sa révélation⁴²³ et, en queue, une *Postface* détaillant ses origines et l'histoire (réinventée, ou plutôt recomposée) de sa transmission. La version transmise du TPJ en témoigne clairement, de même que le MS S. 4226 de Dunhuang dont la table des matières est, de la même façon, encadrée de deux compositions à forte teneur Shangqing⁴²⁴. Le TPJ étant, en quelque sorte, “mis aux normes”, son retour en grâce ne nécessitait pas une refonte substantielle de son contenu et, après le *juan* n° 1 du TPJC, le matériau existant a été préservé de toute insertion de compositions faisant écho aux

423. Cet invariant des textes du Shangqing a été défini par Isabelle ROBINET {309} : 33.

424. Sur ces deux compositions et les sources qu'elles recourent, cf. *supra* : Ie partie, Chapitre 5, § 5.5 et 5.8.

thèmes communs à toute la production du courant.

À quel moment l'actuel contenu textuel de ce *juan* a-t-il été substitué au résumé de la section *jia*, celui-ci étant rejeté à la fin de l'édition abrégée, à la place du résumé de la section *gui* (*juan* n° 10) ? Il est impossible de parvenir à une quelconque certitude. Grâce au MS S. 4226, on sait que le TPJ qui circulait au début des Tang était déjà encadré de “compositions à forte teneur Shangqing” mais que sa table des matières respectait la séquence des dix sections et, en particulier, la position de la première et de la dernière d'entre elles⁴²⁵. On imagine mal l'auteur du TPJC se livrer de lui-même à des manipulations conduisant à l'élimination du dixième *juan* de son propre résumé. Il est bien plus probable que ce remplacement eut lieu tardivement, après le début de ce véritable processus d'“érosion textuelle” du TPJ⁴²⁶ qui entraîna le placement des dix *juan* du TPJC en tête du “texte maître” pour combler partiellement et bien imparfaitement le trou laissé par la perte des trente-quatre premiers *juan* — soit entre les XIIIe et XVe siècles⁴²⁷.

425. Sur le MS S. 4226 {002} de Dunhuang, cf. *supra* : Chapitre 5, p. 103-118.

426. Sur la description de ce processus, cf. *supra* : Chapitre 2, § 2.10.3.

427. Pour KUSUYAMA Haruki 楠山春樹 {578} : 216-217, la manipulation intervint précisément sous les Ming, au moment de la préparation du Canon taoïste de l'ère Zhengtong (1436-1450) — celui dont dispose le chercheur aujourd'hui.

Troisième Partie

L'idéologie tripartite du *Taiping jing*

Chapitre 9

Thématique du contenu explicite

L'abondante — et redondante — littérature consacrée au TPJ depuis plus de soixante-dix années, et tout particulièrement en Chine, a finalement donné le jour à un hybride de vulgarisation sinologique qui véhicule, sous une forme stéréotypée, des simplifications et des lieux communs dont toute incertitude a été bannie. Publications universitaires, encyclopédies, ouvrages collectifs, sommes lexicographiques, histoires générales du taoïsme : une proportion importante des sources secondaires actuelles, et pas seulement en Chine continentale, ainsi qu'on l'a constaté plus haut, réduisent l'arrière-plan problématique de l'étude du TPJ à une entrée de dictionnaire⁴²⁸. Le moins que l'on puisse dire, c'est que ce genre d'approche n'est pas favorable à une meilleure connaissance du texte. À quoi se ramène le TPJ, selon ces sources ? À un mélange hétérogène d'emprunts à des courants ou à des groupes thématiques plus ou moins bien définis qui reflète la richesse de la culture dont il est issu⁴²⁹.

428. Bien des articles de Chine continentale s'ouvrent sur des formules toutes faites insistant sur l'ancienneté du TPJ et son importance pour l'histoire du taoïsme. Symptomatiquement, ce sont ces mêmes formules que l'on retrouve, quelques paragraphes plus loin, en guise de conclusion !

429. Le plus souvent (1) taoïsme, (2) confucianisme, (3) mohisme, (4) école du Yin et du Yang et (5) école des chercheurs d'immortalité. REN Jiyu, ZHONG Zhaopeng ed. {491} : 847 donnent (1) conformité au Ciel et au Tao, (2) soumission aux cycles du Yin et du Yang et des cinq agents, (3) gouvernement, (4) morale, (5) techniques et (6) "autres" (*qita* 其他). Pour une description type du TPJ, cf. la notice de YANG Wanquan 楊萬全 {534}.

Néanmoins, considérée dans son ensemble, la masse de ces publications a le mérite d'avoir constitué, au fil des décennies, un vaste catalogue du contenu thématique du TPJ renvoyant à tel chapitre ou passage, voire telle page du texte. Médecine, physiologie, conservatisme ou progressisme politico-social, morale, philosophie, conceptions religieuses, méditation... Aucun thème n'a échappé à cet inventaire qui demeure, pour l'essentiel, descriptif. La bibliographie reportée à la fin de ce travail témoigne de cette diversité des approches envisageables et compose une multitude de pièces d'un puzzle, mais voilà : les pièces ne sont pas ajustées et nulle image n'a encore pris forme. L'épais catalogue refermé, on ne sait guère quelle est l'*idée directrice* du TPJ.

Peut-être a-t-on trop voulu définir le TPJ de l'extérieur, par relativité, en le disséquant et en cherchant à rattacher chaque élément disjoint à ce vaste savoir cloisonné, catégorisé et maîtrisé que plusieurs siècles d'études érudites encadrées par l'État ont contribué à ériger en totalité épistémologique. Étudier (*xue*), c'est d'abord imiter (*xue*) ; l'historiographie des études du TPJ, dont B. Hendrischke, Li Fengmao 李豐楙 et Lin Fushi 林富士 ont montré la voie ⁴³⁰, mais que Lai Chi Tim 黎志添 seul a réalisée, se révèle à cet égard riche en enseignements ⁴³¹. Une bibliographie critique complète des études portant sur le TPJ, tâche à laquelle il conviendrait de consacrer un épais volume, reste à faire. S'il est évidemment impossible de l'envisager dans ces pages, une analyse, à titre d'exemple, d'une des études qui ont tenté au mieux de s'abstraire des contraintes de cette érudition classique et de trouver le recul indispensable à une vision d'ensemble, fera ici office de guide dans la description de la teneur du texte ⁴³².

430. Cf. HENDRISCHKE {206} : 32-36, LI Fengmao {443} et LIN Fushi {464} : 208-211.

431. Cf. LAI Chi Tim {436}. Bien que Lai C. T. ne tienne bien sûr pas compte du développement des études linguistiques à partir du milieu des années 1990 et que sa bibliographie soit lacunaire, il ressort de son analyse que l'approche chinoise du TPJ se limite (1) aux problèmes que pose son histoire littéraire, (2) à sa vision de la société et (3) au lien qu'établit la théorie du *chengfu* entre les maladies et autres maux divers et les fautes morales des hommes (p. 299). Lai n'a pas tort de souligner que le rapprochement du contenu du TPJ avec ce que l'on connaît de la religion populaire Han a été délaissé (p. 312-313) mais du fait qu'il limite son analyse aux publications de la Chine continentale et de Taiwan, il oublie Yü Ying-shih 余英時, auteur de deux études remarquables sur ce dernier sujet, publiées à Harvard. Cf. YÜ Ying-shih {394}, {395}.

432. Je ne nie pas l'apport incontestable de quelques autres chercheurs, occidentaux ou non, au premier rang desquels Barbara HENDRISCHKE dont les nombreux travaux, au départ limités à quelques thèmes centraux comme le *chengfu* {208} et la Grande paix {209}, ont ensuite gagné la globalité du matériau {211} — fait suffisamment rare pour mériter d'être souligné. Mais l'exemple choisi ici est bien représentatif du hors-sujet auquel on ne manque pas d'aboutir dès que l'on prétend isoler l'*idéologie* d'un document en s'en tenant à son *contenu explicite*.

9.1. Un guide externe : Kaltenmark (1979)

L'étude de M. Kaltenmark, "The Ideology of the *T'ai-p'ing ching*", fut initialement conçue comme une communication dont la lecture a été donnée lors de la seconde conférence internationale consacrée aux études du taoïsme (*The Second International Conference of Taoist Studies*) tenue en septembre 1972, à Tateshina, au Japon⁴³³. Cette communication, et d'autres de la même conférence, furent publiées en 1979 sous la forme d'articles édités par H. Welch et A. K. Seidel dans le recueil intitulé *Facets of Taoism : Essays in Chinese Religion*⁴³⁴.

9.1.1. Description

Après une présentation générale dans laquelle il renvoie prudemment le lecteur aux travaux de ses homologues japonais pour tout ce qui concerne les questions sans réponses posées par l'histoire littéraire du TPJ, M. Kaltenmark développe son analyse en suivant six étapes au cours desquelles il aborde la gamme de thèmes suivante :

1. L'idéal de la Grande paix (p. 21-24)
2. La révélation et les textes (p. 24-29)
3. Gouvernement et hiérarchies (p. 29-33)
4. Morale et religion (p. 33-38)
5. La "Déclaration du Maître (céleste)" (p. 38-41)
6. La longue vie (p. 41-44)⁴³⁵

433. Cf. H. WELCH, A. SEIDEL ed. : *Facets of Taoism : Essays in Chinese Religion*. New Haven, London : Yale University Press : 1979 : 1-3.

434. La notice de l'*Encyclopédie philosophique universelle* consacrée au TPJ est un résumé, par M. Kaltenmark lui-même, de l'étude dont il est ici question. Cf. KALTENMARK {234}.

435. Respectivement : (1) *The Ideal of T'ai-p'ing*, (2) *The Revelation and the Texts*, (3) *Government and Hierarchies*, (4) *Morals and Religion*, (5) *The "Declaration of the (Celestial) Master"* et (6) *Long Life*.

(1) La première étape brosse un tableau synthétique des moyens dont le souverain idéal dispose, selon le texte, pour conduire son pays à l'état de Grande paix. Kaltenmark remarque à juste titre que les préoccupations majeures du TPJ concernent la morale et la politique (p. 23). Ce tableau est précédé d'une sorte de survol historique de l'idée de Grande paix (*taiping*) dans les sources antérieures au TPJ (p. 21-22), recherche déjà effectuée par ailleurs ⁴³⁶.

(2) Kaltenmark passe ensuite en revue les diverses catégories de documents mentionnées par le TPJ et évoque la révélation de ceux d'entre eux dont l'origine est surnaturelle et la compilation de ceux que produisent les hommes. Ce faisant, il souligne l'importance de leur libre circulation et le rôle du maître. Kaltenmark passe ensuite rapidement sur le groupement de notions par triades (p. 26-27) puis explique que l'expression *sandao* 三道 renvoie au Ciel, à la Terre et à l'Homme, ce qui est effectivement le cas dans une majorité d'occurrences ⁴³⁷.

(3) La troisième partie revient plus en détail sur le rôle du souverain et de son gouvernement idéal et souligne l'image négative des lois et des châtiments que donne le TPJ. Les neuf catégories humaines (*jiuren* 九人) sont énumérées (p. 31) puis le système complexe de réunions publiques exposé au chapitre n° 35/43 est assez clairement décrit (p. 32-33). L'expression *weiqi* 委氣, que Kaltenmark admet n'avoir pas comprise du fait de la polysémie du mot *wei* (p. 31, n. 19), désigne "le souffle accumulé" dont est constitué le *da shenren* 大神人 ou "grand homme divin", individu de la catégorie supérieure chargé de réguler le souffle originel (*zhi zai li yuanqi* 職在理元氣 [88.5]), seule chose dont il accepte la charge (*dan cheng weiqi* 但承委氣 [222.7] ⁴³⁸).

(4) La quatrième partie passe successivement en revue les "six offenses" (*liuzui* 六罪) du chapitre n° 67/103, le thème récurrent de la libre circulation de toute chose (textes, biens matériels,

436. Cf. FUNG {187} : 81-87, EICHHORN {174} : 113-126, POKORA {305} : 448-452 et NEEDHAM {283} : 253-267.

437. Mais cette expression admet d'autres sens dans quelques cas, notamment : les fonctionnaires locaux (*zhangli* 長吏), les populations sédentaires (*jumin* 居民) ou autochtones (*yimin* 邑民) et les itinérants (*xingzhe* 行者 ou *xingren* 行人) [312.6-7], [319.7], [467.5].

438. Ce second extrait provient d'un passage du TPJC (CTT 1101 {033}, 4 : 15b) ne recoupant pas le texte maître. L'expression *weiqi* (douze occurrences dans le TPJ, dix dans le TPJC) apparaît toujours associée à l'évocation du *da shenren* dont elle constitue la caractéristique majeure.

etc.), les “quatre conduites menant à la ruine” (*sihui zhi xing* 四毀之行) du chapitre n° 117/208, la piété filiale, diverses croyances relatives à la mort, le respect dû à la Terre, et quatre règles morales concernant (a) les boissons alcoolisées, (b) le meurtre des enfants de sexe féminin, (c) l’union d’un homme et de deux femmes et (d) la chasteté.

(5) Le cinquième point, sorte d’étude de cas, consiste en un essai d’analyse du chapitre n° 20/20, intitulé *Shi cewen* 師策文 [62.2-6], qu’a préservé le résumé correspondant à la section *bing* 丙 (III) du TPJC, et du chapitre n° 39/50, intitulé *Jie shi ceshu* 解師策書 [63.3-71.1], qui est supposé en fournir la clef. Kaltenmark estime (p. 40) que cette énigmatique composition en treize vers de sept caractères est antérieure aux mouvements du Maître céleste (*tianshi dao*) et des Turbans jaunes (*huangjin*).

(6) La dernière partie de l’étude évoque d’abord les ordres de longévité définis dans le TPJ puis énumère les sept façons de parvenir à la longue vie qui s’y trouvent : (a) mener une existence morale, (b) “garder l’Un” (*shouyi*), (c) s’adonner aux pratiques hygiéniques (alimentaires, respiratoires, etc.), (d) absorber des substances médicinales, (e) soigner les maladies par l’usage de talismans et d’invocations, (f) utiliser la moxibustion et l’acupuncture, et (g) favoriser la musique, dont les vertus bénéfiques sont physiologiques tout autant que sociales.

Pour conclure, Kaltenmark tente un retour vers le mouvement du Maître céleste qui, selon lui, a transmis le TPJ, un texte dont il estime l’idéologie “plus proche des idées classiques (...) que du taoïsme postérieur”⁴³⁹.

9.1.2. Critique

Cette étude — que Kaltenmark qualifie lui-même modestement d’ “esquisse très incomplète” (“*a very incomplete sketch*”, p. 46) — constitue pourtant toujours, plus de vingt années après sa publication, un des tableaux généraux du contenu du TPJ les plus aboutis, y compris pour le public extrême-oriental : une traduction japonaise de l’article par Fukui Fumimasa

439. KALTENMARK {233} : 45, “*closer to classical ideas (...) than to later Taoism*”.

福井文雅 apparaît dans l'autre recueil des communications données à la conférence de Tateshina, publié par Sakai Tadao 酒井忠夫 en 1977 sous le titre *Dôkyô no sôgô teki kenkyû* 道教の総合的研究 et, plus récemment encore, une traduction chinoise en a été donnée dans la revue taoïste de Taiwan *Daojiao wenhua* 道教文化⁴⁴⁰. Il y manque certainement la synthèse qui offrirait une image globale et cohérente de l'ensemble du texte envisagé, mais replacée dans le contexte de l'époque où elle vit le jour — le TPJ était alors un peu la chasse gardée des sinologues d'Extrême-Orient —, on ne s'étonne guère que la communication de Kaltenmark ait pu piquer au vif les spécialistes japonais du taoïsme présents à Tateshina⁴⁴¹.

Un des mérites de Kaltenmark est d'avoir souligné le caractère archaïque ou archaïsant des idées du texte, suggérant du même coup que seule l'analyse interne du texte permettrait au final de faire la lumière sur ses obscures origines. Face aux respectables spécialistes nippons, plus enclins à s'appuyer sur toutes les sources externes qu'à entrer de plain-pied dans le matériau même, la communication dut produire son effet⁴⁴².

Mais, plutôt que de ramener le débat hors du texte, il eût été plus judicieux de la part des confrères de Kaltenmark, au bénéfice de la connaissance du texte, de formuler quelques critiques plus constructives. Je m'en tiendrai ici à trois points :

(1) Kaltenmark estime, avec raison, que l'expression “*dongji jing*” 洞極經 ou “*dongji zhi jing*” 洞極之經 s'apparente plus à un “terme qualificatif” (“*a qualifying term*”) qu'à un titre d'ouvrage proprement dit. Cependant, étant déterminé à prouver que l'expression désigne le TPJ, il tronque une phrase du texte pour en forcer l'interprétation dans ce sens, et traduit “le *Livre de Dongji* s'appelle *Taiping (jing)*” (“*the Book of Tung-chi is called T'ai-p'ing [ching]*”, p. 25) ce qui

440. Cf. KALTENMARK {572}, {435}.

441. La transcription d'une partie du débat qui suivit la communication, publiée dans *Facets of Taoism* en annexe à l'article (*op. cit.*, p. 46-52), vaut peut-être davantage pour l'instantané qu'elle offre des études taoïstes au début des années 1970 que pour la valeur des arguments sinologiques échangés.

442. Fukui Kôjun ayant finalement placé un argument imparable (“il est dangereux de dater un texte du fait de son style ancien, les Chinois étant experts dans la copie des vieux maîtres”, “*it is dangerous to date a text because of its ancient style, since the Chinese are experts in copying old masters*”, *op. cit.*, p. 51), Kaltenmark finit par déclarer : “C'est parce que le TPJ soulève tant de problèmes que je le soumet à des spécialistes. Je ne suis moi-même parvenu à aucune conclusion certaine jusqu'ici” (“*It is because the [TPJ] has so many problems that I have brought it before specialists. I myself have not come to any definite conclusions as yet*”, *ibidem*).

signifie en fait : “C’est pourquoi répandre le livre à la compréhension culminante s’appelle la Grande paix”⁴⁴³.

(2) M. Kaltenmark a parfaitement le droit d’estimer que les “idées” que contiennent le *Shi cewen* et le passage interprétatif qui s’y rapporte sont “probablement celles auxquelles les auteurs du TPJ accordaient le plus de prix” (“*probably those which the authors of the [TPJ] prized the most*”, p. 41), mais il est sans doute excessif d’y voir un “programme” (?) du Maître céleste, le passage versifié ne comportant même pas l’expression “*tianshi* 天師”⁴⁴⁴.

(3) Enfin, M. Kaltenmark met en garde, à bon droit, contre toute approche trop moderniste mais, dans la même phrase, il tombe lui-même dans ce travers en qualifiant certaines idées du TPJ de “démocratiques (voire communistes)”, “*democratic (even communist)*” (p. 45). Mais ceci s’explique peut-être aussi par le contexte international de l’époque.

Au final, l’étude de Kaltenmark, hormis ses toutes dernières lignes qui, enfin, touchent au cœur du problème, offre davantage un tableau général du contenu thématique du TPJ qu’elle n’éclaire réellement son contenu idéologique, et ce malgré son titre. Son apport à une meilleure connaissance du texte, je l’ai dit, est incontestable, mais ce hiatus est symptomatique des études du corpus de la Grande paix dans leur ensemble : la distinction entre le contenu du discours explicite et l’idéologie implicite sous-jacente est systématiquement omise parce qu’elle n’a jamais été conceptualisée. Pour preuve, le TPJ contient un chapitre auto-référentiel dont je vais maintenant montrer qu’il ne fait que brosser, sous une forme sensiblement différente, un tableau analogue.

9.2. Un guide interne : les “instructions essentielles” du TPJ

Après la communication de M. Kaltenmark, guide *externe* du contenu du TPJ, laissons-nous

443. 故施洞極之經名曰太平。(CTT 1101 {015}, 112/188 : 14a) [576.3-4]. L’erreur de Kaltenmark, qui consiste à ne pas tenir compte des deux premiers caractères de la phrase (*gu shi* 故施), provient peut-être du passage correspondant du TPJC, qui omet ces caractères (CTT 1101 {033}, 7 : 22b) — signe, peut-être, que l’auteur du TPJC a commis la même erreur d’interprétation. L’édition collationnée de Wang Ming lève pourtant toute ambiguïté.

444. Mais l’expression figure bien dans la glose qui s’y rapporte. Se reporter au résumé analytique de ces passages qui a été donné *supra* : IIe partie, Chapitre 7, § II.3.1 (le *Shi cewen*) et III.5.1 (son “explication”).

guider dans le matériau *de l'intérieur* par un petit chapitre sur lequel seul Lin Fushi, à ma connaissance, a attiré l'attention⁴⁴⁵.

Ce chapitre figure au début du *juan* n° 108 du TPJ canonique, sixième de la section *geng* 庚 (VII). Contrairement à la majorité du texte, il ne contient ni élément dialogué, ni élément discursif, mais une simple succession de dix-neuf propositions, de longueur variable, mais qui dérivent toutes d'un même modèle⁴⁴⁶.

À l'exception de son titre et de ses cinquante-quatre premiers caractères, ce chapitre a été retranscrit dans le TPJC, avec quelques modifications mineures et une unique altération majeure qui seront signalées dans la traduction ci-après⁴⁴⁷.

Pour Xiong Deji 熊德基 et Jens Østergård Petersen, ce chapitre appartient à la “strate” majoritaire du TPJ que caractérise la forme par question/réponse (*wenda ti* 問答體), “TPJ-A”⁴⁴⁸. Son style littéraire, même en l'absence de tout dialogue, s'agissant d'une simple énumération, et l'analyse de son contenu qui va être réalisée ici paraissent confirmer le rattachement à cette strate (“TPJ-A” dans ma propre nomenclature⁴⁴⁹).

En revanche, Hachiya Kunio 蜂屋邦夫 et Takahashi Tadahiko 高橋忠彦 choisissent de le rattacher au second groupe, caractérisé par la forme dite “en prose” (*sanbuntai* 散文體 dans leur nomenclature)⁴⁵⁰.

B. Hendrischke estime également que ce chapitre diffère de la strate majoritaire dont dépendent les chapitres qui lui sont immédiatement consécutifs mais elle ne suggère aucun rattachement à une autre strate⁴⁵¹.

445. Cf. LIN Fushi {464} : 216-226.

446. Je développerai ce point particulier au cours de mon analyse. Cf. *infra* : § 9.2.2.

447. Cf. CTT 1101 {015}, 108/173 : 1a-2b (TPJ) et CTT 1101 {033} 7 : 2b-3b (TPJC) [510.3-512.7].

448. Cf. XIONG Deji {528} : 9 et PETERSEN {301} : 1 (n. 1).

449. Celle-ci a été exposée dans le détail plus haut dans ce travail. Cf. *supra* : chapitre 6, § 6.4, p. 139-140.

450. Cf. HACHIYA {569} : 38 et TAKAHASHI {591} : 297.

451. Cf. HENDRISCHKE {208} : 4, “Chapter (= *juan* n°) 108 contains an isolated sub-chapter (...) which is not linked to the subsequent A-type sub-chapters”.

9.2.1. Traduction annotée

要訣十九條第一百七十三 [510.3]

(Chapitre) n° 173. Instructions essentielles en dix-neuf clauses ⁴⁵²

其為道者取訣於入室。外內批之滿日數。開戶入視之。於其內自批者勿入視也。其內不自批者即樂人入視之也。開戶入視欲出者便出之。 [510.4-5]

(1) Celui qui pratique le Tao recherche les instructions relatives à l'isolement ⁴⁵³. (D'abord il convient de) s'abstraire ⁴⁵⁴ de l'extérieur et l'intérieur ⁴⁵⁵, pendant plusieurs jours entiers. On ouvre la porte (de la chambre où l'on veut s'isoler) et on entre (pour) les visualiser ⁴⁵⁶. (Si) à l'intérieur (de la chambre, un autre adepte) est (en train de) s'abstraire ⁴⁵⁷ (de l'extérieur et de l'intérieur), ne pas entrer (pour pratiquer) la visualisation. (Si) à l'intérieur (de la chambre,

452. Leçon du MS S. 4226 {002} de Dunhuang : “(Chapitre) n° 173. Dix-huit instructions essentielles”, *Yaojue shiba bai qishi san* 要訣十八百七十三 (l. 346). Sur le problème du nombre de clauses, cf. *infra* : § 9.2.5.

453. *Rushi* 入室, mot-à-mot “entrer dans une chambre”, est le terme par lequel on désigne la retraite en un lieu clos afin de s'y livrer à diverses pratiques telles que le jeûne, la méditation, etc. On trouve dans le *Dengzhen yinjue* 登真隱訣 de Tao Hongjing 陶弘景 un développement consacré à ces pratiques sous la rubrique *rujing* 入靜, littéralement “entrer dans la quiétude”. Cf. *Dengzhen yinjue* (CTT 421) {038}, 3 : 5b-11b. Ce lieu clos, petit édifice en bois construit à l'écart, porte selon les textes le nom de “chambre (ou demeure) de quiétude” (*jingshi* 靜室, *jingshi* 靖室 ou *jingshe* 靜舍) ou “demeure de pureté” (*qingshe* 清舍). Peter Nickerson traduit ces divers termes par “oratoire” (“*oratory*”, in BOKENKAMP {125} : 232). Cf. aussi STEIN {359} : 38, 70-72.

454. *Pi zhi* 批之. *Pi* 批 (qui signifie aussi “frapper avec la main”) étant absent du reste de CTT 1101, ma traduction est forcément provisoire. LUO Chi ed. {476} : 852, LONG Hui ed. {475} : 1012 et YU Liming ed. {542} : 381 donnent “expulser, repousser” (*paichu* 排除).

455. *Wainei* 外內, une dichotomie récurrente dans le TPJ. Selon l'interprétation de LUO Chi ed. {476} : 852, l'expression *wainei pi zhi* 外內批之 renvoie ici aux attraites du monde extérieur (*wai*) et aux pensées mauvaises que l'homme cultive en soi (*nei*), et dont il convient de se libérer par des pratiques de méditation. Selon LONG Hui ed. {475} : 1012, il s'agit de purger son esprit des pensées vulgaires.

456. *Shi zhi* 視之. Dans le TPJ, *shi* 視 étant souvent employé dans le contexte de la visualisation d'entités corporelles, l'expression *shi zhi* signifie probablement “visualiser (les entités corporelles)”, mais celles-ci ne sont pas mentionnées par ailleurs dans le passage ; je maintiens donc l'allusion indéfinie, que je souligne. Je ne peux donc pas suivre la paraphrase en langue moderne proposée dans LUO Chi ed. {476} : 852, qui digresse très librement et interpole à plusieurs reprises le caractère *shen* 神. La paraphrase de LONG Hui ed. {475} : 1012 me paraît erronée.

457. *Zipi* 自批 (cf. *supra* : n. 454). On trouve dans le *Dengzhen yinjue* (CTT 421) {038}, 3 : 8a la description suivante d'une étape d'un rituel : 次北向再拜訖三自搏曰, “ensuite, face au nord, se prosterner deux fois, se frapper avec la main à trois reprises et dire...” (d'après la traduction donnée dans CEDZICH {131} : 116, “*Dann wendet mann sich nach Norden, verneigt sich zweimal, versetzt sich selbst drei Schläge und spricht*”). *Zipi* (deux occurrences dans le passage, aucune autre dans tout CTT 1101) serait-il synonyme de *zipo* 自搏 ?

l'autre adepte) n'est pas (en train de) s'abstraire (de l'extérieur et de l'intérieur), alors il se réjouit que quelqu'un entre pour *les* visualiser⁴⁵⁸. (Quand) on ouvre la porte et on entre (pour pratiquer) la visualisation, (l'adepte qui se trouve déjà à l'intérieur de la chambre) peut sortir s'il le souhaite⁴⁵⁹.

其三道行書者悉取訣於集議。以為天信。即其之人上建也⁴⁶⁰。 [510.6]

(2) Pour ce qui concerne les (textes appelés) *sandao xingshu*⁴⁶¹, rechercher les instructions relatives aux réunions-débats, en gage du Ciel. Les individus qui s'y rendent (peuvent) soumettre (leurs) propositions.

其正神靈者取訣於洞明萬萬人也。以為天信矣。 [510.7]

(3) Pour ce qui concerne les entités spirituelles orthodoxes, rechercher les instructions relatives à la pénétration lumineuse⁴⁶² des myriades d'hommes, en gage du Ciel.

其凡文欲正之者取訣於拘校。以為天信。 [510.8]

(4) Celui qui désire rectifier les textes ordinaires recherche les instructions relatives au collationnement⁴⁶³, en gage du Ciel.

458. Cf. *supra* : n. 456.

459. Si j'ai bien compris le sens de ce passage, cette dernière phrase indique soit que l'adepte n'est pas tenu d'accepter de partager le lieu de son isolement avec un autre adepte, soit qu'il peut profiter d'une intervention extérieure d'un autre adepte pour mettre fin à sa réclusion.

460. Pour cet élément, le passage correspondant du TPJC donne la leçon suivante : *ji qie xiangying lixiao ye* 即且響應立效也 (CTT 1101 {033}, 7 : 2b).

461. Sur les *sandao xingshu* 三道行書, cette catégorie de documents qui admet plusieurs sens, variantes et traductions possibles, se reporter au résumé intégral du texte (*supra* : Chapitre 7), en particulier aux § VI.1.1, VI.7.4, VI.10.3, VI.11.2 et VII.16.3 (*sandao xing wenshu* 三道行文書). Cf. aussi *supra* : § 9.1.1. (2), p. 337.

462. *Dongming* 洞明, expression fréquemment associée, dans le TPJ, à l'image d'un miroir, par exemple dans le chapitre n° 42/58 du texte canonique : "employer un miroir pénétrant et clair dans lequel se mirer", *yong dongming zhi jing zizhao* 用洞明之鏡自照 (CTT 1101 {015}, 42/58 : 7a) [94.9], d'où la traduction que je propose ici ("pénétration lumineuse").

463. *Jujiao* 拘校, une expression récurrente dans le TPJ.

其欲樂知吾道書信者取訣於瞽疾。行之且與天響相應。善者日興。惡者日消。以為天信。 [510.9-10]

(5) Celui qui aspire à la félicité et à connaître la fiabilité de mes écrits du Tao recherche les instructions relatives à (ceux qui) souffrent d'aveuglement ⁴⁶⁴. En les mettant en pratique, on entre alors en résonance avec le Ciel. Les bienfaits s'élèveront de jour en jour et les méfaits diminueront de jour en jour, en gage du Ciel.

其欲署置得善人者取訣於九人。 [510.11]

(6) Celui qui désire nommer des individus bienfaisants aux fonctions officielles recherche les instructions relatives aux neuf (catégories d') hommes ⁴⁶⁵.

其問入室成與未者取訣於洞明白也。形無彰蔽。以為天信。 [511.1]

(7) Celui qui demande ce qui s'accomplit ou pas dans l'isolement recherche les instructions relatives à la compréhension profonde ⁴⁶⁶. (Plus) rien n'est manifeste (ou) caché dans le corps ⁴⁶⁷, en gage du Ciel.

其欲知身成道而不死者取訣於身已成神也即度世矣。以為天信。 [511.2]

(8) Celui qui désire savoir (comment) réaliser le Tao en sa personne et ne pas mourir recherche les instructions relatives à la divinisation de la personne. Il transcendera alors

464. *Mao* 瞽, caractère dont le sens propre, en pathologie, est “vision trouble” ou encore “perte de connaissance”. L'unique autre occurrence du terme dans le TPJ intervient dans cette phrase : “on accumule de nombreux textes et, bien au contraire, on est saisi de vertige (*xuanmao*) face à (cette accumulation de) textes et on perd leurs principes essentiels, ce qui fait que ces textes sont en désordre et difficiles à réorganiser”, 積文多。反且眩瞽於文則失其綱紀。令其文亂難理。 (CTT 1101 {015}, 116/206 : 3b-4a) [632.12-13]. Ceux qui “souffrent d'aveuglement” sont donc ici ceux qui ne suivent pas le texte authentique, c'est-à-dire les écrits du maître (le TPJ).

465. *Jiuren* 九人. Sur cette hiérarchie humaine et son écho dans les sources historiques, cf. *infra* : Chapitre 10, § 10.1.2, p. 366-368.

466. *Dong mingbai* 洞明白 ne figure nulle part ailleurs dans CTT 1101 (mais *mingbai* 明白 y figure). Sur l'expression voisine *dongming* 洞明, cf. *supra* : n. 462.

467. Parce que par la “compréhension profonde”, l'adepte visualise la totalité de sa personne.

l'existence ⁴⁶⁸, en gage du Ciel.

其欲洽洞知吾書文意者從上到下盡讀之。且自昭然。心大解無復疑也。一得其意不能復去也。 [511.3-4]

(9) Celui qui désire pénétrer totalement et connaître la signification du texte de mes écrits les lit entièrement du début à la fin, alors (toute chose) d'elle-même (devient) évidente ; (dans) l'esprit un grand discernement (se fait), et il n'y a plus aucun doute. Une fois que l'on a saisi leur signification, on ne peut plus la laisser échapper.

其欲效吾書視其真與偽者以治日向太平。以為天信。 [511.5]

(10) Celui qui désire vérifier (l'efficacité de) mes écrits examine leur authenticité et leur inauthenticité pour que les régulations tendent de jour en jour vers la Grande paix, en gage du Ciel.

其欲知壽可得與不者取訣於太平之後也。如未太平。先人流災為害。難以效命。以為天信矣。 [511.6-7]

(11) Celui qui désire savoir si l'on peut atteindre ou pas la longévité recherche les instructions relatives à la postérité de la Grande paix. Si la Grande paix n'a pas encore été (instaurée), les calamités qui se répandent (à cause des fautes des) ancêtres ⁴⁶⁹ entraînent des désastres et il est difficile d'accomplir (son) mandat (de vie) ⁴⁷⁰, en gage du Ciel.

太陽 ⁴⁷¹ 欲知太平者取訣於由斷金也。 [511.8]

468. *Dushi* 度世, c'est-à-dire qu'il dépasse les trois ordres de longévité standard (120, 80 et 60 ans) définis dans le chapitre n° 34/38 du TPJ. Cf. *supra* : Chapitre 7, § II.17.4, p. 167.

469. Allusion probable au *chengfu* 承負, le "fardeau (des fautes accumulées) hérité (des ancêtres)" que portent les hommes et dont découlent tous les maux, aussi bien individuels (la maladie) que collectifs (les guerres, les invasions barbares) et cosmiques (les phénomènes astronomiques, les catastrophes naturelles...).

470. *Xiaoming* 效命. L'expression ne figure nulle part ailleurs dans le "bloc" CTT 1101.

471. Dans le TPJ, "le Grand Yang, c'est le prince", 太陽君也 (CTT 1101 {015}, 65/99 : 5a) [228.1].

(12) Le prince (Grand Yang) qui désire connaître la Grande paix recherche les instructions relatives aux raisons de mettre un terme à (la position dominante de l'agent) Métal.

水與火⁴⁷² 欲厭絕姦臣詆不得作者取訣於由斷金衰市酒也。 [511.9]

(13) Le peuple (Eau) et le prince (Feu) qui désirent renoncer aux ministres perfides et s'en séparer (pour que) les hérésies n'apparaissent pas recherchent les instructions relatives aux raisons de mettre un terme à (la position dominante de l'agent) Métal et de réduire (la consommation) des boissons alcoolisées des marchés.

欲得天道大興法者取訣於拘校眾文與凡人訣辭也。 [511.10]

(14) (Celui) qui désire obtenir la méthode du grand essor du Tao céleste recherche les instructions relatives au collationnement de la multitude des textes et des procédés des hommes du commun.

欲得良藥者取訣於拘校凡方文而效之也。 [512.1]

(15) (Celui) qui désire obtenir des remèdes de qualité recherche les instructions relatives au collationnement des textes (contenant) des recettes ordinaires et vérifie (leur efficacité).

欲得疾太平者取訣於悉出真文而絕去邪偽文也。 [512.2]

(16) (Celui) qui désire atteindre promptement la Grande paix recherche les instructions relatives à l'apparition de tous les textes véritables et à l'élimination des textes inauthentiques et hétérodoxes.

欲樂思人不復殺傷女者取訣於各居其處。隨其力衣食。勿使還愁苦父母而反逆也。

[512.3-4]

472. L'agent Eau (*shui* 水), qui correspond au "Grand Yin" (*taiyin* 太陰), désigne ici le peuple : le TPJ affirme que "l'eau, c'est le Grand Yin, c'est le peuple", 水太陰也民也 (CTT 1101 {033}, 4 : 9a) [215.5]. Quant à l'agent Feu (*huo*), il désigne ici le prince (voir la note précédente).

(17) (Celui) qui désire se réjouir à l'idée que les hommes ne tuent ni ne blessent plus les (enfants de sexe) féminin recherche les instructions relatives à la place à laquelle chacun (doit) demeurer, à la subsistance et à l'alimentation (de chacun) en fonction de ses capacités (propres). Ne faites pas s'affliger davantage (vos) parents en (vous) rebellant contre (cela).

欲除疾病而大開道者取訣於丹書吞字也。 [512.5]

(18) (Celui) qui désire éliminer les souffrances et les maladies en ouvrant grand le Tao recherche les instructions relatives aux caractères à absorber écrits en rouge cinabre ⁴⁷³.

欲知集行書訣也如其文而重丁寧善約束之。行之一日消百害猾人心。一旦轉而都正也。以為天信。 [512.6-7]

(19) (Celui qui) désire connaître les écrits qui circulent (sous forme de) recueils, et les instructions (qui s'y rapportent, doit) se conformer ⁴⁷⁴ à ce texte ⁴⁷⁵ tout en attachant de l'importance aux moindres détails, et bien s'astreindre (à le mettre en pratique) ⁴⁷⁶. Mis en pratique un (seul) jour, il élimine tous les désastres et la fourberie dans le cœur des hommes, et en l'espace d'une (seule) journée, tout est rectifié, en gage du Ciel.

9.2.2. Structure littéraire (forme)

L'analyse de la forme du membre de phrase principal de chacune des dix-neuf propositions,

473. Allusion aux glyphes symboliques aux propriétés thérapeutiques et démonifuges dérivés des contrats en deux parties employés par l'administration impériale (*fu* 符, *fuyin* 符引 ou *fujie* 符節) et dont l'usage religieux est attesté dès les premiers mouvements du taoïsme révélé. Cf. DORÉ {158}, TANG Yongtong 湯用彤 {502} : 36 (n. 25), WANG Ming {509} : 381-382, DES ROTOURS {156}, KALTENMARK {233} : 43 et DESPEUX {155}.

474. *Ru* 如. Je suis ici une note de YU Liming ed. {542} : 382 qui donne "suivre, se conformer à" (*zunxun* 遵循).

475. *Qi wen* 其文, c'est-à-dire les instructions essentielles elles-mêmes.

476. *Yueshu zhi* 約束之. L'expression *yueshu* 約束, absente du reste du TPJ, apparaît dans le TPJC (trois occurrences) [212.6-7], [729.4] (CTT 1101 {033}, 4 : 5b-6a et 10 : 11a) ainsi que dans un titre de chapitre du MS S. 4226 {002} (l. 204). Le contexte de deux de ces occurrences concerne la nécessité de contracter des liens avec les esprits : *yu shen yueshu* 與神約束 (titre du MS) et *yu zhongshen you yueshu* 與眾神有約束 (TPJC) [212.6]. Toute allusion aux esprits étant ici absente, je traduis *yueshu* par "s'astreindre (à la mise en pratique des instructions)".

synthétisée dans le tableau suivant, fait clairement ressortir les différents éléments dont elle se compose⁴⁷⁷ :

- | | | | | |
|-----|----------------|---|--------------------|---|
| 1. | 其 為道 | 者 | 取訣於入室外內批之 | |
| 2. | 其 三道行書 | 者 | 悉取訣於集議 | |
| 3. | 其 正神靈 | 者 | 取訣於洞明萬萬人 | 也 |
| 4. | 其 凡文欲正之 | 者 | 取訣於拘校 | |
| 5. | 其欲樂知吾道書信 | 者 | 取訣於瞽疾行之且與天響相應 | |
| 6. | 其欲署置得善人 | 者 | 取訣於九人 | |
| 7. | 其 問入室成與未 | 者 | 取訣於洞明白 | 也 |
| 8. | 其欲知身成道而不死 | 者 | 取訣於身已成神也即度世矣 | |
| 9. | 其欲洽洞知吾書文意 | 者 | 從上到下盡讀之且自昭然心大解無復疑也 | |
| 10. | 其欲效吾書視其真與偽者 | | 以治日向太平 | |
| 11. | 其欲知壽可得與不 | 者 | 取訣於太平之後 | 也 |
| 12. | 太陽 欲知太平 | 者 | 取訣於由斷金 | 也 |
| 13. | 水與火 欲厭絕姦臣詆不得作者 | | 取訣於由斷金衰市酒 | 也 |
| 14. | 欲得天道大興法 | 者 | 取訣於拘校眾文與凡人訣辭 | 也 |
| 15. | 欲得良藥 | 者 | 取訣於拘校凡方文而效之 | 也 |
| 16. | 欲得疾太平 | 者 | 取訣於悉出真文而絕去邪偽文 | 也 |
| 17. | 欲樂思人不復殺傷女者 | | 取訣於各居其處隨其力衣食 | |
| 18. | 欲除疾病而大開道 | 者 | 取訣於丹書吞字 | 也 |
| 19. | 欲知集行書訣也 | | 如其文而重丁寧善約束之 | |

Les dix-neuf propositions, ainsi juxtaposées, révèlent une structure sous-jacente, certes variable, mais qui a certainement présidé à leur composition, ces variations pouvant s'expliquer par un manque de rigueur de la part du rédacteur ou les aléas de la transmission qui sont le lot de tout

477. Les "instructions essentielles" ne sont pas numérotées dans le texte original.

texte ancien et auxquels le TPJ, on l’a vu, n’a pas échappé. Précisons que dans quelques cas, un élément supplémentaire est présent (*yi wei tian xin* 以為天信), soit immédiatement après cette structure fondamentale, soit dans un membre de phrase secondaire consécutif à celle-ci ⁴⁷⁸.

On peut facilement isoler cette structure et la schématiser ainsi ⁴⁷⁹ :

[其]	[欲]	A	[者]	[取訣於]	B	[也]	[以為天信]
11	14		18	16		9	9

Cette structure ou “discours-type” constitue la “matrice de référence” de tout le chapitre. Elle admet la traduction suivante, précédemment adoptée :

“[Qui] [désire] A [recherche les instructions relatives à] B [en gage de foi du Ciel]”.

Les éléments de cette matrice de référence placés entre crochets, ou “mots communs”, jouent un rôle purement syntaxique et s’apparentent de ce fait à des formes vides, tandis que les éléments variables A et B constituent les seuls syntagmes forts, donc porteurs de sens, du discours.

(1) L’élément A suggère la thématique de la proposition : un problème à résoudre, une interrogation, un effet recherché ou un résultat à obtenir.

(2) L’élément B suggère le référentiel correspondant à la thématique de l’élément A : la solution au problème posé, la réponse à l’interrogation, le moyen de parvenir à l’effet ou au résultat recherché.

(3) La formule en trois caractères (*qu jue yu*) qui relie les éléments A et B joue, sur le plan syntaxique, le rôle d’une simple articulation médiane ; sur le plan sémantique, elle stigmatise la subordination de l’élément B à l’élément A.

478. Mon tableau ne tient compte que des éléments parallèles des propositions. Douze d’entre elles comportent, à la suite de cet élément fondamental, un élément secondaire.

479. Le chiffre situé sous chacun des éléments en chinois indique l’occurrence de cet élément sur un total de dix-neuf propositions.

(4) La formule finale (*yi wei tian xin*) s'apparente à un marqueur conférant à la succession des clauses le rythme d'une litanie, bien que le chapitre n'obéisse pas à une métrique régulière.

L'artificialité syntaxique générée par ce discours-type facilite l'accès du lecteur au contenu du chapitre et garantit théoriquement sa cohérence ; or, cette cohérence pose problème puisque, en réalité, *aucun* des éléments de cette matrice n'apparaît dix-neuf fois. Remarques :

(1) Les deux éléments *qi* 其 et *yu* 欲 sont associés dans sept cas, chacune des dix-neuf propositions comportant *au moins* l'un de ces deux caractères.

(2) La particule *zhe* 者, qui balise l'élément A, figure dans dix-huit cas sur dix-neuf ; elle est seulement absente de la dernière proposition (n° 19).

(3) L'articulation médiane *qu jue yu* 取訣於, qui relie A à B, manque dans trois propositions (n° 9, 10 et 19).

(4) Le marqueur final *yi wei tian xin* 以為天信, généralement situé en fin de proposition (huit cas), n'occupe pas cette place dans un seul cas (n° 2).

(5) En réalité, une seule des dix-neuf propositions (n° 11) respecte le discours-type dans son intégralité.

9.2.3. Structure conceptuelle (fond)

L'existence d'un discours-type, ossature figée donnant au texte son rythme et son caractère répétitif, complique sensiblement la tâche du traducteur désireux de préserver ces caractéristiques relatives à la forme tout en restant intelligible. D'un autre côté, l'avantage de cette structure sous-jacente est qu'elle permet de distinguer, dans chacun des éléments A et B, les "*termes significatifs*" qui, seuls, sont porteurs de sens, et d'isoler les autres termes qui sont les mots communs (c'est-à-dire la structure figée elle-même) et les commentaires subséquents (c'est-à-dire les éléments secondaires situés à l'extérieurs de cette structure figée et, en général, post-positionnés).

Le tableau ci-dessous dresse l'inventaire, clause par clause, de ces termes significatifs :

<i>clause</i>	<i>élément A</i>	<i>élément B</i>
1	為道	入室
2	三道行書	集議
3	正神靈	洞明
4	凡文欲正之	拘校
5	知吾道書信	行之
6	署置得善人	九人
7	入室	洞明白
8	身成道而不死	身已成神也即度世矣
9	(洽洞知吾書文意, 從上到下盡讀之) ⁴⁸⁰	
10	(效吾書, 視其真與偽, 治日向太平)	
11	壽	太平之後
12	太平	由斷金
13	厭絕姦臣詆不得作	由斷金衰市酒
14	得天道大興法	拘校眾文與凡人訣辭
15	得良藥	拘校凡方文而效之
16	太平	出真文, 絕去邪偽文
17	思人不復殺傷女	各居其處隨其力衣食
18	除疾病而大開道	丹書吞字
19	(知集行書訣, 重丁寧)	

Le démontage des dix-neuf clauses en cette table des termes significatifs a pour effet immédiat de stigmatiser le caractère souvent redondant des dix-neuf instructions essentielles (identité des termes 1B-7A, 3B-7B, 4B-14B-15B, 12A-16A et 12B-13B). Ensuite, une réorganisation de cet inventaire en un tableau des champs sémantiques montre la place

480. Cette clause (n° 9), la suivante (n° 10) et la dernière (n° 19) ne comportant pas l'articulation médiane *qu jue yu*, on ne peut distinguer d'éléments (A) et (B). J'énumère donc simplement les termes significatifs de ces trois clauses dans une parenthèse, séparés par des virgules.

prépondérante accordée à certains thèmes sur d'autres ⁴⁸¹ :

1) les documents écrits

a) le livre du maître (“mes écrits”, *wu shu*) :

i) fiabilité : 5A

ii) compréhension par leur lecture : 9

iii) vérification de leur authenticité et mise en pratique : 10

b) autres documents :

i) collationnement et rectification : 4A, 4B, 14B, 15B

ii) les *sandao xingshu* : 2A

iii) réunion-débat : 2B

iv) authenticité et inauthenticité : 16B

c) instructions (*jue*) relatives aux textes : 19

2) morale et société

a) moralisation de la fonction publique : 6A, 13A

b) moralisation de la société : 13B, 17A, 17B

c) hiérarchisation de la société : 6B

3) le Tao : 1A, 5A, 8A, 14A, 18A

4) la méditation

a) isolement, méditation et visualisation : 1B, 3B, 7A, 7B

b) entités spirituelles (*shenling*) : 3A

5) la Grande paix : 10, 11B, 12A, 16A

6) la longévité et l'immortalité : 8A, 8B, 11A

7) la thérapeutique : 15A, 18A, 18B

8) l'interruption de la domination de l'agent Métal : 12B, 13B

481. Un terme significatif peut apparaître simultanément dans des champs sémantiques distincts.

Il ressort de ce tableau que la théorie des documents écrits (constitution, collationnement, diffusion, mise en pratique, etc.) constitue visiblement le thème de prédilection de l’auteur ou des auteurs des clauses (onze références), le Tao se contentant de la troisième place (cinq références) et le thème de la Grande paix de la cinquième (quatre références). Le thème du “fardeau hérité” (*chengfu*) est remarquablement absent du tableau (mais l’évocation des calamités se propageant par la faute des ancêtres, *xianren liuzai wei hai* 先人流災為害, dans la clause n° 11 y fait certainement allusion), tout comme les théories du Yin et du Yang (mais la théorie des cinq agents compte deux références) et la cosmologie ⁴⁸².

9.2.4. Le cas de la première clause

La première des dix-neuf clauses énumérées dans le chapitre n° 108/173 mérite que l’on s’y attarde, au moins pour trois raisons :

(1) C’est de loin la plus longue, avec 54 caractères, et celle qui comporte le commentaire le plus long consécutivement à l’énoncé de l’ “instruction essentielle” proprement dite, commentaire qui provient peut-être d’une interpolation.

(2) L’élément significatif *rushi* 入室 (1B) recoupe le reste du texte mais, bizarrement, pas les expressions *kaihu* 開戶 et *rushi* 入視 ni, plus surprenant encore, le caractère *pi* 批.

(3) Elle est absente du passage du TPJC qui correspond à la section *geng* (CTT 1101, 7), où seules sont énumérées les clauses que j’ai numérotées de 2 à 19, soit les dix-huit dernières.

En l’état, cette clause est donc difficile à interpréter, comme le montrent les notes dans ma

482. Bien entendu, mon tableau des champs sémantiques n’a pas de valeur absolue. Il suffit, pour s’en convaincre, de se référer à l’analyse de Lin Fushi sur le même passage. Lin distingue quatre ensembles thématiques ([1] lire les écrits taoïstes, [2] apprendre [*xiuxi* 修習] les méthodes taoïstes, [3] mettre en application [*yunyong* 運用] les méthodes taoïstes et [4] vérifier l’efficacité des écrits taoïstes) qu’il combine à cinq groupes de méthodes : (a) méthodes de méditation en isolement, (b) méthodes thérapeutiques, (c) méthodes de longue vie, (d) méthodes d’immortalité et (e) méthodes destinées à atteindre l’état de Grande paix (cf. LIN Fushi {464} : 217). De son côté, Yang Jilin distingue seulement, dans le commentaire joint à son édition critique, trois grands ensembles : (1) les écrits du maître et leur mise en pratique [clauses n° 4, 5, 9, 10, 14, 16], (2) la voie du gouvernement [n° 2, 6, 11, 12, 13, 17, 19] et (3) les méthodes de méditation [n° 1, 3, 7, 8, 15, 18] (cf. YANG Jilin ed. {532} : 509). La distinction entre les documents au sens le plus large, objets d’une théorie générale, et les propres écrits du maître, qu’il ne cesse de promouvoir auprès de ses disciples, me paraît pourtant essentielle. LUO Chi ed. {476} : 856 s’est contenté de reprendre terme pour terme les trois ensembles — pour lui “trois aspects” (*sange fangmian* 三個方面) — de Yang Jilin.

traduction, même si les titres du MS suggèrent qu'elle renvoyait effectivement à plusieurs chapitres du texte complet en dix sections. Son caractère abstrus, après que soient intervenues des pertes textuelles rendant difficile sa mise en relation avec le matériau canonique subsistant, a pu suffire à justifier son éviction de la version résumée : au fil des pages du TPJHJ, les indications de collationnement insérées par Wang Ming chaque fois que le texte maître et sa version résumée se recourent (*qi* 起, “début”, et *zhi* 止, “fin”) montrent que la sélection opérée par l’auteur du TPJC semble le plus souvent aléatoire. Le TPJC ne reproduisant aucun titre de chapitre (à trois exceptions près), son auteur a pu, sans même avoir à modifier un intitulé du texte maître, choisir de retranscrire dix-huit “instructions essentielles” sur les dix-neuf que comptait son modèle.

9.2.5. Le problème du nombre des clauses

Mais est-on bien sûr que le nombre de clauses a toujours été celui du texte actuel ? Dans le MS de Dunhuang, le titre de ce même chapitre est “Dix-huit instructions essentielles”, *yaojue shiba* 要訣十八 (l. 346). On peut donc à bon droit s’interroger sur le nombre réel de clauses de ce chapitre, comme on vient de s’interroger sur la validité de la première d’entre elles : la table des matières du MS laisse imaginer qu’une version du texte maître n’en comptait que dix-huit. Malheureusement, en l’absence du contenu textuel proprement dit, rien ne prouve que, dans le texte qui se rattachait à la table des matières de Dunhuang, la clause n° 1 faisait effectivement défaut.

La “structure de référence” de tout le passage ⁴⁸³ montre que trois des dix-neuf instructions (n° 9, 10 et 19), dont deux (n° 9 et 10) partagent la même thématique, ne comportent pas l’articulation *qu jue yu* 取訣於 pourtant fondamentale dans le système informatif puisqu’elle introduit un élément capital. Cette simple lacune suffirait à disqualifier ces trois clauses, si toutes les autres respectaient la structure dans son intégralité, or ce n’est pas le cas. Ici encore, la faute peut en être facilement attribuée à des copistes peu attentifs, mais la clause n° 19 se distingue des autres pour au moins trois raisons :

483. Se référer au tableau analytique dressé p. 348.

(1) Elle est *auto-référentielle* puisqu'elle vante les mérites de la mise en pratique des clauses elles-mêmes au lieu de renvoyer au contenu thématique du reste du texte.

(2) De toutes les clauses, c'est celle qui compte *le moins d'éléments de la structure de référence* (en fait, un seul : *yu* 欲).

(3) Elle est située *en dernière position* dans l'énumération.

Pour ces trois raisons, cette dix-neuvième clause est probablement, à l'origine, un commentaire relatif aux dix-huit premières clauses, voire un titre post-positionné⁴⁸⁴, qui, par erreur ou volontairement, a été inséré dans la liste des *instructions essentielles* et dénombré avec elles. Les diverses modalités d'emploi du TPJ ayant été énumérées, il était normal qu'une phrase répondant au titre refermât cette liste. Plus tard, l'auteur du TPJC eut à sa disposition un texte annonçant bien *dix-huit* clauses (titre que confirme le MS, un matériau de première main dont la physionomie actuelle est nécessairement antérieure à celle du Canon taoïste) mais en comptant *dix-neuf* ! Il choisit donc de ne pas retenir la première, si difficile à comprendre et anormalement développée, dans son résumé. De son côté, le texte maître continua à être transmis avec ses dix-neuf items, le titre du chapitre finissant par être corrigé pour correspondre à son contenu apparent.

9.2.6. Essai d'interprétation

Plus qu'une simple description du contenu thématique du TPJ — comme le pensent à l'unisson Yang Jilin, Luo Chi et Lin Fushi — qui se serait, d'une manière ou d'une autre, frayé un chemin au cœur même du texte, ces dix-neuf instructions essentielles, guide interne du texte, s'apparentent à un véritable *mode d'emploi*. La “charnière centrale” de la structure de référence (*qu*

484. L'unique occurrence de l'expression *qu jue yu* en dehors du chapitre n° 108/173 figure justement dans un post-titre, celui du chapitre n° 49/66 : “Il convient que le sage lucide, dont l'intention est de dissiper l'ignorance et les doutes (engendrés par) les écrits obscurs, tire ses instructions de (*qu jue yu*) ce qui précède (littéralement : [ce qui se trouve] à droite, *you*)”, 右重明賢人心以解愚闇書疑者宜取訣於此 (CTT 1101 {015}, 49/66 : 13a) [167.5]. La fonction de *qu jue yu* est ici absolument la même que dans les *instructions essentielles* : renvoyer le lecteur qui se pose une question particulière vers l'élément textuel pertinent (sur la fonction des clauses, cf. *infra* : § 9.2.6). D'ailleurs, ce post-titre évoque certains éléments de la clause n° 9, une des trois clauses qui ne comportent pas l'articulation *qu jue yu*. Les clauses pourraient bien dériver des post-titres : certains post-titres auraient été sélectionnés par l'auteur ou les auteurs du chapitre n° 108/173 et convertis en “instructions essentielles” réunies dans un élément à part. Mais je ne dispose pas d'autre élément pour argumenter plus avant cette théorie.

jue yu), plus qu'une articulation médiane conférant un rythme à l'énumération, joue le rôle d'un indicateur qui renvoie précisément, pour chaque problématique envisagée, à un élément-clef qui recoupe généralement plusieurs chapitres du matériau transmis, comme l'ont également noté Yang Jilin et Lin Fushi ⁴⁸⁵.

Selon Lin Fushi, les “méthodes taoïstes” (*daofa* 道法) auxquelles renvoient les clauses appartiennent surtout à la “strate” littéraire majoritaire du texte qui se trouve être aussi, dans sa nomenclature, la plus récente ; les instructions constitueraient donc, selon Lin, la teneur essentielle des “écrits du Tao” (*daoshu*) transmis par le Maître céleste (p. 217). Mais on ne peut s'empêcher d'objecter que, cette strate étant majoritaire, il est statistiquement normal que la plupart des clauses renvoient à des chapitres rattachés à celle-ci dans la nomenclature de Lin. Le problème est plus complexe et un simple jeu fléché reliant telle clause à deux ou trois chapitres ne le résout pas. Je ne prendrai que deux exemples :

(1) Yang Jilin indique, pour la clause n° 1, deux passages extraits du TPJC (mes chapitres n° 4/4 et 81/122). Cette clause, selon Yang, ne recoupe donc pas le texte maître. Or, le thème de l'isolement dans une chambre (*rushi*) pour y méditer est aussi abordé dans les chapitres n° 44/60, 70/106, 92/136, 96/152 et 98/160, ainsi que dans deux autres passages du TPJC auxquels j'ai attribué les titres des chapitres n° 73/112 et 78/119 du MS.

(2) Yang rattache la clause n° 16, qui traite des documents authentiques (*zhen*) et inauthentiques (*wei*), aux chapitres n° 49/66 et 91/132 ; or, ce thème émaille également les chapitres n° 41/55, 42/57, 50/67, 92/136, 97/154 (post-titre), 98/158, 115/205 (TPJC), 125/219 (TPJC) et 147/297 (TPJC), et recoupe le titre du MS portant le n° 133/248, un chapitre perdu ⁴⁸⁶.

Le choix du caractère *jue* 訣, que j'ai traduit par “instruction”, au cœur de la structure de

485. Cf. YANG Jilin ed. {532} : 509-511 et LIN Fushi {464} : 224-225. Yang a isolé, pour chaque clause (sauf la cinquième), jusqu'à quatre chapitres du texte transmis paraissant lui répondre. Lin se contente d'énumérer une trentaine de chapitres, en bloc, sans les relier individuellement à telle ou telle clause. En outre, il établit un parallèle entre ces clauses et les thèmes que développent les chapitres n° 96/151 et 96/152 (cf. LIN Fushi {464} 218-220).

486. Que l'on me permette de laisser à d'autres le soin de compléter ce “jeu fléché”. Je signale simplement ici qu'il convient de distinguer au moins deux niveaux de renvoi, la plupart des thèmes constituant tantôt des thématiques principales, en général mentionnées dans le titre même du chapitre, tantôt des thématiques secondaires, absentes du titre mais apparaissant à l'occasion d'une argumentation.

référence des clauses est riche de sens. On sait que la transmission confidentielle du texte au disciple s’accompagnait, dès les premiers courants du taoïsme révélé, de la communication par le maître de formules magiques et de charmes, mais également d’ “instructions orales” (*koujue* 口訣) ou “instructions transmises oralement” (*kouchuan jue* 口傳訣) tout aussi secrètes et conférant à l’initié l’indispensable clef de leur compréhension ou, si l’on préfère, leur “mode d’emploi”, et qu’à partir du courant Shangqing, toute cette matière orale devint systématiquement écrite et révélée en même temps que les textes auxquels elle se rapporte⁴⁸⁷. Les dix-neuf “instructions essentielles” — dont la fonction est précisément de donner à l’adepte le moyen d’appliquer efficacement les enseignements du TPJ — pourraient bien tirer leur origine d’instructions orales, vaste ensemble de formules hermétiques initialement transmises de bouche à oreille et doublant le matériau scriptural, et fixées par écrit lors de leur récupération par les premiers courants du taoïsme révélé. Bien plus, c’est la totalité du texte transmis qui prend un relief particulier puisque, je l’ai dit, presque tous les titres de chapitres insèrent le caractère *jue* 訣 ou *fa* 法 entre leur intitulé proprement dit et la numérotation afférente⁴⁸⁸. Du coup, le TPJ serait, pour une bonne partie, composé d’un corpus de recettes écrites (*fa*) et des formules associées, initialement orales (*jue*).

9.3. Conclusions

Le chapitre n° 108/173 constitue un des éléments auto-référentiels du TPJ canonique les plus intéressants mais dont la spécificité a cependant échappé à une majorité de chercheurs⁴⁸⁹. Il présente un instantané de la physionomie générale du contenu explicite du TPJ et donne la clef de sa mise en pratique, en commençant par sa propre personne et l’organisation de réunions locales pour

487. Cf. ROBINET {311}, vol. 1 : 114-118 et {317} : 42-43.

488. J’ai dit dans un précédent chapitre que d’un point de vue strictement bibliographique, *jue* (qui admet la variante graphique *jue* 決 dans le MS de Dunhuang) et *fa* s’apparentent à de simples “marqueurs” qui équivalent aux termes *pian* 篇 et *zhang* 章, plus habituels. Les deux hypothèses ne se contredisent pas nécessairement : la fonction bibliographique actuelle de ces deux mots peut dériver d’une valeur sémantique antérieure éteinte.

489. Par exemple, B. HENDRISCHKE {208} : 4, qui ne s’attarde pas sur ce chapitre, y voit simplement une liste de dix-neuf “commandements”.

gagner ensuite la société dans son ensemble, les plus hautes sphères de l'État, la totalité des documents produits à toutes les époques, et la conformité au Ciel.

Sur le plan de l'idéologie, que nous révèle le chapitre n° 108/173 ? Avant tout, il témoigne d'une certaine *cohérence*. Ce n'est, dans le cadre de cette étude, qu'un résultat partiel, mais ces quelques phrases dont les thèmes traversent d'un bout à l'autre ce corpus réputé hétérogène confirment que la quête d'une vision directrice, par-delà une pluralité d'origines généralement admise et une chronologie dont des pans entiers demeurent obscurs, est légitime.

Le tableau des champs sémantiques que j'ai dressé sur la base des clauses du chapitre n° 108/173 (§ 9.2.3) et l'analyse de M. Kaltenmark (si l'on en omet le cinquième point, entièrement consacré au *Shi cewen*) se rejoignent. M. Kaltenmark a donc dressé l'inventaire fidèle de ce que les éditeurs du TPJ tenaient pour l'essentiel de son contenu explicite. Mais ce "contenu explicite", facilement connaissable parce que directement accessible — que l'on se réfère au résumé analytique de mon chapitre 7 —, est distinct des *outils rhétoriques* mis en œuvre et c'est pour cette raison que des concepts pourtant récurrents (d'ordre, notamment, cosmologique) sont notoirement absent de ce "mode d'emploi". Pour parvenir à l'idéologie sous-jacente, c'est-à-dire au "contenu implicite", il faut donc résolument tourner le dos à ce "contenu explicite" et s'intéresser à la nature de ces outils rhétoriques et à leur fonction informationnelle.

Chapitre 10

Le substrat cosmologique et ses fonctions

Les travaux des historiens de l'époque contemporaine et des linguistes ont montré que la teneur réelle de tout document ne se ramène pas à l'information que véhicule le discours explicite et qu'il est indispensable, pour mettre en lumière l'idéologie⁴⁹⁰ du document, d'en retrouver la logique, la grammaire qui engendrent son discours explicite. C'est sur cette base théorique que j'ai suggéré, au chapitre précédent, qu'il convient de se détourner du leurre que constitue un simple inventaire thématique du contenu du TPJ tel qu'il s'appréhende au premier abord et que l'*hétérogénéité* supposée du texte — qui traduit en fait son universalité — n'est nullement en contradiction avec l'*homogénéité* du système idéologique sous-jacent.

J'entends maintenant montrer comment ce système idéologique se cristallise autour du substrat⁴⁹¹ cosmologique dans lequel baigne la totalité du texte.

490. On a pris l'habitude, par "idéologie", de désigner les idées avant tout *politiques* d'un individu ou d'un groupe. Ce que j'entends ici par ce terme, passablement galvaudé, se rapproche de la définition de Louis Althusser (mais je ne vais pas plus loin dans la rhétorique propre à ce théoricien du marxisme) : "*L'idéologie est une "représentation" du rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence.*" Cf. ALTHUSSER {107} : 24. Plus concrètement, il s'agit de la grille d'interprétation propre à une collectivité, c'est-à-dire un système d'idées imbriquées les unes dans les autres qui repose sur des termes symboliques forts et a la propriété de rationaliser en l'intégrant à lui-même toute information exogène. Cette idéologie est véhiculée par le document — de toute nature : oral, écrit — dans lequel elle se fige plus ou moins durablement, s'offrant ainsi aux outils du chercheur.

491. Véritable "sous-couche", *sub-stratum*, pour reprendre la terminologie employée lors du démontage qu'ont effectué plusieurs chercheurs sur une base stylistique et thématique. Cf. *supra* : Chapitre 2, § 2.10.4.

Certains auteurs ont montré le rôle central de la notion de souffle originel dans le TPJ ⁴⁹², point de départ de plusieurs passages recelant des éléments d'ordre cosmologique, plus particulièrement *cosmographique* et *cosmogonique*. C'est donc sur ces deux derniers thèmes que je porterai toute mon attention dans ce chapitre afin de mettre en lumière les fonctions du substrat cosmologique dans le discours explicite et sa contribution au développement d'une idéologie.

10.1. La vision du monde

Avant d'en venir aux propriétés fonctionnelles du discours cosmogonique (§ 10.2), voyons quelle est la vision du monde que renvoie le TPJ et quelles en sont les caractéristiques principales. Je donne ci-dessous une traduction des passages relatifs à cette vision du monde, peu nombreux et faciles à isoler.

10.1.1. Les éléments cosmographiques

L'information d'ordre purement cosmographique, dans le matériau transmis, se cantonne en fait à quelques thèmes qui recourent très largement les notions chinoises classiques les mieux connues. Le chapitre n° 93/137 les passe en revue, à l'occasion d'un discours sur le “seigneur” (*junzhang* 君長) dont chaque catégorie de choses dépend, et dont j'extrais le passage suivant :

天者以中極最高者為君長。地以崑崙墟為君長。日以王日為君長。月以大月為君長。星以中極一星為君長。眾山以五嶽為君長。五嶽以中極下泰山為君長。百川以江海為君長。

Le Ciel prend pour seigneur ce qui est le plus élevé : le Pôle du Centre ⁴⁹³. La Terre prend

492. En particulier LI Jiayan 李家彥 {448}, LENG Pengfei 冷鵬飛 {439} et XU Shuhui 許淑惠 {530}.

493. Allusion au “palais pourpre” (*zigong* 紫宮) mentionné ailleurs dans le TPJ [81.10] et dans le TPJC [222.6] (*beiji zigong* 北極紫宮). C'est la “ténuité pourpre” (*ziwei* 紫微), la région du Ciel située autour de l'Étoile polaire (*zhongji xing* 中極星) et la partie la plus élevée du Ciel.

pour seigneur le mont ⁴⁹⁴ Kunlun. Les jours prennent pour seigneur les jours dominants ⁴⁹⁵. Les mois prennent pour seigneur les mois “pleins” ⁴⁹⁶. Les étoiles prennent pour seigneur l’Étoile unique du Pôle du Centre ⁴⁹⁷. La multitude des montagnes prend pour seigneur les cinq pics. Les cinq pics prennent pour seigneur le Taishan ⁴⁹⁸, (qui se trouve) sous le Pôle du centre. Les cent rivières prennent pour seigneur les fleuves et les mers ⁴⁹⁹ (...).

On retrouve ici les concepts cosmographiques familiers de la pensée chinoise à l’époque des Han : un plan terrestre bordé, à l’ouest, par les monts Kunlun ⁵⁰⁰ et sur lequel se dressent cinq montagnes sacrées dont le Taishan (tenu alors pour la plus élevée) constitue l’axe auquel répond, sur le plan céleste, l’Étoile polaire, pivot de la rotation du Ciel dans la théorie d’une voûte céleste circulaire recouvrant la Terre carrée à l’image du dais d’un char, dite *gaitian* 蓋天 ⁵⁰¹.

Hormis cette allusion purement rhétorique à une géographie symbolique plus que réelle ou même mythique, seuls deux passages recèlent l’esquisse plus ou moins avancée d’une peinture du monde. Le premier, inclus dans le chapitre de la section *ji* 己 portant le n° 92/134 et qui traite de

494. *Xu* 墟. Dans le *Taishang Lingbao wufu xu* 太上靈寶五符序 (CTT 388) {019}, 1 : 9b, par exemple, l’expression emphatique *lingxu* 靈墟 (“éminence merveilleuse”) désigne une montagne sacrée.

495. *Wangri* 王日, terminologie empruntée au cycle quinaire de croissance et de déclin des agents qu’évoque le chapitre n° 65/101 : dominant (*wang*), assistant (*xiang* 相), au repos (*xiu* 休), captif (*qiu* 囚) et destitué (*fei* 廢). Un cycle analogue est décrit dans un des “Apocryphes” (*wei* 緯) du *Chunqiu* 春秋 : “(l’agent qui) engendre (l’agent dominant) est au repos, (l’agent) que vainc (l’agent) dominant est mort, (l’agent) que vainc (l’agent) assistant est captif 生者休。王所勝者死。相所勝者囚。 (*Chunqiu yun doushu* 春秋運斗樞 {080} : 168 [8e fragment]).

496. *Dayue* 大月, c’est-à-dire les mois de 30 jours. Les petits mois (*xiaoyue* 小月), ou mois “caves”, en comptent seulement 29. Cf. CULLEN {145} : 21-22.

497. *Zhongji yi xing* 中極一星, synonyme de *beiji xing* 北極星 : l’axe apparent de la rotation du ciel nocturne pour un observateur terrestre. Aujourd’hui *Polaris*, l’Étoile polaire (α *Ursae Minoris*).

498. Le souverain des cours infernales.

499. CTT 1101 {015}, 93/137 : 2b [384.10-12]. La suite de l’énumération évoque successivement cinq groupes d’animaux (à écaille, à plumes, etc.) et s’achève sur l’Homme, qui prend pour maître le souverain [384.13].

500. On a vu que les monts Kunlun qu’évoque cette “cosmographie schématique” (selon la formule de John Major) ne renvoient pas nécessairement aux divers toponymes analogues de la géographie physique. Cf. *supra* : Introduction, § C.1. Dans d’autres passages du texte, les monts Kunlun sont la résidence des “véritables”, *zhenren* 真人 (cf. CTT 1101 {015}, 112/190 : 21b) [583.3], et se confondent parfois avec l’axe central du monde : *zhongji yiming Kunlun* 中極一名崑崙 (CTT 1101 {015} : 110/179 : 15a) [532.14].

501. Sur les problèmes de cohérence géométrique que pose ce type d’axe imaginaire symbolique reliant le centre de la Terre au centre du Ciel par l’intermédiaire d’une montagne, cf. MAJOR {273} : 134-137. Sur la théorie *gaitian*, cf. NEEDHAM *et alii* {285} : 210-216, MAJOR {274} : 38-39 et CULLEN {145} : 50-53.

l'observation des phénomènes astronomiques, a pour point de départ cette description :

天下共日月共斗極一大部乃萬二千國。中部八十一域分為小部各一國。德優者張地萬二千里。其次張地廣從萬里。其次九千里。其次八千里。其次七千里。其次六千里。其次五千里。其次四千里。其次三千里。其次二千里。其次千里。其次五百里。其次百里。此乃平平之土。德優劣之所張保也。

(Ce) bas monde, avec le soleil et la lune (et) avec l'Étoile polaire ⁵⁰², (constitue) un grand secteur, soit douze mille pays. Le secteur central (compte) quatre-vingt-une régions se divisant en petits secteurs (comptant) chacun un pays. (Le pays dont le souverain) a une Vertu éminente s'étend sur un territoire de douze mille *li*. (Le pays) suivant (selon l'ordre décroissant du degré de Vertu des souverains) s'étend d'est en ouest et du nord au sud ⁵⁰³ sur un territoire de dix mille *li*. Le suivant, (de) neuf mille *li*. Le suivant, (de) huit mille *li*. Le suivant, (de) sept mille *li*. Le suivant, (de) six mille *li*. Le suivant, (de) cinq mille *li*. Le suivant, (de) quatre mille *li*. Le suivant, (de) trois mille *li*. Le suivant, (de) deux mille *li*. Le suivant, (de) mille *li*. Le suivant, (de) cinq cent *li*. Le suivant, (de) cent *li*. Ce sont des territoires pacifiés ⁵⁰⁴ sur lesquels (le pays) étend (sa) protection (selon) l'éminence (ou) la médiocrité de la vertu (de son souverain) ⁵⁰⁵.

Un peu plus loin, le chapitre n° 93/139 de cette même section *ji* — chapitre dont l'objet est la propagation dans le monde du Tao du maître, véritable mission apostolique confiée aux six disciples — complète ces données. Au préalable à la nouvelle leçon, un des disciples souhaite que le maître revienne sur le nombre de pays que compte le monde. Le maître répond :

502. *Douji* 斗極, littéralement le “pôle du Boisseau”.

503. Je suis ici YU Liming ed. {542} : 301 qui lit *zong* 縱 au lieu de *cong* 從.

504. *Pingping zhi tu* 平平之土, qui ne me semble pas avoir ici le sens de “terrains de plaine” (par opposition à la montagne, domaine des peuples non chinois — une interprétation tentante) ni celui de “terrains ordinaires”.

505. CTT 1101 {015}, 92/134 : 3a-b [368.4-6].

然。中部有八十一域。次其外復一周。天下有萬國。乃遠出到洞虛無表合三部為萬二千國。

Eh bien, le secteur central compte quatre-vingt-une régions. Ensuite, à l'extérieur de ce (secteur central, il y a) encore un (secteur) périphérique. Le monde compte dix mille pays (ou petits secteurs) alors, au loin, jusqu'aux limites les plus reculées de l'espace (compris entre le Ciel et la Terre)⁵⁰⁶, (ces) secteurs de trois (ordres) totalisent douze mille pays⁵⁰⁷.

Ce monde de douze mille pays constitue “un grand secteur” (*yi da bu* 一大部), le maître s'avouant incapable de parler de possibles pays surnuméraires, impossibles à dénombrer⁵⁰⁸ et qui seraient situés au-delà de ce monde connaissable, dans les six directions de l'espace (*liuhe* 六合 ou *liubiao* 六表) qui constituent chacune un “monde” à part entière⁵⁰⁹. Il affirme cependant que “les régions lointaines de ces mondes extérieurs ne relèvent pas des pays des hommes”⁵¹⁰, et invite les disciples à limiter leur apostolat au seul secteur central [397.8]⁵¹¹.

Résumons : le monde se compose de “secteurs de trois (ordres de grandeur)”, *sanbu* 三部 (plutôt que, littéralement, “trois secteurs”) : (a) un grand secteur comprenant tout l'espace situé entre le Ciel et la Terre, (b) un secteur central (*zhong* 中, ou “secteur moyen”) reproduisant le découpage du monde en une grille de neuf cases sur neuf⁵¹², et (c) autant de “petits secteurs” que de

506. *Dongxu* 洞虛 désigne tout l'espace compris entre le Ciel et la Terre, comme le montre l'occurrence suivante, issue de ce même chapitre : “(Dans tout) l'espace (compris entre) le Ciel et la Terre, il y a douze mille pays”, *tian di dong xu you wan er qian guo* 天地洞虛有萬二千國 (CTT 1101 {015}, 93/139 : 9b) [391.6-7].

507. CTT 1101 {015}, 93/139 : 8a [389.11-390.2].

508. *Bu ke sheng shu* 不可勝數 [396.12] (CTT 1101 {015}, 93/139 : 16a).

509. *Yi he wei yi bujie* 一合為一部界 [395.5] (CTT 1101 {015}, 93/139 : 14a-b).

510. 其外界遠方不屬於人國者。 [396.4-5] (CTT 1101 {015}, 93/139 : 15b).

511. Pour être complet, j'ajoute qu'un dernier fragment, qui provient du TPJC (CTT 1101 {033}, 9 : 10b) et que j'ai associé au titre de chapitre portant le n° 138/266 dans mon résumé analytique (cf. *supra* : Chapitre 8, § IX.2.1), évoque brièvement les “quatre-vingt-une régions” et les “douze mille pays” du monde en des termes similaires, à ceci près que le texte, certainement corrompu, donne “onze mille pays”, *wan yiqian guo* 萬一千國 [709.9], leçon qu'il convient bien sûr de corriger.

512. Soit deux grilles imbriquées de trois cases sur trois. Dans ce système, dont on estime qu'il remonte à Zou Yan 鄒衍 (305-240 av. J.-C.), l'expression *jiuzhou* 九州 (qui apparaît deux fois dans le TPJ) s'applique à des grilles définissant, selon le contexte et les sources, tantôt neuf continents, tantôt neuf sous-continentes, tantôt neuf provinces. Cf. FUNG {186} : 160-161 et MAJOR {273} : 134, 144 (figure 8).

pays, soit dix mille (*wan* 萬 : une “myriade”) comme le précise le texte. L’étendue du territoire de chaque pays dépend de critères uniquement moraux, selon une hiérarchie de treize degrés.

10.1.2. L’organisation sociale

Quand le maître, toujours dans ce chapitre n° 93/139, discourt de l’affliction (*you* 憂) que la quête de biens matériels engendre à chaque niveau de la société, son analyse prend pour point de départ la cellule sociale de base, la famille (*jia* 家), puis s’élargit progressivement aux échelons supérieurs selon cette séquence :

此一家亦共一大憂。一縣萬戶亦合成一家共一大憂。十縣合成為一郡亦合成一家共一大憂。十郡合成一大州亦合成一家共一大憂。十州合共成一大國亦合成一大家亦共一大憂而為一大界。

(Les membres de) cette seule famille sont aussi, ensemble, dans une grande affliction. Les dix mille foyers d’un district constituent aussi une famille et sont ensemble dans une grande affliction. Les dix districts qui composent une commanderie constituent aussi une famille et sont ensemble dans une grande affliction. Les dix commanderies qui composent une grande province constituent aussi une famille et sont ensemble dans une grande affliction. Les dix provinces qui composent ensemble un grand pays constituent aussi une grande famille et sont aussi, ensemble, dans une grande affliction ; (ce pays) est aussi un grand monde ⁵¹³.

Et le maître ajoute : “Ce seul secteur (central) est un monde, une division de l’univers” ⁵¹⁴. Dans la vision du TPJ, un pays compte donc dix provinces, cent commanderies, mille districts et dix millions de foyers, soit, pour les dix mille pays du seul secteur central, pas moins de cent milliards de foyers. Je n’insiste pas sur l’ordre de grandeur, purement symbolique.

513. CTT 1101 {015}, 93/139 : 15a-b [396.1-4].

514. 此一部者一界也。天地之分畫也。 [396.6] (CTT 1101 {015}, 93/139 : 15b).

Au cours du chapitre n° 86/127, le maître est amené à exposer pratiquement les modalités de ces réunions des détenteurs du savoir destinées à permettre une circulation optimale des documents “des trois Tao” (*sandao* 三道) dans l’Empire. En effet, les neuf provinces (*jiuzhou*) doivent laisser librement circuler toutes les paroles des sages le long de l’échelle hiérarchique :

為畏其州郡長吏不敢言者。一州中諸善士賢明相索。共集議於他州上之。畏其郡集議於他郡上之。畏其縣集議於他縣上之。畏其鄉亭集議於他鄉亭上之。畏其里集議於他里上之。

Pour ce qui est de craindre les fonctionnaires locaux de sa province ou de sa commanderie et ne pas oser s’exprimer (devant eux) : dans une province (donnée), tous les gentilhommes bienfaisants et les sages lucides (doivent) se rechercher, se réunir et débattre ⁵¹⁵ ensemble dans une autre province, et soumettre (un mémoire selon la voie hiérarchique ⁵¹⁶ ; si) l’on craint (les fonctionnaires locaux de) sa commanderie, se réunir et débattre dans une autre commanderie, et soumettre (un mémoire selon la voie hiérarchique ; si) l’on craint (le chef de) son district, se réunir et débattre dans un autre district, et soumettre (un mémoire selon la voie hiérarchique ; si) l’on craint (le chef de) son village ⁵¹⁷, se réunir et débattre dans un autre village, et soumettre (un mémoire selon la voie hiérarchique ; enfin, si) l’on craint (le chef de) son quartier ⁵¹⁸, se réunir et débattre dans un autre quartier, et soumettre (un mémoire selon la voie hiérarchique) ⁵¹⁹.

515. Forme verbale de *jiyi* 集議, les “réunions-débats” que mentionne le TPJ à plusieurs reprises.

516. *Shang zhi* 上之. *Zhi* se rapporte aux “affaires urgentes”, *ji shi* 急事 [317.3] débattues lors de ces réunions.

517. *Xiang ting* 鄉亭. Les deux termes désignent l’agglomération rurale enceinte d’un mur, mais le *xiang* était plus important que le *ting* qui, à l’origine, n’était que le bâtiment principal de l’agglomération, centre administratif et relais de poste dirigé par un “chef de poste”, *tingzhang* 亭長. Cf. MIYAZAKI {281} : 378-385, 388, STEIN {359} : 59-76 et BIELENSTEIN {118} : 99-104.

518. *Li* 里. À l’époque des Han, le *xiang* et le *ting* étaient subdivisés, par des artères orientées nord-sud et est-ouest, en quartiers ceints de murets de faible hauteur et qui constituaient les unités de base autogérées de la vie agricole. Cf. MIYAZAKI {281} : *ibidem*.

519. CTT 1101 {015}, 86/127 : 6a-b [317.6-8].

Ce passage, qui complète par la base la structure dépeinte par le passage précédent, montre comment le discours glisse naturellement d'une cosmographie "schématique" vers une géographie sociale, certes abstraite et anonyme, mais qui, selon les travaux de I. Miyazaki, R. A. Stein et H. Bielenstein, reflète à l'évidence l'organisation des zones rurales sous les Han telle qu'elle est dépeinte dans les documents d'époque.

Ailleurs, le TPJ envisage la hiérarchie à laquelle obéissent les hommes sous la forme d'un classement nonaire qui apparaît une première fois dans le chapitre n° 42/56 où en est donnée la définition. Le maître, interrogé par ses disciples sur les "neuf (catégories d') individus" (*jiuren* 九人) qui la composent ⁵²⁰ [88.4], formule la réponse suivante :

夫人者迺理萬物之長也。其無形委氣之神人職在理元氣。大神人職在理天。真人職在理地。仙人職在理四時。大道人職在理五行。聖人職在理陰陽。賢人職在理文書皆授語。凡民職在理草木五穀。奴婢職在理財貨。何乎。凡事各以類相理。

Or, l'Homme est le chef qui régule les dix mille êtres. La charge des hommes divins sans forme sensible ⁵²¹ et qui ont accumulé le souffle est de réguler le souffle originel. La charge des grands hommes divins est de réguler le Ciel. La charge des véritables est de réguler la Terre. La charge des immortels est de réguler les quatre saisons. La charge des grands hommes du Tao est de réguler les cinq agents. La charge des saints est de réguler le Yin et le Yang. La charge des sages est de réguler les documents ⁵²² ; tous transmettent les paroles.

520. On trouve dans le *Hou Han shu* 後漢書 {071}, 20 : 861-954 la description du système des "neuf (catégories de) fonctionnaires" (*jiupin* 九品) dont la hiérarchie obéit à une séquence descendante combinant deux classements ternaires identiques (*shang* 上, *zhong* 中 et *xia* 下) allant de *shangshang* 上上 (catégorie supérieure) à *xiaxia* 下下 (catégorie inférieure). Un tableau synthétique (p. 863-951) indique la dénomination de quatre de ces neuf catégories : "saints", *shengren* 聖人 (n° 1, *shangshang*), "hommes de bien", *renren* 仁人 (n° 2, *shangzhong* 上中), "érudits", *zhiren* 智人 (n° 3, *shangxia* 上下) et "ignorants", *yuren* 愚人 (n° 9, *xiaxia*). Les cinq autres catégories sont laissées en blanc. Le système décrit dans le *Hou Han shu*, qui (selon HOLZMAN {212} : 395, n. 2) aurait existé "entre les Han et les Tang, pendant près de 3 siècles", pourrait remonter à une ancienne division par neuf. Il aurait permis à l'État, à partir du début du IIIe siècle, de reprendre le contrôle de la sélection des fonctionnaires, que la "société civile" avait partiellement détenu au IIe siècle. Cf. HOLZMAN {213} : 53.

521. *Wuxing* 無形, c'est-à-dire, sans corps matériel, sans enveloppe mortelle. Dans le TPJ, *xing* 形, que je traduis en général par "forme sensible", désigne l'enveloppe corporelle périssable, celle que l'on nourrit de nourriture ordinaire (les cinq céréales). Elle ne s'oppose pas à l'esprit ou à l'âme, comme dans la pensée occidentale héritière de Platon, mais à une matérialité raffinée par l'absorption d'une alimentation subtile, le souffle (*qi* 氣).

522. C'est-à-dire de collecter les écrits de toutes les époques et d'assurer leur révision et leur diffusion, comme l'explique le chapitre n° 41/55 (cf. *supra* : Chapitre 7, § III.7.1).

La charge du peuple est de réguler les végétaux et les cinq céréales. (Enfin,) la charge des esclaves⁵²³ est de réguler les richesses matérielles. Pourquoi ? (Parce que) chaque chose est régulée selon la catégorie (à laquelle elle appartient)⁵²⁴.

Cette hiérarchie donne à l'homme un rôle central dans l'ordre universel, de ses degrés les plus élevés (cosmiques) jusqu'à sa base qui s'enracine pour ainsi dire dans une société que l'on peut qualifier de réelle et qui reflète celle de l'époque des Han : des lettrés détenteurs du savoir et responsables de sa circulation, une population essentiellement agricole, et des esclaves⁵²⁵ confinés à la gestion des biens matériels. Elle commence avec le souffle originel (degré supérieur), puis le Ciel (second degré), la Terre (troisième degré), les quatre saisons (quatrième degré), les cinq agents (cinquième degré), le Yin et le Yang (sixième degré), etc., qui sont autant d'éléments cosmologiques mais aussi, notons-le dès maintenant, les étapes de la création du monde.

Pour autant, cette hiérarchie humaine n'est absolument pas figée, comme le montre clairement ce passage du chapitre n° 40/53 :

今善師學人也。迺使下愚賤之人成善人。善善而不止更賢。賢而不止迺得次聖。聖而不止迺得深知真道。守道而不止迺得仙不死。仙而不止迺得成真。真而不止迺得成神。神而不止迺得與天比其德。天比而不止迺得與元氣比其德。

(Admettons) maintenant qu'un maître bienfaisant instruit⁵²⁶ les hommes. Il pourrait faire de l'homme ignorant et de basse condition un homme bienfaisant. (L'homme) bienfaisant qui ne cesse pas (de s'instruire parvient) ensuite à la sagesse. Le sage qui ne cesse pas (de s'instruire) parvient alors à la sainteté. Le saint qui ne cesse pas (de s'instruire) parvient alors à la connaissance profonde du Tao véritable. (Celui qui) garde le Tao sans cesser (de

523. Des deux sexes, *nubi* 奴婢, expression qui a ici valeur de terme générique. Sur cette terminologie et sa validité historique, cf. WILBUR {389} : 64-66.

524. CTT 1101 {015}, 42/56 : 1a [88.4-7].

525. Selon WILBUR {389} : 237-239, *nu* 奴 et *bi* 婢 renvoient avant tout à la terminologie des Han antérieurs.

526. *Xue* 學 (je suis ici l'interprétation proposée par YU Liming ed. {542} : 77).

s'instruire) parvient alors à l'immortalité. L'immortel qui ne cesse pas (de s'instruire) atteint alors (l'état de) véritable. Le véritable qui ne cesse pas (de s'instruire) atteint alors (l'état de) divinité. (L'homme) divin qui ne cesse pas (de s'instruire) parvient alors à rivaliser de Vertu avec le Ciel. (Enfin, celui qui) rivalise avec le Ciel sans cesser (de s'instruire) parvient alors à rivaliser de Vertu avec le souffle originel ⁵²⁷.

Ainsi, l'étude assidue permet de franchir un à un tous les échelons de la hiérarchie évoquée au précédent passage, même dans le cas de l'individu de la plus modeste extraction, c'est-à-dire de parcourir en sens inverse l'intégralité des étapes du procès cosmogonique jusqu'à revenir à son point de départ, le souffle originel (*yuanqi*).

10.1.3. Remarque sur la valeur emblématique duodénaire

Un élément contraste avec ces données communes au fonds culturel chinois dans son ensemble et dont il a été question jusqu'ici : l'importance accordée aux grandeurs duodénares ⁵²⁸. La valeur symbolique du douze — bien sûr nullement spécifique au TPJ — est étroitement liée aux nombre de mois de l'année et aux douze tubes musicaux (*lüli* 律呂) qui leur répondent ⁵²⁹ comme, selon toute vraisemblance, au cycle jovien. Aux dix soleils des récits mythiques, dont neuf furent abattus par les flèches de Yi 羿 l'archer, répondaient douze lunes ⁵³⁰.

L'originalité du TPJ se manifeste dans le nombre symbolique récurrent douze mille (*wan erqian* 萬二千), qu'il s'agisse de douze mille êtres (*wan erqian wu* 萬二千物, 32 occurrences ⁵³¹),

527. CTT 1101 {015}, 40/53 : 6a [78.7-11].

528. Pour Marcel GRANET {196} : 124-135, douze a une valeur *emblématique* plutôt qu'ordinaire ou quantitative. Mais ces valeurs n'étant nullement contradictoires dans l'esprit chinois, on peut formuler cette remarque à l'égard de bien d'autres nombres.

529. Cf. GRANET {196} : 178-189. La correspondance des deux séries est illustrée par la "rose à douze vents" que dessine Granet à la p. 179.

530. Cf. GRANET {196} : 240, GRANET (MATTHIEU ed.) {199} : 376-377, etc.

531. Mais le TPJ comporte aussi plus de 360 occurrences de l'expression habituelle "dix mille êtres", *wanwu* 萬物.

des douze mille pays (*wan erqian guo* 萬二千國, 23 occurrences) des trois secteurs du monde, dont les plus vertueux couvrent douze mille *li* (*wan erqian li* 萬二千里) de territoire (une occurrence), ou encore d'armées de douze mille hommes (*wan erqian ren* 萬二千人, une occurrence) expédiées par le souverain pour lutter contre les brigands.

Les sources anciennes, comme les Classiques de la tradition confucéenne (*jing*) ou les histoires dynastiques, n'emploient ce nombre que de façon occasionnelle, sans que paraisse lui être attribuée une importance particulière — et ne mentionnent jamais “douze mille pays” ni “douze mille êtres”. On trouve bien quelques occurrences isolées dans d'autres types d'ouvrages que je cite ici à titre d'exemples, comme le *Shenyi jing* 神異經, texte des Six dynasties placé sous le patronage de l'immortel Dongfang Shuo 東方朔, qui décrit un arbre mythique fleurissant tous les 3 000 ans et donnant tous les 9 000 ans un fruit dont la pulpe garantit une longévité de douze mille ans⁵³², ou encore le *Huainan zi*, selon lequel chacun des cinq secteurs de l'espace (dirigés par cinq couples de personnages mythiques) s'étend sur douze mille *li*⁵³³.

En fait, c'est le nombre “12 500” qui semble plus fréquent dans la littérature classique : selon le canon confucéen, un district comprenait 12 500 familles (萬二千五百家為縣) et une armée de cinq corps de troupes alignait 12 500 combattants (五師為軍萬二千五百人也), ces deux effectifs parfaitement idéaux étant étroitement corrélés dans l'organisation idéale du monde antique. Les occurrences de ce type abondent et se répondent d'une glose à l'autre à travers l'histoire littéraire chinoise, citées par les commentateurs dans des formules stéréotypées⁵³⁴.

La seule justification de ce nombre que j'ai pu relever n'est pas sans intérêt : dans le *Tongdian* 通典, une anthologie achevée vers l'an 800, le nombre de combattants de l'armée antique est ainsi expliqué :

532. *Shou yiwan erqian sui* 壽一萬二千歲. Cf. *Shenyi jing* {100}, 3 : 27.

533. *Wan erqian li* 萬二千里. Cf. *Huainan zi* {060}, 5 : 81-83 (cinq occurrences).

534. Cf., par exemple, le *Zhouli* 周禮 {081}, 11 : 73a (commentaire de Zheng Xuan 鄭玄 [127-200] et sous-commentaire de Jia Gongyan 賈公彥, d'époque Tang [VIIe siècle]), le *Lunyu* 論語 {082}, 1 : 1c (sous-commentaire de Xing Bing 邢昺 [932-1010]), etc.

萬二千象十二月。五百象閏也。

Douze mille est à l'image des douze mois (que compte une année) ; cinq cent est à l'image du *mois intercalaire* ⁵³⁵.

Or, dans le chapitre n° 93/139 du TPJ, le maître a recours précisément au thème du mois intercalaire pour justifier le nombre de douze mille :

何故乃有萬二千國。

天數始起於一終於十。十而相乘。天道到於五而反故適萬國也。其二千國者應陰陽更數。比若數十而終也。歲月數獨十二也。尚五歲再閏在其中也。

— Pourquoi donc y a-t-il ainsi douze mille pays ?

— (Parce que) les nombres célestes commencent à Un, s'achèvent à Dix puis décuplent.

Ayant atteint Cinq, le Tao céleste recommence, d'où précisément dix mille pays ⁵³⁶. Quant aux deux mille pays (surnuméraires), ils répondent au surnombre du Yin (par rapport au Yang ⁵³⁷ : (même) si les nombres s'achèvent à Dix, une année compte quand même douze mois, auxquels on ajoute deux mois intercalaires ⁵³⁸ par période de cinq années ⁵³⁹.

Dans le TPJ, la grandeur douze mille est communément justifiée comme dix mille augmenté

535. *Tongdian* {093}, 148 : 776a (il s'agit d'un commentaire de Du You 杜佑 [735-812]). Pour faire concorder les cycles lunaire et solaire, on rajoutait un mois intercalaire (*run* 閏) aux troisième et cinquième années sur une base quinquennale. Au terme de dix-neuf ans, on obtenait ainsi 19 années (solaires) = 19 fois 12 mois (lunaires), plus 7 mois intercalaires (aux troisième, cinquième, huitième, dixième, treizième, quinzième et dix-huitième années), soit 235 mois lunaires. Cf. CULLEN {145} : 22-23.

536. C'est-à-dire que le processus de décuplement s'achève à la cinquième étape (en comptant à la manière chinoise qui inclut le point de départ), soit dix élevé à la puissance quatre : 1, 10, 100, 1 000, 10 000. "Ayant atteint Cinq, le Tao céleste recommence" est une allusion au rythme cyclique quinaire des cinq agents.

537. Soit deux, "surnombre" (*gengshu* 更數) des douze rameaux (Terre/Yin) par rapport aux dix troncs (Ciel/Yang).

538. *Zai run* 再閏 (cf. n. 535 ci-dessus).

539. CTT 1101 {015}, 93/139 : 8a [390.2-4]. Plus loin dans ce chapitre, le maître revient sur le nombre des pays, avec des arguments de même nature (p. 12b) : 比若數十而終。一歲反十二月乃終。尚閏并其中。時有十三月。此之謂也 [393.14-394.1]. Et plus loin encore, à nouveau (p. 16b) : 其萬二千國并數。若一歲十二月為一部。時十三月閏亦并其中。此之謂也 [397.1-2].

de deux mille : ainsi, les douze mille êtres sont dix mille êtres *plus* deux mille êtres de bon augure ⁵⁴⁰, de même que les douze mille pays sont dix mille pays (du “secteur central”) *plus* deux mille pays (du secteur périphérique) ⁵⁴¹, et que les douze mille hommes envoyés par le souverain (pour lutter contre les brigands) sont dix mille combattants réguliers *plus* deux mille suppléants ⁵⁴². Le douze n’a pourtant pas de comptes à rendre au dix, si l’on ose dire : les classements duodénaires jouissent d’une autonomie certaine vis-à-vis des classements dénaires ⁵⁴³. Ainsi, tous les cycles (*zhou* 周) que définit le chapitre n° 50/73 sont duodécimaux ⁵⁴⁴ ; la respiration embryonnaire s’appuie sur la représentation des douze parties (ou “douze étages”, *shi’er chong* 十二重) du corps humain ⁵⁴⁵ ; et les pratiques de visualisation d’entités corporelles utilisent les portraits de “douze adolescents” (*tongzi shi’er* 童子十二) comme support ⁵⁴⁶.

En outre, douze est un multiple de trois, ce qui, on le verra dans le chapitre suivant, n’est certainement pas sans importance dans le TPJ. Et l’on se souvient que le plus ancien document attesté de la tradition scripturaire de la Grande paix comptait précisément 12 *juan* ⁵⁴⁷.

10.2. Récurrence du thème cosmogonique

Les données cosmogoniques sont présentes en filigrane à l’arrière-plan du contenu explicite du TPJ qui, pour autant, ne dépeint jamais la formation du monde dans des récits mythiques ou des

540. 其二千者嘉瑞善物也。 [218.4], un extrait du TPJC (CTT 1101 {033}, 4 : 11a).

541. Cf. *supra* : § 10.1.1, p. 362-363.

542. 其二千入者但備以補其休連耳。 [295.1] (CTT 1101 {015}, 72/109 : 5a).

543. Le texte précise que les emplacements et les modalités d’action des douze rameaux sont indépendants des dix troncs : 故十二支各居其處。不隨十干而行也。 [267.5] (CTT 1101 {015}, 69/105 : 5b).

544. Douze jours, douze années, 60 années et 120 années. Cf. CTT 1101 {015}, 50/73 : 10b-11a.

545. Cf. CTT 1101 {033}, 4 : 1a (passage extrait du TPJC).

546. Cf. CTT 1101 {033}, 2 : 10b (passage extrait du TPJC). Au total, dix adolescents pour chacune des quatre saisons et douze pour les troisièmes mois de chaque saison (*siji* 四季) qui constituent une “cinquième saison” rattachée au Centre. Douze, au centre, prend donc ici l’ascendant sur le Dix, confiné aux quatre directions cardinales.

547. Le *Tianguan li baoyuan taiping jing* 天官曆包元太平經 (cf. *supra* : Introduction, § A.1).

exposés philosophiques très élaborés comme ce peut être le cas dans d'autres sources telles que le *Huainan zi* 淮南子⁵⁴⁸. Les éléments d'ordre cosmogonique que contient le TPJ actuel sont toujours secondaires par rapport à la teneur du discours explicite mais remplissent une fonction informative bien précise. Pour illustrer cette récurrence de la cosmogonie dans le discours du TPJ, j'aurai recours à quelques exemples se rattachant à des thèmes variés : numérogie (deux extraits), origine des désastres, ontologie.

10.2.1. La genèse des nombres

Dans le chapitre n° 93/139, le maître se prête à des digressions au gré des questions des disciples qui lui demandent, en particulier, pourquoi le premier des nombres célestes est Un⁵⁴⁹. Voici la réponse du maître :

一者其元氣純純之時也。元氣合無理若風無理也。故都合名為一也。一凝成天。天有上下八方故為十也。又有五方各自有陰陽故數十也。下因地也。一下因地者數俱於十乃生。故人象天數至十月乃生也。

L'Un, c'est le moment où le souffle originel est le plus pur. Le souffle originel est uniforme et non régulé, comme le vent est non régulé ; ainsi, tout est uniforme et a pour nom l'Un.

L'Un par condensation constitue le Ciel. Le Ciel contient le haut et le bas et les huit directions cardinales, ce qui fait donc Dix. Il y a encore les cinq secteurs de l'espace qui ont chacun un Yin et un Yang⁵⁵⁰, d'où le nombre Dix, qui suit la Terre en bas. L'Un suit la Terre en bas, (et) les nombres sont complets à Dix puis engendrent. Ainsi les hommes, qui sont à l'image des nombres célestes, atteignent dix mois (de gestation) et naissent⁵⁵¹.

548. Cf. *Huainan zi* {060}, 2 : 1 sq.

549. *Tianshu hegu zheng yi hu ?* 天數何故正一乎 [392.7]. "Nombre céleste" a le sens de "nombre (entier) naturel".

550. En effet, chaque secteur correspond à un couple de troncs célestes, un Yin (pair) et un Yang (impair) : *jia* 甲 (Yang) et *yi* 乙 (Yin) pour l'Est, et ainsi de suite.

551. CTT 1101 {015}, 93/139 : 10b-11a [392.7-10].

Dans ce premier exemple, la justification des nombres Un et Dix repose sur des éléments cosmologiques comme le souffle originel (*yuanqi*), pur et indistinct, et les huit directions cardinales auxquelles s'ajoutent le haut (Ciel) et le bas (Terre), ou encore les cinq secteurs de l'espace que dédoublent, par bipolarité, le Yin et le Yang, éléments qui, comme dans les précédents extraits, entrent en scène selon une séquence obéissant à la logique du procès cosmogonique classique : une *in-distinction* primordiale, puis l'apparition des binômes Yang/Yin = Ciel/Terre. La gestation humaine, par le biais de cet exercice numérolgique, est mise en corrélation avec les composantes cosmiques primordiales, de sorte que formation de l'univers, genèse des nombres et naissance de l'homme apparaissent comme des phénomènes de nature identique.

Plus loin, le chapitre n° 102/167 contient un passage de numérologie au contenu voisin, dans lequel l'origine des nombres sert cette fois-ci à justifier le nombre de sections (*bu* 部) du découpage du TPJ. L'argumentation est la suivante :

天數之始也。是故天地未分之時。積氣都合為一。分為二成夫婦。天下施於地。懷妊於玄冥。字為甲子。布根東北丑與寅。始見於卯。畢生東南辰與巳。垂枝於南。養於午。向老西南未與申。成西方。日入酉。畢藏西北戌與亥。故起數（數起）於一十而止。十者十干之始五行之本也。

Le commencement des nombres célestes, c'est le moment où le Ciel et la Terre ne se sont pas encore séparés. Tous les souffles amassés (et) réunis font Un [1]⁵⁵². Ils se divisent en Deux [2] et deviennent époux et épouse. Le Ciel, vers le bas, se répand⁵⁵³ sur la Terre (et la met) enceinte dans les ténèbres (où le couple de) caractères (cycliques) est *jiazi* (c'est-à-dire

552. Mes chiffres entre crochets matérialisent les dix étapes successives que décrit le processus.

553. *Shi* 施. La fécondation de la Terre par le Ciel, ici décrite de façon anthropomorphique, est le modèle cosmique de l'acte sexuel et l'équivalent de l'union du Yin et du Yang. On retrouve ce terme dans une description pratique de l'acte donnée dans une citation du TPJ qui ne recoupe pas le texte transmis mais que je rattache au chapitre n° 59/91 (cf. *supra* : Chapitre 7, § IV.7.1) : “Supposons que (l'Empereur) accorde ses faveurs (*shi*) à l'Impératrice (*qi ren*) et désire procréer. Il (doit) ouvrir la porte de jade (= la vulve) de celle-ci et répandre (*shi*) sa semence en son milieu” 如今施其人欲生也。開其玉戶。施種於中 [733.4]. Sur la “fonction” *shi*, cf. *infra* : Chapitre 11, § 11.5.1.

au nord ⁵⁵⁴) [3]. (Le produit de cette union) prend racine au nord-est (qui correspond aux rameaux) *chou* et *yin* [4], commence à être visible au (rameau) *mao* (qui correspond à l'est) [5], finit de naître au sud-est (qui correspond aux rameaux) *chen* et *si* [6], laisse une descendance au sud (et) l'élève au (rameau) *wu* [7], s'approche de la vieillesse au sud-ouest (qui correspond aux rameaux) *wei* et *shen* [8], est menée à son terme au secteur ouest, (là où) le soleil se couche, (qui correspond) au (rameau) *you* [9], (puis) finit par se cacher au nord-ouest (qui correspond aux rameaux) *xu* et *hai* [10]. C'est pourquoi les nombres commencent à Un et se terminent à Dix. Dix, c'est le commencement des dix troncs (célestes) et la racine des cinq agents ⁵⁵⁵, (etc.).

C'est le nombre d'étapes énumérées dans ce passage qui justifie l'achèvement des nombres à Dix. Les trois premières — un souffle indifférencié (l'Un) qui est antérieur à la formation du Ciel et de la Terre (le Deux), etc. — répètent le processus de type cosmogonique du passage précédent, puis l'argumentation fait appel aux douze rameaux associés selon le schéma classique aux huit directions de la rose de vents pour décrire le cycle spatio-temporel de la vie : la naissance et la croissance (du nord au sud-est), la reproduction (sud), la vieillesse (sud-ouest, ouest) et la mort (nord-ouest) ; le centre est absent de ce cycle dénaire obtenu à partir du deux et du huit ⁵⁵⁶.

10.2.2. La cause originelle des désastres

Dans le chapitre n° 34/40 ⁵⁵⁷, le maître va tenter de remonter aux origines du *chengfu*. Pour

554. Selon le schéma classique auquel le texte se réfère ici, le couple *jiazi* 甲子, premier du cycle sexagésimal, correspond effectivement au Nord et au solstice d'hiver (*dongzhi* 冬至).

555. CTT 1101 {015}, 102/167 : 5a-b [463.3-6].

556. C'est le "cycle mensuel" dont la terminologie "[évoque] les stades de l'existence humaine, de la vie intra-utérine à la mise au tombeau" et sur lequel repose l'alternance des cinq agents dans le *Compendium des Cinq agents* (*Wuxing dayi* 五行大義), à la fin du VI^e siècle. Cf. KALINOWSKI {223} : 84-85.

557. Passage extrait du résumé de la section *wu* 戊 (V) du TPJC où il figure, visiblement pas à sa place, dans un discours sans rapport avec le *chengfu*. Dans mon résumé, je l'ai déplacé vers le chapitre n° 34/40, section *yi* 乙 (II).

cela, il a recours à une argumentation qui a l'apparence d'un sorite ⁵⁵⁸ :

元氣恍惚自然共凝成一（天）⁵⁵⁹ 名為天（一）⁵⁶⁰ 也。分而生陰而成地名為二也。因為上天下地。陰陽相合施生人名為三也。三統共生長養凡物名為財。財共生欲。欲共生邪。邪共生奸。奸共生猾。猾共生害而不止則亂敗。敗而不止不可復理。因窮還反其本故名為承負。

Le souffle originel, indistinct, spontané, produit le Ciel par condensation ; c'est ce qu'on nomme l' "Un". En se divisant, il engendre le Yin qui constitue la Terre ; c'est ce qu'on nomme le "Deux". De là procèdent, en haut, le Ciel et, en bas, la Terre. Le Yin et le Yang s'unissent et donnent naissance à l'Homme ; c'est ce qu'on nomme le "Trois". Ensemble, ces trois principes engendrent et font croître les êtres ; c'est ce qu'on nomme les "biens matériels". Ensemble, les biens matériels engendrent les désirs, les désirs les perversions, les perversions les vices, les vices les fourberies, les fourberies des calamités qui ne cessent pas, et par suite le désordre et la ruine ; la ruine ne cesse pas et l'ordre ne peut plus être rétabli. Étant épuisé, il fait retour à l'origine ; c'est ce qu'on appelle le "fardeau hérité" ⁵⁶¹.

Les maux qui affligent l'humanité et dont procède, au stade ultime, le désordre, ont bien une origine cosmique et on retrouve, dans cet exemple, tous les éléments cosmogoniques des extraits précédents auxquels s'ajoute ici l'élément Homme/Trois puis la totalité des êtres de l'univers. Ainsi, la dissipation du "fardeau hérité", qui est avant tout un retour à l'ordre et à la prospérité, suppose aussi un retour à l'état de perfection cosmique originelle.

10.2.3. Considérations d'ordre ontologique

558. L'apparence seulement, car la distribution des attributs et des sujets n'est pas rigoureusement respectée.

559. J'adopte la correction de LUO Chi ed. {476} : 533 (n. 1) pour rétablir la cohérence du passage.

560. Cf. note précédente.

561. CTT 1101 {033}, 5 : 10a [305.4-6].

Le maître, dans le chapitre n° 48/65, propose, pour expliquer l'expression *taiping qi* 太平氣 (le “souffle de la Grande paix”), une étymologie des trois caractères qui la composent (par exemple, *tai* 太 correspond au “Ciel” 天 et à “grand” 大 par analogie morphologique, *ping* 平 à la Terre, etc.). *Qi* 氣 appelle cette définition :

氣者乃言天氣悅喜下生。地氣順喜上養。氣之法行於天下地上。陰陽相得交而為和。與中和氣三合共養凡物。三氣相愛相通無復有害者。

Par souffle, on désigne le souffle céleste qui se plaît à descendre donner la vie (*sheng*) et le souffle terrestre qui prend plaisir à monter nourrir (*yang*). La règle de (ces) souffles est de circuler au-dessous du Ciel et au-dessus de la Terre ; le Yin et le Yang entrent en contact et deviennent harmonie en se mêlant. Avec le souffle de l'harmonie centrale, ils s'unissent à trois, et ensemble nourrissent les êtres. Les trois souffles (= le Yin, le Yang et l'harmonie centrale) s'aiment mutuellement et s'interpénètrent, et il n'y a plus rien qui apporte des désastres ⁵⁶².

Le maître explique spontanément ce concept cosmologique par excellence en des termes cosmogoniques, réminiscence de la formation du Ciel et de la Terre par la circulation des souffles Yin et Yang. D'ailleurs, les disciples ont tôt fait de deviner que cette définition qui leur est proposée ne vaut pas que pour les seuls souffles céleste, terrestre et de l'harmonie centrale mais implique l'union de toutes choses par ensembles de trois ⁵⁶³. Après les avoir complimentés pour leur perspicacité ⁵⁶⁴, le maître poursuit son exposé :

元氣與自然太和之氣相通并力同心。時悅悅未有形也。三氣凝共生天地。天地與中和相通并力同心共生凡物。凡物與三光相通并力同心共照明天地。凡物五行剛柔與

562. CTT 1101 {015}, 48/65 : 3a [148.7-9].

563. 此者乃獨言天地中和氣當合相通共治耶。凡事皆當三合共事耶。 [148.10-11] (*ibidem*).

564. 善哉善哉。子之言也已得天法。 [148.11] (*ibid.*). Il est beaucoup plus fréquent que le maître les blâme pour leur manque de pénétration.

中和相通并力同心共成共萬物。四時氣陰陽與天地中和相通并力同心共興生天地之物利。孟仲季相通并力同心各共成一面。地高下平相通并力同心共出養天地之物。蠕動之屬雄雌合適共生和相通并力同心以傳其類。男女相通并力同心共生子。三人相通并力同心共治一家。君臣民相通并力同心共成一國。此皆本之元氣自然天地授命。

Le souffle originel et les souffles de la spontanéité et de l'harmonie suprême ⁵⁶⁵ s'interpénètrent, joignent leur force et accordent leur esprit. À ce moment-là, c'est l'indistinction, il n'y a pas encore de forme sensible : les trois souffles sont agglutinés. Ensemble, ils engendrent le Ciel et la Terre. Le Ciel, la Terre et l'harmonie centrale s'interpénètrent, joignent leur force et accordent leur esprit et, ensemble, engendrent les êtres. Les êtres et les trois lumineux ⁵⁶⁶ s'interpénètrent, joignent leur force et accordent leur esprit et, ensemble, répandent la lumière sur le Ciel et la Terre. Les êtres, les cinq agents, le rigide et le souple ⁵⁶⁷ et l'harmonie centrale s'interpénètrent, joignent leur force et accordent leur esprit et, ensemble, constituent la totalité des dix mille êtres. Les souffles des quatre saisons, le Yin et le Yang, le Ciel et la Terre et l'harmonie centrale s'interpénètrent, joignent leur force et accordent leur esprit et, ensemble, font prospérer les ressources matérielles ⁵⁶⁸ du Ciel et de la Terre. Le premier mois (d'une saison), le mois intermédiaire et le troisième mois s'interpénètrent, joignent leur force et accordent leur esprit et, ensemble, chaque (groupe de trois mois) constitue une saison ⁵⁶⁹. Les terrains élevés, abaissés et plats

565. L'expression *ziran taihe zhi qi* 自然太和之氣 semble bien désigner deux souffles, le texte évoquant par la suite "trois souffles" (*sanqi* 三氣) agglutinés, à l'état d'indistinction. Sur le "souffle de la spontanéité" (*ziran zhi qi* 自然之氣), cf. *infra* : § 10.3.3. Sur le "souffle l'harmonie suprême" (*taihe zhi qi* 太和之氣), autre hypostase du souffle originel, cf. *infra* : Chapitre 11, § 11.4.4.

566. Le soleil, la lune et les planètes.

567. *Gangrou* 剛柔, une des particularisations de la binarité, binôme parfois équivalent aux couples impair/pair et Yang/Yin. Le souple et le rigide apparaissent également dans *Les seize canons* (*Shiliu jing* 十六經), le second des *Quatre livres de l'Empereur jaune* (*Huangdi sijing* 黃帝四經) exhumés en décembre 1973 de la tombe n° 3 (scellée en 168 av. J.-C.) du site de Mawangdui 馬王堆 (Changsha 長沙, province du Hunan 湖南) et précédant une version du *Laozi* dite "texte B" (*Laozi yiben* 老子乙本) sur un support en soie (cf. RYDEN {325} : 1-2). Dans *Les seize canons*, le souple et le rigide s'engendrent l'un l'autre et sont associés au couple femelle/mâle (*pinmu* 牝牡). Cf. RYDEN {325} : 361 (fragment 83b : 5-20).

568. *Wuli* 物利 (suivant ici l'interprétation de YU Liming ed. {542} : 128).

569. *Yi mian* 一面, littéralement : "un aspect" (de l'année), "un côté" (dans la disposition spatiale en carré).

s'interpénètrent, joignent leur force et accordent leur esprit et, ensemble, produisent la subsistance des êtres du Ciel et de la Terre. Les mâles et les femelles des espèces qui se déplacent en rampant s'unissent, produisent alors ensemble l'harmonie et s'interpénètrent, joignent leur force et accordent leur esprit afin de perpétuer leur espèce. L'homme et la femme s'interpénètrent, joignent leur force et accordent leur esprit et, ensemble, engendrent l'enfant. Les trois personnes (= le père, la mère et leur enfant) s'interpénètrent, joignent leur force et accordent leur esprit et, ensemble, constituent une famille. Le prince, le ministre et le peuple s'interpénètrent, joignent leur force et accordent leur esprit et, ensemble, constituent un pays. Ainsi, tous proviennent du souffle originel, de la spontanéité et du mandat conféré par le Ciel et la Terre ⁵⁷⁰.

La réunion de notions par groupes de trois — un des points clefs de l'idéologie du TPJ et sur lequel je m'étendrai plus longuement dans le prochain chapitre du présent travail — fait appel aux mêmes données cosmogoniques que les précédents passages traduits que complète ici le concept de cette "harmonie centrale" (*zhonghe*) née de l'union productive de chaque couple, puis fait intervenir tour à tour les composantes cosmiques habituelles. L'ensemble de ce matériau cosmique est organisé, au départ de façon maladroite puis plus systématiquement à partir de la mention des trois mois constitutifs d'une saison, en groupes supposés couvrir l'ensemble du champ phénoménal : il s'agit tantôt de binômes productifs d'un troisième terme (par exemple, l'homme et la femme, qui engendrent l'enfant), tantôt de trinômes constitutifs d'une totalité (le père, la mère et l'enfant, qui composent une famille, élément de base de l'organisation sociale, ou encore le prince, le ministre et le peuple, qui forment un pays), la règle générale étant ainsi énoncée :

凡事悉皆三相通迺道可成也。

Toutes les choses s'interpénètrent par trois, ainsi le Tao peut-il s'accomplir ⁵⁷¹.

570. CTT 1101 {015}, 48/65 : 3b-4a [148.12-149.5].

571. CTT 1101 {015}, 48/65 : 4a [149.5].

10.3. Équilibre cosmique et logique du déclin

Plus qu'un simple décor et des référents familiers, ces composantes cosmographiques et cosmogoniques se combinent en une vision globale d'un univers harmonieusement orchestré mais dont l'équilibre se révèle précaire, comme le montre le choix d'extraits suivants.

10.3.1. Harmonie et désordre cosmiques

Le chapitre n° 115/205 conseille l'arrêt du recours au système des lois pénales et des châtiments (*xingfa* 刑罰), condition nécessaire à l'avènement du “souffle très auguste de la Grande paix” (*taiping shanghuang qi* 太平上皇氣) [647.4-6]⁵⁷². L'argumentation, qui oppose les idées de misère, *ku* 苦 (Yin), et de félicité, *le* 樂 (Yang), inclut le développement suivant⁵⁷³ :

元氣自然樂則合共生天地。悅則陰陽和合風雨調。風雨調則共生萬二千物。凡物樂則奇瑞應俱出生萬物之應。精上著天三光更明察察也。三光樂而合則四時順行。春樂生。夏樂長。秋樂收。冬樂藏。四時樂喜五行不逆。

Le souffle originel et la spontanéité se réjouissent et s'unissent alors (pour) engendrer ensemble le Ciel et la Terre ; satisfaits, le Yin et le Yang s'unissent alors harmonieusement,

572. Ailleurs dans le texte (chapitre n° 44/60, cf. *supra* : Chapitre 7, § III.10.1), les lois pénales (sans mention des châtiments) ne sont pas rejetées aussi péremptoirement mais, selon les conceptions classiques, obéissent au cycle saisonnier et ne sont appliquées que durant les six mois de l'année au cours desquels le Yin l'emporte sur le Yang, c'est-à-dire de l'équinoxe d'automne à l'équinoxe de printemps (cf. le schéma dressé dans KALINOWSKI {223} : 93). Cette logique d'alternance associée aux cycles de croissance et de décroissance du Yin et du Yang apparaît également dans *Les seize canons* : “le printemps et l'été font la Vertu (*de*), l'automne et l'hiver font les lois pénales” 春夏為德。秋冬為刑。 (je me base sur l'édition critique la plus complète, celle de E. RYDEN {325} : 363 [fragment 85b : 16-23]). Mais ce texte invite aussi à appliquer “d'abord la Vertu, ensuite les lois pénales, pour nourrir la vie” 先德後刑以養生。 (RYDEN {325} : 363 [fragment 85b : 24-30]) et ajoute : “d'abord la Vertu, ensuite les lois pénales, conformément au Ciel” 先德後刑順於天。 (RYDEN {325} : 365 [fragment 87b : 23-29]), ce qui montre bien que les deux principes sont tenus pour complémentaires (cf. RYDEN {325} : 40-69) — alors que de manière générale, dans le TPJ, les lois pénales (Yin/néfastes, etc.) souffrent d'une image plutôt négative : elles sont toujours rattachées aux modes inférieurs de gouvernement, tandis que le modèle de la Vertu, leur antithèse (Yang/faste, etc.), est exalté, en particulier dans le chapitre n° 40/54 (cf. *supra* : Chapitre 7, § III.6.3).

573. Ce passage provient du résumé de la section *geng* 庚 (VII) que le TPJC propose pour les *juan* n° 115 et 116. Le MS permet de rétablir le titre correspondant à son contenu et sa numérotation.

le vent et la pluie se régularisent. Le vent et la pluie se régularisent et engendrent alors ensemble les douze mille êtres. Les êtres se réjouissent, alors les (choses) extraordinaires, présages favorables (que le Ciel envoie) en réponse, paraissent tous en réponse à la naissance des dix mille êtres. Les essences montent jusqu'au Ciel et les trois luminaires répandent une clarté encore plus limpide. Les trois luminaires s'unissent en se réjouissant, alors les quatre saisons se suivent avec docilité. Le printemps se réjouit à faire germer, l'été se réjouit à faire croître, l'automne se réjouit à moissonner, l'hiver se réjouit à engranger. Les quatre saisons se réjouissent, les cinq agents ne vont pas à contre-courant (de leur cycle naturel de succession, etc.)⁵⁷⁴.

La suite du fragment explique que, grâce à la félicité (*le*), on finit par atteindre le souffle de la Grande paix (*taiping qi*), puis le schéma se renverse, énumérant les conséquences néfastes que tout phénomène entraînerait en l'absence de félicité (*bu le* 不樂) [648.3-649.3]. Ainsi, une réforme à caractère politique appuie sa légitimité sur une argumentation cosmologique dont les prémices reproduisent, ici aussi, les premières étapes de la création du monde déjà rencontrées : le souffle originel, qui engendre le Ciel et la Terre, puis le Yin et le Yang qui régulent les phénomènes climatiques dont procède ici la naissance des êtres. Hiérarchie sociale, ordre politique et harmonie universelle sont indissociables et leur peinture idéale s'appuie sur la conceptualisation des rythmes naturels dans leur simplicité spontanée et efficace.

Que se passe-t-il quand cette harmonie universelle est rompue ? Le chapitre n° 34/38 énumère l'étiologie de douze sortes de maux dont sont susceptibles de souffrir les hommes du fait de dérèglements cosmiques :

多頭疾者天氣不悅也。多足疾者地氣不悅也。多五內疾者是五行氣戰也。多病四肢者四時氣不和也。多病聾盲者三光失度也。多病寒熱者陰陽氣忿爭也。多病憤亂者萬物失所也。多病鬼物者天地神靈怒也。多病溫而死者太陽氣殺也。多病寒〔而〕

574. CTT 1101 {033}, 7 : 28a [647.8-648.3].

死者太陰氣害也。多病卒死者刑氣太急也。多病氣脹或少氣者八節乖錯也。

Beaucoup de (cas de) céphalée : les souffles célestes ne sont pas satisfaits. Beaucoup de (cas de) douleurs aux pieds : les souffles terrestres ne sont pas satisfaits. Beaucoup de (cas de) douleurs aux cinq organes : ce sont les souffles des cinq agents qui s'affrontent. Beaucoup de (cas de) maladies des quatre membres : les souffles des quatre saisons ne sont pas en harmonie. Beaucoup de (cas de) surdité et de cécité : les trois luminaires ont perdu leur régularité. Beaucoup de (cas de) refroidissement et de fièvre : les souffles Yin et Yang se disputent avec colère. Beaucoup de (cas de) troubles pathologiques : les dix mille êtres ont perdu leur place. Beaucoup de (cas de) maladies démoniaques : les entités spirituelles du Ciel et de la Terre sont en colère. Beaucoup de (cas de) chaleur pathologique ayant une issue fatale : le souffle du Grand Yang tue. Beaucoup de (cas de) froideur pathologique ayant une issue fatale : le souffle du Grand Yin tue. Beaucoup de (cas de) mort subite : le souffle des lois pénales est trop prompt⁵⁷⁵. Beaucoup de (cas de) dilatation des souffles ou de diminution des souffles pathologique : les huit conjonctions (ou nœuds tropiques)⁵⁷⁶ sont en opposition et en désordre⁵⁷⁷.

Cette étiologie, qui s'inscrit dans un discours consacré au thème du *chengfu* 承負⁵⁷⁸, offre une peinture générale des désordres cosmiques et de leurs conséquences physiologiques

575. Il faut comprendre que les lois pénales sont appliquées par le gouvernement trop hâtivement, sans discernement, sans considération pour les personnes.

576. *Bajie* 八節, c'est-à-dire les deux solstices, les deux équinoxes et le premier jour de chacune des quatre saisons.

577. CTT 1101 {033}, 2 : 12a-b [23.5-9] (extrait provenant du TPJC).

578. La notion de *chengfu* a déjà été étudiée à plusieurs reprises, notamment par Barbara HENDRISCHKE qui lui a consacré l'étude la plus complète {208}. KAMITSUKA 神塚 {573} a souligné ses liens avec l'idéal de Grande paix (*taiping*). LIU Zhaorui 劉昭瑞 {471} : 101-102 a suggéré qu'elle remonte à l'époque des Royaumes combattants — mais l'étude des inscriptions oraculaires a montré qu'à la fin de la dynastie royale des Shang 商, on associait déjà les maladies et leur guérison aux ancêtres divinisés, élément central de la vie religieuse ; le thème a donc certainement une origine très ancienne. XING Yitian 邢義田 {527} : 16 a montré ce qui la distingue d'autres idées chinoises plus tardives de rétribution des actes. Cf. aussi CHEN Jing 陳靜 {402} et CHEN Jishan 陳吉山 {400}. Il faut bien comprendre que le *chengfu* n'a rien d'une notion "morale" au sens où on l'entendrait en Occident ni d'un concept karmique emprunté au bouddhisme : au contraire, il libère les hommes du sentiment de culpabilité né des malheurs de l'époque dans laquelle ils vivent en situant l'origine de ces malheurs aux époques antérieures. L'homme d'aujourd'hui ne porte donc pas la responsabilité des fléaux innombrables dont il souffre, mais il lui incombe sans aucun doute de se libérer de ce "fardeau" en adoptant une conduite conforme à l'ordre universel.

individuelles, rappelant du même coup l'interdépendance absolue du macrocosme et du microcosme physiologique. On constate que, dans son principe, elle ne tient absolument aucun compte de facteurs spécifiques au terrain individuel du malade ou aux circonstances de la pathologie : le système proposé est universel au sens le plus large et indépendant de tout particularisme. Le texte n'indique aucun remède spécifique à chacune de ces douze pathologies mais on devine que seule la restauration de l'équilibre et de l'harmonie universels garantiront aux souffrants la guérison.

10.3.2. La logique du déclin

Dans la logique globale du TPJ, la perte de l'équilibre harmonieux des divers composants cosmiques se traduit, sur le plan temporel, par un processus général de déclin. Les textes hétérodoxes (ou "pervers", *xie* 邪), qui s'opposent aux textes orthodoxes (ou "corrects", *zheng* 正), proviennent d'un phénomène de perversion décrit en ces termes dans le chapitre n° 51/78⁵⁷⁹ :

正文者迺本天地心守理元氣。古者聖書時出考元正字。道轉相因微言解。皆元氣要也。再轉者密辭也。三轉成章句也。四轉成浮華。五轉者分別異意各司其忤。六轉者成相欺文。

Les textes orthodoxes tirent leur origine des intentions du Ciel et de la Terre dont ils préservent les principes et le souffle originel. Dans l'Antiquité, quand les écrits des saints apparaissaient, on contrôlait leur origine et on corrigeait les caractères (dont ils étaient composés). Le Tao se transmet (une première fois) en s'appuyant sur des commentaires, propos subtils. Tous (= les textes et leurs commentaires) étaient les (principes) essentiels du souffle originel. Encore une transmission (et) ce furent des propos secrets. Une troisième transmission, paragraphes et phrases se formèrent. Une quatrième transmission entraîna la

579. Ce chapitre contient une variante de ce processus de décadence des documents en quatre étapes obéissant à la logique descendante Ciel, Terre, Homme, dix mille êtres, ceux-ci entraînant la superficialité ou l'ostentation, *fuhua* 浮華, puis le désordre et la ruine, *luan bai* 亂敗 (p. 1b) [188.1-3]. Le chapitre n° 40/53 présente un processus similaire de décadence des paroles (*yan* 言) en dix étapes, du "texte originel", *benwen* 本文, jusqu'à l'anéantissement, (*miehui* 滅毀). Cf. CTT 1101 {015}, 40/53 : 4a-b.

superficialité. Une cinquième transmission et des sens différents se distinguèrent, chacun étant responsable d'une erreur. Une sixième transmission (et) les textes (pour) se tromper les uns les autres se constituèrent ⁵⁸⁰.

Le processus logique et temporel de décadence des textes dont le sens initial se perd au cours des transmissions successives et des amplifications textuelles dont elles s'accompagnent s'inscrit dans une séquence qui remonte jusqu'au Ciel et à la Terre et au souffle originel, dont procèdent à l'origine les textes orthodoxes, avant l'ajout de commentaires, sous-commentaires et gloses modifiant leur contenu et les entraînant inexorablement sur la voie de l'erreur et, au final, du mensonge, germe de désordre social.

Cette logique descendante — du Ciel vers la Terre, comme du sommet de la hiérarchie humaine vers sa base — qui se traduit par un éloignement de l'origine (*yuan* 元) — ou encore de la “racine” (*ben* 本), par opposition graphique et sémantique aux “extrémités” (*mo* 末), synonyme d'éparpillement, d'appauvrissement ⁵⁸¹ — entraîne naturellement un déclin temporel qui, transposé sur le plan historique, est schématisé par trois périodes successives ou “trois âges” (*sangu* 三古) — un âge d'or, la “haute Antiquité” (*shanggu* 上古), une époque de déclin, la “moyenne Antiquité” (*zhonggu* 中古), et l'époque contemporaine de l'orateur, la “basse Antiquité” (*xiagu* 下古) — et quatre séries de règnes — l'époque idéale des règnes des “Trois augustes” (*sanhuang* 三皇) puis des “Cinq empereurs” (*wudi* 五帝), l'époque de déclin des règnes des “Trois rois” (*sanwang* 三王), l'époque de décadence ultime des règnes des “Cinq hégémons” (*wuba* 五霸) — au cours desquelles il n'est pas exagéré de dire que tout va de mal en pis ⁵⁸². Le retour aux sources cosmiques est donc

580. CTT 1101 {015}, 51/78 : 4a [190.7-10].

581. Cf. *supra* : Chapitre 7, § I.1.1 (chapitre n° 1/1, issu du TPJC) et V.3.1 (chapitre n° 71/107).

582. Le texte n'indique pas clairement la correspondance entre ces trois périodes et les quatre séries de règnes, classifications qui valent davantage pour leur logique descendante que comme modèle historiographique dans le TPJ. Le contenu d'un passage du chapitre n° 117/208 paraît rattacher les époques des Trois augustes et des Cinq empereurs à la haute Antiquité, l'époque des Trois rois à la moyenne Antiquité et celle des Cinq hégémons à la basse Antiquité (cf. CTT 1101 {015}, 117/208 : 14b-15a) mais les chapitres n° 66/102 et 143/282 montrent que la périodisation quaternaire en 3/5/3/5 est avant tout utilisée comme outil rhétorique définissant des séries de catégories de qualité décroissante (cf. *supra* : Chapitre 7, § IV.15.1). Quoi qu'il en soit, le TPJ affirme que le Tao suit une logique du déclin comparable à celle que modélise cette périodisation descendante en 3/5/3/5 : 夫道亦有衰盛。比若此三皇五帝三王五霸矣。(CTT 1101 {015}, 117/208 : 14b) [665.6-7].

aussi la restauration d'un âge d'or⁵⁸³, un programme politique, pour le souverain, tout autant qu'une recherche intérieure pour chaque individu.

10.3.3. À rebours du temps historique

Dans le TPJ, l'exaltation du monde et de l'humanité de la "haute Antiquité" (*shanggu* 上古) est récurrente. Mais, plutôt qu'un modèle à imiter en une pantomime rituelle archaïsante, cet âge d'or est un temps à réactualiser tout comme le pratiquant remonte le cours de sa propre existence en retournant à l'état de nouveau-né, pratique décrite dans le chapitre n° 52/79⁵⁸⁴ :

瞑目內視與神通。靈不出言與道同。陰陽相覆天所封。長生之術可開眸。子無強腸
宜和弘。天地受和如暗聾。欲知其意胞中童。不食十月神相通。自然之道無有上。
不視而氣宅十二重。故反嬰兒則無凶。老還反少與道通。

Les yeux mi-clos, contemplez l'intérieur et communiquez avec les esprits

(Grâce à leur) merveilleuse efficacité, accordez-vous avec le Tao sans proférer de parole

L'alternance du Yin et du Yang (est) ce que le Ciel a instauré

L'art de la longue vie permet de dilater ses pupilles

Ne contraignez pas (vos) sentiments, il convient d'être en paix et généreux

(Du) Ciel (et de la) Terre recevez l'harmonie comme (si vous étiez) aveugle et sourd⁵⁸⁵

(Vous) désirez connaître le sens de cela (? Faites comme) l'embryon dans la matrice

Ne vous alimentez pas pendant dix mois⁵⁸⁶ et vous communiquerez avec les esprits

Il n'y a rien de supérieur au Tao de la nature

583. Ce "mythe de l'éternel retour" transculturel isolé par Mircea ELIADE {179} est un thème récurrent dans la littérature classique chinoise. Cf. LEVI {254}.

584. L'extrait que je propose est composé de vers heptamètres (à l'exception du dixième, qui compte huit caractères) et tous rimés en *dong* 東, sauf le quatrième, dont la finale (*mou* 眸) se rattache à la rime *you* 幽.

585. Littéralement "plongé dans l'obscurité et sourd", deux des qualités naturelles de l'embryon. Le *Zhuangzi* 莊子 critique à plusieurs reprises la vue (*shi* 視) et l'ouïe (*ting* 聽) et invite à limiter l'usage de ces sens.

586. Durée de la gestation humaine dans les conceptions classiques chinoises.

Vous ne le verrez pas, pourtant le souffle occupera les douze étages (du corps)
Vous retournerez ainsi à (l'état de) nouveau-né, alors plus rien ne sera néfaste
De la vieillesse vous ferez retour à la jeunesse et communiquerez avec le Tao ⁵⁸⁷...

D'ailleurs, “les véritables supérieurs de l'Antiquité observaient les esprits célestes se nourrir de souffle (et), se conduisant à leur image, apprenaient à se nourrir de souffle” ⁵⁸⁸, c'est-à-dire qu'ils rejetaient la nourriture ordinaire mais aussi la respiration ordinaire, toutes deux germes de mort, et prenaient modèle sur la condition intra-utérine (chapitre n° 136/252) :

請問胎中之子不食而〔得〕氣者何也。

天道迺有自然之氣迺有消息之氣。凡在胞中且而（能）得氣者是天道自然之氣也。及其已生噓吸陰陽而氣者是消息之氣也。人而（能）守道力學反自然之氣者生也。守消息之氣者死矣。故夫得真道者乃能內氣外不氣也。以是內氣養其性然後能反嬰兒復其命也。故當習內氣以內養其形體。

— Puis-je vous demander comment l'embryon [obtient] le souffle sans s'alimenter ?

— À l'état naturel, il y a le “souffle de la spontanéité” ⁵⁸⁹ et les “souffles fluctuants”. Tant qu'il se trouve dans la matrice, le souffle qu'il est capable d'assimiler, c'est le souffle de la spontanéité à l'état naturel. Parvenu à la naissance, les souffles Yin et Yang qu'il exhale et inhale, ce sont les souffles fluctuants. L'homme qui est capable de “garder le Tao” (c'est-à-dire : de préserver en lui cet état naturel), d'étudier de toutes ses forces et de revenir au souffle de la spontanéité vivra (mais) celui qui garde les souffles fluctuants mourra. C'est pourquoi celui qui (veut) obtenir le Tao véritable (doit) parvenir à intérioriser le souffle et à ne pas l'extérioriser. En intériorisant ainsi le souffle, il nourrit son principe vital et sera

587. CTT 1101 {033}, 4 : 1a [193.3-6] (un passage extrait du TPJC).

588. 古者上真睹天神食氏。象之為行乃學食氏 [739.3], début d'une citation provenant du *Daodian lun* 道典論 (CTT 1130) {009}, 4 : 9a et qui se rattache au titre du MS portant le n° 159/338 (cf. supra : Chapitre 7, § X.6.2).

589. *Ziran zhi qi* 自然之氣, expression employée principalement dans le contexte de la respiration embryonnaire. Sur le rôle cosmogonique de cette hypostase du souffle originel, cf. *supra* : 10.2.3, p. 376-377.

ensuite capable de retourner à (l'état de) nouveau-né et de renouveler son mandat (de vie).

C'est pourquoi il faut s'exercer à intérioriser le souffle afin de nourrir l'enveloppe corporelle de l'intérieur ⁵⁹⁰.

La “respiration embryonnaire”, souvent tenue pour une simple pratique hygiénique parmi d'autres, s'inscrit en fait dans un processus de régénération cosmique dont le principe consiste à faire retour à la pureté originelle en abandonnant la bipolarité issue de sa première partition. Associé au souffle originel dont le “souffle de la spontanéité” n'est qu'une hypostase, l'embryon symbolise tout à la fois le stade primordial de l'existence humaine et le chaos cosmique primordial. Le chapitre n° 68/104 affirme sans ambiguïté que cette pureté originelle est présente en chacun à l'état naturel :

故古者大聖教人深思遠慮。閉其九戶。休其四使。使其混沌。比若環無端。如胞中之子而無職事也。

C'est pourquoi les grands saints de l'Antiquité enseignaient aux hommes à approfondir leur réflexion, obturer les neuf portes (de leur corps) ⁵⁹¹, reposer leurs quatre membres ⁵⁹², *donner libre cours au chaos primordial en eux* et, pareillement à un cycle sans fin, comme l'enfant dans la matrice, n'accepter la charge d'aucune activité ⁵⁹³...

Ainsi préservé des vaines agitations et des corruptions du monde extérieur grâce à l'enseignement de ses saints précepteurs, l'homme de l'Antiquité demeurait à l'état embryonnaire, dans un temps circulaire — donc perpétuellement vierge de toute dégénérescence —, an-historique.

590. *Daodian lun* (CTT 1130) {009}, 4 : 8b [699.12-700.3]. Cette citation recoupe le résumé du TPJC (cf. CTT 1101 {033}, 8 : 19b-20a) [699.10-11] mais la leçon du *Daodian lun* paraît plus authentique que celle du TPJC, visiblement “éditée”. Le MS de Dunhuang {002} permet de rattacher ce passage au chapitre n° 136/252.

591. Les sept orifices supérieurs (yeux, oreilles, narines, bouche) et les deux orifices inférieurs.

592. J'adopte ici la correction de WANG Ming ed. {516} : 259 (n. 14), qui donne *sizhi* 四肢 pour *si shi* 四使.

593. CTT 1101 {015}, 68/104 : 1b [259.1-3] (c'est moi qui souligne).

10.4. Outil rhétorique et instrumentalisation

Au terme de ce survol qui se concrétise par l'examen d'un choix d'extraits, on voit bien que des thèmes d'essence cosmologique servent indifféremment à argumenter des spéculations d'ordre étimologique, numérolologique, social, politique, étimologique, ontologique... Or, il est clair que la *thématique* — ou encore le *contenu explicite* — de ces différents passages et des chapitres auxquels ils se rattachent n'est nullement “cosmologique”⁵⁹⁴, et, pourtant, tous n'en développent pas moins des structures analogues qui prennent pour point de départ un même élément, ce souffle originel qui recèle toutes choses à l'état d'indistinction primale, et font parcourir au lecteur ou à l'auditeur, même brièvement, *un processus de type cosmogonique*⁵⁹⁵. Ce processus est totalement intégré au système informationnel. Il constitue l'outil rhétorique de prédilection que le maître met en œuvre pour interpréter et expliquer de façon globalisante la totalité du champ phénoménal — à ce titre, cet outil est à coup sûr un des éléments clefs du système idéologique du document — en établissant entre ses multiples applications thématiques une communauté d'origine et, par là même, une identité de nature et une interdépendance étroite. Aux yeux du maître, pour ainsi dire, “tout coule de source” : tout découle de ce souffle originel et de sa partition première, prémisse de la multiplicité et, au final, d'un éparpillement funeste.

Il n'est pas superflu de dire que l'usage de ce fonds cosmologique comme outil rhétorique récurrent porte en germe son *instrumentalisation*⁵⁹⁶ : le propos cessant d'être “cosmologique”, les concepts issus de la discipline ne sont là que pour structurer le système idéologique et lui conférer son universalité. C'est pour cette raison que chacun des passages étudiés plus haut ne présente

594. Y compris la brève définition du caractère *qi* 氣, qui s'insère dans un long passage [146.4-148.10] étimologique, prétexte pour introduire la théorie des classifications tripartites (l'expression *taiping qi* 太平氣 comporte trois caractères), et non dans une leçon de cosmologie à proprement parler.

595. Plutôt qu'un exposé théorique véritablement cosmogonique. D'un point de vue purement linguistique, tous ces passages admettent aisément une traduction au passé. Cependant, on n'a pas affaire ici à des récits inscrits dans un passé historico-mythique comme la Genèse biblique mais à un processus permanent d'in-formation de l'univers qui s'accommode mieux du présent de l'indicatif, plus intemporel.

596. Je ne trouve guère que chez CHEN Ligui 陳麗桂 {404} une formule correspondant à mon idée d'une cosmologie “instrumentalisée” : *weiqi de yuzhoulun* 唯器的宇宙論, expression qu'elle applique aux théories relatives au souffle à partir du “néo-confucianiste” Zhang Zai 張載 (1020-1077), sous les Song, bien postérieurement au TPJ.

jamais un schéma totalement identique à l'autre : les différents éléments cosmologiques apparaissent le plus souvent énumérés à la suite les uns des autres, consécutivement à un noyau élémentaire immuable (1 : “souffle originel — 2 : Yang/Ciel, Yin/Terre”), l'ensemble donnant généralement l'impression d'être l'objet d'une réflexion peu approfondie⁵⁹⁷. Selon toute vraisemblance, ce maître (*shi* 師) qui inculque à ses disciples des préceptes cosmiques fondamentaux n'a rien d'un penseur de l'Antiquité, un “philosophe” (*zi* 子) prestigieux, ni d'un spécialiste des grandes questions cosmologiques, mais il a son mot à dire sur de nombreux sujets et argumente son propos à l'aide des référents imaginaires (le prestige des origines, le souffle, le Yin et le Yang, le Ciel et la Terre, le cycle naturel des saisons...) qui produiront un impact fort, il le sait, sur son auditoire. Sa pensée manque peut-être d'une certaine rigueur, elle n'en est pas moins cohérente et porteuse de sens.

10.5. Conclusions

Les caractères généraux de la cosmologie chinoise sont aujourd'hui assez bien connus, bien qu'un tableau historique général reste encore à faire⁵⁹⁸. Pour m'en tenir au TPJ, les éléments cosmographiques survolés dans ce chapitre font écho aux principes généraux dont on estime, pour une part, qu'ils doivent beaucoup à Zou Yan 鄒衍 (305-240 av. J.-C.) — dans la mesure où le système de ce penseur est connaissable⁵⁹⁹. Quant aux éléments astronomiques, qui semblent bien refléter la théorie dite “*gaitian*”, la plus largement acceptée au début de l'ère impériale⁶⁰⁰, ils renvoient incontestablement à l'univers mental propre à l'époque des Han : un tout-cosmologique

597. C'est particulièrement flagrant dans l'ouverture du passage consacré à l'origine du *chengfu* (§ 10.2.2), dont le lecteur doit rétablir la disposition logique respective du Ciel et de l'Un et qui, de surcroît, omet de mentionner l'apparition du Yang, ou encore dans les regroupements désordonnés du début de la théorie des classifications triadiques (§ 10.2.3) : “*Les êtres, les cinq agents, le rigide et le souple et l'harmonie centrale s'interpénètrent (...). Les souffles des quatre saisons, le Yin et le Yang, le Ciel et la Terre et l'harmonie centrale s'interpénètrent*”, etc.

598. Cf. GRANET {196} : 75-318, FUNG {187} : 11-16, 19-32, NEEDHAM {284}, RUBIN {323}, LOEWE {265}, HENDERSON {205}, GRAHAM {193}, KALINOWSKI {223}, MAJOR {274} et ROBINET {322}.

599. Bien des théories lui ont été postérieurement attribuées, mais seuls demeurent des fragments de ses idées.

600. Cf. MAJOR {274} : 38.

qui n'envisage l'homme et l'Empire que dans leur dimension cosmique ⁶⁰¹.

Edward H. Schafer estimait que le terme de “cosmographie” correspond mieux aux caractères de la culture chinoise que celui de “cosmologie”, ajoutant que les anciens Chinois ne cherchèrent jamais à décrire systématiquement et minutieusement l'Univers ⁶⁰². Certes, dans le TPJ, les rouages cosmiques mis en œuvre évoquent la simplicité du paragraphe 42 du *Laozi* 老子 ⁶⁰³, *locus classicus* dont on imagine difficilement qu'ils ne dérivent pas, pour partie du moins. Mais un système idéologique à prétention universelle a-t-il vraiment besoin d'une structure extrêmement complexe pour être efficace et crédible ? Non, si l'on en croit les recherches des linguistes et des historiens.

L'alternance de la respiration cosmique se ramène à l'opposition fondamentale entre deux forces perpétuellement à l'œuvre : un flux centrifuge qui porte en germes l'éparpillement, donc le déclin, le désordre et la mort, et emporte dans le tourbillon de l'écoulement temporel l'univers tout entier, et un flux centripète vitaliste de retour à l'état de concentration, d'indistinction et de perfection primordiales, et de reconquête du temps historique ⁶⁰⁴. Le système idéologique du TPJ obéit donc simultanément à une double logique dont il faut maintenant définir la mise en œuvre et mettre en lumière les contradictions.

601. Ce n'est que sous les Han que toute la pensée “éthico-sociale” (I. Robinet) s'imprègne profondément de cosmologie, axée autour d'une conception de la légitimité du pouvoir qui contribue à renforcer le pouvoir impérial. Cf. HENDERSON {205} : 5 sq., ROBINET {322} : 2138-2139, WANG Aihe {386}. Je présenterai également à la fin de ce travail quelques autres éléments internes évoquant la dynastie Han. Cf. *infra* : Conclusion générale, “Aux sources de la tradition de la Grande paix”.

602. Cf. SCHAFFER {326} : 21.

603. “Le Tao engendre l'Un, l'Un engendre le Deux, le Deux engendre le Trois, le Trois engendre les dix mille êtres”, *Dao sheng yi, yi sheng er, er sheng san, san sheng wanwu* 道生一。一生二。二生三。三生萬物 (*Laozi daode jing* 老子道德經 {061}, 2 : 4).

604. Isabelle Robinet avait bien compris la logique interne de ce qu'elle appelle des “cosmogonies numérolologiques” (ROBINET {319} : 96) : “en termes de nombres, le monde est produit par le déploiement de l'Un vers la multiplicité. Il s'ensuit qu'en allant à rebours, on remonte le temps” (p. 99).

Chapitre 11

Logiques tripartites et trifonctionnalité

Il fallait bien, puisque les auteurs du TPJ n'admettent pas ouvertement le rôle prépondérant de la pensée ternaire dans l'ordonnement de son contenu, même lorsqu'ils se proposent de guider eux-mêmes le lecteur au sein du foisonnement des thèmes ⁶⁰⁵, se mettre en quête d'indices internes permettant d'établir à coup sûr cette prépondérance. Le chapitre précédent a ainsi été l'occasion de montrer l'importance, dans le substrat cosmologique du TPJ, d'une séquence logique de type cosmogonique et, tout spécialement, de ses premières étapes : une indifférenciation primale puis, avec une division première, l'apparition de la *binarité*. Mais, contrairement à d'autres textes anciens comme, par exemple, les *Quatre livres de l'Empereur jaune (Huangdi sijing)*, le TPJ ne s'arrête pas à la binarité qu'il ne considère, on va le voir, que comme génératrice de *ternarité*. Mais qu'est-ce qui prouve que nous touchons bien là au cœur de l'idéologie du TPJ ?

J'avancerai d'abord un argument plus intuitif que scientifique : le rôle central de la ternarité dans le TPJ devient évident à la lecture, et c'est pour cela que bien des études ont mis en avant l'organisation ternaire des idées sans, le plus souvent, aller au-delà d'un simple constat ⁶⁰⁶.

605. Cf. *supra* : Chapitre 9, "Thématique du contenu explicite".

606. Il faut mentionner celle de LI Jiayan {449} qui conclut simplement, au terme de cinq pages essentiellement descriptives, que la théorie des triades est un développement de celle du Yin et du Yang (p. 31).

Ensuite, je montrerai la multiplicité des classements par trois qui jalonnent le texte et la récurrence d'un certain nombre d'entre eux puis analyserai la logique triadique du TPJ ⁶⁰⁷.

Enfin, si l'on prend la peine de consulter la liste des caractères isolés classés par occurrence que propose la concordance récemment publiée à Hong Kong ⁶⁰⁸, on pourra constater qu'une fois écartés les mots communs appartenant au registre courant, les caractères *tian* 天, *di* 地 et *ren* 人 figurent parmi les dix-sept caractères les plus fréquents. Ce n'est pas un hasard : la triade "Ciel-Terre-Homme" figure au cœur même du dispositif ternaire du TPJ ⁶⁰⁹.

11.1. Les antécédents terminologiques

On n'aborde pas la question de la ternarité, en Occident, sans quelque appréhension. Le terme de "triade", par exemple, évoque immédiatement pour le grand public certaines organisations criminelles chinoises dont le cinéma de Hong Kong a contribué à très largement diffuser une image caricaturale. Second exemple : le terme de "trinité" en appelle tout de suite la Trinité chrétienne (Père, Fils, Saint-Esprit), un concept ancien dont l'origine remonte à l'Ancien Testament et auquel saint Augustin a donné ses lettres de noblesse ⁶¹⁰. Enfin, l'idée de "trifonctionnalité" évoque bien sûr l'idéologie des peuples indo-européens, mise en lumière par Georges Dumézil ⁶¹¹. *A priori*, rien de tout cela dans le cas qui nous intéresse ici ⁶¹², d'où la nécessité de poser quelques jalons préliminaires pour clarifier ma position par rapport à ces antécédents.

607. Cf. *infra* : § 11.5.1.

608. Une critique de ce volume figure *supra* : Chapitre 6, § 6.2.8. Je pense avoir donné précédemment un bon exemple de l'usage qui peut être fait des tables annexées à cette concordance (cf. *supra* : Chapitre 2, § 2.10.7).

609. Il sera question de cette triade particulière tout au long du présent chapitre.

610. Cf. PICLIN {304} : 69-91.

611. DUMÉZIL {168}, {169}, {170}. Cf. *infra* : § 11.1.1.

612. Mais est-ce bien si sûr ? Si l'on en croit Dany-Robert DUFOUR {166}, qui défend l'hypothèse d'une "trinité « naturelle » de l'homme dans la langue", l'homme est par nature ternaire à partir du moment où le sujet parlant ("je") doit se définir par rapport à l'autre co-présent ("tu") et à l'absent ("il"). Toutes les structures trinitaires, selon D.-R. Dufour, ne seraient que les multiples actualisations d'un trait commun au genre humain dans son ensemble.

11.1.1. DUMÉZIL et la “trifonctionnalité”

Avec Dumézil, il n’est bien sûr pas du tout question de l’Extrême-Orient puisque son enquête, commencée en 1938, se base exclusivement sur une homologie de structure supposée des grands récits mythiques du continuum indo-européen⁶¹³. Néanmoins, ce qui m’intéresse ici, c’est l’intuition d’un schème numérique à vocation universalisante et qui aurait conditionné le développement culturel et social d’une mosaïque de peuples plus ou moins apparentés sur un champ chronologique relativement étendu. Bien entendu, les “trois fonctions” dont je vais parler ici sont, plus ou moins consciemment mais seulement jusqu’à un certain point, redevables aux travaux de Dumézil, d’ailleurs très critiqués dès le départ⁶¹⁴. Pour autant, je ne pense pas que les fonctions soigneusement hiérarchisées qu’il a définies dans le cadre de son “*idéologie tripartite*” — (a) la “*puissance magico- et juridico-religieuse*” : le sacré, la souveraineté et la sagesse (Jupiter) ; (b) la force guerrière (Mars) ; (c) la fécondité : fonction de travail, d’abondance et de paix (Quirinus) — valent pour le monde chinois⁶¹⁵.

11.1.2. DUBY et les “trois ordres”

Sur les traces de Dumézil, G. Duby a décortiqué l’idéologie de la féodalité (1978) et son influence sur l’organisation de la société française au cours des XIe et XIIe siècles selon un schéma trifonctionnel déterminant trois ordres hiérarchisés — ceux qui prient, ceux qui combattent, ceux qui cultivent la terre —, suggérant du même coup comment une construction idéale abstraite peut

613. Ce n’est pas le meilleur endroit pour ranimer le débat sur la validité de la méthode de Dumézil (voir la note suivante) ni l’objet de ma recherche, aussi je tiens ici ses résultats pour acquis.

614. John BROUGH {614}, par exemple, a montré les faiblesses méthodologiques des travaux de Dumézil en réalisant une contre-étude au ton sarcastique publiée en 1959. G. Dumézil fait état de cette critique — parmi d’autres — dans une annexe au troisième volume de son enquête. Cf. DUMÉZIL {170} : 340 sq.

615. Je cite les propres définitions de Dumézil. Des esprits ingénieux parviendraient aisément à déceler une analogie de structure entre la “trifonctionnalité dumézilienne” et les trois fonctions que j’ai décelées dans le TPJ. D’ailleurs, G. Dumézil lui-même écrit, dans la conclusion du premier volet de son enquête, que cette trifonctionnalité recouvre “*trois besoins que tout groupe humain doit satisfaire pour ne pas périr*” (DUMÉZIL {168} : 632), même s’il ajoute aussitôt qu’elle lui paraît indissociable des langues indo-européennes.

conditionner le réel, à une époque où la discipline historique relevait encore, classiquement, de l'analyse de la source dans son rapport à l'histoire événementielle. Le champ idéologique est entre temps devenu plus familier aux chercheurs, ce qui n'empêche pas que son exploration suppose des outils méthodologiques appropriés, comme je l'ai montré dans les précédents chapitres de cette troisième partie ⁶¹⁶.

11.1.3. PICLIN et la “*structure ternaire*”

Michel Piclin est l'auteur d'une première histoire générale du “*schème ternaire*” en Occident du point de vue de l'histoire de la philosophie (1980), dans laquelle il passe en revue les trinités majeures de la pensée occidentale. Pourtant, il choisit de situer son point de départ (“*les aurores de la philosophie*”, p. 25) en Chine et plus particulièrement chez *Laozi* et son processus bien connu “Tao — Un — Deux (la “*dyade*”) — Trois — dix mille êtres” dont il retient principalement, au terme d'un court paragraphe, l'idée bien connue de “*l'équilibre des opposés*” (*ibidem*). Concernant la pensée chinoise, il n'ira pas au-delà de cette brève entrée en matière.

M. Piclin est convaincu de l' “*universalité de la triade*” (p. 234) ; c'est pour ainsi dire la seule réelle conclusion de son ouvrage. Il définit la triade ou la structure ternaire comme “*une forme a priori de l'entendement*” (p. 11), ouvrant ainsi la voie aux thèses de D.-R. Dufour.

11.1.4. DUFOUR : “*fonction trine*” et “*trinité naturelle*”

On doit à Dany-Robert Dufour un essai extrêmement dense et, parfois, obsessionnel, sur la trinité (et la Trinité) en Occident, incluant une analyse interdisciplinaire des principales sphères d'application de la “*fonction trine*”. Pour D.-R. Dufour, le trinitaire est partout, avant tout dans la “*langue naturelle*” de l'homme, quelle que soit sa culture, dans la religion, bien sûr (et, à travers elle,

616. L'analyse, par M. KALINOWSKI {219}, des “*justifications historiques du gouvernement idéal*” dans le *Lüshi chunqiu* constitue un bon exemple de l'exploitation de ces problématiques nouvelles appliquées au champ sinologique — un exemple, il faut bien le dire, encore relativement isolé.

au cœur de la formation du lien social), dans l'inconscient de la psychanalyse (et, de ce fait, au cœur de la formation du lien personnel), et c'est de l'issue de la très longue lutte opposant les formes multiples du trinitaire à la froide binarité incarnée aujourd'hui par l'épouvantail informatique que dépend rien de moins que l'avenir de l'humanité face à la tentation de l'éternité⁶¹⁷.

Sur le plan terminologique, D.-R. Dufour énonce clairement quatre des principaux concepts autour desquels s'organise son discours vers le premier tiers de son ouvrage⁶¹⁸ :

(1) La “*trichotomie*” ou “*typologie en trois classes*”, inspirée de Charles Sanders Peirce (1839-1914), est un néologisme dérivé de “dichotomie”. Exemple : classifier les astres en “soleil, lune et étoiles” ou “soleil, lune et planètes” relève de la trichotomie.

(2) La “*triade*”, “*relation logique de trois termes*”. Le Ciel/Yang, en haut, la Terre/Yin, en bas, et l'Homme/harmonie, au milieu, constituent une triade par excellence.

(3) La “*ternarité*” : “*succession diachronique de trois temps*”. Le Tao engendre l'Un, l'Un engendre le Deux, le Deux engendre le Trois (*Laozi*) est un processus ternaire⁶¹⁹.

(4) La “*trinité*” : “*ensemble synchronique de trois points*” — j'ajouterai : terme fréquemment appliqué au domaine religieux : la *Trimurti* ou “Trinité hindoue” (Brahma, Vishnu, Shiva ou Mahesha), etc. — dont la Trinité chrétienne est peut-être, pour le lecteur occidental, l'exemple le plus parlant.

Pour Dufour, la “*suite ternaire réfère au temps et l'ensemble trinitaire à l'espace*” mais toutes deux sont cependant “*des occurrences (...) d'une même structure fondamentale de la symbolisation*” (p. 156)⁶²⁰. On reconnaît là un hiatus caractéristique de la pensée occidentale, que

617. Il faut nous en tenir à cet aperçu un peu simpliste de la thèse dufourienne de peur de s'égarer dans un labyrinthe par trop spécifiquement occidental et finir par trahir la foisonnante simplicité de l'univers mental des Chinois par l'application intellectualisante de concepts hérités à la fois des anciens Grecs et du fonds culturel judéo-chrétien.

618. DUFOUR {166} : 143. L'usage de deux de ces quatre mots est attesté par les dictionnaires étymologiques et historiques de la langue française : *triade* (1564, 1842 seulement pour l'adjectif “triadique”) et *trinité* (1172-1174, appartient au vocabulaire général à partir de 1370 environ ; 1541 pour la forme “trinitaire”). “*Ternarité*” paraît être un néologisme mais *ternaire* est attesté vers 1390 (adjectif) et en 1484 (forme substantivée, employée par Guénon).

619. Du moins dans sa lecture “*indistinction — distinction — multiplicité*” (je n'oublie pas que dans un quatrième temps, le Trois engendre à son tour les dix mille êtres).

620. Ailleurs encore : “*la trinité se renverse aisément en ternarité*” (p. 253). On voit bien que la distinction est avant tout d'ordre rhétorique et intellectuel.

Dufour doit contourner pour échafauder sa théorie. L'esprit chinois ayant, si j'ose dire, à la fois une conception spatiale du temps et temporelle de l'espace (le *mingtang* 明堂, par exemple), cette distinction terminologique ne me paraît pas ici indispensable.

De la terminologie dufourienne, je retiendrai donc principalement les trois termes “triade”, “trichotomie” et “ternaire”. Pour ce qui est de “trinité”, je m'en passerai pour au moins deux raisons : (a) dans le TPJ, la relation logique (il faut donc dire : “*triadique*” plutôt que “*trinitaire*”) est permanente ; (b) j'éviterai ainsi toute équivoque avec le dogme homographe du christianisme.

11.2. Le cadre problématique

Voilà donc un panorama très général de quelques unes des lectures spécifiques possibles de la “fonction trine” en Occident, au centre desquelles trône la Trinité (avec la majuscule), point d'ancrage ou référentiel plus ou moins conscient de chacune d'entre elles. Alors, cette “fonction trine” est-elle une caractéristique des civilisations indo-européennes ? On sait la multiplicité des classifications ternaires dans le monde asiatique⁶²¹ et dans la culture chinoise en particulier⁶²². Pour autant, avons-nous affaire à une structure psycholinguistique analogue aussi profondément ancrée qu'elle paraît l'être de ce côté-ci de la plaque eurasiatique ? Si l'on s'en tient au groupe social qui a produit le TPJ, on serait tenté de répondre d'emblée par l'affirmative...

Pour nous en tenir au cas chinois — lequel, pour des raisons évidentes de rayonnement culturel et d'impérialisme historique, occupe une bonne part du champ d'investigation asiatique,

621. G. CONDOMINAS rappelle dans un bref article {143} que l'Asie du Sud-Est “*fait une ample consommation de trois, trio, triade, (...) qu'on a tendance à considérer dans leur usage actuel comme de simple retombées trifonctionnelles indo-européennes*” (p. 64). Il fournit plusieurs exemples de triades khmères (le roi, son frère cadet, son épouse = l'aîné, le cadet, l'épouse) et Jörai (un autre peuple Austronésien, dont le nom signifie “*trois Maîtres*” [de l'Eau, du Feu et de l'Air] et qui connaît de nombreuses triades, dont père, mère, enfant — comme dans le TPJ) pour suggérer que la fonction trine en Asie découle davantage des structures de la parenté et de l'alliance ou de concepts cosmologiques que d'une trinité divine.

622. William Frederick MAYERS {279} a recensé dans son *Chinese Reader's Manual* dix-huit “catégories numériques” (“*numerical categories*”) comprises entre deux et cent, extraites de sources chinoises les plus variées (p. 311-380). Or, quand on dénombre les éléments de chaque catégorie, ce sont les classements par trois qui arrivent en tête de son recensement, avec pas moins de soixante-huit séries identifiées (n° 10 à 77, p. 314-325) — ce qui confirme, si on en doutait, que la logique triadique au sens le plus large n'est pas une invention ni une spécificité du TPJ mais renvoie à la pensée chinoise dans son ensemble.

toutes disciplines confondues —, on dispose par exemple de l’inventaire dressé par Mayers de *trinômes* (groupes de forme “3x”) généralement bien connus, références allusives à trois éléments pas nécessairement explicités et qui valent davantage comme emblèmes symboliques que pour les éléments qui les composent : ainsi, *sanhuang* 三皇 (les “Trois augustes”) relève autant, pour reprendre la terminologie de Dufour, de la trinité que de la ternarité, mais l’énumération de ses composantes admet au moins une variante ; *sangu* 三古 (les “trois âges”), un “ternaire”, bien sûr, répond lui aussi à au moins deux définitions distinctes⁶²³. On comprend que ces “trinômes” ne sont pas des “triades” à proprement parler, même si certains d’entre eux se substituent occasionnellement à des triades ; par exemple, dans le TPJ, le trinôme *sanqi* 三氣 apparaît parfois pour désigner la triade *tianqi* 天氣, *diqu* 地氣, *zhonghe qi* 中和氣⁶²⁴.

Qu’en est-il donc de la triade chinoise proprement dite ?

11.2.1. HEGEL et la “triade” chinoise

Hegel (1770-1831) n’a pas inventé le mot “triade”... pas plus qu’il ne connaissait la langue chinoise. En utilisant principalement les sources missionnaires européennes⁶²⁵, il consacra un long paragraphe de l’une de ses *Leçons sur la philosophie de la religion (Vorlesungen über die Philosophie der Religion)* au cas chinois. Hegel, comme d’autres, a ainsi eu vent de l’existence d’un schème triadique en Chine — l’Un (= l’indétermination), le Deux (= la détermination) et le Trois (= la totalité) — et a remarqué l’importance du Trois. Il mentionne “la triade” (“die Triade”) chinoise majeure à ses yeux *mais qui n’est peut-être pas d’origine chinoise*, constituée (a) de l’Un (“das Eins”), qui correspond à “J” (par analogie graphique ou homophonique ?), (b) du “souffle clair” (“lichte Hauch”), “Chi”, qui correspond à “H”, et (c) de “l’envoyé, le messenger” (“der Gesandte,

623. Les *sanhuang* sont tantôt Fuxi 伏羲, Nüwa 女媧 et Shennong 神農, tantôt Fuxi, Shennong et Huangdi 黃帝. Les *sangu* renvoient aux règnes de Fuxi, Shennong et des Cinq empereurs (*wudi* 五帝) ou aux époques contemporaines de Fuxi, du roi Wen 文王 et de Confucius.

624. Une des “triades mineures” du TPJ. Cf. *infra* : Tableau B, p. 406.

625. Cf. note suivante.

Bote”), “Wei”, qui correspond à “W”. Par le jeu de ces analogies, Hegel obtient ainsi “JHW”, c’est-à-dire le tétragramme JHVH, le nom de Dieu dans les sources hébraïques, “Jahvéh”, une fois ajoutées les voyelles/souffle de vie ⁶²⁶.

Qu’entend précisément Hegel par “triade” ? On sait que, sur une double base logique (thèse, antithèse, synthèse) et théologique (la Trinité chrétienne), Hegel a érigé la triade en outil philosophique (la dialectique) et en modèle historique (les trois étapes de l’ “Idée en soi”) ⁶²⁷, en accordant un rôle particulier au troisième terme qui est en fait un retour au premier terme. En définitive, la triade hégélienne est donc un “ternaire *binairé*”, modèle que reprendra René Guénon par la suite ⁶²⁸.

11.2.2. GRANET et le trois

Curieusement, les classements par trois et le concept de triade sont quasiment absents de *La Pensée chinoise* qui consacre pourtant un volumineux et célèbre chapitre à l’étude du nombre en Chine. Il faut dire que Granet a spécialement déployé son talent autour de thèmes aujourd’hui bien connus comme les cycles saisonniers (le Quatre), le cycle spatio-temporel idéalisé (le Cinq), les carrés magiques, les rapports musicaux, etc. Peut-être le Trois lui a-t-il semblé n’être qu’une extension de la binarité, une simple étape sur la route du Six et du Neuf, tous bien présents dans son

626. Cf. HEGEL {204} : 455. On reconnaît sans peine dans cette triade les trois qualificatifs du Tao dans *Laozi* 14, invisible, inaudible et insaisissable : 視之不見名曰夷。聽之不聞名曰希。搏之不得名曰微 (*Laozi daode jing*, 1 : 7), “On regarde mais sans voir on l’appelle Invisible/On écoute sans entendre on l’appelle Inaudible/On palpe sans atteindre on l’appelle Imperceptible” dans la traduction de Cl. LARRE {252} : 55. Selon Stanislas JULIEN {218} (Introduction, p. iv-viii), qui ne mentionne pas Hegel, cette interprétation ésotérique, à laquelle il refuse pour sa part de souscrire, remonte au P. Joseph-Marie Amiot (1718-1793), missionnaire jésuite à Pékin à qui l’on doit de volumineux travaux pionniers sur la Chine. S. Julien cite les noms de plusieurs jésuites ayant adhéré à cette thèse, qui fut aussi défendue par Jean-Pierre Abel-Rémusat (1788-1832), le titulaire de la chaire “Langues et littératures chinoise et tartare-mandchoue” au Collège de France de 1814 à 1832. Je regrette que Dany-Robert Dufour, dans son essai sur le concept de trinité au sujet duquel j’ai formulé quelques remarques plus haut (§ 11.1.4), ne soit pas allé au-delà de cette anecdote pour étendre au monde extrême-oriental son analyse. Cf. DUFOUR {166} : 252 (n. 1). Par ailleurs, il n’est pas sans intérêt de rappeler qu’en Occident, Johannes Kepler (1571-1630) avait déjà cherché à mettre en corrélation les étoiles, les planètes et le soleil avec la Trinité dans son traité intitulé *Epitome Astronomiae Copernicanae* (ca 1617-1621). Cf. GRAHAM {194} : 338-340.

627. PICLIN {304} : 149-179 et DUFOUR {166} : 250-257.

628. Cf *infra* : § 11.2.4.

travail ⁶²⁹ .

On relève pourtant une remarque particulièrement éclairante eu égard aux extraits qui ont jusqu'ici ponctué mon étude : selon Granet, le Trois, “*l'Impair*”, constitue “*l'emblème-maître de tout dispositif exprimant une organisation hiérarchisée*” (p. 238). Cette phrase prometteuse est loin de couvrir tout le champ de la question, en tout cas elle répond assez bien à la triade Ciel-Terre-Homme et à l'organisation globale du cosmos dans le TPJ.

11.2.3. GAUCHET et “*la triade taoïque*”

L. Gauchet, jésuite de l'Université de l'Aurore (Shanghai) à la veille de la prise du pouvoir par les communistes, est l'auteur d'une des premières études occidentales consacrées à “*la triade taoïque*” (ici : les *sandong* 三洞) d'après quatre sources du Canon taoïste ⁶³⁰ (1949).

Bien que l'objectif avoué de cette étude soit de rapprocher les formes triadiques chinoises de la Trinité chrétienne (p. 326), elle constitue un bel exemple d'une analyse sinologique et philologique détaillée et fort documentée prenant pour point de départ la “*substance*” (au sens théologien) des “*Trois Personnes*” (*dongzhen* 洞真, *dongxuan* 洞玄 et *dongshen* 洞神), manifestations du Tao dont découlerait le découpage en “*Trois grottes*” (*sandong*) du Canon taoïste, et les ramifications en base trois qui procèdent d'elles — les “*Neuf-Cieux*” (*jiutian* 九天), etc. —, avant de s'étendre à onze autres triades taoïstes et leurs variantes (p. 337-348). La dimension cosmique du schème trinitaire est bien perçue (p. 337) et la multiplicité irréductible des formes qu'il revêt est défendue à juste titre (p. 343, n. 4), nonobstant un point de conclusion affirmant qu' “*il n'y a qu'une Triade suprême*” dans le taoïsme recouvrant principalement : (a) une “*forme mythique devenue forme religieuse*”, les Trois augustes (*sanhuang* 三皇) ; (b) une “*forme cosmogonique*”, les

629. Un peu de la même façon, GRAHAM {194} affirme que la culture chinoise met en avant les classements par deux, par quatre, par cinq et plus (p. 330), et ne mentionne le trois que comme un développement subjectif du deux, c'est-à-dire de la binarité à laquelle s'ajoute le sujet pensant qui opère la distinction (p. 339).

630. Le *Dongxuan Lingbao ziran jiutian shengshen zhangjing* 洞玄靈寶自然九天生神章經 (CTT 318), au fasc. n° 165 du Canon, et trois commentaires aux titres voisin : CTT 396 (fasc. 186), CTT 397 (fasc. 187) et CTT 398 (fasc. 188).

Trois originels (*sanyuan* 三元⁶³¹) ; et (c) une “*forme ontologique*”, les “trois champs (de cinabre)” (*santian* 三田, *san dantian* 三丹田) (p. 351). Une histoire pionnière de la triade en Chine est courageusement ébauchée, remontant jusqu’à Laozi, mais qui finit par s’égarer dans le labyrinthe historico-mythique de la Chine pré-impériale, puis une enquête sur l’origine des *sandong* achève l’article sans déboucher sur aucune conclusion (p. 361-366).

De nombreuses références aux textes du Canon émaillent ce travail mais le TPJ n’est jamais mentionné. Outre son impérieux désir de trouver un lien avec l’Occident chrétien et l’omniprésence d’un arrière-plan théologique facilement critiquables, on reprochera évidemment à L. Gauchet ses datations de textes et de personnages souvent imprudentes et la méconnaissance des différents courants taoïstes — les études taoïstes occidentales étaient alors dans leur prime jeunesse — mais dans l’ensemble, eu égard à l’ampleur du sujet traité et du corpus afférent (une bonne partie du Canon taoïste), ces recherches méritent le respect⁶³², et l’on voit déjà se profiler à l’horizon sinologique les études trans-canoniques magistrales d’I. Robinet.

11.2.4. GUÉNON et “*la triade extrême-orientale*”

R. Guénon, dans un petit essai publié par la *Nouvelle Revue Française* en 1957, a tenté de décortiquer “*la triade extrême-orientale*”. Après une définition du “*ternaire*” Ciel-Terre-Homme (*tian-di-ren* 天地人), base, selon Guénon, du concept de “*triade*” (p. 7), Guénon distingue deux “*ternaires*” qu’il décrit avec insistance, parfois laborieusement (p. 23-31) :

(1) Un “*ternaire du premier genre*” : l’un engendre le deux et le trois, qu’il définit comme : (a) *taiji* 太極, traduit par l’ “*Être pur*” (?), ou *taiyi* 太一 (l’ “*Unité transcendante*”) ; (b) *tian* 天 (le Ciel) et (c) *di* 地 (la Terre).

631. Sur cette triade et ses applications physiologiques dans le cadre des pratiques de méditation décrites par le *Jinque dijun sanyuan zhenyi jing* 金闕帝君三元真一經 (CTT 253), un ouvrage généralement daté du IV^e siècle ; cf. ANDERSEN {103}.

632. L. Gauchet, par exemple, a bien compris l’idée générale de correspondance tripartite entre le macrocosme et le corps humain (p. 340, 358-359, etc.). Et l’on est bien loin du ton sarcastique d’autres *Recherches*, celles du P. Doré sur les “*superstitions*” des Chinois ; pour le volume consacré au taoïsme, par exemple, cf. DORÉ {159}.

(2) Un “*ternaire du second genre*” ou “*Grande Triade*” (qui donne son titre à l’ouvrage) : le deux et le trois produisant le quatre, c’est-à-dire (a) le Ciel, (b) la Terre et (c) l’Homme.

Le premier “*ternaire*” reproduit en fait la division primale du souffle indifférencié en deux pôles (Yin/Yang), concept clef qui est effectivement à l’arrière-plan de toute spéculation cosmologique en Chine ; le second décrit le produit de la ré-union harmonieuse de la bipolarité⁶³³. R. Guénon n’a pas tort, pour partie, de voir dans ce double procès “*la résolution de Deux en Un*”⁶³⁴, mais s’il se ramenait uniquement à cela, le processus cosmogonique s’achèverait de manière bien abrupte par une boucle ! D’ailleurs, le reste de la création est absent des schémas de Guénon, or la pensée trinitaire en Chine est avant tout génératrice de multiplicité et de diversité.

Cet essai, qui n’a rien d’une étude sinologique et s’adresse surtout au grand public, ne cite nulle source chinoise, à quelques rares exceptions près, et occulte totalement la dimension historique du thème abordé. Guénon, tout à ses deux “*ternaires*”, se perd en considérations géométriques qui n’apportent en définitive rien à son argumentation (p. 27-30, 34-36, 44 [n. 2]) et, quand il dénonce les rapprochements transculturels hâtifs, selon ses propres termes de “*véritables prodiges d’incohérence et de confusion*” (p. 19), il ne mêle pas moins dans ses propres spéculations hindouisme, franc-maçonnerie, etc. Il faut cependant lui reconnaître le mérite d’avoir perçu l’importance du schème ternaire dans la pensée chinoise et spécialement de l’une de ses expressions récurrentes, la triade Ciel-Terre-Homme.

11.2.5. A. CHENG et “*les Trois Pouvoirs*”

Dans un article concis mais dense (1983) qui s’ouvre sur une citation du *Zhuangzi* 莊子, A. Cheng remonte jusqu’aux sources pré-impériales (aux IV^e et III^e siècles av. J.-C., sous les Royaumes combattants) du “*véritable tripode*” (p. 14, l’image est fort pertinente quand on connaît l’importance de cette famille d’objets rituels dans la Chine archaïque) — ailleurs, “*la trinité*” (p. 17)

633. On voit bien que les “*ternaires*” de Guénon se ramènent en fait à la logique hégélienne.

634. Je reprends ici la formule qu’applique D.-R. DUFOUR {166} : 254 au traitement de la ternarité chez Hegel.

— “Ciel-Terre-Homme” et passe en revue les principales conceptions des grands courants de la Chine classique (au premier rang desquels confucianisme et taoïsme) relatives à l’émergence puis à la généralisation de la triade, en particulier les “Trois Pouvoirs” (*sancai* 三才) rattachés à la tradition du *Yijing* 易經 (p. 15-21). De nombreuses citations agrémentent le discours. A. Cheng montre bien la fonction cosmologique et hiérarchisante — cette dernière ayant déjà été brièvement soulignée, on l’a vu, par Granet — de la triade (p. 18 sq.). Le TPJ et le taoïsme Huang-Lao 黃老 sont absents de ce tableau historique par ailleurs très complet ⁶³⁵.

11.2.6. ROBINET et “le Trois, unité complexe”

I. Robinet a consacré bien des pages à l’analyse en profondeur des caractères généraux de la pensée chinoise dans leur permanence transhistorique, au premier plan desquels la double tendance moniste/pluraliste et son harmonieuse conciliation qui sont au cœur d’un essai publié dans les *Cahiers d’Extrême-Asie* en 1995.

I. Robinet isole trois conceptions du Trois : (a) “l’addition” (Trois = Un + Deux) ⁶³⁶ ; (b) “la succession de trois Un” ; et (c) “la conjonction” (le Deux engendre le Trois) ⁶³⁷, qui “se réfère directement à Laozi”, et que I. Robinet illustre d’un passage tiré du TPJ (p. 198). L’étude effective d’abord un gros plan sur cette troisième conception (p. 198-203) puis traverse le *Shuogua* 說卦 (p. 203-204) et la symbolique numérique des trigrammes (p. 204-206) avant de revenir au “Trois, domaine de l’Homme”, où le TPJ est à nouveau cité (p. 206-207), pour s’achever sur l’histoire et l’analyse de la théorie des “trois-Un” (*sanyi* 三一), occasion pour l’auteur de mentionner plusieurs triades associées à ce thème plus spécifiquement taoïste (p. 207-209). La conclusion récapitule, en un court paragraphe, les aspects essentiels du Trois, à savoir “sa valeur de jonction et de relation”

635. Les études sinologiques, je l’ai déjà dit, ont longtemps focalisé sur le corpus du canon confucéen (*jing* 經) et la tradition des maîtres et des écoles (*zhuzi baijia* 諸子百家). Le TPJ, rattaché à la sphère du “religieux” par sa présence dans le Canon taoïste, est logiquement exclu d’une étude “philosophique” de la Chine classique. Je reviendrai sur les rapports entre le TPJ et le “taoïsme” Huang-Lao. Cf. *infra* : Conclusion générale.

636. Qui correspond au “ternaire du premier genre” de René Guénon (cf. *supra* : § 11.2.4).

637. Le “ternaire du second genre” de Guénon.

ou encore sa “*logique disjonction/conjonction*”, ses aspects dynamiques et son association au domaine de l’humain (p. 216).

Grâce à cette analyse très érudite d’I. Robinet, qui amplifie et complète d’une façon “taoïsante” l’étude d’A. Cheng commentée ci-dessus, on est en mesure d’affirmer que le TPJ, dont les conceptions tripartites admettent indifféremment, on va le voir, l’une ou l’autre des trois formes du “Trois”, est clairement antérieur au développement spéculatif de ces distinctions ; en d’autres termes, le TPJ renvoie non pas à l’origine de la fonction trine en Chine mais à l’aube de sa systématisation.

11.3. Les classements triadiques du TPJ

Maintenant que me voilà mieux outillé pour entamer le démontage, force est de constater que les aspects philosophiques, épistémologiques et, dans une moindre mesure, historiques de la triade sont épuisés. Les difficultés inhérentes au matériau qui nous intéresse ici l’ont relativement préservé d’une cartographie simplificatrice⁶³⁸ et de rapprochements (méthodologiquement douteux) visant à l’ériger en augustinisme chinois⁶³⁹... Reste donc à mettre en lumière sa spécificité par contraste avec un arrière-plan général assez bien connu.

11.3.1. La dialectique de la logique tripartite

Sur le plan dialectique, la logique tripartite dominante du TPJ se traduit par une organisation ternaire de l’argumentation et une vaste tripartition des objets. Cette logique tripartite confère occasionnellement au texte la forme d’un véritable catalogue de triades, comme dans ce passage du

638. Quelques rares tentatives en ce sens se sont soldées par des ébauches de structures arborescentes n’allant jamais au-delà de quelques triades. Cf. KOYANAGI {576} : 12, LI Jiayan {449} : 30, WANG Ping {517} : 104, 120 et XU Shuhui {530} : 40. Les auteurs du TPJ n’ayant certainement pas cherché à dresser minutieusement le schéma d’une structure comparable pour étayer leurs théories, l’exercice débouche tout naturellement sur une impasse.

639. Comme chez saint Augustin, la trinité revêt en permanence des formes multiples dans le TPJ. D.-R. DUFOUR {166} a aussi insisté sur “*cette capacité [de la trinité] à resurgir sans cesse sous des formes nouvelles*” (p. 34).

chapitre n° 31/31 :

元氣有三名為太陽太陰中和。形體有三名為天地人。天有三名為日月星。北極為中也。地有三名為山川平土。人有三名為父母子。治有三名為君臣民。欲太平也。此三者常當腹心。不失銖分。使同一憂。合成一家。立致太平。延年不疑矣

Le souffle originel porte trois noms qui sont “Grand Yang”, “Grand Yin” et “harmonie centrale”. La substance sensible porte trois noms qui sont “Ciel”, “Terre” et “Homme”. Le Ciel porte trois noms qui sont “Soleil”, “Lune” et “étoiles” ; le Faîte du Nord ⁶⁴⁰ en constitue le centre. La Terre porte trois noms qui sont “montagne”, “rivière” et “plaine”. L’Homme porte trois noms qui sont “père”, “mère” et “enfant”. Le gouvernement porte trois noms qui sont “prince”, “ministre” et “peuple” ; ils aspirent à la Grande paix. Ces trois-là doivent toujours se faire confiance, ne pas négliger le plus infime détail ⁶⁴¹, faire que leurs préoccupations soient identiques, s’unir et constituer une famille, instaurer la Grande paix et prolonger les années sans douter ⁶⁴².

Il n’est pas inutile de préciser immédiatement que la position finale, dans cette énumération, de la triade “prince-ministre-peuple” — une triade, on va le voir, récurrente dans le TPJ et qui modélise toute la hiérarchie sociale et la conduite de l’État — traduit la finalité socio-politique de l’ensemble de la théorie.

11.3.2. Inventaire des triades

Ce passage et d’autres présentant des contenus similaires permettent d’effectuer une recension précise de toutes les triades autour desquelles s’organise le discours du TPJ. Hormis les

640. *Beiji* 北極. Cf. *supra* : p. 361, n. 497.

641. *Zhufen* 銖分, littéralement : la plus infime quantité.

642. CTT 1101 {033}, 2 : 8a [19.1-4]. La numérotation de cet extrait du TPJC provient du MS de Dunhuang.

triades, notre texte contient un certain nombre de trinômes de forme “3x”, mais on sait que les idées du TPJ s’inscrivent sur un arrière-plan culturel qui fait la part belle au trois, comme le montrent les “catégories numériques” inventoriées par Mayers. Rien d’étonnant à ce que, dans le TPJ, “trois” (*san* 三) soit le caractère le plus fréquemment employé pour les numérations, avec pas moins de 549 occurrences⁶⁴³. Ce n’est visiblement pas de ce côté qu’il faut rechercher les “triades majeures” du TPJ — ce qui n’empêche pas, je l’ai dit, qu’un trinôme (3x) soit parfois employé pour désigner une triade bien définie, ou même plusieurs.

Pour dresser un inventaire représentatif, je me baserai donc plutôt sur des séquences de trois caractères ou triades adoptant la forme “compacte” *a-b-c* (exemple : *tian-di-ren* 天地人)⁶⁴⁴. Ces triades par excellence, que j’appellerai *triades majeures*, cristallisent, au niveau rhétorique, la logique tripartite à l’œuvre, à côté de quelques *triades mineures* adoptant uniquement une forme “éclatée” (*a b c*, c’est à dire que les trois caractères ne sont jamais accolés dans le texte) et le plus souvent fluctuante, constituant fréquemment des occurrences isolées, qui dérivent généralement de triades majeures⁶⁴⁵. Toutes sont représentatives de la dialectique tripartite du TPJ.

En limitant mes statistiques aux *triades majeures* — plus stables, plus faciles à isoler et à dénombrer —, je suis certain d’obtenir un échantillon plus réduit sans perte de représentativité⁶⁴⁶. Je les classe ci-dessous par nombre décroissant d’occurrences de leur forme compacte (*a-b-c*), en indiquant pour chacune les éventuels trinômes (3x) qui leur sont occasionnellement associés (Tableau A). Je proposerai également un inventaire des *triades mineures*, mais sans leur associer de trinôme ni chercher à en relever systématiquement le nombre d’occurrences (Tableau B).

643. Un (*yi* 一, 1206 occurrences) et dix mille (*wan* 萬, 743 occurrences) figurent en tête des occurrences, mais ces deux caractères ne déterminent jamais des classements numériques : *yi* appartient au vocabulaire commun, *wan* aux grandeurs symboliques.

644. Si la plupart de ces triades admettent une forme “éclatée” (soit de type *a b c*, c’est-à-dire que les trois caractères ne sont pas accolés l’un à l’autre dans le texte), l’inverse est loin de se vérifier : par exemple, la triade *tianqi* 天氣, *diqu* 地氣, *zhonghe qi* 中和氣 n’apparaît jamais sous la forme “compacte” *a-b-c* (“天氣地氣中和氣”).

645. Par exemple, la triade *tianqi* 天氣, *diqu* 地氣, *zhonghe qi* 中和氣 mentionnée dans la note précédente se rattache au groupe des triades mineures.

646. Pour preuve, la plus fréquente de ces triades majeures — voir le tableau dressé à la page suivante —, Ciel-Terre-Homme, est composée de caractères figurant parmi les plus nombreux de l’ensemble du texte : (a) *tian* 天 (4e avec 4813 occurrences), (b) *di* 地 (17e avec 1779 occurrences) et (c) *ren* 人 (5e avec 4697 occurrences). Ces chiffres sont ceux de la concordance publiée à Hong Kong sous la direction de D. C. LAU {438}.

Tableau A. Les triades majeures du TPJ (# 1-27)

#	<i>triades majeures</i>	<i>occurrences</i>	<i>trinômes correspondants :</i>
(1)	天地人	61	三統, 三才
(2)	日月星	31	三光, 三明, 三道
(3)	天地中和	21	三氣
(4)	道德仁	21	三命
(5)	上古中古下古	15	三古
(6)	君臣民	14	三人
(7)	上下中	13	三人, 三合, 三品
(8)	君父師	12	三人
(9)	父母子	7	三人
(10)	陰陽中和	4	三氣, 三合, 三法
(11)	頭足腹	4	
(12)	孟仲季	4	
(13)	高下平	4	
(14)	大賢中賢下賢	3	三人
(15)	鬼神精	3	
(16)	孝忠順	2	三事, 三行, 三綱
(17)	太陽太陰中和	2	三氣
(18)	大小中	2	三周
(19)	本末中	2	
(20)	生養長	2	
(21)	臣子弟子	1	三行
(22)	夫婦子	1	
(23)	山川平土	1	
(24)	神精氣	1	
(25)	大度中度小度	1	
(26)	生養成	1	
(27)	水土石	1	三色

Tableau B. Les triades mineures du TPJ (# 28-54)

#	<i>triades mineures</i>	<i>triade majeure correspondante :</i>
(28)	天地帝王	天地人 (n° 1)
(29)	帝王后妃大臣	天地人 (n° 1)
(30)	天皇地皇人皇	天地人 (n° 1)
(31)	天氣地氣中和氣	天地中和 (n° 3)
(32)	上君中君下君	上下中 (n° 7)
(33)	上角中角下角	上下中 (n° 7)
(34)	上氣中氣下氣	上下中 (n° 7)
(35)	上士中士下士	上下中 (n° 7)
(36)	上士中士小人	上下中 (n° 7)
(37)	君父母師	君父師 (n° 8)
(38)	男女子	父母子 (n° 9), 夫婦子 (n° 22)
(39)	樂和刑	陰陽中和 (n° 10)
(40)	五嶽下田平土	高下平 (n° 13), 山川平土 (n° 23)
(41)	五嶽田野平土	高下平 (n° 13), 山川平土 (n° 23)
(42)	百神群精百鬼	鬼神精 (n° 15)
(43)	神精物鬼	鬼神精 (n° 15)
(44)	太陽氣太陰氣中和氣	太陽太陰中和 (n° 17)
(45)	太陽之氣太陰之氣中和之氣	太陽太陰中和 (n° 17)
(46)	大人中人小人	大小中 (n° 18)
(47)	大道中道小道	大小中 (n° 18)
(48)	大神中神小神	大小中 (n° 18)
(49)	生養愛	生養長 (n° 20), 生養成 (n° 26)
(50)	泉石良土	水土石 (n° 27)
(51)	天師帝王	?
(52)	朝晝暮	?
(53)	長吏居民行人	?
(54)	長吏布道四野	?

Remarques relatives au Tableau A :

1. La triade n° 7 suit en fait la séquence *shang-xia-zhong* dans 10 cas, *shang-zhong-xia* 上中下 dans 3 cas. Je retiens dans le tableau la leçon la plus fréquente.

2. La triade n° 10, construite à partir du binôme Yin/Yang, en respecte la syntaxe habituelle dans son énoncé, mais sa logique interne est évidemment *yang-yin-zhonghe*. Même remarque pour la triade n° 17, qui admet la séquence *taiyin-taiyang-zhonghe* 太陰太陽中和 dans un cas mais dont la logique interne est toujours *taiyang-taiyin-zhonghe*.

3. La triade n° 14 admet la variante *daxian-zhongxian-xiaoxian* 大賢中賢小賢 dans un cas. Je retiens dans le tableau la leçon la plus fréquente.

Remarques relatives au Tableau B :

1. La triade n° 51 est en fait un ternaire modélisant les trois étapes idéales de l'apparition des textes authentiques, de leur transmission et de leur mise en pratique.

2. La triade n° 52, qui est également un ternaire, correspond aux trois moments du jour, *sanshi* 三時 ou *sanbu* 三部.

3. La triade n° 53, qui s'inscrit dans la théorie des *sandao xingshu* 三道行書, admet les deux variantes *yimin* 邑民 (élément *b*) et *xingzhe* 行者 (élément *c*). La triade n° 54 est également en rapport avec cette théorie.

11.3.3. Analyse

De même que, pour D.-R. Dufour, la trinité de la “langue naturelle” de l’homme (*je, tu, il*) “[représente] le lien social minimal” et, sur le plan psychologique, définit le “lien personnel”⁶⁴⁷, les triades du TPJ définissent des liens naturels dans le rapport de l’homme à l’univers (triades n° 1 et 3) — et, en particulier, du souverain, homme par excellence, dont l’autorité est érigée en principe

647. DUFOUR {166} : 165, 273-276.

cosmique (n° 28) — et des liens sociaux sur les scènes politique (n° 6 et 29) et familiale (n° 9 et 22), par analogie avec la verticalité pré-existante la plus évidente — celle du Ciel au-dessus de la Terre (n° 1), celle du corps humain debout (n° 11), ou la morphologie de l’environnement naturel (n° 13, 23, 40 et 41) —, c’est-à-dire le haut et le bas (n° 7), axe hiérarchique (n° 30, 32, 34, 35 et 36) dont découle le modèle tripartite de base de l’organisation sociale (n° 6), ou encore l’idée de dimension (n° 18) et ses applications qualitatives (n° 14, 25 et 46). Cet univers ordonné, hiérarchisé, s’inscrit dans une rythmique générale à trois temps (n° 5, 12, 19, 20 et 26), qu’il s’agisse des étapes de la vie des êtres (n° 20 et 26), des phases du jour (n° 52) ou de la diffusion des écrits véritables (n° 51). Liens universalisants, les triades donnent leur cohérence au macrocosme (n° 3, 10, 17, 31, 44 et 45) comme au microcosme physiologique (n° 24), au monde des entités spirituelles ou divines (n° 15, 42, 43 et 48) et jusqu’à la nature du sol (n° 27 et 50) et aux tonalités musicales (n° 33) ; elles assignent leur place aux corps célestes (n° 2), et, à leur exemple, aux hommes (au moins une quinzaine de triades, y compris la géographie sociale, n° 53 et 54) dont elles définissent notamment la reproduction sexuée (n° 10 et 38), les rapports de subordination (n° 8, 16, 21 et 37) et les grands principes de conduite individuelle et du gouvernement (n° 4, 39, 47 et 49).

Une lecture ⁶⁴⁸ de cet échantillon s’inspirant de la linguistique structurale de Roman Jakobson (1896-1982) permet de définir trois chaînes syntagmatiques dessinant un axe vertical de contiguïté (“le prince se rattache au père comme le ministre à la mère et le peuple à l’enfant”, etc.) unies par une triple relation paradigmatique obéissant à un axe horizontal de substitution (“le peuple est au prince et au ministre ce que l’enfant est au père et à la mère”, etc.). De ces rapports croisés découlent des figures rhétoriques comme la métonymie — “le Tao, c’est l’origine” (*a4 :: a19*) ; “la lune, c’est le Grand Yin” (*b2 :: b17*) ⁶⁴⁹ ; et “le peuple, c’est la soumission” (*c6 :: c16*) — ou encore, la métaphore — “le prince est un soleil pour le peuple” (*a6 : c6 :: a2 : c2*) ; “l’épouse est un ministre pour son époux” (*b22 : a22 :: b6 : a6*) ; et “la Terre est une mère pour l’Homme” ⁶⁵⁰

648. Qui s’inspire très largement de l’exercice réalisé par GRAHAM {193} : 27-33, {194} : 320-325.

649. Ces deux lieux communs de la pensée chinoise confirment le classicisme du “fonds” dont est issue la tradition de la Grande paix.

650. Métaphore dont découle la thématique d’un long chapitre du TPJ. Cf. CTT 1101 {015}, 45/61 : 1a-13a.

($b1 : c1 :: b9 : c9$). On comprend immédiatement l'usage idéologique que permet ce type de lecture corrélatrice, à condition toutefois que les triades relevées dans l'échantillon présentent une homologie de structure sans faille. Est-ce bien le cas ?

Pour ce qui concerne la structure, on constate tout de suite que l'élément *a* est toujours fixe mais que les éléments *b* et *c* permutent fréquemment. En fait, cette permutation intervient chaque fois que la logique interne de la triade est non linéaire ⁶⁵¹ :

<i>séquence</i>	<i>logique</i>	<i>exemples :</i>
<i>a b c</i>	linéaire	上古中古下古 (n° 5), 孟仲季 (n° 12)
<i>a c b</i>	non linéaire	天地中和 (n° 3), 上下中 (n° 7), 大小中 (n° 18)

Ces deux types de structures révèlent deux logiques simultanément à l'œuvre dans notre document : d'un côté, une logique obéissant à la séquence [*a*, puis *b*, puis *c*], de l'autre, une logique intercalant le troisième terme entre les deux précédents selon la séquence [*a* et *b*, puis *c*]. Or, on se souvient qu'on a isolé, au chapitre précédent, deux forces antagonistes dans l'idéologie du texte : un flux temporel de dispersion et de déclin et un reflux de reconquête du temps et de retour à l'unité originelle. On constatera comment ces deux types de structure reflètent fidèlement, sur le plan rhétorique, cet antagonisme, avec en alternance une logique *ternaire* qui confère naturellement à l'élément médian la *seconde* position, et une logique de résolution de la binarité par *conjonction* d'opposés complémentaires/*production* dans laquelle l'élément médian occupe tout aussi naturellement la *troisième* position.

Pourquoi la logique interne des triades n'est-elle pas invariable, c'est-à-dire uniformément *linéaire* ou *non linéaire* ? Parce que la nature du lien qui unit les trois éléments *a*, *b* et *c* varie d'une triade à l'autre. La nature de ce lien admet une typologie en cinq classes, dont je présente ci-dessous les modélisations correspondantes selon leur ordre d'apparition parmi les premières triades de ma

651. Certaines triades admettent simultanément les deux logiques. Ainsi, la triade Ciel-Terre-Homme obéit à la fois à une logique *linéaire* (dans sa lecture hiérarchique descendante : le Ciel, la Terre puis l'Homme) et *non linéaire* (dans sa lecture spatialisée : l'Homme entre le Ciel et la Terre).

classification ⁶⁵² :

<i>lien</i>	<i>nature</i> :	<i>premier exemple</i>
$a > b > c$	verticalité, descente, hiérarchie, éloignement	天地人 (n° 1)
a, b, c	trichotomie	日月星 (n° 2)
$a + b = c$	conjonction/production	天地中和 (n° 3)
$a... b... c$	diachronie	上古中古下古 (n° 5)
$a : b : c$	analogie	君父師 (n° 8)

Logique linéaire ou non linéaire, liens tripartites de nature variable : tant que l'on s'en tient strictement à la structure, le jeu de ces logiques distinctes ne pose pas réellement problème puisque toutes les triades admettent indifféremment la lecture séquentielle “*a, b, c*”, mais les quelques extraits que je présente dans la suite du présent chapitre montreront qu'il n'en va pas de même aux niveaux rhétorique et idéologique. La lecture corrélatrice inspirée de Jakobson et dont j'ai donné plus haut quelques exemples n'offre donc pas toujours un résultat cohérent et n'explique certainement pas seule le fonctionnement de l'idéologie tripartite du texte.

Pour finir, revenons brièvement au tableau des triades majeures du TPJ. On sait que chaque élément le plus élevé dans les trois chaînes syntagmatiques (c'est-à-dire : selon l'axe vertical de mon Tableau A) préside aux éléments les moins élevés ⁶⁵³. Le classement par occurrences des triades qui constituent cet échantillon prouve que c'est la triade Ciel-Terre-Homme qui joue ce rôle de tête de rubrique, de symbole fort, dans toute la logique de tripartition du TPJ. Pour autant, cette seule fonction emblématique n'explique pas non plus le fonctionnement de l'idéologie. L'analyse du contenu textuel du document est indispensable.

652. Ici encore, les éléments de certaines triades admettent simultanément deux ou plusieurs types de liens. Ainsi, la triade Ciel-Terre-Homme, *verticalité* par excellence, admet également le modèle de *conjonction/production* (Ciel + Terre = Homme).

653. Cf. GRAHAM {194} : 336.

11.4. Déséquilibre binaire et équilibre tripartite

Loin des rapports conflictuels transhistoriques de l'Occident tels que D.-R. Dufour les a mis en lumière d'une façon saisissante, binarité et ternarité paraissent avoir toujours cohabité harmonieusement dans l'esprit chinois. Le TPJ est, à cet égard, bien représentatif du va-et-vient rhétorique permanent entre l'alternance rythmique binaire et la dynamique du Trois.

Classiquement, c'est le couple Yin/Yang qui incarne la binarité dans le discours du TPJ⁶⁵⁴. Tout aussi classiquement, comme on a pu le voir dans les extraits traduits au chapitre précédent, le Yang forme le Ciel en haut, le Yin la Terre en bas, etc. Là où le TPJ se démarque sensiblement de ce fonds commun propre à la Chine pré-impériale et aux premiers siècles de l'Empire, c'est dans son attribution délibérée au dispositif binaire classique d'une valeur éthique ajoutée. Certes, l'alternance immuable du Yin et du Yang (*yi yin yiyang* 一陰一陽) participe pleinement des cycles naturels⁶⁵⁵, mais on va voir que l'un de ces deux pôles l'emporte visiblement sur l'autre.

11.4.1. La charge négative du Yin

Dans le double classement que dresse le chapitre n° 59/91 (extrait du TPJC), le Yang sert de tête de rubrique au souffle originel, à la vie (ou engendrement, *sheng* 生), au Ciel, au soleil et à la journée, au printemps et à l'été, aux troncs impairs (*jia* 甲, *bing* 丙, *wu* 戊, *geng* 庚 et *ren* 壬), aux rameaux impairs (*zi* 子, *yin* 寅, *chen* 辰, *wu* 午, *shen* 申 et *xu* 戌), à l'hexagramme Qian 乾⁶⁵⁶, aux

654. Cf. ZHENG Zhiming 鄭志明 {556} : 99-110, sans conteste la meilleure étude sur ce point. Cf. aussi CHEN Ligui {403} : 47-51. Les *Quatre livres de l'Empereur jaune* découverts à Mawangdui accordent également une importance toute particulière à la binarité, comme l'a montré Edmund RYDEN {325} dans son édition critique, et notamment au couple Yin-Yang qui préside à un classement reproduit sous forme de tableau dans GRAHAM {194} : 331 et RYDEN {325} : 102-103. Sur ce classement, cf. *infra* : p. 412, n. 658 et 660.

655. Sept occurrences, au total, de ce *locus classicus* dans CTT 1101 : chapitres n° 18/18 [11.7] (TPJC), n° 36/44 [43.7, 44.1] (TPJ), n° 59/91 [221.1] (TPJC), n° 117/207 [653.8, 9] (TPJ) et n° 150/304 [715.13] (TPJC). Les principes de la dualité sont exposés dans le chapitre n° 150/304 (extrait du TPJC) qui semble être un stade intermédiaire sur le chemin du Trois, avec des expressions semblables à celles mises au service de la théorie des triades : toutes choses (par exemple : le soleil et la lune, le Ciel et la Terre) sont "deux moitiés" (*liangban* 兩半) qui doivent s'unir pour former un tout (*chengyi* 成一) [715.10]. Cf. *supra* : Chapitre 7, § IX.14.1.

656. *Zhujiu* 諸九, les six lignes Yang/impaires de l'hexagramme Qian/Ciel (neuf est le chiffre du Grand Yang).

garçons, aux mâles des espèces animales, et au prince ; le Yin, à la nutrition (*yang* 養), à la Terre, à la lune, aux étoiles et à la nuit, à l'automne et à l'hiver, aux troncs pairs (*yi* 乙, *ding* 丁, *ji* 己, *xin* 辛 et *gui* 癸), aux rameaux pairs (*chou* 丑, *mao* 卯, *si* 巳, *wei* 未, *you* 酉 et *hai* 亥), à l'hexagramme Kun 坤⁶⁵⁷, aux filles, aux femelles des espèces animales, et au ministre, deux axes syntagmatiques somme toute très classiques dans lesquels la position du couple prince-ministre en queue d'énumération reflète les visées socio-politiques du système idéologique du TPJ⁶⁵⁸.

En revanche, le classement analogue qui est opéré dans le chapitre n° 19/19, également extrait du TPJC, rattache au Yang ce qui est en haut (ou le supérieur), ce qui est à gauche, ce qui aime la vie, le Tao et la Vertu, la bienfaisance, le faste et la tête, et au Yin ce qui est en bas (ou l'inférieur), ce qui est à droite, ce qui aime donner la mort, les lois pénales, les châtiments, la malfaisance, les pieds⁶⁵⁹. Dans ce second classement, on constate que le Yang symbolise la positivité, le Yin la négativité. Au-delà de la classique neutralité du couple, le TPJ accorde donc une nette préférence au premier, au détriment du second et de l'axe syntagmatique auquel il préside⁶⁶⁰.

D'ailleurs, le chapitre n° 93/138 annonce sans ambages la couleur dès son titre : “Le Yang est supérieur (honoré, noble), le Yin est inférieur (vil, méprisable)”, *yang zun yin bei* 陽尊陰卑 [386.1]. Le Yang est supérieur, affirme le maître, parce qu'il “garde la racine” (*shouben* 守本) et “est

657. *Zhuliu* 諸六, les six lignes Yin/paires de l'hexagramme Kun/Terre (six est le chiffre du Grand Yin).

658. 元氣陽也。主生。自然而化陰也。主養凡物。天陽主生也。地陰主養也。日與晝陽也。主生。月星夜陰也。主養。春夏陽也。主生。秋冬陰也。主養。甲丙戊庚壬陽也。主生。乙丁己辛癸陰也。主養。子寅辰午申戌陽也。主生。丑卯巳未酉亥陰也。主養。亦諸九陽也。主生。諸六陰也。主養。男子陽也。主生。女子陰也。主養萬物。雄陽也。主生。雌陰也。主養。君陽也。主生。臣陰也。主養 (CTT 1101 {033}, 4 : 13b-14a) [220.9-13]. Certaines triades apparaissent déjà dans ce dispositif pourtant binaire : les étoiles, qui sont rattachées au Yin avec la lune, par opposition au soleil/Yang. Comparer ce classement avec celui qui apparaît dans le texte *Cheng* 稱 (*Aphorismes*), troisième des *Quatre livres de l'Empereur jaune* découverts à Mawangdui et qui remonterait aux environs de 250 av. J.-C. (cf. GRAHAM {194} : 331 et RYDEN {325} : 102-103).

659. 故上者象陽。下者法陰。左法陽。右法陰。陽者好生。陰者好殺。陽者為道。陰者為刑。陽者為善。陽神助之。陰者為惡。陰神助之。積善不止道福起令人日吉。陽處首。陰處足。故君貴道德下刑罰。取法於此。 (CTT 1101 {033}, 2 : 1b) [12.1-4]. L'opposition entre Yang/vie et Yin/mort est encore au cœur du chapitre n° 16/16 [731.2-3] (issu du TPJC) et du chapitre n° 112/185, qui associe les souffles Yang aux “registres d'immortalité des esprits véritables” (*zhenshen xianlu* 真神仙錄) et les souffles Yin au “ministère de la mort” (*sibu* 死部) [565.3-4]. On retrouve dans le chapitre n° 128/224 (un fragment issu du TPJC) l'opposition entre le Yang, bienfaisance/immortalité, et le Yin, malfaisance/mort [691.2].

660. Le Yin, selon les chapitres n° 92/135 [378.2-3] et n° 118/209 [669.7-670.1], c'est aussi l'hétérodoxie ou la perversion (*xie* 邪), l'inconduite (*jian* 姦), la fourberie ou la ruse (*hua* 猾), toutes sources de désordre. Comme l'a remarqué GRAHAM {094} : 331, dans le classement Yin/Yang du texte *Cheng* de Mawangdui, les éléments classés sous la rubrique Yang sont “supérieurs” (“*superior*”) à ceux classés sous la rubrique Yin mais l'ensemble du dispositif ne débouche pas sur l'opposition “bien/mal” (“*Good/Evil*”).

plein, substantiel” (*you shi* 有實) tandis que le Yin est “vide, creux” (*xukong* 虛空) et “sans substance” (*wu shi* 無實) [386.3-4]. L’analogie entre les deux couples Yang/Yin et homme/femme (*nannü* 男女) est posée dès le début du chapitre [386.6]⁶⁶¹ puis est développée en des termes que l’on qualifiera aujourd’hui de misogynes mais qui ne sont pas sans évoquer l’impureté ontologique dont a longtemps été suspectée la femme dans l’Occident chrétien :

陰為女。所以卑而賤者其所受命處。戶空而虛。無盈餘又無實。故見卑且賤也。

Le Yin fait la femme. Ce en quoi elle est basse et méprisante, c’est l’endroit où elle reçoit le mandat (de vie), ouverture vide et creuse, sans excédent et sans substance. C’est pourquoi on la regarde comme basse et même méprisante⁶⁶².

Pour les auteurs du TPJ, tout le mérite cosmique de la conception revient à l’homme : au départ, le Yin (à la fois la femme et sa matrice) est vide, et quand la femme tombe enceinte, c’est uniquement parce que le Yang (le sperme/l’homme) auparavant répandu dans le Yin s’est changé en graine (*shi* 實, substance, plénitude) et que le Yin, qui craint le Yang, lui obéit (*shun* 順) alors et nourrit cette graine pendant la durée de la grossesse sans oser la rejeter⁶⁶³.

11.4.2. Soumission nécessaire du Yin au Yang

Sur le plan cosmique, les auteurs du TPJ s’accommodent très bien de cette coexistence d’un Yin et d’un Yang ainsi chargés de valeurs éthiques antagonistes, comme le laissent entendre ces deux fragments du chapitre n° 137/263, extraits du TPJC, à résonance presque manichéenne :

661. Cette analogie classique apparaît évidemment dans le classement du texte *Cheng* de Mawangdui, mais le corpus des *Quatre livres de l’Empereur jaune* modélise avant tout le couple mâle-femelle par les paires *xiong-ci* 雄雌 (les oiseaux mâles et femelles) et *mu-pin* 牡牝 (les mâles et femelles des espèces animales), couples qui expriment respectivement l’antagonisme et la complémentarité, selon RYDEN {325} : 16-39.

662. CTT 1101 {015}, 93/138 : 4b-5a [386.11-12].

663. 今女之妊子。陰本虛空。但陽往施化實於陰中而陰卑賤畏陽。順而養之。不敢去也。 (*ibid.*) [387.7-8].

夫天地之性半陽半陰。陽為善。主賞賜。陰為惡。惡者為刑罰。主姦偽。

La nature universelle est à moitié Yang, à moitié Yin. Le Yang est bienfaisant ; il préside aux récompenses et aux honneurs. Le Yin est malfaisant ; la malfaisance fait les lois pénales et les châtiments ; elle préside aux fourberies et à la tromperie ⁶⁶⁴.

Et, quelques lignes plus loin :

天地之性半善半惡。故君子上善以閉姦。興善者得善。興惡者得惡。

La nature universelle est à moitié bonne, à moitié mauvaise. C'est pourquoi l'homme de bien élève la bienfaisance afin d'arrêter l'inconduite. Promouvoir la bienfaisance attire la bienfaisance ; promouvoir la malfaisance attire la malfaisance ⁶⁶⁵.

Mais au niveau de la société, en revanche, il est normal que le second prenne le pas sur le premier puisque l'État a la charge de garantir le bien-être du peuple — ce qui n'exclut pas, on l'a vu, que les lois pénales et les châtiments (Yin) puissent être normalement applicables six mois sur douze. Le chapitre n° 113/191, qui place la musique sous la rubrique Yang et l'oppose aux lois pénales et aux châtiments (Yin), contient le passage suivant, très explicite :

陰之與陽乃更相反。陽興則陰衰。陰興則陽衰。陽者君也。陰者臣也。君盛則臣服民易治。臣盛則君治侮亂。此天自然之法也。

Le Yin et le Yang se renversent l'un l'autre en alternance. Quand le Yang prospère, le Yin décline ; quand le Yin prospère, le Yang décline. Le Yang, c'est le prince ; le Yin, c'est le ministre. Quand le prince est fort, le ministre est soumis et le peuple, facile à gouverner ; quand le ministre est fort, le règne du prince est bafoué, c'est le désordre. Ceci est la règle

664. CTT 1101 {033}, 9 : 1b [702.1-2].

665. *Ibidem* [702.5-6].

spontanée du Ciel ⁶⁶⁶.

En aucun cas le Yin ne doit donc l'emporter sur le Yang. Dans le contexte funéraire, par exemple, le service des défunts ne doit pas l'emporter sur le service dû aux vivants car “servir le Yin ne doit pas l'emporter sur le service (dû au) Yang” (chapitre n° 36/46), et le texte ajoute — hors de propos semble-t-il, mais il ne faut pas oublier qu'il s'agit là d'une des idées maîtresses de l'idéologie de l'ouvrage — que “le Yang, c'est le prince ; le Yin, c'est le ministre. Servir le ministre ne doit pas l'emporter sur le (service dû au) prince” ⁶⁶⁷.

En toute circonstance, favoriser le Yin aux dépens du Yang constitue une faute :

事陰過陽。事下過上。此過之大者也。

Servir le Yin plus que le Yang et l'inférieur plus que le supérieur, ces fautes sont graves ⁶⁶⁸.

Une mise en garde analogue est formulée dans le chapitre n° 61/95 (issu du TPJC), après l'évocation des règles de conduite cosmologiquement correctes pour le souverain et son épouse :

若失之則災變連起。刑罰不禁。多陰少陽。萬物不茂。過在此。

Si (le souverain et son épouse) négligent (ces règles de conduite, c'est-à-dire laissent le Yin l'emporter sur le Yang), alors les désastres et les phénomènes étranges se succéderont, les lois pénales et les châtements ne seront pas prohibés, le Yin sera en excès et le Yang fera défaut, les dix mille êtres ne s'épanouiront pas. La faute réside en cela ⁶⁶⁹.

666. CTT 1101 {015}, 113/191 : 3b [588.14-589.2]. On trouve un bref passage de même tonalité dans le chapitre n° 32/32, dont seul le résumé du TPJC a été transmis : “Le Yin obéit au Yang, le ministre obéit au prince”, 陰順於陽。臣順於君。 (CTT 1101 {033}, 2 : 9b) [20.12], et encore dans le chapitre 115/205, également issu du TPJC : “Le Yin sert le Yang, le fils sert son père, le ministre sert son prince”, 陰事其陽。子事其父。臣事其君。 (CTT 1101 {033}, 7 : 30a) [649.13]. Toutes ces propositions illustrent le principe de substitution des lectures croisées selon les axes syntagmatique (vertical) et paradigmatique (horizontal) précédemment évoqué. Cf. *supra* : § 11.3.2.

667. 事陰不得過陽。陽君也。陰臣也。事臣不得過君。 (CTT 1101 {015}, 36/46 : 7a) [49.6-7].

668. CTT 1101 {015}, 36/46 : 7b [49.11-12].

669. CTT 1101 {033}, 4 : 13b [220.6].

Le couple bienfaisance/malfaisance (*shan'e* 善惡), récurrent dans tout le TPJ, a été surimposé au couple Yin/Yang incarnant traditionnellement la binarité dans l'esprit chinois, avec pour conséquence paradoxale que l'univers n'est plus régi par deux dynamiques d'une neutralité équivalente mais par deux forces, quasiment manichéennes, dont le jeu est strictement identique à celui du couple Yin/Yang mais porte en germe le déséquilibre.

11.4.3. Nécessité de l'interaction du Yin et du Yang

Je me suis attardé sur les propriétés de la binarité dans le TPJ parce que celles-ci constituent le fondement logique de son idéologie tripartite. En effet, de l'interaction nécessaire de ces deux forces à la fois antithétiques et complémentaires découle la synthèse harmonieuse dont procédera au final l'équilibre tripartite retrouvé, et ce malgré la valeur négative du Yin, dont la nature et la fonction cosmiques en font un élément indispensable à l'ordre des choses. C'est une constante, dans le TPJ, que le Yin et le Yang, l'un sans l'autre, sont absolument inutiles, dénués de toute efficacité, comme le dit par exemple le chapitre n° 23/23 (un fragment extrait du TPJC) :

故純行陽則地不肯盡成。純行陰則天不肯盡生。當合三統。陰陽相得乃和在中也。

Ainsi, quand le Yang circule purement (c'est-à-dire : sans se mêler harmonieusement au Yin), la Terre ne consent pas à accomplir entièrement ; quand le Yin circule purement, le Ciel ne consent pas à engendrer entièrement. Il faut que les trois principes s'unissent, que le Yin et le Yang entrent en contact puis s'harmonisent au centre ⁶⁷⁰.

Le texte ajoute que les Anciens recherchaient ce principe d'union harmonieuse pour établir la Grande paix. Un autre extrait du TPJC, que je rattache au titre de chapitre portant le n° 59/91, énonce en ces termes la règle qui préside aux rapports des représentants des deux catégories :

670. CTT 1101 {033}, 2 : 7b [18.8-9].

天下凡事皆一陰一陽。乃能相生。乃能相養。一陽不施生。一陰並虛空無可養也。

Toutes les choses en ce bas monde sont l'une Yin, l'autre Yang, afin de pouvoir s'engendrer et se nourrir mutuellement. Une seule (chose) Yang ne se reproduit pas ; de même, une seule (chose) Yin est creuse et n'a rien à nourrir ⁶⁷¹.

Ces prémisses trouvent leur expression la plus achevée dans le chapitre n° 48/65, précisément intitulé “Union et interpénétration des trois” (*Sanhe xiangtong* 三合相通), et dont de larges pans exposent dans le détail les modalités de l'union de couples produisant un troisième élément (et des triades ainsi composées formant un tout) sur un arrière-plan rhétorique reproduisant le processus cosmogonique ⁶⁷². Ayant déjà parlé du fondement cosmogonique de la théorie, j'insisterai ici sur le dépérissement qu'entraînerait l'absence de cette indispensable union féconde :

故有陽無陰不能獨生。治亦絕滅。有陰無陽亦不能獨生。治亦絕滅。有陰有陽而無和不能傳其類。亦絕滅。故有天而無地。凡物無於止。有地而無天。凡物無於生。有天地相連而無和。物無於相容自養也。故男不能獨生。女不能獨養。男女無可生子以何而成一家而名為父與母乎。故天法皆使三合適成。

Aussi, (quand) il y a du Yang sans Yin, (le Yang) seul n'est pas capable d'engendrer (et son) règne aussi (est voué à) l'extinction. (Quand) il y a du Yin sans Yang, (le Yin) seul n'est pas non plus capable d'engendrer (et son) règne aussi (est voué à) l'extinction. (Quand) il y a du Yin et du Yang sans harmonie, ils ne peuvent pas se perpétuer (et sont) aussi (voués à) l'extinction. C'est pourquoi, (si) il y avait le Ciel sans la Terre, les êtres n'auraient nulle part où s'arrêter ; (si) il y avait la Terre sans le Ciel, les êtres ne seraient pas engendrés ; (si) le Ciel et la Terre étaient contigus mais sans être en harmonie, les êtres n'auraient aucun moyen de se convenir ni de se nourrir par eux-mêmes. C'est pourquoi l'homme ne peut

671. CTT 1101 {033}, 4 : 14a [221.1].

672. J'ai déjà traduit deux passages importants de ce chapitre. Cf. *supra* : Chapitre 10, § 10.2.3, p. 375-378.

engendrer seul, la femme ne peut nourrir seule ; (si) l’homme et la femme ne peuvent pas engendrer d’enfant, comment constitueront-ils une famille et porteront-ils les noms de “père” et de “mère” ? C’est pourquoi la règle céleste fait que toutes (choses) s’unissent par trois et constituent (un tout) ⁶⁷³.

Appliquée à l’ordre social, la théorie détermine l’indivisibilité de la triade prince-ministre-peuple (*jun-chen-min* 君臣民) et la nature des rapports qu’entretiennent ses trois composantes :

故君者須臣。臣須民。民須臣。臣須君。迺後成一事。不足一使三不成也。故君而無民臣。無以名為君。有臣民而無君。亦不成臣民。臣民無君亦亂。不能自治理亦不能成善臣民也。此三相須而立。相得迺成。故君臣民當應天法。三合相通并力同心。共為一家也

C’est pourquoi le prince a besoin du ministre, le ministre a besoin du peuple, le peuple a besoin du ministre et le ministre a besoin du prince ⁶⁷⁴ pour accomplir une action. (Si) l’un (des trois) vient à faire défaut, cela fait que les trois n’accomplissent rien. C’est pourquoi un prince sans ministre ni peuple n’a aucune raison de s’appeler un prince ; un ministre et un peuple sans prince ne constituent pas non plus un ministre et un peuple ; un ministre et un peuple sans prince, c’est aussi le désordre, ils ne sont pas capables de se gouverner en bon ordre ni de constituer un ministre et un peuple bienfaisants. Ces trois ont besoin les uns des autres pour s’établir et (doivent) s’accorder pour accomplir (leurs desseins), c’est pourquoi prince, ministre et peuple doivent répondre à la règle céleste, s’unir à trois et s’interpénétrer, joindre leurs forces et accorder leurs cœurs, et (ainsi) constituer ensemble une famille ⁶⁷⁵.

Avec cet extrait, un des quelques points où l’idéologie habituellement sous-jacente au

673. CTT 1101 {015}, 48/65 : 4a-b [149.11-150.1].

674. De haut en bas et de bas en haut comme la montée et la descente alternées des souffles Yin et Yang entre le Ciel et la Terre et la convergence de tous les documents de toutes les époques vers le prince qui les fera redescendre parmi le peuple après leur vérification et leur édition. Cf. *supra* : Chapitre 7, § III.17.1 (chapitre n° 51/78).

675. CTT 1101 {015}, 48/65 : 4b-5a [150.4-7].

contenu explicite affleure, on touche au cœur de la théorie des triades, ce moteur de l'idéologie tripartite qui vaut pour le matériau dans son ensemble.

11.4.4. L'Homme, clef de l'harmonie cosmique

“Harmonie” (*he* 和) est un des mots clefs de cette logique ternaire. D'abord, harmonie du Deux (c'est-à-dire l'harmonie de deux choses ensemble : le Yin et le Yang, la femme et l'homme, etc.) produisant le Trois, *zhonghe* 中和 (l'“harmonie centrale”), synonyme, dans tout le TPJ, de l'Homme et de la sphère de l'humain. Ensuite, harmonie du Trois (c'est-à-dire l'harmonie de trois choses ensemble : le père, la mère et l'enfant ou le prince, le ministre et peuple, etc.), *taihe* 太和 (“harmonie suprême”), expression qui désigne autant l'harmonie de l'unité/indistinction primordiale — à ce titre, l'expression “*taihe zhi qi* 太和之氣”⁶⁷⁶ constitue, en quelque sorte, une hypostase du souffle originel⁶⁷⁷ — que l'unité primordiale retrouvée⁶⁷⁸.

Au niveau cosmique, l'élément harmonisant par excellence est l'Homme, qui a le pouvoir de toucher, d'émouvoir (*gandong* 感動) le Ciel et la Terre par sa sincérité (*cheng* 誠) et s'attirer ainsi, en réponse (*ying* 應), des présages favorables, témoignages de l'approbation de l'univers⁶⁷⁹. L'Homme, qui “est à l'image de la pureté de l'univers” (*ren xiang tiandi chun* 人象天地純)⁶⁸⁰, constitue lui-même un “principe cosmique divin”⁶⁸¹, et ce principe divin doit se transmettre et se

676. Dans le chapitre n° 35/42, le “souffle de l'harmonie suprême” (*taihe zhi qi*) procède de l'union d'un homme (Yang/impair) et de deux femmes (Yin/pair), $1 + 2 = 3$ (cf. CTT 1101 {015}, 35/42 : 10a), alors que dans le reste du texte, l'union d'un homme et d'une femme engendre l'“harmonie centrale” (*zhonghe*) et l'union des souffles Yin et Yang engendre le “souffle de l'harmonie centrale” (*zhonghe zhi qi*) : $1 + 1 = 1$. Le principe d'harmonie est donc double, à la fois *binnaire* (le Deux harmonisé produit le Trois) et *ternaire* (le Trois harmonieux fait retour à l'Unité).

677. On a vu que la première étape du processus cosmogonique met en scène une triade de souffles agglomérés : le souffle originel (*yuanqi*), le souffle de la spontanéité (*ziran zhi qi*) et le souffle de l'harmonie suprême (*taihe zhi qi*). Cf. *supra* : Chapitre 10, § 10.2.3, p. 376-377.

678. Le chapitre n° 31/31, un fragment extrait du TPJC, affirme que “l'union des trois souffles (le Yin, le Yang et l'harmonie centrale) constitue la Grande harmonie (*taihe*) ; la Grande harmonie produit alors le souffle de la Grande paix (*taiping zhi qi*)”, 三氣合并為太和也。太和即出太平之氣。(CTT 1101 {033}, 2 : 8b) [19.9-20.1].

679. Cf. *supra* : Chapitre 7, § VI.11.3 (chapitre n° 96/153) et VII.6.2 (chapitre n° 108/174).

680. CTT 1101 {033}, 4 : 11a [218.2] (un fragment du TPJC rattaché au titre n° 59/91 dans mon résumé).

681. 夫人者適天地之神統也。(CTT 1101 {015}, 40/54 : 7b) [80.10].

perpétuer à l'image du Ciel/Yang et de la Terre/Yin ; c'est précisément pour cela que le Ciel a créé l'homme et la femme ⁶⁸². L'union cosmique nécessaire du Yin et du Yang, c'est l'union sexuelle qui en est la métaphore physiologique par excellence tout autant que son actualisation anthropologique constante. L'union sexuelle est l'une des meilleures façons pour l'Homme de remplir pleinement sa fonction cosmique, fonction d'autant plus nécessaire qu'elle conditionne l'union cosmique générale du Yin et du Yang : en effet, si, inversement, hommes et femmes optent pour la chasteté (*zhen* 貞) et ne s'accouplent pas, alors "le Yin et le Yang ne se mêleront pas" (*yinyang bu jiao* 陰陽不交), le Ciel n'émettra plus la pluie et la Terre n'engendrera plus les êtres ⁶⁸³, et les hommes et les femmes porteront la lourde responsabilité de la rupture d'un principe cosmique ⁶⁸⁴.

L'harmonie devant être généralisée, c'est tout l'ordre universel qui repose sur les épaules de l'Homme. Chacun des neuf degrés de la hiérarchie humaine doit garantir l'harmonisation (*tiao* 調) de la catégorie de souffle qui dépend de lui ⁶⁸⁵. Outre ce classement nonaire, le texte fait dépendre de l'homme l'harmonisation de ses pensées, *yi* 意 (chapitre n° 35/41), des méridiens de son corps par l'acupuncture et la moxibustion (chapitre n° 50/74) et de sa propre alimentation en vue de la longévité (chapitre n° 94/145), mais aussi l'harmonisation du vent et la pluie, *fengyu* 風雨, c'est-à-dire des phénomènes climatiques (chapitres n° 115/205, 112/190 et 131/234), des entités spirituelles, *shenling* 神靈 (chapitre n° 26/26), du peuple et de l'ensemble des dix mille êtres (chapitre n° 31/31), du règne du souverain (chapitre n° 36/46), des sonorités musicales (chapitres n° 22/22, 113/191, 116/206 et 143/284), du Ciel et de la Terre (chapitres n° 23/23 et 51/78) et de leurs desseins, *xin* 心 (chapitre n° 86/127), et même du souffle de la Grande paix, *taiping zhi qi* 太平

682. 男女夫婦者主傳統天地陰陽之兩手也。 (CTT 1101 {015}, 109/177 : 1b) [518.4-5] ; 天統陰陽當見傳。不得中斷天地之統也。傳之當象天地一陰一陽。故天使有一男一女色相好。然後能生也。 (CTT 1101 {015}, 36/44 : 2a) [43.7-44.1].

683. 夫天不雨即其貞不施。夫地不生萬物即其貞不化也。 (CTT 1101 {015}, 35/42 : 9b) [38.1-2]. Au passage, on peut remarquer que le plus souvent, dans le TPJ, les "dix mille êtres" sont concrètement les productions terriennes utiles à l'homme dans un contexte rural agricole. L'homme pro-créateur est à l'image du Ciel qui répand (*shi*) la pluie sur la Terre, la femme nourricière est à l'image de la Terre qui, fertilisée par la pluie, fait croître les êtres.

684. 二人共斷天地之統。 (CTT 1101 {015}, 35/42 : 9a) [37.8-9].

685. 此九人。上極無形下極奴婢。各調一氣。 (CTT 1101 {015}, 42/56 : 3a) [90.8-9]. Soit, de l' "homme divin sans forme sensible" (n° 1) jusqu'aux "esclaves" (n° 9) : le souffle originel, le souffle du Ciel, le souffle de la Terre, le souffle des quatre saisons, le souffle des cinq agents, les souffles Yin et Yang, les [souffles des] textes, les [souffles des] dix mille êtres et les [souffles des] richesses matérielles (p. 2b) [90.3-6].

之氣, manifestation cosmique de l'avènement de l'ère du même nom (chapitre n° 80/121).

L'harmonie cosmique s'exprime aussi à travers la régularité des cycles auxquels obéit le “Tao céleste” (*tiandao you changyun* 天道有常運 [178.14]), et si l'homme “va à l'encontre de ceux-ci, il sera en danger de mort, il entrera en conflit avec le Tao céleste, son mandat (de vie) en souffrira, le soleil et la lune perdront (leur) régularité et les étoiles se déplaceront en désordre”⁶⁸⁶ : en clair, les anomalies d'ordre cosmique (comètes, éclipses, etc.) qui, les sources en témoignent, frappaient l'imagination des anciens Chinois sont uniquement imputables à la négligence humaine. La conduite des “esprits essentiels” (*jingshen* 精神) des quatre saisons — manifestée ici par le vent (*feng* 風) — varie en fonction de la valeur morale des desseins (*yi* 意) des hommes : “si (les desseins des) hommes sont corrects (*zheng* 正), (le vent) sera normal (*zheng*), si (les desseins des) hommes sont pervers (*xie* 邪), (le vent) sera anormal (*xie*)”⁶⁸⁷.

De manière générale, toutes les fléaux dont souffre aujourd'hui l'humanité sont les conséquences de l'accumulation des fautes des hommes et de leurs souverains depuis l'origine⁶⁸⁸. Il faut donc “honorer le Ciel, accorder de l'importance à la Terre et estimer l'Homme” (*zun tian, zhong ti, gui ren* 尊天重地貴人) [726.3] — de même que, sur le plan physiologique, il faut “aimer le souffle, honorer l'esprit et accorder de l'importance à l'essence” (*ai qi, zun shen, zhong jing* 愛氣尊神重精) [728. 10]⁶⁸⁹.

11.4.5. Le peuple, clef de l'harmonie sociale

Au niveau socio-politique, où la particularisation de la logique triadique s'articule autour des trois pôles “prince” (*jun* 君), “ministre” (*chen* 臣) et “peuple” (*min* 民), l'harmonie à trois implique

686. 逆之則危亡。天道戰鬥。其命傷。日月失度則列星亂行 (CTT 1101 {015}, 50/73 : 12b) [178.14-179.1].

687. 四時之精神猶風也水也。隨人意而為邪正。人正則正。人邪則邪。 (citation du TPJ extraite du *Daoyao lingqi shengui pinjing* 道要靈祇神鬼品經 [CTT 1201] {010} : 2a) [737.1].

688. Cf. *supra* : Chapitre 7, § II.17.4 (un passage extrait du TPJC que je rattache au chapitre n° 34/38).

689. Il s'agit de deux fragments extraits du TPJC, que je rattache aux titres de chapitres portant les n° 8/8 et 12/12 respectivement. Sur la valeur triadique du trio “souffle, esprit, essence”, cf. *infra* : p. 425, n. 703.

pour le troisième élément une place centrale et un rôle clef, comme le dit sans ambiguïté le chapitre n° 48/65 : “La voie du gouvernement du pays se fonde sur le peuple”⁶⁹⁰. Sans peuple, le prince et le ministre n’ont rien à gouverner, rien à réguler”⁶⁹¹ et, un peu plus loin : “C’est pourquoi la règle du Ciel fait constamment que prince, ministre et peuple ont tout en commun, leur mandat (de vie) est commun, leur fortune est commune. (Si) une charge, une action s’écarte de la norme, cela aura (des conséquences) très néfastes”⁶⁹². C’est, malheureusement, ce qui s’est passé depuis l’origine, selon les auteurs du TPJ : le fardeau des fautes des Anciens s’est accumulé et des calamités se sont répandues sur l’humanité et le monde ; “en réalité, la cause (de tout cela est que) princes, ministres et peuples (des époques successives) ont négligé d’établir des plans (pour gouverner ensemble avec efficacité)”⁶⁹³ et ont perdu les liens d’affections qui les unissaient.

Un des moyens de restaurer cette union du peuple et des élites dirigeantes et de rétablir la Grande paix, c’est notamment de collationner tous les textes de toutes les époques qui circulent dans le monde, en extraire tout contenu erroné et donner à “réciter” (*songdu* 誦讀) à chaque individu, de haut en bas de la hiérarchie, ces “textes orthodoxes” (*zhengwen* 正文, qui sont aussi les “textes corrects, corrigés”) — comme l’enseigne par exemple le chapitre n° 51/78⁶⁹⁴. On mesure ici toute la portée sociale du projet politique du TPJ, qui induit une responsabilisation individuelle écrasante, jusqu’au sein même de la cellule sociale de base puisque le moindre manquement d’un fils à l’égard de son père revient à se révolter (*ni* 逆) contre l’ordre cosmique tout entier⁶⁹⁵. Loin des

690. Des auteurs modernes ont vu dans ces mots et des passages analogues la preuve du caractère “démocratique” (KALTENMARK {233}, XIN Yupu 辛玉璞 {526}, TANG Yi {499}…), voire “révolutionnaire” (YANG Kuan 楊寬 {533}, ZHANG Weiguo 張偉國 {553}…), du TPJ. C’est oublier un peu vite que cette logique implique aussi que chaque élément de la triade reste docilement à la place qui lui est impartie dans l’ordre naturel et que, notamment, le peuple ne saurait en aucun cas se substituer à ceux qui le gouvernent. S’il faut absolument établir une analogie avec l’histoire européenne, on est plus proche du despotisme éclairé préconisé par les philosophes du siècle des lumières. L’incompatibilité de l’idée occidentale de “révolution” (comme changement de régime) avec la conception chinoise du pouvoir politique (qui admet le remplacement du clan au pouvoir par un autre clan, jamais une remise en cause de la nature même du pouvoir) a été bien expliquée par L. VANDERMEERSCH {377}.

691. 治國之道迺以民為本也。無民君與臣無可治。無可理也。(CTT 1101 {015}, 48/65 : 5b-6a) [151.1-2].

692. 故天之法常使君臣民都同。命同。吉凶同。一職一事失正即為大凶。(ibid.) [151.3-4].

693. 實由君臣民失計。(ibid.) [151.5].

694. 令天下俱得誦讀正文。如此天氣得矣。太平到矣。(CTT 1101 {015}, 51/78 : 6b) [192.8].

695. Cf. *supra* : Chapitre 7, § X.8.4 (chapitre n° 161/348).

idées démocratiques qu'on a parfois voulu trouver, au cours de la seconde moitié du XXe siècle, dans le TPJ, c'est en réalité les bases idéologiques d'un totalitarisme *cosmocratique* que les promoteurs des théories de la Grande paix entendaient jeter : en vertu de leur système global, chacun doit trouver la place qui est la sienne au sein de l'ordre universel⁶⁹⁶ et s'y tenir⁶⁹⁷, en conformant ses paroles et ses actes aux modèles émanant d'un nouveau corpus canonique — à éditer en suivant les consignes présentées dans l'ouvrage —, au sein d'une structure hiérarchique soumise au pouvoir autocratique du Fils du Ciel, souverain absolu de droit cosmique.

11.5. Caractères et paradoxes de l'idéologie tripartite

11.5.1. La trifonctionnalité, moteur de l'idéologie tripartite

J'ai dit que Ciel-Terre-Homme, en tant que triade la plus fréquente du TPJ et composée de caractères parmi les plus récurrents, préside symboliquement aux triples associations du texte dans son ensemble. Pour autant, constitue-t-elle nécessairement un "syntagme fort", du simple fait du nombre élevé d'occurrences des caractères dont elle se compose ? On doit se garder de répondre trop vite par l'affirmative : la linguistique a montré que la répétition de toute information, même initialement forte, l'affaiblit jusqu'à la dissoudre en "bruit"⁶⁹⁸. Au-delà de ce qui est surtout, dans le TPJ, un triple emblème, quel est donc le dispositif qui donne à la tripartition universalisante sa logique propre ? On se souvient que dans les extraits traduits à travers ces pages, le Ciel/Yang joue généralement le rôle d'un créateur, un pourvoyeur de vie, et la Terre/Yin celui d'une mère nourricière... Il faut revenir au texte. Pour commencer, rappelons que l'énumération des couples

696. "Ge de qi suo 各得其所", "ge de suo 各得所" ou "ge de qi chu 各得其處", un vœu fréquemment exprimé à travers le TPJ (37 occurrences, toutes variantes confondues).

697. Comme l'attestent les variantes "ge de ju qi suo 各得居其所" [86.13] et "ge de chu 處 qi suo" [349.5].

698. La teneur d'un discours, oral ou écrit, repose sur un certain nombre de *mots forts*, termes représentatifs vecteurs de l'information disséminés au sein d'une nébuleuse de mots appartenant au registre courant ou *mots communs*. Or, ces *mots forts*, instrumentalisés par le système idéologique dans lequel baigne le discours, deviennent bien souvent autant de formes vides et l'information véhiculée, supposée forte, se dissout ainsi en information faible, c'est-à-dire, selon la terminologie des linguistes, en *redondance* (information répétée) ou en *bruit* (information répétée à l'excès).

Yin/Yang que donne le chapitre n° 59/91, dont j'ai reproduit le texte chinois dans la note 658 (p. 412), repose sur la répétition du modèle suivant (je souligne) :

[A] 陽也。主生。 [B] 陰也。主養。

“A est Yang et préside à l'*engendrement* ; B est Yin et préside à la *nutrition* ⁶⁹⁹”.

Voici, à coup sûr, les deux “fonctions” actives au sein de la logique binaire. Or, j'ai montré plus haut comment la logique binaire rend nécessaire le passage à la logique ternaire. Question : retrouve-t-on nos deux fonctions sous le règne du Trois ? Tourignons-nous vers un extrait du chapitre n° 141/277, issu du TPJC :

故萬物不生者失在太陽。生而不養者失在太陰。養而不成者失在中和。故生者父也。養者母也。成者子也。生者道也。養者德也。成者仁也。

C'est pourquoi, (quand) les dix mille êtres ne sont pas *engendrés*, la faute en incombe au Grand Yang ; (quand) ils sont engendrés mais pas *nourris*, la faute en incombe au Grand Yin ; (quand) ils sont nourris mais pas *achevés*, la faute en incombe à l'harmonie centrale. C'est pourquoi, c'est le père qui *engendre*, la mère qui *nourrit*, l'enfant qui *achève* ; c'est le Tao qui *engendre*, la Vertu qui *nourrit*, la vertu d'humanité qui *achève* ⁷⁰⁰.

Voici distribués les éléments *a*, *b* et *c* de plusieurs triades rencontrées à l'occasion de la constitution de l'échantillon des “triades majeures”. Comme dans la structure isolée à la page précédente, on repère aisément deux premières fonctions actives, (*a*) engendrement (*sheng* 生) et (*b*) nutrition (*yang* 養), et l'on voit émerger une troisième fonction, (*c*) achèvement (*cheng* 成) — et l'on se rappelle aussitôt que la séquence *sheng*, *yang* et *cheng* apparaît dans cet ordre à la ligne 26 du Tableau A (p. 405). *Engendrement-nutrition-achèvement* : voici une première formulation de la

699. On note que dans ce modèle, le Yin n'est absolument pas entaché de négativité.

700. CTT 1101 {033}, 9 : 4a-b [704.3-5]. Une fois pour toutes, dans les citations, c'est moi qui souligne.

trifonctionnalité de l'idéologie du TPJ, formulation qu'il faut maintenant retrouver ailleurs, dans le matériau transmis. Autre extrait du TPJC (chapitre n° 10/10) :

神者主生。精者主養。形者主成。此三者乃成一神器。三者法君臣民故不可相無也

L'esprit préside à l'*engendrement*. L'essence préside à la *nutrition*. La forme sensible ⁷⁰¹ préside à l'*achèvement*. Ces trois-là constituent un instrument divin unique. (Ces) trois prennent modèle sur le prince, le ministre et le peuple, et ne peuvent donc pas se passer l'un de l'autre ⁷⁰².

Cet extrait est intéressant à plus d'un titre. D'abord, cette triade — à occurrence unique — *esprit-essence-forme sensible* suggère que la triade *esprit-essence-souffle* n'est pas encore arrêtée définitivement dans le TPJ ⁷⁰³. On voit ensuite une triade physiologique "prendre modèle" (*fa*) sur le corps social et non directement sur la cosmologie, ce qui montre bien, encore une fois, l'importance des visées politico-sociale du texte. Enfin, on retrouve les trois fonctions *sheng*, *yang* et *cheng*, toujours dans le même ordre, associées ici à une triade politique récurrente.

Pourtant, cette trifonctionnalité à laquelle semble obéir la logique triadique du TPJ n'est nullement figée et se soumet en fait à certaines particularisations, au gré du discours. Ainsi, dans le chapitre n° 86/127, le disciple introduit une question au maître par la phrase suivante :

701. Dans le TPJ, je le rappelle, *xing* 形 désigne l'enveloppe matérielle, le corps périssable.

702. CTT 1101 {033}, 10 : 9a-b [727.4-5].

703. HU Fuchen 胡孚琛 {429} contourne la difficulté en affirmant que les deux triades sont équivalentes, *jing* 精 n'étant que la forme raffinée de *xing* 形. Mais CTT 1101, selon les passages, parle de "mânes" (*guishen* 鬼神) et de "souffles essentiels" (*jingqi* 精氣) (CTT 1101 {015}, 96/153 : 23a), ou de "mânes" (*guishen*) et d'"émanations" (*jingwu* 精物) (CTT 1101 {015}, 112/188 : 18a), ou bien encore de "divinités" et de "souffles essentiels" (*shenming jingqi* 神明精氣) (CTT 1101 {033}, 8 : 18b-19a), voire d'une pseudo-triade occasionnelle, "esprit, essence, forme sensible" (*shen* 神, *jing* 精, *xing* 形) qui infirme l'hypothèse de Hu (CTT 1101 {033}, 10 : 9a-b). Dans l'ensemble du matériau, le couple *jingshen* 精神 ("esprits essentiels") est le plus fréquent, le souffle (*qi*) relevant peut-être encore davantage de la cosmologie à ce stade de développement des spéculations physiologiques. Isabelle ROBINET {313} : 30 avait déjà souligné les variations, dans le TPJ, de la triade esprit-essence-souffle, triade qui parviendra à une systématisation cohérente dans des textes plus tardifs comme le *Taiping jing shengjun mizhi* (CTT 1102), un recueil de sélections du TPJ qui pourrait dater du Xe siècle et dans lequel toute la théorie des triades est pour ainsi dire réduite aux pratiques de visualisation (sur ce texte du corpus Taiping, cf. *supra* : Chapitre 4). On mesure ainsi le chemin parcouru depuis les préoccupations socio-politiques de l'époque des Han.

凡民臣奴婢皆得生於天。長於地。得見養理於帝王。以此三事為命。無此三事則無緣得生長自養理也。

Le peuple, le ministre et les esclaves obtiennent du Ciel de vivre, de la Terre de croître, et obtiennent de l'Empereur le principe d'ordre (permettant) la nutrition. De ces trois choses procède leur mandat (de vie). Sans ces trois choses, ils n'auraient pas de quoi vivre, croître (ni) réguler leur nutrition eux-mêmes ⁷⁰⁴. (...)

Dans cette application socio-politique de la logique tripartite, l'accent est mis sur la fonction impériale idéale et la triade emblématique Ciel-Terre-Homme adopte en conséquence une formulation spécifique, “Ciel-Terre-souverain”. De même, la définition de la trifonctionnalité doit admettre quelques aménagements. Ainsi, la seconde fonction devient la “croissance” (*zhang* 長), tandis que la “nutrition” (*yang* 養), habituellement associée à la Terre, réapparaît en troisième position, à côté d'une fonction éminemment gouvernementale (*li* 理), à occurrence unique en tant que telle, et qui ne participe pas à proprement parler de la trifonctionnalité. Les seconde et troisième fonctions ont ici été substituées l'une à l'autre : la figure “centrale” du souverain (l'élément *c* par conjonction/production) capte à son profit la prestigieuse et polysémique fonction sociale de nutrition (*yang*) ⁷⁰⁵ — la finalité politique et étatique de la logique tripartite justifie pleinement cette légère entorse à la trifonctionnalité — tandis que l'idée de fertilité demeure associée à la Terre (*zhang*), mais sous une forme appauvrie.

Une autre question d'un disciple, citée dans un passage du TPJC, confirme que les deux fonctions *croissance* (*zhang*) et *achèvement* (*cheng*) sont interchangeables :

請問。凡物一時有不生者。又有不養者。長之不成。其大過悉從何來。

704. CTT 1101 {015}, 86/127 : 10b [321.4-5].

705. *Yang* 養 (275 occurrences dans la concordance publiée à Hong Kong) veut dire aussi entretenir (ses parents, des dépendants, des troupes en armes), subvenir aux besoins de quelqu'un ou encore “élever”, “éduquer”. La fonction *cheng* 成 (518 occurrences), que je traduis commodément par “achèvement”, est également polysémique : achèvement, mais aussi réalisation, accomplissement, ou encore le terme d'une chose, puisqu'on va voir plus bas qu'elle peut être associée à l'idée de mort naturelle. Quant à *sheng* 生 (1481 occurrences), “engendrement” dans mes traductions, c'est aussi la naissance, la création *ex nihilo*, l'enfantement, la vie, la vitalité, l'état naturel, etc.

Puis-je vous demander : (si,) parfois, il y a des êtres qui ne sont pas engendrés ou ne sont pas nourris, (ou qui) *croissent* mais ne (parviennent) pas à l'*achèvement*, d'où ces grandes fautes proviennent-elles précisément ? ⁷⁰⁶

Ici, les fonction *a* (*sheng*) et *b* (*yang*) occupent bien leurs positions de référence, mais la position *c* admet simultanément la fonction “achèvement” et la co-fonction “croissance”. Même dans ses variations attestées, la trifonctionnalité du TPJ conserve donc sa cohérence, comme le prouve le contenu de la réponse du maître, dans le même passage :

帝王者象天常欲生。后妃者象地常欲養。大臣者象人常欲思成。此三人并力。凡物從生到終。無有傷也。

L'Empereur, à l'image du Ciel, désire constamment *engendrer*. L'Impératrice et les épouses de second rang, à l'image de la Terre, désirent constamment *nourrir*. Les grands ministres, à l'image de l'Homme, désirent et pensent constamment à *achever*. (Quand) ces trois personnes joignent leurs forces, les êtres, de leur naissance jusqu'à leur fin, ne subissent aucun dommage ⁷⁰⁷.

Dans la réponse du maître, on retrouve, sous sa forme standard, notre trifonctionnalité *sheng*/Ciel, *yang*/Terre et *cheng*/Homme, associée à une triade mineure symbolisant les plus hautes sphères de l'État et dans laquelle le ministre, qui cède évidemment sa place aux épouses de l'Empereur (*b*), glisse de la position *b* à celle occupée habituellement par le peuple (*c*).

Le diptyque *achèvement/croissance* ne constitue pas la seule polyvalence qu'admet la trifonctionnalité du TPJ. Le chapitre n° 148/299, issu du TPJC, divise le jour en trois moments, matin (*zhao* 朝), journée (*zhou* 晝) et soir (*mu* 暮), au cours desquels il convient de méditer sur le Tao, la Vertu (*de* 德) et la vertu d'humanité (*ren* 仁) respectivement — deux des triades de mes

706. CTT 1101 {033}, 9 : 3a [703.3].

707. CTT 1101 {033}, 9 : 3a [703.3].

tableaux. Le disciple souhaite connaître la raison de cette triple association. Le maître débute sa réponse en rappelant qu'il faut obéir à l'ordre naturel, puis revient au trois moments du jour :

朝主生。晝主養。暮主施。故東南生。西南養。西北施。故人象天為行。以東南種而生之。西南養而長之。仲秋已往。夏（暇）⁷⁰⁸ 內居嫁娶而施傳類。

Le matin préside à l'*engendrement*, la journée à la *nutrition*, le soir à la *reproduction*. C'est pourquoi (au) sud-est on engendre, (au) sud-ouest on nourrit, (au) nord-ouest on déploie.

Ainsi, les gens qui se conduisent à l'image du Ciel engendrent en ensemençant au sud-est, font croître en cultivant au sud-ouest et, (quand) le second mois de l'automne est passé, oisifs, demeurent chez eux (et) se reproduisent (littéralement : déploient leur descendance) en prenant époux ou femme ⁷⁰⁹.

Cette exaltation des rythmes naturels de la vie agricole dispose la fonction *sheng* à son emplacement immuable (*a*) et, en position *b*, la fonction *yang*, à laquelle s'adjoint la co-fonction *zhang* (comme dans le passage précédent), mais, en position *c*, la fonction *shi* ("*reproduction*") ⁷¹⁰ se substitue à *cheng*. *Shi* 施, fonction de fécondité par excellence, complète et compense par sa force vitaliste *cheng*, qui admet aussi la fonction *mort* dans le processus ternaire "naissance, vie, mort" déterminant toute existence et qu'expose le chapitre n° 119/212, où le maître affirme qu'en vertu des lois naturelles, la vie et la mort dépendent de trois souffles (*sanqi* 三氣) :

其初一者好生。名為陽。二者好成。名為和。三者好殺。名為陰。故天主名生之也

708. J'adopte ici la correction proposée par LONG Hui ed. {475} : 1473.

709. CTT 1101 {033}, 9 : 15a [713.1-3]. Selon le schéma décrit ici, il faut ensemencher de l'équinoxe de printemps au solstice d'été (entre les 2e et 5e mois, période qui correspond au "sud-est"), cultiver (et moissonner) du solstice d'été à l'équinoxe d'automne (entre les 5e et 8e mois, période qui correspond au "sud-ouest") et demeurer en son logis à partir de l'équinoxe d'automne, quand "le second mois de l'automne est passé" (à partir du 8e mois, période qui correspond au "nord-ouest").

710. On se souvient que le terme *shi* (183 occurrences) revêt un caractère sexuel explicite en rapport avec l'union du Yin et du Yang : le Ciel "se déploie sur" (*shi* = fertilise) la Terre, le père "se déploie sur" (*shi* = féconde) la mère, le souverain "se déploie sur" (*shi* = accorde ses faveurs à) l'Impératrice et répand (*shi*) en elle sa semence, etc. Significativement, *shi* est opposé à *zhen* 貞, la chasteté — souvent critiquée, comme on l'a vu dans le résumé analytique.

。人者主養成之。成者名為殺。殺而藏之。天地人三共同功。其事更相因緣也。無陽不生。無和不成。無陰不殺。

Le premier de ces (trois souffles) aime donner la vie, on l'appelle “Yang”. Le second aime achever, on l'appelle “harmonie”. Le troisième aime donner la mort, on l'appelle “Yin”. C'est pourquoi (ce à quoi) le Ciel préside s'appelle “naissance”. (Ce à quoi) l'Homme préside (s'appelle) “nutrition et achèvement”. L'achèvement s'appelle “donner la mort”, donner la mort et enfouir (dans la Terre). Ciel, Terre et Homme, tous les trois ensemble, œuvrent en commun ; (quand) ils agissent, ils s'appuient alternativement l'un sur l'autre. Sans le Yang, pas de *naissance* ; sans l'harmonie, pas d'*achèvement* ; sans le Yin, pas de *mort* ⁷¹¹.

Encore une fois, les éléments *b* et *c* permutent : l'Homme (*c*) et la fonction *achèvement* (*c*) rejoignent la fonction *nutrition* à son emplacement habituel (au “centre” selon la logique ternaire), c'est-à-dire en position *b*, la position *c* (le “centre” selon la logique de conjonction/production) étant exceptionnellement occupée par le troisième temps nécessaire du rythme vital, la mort, donc la Terre et le Yin (habituellement placés en *b*) — nouvel exemple de l'alternance des deux logiques inconciliables, la trifonctionnalité devant se plier à la mobilité d'un centre logique fluctuant, tantôt spatio-temporel (*b* entre *a* et *c*), tantôt conjonctif (*c* produit par/placé entre *a* et *b*). La séquence habituelle de conjonction/production < 1 : Ciel, 2 : Terre, 3 : Homme > est modifiée pour intégrer l'élément mort et, du coup, les trois éléments obéissent à la logique ternaire < 1 : naissance/Ciel, 2 : achèvement/Homme, 3 : mort/Terre >. Cet exemple montre comment se manifeste, au cœur même du discours explicite, l'opposition des différentes logiques du Trois et sa résolution au profit de la logique ternaire.

La trifonctionnalité “vitaliste” *engendrement-nutrition-reproduction* est évidemment associée à l'Antiquité, âge d'or préservé du déclin de la temporalité. Le chapitre n° 148/300, subsistant à l'état de résumé, l'affirme :

711. CTT 1101 {015}, 119/212 : 1b-2a [675.11-676.2]. En position *c*, le Yin retrouve son identité négative.

故古聖王之理者一曰常生。二曰常養。三曰常施。

C'est pourquoi, le règne des saints rois de l'Antiquité, c'était : 1) *engendrement* constant, 2) *nutrition* constante, 3) *reproduction* constante ⁷¹².

Pas d'*achèvement* (*cheng*) — c'est-à-dire pas de terme naturel — dans ce monde idéal de perfection et de temporalité cyclique anhistorique : la mort (*sha* 殺), cinquième modèle, n'est que *le paroxysme* de l'application des lois pénales (*xing* 刑, quatrième modèle, mais dont le texte précise qu'il ne constitue pas un règne ⁷¹³), donc une mort infligée par l'Homme, contre nature. “Croissez et multipliez” semble être le mot d'ordre de cet âge d'or, tandis que la séquence *engendrement-nutrition-achèvement*, qui obéit pourtant également au rythme naturel, donc cyclique, des saisons ⁷¹⁴, se rattache clairement au temps historique du déclin.

11.5.2. Le paradoxe des logiques triadiques

Le Trois est l'étape cruciale du procès cosmogénétique dans l'idéologie tripartite du TPJ. Multiplicité latente en même temps que retour à l'unité par conjugaison du Un et du Deux, sa valeur serait-elle plus grande que l'unité/indifférenciation de l'origine ? En termes de forces cosmiques, le “souffle de l'harmonie suprême” (*taihe zhi qi* 太和之氣) résultant de la combinaison harmonieuse du Yin, du Yang et de l'Harmonie centrale vaut-il plus que le souffle originel ? La logique synthétique de triple conjonction l'emporte-t-elle sur la logique cosmogonique d'éparpillement et de déclin ? Le matériau transmis ne répond pas explicitement à cette question qu'il ne pose jamais, mais on devine que le paradoxe sur lequel débouche la cohabitation des deux logiques impose un choix, au-delà de l'alternance rhétorique des deux modèles triadiques qui fait osciller sans cesse le

712. CTT 1101 {033}, 9 : 15b [713.8].

713. 四曰刑之而不理。五曰殺是其極也。 (*ibidem*) [713.9].

714. 故天因四時而教生養成。終始自有時也。 (CTT 1101 {015}, 45/61 : 2a) [113.4-5].

discours entre synthèse (*un + deux = trois*) et rythme ternaire (*un, deux, trois*).

Les variations de valeur du Yin constatées dans deux extraits présentés plus haut illustrent bien cette alternance des deux logiques. Dans un cas, le Yin, placé en position (*b*) — dont, je le rappelle, il constitue la tête de rubrique dans les classements bipartites —, s’associe au Yang (*a*) et de cette union féconde, modèle de la logique de conjonction/production, naît l’harmonie centrale (Yang 陽 + Yin 陰 = *zhonghe* 中和). Dans l’autre cas, déplacé en position (*c*), ce même Yin constitue la troisième étape du ternaire *naissance-achèvement-mort* (Yang 陽, *he* 和, Yin 陰).

Double logique paradoxale, donc, car le troisième terme est simultanément et nécessairement l’unité retrouvée et la troisième étape d’un processus diachronique obéissant au processus cosmogonique de perte de la pureté originelle et de déclin inexorable. Certes, le rythme ternaire se cantonne à cette logique descendante qui explique l’état des choses ici et maintenant, tandis que la synthèse par conjonction/production occupe le champ à la fois prospectif et rétrospectif de la reconquête de l’unité perdue. Il n’empêche que le hiatus, sur le plan moral, est loin d’être négligeable, car l’Homme se trouve être dans le même temps la *ré*-union harmonieuse des deux forces cosmiques fondamentales et le bien et le mal associés ⁷¹⁵ !

Tout aussi paradoxalement, l’Homme, élément pourtant si déterminant dans tout le dispositif triadique, ne vient en réalité qu’en *troisième* position, c’est-à-dire quand l’éloignement de l’origine est déjà patent. Tous les classements par trois, quatre, cinq ou plus du TPJ reflètent cet état de fait. Par exemple, le règne-type qui est associé à l’Homme dans l’ensemble du chapitre n° 53/80 — troisième d’une série descendante de quatre règnes (*sizhi* 四治) après ceux du Ciel et de la Terre et avant celui des “créatures rampantes” (*qixing wanwu* 歧行萬物) —, porte explicitement le germe du désordre ⁷¹⁶. Une autre séquence descendante du même ordre, dans un fragment extrait du TPJC (chapitre n° 143/282), passe successivement en revue quatre modèles associés au Ciel, à la Terre, à l’Homme et à l’hégémonie (*ba* 霸) : ici encore, la troisième position occupée par le couple

715. 大善者。太陽純行也。大惡者。得太陰煞行也。善惡并合者。中和之行也。(CTT 1101 {015}, 42/58 : 6b) [94.5-97.2]. *Zhonghe* est synonyme de l’Homme : tous deux appartiennent au même axe de substitution (*c*).

716. *Xiaoluan* 小亂, “petit désordre”, le désordre et la ruine (*luanbai* 亂敗) ultimes étant logiquement associés au quatrième et dernier modèle (pour le résumé de ce chapitre, cf. *supra* : Chapitre 7, § IV.2.1).

Homme/harmonie est celle d'une décadence déjà bien engagée ⁷¹⁷. "Trois/désordre" constitue même une des associations récurrentes du texte, par exemple dans le chapitre n° 50/77 :

一者道之綱。二者道之橫行。三者已亂不可明也。

L'Un, c'est le principe du Tao. Le Deux, c'est une conduite déviante du Tao. Le Trois, c'est déjà le désordre, on ne distingue plus rien ⁷¹⁸.

De la même façon, au niveau des pratiques physiologiques, c'est évidemment l'Un qu'il faut impérativement garder : garder le Trois sème le désordre dans le gouvernement ⁷¹⁹. On sait que l'Homme/harmonie occupe habituellement le centre, entre Ciel et Terre, mais le chapitre n° 47/64 le place délibérément en bas pour justifier la nécessité du retour vers le haut ⁷²⁰ — c'est-à-dire, précisément, s'opposer à la logique du déclin — afin d'atteindre le Tao et l'état de Grande paix. Le processus cosmogonique et l'écoulement temporel ont emporté les hommes loin en aval, à charge pour eux de remonter le courant vers l'origine — mais s'ils n'atteignent que la Vertu (*de*), seule s'établira alors une "paix moyenne" (*zhongping* 中平), et s'ils n'atteignent que l'harmonie, synonyme de l'humain dans l'ensemble du TPJ, le désordre commencera ⁷²¹.

11.6. Conclusions

1. J'ai montré dans ce dernier chapitre comment le projet initial des promoteurs de la Grande paix s'appuie sur une idéologie tripartite mise en œuvre par le *moteur à trois temps* de la trifonctionnalité. Cette trifonctionnalité, qui donne leur sens aux logiques triadiques, se ramène à un

717. Cf. CTT 1101 {033}, 9 : 8a-b.

718. CTT 1101 {015}, 50/77 : 16b-17a [185.3-4].

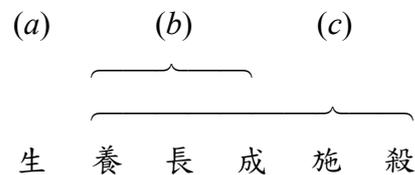
719. 故守一者延命。二者與凶為期。三者為亂治。守四五者禍日來。(CTT 1101 {033}, 2 : 2b) [13.3-4].

720. 故也天正為其初。地正為其中。人正最居下。下極故反上也。(CTT 1101 {015}, 47/64 : 14a) [144.1-2].

721. 下極當反上。就道乃后得太平也。與天相似。就德乃中平也。與地相似。就和乃得小亂也。與人相似 (CTT 1101 {015}, 47/64 : 14b) [144.2-3].

triptyque dont le contenu des second et troisième volets n'est pas définitivement fixé.

Six fonctions permutent dans ce dispositif vitaliste ⁷²² qui reproduit les grandes phases de l'existence : naissance (*sheng*), nutrition (*yang*), croissance (*zhang*), achèvement (*cheng*), reproduction (*shi*), mort (*sha*). Mais toutes les combinaisons ne sont pas attestées dans le matériau disponible : *sheng* occupe seul, invariablement, l'emplacement (*a*), *yang*, *zhang* et *cheng* alternent ou s'associent à l'emplacement (*b*), enfin l'emplacement (*c*) peut admettre tour à tour les fonctions *yang*, *zhang*, *cheng*, *shi* et *sha* — mais seules les deux dernières ne se déplacent jamais vers un autre emplacement :



2. De même qu'un outil rhétorique récuratif dicte sa grammaire au discours, la cosmologie "instrumentalisée" du TPJ finit par imposer sa logique propre à l'idéologie tripartite. Cette idéologie, *trinitas bifrons*, s'articule en deux logiques triadiques dont l'une, "ternaire" (la logique cosmogonique), l'emporte sur l'autre, logique "de synthèse" (selon la dialectique hégélienne) : l'Un originel, pur, indifférencié, fondement de toutes choses, l'emporte sur l'Un retrouvé, le Trois, conjugaison harmonieuse mais pâle substitut de la perfection des commencements. L'origine est auréolée d'un prestige intact, et les auteurs du *Livre de la Grande paix* déplorent sans cesse sa perte tout en exaltant les moyens de sa possible réactualisation.

En Occident, la pensée binaire, née en Grèce il y a plus de deux millénaires et demi dans le discours socratique et platonicien, a longtemps cherché à "refouler" le trinitaire et le ternaire, qui "dominaient tous les aspects de la vie jusqu'au XIIIe siècle" ⁷²³. Elle a fini par les soumettre en se les

722. Avant moi, un auteur coréen, YUN Chanwon 尹燦遠 {547}, a également appliqué le terme de "vitalisme" (*shengji shuo* 生機說) au contenu du TPJ lors d'une communication (en chinois) lue à la Seconde conférence internationale des études taoïstes, à Luofu shan 羅浮山 (Guangdong 廣東), 27-31 décembre 1998.

723. DUFOUR {166} : 242.

intégrant ⁷²⁴. Rien de comparable ne s'est produit du côté de la civilisation chinoise, qui a toujours harmonieusement combiné ces deux modalités — c'est l' "Unité complexe" mise en lumière par les travaux d'Isabelle Robinet —, et ce d'autant plus aisément que la binarité chinoise est davantage complémentaire qu'oppositionnelle : dans la pensée chinoise, le jeu du Yin et du Yang n'est jamais réductible à *L'Alternative* anti-hégélienne "*Ou bien... ou bien*" (1843) d'un Søren Kierkegaard (1813-1855). Or, la victoire de la binarité — et, avec elle, de la *causalité* — est aussi, en Occident, le point de départ du développement de la science moderne. Le hiatus scientifique entre Orient et Occident ⁷²⁵, qui a tant fait couler d'encre depuis que les Européens ont découvert le monde chinois, ne serait alors qu'une question de Deux et de Trois...

724. DUFOUR {166} : 230. Comme tout système idéologique, je le rappelle, intègre toute information exogène en la réinterprétant selon sa propre grille de lecture.

725. Qui, selon GRAHAM {194} : 317, est un "pseudo-problème" ("*pseudo-problem*").

Conclusion générale

Aux sources de la tradition de la Grande paix

Si j'ai choisi de vous entretenir de politique, c'est qu'il s'agit de la partie des doctrines taoïstes qui est peut-être la plus importante, que les études sur le Taoïsme ont porté jusqu'ici surtout sur la métaphysique et sur la mystique, négligeant des vues politiques particulièrement originales et curieuses ⁷²⁶.

Dans l'histoire chinoise, les préoccupations d'ordre irrationnel ⁷²⁷ sont indissociables de la sphère sociopolitique. L'idéologie cosmologique du TPJ témoigne de la formation d'un taoïsme d'État tout entier voué à la légitimation et à la consolidation du pouvoir impérial. Le point de départ et de convergence de ce système idéologique est le souffle originel, ce "souffle merveilleux de

726. FAVRE {183} (extrait d'une communication lue par B. Favre — qui ne connaissait probablement pas le TPJ, dont l'étude commençait seulement — devant l'Association Française des Amis de l'Orient en 1934).

727. L'irrationnel, pour l'historien qui rejoint le mythologue, c'est l'ensemble des phénomènes que l'histoire dite "positive" a longtemps refusé de prendre en considération : la dimension imaginaire (mythique, religieuse, ésotérique, idéologique, voire psychologique) des événements. Raoul GIRAUDET {616} parle d' "*irrationnel mythique*" (p. 187) par opposition à "*la pensée organisée, rationnellement construite, logiquement conduite*" (p. 9) tout en admettant que le discours mythique de l'imaginaire politique obéit à un "*système*", à une "*syntaxe*" (p. 17). Mais, pour Alfred GROSSER {618}, le concept même de rationalité pose problème et c'est souvent l'observateur (en l'occurrence, l'historien) qui impose sa propre rationalité aux faits (p. 30-32). Rationnel, irrationnel : encore un distinguo typiquement occidental à la validité douteuse? Sans aller plus loin dans le débat, je soulignerai que dans le cas du monde chinois, rien n'est souvent plus "rationnel" que les systèmes imbriqués sous-tendant les spéculations d'ordre "irrationnel", comme le montre le démontage de l'idéologie du TPJ que j'ai tenté de réaliser dans cette thèse.

l'origine suprême" (*shangyuan lingqi* 上元靈氣)⁷²⁸ assimilé au Tao dans l'idée maîtresse d'Unité ("l'Un, c'est le principe du Tao") qu'exalte sans cesse le maître au cours de ses leçons et auquel il enjoint inlassablement les disciples de retourner. Cet amalgame des concepts — le Tao, l'Unité, l'origine — induit, au niveau sociopolitique, une vision étatique centralisatrice, puisqu'à cette monade cosmique répond la personne cosmologisée du souverain, axe du Ciel et de la Terre, centre de l'Empire, pôle emblématique et force d'attraction sans égal⁷²⁹.

À cette fin, et de la même façon qu'elle déséquilibre l'alternance binaire classique au profit du Yang, l'idéologie du TPJ donne délibérément la prééminence à l'un des cinq agents sur les quatre autres, le Feu (*huo* 火), dont elle associe le symbolisme à la personne du souverain. Cette domination sans partage est exprimée, dans le chapitre n° 32/32 appartenant à une section perdue mais dont le TPJC a préservé un résumé, par analogie avec la substance des agents :

故火能化四行自與五。故得稱君象也。本（木）⁷³⁰ 性和而專得火而散成灰。金性堅剛得火而柔。土性大柔得火而堅成瓦。水性寒得火而溫。

Ainsi le Feu, (seul) parmi les cinq, est capable de transformer les quatre (autres) agents de lui-même, c'est pourquoi il est qualifié d'image du prince. Le Bois est par nature souple et intègre mais, au contact du Feu, il se désagrège en cendres. Le Métal est par nature solide et rigide mais, au contact du Feu, il ramollit. La Terre est par nature très molle mais, au contact du Feu, elle se solidifie en poterie. L'Eau est par nature froide mais, au contact du Feu, elle se réchauffe⁷³¹.

Le texte ajoute que le Feu, comme les autres agents, a la capacité de se transformer, mais *de*

728. CTT 1101 {015}, 36/45 : 6a [48.7].

729. WANG Aihe {386} : 206-209 insiste également sur la dimension cosmique et la position axiale de la figure impériale, pivot du pouvoir politique et des luttes d'influence que se livrèrent les factions rivales à la Cour sous les Han. Sur ce point, cf. notamment BALAZS {110} : 83-95, LOEWE {261} : 113-153, DE CRESPIGNY {147}, {148}, {151} : 44-51.

730. J'adopte ici la correction proposée par Wang Ming dans le TPJHJ.

731. CTT 1101 {033}, 2 : 9a-b [20.10-12].

lui-même (*zi* 自), et que par nature il se déplace vers le haut (*qixing tong er shangxing* 其性動而上行)⁷³². La Terre est sa souveraine (*houtu* 后土), et les trois agents restants (le Bois, le Métal, l'Eau) doivent le servir à l'image de ministres⁷³³.

Ce Feu *qui se meut vers le haut* rejoint la verticalité de l'idée de hiérarchie et assimile le prince au soleil, "recteur du Ciel", "roi du Feu", symbole paroxysmique du pouvoir souverain⁷³⁴. En pérennisant son adéquation à l'agent Feu et au rouge, le prince a la certitude de resplendir à l'égal du Ciel — Ciel dont chacun sait que la vraie couleur, la couleur "orthodoxe", est le rouge⁷³⁵ et le cœur, le Feu⁷³⁶.

D'ailleurs, le chapitre n° 69/105, dont la forme et le contenu rappellent les Apocryphes (*wei* 緯) confucéens, affirme qu'à l'image du cycle de l'astre solaire, le prince naît à l'Est, avant que ne débute son règne, puis atteint le zénith de sa gloire au Sud⁷³⁷. Comme dans les écrits ésotériques, la théorie des cinq agents sert à définir les modalités des rapports entre les différents protagonistes de la sphère sociopolitique. Un long passage associe au prince l'agent Feu et toute la chaîne syntagmatique à laquelle il préside : ainsi, le prince doit prendre modèle sur l'agent Feu, se vêtir de rouge et, en toutes circonstances, répondre en permanence au Yang et bien se garder de répondre à tout autre agent⁷³⁸.

On retrouve cette association du souverain à l'astre solaire dans la littérature apocryphe qui

732. *Ibidem*. Autre image voisine, qui oppose les propensions naturelles du Feu à suivre le sec et de l'Eau à aller vers le bas, dans le chapitre n° 96/152 : 火沿高燥。水從下。(CTT 1101 {015}, 96/152 : 20a) [422.9-10].

733. Cf. CTT 1101 {033}, 2 : 9b [20.12-21.1].

734. 火者動而上行。與天同光。故日者乃火之王。為天之正。(CTT 1101 {015}, 96/153 : 24a) [426.4-5]. L'Amérique précolombienne et, plus près de nous, Louis XIV n'ont pas eu besoin du TPJ pour comprendre l'efficacité sociopolitique de ce symbolisme cosmique. Jacques DERRIDA {615} : 139 rappelle que dans la *République* de Platon, le soleil est comparé au bien, au père et à la parole (le "soleil intelligible").

735. 赤者太陽。天之正色也。(CTT 1101 {033}, 4 : 12a [219.5] et 7 : 27a [647.2].) Ailleurs, le Feu donne également leur couleur au soleil et à la lune : 火之最上者上為天。為日月之色者。(CTT 1101 {015}, 119/212 : 4a) [678.3].

736. 然夫火者乃是天之心也。(CTT 1101 {015}, 92/135 : 13a-b) [377.4].

737. 故東方為少陽。君之始生也。故日出於東方也。南方為太陽。君之盛明也。(CTT 1101 {015}, 69/105 : 3a) [263.5-264.1].

738. 君者。法當衣赤火之行也。是故君有變怪常與陽相應。非得與他行相應也。(CTT 1101 {015}, 69/105 : 2a) [262.9-10].

fleurit entre la fin de la dynastie des Han antérieurs et le début de la dynastie des Han postérieurs afin de légitimer le retour au pouvoir de la famille Liu 劉 ponctuellement éclipsée par Wang Mang 王莽 (r. 9-23 ap. J.-C.). On sait que ces textes, parallèlement à l'orthodoxie officielle mais pas marginalisés pour autant, servaient de base aux spéculations des lettrés se réclamant du courant *jinwen* 今文 d'interprétation des Classiques et furent peut-être issus de ce courant⁷³⁹. Selon un fragment d'un Apocryphe du *Chunqiu* 春秋 :

君德應陽。君臣得道協度則日含王字。

注曰。含王字者日中有王字也。王者德象日光。所照無不及。

La Vertu du prince répond au Yang. Quand le prince et le ministre obtiennent le Tao et harmonisent les mesures, le soleil contient le caractère *wang* (roi).

Un commentaire dit : “(Le soleil) contient le caractère *wang* : au centre du soleil se trouve le caractère *wang*. La Vertu de celui qui règne est à l'image de la lumière du soleil : il n'est rien qu'elle n'atteigne de son éclat”⁷⁴⁰.

Le binôme prince-ministre figure dans ce fragment (qui, remarquons-le, omet totalement le peuple). Il n'empêche que le symbolisme du Trois, encore associée au Yang (impair) et au soleil, est présent dans d'autres fragments de cette littérature, comme les deux suivants d'un autre apocryphe du *Chunqiu* qui je cite ici consécutivement, à titre d'exemple :

陽數起於一。成於三。故日中有三足鳥。

Les nombres Yang commencent à Un (et) s'achèvent à Trois. C'est pourquoi, au centre du soleil, se trouve un corbeau à trois pattes⁷⁴¹.

739. Pour les sources secondaires relatives aux Apocryphes, cf. *supra* : “Introduction générale”, n. 27 p. 24.

740. *Chunqiu qiantan ba* 春秋潛潭巴 {078} : 84 (2e fragment).

741. *Chunqiu yuanming bao* 春秋元命包 {079} : 42 (2e fragment).

數成於三。故合於三。三月陽極於九。故一時九十日也。

Les nombres s'achèvent à Trois, c'est pourquoi on s'unit à Trois. (En) trois mois, le Yang culmine à Neuf, c'est pourquoi une saison compte quatre-vingt-dix jours ⁷⁴².

On se souvient d'avoir rencontré des passages de tonalité similaire dans le TPJ, bien que l'argument diffère, et même s'il n'est pas question ici de "logique triadique". Dans le premier fragment, les trois pattes du corbeau au centre du soleil (la présence de ce volatile au centre de l'astre du jour est un thème mythologique certainement ancien ⁷⁴³) répondent au caractère *wang* 王 dont on sait que les trois traits horizontaux ont parfois été rapprochés, par étymologie graphique, de la triade Ciel-Terre-Homme : les trois plans cosmiques unis par le trait vertical ⁷⁴⁴.

Le second fragment est surtout intéressant pour cette idée d'une "union à Trois" (*he yu san*) qui évoque bien sûr l'exposé de la théorie des triades du TPJ (chapitre n° 48/65) dont j'ai traduit de larges extraits au cours des deux chapitres précédents.

Les Apocryphes étant indissociables de la tradition confucéenne, on ne s'étonne d'ailleurs pas que le thème de la Grande paix y apparaisse aussi parfois, comme dans ce fragment d'un Apocryphe du *Yijing* 易經 :

太平時。陰陽和合。風雨咸同。海內不偏。

(Quand vient) le temps de la Grande paix, le Yin et le Yang s'unissent harmonieusement, le vent et la pluie s'accordent et (rien) entre les (quatre) mers (c'est-à-dire : dans l'Empire) n'est déséquilibré ⁷⁴⁵.

L'union harmonieuse du Yin et du Yang est donc la première caractéristique spontanément

742. *Ibidem* (4e fragment).

743. Cf. GRANET (MATTHIEU ed.) {199} : 372, 375, 377, etc.

744. Notamment dans le *Chunqiu fanlu* 春秋繁露, sur lequel je reviendrai plus bas et dont je citerai le passage relatif à cette étymologie graphique (cf. *infra* : p. 445), repris par le *Shuowen jiezi* 說文解字 {104}, 1 : 9b.

745. *Yiwei jilan tu* 易緯稽覽圖 {085} : 129 (5e fragment), 163 (1e fragment).

associée au concept de Grande paix. On retrouve bien les trois éléments de la triade Yin-Yang-harmonie mais, d'une part, il manque l'idée que cette harmonie est actualisée *au centre* et en constitue l'emblème par excellence et, d'autre part, aucun raisonnement tripartite comparable à celui du TPJ ne se met en place.

Dans la littérature apocryphe, la binarité la plus classique⁷⁴⁶ et le symbolisme quinaire des agents occupent une large partie du champ rhétorique numérolgique, en dépit de l'occurrence occasionnelle de “trois souffles” (*sanqi* 三氣), le souffle originel indivis et le binôme Yin/Yang issu de sa partition⁷⁴⁷.

Li Yangzheng 李養正 a rapproché, d'une façon nuancée, certains fragments d'Apocryphes de passages du TPJ transmis⁷⁴⁸, soutenant du même coup, jusqu'à un certain point, l'hypothèse de J. Dull qui voyait dans le *Tianguan li baoyuan taiping jing* soumis au trône à l'époque des Han antérieurs le premier des “textes divinatoires” (“*prognostication texts*”) de l'histoire chinoise, qui aurait préfiguré la vogue de la littérature ésotérique⁷⁴⁹.

Car, au fond, la nature de l'idéologie du *Livre de la Grande paix* l'apparente davantage à une

746. Les occurrences du Yin et du Yang insistent sur leur caractère binaire — par exemple : “le Yin et le Yang demeurent en couple” (*yinyang shuangju* 陰陽雙居), etc. — et l'évocation de leur union harmonieuse (*he* 和) intervient essentiellement, me semble-t-il, dans le contexte de présages liés aux phénomènes climatiques. Cf. notamment *Chunqiu yuanming bao* {079} : 42 (5e fragment), 43 (1e, 6e et 7e fragments), *Yiwei jilan tu* {085} : 163 (2e, 3e et 4e fragments), etc.

747. Mais il n'y a pas lieu, comme s'y hasardent YASUI, NAKAMURA {599}, d'ériger ce trinôme en une “théorie des trois souffles” (*sanki setsu* 三氣說, p. 183) puisque cette division “classique” du souffle originel en Yin et Yang s'inscrit en réalité dans un processus binaire par excellence qui court-circuite toute référence au Trois : Faîte suprême (*taiji* 太極) [l'Un] — Yin/Yang (ou Ciel/Terre) [le Deux] — quatre symboles (*sixiang* 四象) — huit trigrammes (*bagua* 八卦), etc. (cf. le schéma dressé par Yasui et Nakamura, p. 182). On sait que, dans la littérature apocryphe, le processus cosmogonique complet, décrit en détail par nos deux auteurs dans le même chapitre (p. 183-185) et schématisé p. 188, obéit à une logique quinaire : Grande simplicité (*taiyi* 太易), Grand commencement (*taichu* 太初), Grande genèse (*taishi* 太始), Grande candeur (*taisu* 太素), Faîte suprême (*taiji* 太極).

748. Cf. LI Yangzheng {460} : 98-106. On sait toutefois que, dans tout comparatisme, les *différences* constituent en définitive les éléments les plus intéressants. Le travail de Li pêche précisément par manque d'approfondissement à cet égard : après avoir longuement énuméré de nombreux extraits du TPJ et des fragments d'Apocryphes présentant des similitudes plus ou moins évidentes (qu'il regroupe en cinq paragraphes), il finit en quelque sorte par se rétracter en avançant quatre arguments, globalement recevables, qui montrent que TPJ et *weishu* ne peuvent être tenus pour représentatifs d'une seule et même école. La logique tripartite ne figure pas au nombre de ces différences éclairantes : tout au plus souligne-t-il (c'est son second argument, p. 106) que le contenu des *weishu* relève du *Yijing* et de la théorie des huit trigrammes, celui du TPJ des théories du Yin et du Yang et des cinq agents — un *locus classicus*. (Cet article, écrit en 1981, n'a été publié qu'en 1999 consécutivement à sa lecture lors d'une conférence internationale sur l'étude de la culture taoïste tenue à Beijing en 1996.)

749. Cf. DULL {167} : 117-121. Sur la présentation au trône de ce “précurseur” de la tradition Taiping, cf. *supra* : Introduction générale, § A.1, p. 22-24.

éthique cosmique du pouvoir impérial qu'à une *théorie politique et sociale* proprement dite ⁷⁵⁰. Cette éthique, praxis de l'harmonie humaine au sein de l'harmonie universelle et de l'ordre social au sein de l'ordre naturel, établit le constat d'une société en crise profonde, aux prises avec les contradictions des quêtes erratiques du "bien-être" ⁷⁵¹ individuel et du renforcement d'un principe impérial, encore jeune, de souveraineté et de cohésion pan-chinoise. Ce faisant, elle déplore nécessairement l'état de dégradation morale de son temps et critique ⁷⁵² du même coup une certaine tendance au fatalisme qui, selon ses théories, existait déjà dans l'Antiquité : face à la succession des années néfastes (*xiongnian* 凶年, qui sont des années de famine, de guerres, de catastrophes de toutes sortes), l'homme, au lieu de se blâmer lui-même, accuse la malchance ⁷⁵³ et rejette la cause de ses malheurs sur l'Empereur, ou même sur le Ciel, outrage suprême ⁷⁵⁴.

Le TPJ constitue un témoignage précieux, et à ce titre relativement méconnu, de la moralisation de la cosmologie qui intervint sous les premiers Han ⁷⁵⁵. Cette moralisation, stigmatisée par l'attribution à chaque pôle de l'alternance binaire d'une valeur positive ou négative faussant le principe originel de neutralité du perpétuel mouvement de balancier cosmique de ce dispositif, se traduit au niveau éthique par la récurrence de concepts moraux comme la bienfaisance (*shan* 善) et la malfaisance (*e* 惡), la bienveillance (*en* 恩) et l'humanité (*ren* 仁), qui témoignent de l'influence des

750. D'autres, avant moi, ont associé les deux termes "éthique" et "cosmique" pour parler du TPJ : LI Jiayan {451} et TANG Yi {499}. Mais le premier se trompe quand il affirme que la base de la vertu est le *ren* 仁 (p. 2) — le *ren*, étant associé au Trois et à l'harmonie centrale (et certes, à ce titre, de nature plus "humaine"), est nécessairement inférieur au Tao (Ciel) et au *de* 德 (Terre), autres principes de conduite — et le second, après avoir décrit sommairement la théorie des triades et certaines de ses applications sociopolitiques favorables au peuple, conclut que le TPJ offre une "belle mythologie politique" (p. 23)...

751. Certains auteurs anglophones traduisent *taiping* par "general welfare".

752. Je remercie Lü Pengzhi 呂鵬志 de m'avoir signalé que cet aspect critique rapproche le TPJ du *Lunheng* 論衡 de Wang Chong 王充 (27-ca 97) et du *Fengsu tongyi* 風俗通義 de Ying Shao 應劭 (ca 140-ca 200), deux ouvrages remontant à la dynastie des Han postérieurs (entretien particulier, Paris, mars 2002).

753. 人不深自責反言天時運也。古者為有如此者。(CTT 1101 {015}, 96/152 : 14b) [418.5].

754. Le Ciel, par le truchement du maître, regarde une telle conduite comme une "grande rébellion", *da fanni* 大反逆 (p. 15a) [418.7]. Encore une fois, on voit bien l'incompatibilité de l'idéologie du TPJ avec toute idée de changement de nature du pouvoir politique et d'instauration d'institutions à caractère "démocratique". Même au plus fort de la crise, la personne du souverain demeure intouchable, et enfreindre cette loi immuable revient à se révolter contre l'ordre cosmique tout entier.

755. Dans un ouvrage publié récemment, WANG Aihe {386} : 129-172 met aussi en évidence cette "moralisation" de la cosmologie sous les Han, en se basant principalement sur une étude du *Wuxing zhi* 五行志 du *Hanshu* {068}. Dans ce cas encore, le TPJ est totalement ignoré.

préoccupations confucéennes relatives à la nature humaine et à la conduite de l'État. Ainsi, la tradition de la Grande paix, au moment de sa systématisation sous les Han par des cercles de lettrés éloignés de la capitale et écartés des plus hautes sphères de l'exercice du pouvoir ⁷⁵⁶, est, à cet égard, beaucoup plus proche des courants de la tradition confucéenne que d'un taoïsme populaire émergent. D'ailleurs, la première organisation religieuse taoïste — le mouvement du Maître céleste (*tianshi dao* 天師道) — admettra dans son propre système idéologique la triade cosmique “Ciel-Terre-Eau” (*tian-di-shui* 天地水), totalement absente du TPJ, et non la triade par excellence de la Grande paix, “Ciel-Terre-Homme”, une triade hiérarchisante et centralisatrice à visée principalement étatique.

D'un côté, la vision “taoïste” de l'individu préservant sa condition naturelle en se libérant des artifices de la vie mondaine ; de l'autre, celle, “confucianiste”, d'un monde réduit aux règles d'une pantomime sociale conservatrice : ces deux praxis souvent tenues pour inconciliables se combinent intimement dans le projet d'une société harmonieusement intégrée au grand ordonnancement spontané de la Nature et rythmée à l'inspiration de cycles cosmiques immuables ⁷⁵⁷. Mais s'agit-il seulement d'une vision cosmologique assignant à l'Homme la place qui devrait être la sienne sous le Ciel et sur la Terre ? Le Ciel et la Terre, le Yin et le Yang, les cinq agents, les quatre saisons, ce souffle polymorphe aux innombrables actualisations : ne sommes-nous pas en définitive, avec cet outillage rhétorique spontanément mis au service d'une éthique, face à l'essence même de la métaphysique chinoise ⁷⁵⁸ ?

Au terme de ce travail, le *Livre de la Grande paix* apparaît comme une sorte de recueil de

756. J'ai déjà évoqué ce thème *supra* : Introduction générale, § D, “Essai de synthèse”, p. 39-40.

757. Quand on connaît la vogue actuelle d'ouvrages sur l'écologie appliquée à une foule de domaines scientifiques ou non, on peut s'étonner que le TPJ n'occupe pas une place plus importante dans l'ouvrage collectif récemment publié à Harvard, *Daoism and Ecology* (2001), où n'apparaît qu'un court article de LAI Chi Tim {250} en anglais, directement traduit de la version chinoise lue à la seconde conférence des études chinoises de Taiwan et de Chine continentale sur le taoïsme (1999) et intégrée dans le premier des trois volumes publiés l'année suivante {437}.

758. Je laisse à d'autres le soin de débattre de la validité de la distinction physique/métaphysique appliquée à la pensée chinoise classique. Le concept de “*natural philosophy*” employé par certains auteurs anglophones constitue une autre façon de dépasser cette idée, implicitement réductrice, d'une pensée chinoise dominée par des préoccupations d'ordre cosmologique.

leçons, organisé linéairement en chapitres de longueurs inégales reflétant les variations de l'enseignement donné par un maître dans le cadre d'une école, et dont le style et la langue, si particuliers, trahissent l'origine vernaculaire. Dans ces écrits, qui montrent le maître en action ⁷⁵⁹, les redondances s'apparentent à des séances de révisions, souvent introduites par une question d'un disciple auquel telle partie d'une précédente leçon semble avoir échappé ; les interrogations du maître, à des contrôles des progrès des disciples — un moyen, aussi, de stimuler leur curiosité et de les inviter à prendre une part active à la séance, les réponses des disciples étant insuffisantes la plupart du temps, donc prétextes pour le maître à exposer une nouvelle facette de son enseignement ; les coq-à-l'âne reflètent un changement de thème au cours d'une même leçon, consécutivement à une question d'un disciple sur un sujet nouveau. Ainsi, grâce au style dialogué — un genre littéraire qui s'inscrit dans la continuité de la tradition hermétique de l'Empereur jaune au même titre que le *Huangdi neijing* 黃帝內經, par exemple —, le lecteur a véritablement l'impression de lire les minutes de toute une série de conférences ⁷⁶⁰.

Certes, le TPJ touche un peu à tous les sujets, mais il ne faut pas y voir le stigmate réducteur d'une hétérogénéité découlant d'une pluralité d'origine et d'emprunts à diverses écoles plus ou moins définies, comme le laissent entendre les listes de thèmes qui ont souvent été dressées pour tenter d'en définir le contenu. Ce n'est pas non plus parce que le maître se disperse qu'il parle de beaucoup de choses, mais plutôt parce qu'il a la charge de transmettre un savoir *global*, et parce

759. I. ROBINET {317} constatait que “partout, à toute époque, dans toutes les écoles, le taoïsme insiste sur la nécessité d'un maître. Mais rarement on voit celui-ci à l'œuvre” (p. 38). Si c'est effectivement le cas pour le mouvement du Maître céleste ou le courant du Shangqing, du moins dispose-t-on avec le TPJ d'un exemple concret d'enseignement magistral, saisi sur le vif, certes peut-être autant “confucéen” que “taoïste”, mais on a pu constater à travers ces pages que le maître mis en scène dans le TPJ aborde de nombreux points — la transmission des textes révélés, la diffusion de l'enseignement, la “conversion” du souverain pour garantir, depuis le sommet de l'État, sa mise en pratique la plus large, des considérations d'ordre thérapeutique, etc. — qui occuperont une place centrale dans les courants organisés du taoïsme révélé.

760. Du moins pour la “strate” majoritaire du texte (“TPJ-A”). B. HENDRISCHKE {211}, dans le paragraphe de sa communication intitulé “*The dialogue form*”, arrive à des conclusions analogues, mais paraît tenir cette physionomie du matériau pour un pur artifice rhétorique : “*Most of the transmitted text of the Taiping jing (conveniently referred to as layer A) was written in a dialogue form that resembles transcripts of conferences between a Heavenly Master and an undefined group of disciples*” (je souligne). Même si l'on ne peut soutenir l'hypothèse d'une transcription fidèle de dialogues ayant réellement eu lieu, l'oralité de l'enseignement qui est à l'origine du document écrit et transmis sous une forme (relativement) figée fait partie intégrante de l'initiation, au même titre que son contenu proprement dit. À cette réserve près, l'analyse par B. Hendrichske de la fonction didactique du dialogue me paraît très pertinente, en particulier le rôle de l'erreur proférée par le disciple : sans pousser très loin sa maïeutique, le maître parvient souvent à “faire accoucher” ses disciples des théories qu'il souhaite les entendre formuler à sa place.

que la Grande paix se prétendant un projet global, ses applications se veulent *universelles*. J'ai montré dans ce travail qu'une vision directrice sous-jacente donne sa cohérence au corpus de la tradition Taiping : le TPJ est bien loin d'être la somme composite généralement évoquée, à la structure peu éloignée de celle que l'on peut observer dans les textes du Shangqing ⁷⁶¹.

J'ai déjà dit que le TPJ n'est nullement à l'origine de toute la logique tripartite chinoise. Les idées les plus anciennes faisaient déjà la part belle au Trois comme, par exemple, le schéma récurrent de la structure arborescente tripartite des haut dignitaires au service direct du souverain — “trois ducs, neuf ministres, vingt-sept grands officiers et quatre-vingt-un officiers” (*sangong jiuqing ershi qi daifu bashi yi yuanshi* 三公九卿二十七大夫八十一元士), pour un total de cent-vingt personnes — que les sources mentionnent inlassablement comme un modèle d'organisation administrative de l'État idéal ⁷⁶².

Comme bien d'autres exégètes, Dong Zhongshu 董仲舒 (179 ?-104 ? av. J.-C.), dans le *Chunqiu fanlu* 春秋繁露 qui présente des modèles éthiques et politiques découlant de l'interprétation du *Chunqiu* à la manière du *jinwen*, répète le schéma de cette hiérarchie de fonctionnaires ⁷⁶³ mais, dans le chapitre n° 44 intitulé *Wangdao tongsan* 王道通三, il se fait également l'écho de l'étymologie graphique du caractère *wang* 王 que j'ai précédemment évoquée dans le cadre, précisément, des Apocryphes confucéens :

古之造文者三畫而連其中。謂之王。三畫者天地與人也。而連其中者通其道也。

Dans l'Antiquité, ceux qui inventèrent l'écriture tracèrent trois traits (horizontaux) qu'ils relièrent par le milieu et appelèrent (le caractère ainsi créé) “roi” (*wang*). Les trois traits, ce

761. I. ROBINET {309} : 27-39 a isolé les invariants des textes taoïstes du corpus Shangqing : une organisation en exercices de méditation basés sur des “charmes” ou des incantations, la présence de recettes ou d'allusions à des recettes alchimiques, la présence de méthodes de méditation et de visualisation, la présence de traces d'un “héritage antérieur” se traduisant par un manque de cohérence, la fréquence des coq-à-l'âne. Or, le TPJ transmis, surtout du fait de la présence du *juan* n° 1 du TPJC en tête de CTT 1101 (un “apocryphe” dû au courant Shangqing) et des quatre *juan* de *fuwen*, contient tous ces invariants.

762. Cf. *Baihu tong* 白虎通 {427} : 7/18/12, etc.

763. Cf. *Chunqiu fanlu* {620} : 7.4/32/18.

sont le Ciel, la Terre et l'Homme, et (le trait) qui les relie par le milieu, c'est ce qui fait communiquer leur Tao ⁷⁶⁴.

Sur la base de la hiérarchie tripartite quaternaire de la fonction publique (3, 9, 27, 81), Dong Zhongshu pose comme principe naturel que les choses s'accomplissent par groupes de trois et parviennent à leur terme en quatre temps ⁷⁶⁵, selon le modèle des trois mois constitutifs de la saison et des quatre saisons constitutives de l'année ⁷⁶⁶. En terme de logique numérique, la pensée de Dong Zhongshu est donc ici avant tout d'ordre duodénaire, comme le montre le long développement que le chapitre n° 24 (*Guanzhi xiang tian* 官制象天) consacre au Douze (3 fois 4) et au Cent-vingt (3 + 9 + 27 + 81) ⁷⁶⁷. Cette domination du Douze, qui rappelle le rôle emblématique joué par la "grandeur duodénaire" dans la tradition de la Grande paix ⁷⁶⁸, n'empêche pas Dong Zhongshu, dans le même chapitre (n° 24), de donner trois exemples de regroupements triadiques illustrant son principe et qui évoquent immédiatement l'exposé, dans le TPJ, de la théorie des triades ⁷⁶⁹ :

寒暑與和三而成物。日月與星三而成光。天地與人三而成德。由此觀之。三而一成天之大經也。

La froidure, la chaleur et la tiédeur constituent à trois les êtres. Le soleil, la lune et les étoiles constituent à trois la lumière. Le Ciel, la Terre et l'Homme constituent à trois la Vertu. On voit par là que (le principe selon lequel) "une (chose) se constitue à trois" est un grand

764. Cf. *Chunqiu fanlu* {620} : 11.4/51/29.

765. 天之大經。三起而成。四轉而終。(Chunqiu fanlu {620} : 7.4/32/19).

766. 三人而為一選。儀於三月而為一時也。四選而止。儀於四時而終也 (Chunqiu fanlu {620} : 7.4/32/20).

767. Cf. *Chunqiu fanlu* {620} : 7.4/33/4-20.

768. Cf. *supra* : Chapitre 10, § 10.1.3, p. 368-371.

769. En marge de la question du Trois, je signale que Dong Zhongshu énumère une chaîne syntagmatique binaire basée sur le couple Yin/Yang qui attribue clairement au Yang la valeur positive et au Yin la valeur négative, comme dans le TPJ : Yang = bienfaisance (*shan*), Vertu (*de*), suivre le courant (*shun*), Sud, chaleur (*nuan* 煖), donner (*yu* 予), vertu d'humanité (*ren*), détente (*kuan* 寬), amour (*ai*), donner la vie (*sheng*), plein (*shi* 實), épanouissement (*sheng* 盛), Yin = malfaisance (*e*), lois pénales (*xing*), aller à contre-courant (*ni*), Nord, froidure (*han*), prendre (*duo* 奪), cruauté (*li* 戾), fièvre (*ji* 急), haine (*wu* 惡), donner la mort (*sha*), vide (*kong* 空), extrémité (*mo* 末). Cf. *Chunqiu fanlu* {620} : 11.4/52/17-22.

principe naturel ⁷⁷⁰.

On retrouve cette “ternarité à quatre temps” (3, 9, 27, 81) dans le [*Livre du*] *Mystère suprême* (*Taixuan* 太玄 ou *Taixuan jing* 太玄經) de Yang Xiong 揚雄 (53 av. J.-C.-18 ap. J.-C.) qui, sur la base de la tripartition de l’univers selon le modèle de la triade Ciel-Terre-Homme, propose, à l’inspiration des 64 hexagrammes du *Yijing* — et peut-être en réaction à son principe binaire (les monogrammes pairs ou impairs) conceptualisé dans l’alternance du Yin et du Yang qu’évoque le *Grand appendice* (*Dazhuan*) du *Yijing* —, 81 “tétragrammes” composés de lignes pleines (Un = Ciel), brisées une fois (Deux = Terre) ou brisées deux fois (Trois = Homme) ⁷⁷¹. Le processus ternaire de construction des 81 tétragrammes obéit à une séquence cosmographique en quatre temps, *sanfang* 三方 (“trois régions”), *jiuzhou* 九州 (“neuf provinces”), *ershi qi bu* 二十七部 (“vingt-sept départements”) et *bashi yi jia* 八十一家 (“quatre-vingt-une familles”) qui, selon M. Nylan, reproduit le découpage administratif de l’Empire sous les Han ⁷⁷².

Yang Xiong, dans le “Mystère suprême”, fait lui aussi grand cas du Trois. Le Ciel et la Terre ayant trouvé leur place et rendu manifestes, à l’intention de l’Homme, les entités spirituelles, “il y a l’Un, il y a le Deux, il y a le Trois” (*you yi, you er, you san* 有一有二有三) ⁷⁷³. Comme dans le TPJ, la nécessité de l’union du Yin et du Yang est soulignée : “le Yang, sans le Yin, n’aurait rien à quoi s’unir pour se reproduire” ⁷⁷⁴. Alors, a-t-on affaire à un nouvel exemple de “logique triadique de conjonction/production”, comme dans le TPJ ?

770 Cf. *Chunqiu fanlu* {620} : 7.4/33/1-3.

771. Selon la datation traditionnelle, jamais remise en cause, le *Taixuan jing* aurait été composé sous le règne de l’empereur Ai 哀 (r. 7-1 av. J.-C.) des Han antérieurs. Pour toute la logique structurant cette alternative ternaire au *Yijing*, je renvoie à l’introduction très détaillée précédant la traduction intégrale réalisée par Michael NYLAN {289} : 1-74.

772. *Ibidem*, spécialement p. 9-10. (Je reprends ici les termes de la traduction anglaise de M. Nylan.) Les “neuf provinces” (*jiuzhou*) sont bien sûr une réminiscence de la terminologie classique héritée de Zou Yan. Cette séquence 3-9-27-81 est similaire au nombre de hauts dignitaires évoqués dans l’extrait du *Baihu tong* traduit ci-dessus et que mentionne *verbatim* le *Taixuan jing* {428} : 87/63/24.

773. *Taixuan jing* {428} : 86/62/22. On peut aussi consulter, pour chacun des passages que je cite, la traduction proposée par NYLAN {289}, ici p. 431. Le chapitre suivant contient une formule analogue : *you yi, er, san* 有一二三 (*Taixuan jing* {428} : 87/63/16, NYLAN {289} : 433-434).

774. 陽不陰無與合其施。 (*Taixuan jing* {428} : 87/64/14-15, NYLAN {289} : 437).

La lecture des “autocommentaires” (“*autocommentaries*”) que Yang Xiong a annexés à la description de ses 81 tétragrammes, sur le modèle des “dix ailes” (*shiyi* 十翼) du *Yijing*, révèle que c’est exclusivement l’opérateur numérique trois et son carré (neuf) qui intéressent Yang Xiong. Le Trois, dans le *Taixuan jing*, ce n’est que la triade Ciel-Terre-Homme et, finalement, rien d’autre qu’un emblème numérique qui se trouve être le marchepied du Neuf. Du propre aveu de Yang Xiong, “les nombres servent de règle classificatoire” (*shu wei pinshi* 數為品式⁷⁷⁵). Le long inventaire de notions assorties dressé par Yang en relation avec les nombres de un à neuf se ramène à un classement *quinnaire* dont les rubriques — déterminées par quatre associations (Trois-Huit, Quatre-Neuf, Deux-Sept, Un-Six) et le Cinq — distribuent classiquement les cinq agents⁷⁷⁶, les cinq secteurs de l’espace, les quatre saisons, les couleurs, les dix troncs célestes et les douze rameaux terrestres, etc.⁷⁷⁷ Tout à son obsession du *Yijing*, dont l’alternative qu’il propose n’est qu’une pâle contrefaçon, Yang Xiong évoque sans cesse des *couples* — significativement, il ne songe même pas à modéliser une triade qui associerait au Yin et au Yang un troisième terme — et l’expression triadique est réduite à un dispositif trinitaire unique : le Ciel, la Terre et l’Homme, qui ne forment plus une triade (puisque toute logique interne a disparu) et se cantonnent pour ainsi dire au rôle de triple emblème.

Le *Baihu tong* 白虎通 rapporte les résultats d’une conférence tenue en l’année 79 de notre ère, soit quelques décennies après le *Taixuan*, et dont l’objet fut de débattre des problèmes posés par les divergences dans l’interprétation des cinq classiques confucéens. Il mentionne la triade Ciel-Terre-Homme (*tian-di-ren*) ainsi que les deux triades associées prince-père-maître (*jun-fu-shi* 君父師) et ministre-fils-disciple (*chen-zi-dizi* 臣子弟子), toutes trois bien présentes dans le dispositif tripartite du TPJ comme l’a montré le dernier chapitre de cette thèse⁷⁷⁸. Consécutivement au rappel

775. *Taixuan jing* {428} : 90/69/7. NYLAN {289} : 454 donne : “*the Numbers serve as a classificatory method*”.

776. Au passage, on retrouve le cycle de croissance et de déclin des agents déjà rencontré dans le TPJ et la littérature apocryphe, avec les positions “dominant” (*wang* 王), “assistant” (*xiang* 相), “destitué” (*fei* 廢), “captif” (*qiu* 囚) et “mort” (*si* 死). Cf. *supra* : Chapitre 10, n. 495 p. 361.

777. Cf. *Taixuan jing* {428} : 88/65/11-66/13 (NYLAN {289} : 438-445). L’inventaire se poursuit avec neuf séries nonaires (= 81), dont les neuf Cieux, les neuf Terres, etc.

778 Cf. *Baihu tong* {427} : 15/36/8-9, 29/54/23, 44.7/87/4.

de la hiérarchie des offices publics en 3/9/27/81, on trouve l'exposé suivant :

天道莫不成於三。天有三光。日月星。地有三形。高下平。人有三尊。君父師。故一公三卿佐之。一卿三大夫佐之。一大夫三元士佐之。天有三光然後能遍照。各自有三法。物成於三。有始有中有終。

(Selon) le Tao céleste, il n'est rien qui ne s'accomplisse à Trois. Le Ciel a trois luminaires : soleil, lune et étoiles. La Terre a trois configurations : haute, basse et plane. L'Homme a trois (positions) honorables : prince, père et maître. C'est pourquoi un duc est assisté par trois ministres, un ministre, par trois grands officiers, un grand officier, par trois officiers. (C'est) parce que le Ciel dispose des trois luminaires (qu') il peut éclairer universellement. Chaque (chose) obéit d'elle-même à la fonction trine : les êtres s'accomplissent à Trois ; il y a un début, un milieu et une fin... ⁷⁷⁹

Ce passage paraîtrait parfaitement à sa place dans le TPJ. Mais, dans le *Baihu tong*, cette "fonction trine" (*sanfa* 三法) ne demeure qu'une logique numérique parmi d'autres, symptomatique de la pensée *morpho-logique* chère à L. Vandermeersch ou *corrélative*, selon A. C. Graham, et n'est l'objet d'aucune emphase remarquable.

Après ce survol de quelques textes contemporains de l'émergence de la tradition Taiping, il est indiscutable que TPJ n'a pas le monopole de la tripartition ni de la triade Ciel-Terre-Homme et que ce ces divers ouvrages témoignent ensemble, aux environs de l'ère chrétienne, de l'accession progressive de la division verticale en trois au rang de "*conception chinoise classique*" ⁷⁸⁰.

En reculant dans le temps, on rencontre finalement la tradition Huang-Lao 黃老 ⁷⁸¹, qui

779. *Baihu tong* {427} : 7/18/14-17. Comparer avec le chapitre n° 48/65 du TPJ (CTT 1101 {015}, 48/65 : 3a-4a) [148.11-149.5].

780. J'emprunte l'expression à I. ROBINET {311}, vol. 1 : 130, expression qu'elle applique aussi à la division horizontale en cinq.

781. Cf. AKIZUKI {564}, EICHHORN {174} : 123-126, SEIDEL {336} : 5-34, {338} : 25-34, TU {375} : 101-109, MAJOR {274} : 10-11, 43-53, LOEWE {267} : 121-141, RYDEN {325} : 262-272, YATES {393} : 10-19 et DE BARY, BLOOM ed. {146} : 235-282. Les trois premières études auxquelles je renvoie ici ont été réalisées avant la découverte des *Huangdi sijing* à Mawangdui (1973).

remonterait à la fin de la période des *Printemps et automnes* (*Chunqiu*) et dont la triade Ciel-Terre-Homme constitue un des thèmes centraux ⁷⁸². Mais que sait-on, au juste, de cette tradition ?

Edmund Ryden la considère comme la philosophie politique en vogue entre le discrédit du légisme (*fajia* 法家) mis en application par le fondateur de l'Empire et l'avènement du confucianisme comme orthodoxie d'État, soit pendant la période s'étendant de la fin des Qin 秦 (221-207 av. J.-C.) au règne de l'empereur Wudi 武帝 (r. 141-87 av. J.-C.) des Han ⁷⁸³. Mais Ryden précise aussi que la définition de ce terme pose problème : sa création, dans le cadre de la définition d' "écoles" de pensée destinées à classer les volumes détenus par la bibliothèque impériale, date des Han — or, les quatre textes exhumés à Mawangdui et sur lesquels on a été tenté d'appliquer cette étiquette bibliographique antedatent l'invention du terme ⁷⁸⁴.

On sait du moins que les théories Huang-Lao, qui exaltent le souverain ayant su se cultiver intérieurement et développer une appréhension intuitive des mécanismes naturels de l'univers, et qui règne sans interférer avec eux ⁷⁸⁵, influencèrent la pratique du gouvernement durant les premières décennies de la dynastie Han, gagnant à leur cause plusieurs hauts dignitaires et même l'épouse d'un empereur, Wendi 文帝 (r. 180-157 av. J.-C.) ⁷⁸⁶. Après le triomphe du confucianisme ⁷⁸⁷ sous Wudi et la réforme du culte impérial de 113 av. J.-C. — réforme qui donna une place centrale à Taiyi 太乙 et inclut la Terre souveraine (Houtu 后土) tout en intégrant la figure mythique de l'Empereur jaune aux Cinq empereurs (*wudi* 五帝), pentarchie divine à laquelle Wudi continua à rendre un culte malgré l'avis contraire de son entourage ⁷⁸⁸ —, la tradition Huang-Lao ne disparut pas pour autant de la

782. Cf. HU Jiacong 胡家聰 {430}. Hu cite de nombreuses sources mais pas le TPJ.

783. Cf. RYDEN {325} : 262-272. Antérieurement à la découverte des *Quatre livres de l'Empereur jaune*, SEIDEL {336} : 50 définissait la tradition Huang-Lao comme l'association de "l'art de gouverner" et des "pratiques d'immortalité". Une autre définition, assez largement admise, évoquait — je cite de mémoire — une synthèse, au début des Han, de légisme et du taoïsme de Laozi ; une autre encore est ainsi formulée : "*cosmology, psychology (or psycho-physiology) and self-cultivation, and political thought*" (Harold Roth, cité dans YATES {393} : 10).

784. *Ibidem*.

785. DE BARY, BLOOM ed. {146} : 236. C'est exactement le profil du souverain idéal qu'exalte le TPJ.

786. Cf. SEIDEL {336} : 24-26.

787. Sur l'émergence du confucianisme comme orthodoxie d'État, cf. A. CHENG {137}, {138}.

788. Cf. SEIDEL {336} : 34-35.

scène sociopolitique et continua de rencontrer un certain succès jusque sous la dynastie des Han postérieurs⁷⁸⁹. Le *Hou Han shu* n'affirme-t-il pas que Zhang Jue lui-même — le chef des “Turbans jaunes” qui soulevèrent plusieurs provinces en 184 de notre ère — “rendait un culte à la Voie de Huang-Lao”⁷⁹⁰ ?

Ryden décrit la pensée des *Huangdi sijing* comme une “philosophie basée sur une praxis et visant à une praxis”⁷⁹¹. Selon les auteurs, les notions mises en avant dans ces quatre textes sont : le Tao, *fali* 法理 (“lois et principes”) ; *guan* 觀 (“observer” pour connaître, comprendre) ; *wuwei* 無為 (“ne pas interférer” avec la propension naturelle des choses) et *cheng* 稱 (“peser, évaluer” les capacités des individus et les circonstances)⁷⁹² ; la Vertu et les lois pénales (*xingde* 刑德)⁷⁹³ — et un certain nombre d'autres couples tels que “suivre le courant” (*shun* 順) et “aller à contre-courant” (*ni* 逆)⁷⁹⁴, le “souple” (*rou* 柔) et le “rigide” (*gang* 剛), le *wen* 文 et le *wu* 武 (des “opposés”, selon Ryden)⁷⁹⁵, etc. On reconnaît nombre de termes rencontrés dans le résumé analytique du TPJ auquel a été consacrée la seconde partie de ce travail, suffisamment pour envisager des rapprochements⁷⁹⁶. C'est ainsi que Chen Ligui 陳麗桂, au terme d'une étude fouillée, a conclu que le TPJ témoigne, par son interprétation forcée de certains thèmes propres à la tradition Huang-Lao, de la transition du taoïsme “philosophique” (*daojia* 道家) au taoïsme “religieux” (*daojiao* 道教)⁷⁹⁷.

En schématisant à l'extrême une phénoménologie qui s'étend en réalité sur quelques siècles

789. Contrairement à ce qu'affirment Harold Roth et Sarah Queen, dans DE BARY, BLOOM ed. {146} : 241.

790. 初。鉅鹿張角自稱大聖良師。奉事黃老道。(*Hou Han shu* {071}, 71 : 2299). Le *Hou Han shu* rapporte que l'empereur Huan 桓 (r. 146-167) lui-même aurait rendu un culte au “Huang-Lao dao” au cours de l'ère *Yanxi* 延熹 (158-167) : 延熹中桓帝事黃老道。(*Hou Han shu* {071}, 76 : 2470). Cf. SEIDEL {336} : 38-50.

791. RYDEN {325} : 266 (“*Its philosophy is based on praxis and aimed at praxis*”).

792. Cf. TU {375} : 103-107. E. Ryden a surtout insisté sur les couples de notions opposées/complémentaires.

793. J'ai déjà signalé que RYDEN {325} : 40-69 tient le *xing* et le *de* avant tout pour complémentaires, surtout dans le second paragraphe (“*Guan* 觀”) du second des quatre livres (intitulé *Shiliu jing* 十六經). Cf. *supra* : Chapitre 10, n. 572 p. 379.

794. Cf. RYDEN {325} : 125-164.

795. Cf. RYDEN {325} : 90-100.

796. Mais les cinq agents, bien présents dans le TPJ, ne figurent pas dans les quatre textes de Mawangdui.

797. Cf. CHEN Ligui {403} : 51-52.

et concerne un domaine géographique relativement étendu, on peut admettre que la révélation de la Grande paix constitue l'articulation joignant le taoïsme de l'époque préimpériale aux premiers mouvements taoïstes organisés qui caractérisent la fin des Han postérieurs. Le contenu de cette révélation découlerait, pour partie, des thèmes du courant Huang-Lao auxquels se seraient adjoints, avec la vogue des Apocryphes, les théories relatives aux cinq agents et, par le biais des *fangshi*, les pratiques de recherche de la longévité. Mais ce taoïsme "de transition", au surplus compromis par son association fortement suspectée avec les sectateurs insurgés qui contribuèrent à l'effondrement durable de l'Empire à la fin du second siècle de notre ère, était voué à s'étioler et ne dut sa survie qu'à son prestige de révélation première ⁷⁹⁸.

Que reste-t-il de la tradition Taiping après la formation d'une première "église" taoïste, puis la multiplication des révélations et des courants luttant pour l'emprise hégémonique sur les consciences de fidèles traumatisés par les bouleversements politiques et tentés par la grande religion rivale venue de l'Inde ? Pour ce qui est du Trois, les travaux que j'ai succinctement présentés dans le dernier chapitre de cette thèse, notamment ceux de L. Gauchet et I. Robinet, ont entre autres mérites celui d'avoir montré l'ancienneté du modèle tripartite et la faveur dont il continua de bénéficier non seulement dans tout le taoïsme, postérieurement aux révélations de la Grande paix, mais aussi dans l'ensemble de la pensée chinoise ⁷⁹⁹.

Mais, à bien des égards, la "récupération" par le courant Shangqing du "classique" (*jing*) de la Grande paix a coûté à ce dernier son identité et entraîné sa réduction à l'état de composante mineure de la nouvelle orthodoxie, document désormais accessoire rejeté en périphérie du corpus des nouvelles révélations, y compris celles du courant Lingbao 靈寶, au tout début du Ve siècle, quelques décennies seulement après les communications des véritables reçues par Yang Xi. Le *Taishang zhutian lingshu duming miao jing* 太上諸天靈書度命妙經, un texte qui pourrait dater du

798. Pour B. HENDRISCHKE {211} (paragraphe "*The role of taiping beliefs in the formation of Daoism*"), le TPJ était "trop philosophique, érudit, complexe et vieux jeu" ("*too philosophical, literate, complex and old fashioned*") pour jamais toucher un large public et son caractère "trop missionnaire et hétérodoxe" ("*too missionary and unorthodox*") pour les lettrés. Mais B. Hendrichske souligne également — comme je le fais ici — que le TPJ ne préfigure pas moins, par bien des aspects, le taoïsme ultérieur.

799. Cf. GAUCHET {188}, ROBINET {320} : 198-209, etc.

premier quart du Ve siècle et retrace notamment les origines du corpus du Lingbao au cours de l'ère précosmique Long Han 龍漢, classe “le livre (ou les livres ?) du mouvement de la Grande paix” (*Taiping dao jing* 太平道經), aux côtés du corpus du Taiqing 太清 (c'est-à-dire de la lignée à laquelle on rattache traditionnellement Ge Hong), dans le groupe des “ouvrages de catégorie mineure” (*xiaopin jing* 小品經)⁸⁰⁰.

Or, vers la même époque, en Chine du Nord, Kou Qianzhi 寇謙之 (363-448) prophétise l'avènement de la Grande paix sous le règne des Wei du Nord 北魏 (386-534) et convainc même l'empereur Taiwu 太武 (r. 424-452) d'adopter à partir de l'année 440 le nom d'ère *Taiping zhenjun* 太平真君 (“Seigneur véritable de la Grande paix”)⁸⁰¹. Kou Qianzhi détenait-il un exemplaire du TPJ ? L'accession des taoïstes du mouvement du Maître céleste à des postes officiels au sein du gouvernement des Wei du Nord a pu relancer leur intérêt pour un vieux “classique” taoïste faisant l'éloge de la conduite vertueuse de l'individu et de l'État⁸⁰².

On a vu que, après la réunification impériale, le TPJ continue d'être fréquemment mentionné et cité. Le MS S. 4226 de Dunhuang prouve qu'il a alors atteint sa pleine maturité textuelle et témoigne de sa survie au sein du corpus du Shangqing. Une citation non localisée et ne recoupant pas le matériau transmis, extraite d'un autre MS taoïste de Dunhuang qui porte le titre de *Daojiao yi, shang, de wuwei di er* 道教義上德無為第二 (abrégé usuellement en “*Daojiao yi* 道教義”) et date du règne de l'impératrice Wu Zetian 武則天 (684-705)⁸⁰³, fait dépendre l'avènement de la Grande paix non pas de *trois*, mais de *quatre* acteurs de la scène sociopolitique :

太平經云。有太平之君。太平之師。太平之臣。太平之民。四者皆備乃得太平。

800. *Taishang zhutian lingshu duming miao jing* (CTT 23) {022} : 15a. Sur ce texte, cf. BOKENKAMP {122} : 483 (source “LP #16”), ROBINET {311}, vol. 1 : 194-195, REN Jiyu, ZHONG Zhaopeng ed. {491} : 23 (n° 0023).

801. Cf. MATHER {278} : 104-105, 118-120.

802. Depuis l'accession au trône, favorisée (entre autres) par les taoïstes du mouvement du Maître céleste, de Cao Pi 曹丕, *alias* l'empereur Wendi 文帝 (r. 220-226), le fils de Cao Cao 曹操 (155-220), et la fondation du royaume de Wei 魏 (220-265) qui devait mettre un terme à la dynastie des Han Orientaux, le taoïsme joue un rôle politique en apportant sa sanction religieuse à la légitimité dynastique. Cf. GOODMAN {617} : 71-87, LAGERWEY {249} : 99-101, etc.

803. Le caractère *chen* 臣 (“ministre”) y admet en effet une variante graphique caractéristique de ce règne (l. 110). Cf. GERNET, WU ed. {190} : 400.

D'après le *Livre de la Grande paix* : “Il y a le prince de la Grande paix, le maître de la Grande paix, le ministre de la Grande paix (et) le peuple de la Grande paix. (Quand) tous les quatre sont au complet, alors la Grande paix est atteinte”⁸⁰⁴.

Cette citation inédite témoigne d'une dérivation quaternaire d'une triade récurrente du TPJ (prince-ministre-peuple) par l'adjonction d'un élément majeur des révélations de la Grande paix : le maître (*shi* 師) qui, on le sait, constitue occasionnellement une triade avec le prince (*jun*) et le père (*fu*) dans le matériau transmis⁸⁰⁵. Le réflexe tripartite a-t-il alors disparu ?

Plus tard encore, le *Taiping jing shengjun mizhi* (CTT 1102), probablement composé au cours du Xe siècle, vers la fin des Tang ou le début des Song, renvoie de la vieille tradition Taiping l'image épurée à l'extrême d'un simple support théorique à des pratiques physiologiques faisant intervenir les symboles de l'Un et du Trois, témoignant du même coup de la dissolution de la tradition dans les préoccupations taoïstes de l'époque issues, pour une bonne part, des thèmes de prédilection de l'école de Maoshan, au sein desquels les pratiques de méditation, comme chacun sait, jouent un rôle de premier plan⁸⁰⁶...

*

Le terme même de “maître céleste”, qui devait donner son nom à la première église taoïste née d'un vaste mouvement populaire apparu sous les Han postérieurs dans la région du Sichuan actuel, provient peut-être du TPJ. On sait que dans les parties dialoguées, le maître reçoit souvent ce prestigieux qualificatif de la part de ses disciples. Un passage de la glose ésotérique que consacre le chapitre n° 39/50 au *Shi cewen* 師策文 (chapitre n° 20/20) en dit plus sur cette expression. Un disciple ayant remarqué que les Anciens prenaient tous des maîtres, leur instructeur est

804. MS *jie* 芥 97 (= 北 8461) {001} : l. 109-110. Ma transcription est basée sur la reproduction photographique figurant dans ÔFUCHI {588} : 740.

805. Cf. *supra* : Chapitre 11, § 11.3.2, Tableau A, p. 405.

806. Sur ce point, cf. ROBINET {306}, {308}, etc.

naturellement amené à retracer brièvement son itinéraire personnel :

然。吾始學之時。同問於師。非一人也。久久道成德就。迺得上與天合意。迺後知天所欲言。天使太陽之精神來告吾。使吾語。故吾者迺以天為師。

Ainsi, quand j'ai commencé à étudier, moi aussi je me suis adressé à un maître — et même plus d'un ! (Après avoir étudié) longuement, j'ai réalisé le Tao et accompli la Vertu, alors j'ai obtenu de m'accorder avec le Ciel en haut, ensuite j'ai appris ce que le Ciel avait à dire et le Ciel a envoyé des esprits essentiels du Grand Yang m'informer et me parler. Ainsi, moi, c'est le Ciel que j'ai pris pour maître ⁸⁰⁷.

Les “desseins célestes”, que connaissaient les sages de l'Antiquité, ayant été pervertis et finalement perdus au terme d'une série de transmissions successives qui se ramène à un processus de dispersion et de diversification, le promoteur de la Grande paix a senti la nécessité de retourner à l'origine de toute chose pour retrouver la Vérité originelle. Ainsi, le *tianshi*, “maître (d'origine, de nature ou d'inspiration) céleste” comme ce terme elliptique est souvent compris, est plus précisément celui qui a reçu en personne du Ciel les nouvelles révélations et les transmet à son tour afin que se répande et se perpétue le lien cosmique primordial restauré.

Paris, avril 2002.

807. CTT 1101 {015}, 39/50 : 6a [70.4-5]. Un passage du TPJC contient l'expression *tian ming shi* 天命師 (CTT 1101 {033}, 9 : 19a) [716.4] : le maître œuvre donc sur ordre du Ciel.

Bibliographie

Abréviations

N. B. — *Les références au Canon taoïste, les références au Canon bouddhiste et les abréviations usuelles figurent dans la liste des Conventions donnée supra : p. 13-14.*

A. Collections

- CSJCCB *Congshu jicheng chubian* 叢書集成初編. Shanghai 上海 : Shangwu yinshuguan 商務印書館 : 1939.
- CSJCXB *Congshu jicheng xinbian* 叢書集成新編. Taibei 臺北 : Xin wenfeng chuban 新文豐出版 : 1984.
- DZJBB *Dazang jing bubian* 大藏經補編. Taibei : Huayu chubanshe 華宇出版社 : 1984.
- DZYJXK *Daozang yaoji xuankan* 道藏要籍選刊. Shanghai : Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社 : 1989.
- SBBY *Sibu beiyao* 四部備要. Taibei : Zhonghua shuju : 1981.
- SBCK *Sibu congkan* 四部叢刊. Shanghai : Shangwu yinshuguan : 1922.
- SKQS *Siku quanshu* 四庫全書. Taibei : Shangwu yinshuguan : 1973.

- SMLB *Shumu leibian* 書目類編. Taipei : Chengwen chuban 成文出版 : 1978.
- SSJZS *Shisan jing zhushu* 十三經注疏. Shanghai : Shijie shuju 世界書局 : 1935.
- ZZJC *Zhuzi jicheng* 諸子集成. Beijing 北京 : Zhonghua shuju : 1954.
- WYWK *Wanyou wenku* 萬有文庫. Shanghai : Shangwu yinshuguan : 1935.

B. Périodiques en langues occidentales

- AO *Acta Orientalia*
- BEFE-O *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*
- BMFEA *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*
- BSOAS *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*
- CE-A *Cahiers d'Extrême-Asie*
- E-OE-O *Extrême-Orient Extrême-Occident*
- HJAS *Harvard Journal of Asiatic Studies*
- JAS *Journal of Asian Studies*
- MIO *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*
- PFEH *Papers on Far Eastern History*
- TP *T'oung Pao*

C. Périodiques en chinois

- DWY *Daojia wenhua yanjiu* 道家文化研究
- LYYJ *Lishi yuyan yanjiusuo jikan* 歷史語言研究所集刊
- SKY *Shehui kexue yanjiu* 社會科學研究
- SZY *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究
- ZD *Zhongguo dao jiao* 中國道教
- ZXY *Zongjiao xue yanjiu* 宗教學研究

D. Périodiques en japonais

<i>NCGH</i>	<i>Nippon Chûgoku gakkaihô</i> 日本中國學會報
<i>TBKK</i>	<i>Tôyô bunka kenkyûjo kiyô</i> 東洋文化研究所紀要
<i>TS</i>	<i>Tôhô shûkyô</i> 東方宗教

E. Autres abréviations

p.	pages
vol.	volume
?	paternité ou datation incertaine

Références bibliographiques

Sources primaires

I. Sources manuscrites

anonymes.

{001} [*Daojiao yi shang de wuwei di er* 道教義上德無為第二]. Beijing : Beijing tushuguan 北京圖書館 : MS jie 芥 97 (= bei 北 8461) : 83 l.

{002} [*Taiping bu juan di er* 太平部卷第二] (second quart du VIIIe s.). London : British Library : MS S. 4226 : 347 l.

{003} [fragment sans titre] (VIIIe s.). Paris : Bibliothèque Nationale : MS P. 3652 : 28 l.

CHENG Xuanying 成玄英 (fl. 631) ?

{004} [*Laozi daode jing kaiti xujue yishu* 老子道德經開題序訣義疏]. Paris : Bibliothèque Nationale : MS P. 2353 : 242 l.

WANG Chou 王儔 copiste.

{005} *Laozi bianhua jing* 老子變化經 (612). London : British Library : MS S. 2295 : 101 l.

ZHANG Lu 張魯 (ca 190-ca 220) ?

{006} [*Laozi dao jing shang xianger* 老子道經上想爾] (VIe s.). London : British Library : MS S. 6825 : 584 l.

II. Sources imprimées

II.1. Sources incluses dans le Canon taoïste

anonymes.

{007} *Cunshen guqi lun* 存神固氣論 (dynastie Song 宋 ou Yuan 元 ?). CTT 577 : fasc. 321 : 1 *juan*.

{008} *Da Ming Daozang jing mulu* 大明道藏經目錄 (milieu du XVe s.). CTT 1431 : fasc. 1057 : 4 *juan*.

{009} *Daodian lun* 道典論 (dynastie Tang 唐 ?). CTT 1130 : fasc. 764 : 4 *juan*.

{010} *Daoyao lingqi shengui pinjing* 道要靈祇神鬼品經 (Ve ou VIe s.). CTT 1201 : fasc. 875 : 1 *juan*.

{011} *Daozang quejing mulu* 道藏闕經目錄 (1275). CTT 1430 : fasc. 1056 : 2 *juan*.

{012} *Dongxuan Lingbao Xuanmen dayi* 洞玄靈寶玄門大義 (dynastie Sui 隋). CTT 1124 : fasc. 760 : 1 *juan*.

{013} *Sandong shenfu ji* 三洞神符記 (dynastie Tang ?). CTT 79 : fasc. 36 : 1 *juan*.

{014} *Sanlun yuanzhi* 三論元旨 (dynastie Song ?). CTT 1039 : fasc. 704 : 1 *juan*.

{015} *Taiping jing* 太平經. CTT 1101 : fasc. 748-755 : 57 *juan*.

{016} *Taiping jing fuwen xu* 太平經複文序 (seconde moitié du VIIe s.). CTT 1101 : fasc. 755.

{017} *Taishang Laojun jinglü* 太上老君經律 (VIe s.). CTT 786 : fasc. 562 : 1 *juan*.

- {018} *Taishang Lingbao hongfu miezui xiangming jing* 太上靈寶洪福滅罪像名經 (dynastie Tang 唐 ?). CTT 377 : fasc. 182 : 1 *juan*.
- {019} *Taishang Lingbao wufu xu* 太上靈寶五符序 (début du IIIe s.). CTT 388 : fasc. 183 : 3 *juan*.
- {020} *Taishang santian zhengfa jing* 太上三天正法經 (Ve s.). CTT 1203 : fasc. 876 : 1 *juan*.
- {021} *Taishang shuo xuantian dasheng zhenwu benzhuān shenzhou miaojing* 太上說玄天大聖真武本傳神咒妙經 (ca 1197). CTT 754 : fasc. 330-331 : 6 *juan*.
- {022} *Taishang zhutian lingshu duming miaojing* 太上諸天靈書度命妙經 (début du Ve s. ?). CTT 23 : fasc. 26 : 1 *juan*.
- {023} *Wushang biyao* 無上祕要 (ca 574). CTT 1138 : fasc. 768-779 : 68 *juan*.
- {024} *Zhengyi fawen taishang wailu yi* 正一法文太上外錄儀 (Ve s.). CTT 1243 : fasc. 991 : 1 *juan*.

BAI Lüzhong 白履忠 [LIANG Qiuzi 梁丘子] (fl. 729) ed.

- {025} *Huangting neijing yujing zhu* 黃庭內景玉經註. CTT 402 : fasc. 190 : 3 *juan*.

DU Guangting 杜光庭 (850-933).

- {026} *Daode zhenjing guangsheng yi* 道德真經廣聖義 (901). CTT 725 : fasc. 440-448 : 50 *juan*.
- {027} *Taishang huanglu zhaiyi* 太上黃籙齋儀 (ca 891). CTT 507 : fasc. 270-277 : 58 *juan*.

JIA Shanxiang 賈善翔 (fl. 1086) ed.

- {028} *Youlong zhuan* 猶龍傳. CTT 774 : fasc. 555 : 6 *juan*.

JIANG Shuyu 蔣叔輿 (1162-1223).

- {029} *Wushang huanglu dazhai licheng yi* 無上黃籙大齋立成儀. CTT 508 : fasc. 278-290 : 57 *juan*.

KOU Qianzhi 寇謙之 (363-448) ?

{030} *Zhengyi fawen tianshi jiaojie kejing* 正一法文天師教戒科經 (Ve s. ?). CTT 789 : fasc. 563 :
1 *juan*.

LI Chunfeng 李淳風 (602-670) ed.

{031} *Taixuan jinsuo liuzhu yin* 太玄金鎖流珠引. CTT 1015 : fasc. 631-636 : 29 *juan*.

LIU Dabin 劉大彬 (fl. 1317-1328) ed.

{032} *Maoshan zhi* 茅山志 (1328). CTT 304 : fasc. 153-158 : 33 *juan*.

LÜQIU Fangyuan 閻丘方遠 (? -902) ed. ?

{033} *Taiping jing chao* 太平經鈔. CTT 1101 : fasc. 746-747 : 10 *juan*.

{034} *Taiping jing shengjun mizhi* 太平經聖君秘旨. CTT 1102 : fasc. 755 : 1 *juan*.

MENG Anpai 孟安排 (seconde moitié du VIIIe s.) ed.

{035} *Daojiao yishu* 道教義樞. CTT 1129 : fasc. 762-763 : 10 *juan*.

SHEN Fen 沈汾 (dynastie Tang du Sud 南唐).

{036} *Xu xian zhuan* 續仙傳 (milieu du Xe s.). CTT 295 : fasc. 138 : 3 *juan*.

SHI Chong 史崇 ou SHI Chongxuan 史崇玄 (début du VIIIe s.) *et alii* ed.

{037} *Yiqie daojing yinyi miaomen youqi* 一切道經音義妙門由起 (ca 712). CTT 1123 : fasc. 760
: 1 *juan*.

TAO Hongjing 陶弘景 (456-536)

{038} *Dengzhen yinjue* 登真隱訣 (ca 493). CTT 441 : fasc. 193 : 3 *juan*.

TAO Hongjing 陶弘景 (LÜQIU Fangyuan 閻丘方遠 ed.).

{039} *Dongxuan Lingbao zhenling weiye tu* 洞玄靈寶真靈位業圖. CTT 167 : fasc. 73 : 1 *juan*.

WANG Jie 王玠 (dynastie Song).

{040} *Taishang Laojun shuo chang qingjing miaojing zuantu jiezhu* 太上老君說常清靜妙經纂圖
解註. CTT 760 : fasc. 533 : 1 *juan*.

WANG Songnian 王松年 (Xe s.).

{041} *Xianyuan bianzhu* 仙苑編珠 (ca 921). CTT 596 : fasc. 329-330 : 3 *juan*.

WANG Xichao 王希巢 (dynastie Song du Sud 南宋) ed.

{042} *Taishang dongxuan Lingbao ziran jiutian shengshen yuzhang jing jie* 太上洞玄靈寶自然九
天生神玉章經解 (1205). CTT 397 : fasc. 187 : 3 *juan*.

WANG Xuanhe 王懸河 (fl. 683) ed.

{043} *Sandong zhunang* 三洞珠囊. CTT 1139 : fasc. 780-782, 10 *juan*.

{044} *Shangqing daolei shixiang* 上清道類事相. CTT 1132 : fasc. 765 : 4 *juan*.

XIE Shouhao 謝守灝 (1134-1212).

{045} *Hunyuan shengji* 混元聖紀 (1191). CTT 770 : fasc. 551-553 : 9 *juan*.

{046} *Taishang hunyuan Laozi shilue* 太上混元老子史略 (ca 1186). CTT 773 : fasc. 554 : 3 *juan*.

{047} *Taishang Laojun nianpu yaolie* 太上老君年譜要略. CTT 771 : fasc. 554.

XUSHI 徐氏 (début du Ve s.).

{048} *Santian neijie jing* 三天內解經 (ca 417-420). CTT 1205 : fasc. 876 : 2 *juan*.

YANG Xi 楊羲 (330-386) ?

{049} *Shangqing housheng daojun lieji* 上清後聖道君列紀. CTT 442 : fasc. 198 : 1 *juan*.

{050} *Huangtian Shangqing jinque dijun Lingshu ziwen shangjing* 皇天上清金闕帝君靈書紫文上經. CTT 639 : fasc. 342 : 1 *juan*.

ZENG Zao 曾慥 (? -1155) ed.

{051} *Daoshu* 道樞 (ca 1136). CTT 1017 : fasc. 641-648 : 42 *juan*.

ZHANG Junfang 張君房 (ca 961-ca 1042) ed.

{052} *Yunji qiqian* 雲笈七籤 (ca 1028). CTT 1032 : fasc. 677-702 : 122 *juan*.

ZHANG Tianyu 張天雨 (dynastie Yuan).

{053} *Xuanpin lu* 玄品錄 (1335). CTT 781 : fasc. 558-559 : 5 *juan*.

ZHAO Daoyi 趙道一 (fl. 1297-1307) ed.

{054} *Lishi zhenxian tidao tongjian* 歷世真仙體道通鑑. CTT 296 : fasc. 139-148 : 53 *juan*.

ZHOU Gupu 周固樸 (Xe s. ?).

{055} *Dadao lun* 大道論. CTT 1037 : fasc. 704 : 1 *juan*.

ZHU Faman 朱法滿 (dynastie Tang 唐).

{056} *Yaoxiu keyi jielü chao* 要修科儀戒律鈔. CTT 463 : fasc. 204-207 : 16 *juan*.

II.2. Autres sources taoïstes

anonymes.

{057} *Shenxian zhuan* 神仙傳. In SKQS, vol. 1059 : 10 *juan*.

{058} *Taiping jing* 太平經. Shanghai : Shanghai guji chubanshe : Zhuzi baijia congshu 諸子百家叢書 : 1993 : 576 p.

GE Hong 葛洪 (283-343).

{059} *Baopu zi neipian* 抱朴子內篇 (ca 320). In ZZJC, vol. 8 : 20 *juan*.

LIU An 劉安 (ca 180-122 av. J.-C.) ed.

{060} *Huainan zi* 淮南子. In ZZJC, vol. 7 : 21 *juan*.

WANG Bi 王弼 (226-249) commentateur.

{061} *Laozi daode jing* 老子道德經. In ZZJC, vol. 3 : 2 *juan*.

II.3. Sources incluses dans le Canon bouddhiste

DAO Shi 道世 (? -683).

{062} *Fayuan zhulin* 法苑珠林. T 53 : n° 2122 : 100 *juan*.

FA Lin 法琳 (572-640).

{063} *Bianzheng lun* 辨正論. T 52 : n° 2110 : 8 *juan*.

MOU ZI 牟子 (dynastie Han 漢) ?

{064} *Mouzi lihuo lun* 牟子理惑論. In *Hongming ji* 弘明集 : T 52 : n° 2102 : 1a-7a.

XUAN Yi 玄嶷 (seconde moitié du VIIe s.).

{065} *Zhenzheng lun* 甄正論. T 52 : n° 2112 : 3 *juan*.

ZHEN Luan 甄鸞 (*fl.* 570).

{066} *Xiaodao lun* 笑道論. In *Guang hongming ji* 廣弘明集 : T 52 : n° 2103 : 144a-152c : 3 *juan*.

II.4. Autres sources bouddhistes

SHI Chuandeng 釋傳燈 (dynastie Ming).

{067} *Tiantai shan fangwai zhi* 天台山方外志 (1601). In DZJBB, vol. 30 : 30 *juan*.

II.5. Histoires dynastiques

BAN Gu 班固 (32-92) ed.

{068} *Hanshu* 漢書 (92). Beijing : Zhonghua Shuju : 1962 : 12 vol. : 120 *juan*.

CHEN Shou 陳壽 (233-297) ed.

{069} *Sanguo zhi* 三國志 (297). Beijing : Zhonghua Shuju : 1959 : 5 vol. : 65 *juan*.

CHEN Zhan 陳鱣 (1753-1817) ed.

{070} *Xu Tangshu* 續唐書 (1814). In CSJCXB, vol. 115 : 70 *juan*.

FAN Ye 范曄 (398-445) ed.

{071} *Hou Han shu* 後漢書 (445). Beijing : Zhonghua Shuju : 1965 : 12 vol. : 120 *juan*.

LI Yanshou 李延壽 (*fl.* 618-676) ed.

{072} *Beishi* 北史 (659). Beijing : Zhonghua Shuju : 1974 : 10 vol. : 100 *juan*.

{073} *Nanshi* 南史 (659). Beijing : Zhonghua Shuju : 1975 : 6 vol. : 80 *juan*.

SIMA Qian 司馬遷 (145-86 av. J.-C.) ed.

{074} *Shiji* 史記 (91 av. J.-C.). Beijing : Zhonghua Shuju : 1959 : 10 vol. : 130 *juan*.

TUOTUO 脫脫 (1313-1355) ed.

{075} *Songshi* 宋史 (1345). Beijing : Zhonghua Shuju : 1977 : 40 vol. : 496 *juan*.

WEI Zheng 魏徵 (580-643) ed.

{076} *Suishu* 隋書 (636). Beijing : Zhonghua Shuju : 1973 : 6 vol. : 85 *juan*.

YAO Cha 姚察 (533-606), YAO Silian 姚思廉 (? -637) ed.

{077} *Chenshu* 陳書 (636). Beijing : Zhonghua Shuju : 1972 : 2 vol. : 36 *juan*.

II.6. Classiques, commentaires, apocryphes

anonymes.

{078} *Chunqiu qiantan ba* 春秋潛潭巴. In YASUI Kôzan 安居香山, NAKAMURA Shôhachi 中村璋八 ed. : *Isho shûsei* (vol. 4) : *Shunjû ge* 緯書集成。卷四 (春秋下) . Tôkyô 東京 : Kan Gi bunka kenkyûkai 漢魏文化研究會 : 1964 : 84-111.

{079} *Chunqiu yuanming bao* 春秋元命包. In YASUI Kôzan, NAKAMURA Shôhachi ed. : *Jûshû Isho shûsei* (vol. 4) : *Shunjû jô* 重修緯書集成。卷四 (春秋上) . Tôkyô : Meitoku shuppansha 明德出版社 : 1988 : 25-100.

{080} *Chunqiu yun doushu* 春秋運斗樞. In YASUI Kôzan, NAKAMURA Shôhachi ed. : *Jûshû Isho shûsei* (vol. 4) : *Shunjû jô*. Tôkyô : Meitoku shuppansha : 1988 : 155-181.

{081} *Liji zhengyi* 禮記正義. In SSJZS : 49 *juan*.

{082} *Lunyu zhushu* 論語注疏. In SSJZS : 20 *juan*.

{083} *Xiaojing youqi* 孝經右契. In YASUI Kôzan, NAKAMURA Shôhachi ed. : *Jûshû Isho shûsei* (vol. 5) : *Kôkyô, Rongo* 重修緯書集成。卷五 (孝經。論語) . Tôkyô : Meitoku

shuppansha : 1973 : 63-64.

{084} *Xiaojing yuanshen qi* 孝經援神契. In YASUI Kôzan, NAKAMURA Shôhachi ed. : *Jûshû Isho shûsei* (vol. 5) : *Kôkyô, Rongo*. Tôkyô : Meitoku shuppansha : 1973 : 21-60.

{085} *Yiwei jilan tu* 易緯稽覽圖. In YASUI Kôzan, NAKAMURA Shôhachi ed. : *Jûshû Isho shûsei* (vol. 1) : *Eki jô* 重修緯書集成。卷一（易上）。Tôkyô : Meitoku shuppansha : 1981 : 114-163.

{086} *Zhouyi* 周易. In SSJZS : 9 *juan*.

HE Xiu 何休 (129-182).

{087} *Chunqiu Gongyang jingzhuan jiegu* 春秋公羊經傳解詁. In SBCK, vol. 8 : 12 *juan*.

ZUO Qiuming 左丘明 (?).

{088} *Chunqiu Zuozhuan zhengyi* 春秋左傳正義. In SSJZS : 60 *juan*.

II.7. Catalogues bibliographiques anciens

BAI Yunji 白雲霽 (dyn. Ming).

{089} *Daozang mulu xiangzhu* 道藏目錄詳註 (1626). In DZYJXK, vol. 10 : 4 *juan*.

MA Duanlin 馬端臨 (1254-1323).

{090} *Wenxian tongkao* 文獻通考. In SKQS, vol. 610-616 : 348 *juan*.

XU Song 徐松 (1781-1848).

{091} *Siku que shumu* 四庫闕書目 (1832). In SMLB, vol. 2 : 1 *juan*.

YE Dehui 葉德輝 (1864-1927).

{092} *Bishu sheng xubian dao siku qeshu mu* 秘書省續編到四庫闕書目 (1894). In SMLB, vol.

1-2 : 1 *juan*.

II.8. Anthologies

DU You 杜佑 (735-812) ed.

{093} *Tongdian* 通典 (ca 800). In WYWK, vol. 2 : 200 *juan*.

LI Fang 李昉 (925-995) ed.

{094} *Taiping yulan* 太平御覽 (982). Beijing : Zhonghua shuju : 1960 : 4 vol. : 1000 *juan*.

XU Jian 徐堅 (fl. 700) ed.

{095} *Chuxue ji* 初學記. In SKQS, vol. 890 : 30 *juan*.

II.9. Autres sources

BAI Juyi 白居易 (772-846).

{096} *Baishi liutie shilei ji* 白氏六帖事類集. Hangzhou 杭州 : Wuxing Zhangshi yingyin 吳興張氏影印 : 1933 : 30 *juan*.

BAI Juyi 白居易, KONG Chuan 孔傳 (dyn. Song).

{097} *Bo Kong liutie* 白孔六帖. In SKQS, vol. 891-892 : 100 *juan*.

DENG Mu 鄧牧 (1247-1306).

{098} *Dongxiao tuzhi* 洞霄圖志 (1305). In SKQS, vol. 587 : 6 *juan*.

DONG Zhongshu 董仲舒 (ca 179-104).

{099} *Chunqiu fanlu* 春秋繁露. In SBCK, vol. 18 : 17 *juan*.

DONGFANG Shuo 東方朔 (ca 160-ca 93 av. J.-C.) ?

- {100} *Shenyi jing* 神異經. In ZHOU Ciji 周次吉 ed. : *Shenyi jing yanjiu* 神異經研究. Taipei : Wenjin chubanshe 文津出版社 : 1986 : 5-73.

LUFEI Chi 陸費墀 (1731-1790).

- {101} *Lidai diwang miaoshi nianhui pu* 歷代帝王廟諡年諱譜 (1775). In SBBY, vol. 328 : 1 *juan*.

LÜ Buwei 呂不韋 (? -235 av. J.-C.) ed.

- {102} *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋 (ca 238 av. J.-C.). In ZZJC, vol. 6 : 26 *juan*.

XIAO Ji 蕭吉 (530 ou 540-614).

- {103} *Wuxing dayi* 五行大義 (ca 594). In CSJCCB, fasc. 695-696 : 5 *juan*.

XU Shen 許慎 (fl. 100).

- {104} *Shuowen jiezi : fu jianzi* 說文解字。附檢字. Beijing : Zhonghua shuju : 1963 : 30 *juan* : 390 p.

ZHANG Weixiang 張惟驥 (1883-1948).

- {105} *Lidai huizi pu* 歷代諱字譜 (1932). In *Xiaoshuang ji'an congshu* 小雙寂庵叢書, vol. 9 : 2 *juan*.

ZHANG Zhao 張照 (1691-1745) ed.

- {106} *Qinding xieji bianfang shu* 欽定協紀辨方書 (1740). In SKQS, vol. 811 : 36 *juan*.

III. En langues occidentales

ALTHUSSER, Louis.

- {107} Idéologie et Appareils Idéologiques d'État (Notes pour une recherche). *La Pensée* 151 : 1970 : 3-38.

ANDERSEN, Poul.

- {108} *The Method of Holding the Three Ones : A Taoist Manual of Meditation of the Fourth Century A.D.* London : Curzon Press : 1980 : 66 p.

AU, Donna, Rowe SHARON.

- {109} Bibliography of Taoist Studies. In Michael R. SASO, David W. CHAPPELL ed. : *Buddhist and Taoist Studies*. Honolulu : University of Hawaii Press : 1977 : 123-148.

BALAZS, Étienne.

- {110} La crise sociale et la philosophie politique à la fin des Han. *TP* 39 : 1-3 : 1949 : 83-131.
- {111} *La bureaucratie céleste : Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*. Paris : Gallimard : 1968 : 346 p.

BALDRIAN-HUSSEIN, Farzeen, Anna K. SEIDEL.

- {112} Max Kaltenmark : A Bibliography. *CE-A* 4 : 1988 : 1-17.

BIELLENSTEIN, Hans.

- {113} An Interpretation of the Portents in the Ts'ien-Han-shu. *BMFEA* 22 : 1950 : 127-143.
- {114} The Restoration of the Han Dynasty. *BMFEA* 26 : 1954 : 1-209.
- {115} The Restoration of the Han Dynasty. Volume II : The civil war. *BMFEA* 31 : 1959 : 1-287.
- {116} The Restoration of the Han Dynasty. Volume III : The people. *BMFEA* 39 : 2 : 1967 : 1-198.
- {117} The restoration of the Han dynasty. Volume IV : The Government. *BMFEA* 51 : 1979 : 1-300.
- {118} *The bureaucracy of Han times*. Cambridge : Cambridge University Press : 1980 : 262 p.
- {119} Wang Mang, the restoration of the Han dynasty, and Later Han. In Denis TWITCHETT, Michael LOEWE ed. : *The Cambridge History of China. Volume One : The Ch'in and Han Dynasties : 221 B.C.-A.D. 220*. Cambridge : Cambridge University Press : 1986 : 223-290.
- {120} The Six Dynasties, Vol. I. *BMFEA* 68 : 1996 : 5-324.
- {121} The Six Dynasties, Vol. II. *BMFEA* 69 : 1997 : 5-246.

BOKENKAMP, Stephen R.

- {122} Sources of the Ling-pao Scriptures. In Michel STRICKMANN ed. : *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein* (vol. 2). Bruxelles : Institut Belge des Hautes Études Chinoises : 1983 : 434-486.
- {123} The Peach Flower Font and the Grotto Passage. *Journal of the American Oriental Society* 106 : 1 : 1986 : 65-77.
- {124} Traces of Early Celestial Master Physiological Practice in the *Xiang'er* Commentary. *Taoist Resources* : 4 : 2 : 1993 : 37-51.

BOKENKAMP, Stephen R. (with a contribution by Peter NICKERSON).

- {125} *Early Daoist Scriptures*. Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press : 1997 : 502 p.

BOLTZ, Judith M.

{126} *A Survey of Taoist Literature : Tenth to Seventeenth Centuries*. Berkeley : University of California : 1987 : 417 p.

BOLTZ, William G.

{127} The religious and philosophical significance of the “Hsiang erh” *Lao tzu* 相爾老子 in the light of the *Ma-wang-tui* silk manuscripts. *BSOAS* : 45 : 1 : 1982 : 95-117.

BUMBACHER, Stephan Peter.

{128} *The Fragments of the Daoxue zhuan : Critical Edition, Translation and Analysis of a Medieval Collection of Daoist Biographies*. Frankfurt am Main : Peter Lang : 2000 : 609 p.

CAILLOIS, Roger.

{129} *Le Mythe et l'Homme*. Paris : Gallimard : 1938 : 188 p.

{130} *L'Homme et le Sacré*. Seconde édition. Paris : Gallimard : 1950 : 250 p.

CEDZICH, Ursula-Angelika.

{131} *Das Ritual der Himmelsmeister im Spiegel früher Quellen : Übersetzung und Untersuchung des liturgischen Materials im dritten chüan des Teng-chen yin-chüeh*. Thèse : Würzburg : Julius-Maximilians-Universität : 1987 : 186 p.

CHAVANNES, Édouard.

{132} Le Jet des Dragons. In Émile SENART, Henri CORDIER ed. : *Mémoires concernant l'Asie Orientale (Inde, Asie centrale, Extrême-Orient)* (vol. 3). Paris : Ernest Leroux : 1919 : 53-220.

{133} *Les Mémoires Historiques de Se-ma Ts'ien : traduits et annotés*. Seconde édition. Paris : Adrien-Maisonneuve : 1967 : 5 vol. : 367 + 620 + 706 + 559 + 541 p.

CHAVANNES, Édouard (Paul DEMIÉVILLE ed.).

{134} *Les Mémoires Historiques de Se-ma Ts'ien : traduits et annotés* (vol. 6). Paris : Adrien-Maisonneuve : 1969 : 307 p.

CH'EN, Kenneth.

{135} *Buddhism in China : A Historical Survey*. Princeton : Princeton university press : 1964 : 560 p.

CHENG, Anne.

{136} De la place de l'homme dans l'univers : la conception de la triade Ciel-Terre-Homme à la fin de l'antiquité chinoise. *E-OE-O 3* : 1983 : 11-22.

{137} La trame et la chaîne : aux origines de la constitution d'un corpus canonique au sein de la tradition confucéenne. *E-OE-O 5* : 1984 : 13-26.

{138} *Étude sur le confucianisme Han : L'élaboration d'une tradition exégétique sur les classiques*. Paris : Institut des Hautes Études Chinoises : Collège de France : 1985 : 322 p.

{139} La "Maison des Han" : Avènement et fin de l'histoire. *E-OE-O 9* : 1986 : 29-43.

{140} LI 理 ou la leçon des choses. *Philosophie 44* : 1994 : 52-71.

{141} *Histoire de la pensée chinoise*. Paris : Seuil : 1997 : 650 p.

CHENG, François.

{142} Perspectives comparatistes : Représentations cosmologiques et pratiques signifiantes dans la tradition chinoise. *E-OE-O 1* : 1982 : 19-30.

CONDOMINAS, Georges.

{143} La Guerre de Trois n'aura pas lieu. *Eurasie (Cahiers de la Société des Études euro-asiatiques)* 2 : 1992 : 63-67.

COUVREUR, Séraphin.

{144} *La Chronique de la principauté de Lou : Tch'ouen ts'ieou et Tso tchouan* 春秋左傳. Seconde édition. Paris : Cathasia : 1951 : 3 vol. : 671 + 585 + 828 p.

CULLEN, Christopher.

{145} *Astronomy and mathematics in ancient China : the Zhou bi suan jing* 周髀算經. Cambridge : Cambridge University Press : 1996 : 241 p.

DE BARY, William Theodore, Irene BLOOM ed.

{146} *Sources of Chinese Tradition* (vol. 1) : *From Earliest Times to 1600*. Seconde édition. New York : Columbia University Press : 1999 : 992 p.

DE CRESPIGNY, Rafe.

{147} Political Protest in Imperial China : The Great Proscription of Later Han 167-184. *PFEH* 11 : 1975 : 1-36.

{148} The Harem of Emperor Huan : A Study of Court Politics in Later Han. *PFEH* 12 : 1975 : 1-42.

{149} *Portents of protest in the Later Han Dynasty : The memorials of Hsiang K'ai to Emperor Huan*. Canberra : Australian National University Press : 1976 : 124 p.

{150} The Government of Emperor Ling. In *Chine ancienne (pre-modern China) : Actes du XXIXe Congrès international des Orientalistes (Paris, Juillet 1973)*. Paris : L'Asiathèque : 1977 : 87-95.

{151} Politics and Philosophy under the Government of Emperor Huan 159-168 A.D. *TP* 66 : 1-3 : 1980 : 41-83.

DEMIÉVILLE, Paul.

{152} La montagne dans l'art littéraire chinois. *France-Asie/Asia* 20 : 1 : 183 : 1965 : 7-32.

DESPEUX, Catherine.

{153} *Zhao Bichen : Traité d'Alchimie et de Physiologie taoïste* (Weisheng Shenglixue mingzhi). Paris : Les Deux Océans : 1979 : 193 p.

{154} *Taoïsme et corps humain : Le Xiuzhen tu* 修真圖. Paris : La Maisnie : 1994 : 237 p.

{155} Talismans and Sacred Diagrams. In Livia KOHN ed. : *Daoism Handbook*. Leiden, Boston, London : Brill : 2000 : 498-540.

DES ROTOURS, Robert.

{156} Les insignes en deux parties (*fou* 符) sous la dynastie T'ang (618-907). *TP* 41 : 1-3 : 1952 : 1-148.

DEWOSKIN, Kenneth J.

{157} *Doctors, Diviners, and Magicians of Ancient China : Biographies of Fang-shih*. New York : Columbia University Press : 1983 : 224 p.

DORÉ, Henri.

{158} *Recherches sur les superstitions en Chine (Tome V) : La lecture des talismans chinois : explication de ceux qui ont paru dans la première partie des "Recherches"*. Shanghai : Imprimerie de la Mission catholique : 1913 : 92 p.

{159} *Recherches sur les superstitions en Chine (Tome XVIII) : IIIe Partie, troisième section : Lao-tse et le Taoïsme*. Shanghai : Imprimerie de la Mission catholique : 1938 : 229 p.

{160} *Manuel des superstitions chinoises : ou petit indicateur des superstitions les plus communes en Chine*. Seconde édition. Paris, Hong Kong : Université de Paris : 1970 : 230 p.

DRÈGE, Jean-Pierre.

{161} Note sur les couleurs des papiers des manuscrits de Dunhuang. *CE-A* 3 : 1987 : 147-150

DUBS, Homer H.

{162} *The History of the Former Han Dynasty : By Pan Ku* (vol. 1). London : Kegan Paul, Trench Trubner & Co. : 1938 : 339 p.

{163} *The History of the Former Han Dynasty : By Pan Ku* (vol. 2). London : Kegan Paul, Trench Trubner & Co. : 1944 : 426 p.

{164} *The History of the Former Han Dynasty : By Pan Ku* (vol. 3). Baltimore : Waverly press : 1955 : 563 p.

DUBY, Georges.

{165} *Les Trois ordres ou L'Imaginaire du féodalisme*. Paris : Gallimard : 1978 : 425 p.

DUFOUR, Dany-Robert.

{166} *Les mystères de la trinité*. Paris : Gallimard : 1990 : 464 p.

DULL, Jack L.

{167} *A Historical Introduction to the Apocryphal (Ch'an-wei) Texts of the Han Dynasty*. Thèse : Washington : University of Washington : 1966 : 534 p.

DUMÉZIL, Georges.

{168} *Mythe et épopée* (vol. 1) : *L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*. Quatrième édition. Paris : Gallimard : 1981 : 659 p.

{169} *Mythe et épopée* (vol. 2) : *Types épiques indo-européens : un héros, un sorcier, un roi*. Paris : Gallimard : 1971 : 408 p.

{170} *Mythe et épopée* (vol. 3) : *Histoires romaines*. Troisième édition. Paris : Gallimard : 1981 : 370 p.

EICHHORN, Werner.

{171} Description of the rebellion of Sun Ên 孫恩 and earlier Taoist rebellions. *MIO* 2 : 2 : 1954 : 325-352.

{172} Nachträgliche Bemerkungen zum Aufstande des Sun Ên 孫恩. *MIO* 2 : 3 : 1954 : 463-476.

{173} Bemerkungen zum Aufstand des Chang Chio und zum Staate des Chang Lu. *MIO* 3 : 2 : 1955 : 291-327.

{174} T'ai-p'ing und T'ai-p'ing-Religion. *MIO* 5 : 1 : 1957 : 113-140.

ELIADE, Mircea.

{175} *Images et symboles : Essais sur le symbolisme magico-religieux*. Paris : Gallimard : 1952 : 238 p.

{176} *Mythes, rêves et mystères*. Paris : Gallimard : 1957 : 279 p.

{177} *Le sacré et le profane*. Paris : Gallimard : 1965 : 185 p.

{178} *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Seconde édition. Paris : Payot : 1968 : 405 p.

{179} *Le mythe de l'éternel retour : Archétypes et répétition*. Seconde édition. Paris : Gallimard : 1969 : 182 p.

{180} Les religions de la Chine ancienne. In *Histoire des croyances et des idées religieuses* (vol. 2) : *De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*. Paris : Payot : 1978 : 9-46.

ERKES, Eduard.

{181} *Ho-shang-kung's Commentary on Lao-tse*. Ascona : Artibus Asiae : 1950 : 135 p.

FAVRE, B.

{182} *Les Sociétés secrètes en Chine : Origine : Rôle historique : Situation actuelle.* Paris : Adrien Maisonneuve : 1933 : 222 p.

{183} La politique dans le Taoïsme ancien. *Bulletin de l'Association Française des Amis de l'Orient* : 17 : 1934 : 30-55.

FORKE, Alfred.

{184} *The World-Conception of the Chinese : Their Astronomical, Cosmological, and Physico-Philosophical Speculations.* Londres : Arthur Probsthain : 1925 : 300 p.

FUJIEDA Akira.

{185} The Tunhuang Manuscripts : A General Description (Part II). *Zinbun* 10 : 1969 : 17-39.

FUNG Yu-lan (translated by Derk BODDE).

{186} *A History of Chinese Philosophy* (vol. 1) : *The Period of the Philosophers (from the beginnings to circa 100 B.C.)*. Princeton : Princeton University Press : 1952 : 455 p.

{187} *A History of Chinese Philosophy* (vol. 2) : *The Period of Classical Learning*. Princeton : Princeton University Press : 1953 : 783 p.

GAUCHET, L.

{188} Recherches sur la Triade taoïque. *Bulletin de l'Université de l'Aurore* 3 : 10 : 39 : 1949 : 326-366.

GERNET, Jacques.

{189} *Le Monde chinois*. Seconde édition. Paris : Armand-Colin : 1972 : 699 p.

GERNET, Jacques, WU Chi-yu ed.

{190} *Catalogue des Manuscrits chinois de Touen-houang (Fonds Pelliot chinois)* (vol. 1) : Nos 2001-2500. Paris : Bibliothèque Nationale : 1970 : 406 p.

GILES, Herbert.

{191} *A Chinese Biographical Dictionary* 古今姓氏族譜. London, Shanghai : Quaritch, Kelly & Walsh Ltd. : 1898 : 1022 p.

GILES, Lionel.

{192} *Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum.* London : The Trustees of the British Museum : 1957 : 334 p.

GRAHAM, Angus C.

{193} *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking.* Singapour : Institute of East Asian Philosophies : 1986 : 94 p.

{194} *Disputers of the Tao : Philosophical Argument in Ancient China.* LaSalle (Illinois) : Open Court Publishing Co. : 1989 : 502 p.

GRANET, Marcel.

{195} Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises. *Revue Philosophique de France et de l'Étranger* 89 : 1920 : 99-128, 161-195.

{196} *La Pensée chinoise.* Seconde édition. Paris : Albin-Michel : 1968 : 568 p.

{197} *La Civilisation chinoise.* Seconde édition. Paris : Albin-Michel : 1969 : 503 p.

{198} *La Religion des Chinois.* Troisième édition. Paris : Imago : 1989 : 175 p.

GRANET, Marcel (Rémi MATTHIEU ed.).

{199} *Danses et légendes de la Chine ancienne.* Troisième édition. Paris : Presses Universitaires de

France : 1994 : 754 p.

GUÉNON, René.

{200} *La Grande Triade*. Paris : Gallimard : 1957 : 212 p.

HAHN, Thomas.

{201} The Standard Taoist Mountain and Related Features of Religious Geography. *CE-A* 4 : 1988 : 145-156.

HALOUN, G.

{202} The Liang-Chou Rebellion : 184-221 A.D. *Asia Major* (nouvelle série) 1 : 1949 : 119-132.

HAWKES, David.

{203} *Ch'u Tz'u : The Songs of the South : An Ancient Chinese Anthology*. Londres : Oxford University Press : 1959 : 229 p.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich.

{204} *Vorlesungen über die Philosophie der Religion : Teil 2 : Die bestimmte Religion*. Hamburg : Felix Meiner Verlag : 1994 : 645 p.

HENDERSON, John B.

{205} *The Development and decline of Chinese cosmology*. New York : Columbia University Press : 1984 : 331 p.

HENDRISCHKE, Barbara.

{206} Chinese Research into Daoism after the Cultural Revolution. *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 38 : 1 : 1984 : 25-42.

- {207} How the Celestial Master Proves Heaven Reliable. In Gert NAUNDORF, Karl-Heinz POHL, Hans-Hermann SCHMIDT ed. : *Religion und Philosophie in Ostasien : Festschrift für Hans Steininger zum 65. Geburtstag*. Würzburg : Königshausen & Neumann : 1985 : 77-86.
- {208} The Concept of Inherited Evil in the *Taiping Jing*. *East Asian History* 2 : 1991 : 1-30.
- {209} The Daoist Utopia of Great Peace. *Oriens Extremus* 35e année : 1-2 : 1992 : 61-91.
- {210} Early Daoist Movements. In Livia KOHN ed. : *Daoism Handbook*. Leiden, Boston, London : Brill : 2000 : 134-164.
- {211} The Place of the *Scripture on Great Peace* in the Formation of Daoism. Communication : *International Conference on Religion and Chinese Society : The Transformation of a Field and Its Implication for the Study of Chinese Culture*. Hong Kong : The Chinese University of Hong Kong : 29/05-02/06/2000.

HOLZMAN, Donald.

- {212} Les débuts du système médiéval de choix et de classement des fonctionnaires : Les Neuf Catégories et l'Impartial et Juste 九品中正. In *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Études Chinoises* (vol. 1). Paris : Presses Universitaires de France : 1957 : 387-414.
- {213} Civil Society vs the State in Early Medieval China : The System of the Nine Categories and the Impartial and Just. In Léon VANDERMEERSCH ed. : *La société civile face à l'État dans les traditions chinoise, japonaise, coréenne et vietnamienne*. Paris : École Française d'Extrême-Orient : 1994 : 47-53.

HUCKER, Charles Oscar.

- {214} *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. Stanford : Stanford University Press : 1985 : 676 p.

HUNTINGTON, John C.

{215} A Note on Dunhuang Cave 17, "The Library," or Hong Bian's Reliquary Chamber. *Ars Orientalis* 16 : 1986 : 93-101.

IMBAULT-HUART, Camille.

{216} La Légende du premier pape des Taoïstes et l'Histoire de la famille pontificale des Tchang. *Journal Asiatique* 8 : 4 : 3 : 1884 : 389-461.

JAN Yün-Hua 冉雲華.

{217} The Silk Manuscripts on Taoism. *TP* 63 : 1 : 1977 : 65-84.

JULIEN, Stanislas.

{218} *Le Livre de la Voie et de la Vertu par le philosophe Lao-tseu*. Paris : Imprimerie Royale : 1842 : 303 p.

KALINOWSKI, Marc.

{219} Les justifications historiques du gouvernement idéal dans le *Lü shi Chunqiu*. *BEFE-O* 68 : 1980 : 155-208.

{220} Cosmologie et gouvernement naturel dans le *Lü shi Chunqiu*. *BEFE-O* 71 : 1982 : 169-216.

{221} Les instruments astro-calendériques des Han et la méthode *liu ren*. *BEFE-O* 72 : 1983 : 309-419.

{222} La transmission du dispositif des neuf palais sous les Six-Dynasties. In Michel STRICKMANN ed. : *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein* (vol. 3). Bruxelles : Institut Belge des Hautes Études Chinoises : 1985 : 773-811.

{223} *Cosmologie et divination dans la Chine ancienne : Le Compendium des cinq agents (Wuxing dayi, VIe siècle)*. Paris : École Française d'Extrême-Orient : 1991 : 639 p.

{224} Mythe, cosmogénèse et théogonie dans la Chine ancienne. *L'Homme* 137 : 1996 : 41-60.

KALTENMARK, Maxime.

- {225} Les Tch'an-wei. *Han-Hiue* 漢學 2 : 4 : 1949 : 363-373.
- {226} *Le Lie-sien tchouan : Biographies légendaires des Immortels taoïstes de l'antiquité*. Seconde édition. Paris : Collège de France : Institut des Hautes Études Chinoises : 1953 : 225 p.
- {227} Ling-pao 靈寶 : note sur un terme du taoïsme religieux. In *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Études Chinoises* (vol. 2). Paris : Presses Universitaires de France : 1960 : 559-588.
- {228} Religion et politique dans la Chine des Ts'in et des Han. *Diogène* 34 : 1961 : 18-46.
- {229} *Lao tseu et le taoïsme*. Paris : Seuil : 1965 : 190 p.
- {230} Religions de la Chine. *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études (Ve Section : Sciences Religieuses)* 76 : 1969 : 92-93.
- {231} Religions de la Chine. *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études (Ve Section : Sciences Religieuses)* 77 : 1970 : 149-151.
- {232} Un procédé de vol magique dans le taoïsme. In *Tôyôgaku ronsô : Suzuki hakushi koki kinen* 東洋學論叢。鈴木博士古稀紀念. Tôkyô : Meitoku shuppansha : 1972 : 5-13.
- {233} The Ideology of the *T'ai-p'ing ching*. In Holmes WELCH, Anna K. SEIDEL ed. : *Facets of Taoism : Essays in Chinese Religion*. New Haven, London : Yale University Press : 1979 : 19-52.
- {234} *Taiping jing (Livre de la Grande Paix ou Livre de la Grande Justice)*. In André JACOB ed. : *Encyclopédie philosophique universelle* (vol. 3) : *Les Œuvres philosophiques : dictionnaire*. Paris : Presses Universitaires de France : 1992 : 4049-4050.
- {235} Quelques Remarques sur le “*T'ai-chang Ling-pao wou-fou siu*”. *Zinbun* 18 : 1982 : 1-10.

KAMENAROVIC, Ivan P.

- {236} *Printemps et automnes de Lü Buwei*. Paris : Cerf : 1998 : 551 p.

KANDEL, Barbara.

{237} *Taiping jing : The origin and transmission of the "Scripture on general welfare" : The history of an unofficial text.* Hamburg : O.A.G. : 1979 : 111 p.

{238} *Cosmological Patterns and their Social Impact : "Natural Science" in the Scripture on General Welfare (Taiping jing).* Communication : *Third International Conference of Taoist Studies.* Unterägeri (Suisse) : 03-09/09/1979.

KEENAN, John P.

{239} *How Master Mou Removes our Doubts : A Reader-Response Study and Translation of the Mou-tzu Li-huo lun.* Albany : State University of New York Press : 1994 : 229 p.

KNECHTGES, David R.

{240} *Xiao Tang (501-531) : Wen Xuan or Selections of refined literature (vol. 1) : Rhapsodies on Metropolises and Capitals.* Princeton : Princeton University Press : 1982 : 627 p.

KOBAYASHI Masayoshi 小林正美.

{241} *The Establishment of the Taoist Religion (Tao-chiao) and Its Structure.* *Acta Asiatica* 68 : 1995 : 19-36.

KOHN, Livia.

{242} *Guarding the One : Concentrative Meditation in Taoism.* In Livia KOHN, SAKADE Yoshinobu 坂出祥伸 ed. : *Taoist Meditation and Longevity Techniques.* Ann Arbor : The University of Michigan Press : 1989 : 125-158.

{243} *Taoist Insight Meditation : The Tang Practice of Neiguan.* In Livia KOHN, SAKADE Yoshinobu ed. : *Taoist Meditation and Longevity Techniques.* Ann Arbor : The University of Michigan Press : 1989 : 193-224.

{244} *The Taoist Experience : An Anthology.* New York : The State University of New York Press

: 1993 : 391 p.

{245} *God of the Dao : Lord Lao in History and Myth*. Ann Arbor : The University of Michigan Press : 1998 : 390 p.

LAGERWEY, John.

{246} *Wu-Shang Pi-Yao : Somme taoïste du VI^e siècle*. Paris : École Française d'Extrême-Orient : 1981 : 290 p.

{247} *Taoist Ritual in Chinese Society and History*. New York : Macmillan Publishing Co. : 1987 : 364 p.

{248} Taoist Ritual Space and Dynastic Legitimacy. *CE-A* 8 : 1995 : 87-94.

{249} Rituel taoïste et légitimité dynastique. *BEFE-O* 84 : 1997 : 99-109.

LAI Chi-tim.

{250} The Daoist Concept of Central Harmony in the *Scripture of Great Peace* : Human Responsibilities for the Maladies of Nature. In N. J. GIRARDOT, James MILLER, LIU Xiaogan ed. : *Daoism and Ecology : Ways within a Cosmic Landscape*. Cambridge (Massachusetts) : Center for the Study of World Religions : Harvard University Press : 2001 : 95-111.

LARRE, Claude.

{251} *Le Traité VII du Houai nan tseu : Les esprits légers et subtils animateurs de l'Essence*. Paris : Institut Ricci : 1982 : 300 p.

{252} *Lao Tseu : Tao Te King : Le livre de la Voie et de la Vertu*. Paris : Desclée de Brouwer, Institut Ricci : 1994 : 108 p.

LARRE, Caude, Isabelle ROBINET, Élisabeth ROCHAT DE LA VALLÉE.

{253} *Les grands traités du Huainan zi*. Paris : Institut Ricci, Cerf : 1993 : 254 p.

LEVI, Jean.

- {254} Le Mythe de l'Âge d'or et les théories de l'évolution en Chine ancienne. *L'homme* 17 : 1 : 1977 : 73-103.
- {255} Vers des céréales et dieux du corps dans le Taoïsme. *Le Temps de la Réflexion* 7 : 1986 : 99-119.
- {256} Les Fonctions religieuses de la bureaucratie céleste. *L'homme* 101 : 1987 : 35-57.
- {257} Identité et bureaucratie divines en Chine ancienne. *Revue de l'Histoire des Religions* 205 : 4 : 1988 : 447-465.

LEVY, Howard S.

- {258} Yellow Turban Religion and Rebellion at the End of the Han. *Journal of the American Oriental Society* 76 : 4 : 1956 : 214-227.
- {259} The Bifurcation of the Yellow Turbans in Later Han. *Oriens* 13-14 : 1961 : 251-255.

LIEBENTHAL, Walter.

- {260} The Immortality of the Soul in Chinese Thought. *Monumenta Nipponica* 8 : 1952 : 327-397.

LOEWE, Michael.

- {261} *Crisis and Conflict in Han China : 104 BC to AD 9*. London : George Allen & Unwin : 1974 : 340 p.
- {262} Manuscripts found recently in China : A preliminary survey. *TP* 63 : 2-3 : 1977 : 99-136.
- {263} *Ways to Paradise. The Chinese Quest for Immortality*. London : George Allen & Unwin : 1979 : 270 p.
- {264} Water, Earth and Fire : The Symbols of the Han Dynasty. *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens* 125 : 1979 : 63-68.
- {265} *Chinese Ideas of Life and Death : Faith, Myth and Reason in the Han Period (202 BC-AD*

220). London : George Allen & Unwin : 1982 : 226 p.

{266} The Former Han dynasty. In Denis TWITCHETT, Michael LOEWE ed. : *The Cambridge History of China* (vol. 1) : *The Ch'in and Han Dynasties : 221 B.C.-A.D. 220*. Cambridge : Cambridge University Press : 1986 : 103-222.

{267} Huang Lao Thought and the *Huainanzi*. *Journal of the Royal Asiatic Society* (3e série) 4 : 3 : 1994 : 377-395.

{268} *Divination, mythology and monarchy in Han China*. Cambridge : Faculty of Oriental Studies : University of Cambridge : 1994 : 353 p.

LOEWE, Michael ed.

{269} *Early Chinese Texts : A Bibliographical Guide*. Berkeley : The Society for the Study of Early China, University of California : The Institute of East Asian Studies : 1993 : 546 p.

MAEDA Shigeki 前田繁樹.

{270} The Evolution of the Way of the Celestial Master : Its Early View of Divinities. *Acta Asiatica* 68 : 1995 : 54-68.

MAJOR, John S.

{271} Myth, Cosmology, and the Origins of Chinese Science. *Journal of Chinese Philosophy* 5 : 1 : 1978 : 1-20.

{272} Astrology in the *Huai-nan-tzu* and Some Related Texts. *Society for the Study of Chinese Religions Bulletin* 8 : 1980 : 20-31.

{273} The Five Phases, Magic Squares, and Schematic Cosmography. In Henry ROSEMONT, Jr. ed. : *Explorations in Early Chinese Cosmology : Papers presented at the Workshop on Classical Chinese Thought held at Harvard University (August 1976)*. Chico (California) : Scholars Press : 1984 : 133-166.

MAJOR, John S. (with an Appendix by Christopher CULLEN).

{274} *Heaven and Earth in early Han thought : Chapters Three, Four, and Five of the Huainanzi.*

New York : State University of New York Press : 1993: 388 p.

MANSVELT BECK, Burchard J.

{275} The Date of the *Taiping Jing*. *TP* 66 : 4-5 : 1980 : 149-182.

{276} The fall of Han. In Denis TWITCHETT, Michael LOEWE ed. : *The Cambridge History of China* (vol. 1) : *The Ch'in and Han Dynasties : 221 B.C.-A.D. 220*. Cambridge : Cambridge University Press : 1986 : 317-376.

MASPERO, Henri.

{277} *Le Taoïsme et les religions chinoises*. Paris : Gallimard : 1971 : 658 p.

MATHER, Richard B.

{278} K'ou Ch'ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425-451. In Holmes WELCH, Anna K. SEIDEL ed. : *Facets of Taoism : Essays in Chinese Religion*. New Haven, London : Yale University Press : 1979 : 103-122.

MAYERS, William Frederick.

{279} *The Chinese Reader's Manual*. Seconde édition. Shanghai : Presbyterian Mission Press : 1924 : 444 p.

MICHAUD, Paul.

{280} The Yellow Turbans. *Monumenta Serica* 17 : 1958 : 47-127.

MIYAZAKI Ichisada.

{281} Les villes en Chine à l'époque des Han. *TP* 48 : 4-5 : 1960 : 376-392.

MOLLIER, Christine.

{282} *Une apocalypse taoïste du Ve siècle : Le Livre des Incantations Divines des Grottes Abyssales*. Paris : Collège de France : Institut des Haute Études Chinoises : 1990 : 239 p.

NEEDHAM, Joseph.

{283} Time and social devolution, ta thung 大通 and thai phing 太平. In *The Grand Titration : Science and Society in East and West*. Londres : George Allen & Unwin : 1969 : 253-267.

{284} The Cosmology of Early China. In Carmen BLACKER, Michael LOEWE ed. : *Ancient Cosmologies*. Londres : George Allen & Unwin : 1975 : 87-109.

NEEDHAM, Joseph *et alii*.

{285} *Science and Civilization in China* (vol. 3) : *Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth*. Cambridge : Cambridge University Press : 1959 : 877 p.

{286} *Science and Civilization in China* (vol. 5/4) : *Chemistry and alchemical technology : Spagyric discovery and inventions : apparatus, theories and gifts*. Cambridge : Cambridge University Press : 1980 : 772 p.

NGO Van Xuyet.

{287} *Divination, magie et politique dans la Chine ancienne*. Paris : Presses Universitaires de France : 1976 : 261 p.

NIENHAUSER, William H. Jr. ed.

{288} *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*. Bloomington : Indiana University Press : 1986 : 1050 p.

NYLAN, Michael.

- {289} *The Canon of Supreme Mystery by Yang Hsiung : A Translation with Commentary of the T'ai hsüan ching 太玄經*. Albany : State University of New York Press : 1993 : 680 p.

ÔFUCHI Ninji 大淵忍爾.

- {290} The Formation of the Taoist Canon. In Holmes WELCH, Anna K. SEIDEL ed. : *Facets of Taoism : Essays in Chinese Religion*. New Haven, London : Yale University Press : 1979 : 253-267.

OVERMYER, Daniel L. *et alii*.

- {291} Chinese Religions : The State of the Field : Part I : Early Religious Traditions : The Neolithic Period through the Han Dynasty (ca. 4000 B. C.E. to 220 C.E.). *JAS* 54 : 1 : 1995 : 124-160.
- {292} Chinese Religions : The State of the Field : Part II : Living Religious Traditions : Taoism, Confucianism, Buddhism, Islam and Popular Religion. *JAS* 54 : 2 : 1995 : 314-395.

OZAKI Masaharu 尾崎正治.

- {293} The History of the Evolution of Taoist Scriptures. *Acta Asiatica* 68 : 1995 : 37-53.

PAS, Julian F.

- {294} *A Select Bibliography on Taoism*. New York : The Institute for Advanced Studies of World Religions : 1988 : 52 p.

PELLIOT, Paul.

- {295} [Compte rendu de DE GROOT, J. J. M. : Is there Religious Liberty in China. *Mittheilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin* 5 : 1902 : 103-151.] *BEFE-O* 3 : 1 : 1903 : 102-108.

{296} Une bibliothèque médiévale retrouvée au Kan-sou. *BEFE-O* 8 : 3-4 : 1908 : 501-529.

{297} Meou-tseu ou les doutes levés : Traduit et annoté. *TP* 19 : 1920 : 255-433.

PENNY, Benjamin.

{298} A System of Fate Calculation in *Taiping Jing*. *PFEH* 41 : 1990 : 1-8.

PETERSEN, Jens Østergård.

{299} The early traditions relating to the Han Dynasty transmission of the *Taiping Jing* : Part 1.
AO 50 : 1989 : 133-171.

{300} The Early Traditions relating to the Han Dynasty Transmission of the *Taiping Jing* : Part 2.
AO 51 : 1990 : 173-216.

{301} The Anti-Messianism of the *Taiping jing*. *Studies in Central & East Asian Religions*
(*Journal of The Seminar for Buddhist Studies*) 3 : 1990 : 1-41.

{302} The *Taiping jing* and the *Shuowen jiezi*. In Birthe ARENDRUP, Simon B. HEILESEN, Jens Østergård PETERSEN ed. : *The Master Said : To Study and... : To Søren Egerod on the Occasion of His Sixty-Seventh Birthday*. Copenhagen : University of Copenhagen : 1990 : 139-149.

{303} The *Taiping Jing* and the A.D. 102 Clepsydra Reform. *AO* 53 : 1992 : 122-158.

PICLIN, Michel.

{304} *Les Philosophies de la triade ou l'Histoire de la structure ternaire*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin : 1980 : 242 p.

POKORA, Timoteus.

{305} On the Origin of the Notions of T'ai-p'ing 太平 and Ta-t'ong 大通 in chinese philosophy.
Archiv Orientalni 29 : 3 : 1961 : 448-454.

ROBINET, Isabelle.

- {306} Randonnées extatiques des taoïstes dans les astres. *Monumenta Serica* 32 : 1976 : 159-273.
- {307} *Les commentaires du Tao Tö King jusqu'au VIIe siècle*. Paris : Collège de France : Institut des Hautes Études Chinoises : 1977 : 333 p.
- {308} *Méditation taoïste*. Paris : Dervy-Livres : 1979 : 346 p.
- {309} Introduction au *Kieou-tchen tchong-king*. *Society for the Study of Chinese Religions Bulletin* 7 : 1979 : 24-45.
- {310} Chuang tzu et le taoïsme "religieux". *Journal of Chinese Religions* 11 : 1983 : 59-105.
- {311} *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*. Paris : École Française d'Extrême-Orient : 1984 : 2 vol. : 262 + 464 p.
- {312} Notes préliminaires sur quelques antinomies fondamentales entre le Bouddhisme et le Taoïsme. In *Incontro di religioni in Asia tra il III ed il X secolo d.C.* Firenze : Leo S. Olschki : 1984 : 217-242.
- {313} *Jing, qi et shen*. *Revue Française d'Acupuncture* 43 : 1985 : 27-36.
- {314} The Taoist Immortal : Jesters of Light and Shadow, Heaven and Earth. *Journal of Chinese Religions* 13-14 : 1986 : 87-105.
- {315} Taoïsme et mystique. *Cahiers d'Études Chinoises* 8 : 1989 : 65-103.
- {316} Visualization and Ecstatic Flight in Shangqing Taoism. In Livia KOHN, SAKADE Yoshinobu ed. : *Taoist Meditation and Longevity Techniques*. Ann Arbor : The University of Michigan Press : 1989 : 159-191.
- {317} Nature et rôle du maître spirituel dans le taoïsme non liturgique. In Michel MESLIN ed. : *Maître et disciples dans les traditions religieuses*. Paris : Cerf : 1990 : 37-50.
- {318} *Histoire du taoïsme : Des origines au XIVème siècle*. Paris : Cerf : 1991 : 269 p.
- {319} Le rôle et le sens des nombres dans la cosmologie et l'alchimie taoïstes. *E-OE-O* 16 : 1994 : 93-120.
- {320} Un, deux, trois : Les différentes modalités de l'Un et sa dynamique. *CE-A* 8 : 1995 : 175-220.

{321} Genèses : au début, il n'y a pas d'avant. In Jacques GERNET, Marc KALINOWSKI ed. : *En suivant la Voie Royale : Mélanges en hommage à Léon Vandermeersch*. Paris : École Française d'Extrême-Orient : 1997 : 121-140.

{322} Les principes de la cosmologie chinoise. In André JACOB, François MATTEI ed. : *Encyclopédie philosophique universelle* (vol. 4) : *Le discours philosophique*. Paris : Presses Universitaires de France : 1998 : 2138-2152.

RUBIN, Vitaly A.

{323} The Concepts of Wu-Hsing and Yin-Yang. *Journal of Chinese Philosophy* 9 : 2 : 1982 : 131-157.

{324} Ancient Chinese Cosmology and *Fa-chia* Theory. In Henry ROSEMONT, Jr. ed. : *Explorations in Early Chinese Cosmology : Papers presented at the Workshop on Classical Chinese Thought held at Harvard University (August 1976)*. Chico (California) : Scholars Press : 1984 : 95-104.

RYDEN, Edmund.

{325} *The Yellow Emperor's Four Canons : A Literary Study and Edition of the Text from Mawangdui*. Taipei : Ricci Institute, Kuangchi Press : 1997 : 498 p.

SCHAFER, Edward H.

{326} *Pacing the Void : T'ang Approaches to the Stars*. Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press : 1977 : 352 p.

{327} *Mao Shan in T'ang Times*. Boulder (Colorado) : Society for the Study of Chinese Religion (Monograph No. 1) : 1980 : 72 p.

SCHIPPER, Kristofer.

{328} *L'Empereur Wou des Han dans la légende taoïste : Han Wou-ti nei-tchouan*. Paris : École

Française d'Extrême-Orient : 1965 : 168 p.

{329} *Concordance du Tao-tsang : Titres des ouvrages*. Paris : École Française d'Extrême-Orient : 1975 : 334 p.

{330} Le pays du Milieu et la fin du monde. *Axes* 11 : 1 : 1978 : 32-42.

{331} Millénarismes et messianismes dans la Chine ancienne. In *Understanding Modern China : Problems and Methods : Proceedings of the XXVIth Conference of Chinese Studies (Ortisei-St Ulrich, Italy, September 3-9 : 1978)*. *Cina* supplément 2 : 1979 : 31-49.

{332} *Le corps taoïste : corps physique — corps social*. Paris : Fayard : 1982 : 339 p.

{333} Purity and Strangers : shifting boundaries in medieval Taoism. *TP* 80 : 1-3 : 1994 : 61-81.

SCHLEGEL, Gustave.

{334} *Uranographie Chinoise*. Seconde édition. Milan : So-Wen : 1977 : 929 p.

SCHMIDT, Hans-Hermann.

{335} Die Hundertachtzig Vorschriften von Lao-chün. In Gert NAUNDORF, Karl-Heinz POHL, Hans-Hermann SCHMIDT ed. : *Religion und Philosophie in Ostasien : Festschrift für Hans Steininger zum 65. Geburtstag*. Würzburg : Königshausen & Neumann : 1985 : 149-160.

SEIDEL, Anna K.

{336} *La divinisation de Lao tseu dans le taoïsme des Han*. Paris : École Française d'Extrême-Orient : 1969 : 171 p.

{337} The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism : Lao-tzu and Li Hung. *History of Religions* 9 : 2-3 : 1969 : 216-247.

{338} Der Kaiser und sein Ratgeber : Lao tzu und der Taoismus der Han-Zeit. *Saeculum* 29 : 1 : 1978 : 18-50.

{339} Das neue Testament des Tao : Lao tzu und die Entstehung des taoistischen Religion am Ende der Han-Zeit. *Saeculum* 29 : 2 : 1978 : 147-172.

- {340} Tokens of Immortality in Han Graves. *Numen* 29 : 1982 : 79-122.
- {341} Imperial Treasures and Taoist Sacraments : Taoist Roots in the Apocrypha. In Michel STRICKMANN ed. : *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein* (vol. 2). Bruxelles : Institut Belge des Hautes Études Chinoises : 1983 : 291-371.
- {342} Taoist messianism. *Numen* 31 : 2 : 1984 : 161-174.
- {343} Geleitbrief an die Unterwelt : Jenseitsvorstellungen in den Graburkunden der Späteren Han Zeit. In Gert NAUNDORF, Karl-Heinz POHL, Hans-Hermann SCHMIDT ed. : *Religion und Philosophie in Ostasien : Festschrift für Hans Steininger zum 65. Geburtstag*. Würzburg : Königshausen & Neumann : 1985 : 161-184.
- {344} Traces of Han Religion In Funeral Texts Found In Tombs. In AKIZUKI Kan'ei 秋月觀映 ed. : *Dōkyō to shūkyō bunka 道教と宗教文化*. Tôkyō : Hirakawa shuppansha 平河出版社 : 1987 : 678-714 [21-57].
- {345} Early Taoist Ritual. *CE-A* 4 : 1988 : 199-204.
- {346} Chronicle of Taoist Studies in the West 1950-1990. *CE-A* 5 : 1989-1990 : 223-347.

SHIH, Vincent Y. C.

- {347} Some Chinese rebel ideologies. *TP* 44 : 1-3 : 1956 : 150-226.
- {348} *The Taiping Ideology : Its Sources, Interpretations, and Influences*. Seattle, London : University of Washington Press : 1967 : 553 p.

SIVIN, Nathan.

- {349} Cosmos and computation in early Chinese mathematical astronomy. *TP* 55 : 1969 : 1-73.
- {350} Report on the Third International Conference on Taoist Studies. *Society for the Study of Chinese Religions Bulletin* 7 : 1979 : 1-23.
- {351} Comparing Greek and Chinese Science. In *East Asian Science : Tradition and Beyond*. Osaka : Kansai University Press : 1995 : 23-31.
- {352} State, Cosmos and Body in the Last Three Centuries B.C. *HJAS* 55 : 1 : 1995 : 5-37.

SOYMIÉ, Michel.

- {353} Le Lo-feou chan, étude de géographie religieuse. *BEFE-O* 48 : 1 : 1956 : 1-139.
- {354} Bibliographie du taoïsme : Études dans les langues occidentales (1). In YOSHIOKA Yoshitoyo 吉岡義豊, Michel SOYMIÉ ed. : *Études taoïstes/Dôkyô kenkyû* 道教研究 (vol. 3). Tôkyô : Shôshin sha 昭森社 : 1968 : 1-72.
- {355} Bibliographie du taoïsme : Études dans les langues occidentales (2). In YOSHIOKA Yoshitoyo, Michel SOYMIÉ ed. : *Études taoïstes/Dôkyô kenkyû* (vol. 4). Tôkyô : Shôshin sha : 1971 : 1-66.
- {356} Observations sur les caractères interdits en Chine. *Journal Asiatique* 278 : 3-4 : 1990 : 377-407.

STEIN, M. Aurel.

- {357} *Ruins of Desert Cathay : Personal Narrative of Explorations in Central Asia and Westernmost China*. London : McMillan & co. : 1912 : 2 vol. : 546 + 492 p.

STEIN, Rolf A.

- {358} Jardins en miniature d'Extrême-Orient. *BEFE-O* 42 : 1943 : 1-104.
- {359} Remarques sur les mouvements du taoïsme politico-religieux au IIe siècle ap. J.-C. *TP* 50 : 1-3 : 1963 : 1-78.
- {360} Aspects de la foi jurée en Chine. In "Étude du monde chinois : Institutions et concepts". *Annuaire du Collège de France* 1967 : 411-415.
- {361} Textes taoïstes relatifs à la transmission des livres révélés. In "Étude du monde chinois : Institutions et concepts". *Annuaire du Collège de France* 1968 : 453-457.
- {362} Un Exemple de Relations entre Taoïsme et Religion Populaire. In *Tôyô bunka ronshû : Fukui hakushi shôju kinen* 東洋文化論集。福井博士頌壽記念. Tôkyô : Waseda University Press : 1969 : 79-90.

{363} Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries. In Holmes WELCH, Anna K. SEIDEL ed. : *Facets of Taoism : Essays in Chinese Religion*. New Haven, London : Yale University Press : 1979 : 53-81.

STRICKMANN, Michel.

{364} The Mao Shan Revelations : Taoism and the Aristocracy. *TP* 63 : 1 : 1977 : 1-64.

{365} On the Alchemy of T'ao Hung-ching. In Holmes WELCH, Anna K. SEIDEL ed. : *Facets of Taoism : Essays in Chinese Religion*. New Haven, London : Yale University Press : 1979 : 123-192.

{366} History, Anthropology and Chinese Religion. *HJAS* 40 : 1 : 1980 : 201-248.

{367} *Le Taoïsme du Mao-Chan : Chronique d'une révélation*. Paris : Collège de France : Institut des Hautes Études Chinoises : 1981 : 278 p.

{368} Sainly Fools and Chinese Masters (Holy Fools). *Asia Major* 7 : 1 : 1994 : 35-57.

{369} *Mantras et mandarins : Le bouddhisme tantrique en Chine*. Paris : Gallimard : 1996 : 557 p.

TENG Ssu-yü 鄧嗣禹.

{370} *Protest and Crime in China : A Bibliography of Secret Associations, Popular Uprisings, Peasant Rebellions*. New York, London : Garland Publishing Inc. : 1981 : 455 p.

THOMPSON, Laurence G.

{371} *Chinese Religion in Western Languages : A Comprehensive and Classified Bibliography of Publications in English, French and German through 1980*. Tucson : University of Arizona Press : 1985 : 302 p.

THOMPSON, Laurence G. (Gary SEAMAN ed.).

{372} *Chinese Religions. Publications in Western Languages. 1981 through 1990*. Los Angeles : University of Southern California : Ethnographics Press : 1993 : 288 p.

THORAVAL, Joël.

{373} Pourquoi les “religions chinoises” ne peuvent-elles apparaître dans les statistiques occidentales ? *Perspectives Chinoises* 1 : 1992 : 37-44.

TJAN Tjoe Som 曾珠森.

{374} *Po hu t'ung : The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall.* (vol. 1) *Introduction ; translation of chapters I, II, XVIII, XL ; notes : A contribution to the history of classical studies in the Han period.* (vol. 2) *Translation of chapters III-XVII, XIX-XXXIX, XLI-XLIII ; fragments.* Leiden : E. J. Brill : 1949-1952 : 695 p.

TU Wei-ming.

{375} The “Thought of Huang-Lao” : A Reflection on the Lao Tzu and Huang Ti Texts in the Silk Manuscripts of Ma-wang-tui. *JAS* 39 : 1 : 1979 : 95-110.

VAN DER LOON, Piet.

{376} *Taoist books in the libraries of the Sung period : A critical study and index.* London : Ithaca Press : 1984 : 189 p.

VANDERMEERSCH, Léon.

{377} L'idée révolutionnaire, conception étrangère à la tradition chinoise : Le “changement de mandat” et la restauration de l'ordre cosmique. *E-OE-O* 2 : 1983 : 11-20.

{378} Le régime rituel : le Palais des lumières. In *Études sinologiques*. Paris : Presses Universitaires de France : 1994 : 191-208.

VAN ESS, Hans.

{379} The Apocryphal Texts of the Han Dynasty and the Old Text/New Text Controversy.

TP 85 : 1-3 : 1999 : 29-64.

VAN GULIK, Robert Hans.

{380} *Sexual Life in Ancient China : A preliminary survey of Chinese sex and society from ca. 1500 B.C. till 1644 A.D.* Seconde édition. Leiden : E. J. Brill : 1974 : 392 p.

VEYNE, Paul.

{381} *L'inventaire des différences : Leçon inaugurale au Collège de France.* Paris : Seuil : 1976 : 61 p.

VISSIÈRE, M. A.

{382} *Traité des caractères chinois que l'on évite par respect.* *Journal Asiatique* 18 : 1901 : 320-373.

VOGEL, Hans Ulrich.

{383} *Aspects of Metrosophy and Metrology during the Han Period.* *E-OE-O* 16 : 1994 : 135-152

WALEY, Arthur.

{384} *The Nine Songs : A Study of Shamanism in Ancient China.* London : George Allen & Unwin : 1955 : 64 p.

WALF, Knut.

{385} *Westliche Taoismus-Bibliographie : Western Bibliography of Taoism : Vierte verbesserte und erweiterte Auflage.* Essen : Die Blaue Eule : 1997 : 194 p.

WANG, Aihe.

{386} *Cosmology and Political Culture in Early China*. Cambridge : Cambridge University Press : 2000 : 241 p.

WATSON, Burton.

{387} *Records of the Grand Historian of China : translated from the Shih chi of Ssu-ma Ch'ien*. Seconde édition. New York, London : Columbia University Press : 1962 : 2 vol. : 563 + 543 p.

WIEGER, Léon.

{388} *Taoïsme : Tome I : Bibliographie générale*. Hien-hien (Ho-kien-fou) : Imprimerie de la Mission : 1911 : 337 p.

WILBUR, C. Martin.

{389} *Slavery in China During the Former Han Dynasty : 206 B.C.-A.D. 25*. Chicago : Field Museum of National History : 1943 : 490 p.

WILKINSON, Endymion.

{390} *Chinese History : A Manual*. Seconde édition. Cambridge (Massachusetts), London : Harvard-Yenching Institute : Harvard University Press : 2000 : 1181 p.

YAMADA Toshiaki 山田利明.

{391} Longevity Techniques and the Compilation of the *Lingbao wufuxu*. In Livia KOHN, SAKADE Yoshinobu ed. : *Taoist Meditation and Longevity Techniques*. Ann Arbor : The University of Michigan Press : 1989 : 99-124.

{392} The Evolution of Taoist Ritual : K'ou Ch'ien-chih and Lu Hsiu-ching. *Acta Asiatica* 68 : 1995 : 69-83.

YATES, Robin D. S.

- {393} *Five lost classics : Tao, Huang-Lao, and Yin-yang in Han China*. New York : Ballantine Books : 1997 : 301 p.

YÜ Ying-shih 余英時.

- {394} Life and Immortality in the Mind of Han China. *HJAS* 25 : 1965 : 80-122.
- {395} “O Soul, Come Back !” A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China. *HJAS* 47 : 2 : 1987 : 363-395.

ZÜRCHER, Erik.

- {396} *The Bouddhist conquest of China : The spread and adaptation of Buddhism in early China*. Leyde : E. J. Brill : 1959 : 2 vol. : 468 p.
- {397} Buddhist Influence on Early Taoism : a Survey of Scriptural Evidence. *TP* 66 : 1-3 : 1980 : 84-147.

IV. En chinois

CHEN Dean 陳德安.

- {398} *Taiping jing de jiaoyu sixiang* 《太平經》的教育思想. *Daojiao wenhua yanjiu* 道教文化研究 1 : 1995 : 224-251.

CHEN Guofu 陳國符.

- {399} *Taiping jing kaozheng* 《太平經》考證. In *Daozang yuanliu kao* 道藏源流考. Seconde édition. Beijing : Zhonghua shuju : 1963 : 81-89.

CHEN Jishan 陳吉山.

- {400} *Taiping jing zhong de "chengfu" baoying sixiang* 《太平經》中的「承負」報應思想. *Daojiao xue tansuo* 道教學探索 5 : 1991 : 90-105.
- {401} *Taiping jing chuyan* 《太平經》初研. *Daojiao xue tansuo* 6 : 1992 : 168-186.

CHEN Jing 陳靜.

- {402} *Taiping jing zhong de "chengfu" baoying sixiang* 《太平經》中的「承負」報應思想. *ZXY* 2 : 1986 : 35-39.

CHEN Ligui 陳麗桂.

- {403} *Cong Taiping jing kan daojiao dui Huang-Lao lilun de fuhui yu zhuanhua* 從《太平經》看道教對黃老理論的附會與轉化. *Zhongguo xueshu niankan* 中國學術年刊 16 : 1995 : 27-52.
- {404} *Handai de qihua yuzhoulun ji qi yingxiang* 漢代的氣化宇宙論及其影響. *DWY* 8 : 1995 : 248-266.

CHEN Ligui 陳麗桂 ed.

- {405} *Liang Han zhuzi yanjiu lunzhu mulu* 兩漢諸子研究論著目錄 : 1912~1996. Taibei : Hanxue yanjiu zhongxin 漢學研究中心 : 1998 : 630 p.

CHEN Lin 陳林.

- {406} *Zhengwen zhengci yi xing taiping : Taiping jing wen zhi taiping sixiang qianyi* 正文正辭以興太平。《太平經》文治太平思想淺議. *ZXY* 47 : 2 : 2000 : 16-21.

CHEN Yingning 陳櫻寧.

- {407} *Taiping jing de qianyin yu houguo* 《太平經》的前因與後果. *Daoxie huikan* 道協會刊 1 : 1962 : 50-79.

CHEN Yinke 陳寅恪.

- {408} “Tianshi dao” yu binhai diyu zhi guanxi 「天師道」與濱海地域之關係. *LYYJ* 3 : 4 : 1931 : 439-466.

CHEN Zengyue 陳增岳.

- {409} *Taiping jing hejiao shiyi* 《太平經合校》拾遺. *ZD* 31 : 3 : 1994 : 25-28.
{410} *Taiping jing hejiao buji* 《太平經合校》補記. *Wenxian* 文獻 62 : 4 : 1994 : 219-228.

DING Yizhuang 丁貽莊.

- {411} Shilun *Taiping jing* zhong de daojiao yixue sixiang 試論《太平經》中的道教醫學思想. *ZXY* 9 : 3 : 1987 : 1-6.

DING Yizhuang 丁貽莊, LIU Dongmei 劉冬梅.

- {412} *Taiping jing* zhong “shouyi” qianshi 《太平經》中「守一」淺釋. *ZXY* 2 : 1986 : 67-73.

DU Hongyi 杜洪義.

- {413} *Taiping jing* shehui zhengzhi sixiang jianlun 《太平經》社會政治思想淺論. *Liaoning shifan daxue xuebao* 遼寧師範大學學報 1 : 1989 : 65-71.

DUAN Zhicheng 段致成.

- {414} *Taiping jing* de xiezuozuo dongji yu chansheng de lishi beijing 《太平經》的寫作動機與產生的歷史背景. *Ehu* 鵝湖 285 : 3 : 1999 : 33-43.
{415} *Taiping jing* wenxian kaobian : dui *Taiping jing* chengshu qingxing de yixie kanfa (shang) 《太平經》文獻考辨。對《太平經》成書情形的一些看法（上）。*Kong Meng yuekan* 孔孟月刊 438 : 37 : 6 : 1999 : 36-45.
{416} *Taiping jing* wenxian kaobian : dui *Taiping jing* chengshu qingxing de yixie kanfa (xia) 《太

平經》文獻考辨。對《太平經》成書情形的一些看法（下）。*Kong Meng yuekan* 439 : 37 : 7 : 1999 : 23-30.

{417} *Taiping jing zhong de "jianchu" xueshuo* 《太平經》中的「建除」學說. *Ehu* 293 : 11 : 1999 : 24-36.

FENG Dawen 馮達文.

{418} *Taiping jing pouxi : jiantan Taiping jing yu Dong Han monian nongmin qiye de ruogan sixiang lianxi* 《太平經》剖析。兼談《太平經》與東漢末年農民起義的若干思想聯繫. *Zhongshan daxue xuebao* 中山大學學報 3 : 1980 : 1-12.

FU Qinjia 傅勤家.

{419} *Zhongguo daojiao shi* 中國道教史. Shanghai : Shangwu yinshuguan : 1937 : 242 p.

GAO Ming 高明.

{420} *Jianlun Taiping jing zai zhongguo Hanyu cihui yanjiu zhong de jiazhi* 簡論《太平經》在中古漢語詞彙研究中的價值. *Gu Hanyu yanjiu* 古漢語研究 46 : 1 : 2000 : 81-85.

GE Zhaoguang 葛兆光.

{421} *Sixiang shi yanjiu shiye zhong de tuxiang : guanyu tuxiang wenxian yanjiu de fangfa* 思想史研究視野中的圖像。關於圖像文獻研究的方法. *Communication : Di san ci liang'an guji zhengli yanjiu xueshu jiu taolun* 第三次兩岸古籍整理研究學術討論. Taipei : 18-19/04/2001.

GONG Pengcheng 龔鵬程.

{422} *Taiping jing shiyi* 《太平經》釋義. *Zhongguo xueshu niankan* 12 : 1991 : 143-196.

GUO Wu 郭武.

{423} Lun *Taiping jing* de shenxue sixiang 論《太平經》的神學思想. *ZD* 18 : 2 : 1991 : 25-27.

{424} Cong *Taiping jing* he *Lao zi xianger zhu* kan daojiao shenxue de jianli 從《太平經》和《老子想爾注》看道教神學的創立. *Shanghai daojiao* 上海道教 4 : 1993 : 6-11.

HENDRISCHKE, Barbara.

{425} *Taiping jing* zhong tianshi yu dizi de duihua 《太平經》中天師與弟子的對話. Communication : *Di er jie daojia wenhua guoji xueshu yantaolun* 第二屆道家文化國際學術研討論. Luofu shan 羅浮山 (Guangdong 廣東) : 27-31/12/1998.

{426} *Taiping jing* zhong caifu yu pinkun de gainian 《太平經》中財富與貧困的概念. *DWY* 16 : 1999 : 107-122.

HO Che Wah 何志華 ed.

{427} *Baihu tong zhuzi suoyin* 白虎通逐字索引 : *A Concordance to the Baihutong*. Hong Kong 香港 : Shangwu yinshuguan : 1995 : 68 + 507 p.

{428} *Taixuan jing zhuzi suoyin* 太玄經逐字索引 : *A Concordance to the Taixuanjing*. Hong Kong : Shangwu yinshuguan : 1995 : 42 + 312 p.

HU Fuchen 胡孚琛.

{429} Daojia he daojiao xing, qi, shen sanchong jieyou de renti guan 道家和道教形、氣、神三重結構的人體觀. In YANG Rubin 楊儒賓 ed. : *Zhongguo gudai sixiang zhong de qilun ji shendi guan* 中國古代思想中的氣論及身體觀. Taipei : Juliu tushu 巨流圖書 : 1993 : 171-176.

HU Jiacong 胡家聰.

{430} Daojia Huang-Lao xue de "tian, di, ren" yiti guan 道家黃老學的「天、地、人」一體觀. *DWY* 8 : 1995 : 18-30.

HUA Yi 華頤.

{431} *Taiping jing* 《太平經》. *ZD* 2 : 1993 : 58-59.

HUANG Jianning 黃建寧.

{432} *Taiping jing zhong de tongsu yixu ci* 《太平經》中的同素異序詞. *Sichuan shifan daxue xuebao* 四川師範大學學報 28 : 1 : 2001 : 62-66.

JIN Chunfeng 金春峰.

{433} *Du Taiping jing* 讀《太平經》. *Qi Lu xuekan* 齊魯學刊 48 : 3 : 1982 : 22-28.

JU Zan 巨贊.

{434} *Tang zhu Fojiao shi guanyu "Taiping jing yu fojiao" de shangtui* 湯著《佛教史》關於〈《太平經》與佛教〉的商兌. *Xiandai foxue* 現代佛學 6 : 1962 : 13-16.

KALTENMARK, Maxime (trad. de l'anglais par TIAN Xingxiang 田杏香).

{435} *Taiping jing de yishi xingtai* 《太平經》的意識型態. *Daojiao wenhua* 道教文化 53 : 5 : 5 : 1992 : 3-17.

LAI Chi Tim 黎志添.

{436} *Shiping Zhongguo xuezhe guanyu Taiping jing de yanjiu* 試評中國學者關於《太平經》的研究. *Zhongguo wenhua yanjiusuo xuebao* 中國文化研究所學報 5 : 1996 : 297-317.

{437} *Cong Taiping jing de "zhonghe" sixiang kan ren yu ziran de guanxi : tiandi jibing yu ren de zeren* 從《太平經》的「中和」思想看人與自然的關係。天地疾病與人的責任. In ZHENG Zhiming 鄭志明 ed. : *Daojiao wenhua de jinghua : di er jie haixia liang'an daojiao xueshu yantaohui lunwen ji* 道教文化的精華。第二屆海峽兩岸道教學術研討會論文集 (vol. 1). Dalin 大林 (Taiwan 臺灣) : Nanhua daxue zongjiao wenhua yanjiu zhongxin 南華

大學宗教文化研究中心：2000：49-75.

LAU, D. C. 劉殿爵 ed.

{438} *Taiping jing zhuzi suoyin* 太平經逐字索引：*A Concordance to the Taipingjing*. Hong Kong : Shangwu yinshuguan : 2000 : 35 + 1950 p.

LENG Pengfei 冷鵬飛.

{439} Lun *Taiping jing* de yuanqi sixiang 論《太平經》的元氣思想. *Qin Han shi luncong* 秦漢史論叢 4 : 1989 : 30-42.

{440} Lun *Taiping jing* de jingji sixiang 論《太平經》的經濟思想. *Shehui kexue xuebao* 社會科學學報 19 : 2 : 1990 : 69-74.

LI Defan 李德範 ed.

{441} *Dunhuang daoze* 敦煌道藏. Beijing : Zhonghua quanguo tushuguan wenxian suwei fuzhi zhongxin 中華全國圖書館文獻縮微複製中心 : 1999 : 5 vol.

LI Fengmao 李豐楙.

{442} Lao zi *Xiang'er zhu* de xingcheng ji qi daojiao sixiang 老子《想爾注》的形成及其道教思想. *Dongfang zongjiao yanjiu* 東方宗教研究 (new series) 1 : 1990 : 149-180.

{443} Dangqian *Taiping jing* yanjiu de chengguo ji zhanwang 當前《太平經》研究的成果及展望. In GONG Pengcheng 龔鵬程 : *Daojiao xinlun* 道教新論. Taipei : Taiwan xuesheng 臺灣學生 : 1991 : 325-334.

{444} Ge Hong *Baopu zi neipian* de “qi”, “qi” xueshuo : Zhongguo daojiao dandao yangsheng sixiang de jichu 葛洪《抱朴子內篇》的「氣」、「炁」學說。中國道教丹道養生思想的基礎. In YANG Rubin ed. : *Zhongguo gudai sixiang zhong de qilun ji shendi guan*. Taipei : Juliu tushu : 1993 : 517-539.

LI Gang 李剛.

- {445} *Lun Taiping jing wei Handai daoshu zhi heji* : jianyu Jin Chunfeng xiansheng shangque 論《太平經》為漢代道書之合集。兼與金春峰先生商榷. *SKY* 3 : 1993 : 63-68.
- {446} *Ye lun Taiping jing chao “jia bu” ji qi yu daojiao Shangqing pai zhi guanxi* 也論《太平經鈔》「甲部」及其與道教上清派之關係. *DWY* 4 : 1994 : 284-299.
- {447} *Taiping jing lun ren yu ziran de guanxi* 《太平經》論人與自然的關係. *Daojiao wenhua* 61 : 6 : 1 : 1997 : 13-16.

LI Jiayan 李家彥.

- {448} *Taiping jing de “yuanqi” lun* 《太平經》的「元氣」論. *Zongguo zhexue shi yanjiu* 中國哲學史研究 15 : 2 : 1984 : 52-58.
- {449} *Taiping jing de “sanhe xiangtong” shuo* 《太平經》的「三合相通」說. *ZXY* 1 : 1985 : 27-31.
- {450} *Taiping jing zhong “yi shi gai quan” de sixiang* 《太平經》中「以十概全」的思想. *ZXY* 9 : 3 : 1987 : 6-9.
- {451} *Taiping jing yu Sheng jing lunli sixiang zhi bijiao* 《太平經》與《聖經》倫理思想之比較. *ZXY* 15 : 3-4 : 1989 : 1-6.

LI Yangzheng 李養正.

- {452} *Shilun Taiping jing de chansheng yu yanbian* 試論《太平經》的產生與演變. In CHEN Yingning 陳櫻寧, LI Yangzheng : *Taiping jing yanjiu : Zhongguo daojiao xueyuan jiaoxue cankao ziliao* 《太平經》研究。中國道教學院教學參考資料. [Beijing] : Zhongguo daojiao xueyuan 中國道教學院 : [1997] : 24-36.
- {453} *Taiping jing yu zaoqi daojiao* 《太平經》與早期道教. In CHEN Yingning, LI Yangzheng : *Taiping jing yanjiu : Zhongguo daojiao xueyuan jiaoxue cankao ziliao*. [Beijing] : Zhongguo daojiao xueyuan : [1997] : 37-59.
- {454} *Taiping jing zhong de yixue lilun* 《太平經》中的醫學理論. In CHEN Yingning, LI

- Yangzheng : *Taiping jing yanjiu : Zhongguo daojiao xueyuan jiaoxue cankao ziliao*. [Beijing] : Zhongguo daojiao xueyuan : [1997] : 137-144.
- {455} *Taiping jing zhong de yinyue lilun* 《太平經》中的音樂理論. In CHEN Yingning, LI Yangzheng : *Taiping jing yanjiu : Zhongguo daojiao xueyuan jiaoxue cankao ziliao*. [Beijing] : Zhongguo daojiao xueyuan : [1997] : 145-151.
- {456} Cong *Taiping jing* kan zaoqi daojiao de xinyang yu tedian 從《太平經》看早期道教的信仰與特點. In LI Yangzheng, ZHANG Jiyu 張繼禹 ed. : *Daojiao jingshi lungao* 道教經史論稿. Beijing : Huaxia chubanshe 華夏出版社 : 1995 : 42-65.
- {457} Cong *Taiping jing* kan Taiping dao de shehui zhengzhi sixiang 從《太平經》看太平道的社會政治思想. In LI Yangzheng, ZHANG Jiyu ed. : *Daojiao jingshi lungao*. Beijing : Huaxia chubanshe : 1995 : 66-89.
- {458} Lun *Taiping jing* de renminxing 論《太平經》的人民性. *Zhongguo zhexue shi yanjiu* 中國哲學史研究 19 : 2 : 1985 : 68-74.
- {459} *Taiping jing* shifou “chaoxi” *Sishier zhang jing* yi : dushu suixiang zhi yi 《太平經》是否「抄襲」《四十二章經》議。讀書隨想之一. *ZD* 33 : 1 : 1995 : 20-22.
- {460} *Taiping jing* yu yinyang wuxing shuo, daojia ji chenwei zhi guanxi 《太平經》與陰陽五行說、道家及讖緯之關係. *DWY* 16 : 1999 : 89-106.
- LIAN Denggang 連登崗.
- {461} Shi *Taiping jing* zhi “xianru”, “shanru”, “yimi” 釋《太平經》之「賢儒」、「善儒」、「乙密」. *Zhongguo yuwen* 中國語文 264 : 3 : 1998 : 222-223.
- LIAN Zhenbiao 連鎮標, ZHAN Shichuang 詹石窗.
- {462} *Taiping jing* yixue sixiang kao 《太平經》易學思想考. *Fujian shifan daxue xuebao* 福建師範大學學報 2 : 1994 : 41-47.

LIN Fushi 林富士.

- {463} Shilun *Taiping jing* de jibing guannian 試論《太平經》的疾病觀念. *LYYJ* 62 : 2 : 1993 : 225-263.
- {464} Shilun *Taiping jing* de zhuzhi yu xingzhi 試論《太平經》的主旨與性質. *LYYJ* 69 : 2 : 1998 : 205-244.

LIU Lin 劉琳.

- {465} Lun *Taiping jing* de zhengzhi qingxiang : jianyu Qing Xitai tongzhi shangque 論《太平經》的政治傾向。兼與卿希泰同志商榷. *SKY* 4 : 1981 : 90-96.
- {466} Zaitan *Taiping jing* de zhengzhi qingxiang : da Qing Xitai tongzhi 再談《太平經》的政治傾向。答卿希泰同志. *SKY* 2 : 1982 : 101-104.

LIU Xuqi 劉序琦.

- {467} Lüelun *Taiping jing* sixiang de jige wenti 略論《太平經》思想的幾個問題. *Jiangxi shiyuan xuebao* 江西師院學報 31 : 3 : 1983 : 37-43.
- {468} Zailun *Taiping jing* sixiang de jige wenti 再論《太平經》思想的幾個問題. *Jiangxi shifan daxue xuebao* 江西師範大學學報 53 : 1 : 1989 : 31, 51-57.
- {469} Guanyu *Taiping jing* yu huangjin de guanxi wenti 關於《太平經》與黃巾的關係問題. *Jiangxi shifan daxue xuebao* 62 : 2 : 1991 : 83-87.

LIU Zhaorui 劉昭瑞.

- {470} *Taiping jing* yu kaogu faxian de Dong Han zhenmu wen 《太平經》與考古發現的東漢鎮墓文. *SZY* 50 : 4 : 1992 : 111-119.
- {471} “Chengfu shuo” yuanqi lun 「承負說」緣起論. *SZY* 62 : 4 : 1995 : 100-107.

LIU Zhongyu 劉仲宇.

- {472} *Taiping jing* yu *Zhouyi cantongqi* 《太平經》與《周易參同契》. In MOU Zhongjian 牟

鍾鑒, HU Fuchen 胡孚琛, WANG Baoxian 王葆琰 ed. : *Daojiao tonglun : jianlun daojia xueshuo* 道教通論。兼論道家學說. Jinan 濟南 : Qi Lu shushe 齊魯書社 : 1991 : 340-371.

LONG Hui 龍晦.

{473} *Taiping jing zhu xu* 《太平經注》序. *DWY* 7 : 1995 : 165-174.

{474} Lun *Taiping jing* zhong de rujia sixiang 論《太平經》中的儒家思想. *DWY* 9 : 1996 : 54-65.

LONG Hui 龍晦 [Xu Xiangling 徐湘靈, Wang Chunshu 王春淑, Liao Yong 廖勇] ed.

{475} *Taiping jing quanyi* 太平經全譯. Guiyang 貴陽 : Guizhou renmin chubanshe 貴州人民出版社 : 2000 : 1553 p.

LUO Chi 羅熾 ed.

{476} *Taiping jing zhuyi* 太平經注譯. Chongqing 重慶 : Xinan shifan daxue chubanshe 西南師範大學出版社 : 1996 : 1333 p.

NING Zhixin 寧志新 ed.

{477} *Taiping jing* 《太平經》. In *Wenbai duizhao daojiao shisan jing* 文白對照道教十三經. Shijiazhuang 石家莊 : Hebei renmin chubanshe 河北人民出版社 : 1994 : 617-1007.

PAN Xianyi 潘顯一.

{478} Lun *Taiping jing* de lunli meixue sixiang 論《太平經》的倫理美學思想. *ZXY* 40 : 3 : 1998 : 22-26.

{479} Lun *Taiping jing* de shengming meixue sixiang 論《太平經》的生命美學思想. *Zongjiao zhexue* 宗教哲學 4 : 4 : 16 : 1998 : 143-149.

{480} Lun *Taiping jing* de "shou mei" sixiang 論《太平經》的「壽美」思想. *Xinan minzu xueyuan xuebao* 西南民族學院學報 20 : 1 : 1999 : 65-68.

- {481} *Taiping jing* wenyi meixue sixiang tanyao 《太平經》文藝美學思想探要. *SKY* 120 : 1 : 1999 : 105-110.
- {482} *Taiping jing* de minjian zongjiao meixue sixiang 《太平經》的民間宗教美學思想. In ZHENG Zhiming ed. : *Daojiao wenhua de jinghua : di er jie haixia liang'an daojiao xueshu yantaohui lunwen ji* (vol. 1). Dalin (Taiwan) : Nanhua daxue zongjiao wenhua yanjiu zhongxin : 2000 : 429-452.

QING Xitai 卿希泰.

- {483} *Taiping jing* de zhiren shanren sixiang qianxi 《太平經》的知人善任思想淺析. *Sixiang zhanxian* 思想戰線 2 : 26 : 1979 : 43-47.
- {484} *Taiping jing* de zhexue sixiang 《太平經》的哲學思想. *Sichuan shiyuan xuebao* 四川師院學報 1 : 1980 : 9-13 + 18.
- {485} Shi lun *Taiping jing* de wutuobang sixiang 試論《太平經》的烏托邦思想. *SKY* 2 : 1980 : 94-99.
- {486} *Taiping jing* zhong fanying nongmin yuanwang de sixiang burong mosha 《太平經》中反映農民願望的思想不容抹煞. *SKY* 5 : 1981 : 101-104, 110.

RAO Zongyi 饒宗頤.

- {487} *Xianger zhu* yu *Taiping jing* 《想爾注》與《太平經》. In *Lao zi Xianger zhu jiaojian* 《老子想爾注》校牋. Hong Kong : Tong Nam Printers & Publishers : 1956 : 98-101.
- {488} *Xianger* jiujiu yu sanhe yi : jianping xinkan *Taiping jing* hejiao 《想爾》九戒與三合義。兼評新刊《太平經合校》. *Qinghua xuebao* 清華學報 4 : 2 : 1964 : 76-84.
- {489} *Taiping jing* yu *Shuowen jiezi* 《太平經》與《說文解字》. *Dalu zazhi* 大陸雜誌 45 : 6 : 1972 : 39-41.
- {490} *Lao zi Xianger zhu* kaolue 《老子想爾注》考略. In *Rao Zongyi shixue lunzhu xuan* 饒宗頤史學論著選. Shanghai : Shanghai guji chubanshe : 1993 : 266-297.

REN Jiyu 任繼愈, ZHONG Zhaopeng 鐘肇鵬 ed.

{491} *Daozang tiyao* 道藏提要. Seconde édition. Beijing : Zhongguo shehui kexue chubanshe : 1995 : 1533 p.

REN Yingqiu 任應秋 ed.

{492} *Huangdi neijing zhangju suoyin* 黃帝內經章句索引. Beijing : Renmin weisheng chubanshe 人民衛生出版社 : 1986 : 1602 p.

RONG Sheng 戎笙.

{493} *Shi lun Taiping jing* 試論《太平經》. *Lishi yanjiu* 歷史研究 11 : 1959 : 47-59.

RONG Xinjiang 榮新江.

{494} *Dunhuang zangjing dong de xingzhi ji qi fengbi yuanyin* 敦煌藏經洞的性質及其封閉原因. *Dunhuang Tulufan yanjiu* 敦煌吐魯番研究 (*Journal of the Dunhuang and Turfan Studies*) 2 : 1997 : 23-48.

SHI Lei 石磊.

{495} *Shilun Taiping jing zhong de jingji sixiang* 試論《太平經》中的經濟思想. *ZXY* 17 : 3-4 : 1990 : 51-56.

SU Baoyang 蘇抱陽.

{496} *Taiping jing chengshu de jige wenti* 《太平經》成書的幾個問題. *SZY* 50 : 4 : 1992 : 14-21

SUN Daren 孫達人.

{497} *Taiping qingling shu he Taiping dao* 《太平清領書》和太平道. *Zhongguo nongmin zhanzheng shi luncong* 中國農民戰爭史論叢 2 : 1980 : 112-137.

SUN Yiping 孫亦平.

- {498} Lun *Taiping jing* de funü guan ji qi dui daojiao fazhan de yingxiang 論《太平經》的婦女觀及其對道教發展的影響. *SZY* 72 : 2 : 1998 : 111-117.

TANG Yi 唐怡.

- {499} Qianxi *Taiping jing* zhong de zhengzhi lunli sixiang 淺析《太平經》中的政治倫理思想. *ZD* 40 : 4 : 1996 : 21-23.

TANG Yijie 湯一介.

- {500} Guanyu *Taiping jing* chengshu wenti 關於《太平經》成書問題. *Zhongguo wenhua yanjiu jikan* 中國文化研究季刊 1 : 1984 : 168-186.

TANG Yijie 湯一介 ed.

- {501} Dunhuang ben *Taiping jing* canjuan (S. 4226) 敦煌本《太平經》殘卷（斯·四二二六）. In *Wei Jin nanbei chao shiqi de daojiao* 魏晉南北朝時期的道教. Taipei : Dongda chubanshan 東大出版 : 1988 : 391-432.

TANG Yongtong 湯用彤.

- {502} Du *Taiping jing* shu suo jian 讀《太平經》書所見. *Guoxue jikan* 國學季刊 5 : 1 : 1935 : 7-38.
- {503} Guanyu Dong Han fojiao jige wenti de taolun 關於東漢佛教幾個問題的討論. In CHANG Mantao 張曼濤 ed. : *Xiandai fojiao xueshu congkan* (vol. 5) : *Han Wei liang Jin nanbei chao pian (shang)* : *Zhongguo fojiao shi chuanji zhi yi* 現代佛教學術叢刊 5。漢魏兩晉南北朝篇（上）。中國佛教史專集之一. Taipei : Dacheng wenhua 大乘文化 : 1977 : 301-307.
- {504} *Taiping jing* yu huahu shuo 《太平經》與化胡說. In *Han Wei liang Jin nanbei chao fojiao shi* 漢魏兩晉南北朝佛教史. Beijing : Zhonghua shuju : 1938 : 57-61.

{505} *Taiping jing yu fojiao* 《太平經》與佛教. In *Han Wei liang Jin nanbei chao fojiao shi*.
Beijing : Zhonghua shuju : 1938 : 104-114.

WAN Jun 萬均.

{506} Tang zhu *Fojiao shi* guanyu “*Taiping jing yu fojiao*” de shangque 湯著《佛教史》關於
〈《太平經》與佛教〉的商榷. In CHANG Mantao ed. : *Xiandai fojiao xueshu congkan 5*
: *Han Wei liang Jin nanbei chao pian (shang)* : *Zhongguo fojiao shi chuanji zhi yi*. Taipei :
Dacheng wenhua 大乘文化 : 1977 : 291-299.

WANG Ming 王明.

{507} *Taiping jing jiaohou ji* 《太平經》校後記. *Da gongbao* 大公報 11/04/1947 : 6.

{508} *Taiping jing jiaohou ji (xu)* 《太平經》校後記（續）. *Da gongbao* 18/04/1947 : 6.

{509} Lun *Taiping jing chao* “*jia bu*” zhi wei 論《太平經鈔》「甲部」之偽. *LYYJ* 18 : 1948 :
375-384.

{510} Cong *Mozi* dao *Taiping jing* de sixiang yanbian 從《墨子》到《太平經》的思想演變.
Guangming ribao 光明日報 01/12/1961 : 4.

{511} *Taiping jing mulu kao* 《太平經》目錄考. *Wenshi* 文史 4 : 1965 : 19-34.

{512} Lun *Taiping jing* de chengshu shidai he zuozhe 論《太平經》的成書時代和作者. *SZY* 1 :
1982 : 17-26.

{513} Lun *Taiping jing* de sixiang 論《太平經》的思想. In *Daojia he daojiao sixiang yanjiu* 道家
和道教思想研究. Chongqing : Zhongguo shehui kexue chubanshe : 1984 : 108-138.

{514} *Taiping jing* 《太平經》. In HU Sheng 胡繩 ed. : *Zhongguo dabaike quanshu : Zhexue* 中
國大百科全書。哲學. Beijing : Zhongguo dabaike quanshu chubanshe 中國大百科全書出
版社 : 1985 : 860-861.

{515} *Taiping jing* he *Baopu zi zai wenhua shi shang de jiazhi* 《太平經》和《抱朴子》在文化
史上的價值. *Wenshi zhishi* 文史知識 71 : 5 : 1987 : 29-34.

WANG Ming 王明 ed.

{516} *Taiping jing hejiao* 太平經合校. Quatrième édition. Beijing : Zhonghua Shuju : 1992 : 763 p.

WANG Ping 王平.

{517} *Taiping jing yanjiu* 《太平經》研究. Taipei : Wenjin chubanshe : 1995 : 178 p.

WANG Yunlu 王雲路.

{518} *Taiping jing shici* 《太平經》釋詞. *Gu Hanyu yanjiu* 26 : 1 : 1995 : 46-50, 52.

{519} *Taiping jing yuci quanshi* 《太平經》語詞詮釋. *Yuyan yanjiu* 語言研究 28 : 1 : 1995 : 15-19.

WANG Zongyu 王宗昱.

{520} *Taiping jing zhong de renshen zhong zhi shen* 《太平經》中的人身中之神. *Zhongguo wenhua yuekan* 中國文化月刊 159 : 1993 : 70-85.

WEI Qipeng 魏啟鵬.

{521} *Taiping jing yu dong Han yixue* 《太平經》與東漢醫學. *SZY* 1 : 1981 : 101-109.

WU Shuming 吳樹明.

{522} *Shi lun Taiping jing* 試論《太平經》. *Hebei shifan daxue xuebao* 河北師範大學學報 13 : 3 : 1981 : 9-16, 34.

WU Weimin 伍偉民.

{523} *Taiping jing yu Zhouyi* 《太平經》與《周易》. *Huadong shifan daxue xuebao* 華東師範大學學報 80 : 6 : 1988 : 18-24, 35.

{524} *Taiping jing yu qiyanshi de chuxing* 《太平經》與七言詩的雛形. *Shanghai daojiao* 3-4 :

1989 : 34-40.

XIAO Gongyan 蕭公彥.

- {525} Cong *Taiping jing* sixiang tixi de fenxi kan Dong Han mo zongjiao huodong de yixie tedian 從《太平經》思想體系的分析看東漢末宗教活動的一些特點. *Shi yuan* 史原 20 : 1997 : 33-66.

XIN Yupu 辛玉璞.

- {526} Guanyu *Taiping jing* de minzhu sixiang 關於《太平經》的民主思想. *Xibei daxue xuebao* 西北大學學報 63 : 19 : 2 : 1989 : 63-67.

XING Yitian 邢義田.

- {527} *Taiping jing* dui shan'e baoying de zai kending : Chengfu shuo 《太平經》對善惡報應的再肯定。承負說. *Guowen tiandi* 國文天地 87 : 8 : 3 : 1992 : 12-16.

XIONG Deji 熊德基.

- {528} *Taiping jing* de zuozhe he sixiang ji qi yu Huangjin he "Tianshidao" de guanxi 《太平經》的作者和思想及其與黃巾和「天師道」的關係. *Lishi yanjiu* 4 : 1962 : 8-25.
- {529} Guanyu *Taiping jing* ji qi tong huangjin deng guanxi de yanjiu 關於《太平經》及其同黃巾等關係的研究. *Renmin ribao* 04/09/1962 : 5.

XU Shuhui 許淑惠.

- {530} Liang Han sixiang yanjiu : *Taiping jing* yuanqi shilun 兩漢思想研究。《太平經》元氣試論. *Fuda zhongyansuo xuekan* 輔大中研所學刊 4 : 1995 : 39-49.

YANG Jilin 楊寄林.

- {531} "Taiping jing shidu" qianyan 『《太平經》釋讀』前言. *Hebei shiyuan xuebao* 河北師院

學報 2 : 1993 : 131-132.

YANG Jilin 楊寄林 ed.

{532} *Taiping jing shidu* 《太平經》釋讀. In WU Feng 吳楓, SONG Yifu 宋一夫 ed. : *Zhonghua daoxue tongdian* 中華道學通典. Haikou 海口 : Nanhai chuban gongsi 南海出版公司 : 1994 : 267-656.

YANG Kuan 楊寬.

{533} *Lun Taiping jing* : wo guo di yi bu nongmin geming de lilun zhuzuo 論《太平經》。我國第一部農民革命的理論著作. *Xueshu yuekan* 學術月刊 9 : 1959 : 26-34.

YANG Wanquan 楊萬全.

{534} *Taiping jing* 《太平經》. In LUO Zhufeng 羅竹風 ed. : *Zhongguo dabaiké quanshu* : *Zongjiao* 中國大百科全書。宗教. Beijing : Zhongguo dabaiké quanshu chubanshe : 1988 : 387-388.

YANG Zengwen 楊曾文.

{535} *Daojiao de chuangli he Taiping jing* 道教的創立和《太平經》. *SZY* 2 : 1980 : 115-122.

YU Liming 俞理明.

{536} *Cong Taiping jing kan daojiao chengwei dui fojiao chengwei de yingxiang* 從《太平經》看道教稱謂對佛教稱謂的影響. *Sichuan daxue xuebao* 四川大學學報 2 : 1994 : 55-58.

{537} *Daojiao dianji Taiping jing zhong de Han dai zili he ziyi* 道教典籍《太平經》中的漢代字例和字義. *ZXY* 34 : 1 : 1997 : 49-53.

{538} *Taiping jing tongyong zi qiuzheng* 《太平經》通用字求正. *ZXY* 38 : 1 : 1998 : 37-40.

{539} *Taiping jing zhong de xingjin zi zhengwu* 《太平經》中的形近字正誤. *ZXY* 45 : 4 : 1999 : 13-15, 28.

{540} *Taiping jing zhong fei zhuangyu diwei de foudingci* “bu” 《太平經》中非狀語地位的否定詞「不」. *Zhongguo yuwen* 276 : 3 : 2000 : 212-214.

{541} *Taiping jing wenzi kanding oushi* 《太平經》文字勘定偶拾. *Guji zhengli yanjiu xuekan* 古籍整理研究學刊 87 : 5 : 2000 : 23-26.

YU Liming 俞理明 ed.

{542} *Taiping jing zhengdu* 《太平經》正讀. Chengdu 成都 : Ba Shu shushe 巴蜀書社 : 2001 : 593 p.

YU Ping 于平 ed.

{543} *Taiping jing* 《太平經》. In *Daojia shisan jing* 道家十三經. Beijing : Guoji wenhua chubangongsi 國際文化出版公司 : 1993 : 141-630.

YU Songqing 喻松青.

{544} *Lao zi : daojia sixiang : Taiping jing* 《老子》。道家思想。《太平經》. *Guangming ribao* 04/06/1961 : 2.

{545} *Taiping jing he huangjin de guanxi : he Xiong Deji tongzhi shangque* 《太平經》和黃中的關係。和熊德基同志商榷. *Xin jianshe* 新建設 170 : 2 : 1963 : 75-81.

YUE Guoxian 岳國先.

{546} *Shi lun Taiping jing zhong de daojiao sixiang* 試論《太平經》中的道教思想. *Shenyang shifan xueyuan xuebao* 瀋陽師範學院學報 86 : 22 : 2 : 1998 : 15-17.

YUN Chanwon 尹燦遠.

{547} *Taiping jing yu shengming* 《太平經》與生命. *Communication : Di er jie daojia wenhua guoji xueshu yantaolun*. Luofu shan (Guangdong) : 27-31/12/1998.

{548} *Shilun Taiping jing de “huangtian” guannian* 試論《太平經》的「皇天」觀念. *DWY* 16 :

1999 : 162-180.

ZE Cheng 則誠 (WANG Ming 王明).

{549} Dunhuang gu xie ben *Taiping jing* wenzi canye 敦煌古寫本《太平經》文字殘頁. *Wenwu* 文物 8 : 1964 : 55-56.

ZHANG Gong 張弓 ed.

{550} *Yingzang Dunhuang wenxian : Hanwen fojing yiwai bufen* 英藏敦煌文獻。漢文佛經以外部份. *Dunhuang Manuscripts in British Collections : Chinese texts other than Buddhist scriptures* (vol. 6). Chengdu : Sichuan renmin chubanshe 四川人民出版社 : 1992 : 270 p.

ZHANG Guangbao 張廣保.

{551} *Taiping jing : neidan dao de chengli* 《太平經》。內丹道的成立. *DWY* 16 : 1999 : 123-150.

ZHANG Tao 張濤.

{552} *Taiping jing yixue sixiang chutan* 《太平經》易學思想初探. *Wenxian* 文獻 80 : 2 : 1999 : 94-111.

ZHANG Weiguo 張偉國.

{553} *Taiping jing de minzhong zhengzhi sixiang* 《太平經》的民眾政治思想. *DWY* 9 : 1996 : 41-53.

ZHANG Yunhua 張運華.

{554} *Taiping jing yu daoia sixiang* 《太平經》與道家思想. *Zhongzhou xuekan* 中州學刊 1 : 1996 : 81-84.

ZHENG Chenghai 鄭成海 ed.

- {555} *Laozi Heshang gong zhu qiuli* 《老子河上公注》 斡理. Taibei : Taiwan Zhonghua shuju 臺灣中華書局 : 1971 : 472 p.

ZHENG Zhiming 鄭志明.

- {556} Cong *Taiping jing* tan daojiao de shengming guan 從《太平經》談道教的生命關. In ZHENG Zhiming ed. : *Shengming guanhuai yu xinling zhiliao xueshu yantaohui lunwenji* 生命關懷與心靈治療學術研討會論文集. Dalin (Taiwan) : Nanhua daxue zongjiao wenhua yanjiu zhongxin : 2000 : 97-152.

ZHONG Zhaopeng 鐘肇鵬.

- {557} Lun *Taiping jing* he Taiping dao 論《太平經》和太平道. *Wenshizhe* 文史哲 143 : 2 : 1981 : 79-85.

ZHONGHUA SHUJU ZHEXUE ZU 中華書局哲學組.

- {558} Shixue jie taolun *Taiping jing* de xingzhi ji qi yu taiping dao he huangjin qiyi de guanxi 史學界討論《太平經》的性質及其與太平道和黃巾起義的關係. *Renmin ribao* 人民日報 15/12/1960 : 7.

ZHOU Gaode 周高德.

- {559} Du *Taiping jing* you gan 讀《太平經》有感. *ZD* 29 : 1 : 1994 : 53-55.

ZHU Bokun 朱伯崑.

- {560} Zhang Jue yu *Taiping jing* 張角與《太平經》. *Zhongguo zhexue* 中國哲學 9 : 1983 : 169-190.

ZHU Yongling 朱永齡.

- {561} *Taiping jing lunli sixiang guankui* 《太平經》倫理思想管窺. *Jiangxi shehui kexue* 江西社會科學 4 : 1990 : 77-78.

ZHU Yueli 朱越利.

- {562} “Qi”, “qi” er zi yitong bian 「炁」「氣」二字異同辨. *SZY* 1 : 1982 : 50-58.
{563} *Daozang fenlei jieti* 道藏分類解題. Beijing : Huaxia chubanshe : 1996 : 550 p.

V. En japonais

AKIZUKI Kan'ei 秋月觀映.

- {564} Kôro kannen no keifu : sono shûkyô teki tenkai o chûshin toshite 黃老觀念の系譜。その宗教的展開を中心として. *Tôhōgaku* 東方學 10 : 1955 : 69-81.

ASANO Yûichi 淺野裕一.

- {565} *Taiheikyô ni okeru kyûkyokusha* 《太平經》に於ける究極者. *TS* 60 : 1982 : 1-22.

FUKUI Kôjun 福井康順.

- {566} *Taiheikyô no ichikôtsatsu* 《太平經》の一考察. *Waseda daigaku tôyôshi kai kiyô* 早稻田大學東洋史會紀要 1 : 1936 : 91-136.
{567} *Taiheikyô no ichikôtsatsu (sairon)* 《太平經》の一考察（再論）. *Waseda daigaku tôyôshi kai kiyô* 2 : 1937 : 141-178.
{568} *Dôkyô no kisoteki kenkyû* 道教の基礎的研究. Tôkyô : Risôsha 理想社 : 1952 : 452 p.

HACHIYA Kunio 蜂屋邦夫.

- {569} *Taiheikyô ni okeru genji bunsho : kyô, shû, tsû no shisô* 《太平經》における言辭文書。
共、集、通の思想. *TBKK* 92 : 1983 : 35-81.

HARADA Jirô 原田二郎.

- {570} *Taiheikyô no seimeikan, "chôseisetsu" ni tsuite* 《太平經》の生命觀、「長生說」について. *NCGH* 36 : 1984 : 71-83.
- {571} *Yôseika no nikutai hyôshô ni tsuite* 養生家の肉體表象について. *Tôhōgaku* 72 : 1986 : 48-62.

KALTENMARK, Maxime (trad. de l'anglais par FUKUI Fumimasa 福井文雅).

- {572} *Taiheikyô no riron* 《太平經》の理論. In SAKAI Tadao 酒井忠夫 ed. : *Dôkyô no sôgô teki kenkyû* 道教の總合的研究. Tôkyô : Kokusho kankôkai 國書刊行會 : 1977 : 220-251.

KAMITSUKA Yoshiko 神塚淑子.

- {573} *Taiheikyô no "shôfu" to "taihei" no riron ni tsuite* 《太平經》の「承負」と「太平」の理論について. *Nagoya daigaku kyôyôbu kiyô A (jinbun kagaku, shakai kagaku)* 名古屋大學教養部紀要 A (人文科學。社會科學) 32 : 1988 : 41-75.
- {574} *Taiheikyô ni okeru "shin" no gainen* 《太平經》に於ける「心」の概念. In *Chûgokugaku ronshû : Yamashita Ryuji kyôju taikan kinen* 中國學論集。山下龍二教授退官記念. Tôkyô : Kenbunsha 研文社 : 1990 : 101-122.

KANAOKA Shôkô 金岡照光.

- {575} *Tonkô bunken mokuroku : Kanbun bunken-hen* 敦煌文獻目錄。漢文文獻編. Tôkyô : Tôyô daigaku 東洋大學 : Tôyôgaku kenkyûjo 東洋學研究所 : 1990 : 305 p.

KOYANAGI Shigeta 小柳司氣太.

- {576} *Go Kan jo* “Jô Kai den” no *Taihei shôryô sho* ni tsuite 《後漢書》「襄楷傳」の《太平清領書》について. In *Kuwabara hakushi kanreki kinen : tōyōshi ronsō* 桑原博士還暦紀念。東洋史論叢. Kyôto 京都 : Kôbundô 弘文堂 : 1930 : 141-171.

KUSUYAMA Haruki 楠山春樹.

- {577} *Taiheikyô rui* 《太平經》類. In TSUKAMOTO Zenryu 塚本善隆 ed. : *Tonkô to Chûgoku dôkyô* 敦煌と中國道教. Tôkyô : Daitô shuppansha 大東出版社 : 1983 : 119-135.
- {578} *Tonkô isho Taiheibu kan daini* ni tsuite 敦煌遺書「太平部卷第二」について. In *Dôka shisô to dôkyô* 道家思想と道教. Tôkyô : Hirakawa shuppansha : 1992 : 205-222.

MAEDA Shigeki 前田繁樹.

- {579} *Rikuchô jidai ni okeru Kan Kichi den no henshen* 六朝時代に於ける干吉傳の變遷. *TS* 65 : 1985 : 44-62.
- {580} *Saishutsu bon Taiheikyô ni tsuite : rikuchô matsu dôkyô shoha no naka de* 再出本《太平經》について。六朝末道教諸派の中で. In *Dôkyô bunka eno tenbô* 道教文化への展望. Tôkyô : Hirakawa shuppansha : 1994 : 153-179.
- {581} *Taiheikyô : heiwa eno eii* 《太平經》。平和への營為. *Sinica* しにか 10 : 4 : 1999 : 104-109.

MAKITA Tairyô 牧田諦亮.

- {582} *Yoshioka Yoshitoyo shi* “*Taiheikyô to bukkyô ni tsuite*” o yomu 吉岡義豊氏「《太平經》と佛教について」を読む. *Kan Gi bunka* 漢魏文化 6 : 1967 : 52-55.

MASHIMA Jun'ichi 間島潤一.

- {583} Taihei to *Kato, Rakusho* : Zen Kan Butei ki no Taihei kokka no kôshô 太平と《河圖》、
《洛書》。前漢武帝期の太平國家の構想. *TS* 80 : 1992 : 1-14.

ÔFUCHI Ninji 大淵忍爾.

- {584} *Taiheikyô no raireki ni tsuite* 《太平經》の來歴について. *Tôyô gakuhô* 東洋學報 27 : 2 :
1940 : 100-124.
- {585} *Taiheikyô no shisô ni tsuite* 《太平經》の思想について. *Tôyô gakuhô* 28 : 4 : 1941 : 145-
168.
- {586} *Tonkô dôkyô mokuroku* 敦煌道經目錄. Kyôto : Hôzôkan 法藏館 : 1960 : 122 p.
- {587} *Tonkô dôkyô : mokuroku-hen* 敦煌道經。目錄編. Tôkyô : Fukutake shoten 福武書店 :
1978 : 411 p.
- {588} *Tonkô dôkyô : zuroku-hen* 敦煌道經。圖錄編. Tôkyô : Fukutake shoten : 1979 : 904 p.
- {589} *Tonkô shôhon S. 4226 Taiheibu kan daini ni tsuite* 敦煌鈔本 S 四二二六「太平部卷第
二」について. In *Dôkyô to sono kyôten : dôkyôshi no kenkyû (sono ni)* 道教とその經
典。道教史の研究（其の二）. Tôkyô : Sôbunsha 創文社 : 1997 : 507-556.

ÔFUCHI Ninji 大淵忍爾, ISHII Masako 石井昌子 ed.

- {590} *Dôkyô tenseki mokuroku : sakuin* 道教典籍目錄。索引. Tôkyô : Kokusho kankôkai :
1988 : 710 p.

TAKAHASHI Tadahiko 高橋忠彦.

- {591} *Taiheikyô no shisô kôzô* 《太平經》の思想構造. *TBKK* 95 : 1984 : 295-336.
- {592} *Taiheikyô no shisô no shakaiteki sokumen* 《太平經》の思想の社會的側面. *TBKK* 100 :
1986 : 249-284.

{593} *Taiheikyô no kaiwatai no seikaku ni tsuite* 《太平經》の會話體の性格について. *TBKK* 105 : 1988 : 243-281.

TANAKA Fumio 田中文雄.

{594} *Taiheikyô no "kan shin hô" ni tsuite* 《太平經》の「還神法」について. In *Chûgoku no shûkyô, shisô to kagaku* 中國の宗教、思想と科學. Tôkyô : Kokusho kankôkai 國書刊行會 : 1984 : 291-303.

YASUI Kôzan 安居香山.

{595} *Isho* 緯書. Tôkyô : Meitoku shuppansha : 1969 : 218 p.

{596} *Isho no seiritsu to sono tenkai* 緯書の成立とその展開. Tôkyô : Kokusho kankôkai : 1979 : 507 p.

{597} *Dôkyô no seiritsu to "shin'i" shisô* 道教の成立と「讖緯」思想. In AKIZUKI Kan'ei ed. : *Dôkyô to shûkyô bunka* 道教と宗教文化. Tôkyô : Hirakawa shuppansha : 1987 : 45-60.

{598} *Isho to Chûgoku no shinpi shisô* 緯書と中國の神秘思想. Tôkyô : Hirakawa shuppansha : 1988 : 291 p.

YASUI Kôzan 安居香山, NAKAMURA Shôhachi 中村璋八.

{599} *Isho no kisoteki kenkyû* 緯書の基礎的研究. Tôkyô : Kan Gi bunka kenkyûkai : 1966 : 480 p.

YOSHIOKA Yoshitoyo 吉岡義豊.

{600} *Dôkyô kyôten shiron* 道教經典史論. Tôkyô : Dôkyô kankôkai 道教刊行會 : 1955 : 484 p.

{601} *Tonkô bon Taiheikyô ni tsuite* 敦煌本《太平經》について. *TBKK* 22 : 1961 : 1-103.

{602} *Taiheikyô seiritsu no mondai ni tsuite* 《太平經》成立の問題について. In *Bukkyô*

- shisôshi ronshû* 佛教思想史論集. Tôkyô : Daizo shuppansha 大藏出版社 : 1964 : 341-358.
- {603} Rikuchô dôkyô no “shumin” shisô 六朝道教の「種民」思想. *NCGH* 16 : 1964 : 90-107.
- {604} *Tonkô bunken bunrui mokuroku : dôkyô no bu* 敦煌文獻分類目錄。道教之部. Tôkyô : Tonkô bunken kenkyû iin kai 敦煌文獻研究委員會 : Tôyô bunko 東洋文庫 : 1969 : 83 p.
- {605} Tonkô bon *Taiheikyô* ni tsuite 敦煌本《太平經》について. In *Dôkyô to bukkyô* 道教と佛教 (vol. 2). Tôkyô : Kokusho kankôkai : 1970 : 9-114.
- {606} *Taiheikyô to bukkyô* 《太平經》と佛教. In *Dôkyô to bukkyô* (vol. 2). Tôkyô : Kokusho kankôkai : 1970 : 136-161.
- {607} Bukkyô no zenpô to dôkyô no “shu’itsu” 佛教の禪法と道教の「守一」. In *Dôkyô to bukkyô* (vol. 3). Tôkyô : Kokusho kankôkai : 1976 : 287-314.
- {608} *Taiheikyô no “shu’itsu” shisô to bukkyô* 《太平經》の「守一」思想と佛教. In *Dôkyô to bukkyô* (vol. 3). Tôkyô : Kokusho kankôkai : 1976 : 315-351.

Références bibliographiques : addenda

Sources primaires

I. Sources manuscrites

HUI Zhan 慧湛 copiste.

{609} [*Foshuo shengjing di yi* 佛說生經第一] (576). Paris : Bibliothèque Nationale : MS P. 2965 :
66 l.

II. Sources imprimées

anonyme.

{610} *Shangshu zhengyi* 尚書正義. In SSJZS : 20 juan.

TAO Hongjing 陶弘景 (456-536) ed.

{611} *Zhen'gao* 真誥 (499). CTT 1016 : fasc. 637-640 : 20 juan.

III. En langues occidentales

AMES, Roger T.

{612} *The Art of Rulership : A study in Ancient Chinese Political Thought*. Honolulu : University of Hawaii Press : 1983 : 277 p.

BATAILLE, Georges (Thadée KLOSSOWSKI ed.).

{613} *Théorie de la religion*. Paris : Gallimard : 1973 : 159 p.

BROUGH, John.

{614} The tripartite ideology of the Indo-Europeans : An experiment in method. *BSOAS* 22 : 1959 : 69-85.

DERRIDA, Jacques.

{615} *De la grammatologie*. Paris : Minuit : 1967 : 445 p.

GIRAUDET, Raoul.

{616} *Mythes et mythologies politiques*. Paris : Seuil : 1986 : 211 p.

GOODMAN, Howard L.

{617} *Ts'ao P'i Transcendent : The Political Culture of Dynasty-Founding in China at the End of the Han*. Seattle, Washington : Scripta Serica : 1998 : 249 p.

GROSSER, Alfred.

{618} *L'explication politique*. Paris : Fondation Nationale des Sciences Politiques : 1972 : 144 p.

JAN Yun-Hua.

- {619} The Bridge between Man and Cosmos : The philosophical foundation of music in the *T'ai P'ing ching*. In TSAO Pen-Yeh, Daniel P. L. LAW ed. : *Studies of Taoist Rituals and Music of Today*. Hong Kong : The Chinese University of Hong Kong : 1989 : 15-27.

IV. En chinois

LAU, D. C. 劉殿爵 ed.

- {620} *Chunqiu fanlu zhuzi suoyin* 春秋繁露逐字索引 : *A Concordance to the Chunqiu fanlu*. Hong Kong : Shangwu yinshuguan : 1994 : 46 + 597 p.

WENG Tu-Chien 翁獨健 ed.

- {621} *Daozang zimu yinde* 道藏子目引得 : *Combined Indices to the Authors and Titles of Books in Two Collections of Taoist Literature*. Beijing : Harvard-Yenching Institute : 1935 : 216 p.

V. En japonais

TAKAHASHI Tadahiko 高橋忠彦.

- {622} *Taiheikyô gôkô no hiôten ni tsuite* 『太平經合校』の標點について. *Tôkyô gakugei daigaku kiyô : jinbun kagaku* 東京學藝大學紀要。人文科學 36 : 1985 : 231-244.

Annexe

Concordance du

Taiping jing hejiao 太平經合校

Pour l'établissement de son édition critique du TPJ, le *Taiping jing hejiao* (1960), Wang Ming a utilisé deux matériaux principaux (cf. TPJHJ, p. xix-xxi, “*Taiping jing hejiao fanli* 太平經合校凡例”) :

(1) Le TPJ proprement dit, inclus dans le Canon taoïste, qui constitue la source principale pour les cinq sections centrales numérotées de *bing* 丙 (III) à *geng* 庚 (VII).

(2) Le TPJC, également inclus dans le Canon, source principale pour les cinq sections numérotées *jia* 甲 (I), *yi* 乙 (II), *xin* 辛 (VIII), *ren* 壬 (IX) et *gui* 癸 (X) et source secondaire pour le collationnement des cinq autres sections.

À ces deux sources principales s'ajoutent de nombreuses sources mineures citant ou recoupant le TPJ (cf. TPJHJ, p. xxii-xxiv, “*Taiping jing hejiao yinyong shumu* 太平經合校引用書目”).

Les listes ci-après (“A. Concordance TPJHJ/TPJ”, “B. Concordance TPJHJ/TPJC” et “C. Concordance TPJHJ/autres sources”) récapitulent l'ensemble de ces sources et donnent la localisation précise de chaque passage extrait de celles-ci.

Dans chacune de ces listes, la première colonne reproduit la pagination du TPJHJ, la seconde indique le titre de la source référée et la localisation précise du passage concerné.

Les modèles adoptés pour les références sont les mêmes que pour l'ensemble de la thèse :

1. Pour le TPJ proprement dit : < *juan*/chapitre : page.ligne >.
2. Pour toutes les autres sources imprimées : < *juan* : page.ligne >.
3. Pour les sources manuscrites (MS), la ligne seule est indiquée : < *l. #* >.

En outre, j'indique entre crochets quelques recoupements supplémentaires, omis par Wang Ming dans son édition.

A. Concordance TPJHJ/TPJ

<i>TPJHJ</i>	<i>CTT 1101</i>
29.2-46.3	35/41 : 1a.1-36/44 : 3b.9
46.7-50.4	36/44 : 3b.9-36/46 : 8a.8
51.3-52.12	36/46 : 8a.-10b
53.4-60.11	36/46 : 10b-37/48 : 7a
60.13-61.6	37/48 : 7a-b
63.2-8	39/50 : 1a
64.1-80.13	39/50 : 1a-40/54 : 7b
81.9-90.13	40/54 : 7b-42/56 : 3b
91.6-96.9	42/56 : 3b-42/58 : 9b
96.12-100.13	42/58 : 9b.3-43/59 : 3a.8
101.3-108.3	43/59 : 3a.8-44/60 : 4b.6
108.6-109.1	44/60 : 4b.6-5b.4
109.4-113.9	44/60 : 5b.4-45/61 : 2b.3
114.4-115.8	45/61 : 2b.3-4a.6

<i>TPJHJ</i>	<i>CTT 1101 (suite)</i>
116.2-117.2	45/61 : 4a.6-5a.10
117.6-9	45/61 : 5a.10-b.7
118.3-10	45/61 : 5b.7-6b.1
118.14-120.11	45/61 : 6b.1-8b.6
121.8-11	45/61 : 8b.6-9a.2
122.3-128.12	45/61 : 9a.2-46/62 : 3b.3
129.3-133.8	46/62 : 3b.3-47/63 : 3b.6
134.1-147.12	47/63 : 3b.6-48/65 : 2b.6
148.4-149.5	48/65 : 2b.6-4a.5
149.11-178.5	48/65 : 4a.5-50/73 : 12a.4
178.9-192.14	50/73 : 12a.4-51/78 : 7a.7
195.2-211.11	53/79 : 1a.1-55/83 : 4b.3
224.2-226.4	65/99 : 1a.1-3a.3
226.7-235.4	65/99 : 3a.3-66/102 : 2a.3
235.8-269.4	66/102 : 2a.3-69/105 : 7a.8
269.6-300.9	69/105 : 7a.8-72/111 : 12a.1
312.2-329.7	86/127 : 1a.1-19b.2
331.2-355.9	88/129 : 1a.1-91/132 : 7b.2
355.12-402.6	91/132 : 7b.2-93/141 : 22a.8
405.2-464.2	96/151 : 1a.1-102/167 : 5b.8
469.2-520.9	103/168 : 1a.1-109/178 : 3b.9
521.9-586.11	109/178 : 3b.9-113/191 : 1b.6
587.3-627.7	113/191 : 1b.6-114/203 : 44a.9
629.2-4	116/204 : 1a.1-3
630.1-634.9	116/204 : 1a.4-5b.6
634.14-638.9	116/204 : 5b.6-8b.5

TPJHJ

638.12-643.5

643.9-645.10

646.1-12

652.2-683.11

CTT 1101 (suite)

116/204 : 8b.5-13a.9

116/204 : 13a.9-15b.6

116/204 : 15b.6-16b.7

117/207 : 1a.1-119/213 : 10a.10

B. Concordance TPJHJ/TPJC

<i>TPJHJ</i>	<i>CTT 1101</i>
1.2-8.14	1 : 1a.1-8a.10
11.2-27.8	2 : 1a.1-16b.10
29.6-32.11	3 : 1a.3-2a.4
37.4	3 : 1a.2
37.8-38.2	3 : 2a.5-9
39.1-2	3 : 2a.3-4
41.2-4	3 : 2a.9-b.2
42.4-45.4	3 : 18b.10-20a.10
46.4-6	3 : 20b.1-5
50.5-51.2	3 : 20b.5-21b.2
52.13-53.3	3 : 21b.3-8
54.6-61.1	3 : 2b.2-6
62.2-69.2	3 : 22a.1-26a.7
72.5-77.5	3 : 3a.6-5b.4

<i>TPJHJ</i>	<i>CTT 1101 (suite)</i>
81.1-8	3 : 5b.5-6a.6
83.10-84.8	3 : 6a.6-b.5
88.4-90.6	3 : 6b.7-7b.1
90.14-91.5	3 : 7b.2-10
91.11	3 : 6b.5-7
96.10-11	3 : 7b.10-8a.2
98.8-100.7	3 : 26a.8-27b.5
100.14-101.2	3 : 27b.5-9
101.3-5	3 : 27b.9-28a.2
105.1-107.3	3 : 8a.2-10a.4
108.4-5	3 : 10a.4-7
109.2-3	3 : 10a.7-10
113.10-114.3	3 : 10b.1-11a.1
115.9-116.1	3 : 11a.1-b.3
116.7-8	3 : 11b.3-4
117.3-5	3 : 11b.4-9
117.10-118.2	3 : 11b.9-12a.3
118.11-13	3 : 12a.3-8
120.12-121.1	3 : 12a.8-b.4
126.8-127.3	3 : 12b.5-13a.5
128.13-129.2	3 : 13a.5-9
129.7-8	3 : 13a.10
132.5-133.3	3 : 13b.1-5
133.9-11	3 : 13b.5-9
134.9-13	3 : 13b.10-14a.7
136.5-11	3 : 14a.8-15b.5

<i>TPJHJ</i>	<i>CTT 1101 (suite)</i>
143.4-7	3 : 14b.6-10
147.5-7	3 : 15a.1-6
148.1-3	3 : 15a.6-10
149.6-10	3 : 15a.10-b.7
169.6-7	3 : 15b.7-9
178.6-8	3 : 15b.9-16a.3
178.11-180.6	3 : 16a.3-17a.7
185.4-186.2	3 : 17a.7-18a.2
187.5-189.8	3 : 18a.2-b.9
193.2-198.2	4 : 1a.2-3b.2
202.9-204.5	4 : 3b.2-4b.1
208.5-210.3	4 : 4b.1-5b.2
211.10	4 : 5b.2
212.3-215.6	4 : 5b.3-9a.5
216.6-222.8	4 : 9a.5-15b.8
222.13-223.3	4 : 15b.9-16a.6
224.9-225.2	4 : 16a.6-b.2
226.5-6	4 : 16b.2-5
228.8-229.1	4 : 16b.5-17a.2
234.6-9	4 : 17a.2-8
235.5-7	4 : 17a.8-b.1
241.6-243.5	4 : 17b.1-18a.2
258.4-259.3	4 : 18a.2-9
261.10-267.5	5 : 1a.2-3b.2
269.5	5 : 3b.3-4
276.5-278.1	5 : 3b.4-4b.3

<i>TPJHJ</i>	<i>CTT 1101 (suite)</i>
281.4-284.7	5 : 4b.3-5b.6
292.2-4	5 : 5b.6-9
301.3-308.7	5 : 5b.9-13b.3
309.2-311.8	5 : 13b.3-10
314.4-316.5	6 : 1a.2-2a.5
318.4-6	6 : 2a.5-7
323.5-326.2	6 : 2a.7-2b.10
330.3-7	6 : 2b.10-3a.8
334.14-335.5	6 : 3a.9-3b.4
340.9-344.7	6 : 3b.5-8
348.4-354.2	6 : 11b.1-14b.9
355.10-11	6 : 14b.10-15a.3
356.1-8	6 : 15a.3-b.1
358.1-2	6 : 15b.1-4
361.6-11	6 : 15b.4-16a.2
365.4-366.11	6 : 4b.9-5b.1
370.5-12	6 : 5b.2-10
375.10-379.7	6 : 6a.1-7a.4
386.2-390.2	6 : 16a.3-17a.1
399.4-10	6 : 17a.2-10
403.3-404.2	6 : 17b.1-18a.7
405.7-408.7	6 : 20b.3-21a.9
411.1-413.4	6 : 21a.9-23a.2
423.4-424.14	6 : 23a.2-b.8
426.2-7	6 : 23b.8-24a.5
433.11-434.2	6 : 24a.5-10

<i>TPJHJ</i>	<i>CTT 1101 (suite)</i>
438.4-7	6 : 24a.10-24b.5
441.2-448.9	6 : 24b.5-28b.1
451.1-452.10	6 : 28b.1-29a.3
455.6-456.5	6 : 29a.4-b.2
457.5-458.9	6 : 19a.1-b.7
459.4-6	6 : 29b.2-6
461.7-464.1	6 : 29b.7-30a.8
464.3-467.10	6 : 7a.4-11a.10
467.11	6 : 18a.8-9
467.12-468.7	6 : 19b.7-20b.3
469.3-472.8	7 : 1a.2-2b.3
510.6-514.9	7 : 2b.3-5a.3
517.4-522.10	7 : 5a.3-9b.2
524.4-525.7	7 : 9b.4-10b.4
526.5-529.10	7 : 12b.8-14a.10
531.2-534.7	7 : 14a.10-16b.8
534.14-536.10	7 : 11b.7-12a.9
538.2-540.4	7 : 12a.10-b.8
540.12-542.10	7 : 10b.4-11b.6
543.5	7 : 9b.3-4
544.4-547.1	7 : 16b.9-18a.9
549.8-560.4	7 : 18a.10-20b.1
562.5	7 : 16b.8-9
563.4-578.5	7 : 20b.4-23a.5
581.6-585.2	7 : 23a.5-25a.5
585.3	7 : 20b.2-3

<i>TPJHJ</i>	<i>CTT 1101 (suite)</i>
586.4-6	7 : 25a.5-8
587.1-2	7 : 25a.8-9
587.3-590.4	7 : 25a.10-27a.9
629.5-9	7 : 32b.9-33a.8
630.1-645.13	7 : 33a.8-38a.8
646.12	7 : 32b.8-9
647.1-651.13	7 : 27a.9-32b.8
652.4-660.11	7 : 38a.8-40a.6
664.3-8	7 : 40a.7-40b.3
668.5-672.9	7 : 40b.3-42a.7
676.9-680.11	7 : 42a.7-43a.7
684.2-699.11	8 : 1a.2-20a.1
701.2-716.13	9 : 1a.2-19b.9
718.2-719.4	10 : 1a.2-2a.4
719.9-732.6	10 : 2a.4-14a.1

C. Concordance TPJHJ/autres sources

<i>TPJHJ</i>	<i>sources</i>
2.8-10	上清後聖道君列紀 (CTT 442) : 1b.3-7
5.6-6.3	上清後聖道君列紀 (CTT 442) : 8b.6-9a.7
6.4	(a) 雲笈七籤 (CTT 1032), 6 : 19b.6-7 (b) 道教義樞 (CTT 1129), 2 : 12a.5
7.4-8.3	皇天上清金闕帝君靈書紫文上經 (CTT 639) : 1a.4-b.4
7.6	太平御覽, 677 : 8a.6-7
8.4-11	三洞珠囊 (CTT 1139), 3 : 5b.7-6a.2
9.1	(a) 道教義樞 (CTT 1129), 2 : 9b.2-3 (b) 雲笈七籤 (CTT 1032), 6 : 15a.1-2
9.3-10.3	雲笈七籤 (CTT 1032), 6 : 15a.7-b.6
10.4-10	三洞珠囊 (CTT 1139), 9 : 5b.9-6a.10
11.9	太平部卷第二 (MS S. 4226), l. 101
11.11	太平部卷第二 (MS S. 4226), l. 99

<i>TPJHJ</i>	<i>sources (suite)</i>
13.8	太平部卷第二 (MS S. 4226), l. 107
15.7-8	道要靈祇神鬼品經 (CTT 1201) : 1b.5-7
16.1-4	太平經聖君祕旨 (CTT 1102) : 1b.9-2a.3
16.13	太平部卷第二 (MS S. 4226), l. 121
18.13-19.4	後漢書, 30 B : 1081.9-12
[24.6-7]	道典論 (CTT 1130), 4 : 3a.2-4
27.9-28.2	三洞珠囊 (CTT 1139), 1 : 21a.3-b.3
28.3-5	太平御覽, 667 : 3a.4-6
54.9-55.5	道典論 (CTT 1130), 3 : 17a.4-b.4
58.14-59.4	道典論 (CTT 1130), 3 : 17b.49
59.8	道典論 (CTT 1130), 3 : 17b.9-10
60.6-8	道典論 (CTT 1130), 3 : 17b.10-18a.4
60.9-11	(a) 雲笈七籤 (CTT 1032), 49 : 1b.6-7 (b) 太平御覽, 668 : 1a.6-8 (c) ? [ne recoupe ni 白孔六帖, ni 白氏六帖事類集]
62.3-6	歷世真仙體道通鑑 (CTT 296), 20 : 2a.9-b.5
78.1-2	道典論 (CTT 1130), 2 : 7a.9-10
78.4-14	道典論 (CTT 1130), 2 : 7a.10-8a.3
78.7-12	太平御覽, 659 : 7b.7-10
100.8-13	道典論 (CTT 1130), 4 : 3a.6-b.3
102.14	道典論 (CTT 1130), 4 : 3b.3-4
116.7-8	三洞珠囊 (CTT 1139), 1 : 22b.4-5
116.9-11	三洞珠囊 (CTT 1139), 1 : 22b.1-4
121.2-7	三洞珠囊 (CTT 1139), 1 : 21b.4-22a.3
121.12-122.2	三洞珠囊 (CTT 1139), 1 : 22a.3-b.1
122.13-123.5	三洞珠囊 (CTT 1139), 1 : 22b.6-23a.4

<i>TPJHJ</i>	<i>sources (suite)</i>
123.5-8	三洞珠囊 (CTT 1139), 1 : 23a.4-8
132.5-9	道典論 (CTT 1130), 2 : 8a.4-8
136.5-11	道典論 (CTT 1130), 2 : 8a.8-b.7
158.12-13	道典論 (CTT 1130), 4 : 5b.9-10
[159.6-7]	太平御覽, 668 : 1a.9-10
181.3-5	後漢書, 30 B : 1085.1-2
211.12-13	雲笈七籤 (CTT 1032), 6 : 15a.5-7
215.7-216.4	要修科儀戒律鈔 (CTT 463), 14 : 1a.4-b.10
219.4-5	後漢書, 30 B : 1084.9-11
222.9-12	正一法文太上外籙儀 (CTT 1243) : 4a.3-7
228.11-229.1	(a) 三洞神符記 (CTT 79) : 9a.5-8 (b) 雲笈七籤 (CTT 1032), 7 : 9a.8-b.1
282.8-284.7	太平經聖君祕旨 (CTT 1102) : 2b.5-3b.3
[305.11-12]	太平御覽, 668 : 1a.10-11
[306.8-9]	太平御覽, 668 : 1a.11-12
308.8-14	要修科儀戒律鈔 (CTT 463), 1 : 2a.7-b.9
330.2	太平部卷第二 (MS S. 4226), l. 281
384.12	? [MS de Dunhuang non identifié : “敦煌經卷”]
[405.7-9]	要修科儀戒律鈔 (CTT 463), 12 : 13b.1-3
409.10-410.2	太平經聖君祕旨 (CTT 1102) : 3b.4-6
410.4-5	太平經聖君祕旨 (CTT 1102) : 3b.7-8
512.10-513.2	道典論 (CTT 1130), 4 : 1b.3-8
574.12-14	道要靈祇神鬼品經 (CTT 1201) : 1b.7-10
591.3	太平部卷第二 (MS S. 4226), l. 371
627.8-11	三洞珠囊 (CTT 1139), 3 : 5b.7-6a.2
627.12-628.1	上清道類事相 (CTT 1132), 3 : 6a.1-3

<i>TPJHJ</i>	<i>sources (suite)</i>
647.1-2	後漢書, 30 B : 1084.9-11
699.12-700.3	道典論 (CTT 1130), 4 : 8b.3-10
700.4-5	三洞珠囊 (CTT 1139), 4 : 2b.10-3a.2
716.14-717.5	三洞珠囊 (CTT 1139), 4 : 3a.3-b.1
718.3	雲笈七籤 (CTT 1032), 6 : 15a.9-10
719.5-8	道典論 (CTT 1130), 4 : 1a.8-b.2
719.14	太平部卷第二 (MS S. 4226), l. 64
720.4-6	雲笈七籤 (CTT 1032), 6 : 15a.10-b.3
724.5-6	太平御覽, 659 : 7b.4-5
725.6	太平部卷第二 (MS S. 4226), l. 76
727.8	太平御覽, 668 : 1a.4-5
728.7-10	太平經聖君祕旨 (CTT 1102) : 1a.3-7
730.3	太平部卷第二 (MS S. 4226), l. 90
731.10	太平部卷第二 (MS S. 4226), l. 96
733.3-4	後漢書, 30 B : 1084.16-1085.1
733.5-11	後漢書, 30 B : 1081.12-1082.1
734.1	三洞珠囊 (CTT 1139), 9 : 8b.2-3
734.2	道德真經廣聖義 (CTT 725), 5 : 3a.1
734.3	道德真經廣聖義 (CTT 725), 5 : 3a.4
734.4	大道論 (CTT 1037) : 2b.4-6
734.5	大道論 (CTT 1037) : 21b.4-5
734.6	一切道經音義妙門由起 (CTT 1123) : 1b.9-10
734.7-8	一切道經音義妙門由起 (CTT 1123) : 5b.9-6a.1
734.9	初學記, 23 : 8a.5-6
734.1	道樞 (CTT 1017), 30 : 11a.5-6
734.12	雲笈七籤 (CTT 1032), 6 : 13a.5-6

<i>TPJHJ</i>	<i>sources (suite)</i>
734.13	雲笈七籤 (CTT 1032), 6 : 13a.6-7
734.14	雲笈七籤 (CTT 1032), 6 : 13a.7-8
735.1	雲笈七籤 (CTT 1032), 11 : 33a.10-b.1
735.2	黃庭內景遇經註 (CTT 402), B : 2b.8-9
735.3	雲笈七籤 (CTT 1032), 12 : 24a.3
735.4	黃庭內景遇經註 (CTT 402), B : 21b.6
735.5-9	(a) 雲笈七籤 (CTT 1032), 89 : 7a.9-b.7 (b) 雲笈七籤 (CTT 1032), 92 : 10b.4-11a.2
735.11	太平御覽, 659 : 7b.6
735.12	太平御覽, 660 : 7a.8
735.13-736.1	太平御覽, 668 : 1a.9-12
736.2-7	要修科儀戒律鈔 (CTT 463), 12 : 13a.3-b.3
736.8	存神固氣論 (CTT 577) : 6b.7-8
736.9	三論元旨 (CTT 1039) : 15b.8
736.10	道教義樞 (CTT 1129), 1 : 3b.10
736.11	道教義樞 (CTT 1129), 7 : 7b.3-4
736.12-13	道教義樞 (CTT 1129), 9 : 3a.2-5
736.14-737.1	太玄金鎖流珠引 (CTT 1015), 15 : 17a.8-b.1
737.2-8	太上說玄天大聖真武本傳神咒妙經 (CTT 754), 6 : 5b.7-6a.9
737.10-11	道要靈祇神鬼品經 (CTT 1201) : 1b.3-5
737.12-13	道要靈祇神鬼品經 (CTT 1201) : 1b.10-2a.3
737.14-738.2	道要靈祇神鬼品經 (CTT 1201) : 2a.3-8
738.4-739.1	道典論 (CTT 1130), 4 : 2a.3-3a.4
739.2	道典論 (CTT 1130), 4 : 5b.6-7
739.3-4	道典論 (CTT 1130), 4 : 9a.1-3

TPJHJ

sources (suite)

739.5-11

太平經聖君祕旨 (CTT 1102) : 1a.7-1b.8

739.12-740.5

太平經聖君祕旨 (CTT 1102) : 2a.4-b.4

740.6-743.12

太平經聖君祕旨 (CTT 1102) : 3b.9-7a.10

743.13

? [MS de Dunhuang non identifié : “敦煌經卷”]

Remerciements

L'auteur remercie vivement pour leur contribution à l'achèvement de ce travail :

Mmes Véronique BERTHELET WEN, Catherine DESPEUX, Barbara HENDRISCHKE, Isabelle ROBINET † et Atsuko VENTURE, Mlles HUANG Yu-Hsuan, LI I-Hsuan et Élisabeth ROCHAT DE LA VALLÉE, MM. Poul ANDERSEN, Pierre-Henri DE BRUYN, Marc GILBERT, Marc KALINOWSKI, Dae-Yeol KIM, John LAGERWEY, LAI Chi Tim, Claude LARRE †, B. J. MANSVELT BECK, François MARTIN, Clinton McMORRAN, Jens Østergård PETERSEN, Fabrizio PREGADIO, Jean-Louis TRIAUD, Francis L. C. TU, Olivier VENTURE, Benoît VERMANDER, C. K. WANG et XUN Liu, ainsi que l'ensemble du personnel de la Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises, à Paris.

Cette thèse a reçu le soutien financier des institutions suivantes :

The Center for Chinese Studies 漢學研究中心 (Taibei, Taiwan, R.O.C.).

The Chiang Ching-Kuo Foundation for International Scholarly Exchange 蔣經國國際學術交流基金會 (Taibei, Taiwan, R.O.C.).

Résumé :

En dépit d'une histoire textuelle problématique, le *Livre de la Grande paix (Taiping jing)* transmis par le *Canon taoïste* reflète incontestablement des idées enracinées dans la vision du monde de l'époque des Han (206 av. J.-C.-220 ap. J.-C.). La cohérence de son contenu en apparence hétérogène réside dans l'idéologie tripartite qui sous-tend son substrat cosmologique et dépeint l'univers tout entier en une structure arborescente dérivant du modèle de base Ciel-Terre-Homme. Deux logiques triadiques s'opposent dans cette idéologie : un processus ternaire de déclin dans lequel l'Homme est déchu de la perfection originelle et un processus synthétique de retour à l'Unité dans lequel l'Homme incarne la ré-union harmonieuse des pôles de la binarité. La trifonctionnalité vitaliste du dispositif varie en conséquence.

Discipline : Études de l'Extrême-Orient

Mots-clés : Chine – Han – taoïsme – *Taiping jing* – idéologie – cosmologie – trifonctionnalité – triade – trinité – révélation – Dunhuang – manuscrit.

Adresse du laboratoire ou de l'U.F.R. :

Langues et Civilisations d'Asie Orientale (L.C.A.O.), couloir 24/34, 1er étage, salle 112
Université Paris 7-Denis Diderot, 2 place Jussieu, 75251 Paris Cedex 05

English Title:

Cosmology and Trifunctionality
in the Ideology of the *Book of Great Peace (Taiping jing 太平經)*

Abstract:

Despite a problematic textual history, the Book of Great Peace transmitted in the Taoist Canon clearly reflects ideas deeply rooted in the world-view of Han times (206 BC-220 AD). The cohesiveness of its outwardly heterogeneous content resides in the triadic ideology which underlies its cosmological substratum, depicting the whole universe as an arborescent structure derived from the basic Heaven-Earth-Man pattern. There is a conflict in this ideology between two forms of triadic logic: a ternary process of decline, in which Man has fallen from primordial perfection, and a synthetic process of reversion to Unity, in which Man embodies the harmonious reuniting of the poles of binarity. The vitalist trifunctionality of the scheme fluctuates accordingly.