

Le silence de l'aiguille

Quand le Yi Jing éclaire
les transformations induites
par l'acupuncture

Michel VINOGRADOFF

醫
易



Springer



醫
易

Prix : 45 € TTC

ISBN 978-2-287-79506-0



9 782287 795060

springer.com

Michel VINOGRADOFF

Le silence de l'aiguille

Quand le Yi Jing éclaire
les transformations induites
par l'acupuncture

Cet ouvrage traite du changement.

Du changement en général, de celui qui est présent dans de nombreux textes classiques de la pensée chinoise.

Du changement particulier, de celui qui prend place au sein du patient lors d'une séance d'acupuncture.

Il s'appuie sur le Yi Jing, le classique des changements, ainsi que sur les textes taoïstes, Lao zi et Zhuang zi.

La symbolique des hexagrammes est présentée en détail, émaillée de nombreux extraits de textes commentés.

Cet ouvrage intéressera tout lecteur curieux de la pensée chinoise, car il ouvre des horizons originaux sur la notion de changement. Notion rarement présentée en Occident de façon aussi fouillée et pertinente. Au-delà des explications sur la relation thérapeutique, ces pages donnent au lecteur des pistes de réflexion sur la vie, ses transformations et sur la vitalité à l'œuvre.

Cette étude est le fruit de plusieurs années de réflexion sur la notion si particulière, si fondamentalement chinoise, du changement. Un événement qui affecte tous les vivants en permanence, le plus souvent sans qu'ils ne s'en aperçoivent.

Le Dr. M. Vinogradoff est, depuis plus de vingt cinq ans, un familier des textes qui traitent de cette notion et il nous propose ici, une promenade à travers la pensée chinoise.

Springer

Paris

Berlin

Heidelberg

New York

Hong Kong

Londres

Milan

Tokyo

Michel Vinogradoff

Le silence de l'aiguille

Quand le Yi Jing éclaire les transformations
induites par l'acupuncture



Springer

Michel Vinogradoff

ISBN-13 : 978-2-287-79506-0 Springer Paris Berlin Heidelberg New York

© Springer-Verlag France, Paris 2008
Imprimé en France

Springer-Verlag France est membre du groupe Springer Science + Business Media

Cet ouvrage est soumis au copyright. Tous droits réservés, notamment la reproduction et la représentation, la traduction, la réimpression, l'exposé, la reproduction des illustrations et des tableaux, la transmission par voie d'enregistrement sonore ou visuel, la reproduction par microfilm ou tout autre moyen ainsi que la conservation des banques de données. La loi française sur le copyright du 9 septembre 1965 dans la version en vigueur n'autorise une reproduction intégrale ou partielle que dans certains cas, et en principe moyennant le paiement des droits. Toute représentation, reproduction, contrefaçon ou conservation dans une banque de données par quelque procédé que ce soit est sanctionnée par la loi pénale sur le copyright.

L'utilisation dans cet ouvrage de désignations, dénominations commerciales, marques de fabrique, etc. même sans spécification ne signifie pas que ces termes soient libres de la législation sur les marques de fabrique et la protection des marques et qu'ils puissent être utilisés par chacun.

La maison d'édition décline toute responsabilité quant à l'exactitude des indications de dosage et des modes d'emploi. Dans chaque cas il incombe à l'utilisateur de vérifier les informations données par comparaison à la littérature existante.

Maquette de couverture : Jean-François Montmarché



« MÉDECINES D'ASIE - SAVOIRS & PRATIQUES »

Collection dirigée par Guy Mazars

Les médecines asiatiques, comme la médecine chinoise ou les médecines traditionnelles de l'Inde bénéficient d'une reconnaissance et d'un statut officiels dans leurs pays d'origine et suscitent un intérêt croissant dans les pays occidentaux. Elles y sont étudiées depuis longtemps et de plus en plus enseignées et pratiquées là où les législations le permettent.

La collection « Médecines d'Asie – Savoirs & Pratiques » accueille :

- des ouvrages didactiques, sous forme d'abrégés, destinés aux médecins et aux sages-femmes préparant le Diplôme interuniversitaire d'acupuncture, aux enseignants, aux kinésithérapeutes pratiquant les massages chinois, aux praticiens participant à des formations continues, ainsi qu'aux enseignants et aux étudiants intéressés par les médecines asiatiques ;
- des ouvrages de synthèse s'adressant principalement aux enseignants de médecine chinoise, aux chercheurs et aux acupuncteurs, mais aussi, en fonction du sujet traité, à des hospitalo-universitaires, des biologistes, des pharmacologues, des médecins généralistes et spécialistes, des kinésithérapeutes formés aux massages indiens et chinois, des phytothérapeutes. Chacun des volumes de cette série sera consacré à une pathologie ou à un sujet particulier, défini soit sous l'angle occidental (gynécologie, obstétrique, maladies cardio-vasculaires, etc.), soit sous l'angle des pratiques traditionnelles (Maladies du « vent », Maladies du « froid » [...]), soit sous l'angle technique (phytothérapie, moxibustion, auriculothérapie, massages, etc.) ;
- des ouvrages de références conçus pour les praticiens mais recommandés aussi à tous ceux qui étudient, enseignent et pratiquent des thérapeutiques asiatiques : dictionnaires, atlas, ouvrages de pharmacopée, livres de recettes, traductions de traités médicaux sanskrits, chinois, persans, arabes [...]

Guy Mazars est historien et anthropologue de la Santé. Ancien Secrétaire général du Centre européen d'Histoire de la médecine (1978-1998) et chercheur à l'Université Louis Pasteur de Strasbourg, il a enseigné à l'École pratique des hautes études, à Paris (Sorbonne, de 1983 à 1998) et dans plusieurs établissements universitaires en France et à l'étranger. Membre correspondant de l'Académie des Sciences de Lyon et Président de la Société européenne d'ethnopharmacologie <<http://ethnopharma.free.fr>>, il est surtout connu pour ses travaux sur les Médecines et les Pharmacopées traditionnelles de l'Asie. Il a publié notamment *Les Médecines de l'Asie* (en collaboration avec P. Huard et J. Bossy, Paris, Seuil, 1978, traduit en espagnol, italien et japonais), *La Médecine indienne* (Paris, PUF, 1995, traduit en anglais et en roumain) et de nombreux articles. C'est en 1984 qu'il a fondé la Société des études ayurvédiques <<http://ayurveda.france.free.fr>>, dont il est le Président. Il a aussi développé l'enseignement et la recherche en Ethnomédecine à l'Université Marc Bloch de Strasbourg <<http://ethnomedecine.free.fr>>.

Dans la même collection :

Déjà paru :

- *Une introduction à la médecine traditionnelle chinoise. Le corps théorique*
Marc Sapriel et Patrick Stoltz, septembre 2006
- *Nez, Gorge, Oreille en médecine traditionnelle chinoise* Bernard Cygler,
septembre 2006
- *L'esprit de l'aiguille. L'apport du Yi Jing à la pratique de l'acupuncture*
Michel Vinogradoff, septembre 2006
- *Auriculothérapie. L'Acupuncture auriculaire* Yves Rouxville, Yunsan Meas et
Jean Bossy, juillet 2007
- *Le bouddhisme et la médecine traditionnelle de l'Inde* Sylvain Mazars, Mars 2008

Autres ouvrages sur les médecines asiatiques aux Éditions Springer :

Yang Xinrong (Ed.) *Traditional Chinese Medicine. A Manual from A-Z. Symptoms, Therapy and Herbal Remedies*, Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg, New York, 2003, II- 660 p.

Khare CP (Ed.) *Indian Herbal Remedies. Rational Western Therapy, Ayurvedic and Other Traditional Usage, Botany. With 255 Figures*. Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg, New York, 2004, X-524 p.

De Michel Vinogradoff :

La Marche du Destin, Dervy, Paris, 1996.

Dans le Yi à tire d'Ailes, Trédaniel, Paris, 2000.

L'esprit de l'aiguille, Springer, Paris, 2006.

Ils étaient soixante et quatre... (roman), You Feng, Paris, 2006.

*Pour Catherine et pour les filles,
Que le silence leur soit doux.*

*L'unijambiste envie le mille-pattes,
le mille-pattes envie le serpent,
le serpent envie le vent,
le vent envie l'œil,
l'œil envie l'esprit.*

Zhuang zi

*Quand un individu perd contact avec l'univers
mythique, et que son existence se trouve ainsi
réduite au seul domaine des faits, sa santé
mentale se trouve en grand danger.*

Carl Gustav JUNG cité par Simon Leys in
Le Bonheur des petits poissons

Préface

« La poésie est ciselure du silence » (G. Séféris).

La musique est sculpture du silence.

L'acupuncture, enracinée dans la vacuité, est architecture du silence.

À commencer par le point qui la fonde, caverne dans la montagne, vide où se joignent les souffles du ciel et de la terre, lieu d'échanges et de mutation.

L'acupuncture est, idéalement, rencontre spontanée entre les silences du patient, du thérapeute et du point.

Silence et vacuité ont leur lieu : le cœur, au cœur de l'être.

Michel Vinogradoff nous conte cette aventure passionnante à l'occasion du *Yi Jing*.

Suivons-le.

Docteur Jean-Marc Kespi

Président d'honneur de l'Association française d'acupuncture

Sommaire

Introduction.....	1
Le cadre	5
Description des deux axes.....	14
<i>L'axe sud-nord, personnalisé par le thérapeute</i>	<i>14</i>
Les hexagrammes concernés	14
Les propriétés de <i>Qian</i> et <i>Kun</i>	16
Précisions sur les rôles respectifs de <i>Qian</i> et <i>Kun</i>	18
<i>L'axe est-ouest, symbolisé par le patient.....</i>	<i>33</i>
Les hexagrammes concernés	33
Caractéristiques des hexagrammes concernés	35
Le nom de ces hexagrammes	38
Les voyages du thérapeute.....	57
Les interactions entre <i>Qian</i> et <i>Kun</i>	57
<i>Le voyage du xiang du nord dans Qian</i>	<i>57</i>
Les hexagrammes concernés	57
– hexagramme <i>Dun</i>	59
– hexagramme <i>Wu Wang</i>	59
– hexagramme <i>Zhong Fu</i>	61
– hexagramme <i>Da Chu</i>	62
– hexagramme <i>Da Zhuang</i>	63
<i>Le voyage du xiang du sud dans Kun.....</i>	<i>65</i>
Les hexagrammes concernés	65
– hexagramme <i>Lin</i>	66
– hexagramme <i>Sheng</i>	68
– hexagramme <i>Xiao Guo</i>	69
– hexagramme <i>Cui</i>	70
– hexagramme <i>Guan</i>	71
<i>Approche globale.....</i>	<i>75</i>
<i>Les hexagrammes concernés</i>	<i>79</i>
– hexagramme <i>Yi</i>	79
– hexagramme <i>Da Guo</i>	80

Les voyages du patient	83
Le voyage du xiang de l'est dans <i>Wei Ji</i>	83
<i>Les hexagrammes concernés</i>	84
– hexagramme Shi He	88
– hexagramme Gu	90
– hexagramme Kun.....	93
Le voyage du xiang de l'ouest dans <i>Ji Ji</i>	99
<i>Les hexagrammes concernés</i>	99
– hexagramme Jing	101
– hexagramme Sui	103
– hexagramme Bi.....	105
Justification	115
<i>Voyages de ce « grand ordre » et de ce « grand désordre » dans leur</i> <i>complémentaire</i>	116
<i>Voyages de ce « grand ordre » et de ce « grand désordre » en eux-mêmes</i>	118
– hexagramme Gui Mei	118
– hexagramme Jian	119
<i>Voyages de « l'ordre » et du « désordre » en eux-mêmes</i>	119
Ordre dans <i>Ji Ji</i>	120
– hexagramme Jie	120
– hexagramme Feng	121
Désordre dans <i>Wei Ji</i>	121
– hexagramme Lu	122
– hexagramme Huan	122
Le Centre	125
Qu'est-ce qu'un hexagramme ?.....	125
Qu'est-ce que le centre ?	129
Le centre et l'hexagramme	133
<i>L'hexagramme 7, Shi</i>	133
<i>L'hexagramme 8, Bi</i>	134
<i>Les hexagrammes 15 et 16, Qian et Yu</i>	135
<i>L'hexagramme 13, Tong Ren</i>	136
<i>L'hexagramme 14, Da You</i>	136
<i>Les hexagrammes 9 et 10, Xiao Chu et Lu Hu Wei</i>	137
<i>Les hexagrammes 61 et 62, Zhong Fu et Xiao Guo</i>	138
<i>Les hexagrammes 29 et 30, Xi Kan et Li</i>	139
Le corps symbolique	147
Étude de Xian.....	149
<i>Présentation générale</i>	151
<i>Texte de l'hexagramme et explications</i>	152
<i>Symbolisme</i>	154

Étude de Gen qi bei.....	156
<i>Présentation générale</i>	157
<i>Texte de l'hexagramme et explications</i>	159
<i>Symbolisme</i>	162
Conclusion.....	167
Le changement	171
Les différents termes.....	171
<i>Bian</i>	171
<i>Hua</i>	174
<i>Bian hua</i>	176
<i>Yi</i>	180
<i>Tong</i>	183
<i>Ji</i>	186
La dynamique du changement.....	195
<i>Le changement simple jian yi</i>	195
<i>Ce qui change : bian yi</i>	198
<i>Le non-changeant, l'immuable, bu yi</i>	200
Synthèse dans la quiétude	203
Jing.....	203
Aspect absolu	204
Aspect relatif.....	212
Conclusion.....	216
Faisons le point	219
Première observation.....	219
Seconde observation	221
Conclusion	225
Bibliographie	227

Introduction

Toute consultation médicale a pour objet principal d'améliorer l'état du patient. Le patient qui se présente avec un certain nombre de signes cliniques pathologiques veut retrouver un état de santé satisfaisant et équilibré. Le thérapeute va pour cela mettre en œuvre des outils thérapeutiques, dont il maîtrise peu ou prou les effets.

Dans le cadre d'une consultation d'acupuncture, aucun médicament n'est administré. Seule l'aiguille d'acupuncture est utilisée en puncture, d'un ou de plusieurs points. Cela signifie que l'aiguille induit chez le patient une transformation, qui sera à l'origine de la récupération d'un état de santé satisfaisant.

Cette transformation se déroule chez le patient selon certaines modalités que les théories de l'acupuncture expliquent.

Cependant, cette transformation globale est le résultat d'un changement du patient lui-même, en lui-même, changement qui est induit par l'aiguille.

Comment pouvons-nous envisager ce changement nécessaire du patient ? Au-delà des théories médicales chinoises, que nous supposerons bien connues des lecteurs, il s'agira donc de préciser ce qu'est un changement. Sa nature, le cadre dans lequel il peut se développer, les conditions nécessaires et indispensables à son apparition. Autant de questions qui restent en suspens et qui ne sont pas résolues durant toute consultation d'acupuncture.

Il nous a paru important et même fondamental d'approfondir ce qui se déroule chez le patient et cela nous a conduit à étudier le changement.

La notion de changement est omniprésente dans la pensée chinoise. Elle traverse tous les écrits classiques et s'établit comme une constante incontournable. Cette constante n'est pas pour autant aisément saisissable.

Le changement échappe, par sa nature même, à toute tentative de définition précise.

Envisager le changement revient à vouloir saisir une poignée de sable. À vouloir retenir le vent.

Aussi, nous avons choisi pour cerner cette notion de présenter de nombreux points de vue. Ce qui permet de considérer différents aspects du changement tout en tenant compte de sa nature changeante par essence.

Bien entendu, le fil conducteur de cette étude est tissé par la symbolique du *Yi Jing*, le classique du changement.

En effet, le *Yi Jing* est par excellence le livre du changement, portant en son nom même le changement comme un étendard¹. Il contient en particulier un

commentaire, qui fait partie du canon depuis deux mille ans, dénommé le « Grand Commentaire ». Celui-ci est constitué de deux parties, la 5^e et la 6^e Aile, et de même que pour les autres commentaires et pour le texte canonique, leur(s) auteur(s) ne nous sont pas connus.

Ce texte est l'un de ceux qui ont été le plus abondamment et le plus fréquemment cités dans tout ouvrage traitant de la pensée chinoise durant ces deux millénaires. Aucun texte sérieux de référence traitant de la pensée chinoise n'échappe à la règle de contenir au moins un extrait de ce « Grand Commentaire ». Il est à la base de toutes les notions fondamentales qui ont nourri et abreuvé la conception chinoise de la réalité.

Nous en donnons de nombreux extraits au cours des différents chapitres de cette étude. Nous les commentons et justifions nos choix par des exemples appliqués à la consultation médicale d'acupuncture.

Le but de cet ouvrage est en effet de cerner ce qui change, et plus particulièrement ce qui change chez le patient au cours d'une consultation et d'un traitement par acupuncture.

Pour mieux appréhender cette notion mouvante, nous avons, en premier lieu, défini le cadre dans lequel prend place le changement. Dans ce premier chapitre, il s'agit de cerner les limites symboliques dans lesquelles le changement peut être envisagé. Cela nous a permis de mettre en place les référents symboliques qui sont indispensables pour parler de cette notion. Dans le cadre de la médecine chinoise, et en particulier dans celui de l'acupuncture, il s'agit du thérapeute et du patient et de l'instrument du changement, l'aiguille.

En deuxième lieu, nous avons envisagé les évolutions de chacun de ces acteurs dans le cadre de la consultation thérapeutique. Le deuxième chapitre traite spécifiquement des changements à l'œuvre chez le thérapeute lors de la consultation et au-delà d'elle. Cela nous a donné l'occasion de parler de deux hexagrammes très particuliers que sont Qian et Kun. L'étude de ces derniers est construite sur de nombreux extraits des 5^e et 6^e Ailes.

De nombreux autres hexagrammes sont présentés et explicités dans leur rapport subtil avec les deux précités.

En troisième lieu, nous présentons les évolutions du patient au cours de la séance d'acupuncture à la faveur de l'étude de deux hexagrammes, eux aussi bien singuliers, Wei Ji et Ji Ji. Là encore, des extraits du texte canonique et des commentaires viennent conforter le point de vue choisi. Les hexagrammes, qui prennent place entre ces deux extrêmes, sont également étudiés et analysés dans l'éclairage de leur succession temporelle.

En quatrième lieu se situe une étude sur la notion de centre. Quel est le sens du centre dans la pensée chinoise ? Quels renseignements le *Yi Jing* peut-il apporter à cette notion ? Comment le centre est-il envisagé dans la structure même des hexagrammes, symboles du changement et des mutations ? De nombreux exemples de figures et de leurs commentaires, en particulier des extraits des quatre premières Ailes, sont présentés et commentés.

En cinquième lieu, nous étudions la façon dont le corps est présenté dans le *Yi Jing*. Une présentation détaillée des deux hexagrammes utilisant le symbolisme du corps dans le *Yi Jing* est faite au moyen du texte canonique et de leurs commentaires.

Ce sont les hexagrammes Xian et Gen qi bei, qui offrent l'occasion de nombreuses réflexions sur la relation thérapeutique.

En sixième lieu, et la place n'est pas innocente², est abordé le changement. À travers l'étude des caractères chinois qui désignent le changement et au moyen de nombreuses citations, autant du « Grand Commentaire » que d'ouvrages taoïstes classiques, le changement apparaît protéiforme et dans ses divers aspects.

Différentes autres notions, telles que le premier indice, la compréhension profonde de la réalité, sont abordées et explicitées.

Le changement est ici envisagé dans son aspect dynamique. Cela donne lieu à la présentation de « ce qui change », de « ce qui est changé » et de « ce qui ne change pas ».

En septième lieu, une synthèse des différentes études est réalisée à propos de l'étude de la quiétude. La quiétude traverse la pensée chinoise de façon transversale et subtile. Nous abordons là le cœur de la notion du changement et de ses conséquences. À cette occasion, nous livrons de nombreuses réflexions en lien étroit avec la relation thérapeutique.

De nombreux extraits de textes taoïstes viennent élargir le débat au-delà de la relation thérapeutique, et débouchent sur une vision particulière et chinoise de la réalité.

En huitième et dernier lieu, nous présentons deux observations de patient telles que nous les avons vécues. Elles ne sont en rien exemplaires, mais elles nous ont semblé particulièrement proches des réflexions qui parsèment les chapitres précédents.

Nota bene :

- nous avons délibérément choisi de présenter le texte chinois de chacune de nos citations, à la suite du texte français cité, pour permettre aux lecteurs sinisants ou sinologues de vérifier la traduction choisie et de pouvoir éventuellement faire la leur ;
- dans chaque Aile du « Grand Commentaire », il y a douze parties. Nous avons donc choisi d'annoter les extraits du « Grand Commentaire » de la façon suivante :
 - le premier nombre indique le numéro de l'Aile, 5^e ou 6^e,
 - le second nombre indique la partie de l'Aile où se situe l'extrait.
 Par exemple :
 - Pour un extrait de la 5^e Aile, partie VI, nous avons noté : 5/6.
 - Pour un extrait de la 6^e Aile, partie XI, nous avons noté : 6/11.

Notes

- 1 Yi, 易, désigne aussi bien le changement que l'aisance, la simplicité, la transformation, la mutation, le paisible...
Jing, 經, désigne le livre canonique, la chaîne d'un tissu, la trame, l'expérience, le méridien d'acupuncture.
- 2 Le six symbolise une complétude dans laquelle le changement peut s'exprimer aisément. Voir la symbolique des nombres présentée dans le cours de l'ouvrage.

Le cadre

En médecine traditionnelle chinoise la relation thérapeutique, qui s'établit entre le thérapeute et le patient, revêt un aspect particulier. Cela est particulièrement évident durant une consultation d'acupuncture.

Le temps du diagnostic et le temps du traitement sont distincts.

Le diagnostic est établi selon des règles particulières.

Le traitement est tout à fait original. Il consiste à implanter, selon certaines modalités, une ou plusieurs aiguilles en des points bien précis. Dans certains cas, il sera également fait usage de la moxibustion.

Le temps du diagnostic comprend quatre étapes.

La première étape est celle de l'inspection, *wang*, 望.

Elle consiste à observer le patient. Le thérapeute s'attachera, en particulier, à examiner l'éclat du patient, qui indique la qualité des souffles, son teint, c'est-à-dire la couleur du visage, du corps et l'allure de la langue, l'éclat de l'œil et sa couleur, la façon dont le patient bouge, dont il se tient.

La deuxième étape est celle de l'écoute, *wen*, 聞.

Il s'agit d'écouter la voix du patient et également de sentir son odeur. *Wen*, signifiant à la fois écouter et sentir par l'odorat.

Le ton de la voix, sa force ou sa faiblesse relative, la façon de respirer, la présence ou non de soupirs sont autant d'indications sur l'état des souffles, que l'odeur perçue par le thérapeute. Odeur de l'haleine, mais aussi odeur corporelle globale.

La troisième étape est celle de l'interrogatoire, *wen*, 問.

Classiquement, il s'agit d'un enchaînement de questions connu sous le nom du « chant des dix questions¹ ».

Ce chant comprend des questions sur la famille, l'enfance, les maladies antérieures, l'état psychique. Il questionne les différentes fonctions du corps, la position sociale...

La quatrième étape est celle de la palpation, *qie*, 切.

Elle comprend la palpation générale de certaines parties du corps pour apprécier leur température, leur texture et c'est également le temps de la prise des pouls.

Les zones douloureuses, les irrégularités cutanées le long des méridiens, au niveau de certains points, seront notées.

La palpation des pouls est un temps essentiel de l'examen du patient. Ce temps de l'examen donne des indications, avec une grande précision, sur l'état des

souffles intérieurs du patient et vient confirmer ou préciser ce que les étapes précédentes de l'examen ont montré. Parfois, les pouls infirment le diagnostic et il faut alors revoir les étapes antérieures sous un autre éclairage.

Ensuite, et ensuite seulement, vient le temps du traitement. L'implantation d'une ou de plusieurs aiguilles.

Le temps du traitement est un temps essentiel dans la relation thérapeutique.

Un médiateur rentre en jeu : ***L'aiguille.***

Nous ne parlerons pas ici plus en détail des différentes étapes du diagnostic que nous supposerons connues et qui ont par ailleurs été fort bien expliquées par de nombreux auteurs.

Nous nous attacherons à décrire ce qui prend place au moment de la puncture ; ce qui se déroule dans l'intime du thérapeute et dans l'intime du patient.

Dans la réalité de la consultation, il est certain que les quatre étapes du diagnostic se chevauchent et s'interpénètrent, selon l'expérience et la pratique de chaque thérapeute et envers les patients qui, eux, sont tous différents.

Les qualités du thérapeute et ses capacités personnelles interviennent également dans le diagnostic.

S'il établit le diagnostic uniquement par l'inspection, il sera dit de lui qu'il est un « *shen* », 神.

C'est-à-dire un génie, un médecin prodigieux.

S'il établit le diagnostic en utilisant l'inspection et l'écoute, il sera dit : « *sheng* », 聖.

Un médecin éminent, un sage.

S'il établit le diagnostic en usant de l'inspection, de l'écoute et de l'interrogatoire, il sera dit : « *gong* », 功.

Un médecin méritant.

Si en revanche, pour le diagnostic, il a besoin des quatre étapes, il sera dit : « *qiao* », 巧.

Un médecin adroit, habile.

Ce caractère qiao signifie aussi : juste à point, au moment opportun.

Ce médecin adroit serait-il celui qui intervient au moment adéquat ? Au moment opportun pour corriger les troubles du patient ?

Cela évoque l'ancien adage populaire :

« Le bon médecin est celui que l'on voit juste avant de guérir. »

Ce qui, du point de vue du patient, correspond à celui qui est prêt à guérir. Celui qui est dans un tel état d'esprit envisage de changer. Il est prêt au bouleversement que le traitement va induire en lui. Il est acteur des changements qui vont s'établir à la suite de l'implantation de l'aiguille.

Ce patient va consulter *en étant prêt*.

Prêt à changer, prêt à participer.

C'est de cela que nous traiterons dans ce chapitre.

Comment envisager les changements qui surviennent dans le patient à la suite de l'acte d'acupuncture, mis en œuvre par le thérapeute ?

La symbolique du *Yi Jing* nous servira de guide et de trame.

Nous ne parlerons ici, bien entendu, que de ces médecins habiles, les médecins « *qiao* », de ceux qui ont besoin de toutes les étapes pour établir leur diagnostic.

Les qualités inhérentes aux autres catégories de médecins décrites plus haut ne sauraient être expliquées autrement que par une « qualité d'être ». Un « savoir faire » qui serait devenu « un savoir être² ». Lequel ne saurait être expliqué par des mots ou des symboles, mais devant être vécu et ressenti.

La relation thérapeutique s'inscrit donc dans un **cadre** bien particulier.

Ce cadre est formé par le temps du diagnostic, qui comprend quatre étapes et par le temps du traitement, qui vient comme un cinquième état conclure cette relation.

Le **cadre** dans la pensée chinoise est une référence implicite au nombre quatre.

Ce qui se compte par quatre est représentation des quatre directions, des quatre temps.

E. Rochat de la Vallée écrit à propos du quatre :

Quatre est le mouvement des souffles en expansion qui se séparent en quatre amas distincts, faisant apparaître les quatre directions de l'espace terrestre (si fang, 四方) et les quatre saisons du temps céleste perçu sur terre (si shi, 四時)³.

Elle ajoute :

Ce qui est mené par Quatre ce sont des modèles, des symboles dont le grand exemple est les Quatre images ou figures emblématiques.

Cela est décrit dans le *Yi Jing* sous le terme de : *si xiang*, 四象, les quatre aspects. Le caractère *xiang* est un caractère rare.

Dans les textes classiques, il n'est utilisé que dans le *Yi Jing*.

Il a les sens d'image, d'aspect, de forme, de symbole, de représentation.

Une étymologie classique de ce caractère explique qu'il représente un éléphant, sens qu'il a d'ailleurs actuellement en chinois moderne.

L'éléphant aurait disparu des régions chinoises à une époque reculée et les dessins sur les parois des grottes néolithiques qui le représentaient constituaient la seule trace qui en demeurerait. Il n'en demeurerait donc que l'image, la représentation. D'où le sens de ce caractère.

L'utilisation de ce caractère dans les commentaires du *Yi Jing*⁴ permet d'en préciser le sens, dans le contexte qui nous intéresse ici.

Il est écrit, dans 5/1 :

*Dans le Ciel sont accomplis les aspects (xiang) 在天成象
Sur la Terre sont accomplies les formes (xing). 在地成形*

Ces aspects, ces symboles, sont l'élan créateur qui sera mis en forme au niveau terrestre. Ils sont l'idée à l'initiative de l'acte. Ils sont l'image qui va prendre forme, qui va se réaliser.

Ce sont les hommes sages, *sheng*, qui les ont précisés. Il s'agit du même caractère *sheng*, 聖, que celui qui désigne le médecin capable de poser son diagnostic en n'utilisant que l'inspection et l'écoute.

Il est écrit, dans 5/12 :

Les hommes sages (sheng) ont établis les aspects 聖人立象
En allant à l'extrême de la pensée. 以盡意

L'extrême de la pensée évoque ce qui n'est pas encore pensée, ce qui est indéterminé, ce qui est avant l'idée, ce qui est de l'ordre de l'archétype.

Dans le *Yi Jing* (5/10) est décrite une voie qui se décline par quatre :

Dans le YI, pour l'homme Sage, la voie est par quatre
Dans la parole, le plus important est l'expression
Dans l'action, le plus important est le changement
Dans la mise en application des capacités, le plus important est l'aspect (xiang)
Dans la divination, le plus important est le présage 以制器者尚其象.

Mettre en application ses capacités, *zhi qi*, 制器, c'est régir ses aptitudes, gouverner son talent, mais c'est aussi instituer des outils.

C'est-à-dire que dans la mise en évidence des capacités, comme dans l'institution de règles, d'outils, il est fondamental de prendre *l'aspect (xiang)* pour guide.

Nous remarquerons que la voie préconisée pour l'homme sage, dans le *Yi Jing*, est elle aussi par quatre. Quatre qui détermine le cadre. Un cadre où l'homme sage utilise tour à tour la parole, l'action, l'application de ses capacités en utilisant des outils, la divination.

La divination est ici en lien avec le présage, avec ce qui permet de conjecturer. Le présage est ce qui se situe avant la pensée organisée, avant le raisonnement, et pourtant il aboutit à une conjecture. Laquelle donne l'idée d'un développement ultérieur. D'une suite raisonnée de ce qui peut advenir après la mise en application des capacités en usant d'outils.


Sur le plan généalogique, ces quatre aspects, matérialisés en quatre limites, quatre bornes, proviennent des deux complémentaires, le Yin et le Yang. 5/11 :


Le Yi possède le faite suprême 是姑易有大極
Ainsi il engendre les deux modèles (liang yi) 是生兩儀
Les deux modèles engendrent les quatre aspects. 兩儀生四象


Il s'agit ici de la représentation graphique de ces quatre *xiang*⁵, tels qu'ils symboliseront les quatre états possibles du Yin et du Yang. Ils représentent les quatre piliers du cadre, dans lequel la vie s'exprimera par cinq.


Ces *xiang* sont donc modèles, symboles archétypiels de toutes les combinaisons possibles du Yin et du Yang.

Leur représentation graphique est la suivante⁶ :

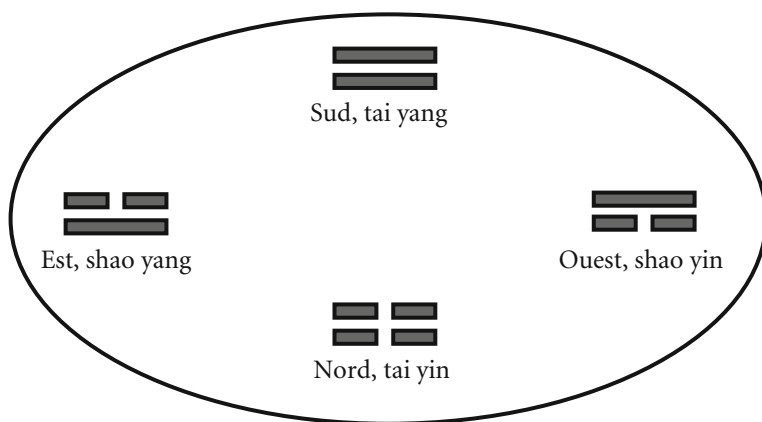
le tai yang : 

le tai yin : 

le shao yang : 

le shao yin : 

Disposés selon les quatre orientes, qu'ils symbolisent, cela donne le schéma suivant :



Ils sont placés de la façon suivante : le tai yang, plénitude maximale de yang, au sud ; le tai yin, plénitude maximale de yin, au nord ; le shao yang, début de l'apparition sensible du yang, à l'est ; le shao yin, début de l'apparition sensible du yin, à l'ouest.

En Chine ancienne, le souverain s'asseyait dos au nord et donc face au sud. Ainsi, le sud est placé en haut, le nord en bas, l'est à gauche et l'ouest à droite.

Dans la relation thérapeutique, quand vient le temps du traitement, de l'implantation d'une ou de plusieurs aiguilles, le thérapeute est debout près du patient couché.

Le thérapeute étant debout, il représente l'axe vertical entre Ciel et Terre. Le patient, couché, représente l'axe horizontal.

C'est au croisement des deux axes, au centre, que prendra place le temps du traitement. L'aiguille est ainsi au croisement des deux axes, vertical et horizontal.

Comment envisager, selon le *Yi Jing*, ce qui se déroule à cet endroit particulier, lieu de croisement des deux axes ?

Un hexagramme est un ensemble de trois *xiang*. Les six lignes, qui constituent la figure de chaque hexagramme, se décomposent en trois parties.

Les deux traits inférieurs sont dits : traits de la Terre ; les deux traits supérieurs sont dits : traits du Ciel ; les deux traits médians sont dits : traits de l'homme. Cela est conforme à la symbolique chinoise qui place l'homme entre Ciel et Terre, dans le mitan du Ciel/Terre. Cet ensemble Ciel/Terre/Homme est connu sous le terme de *san cai*, 三才, les trois trésors, les trois qualités agissantes de l'univers.

Ainsi, tout hexagramme est représenté de la façon suivante, indépendamment de la nature Yin ou Yang de ses traits :



Dans le cadre de la relation thérapeutique, symbolisé par les quatre *xiang*, nous pouvons représenter selon une vue dynamique ce qui se déroule à chacun des quatre orient.

En suivant la symbolique du Ciel/Terre/Homme, il nous suffit donc de tripler le *xiang* de chaque orient.

Pour le sud, nous obtenons l'hexagramme suivant :



Pour le nord, cet hexagramme-ci :



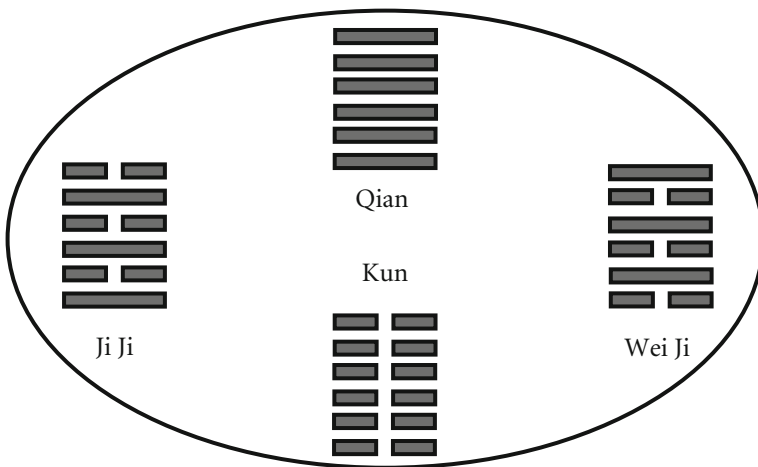
Pour l'est, celui-ci :



Pour l'ouest, cet hexagramme-ci :



En les disposant selon le cadre par quatre, nous obtenons :



Nous reconnaissons au sud, l'hexagramme 1^{er} du *Yi Jing*, **Qian**, au nord, il s'agit de l'hexagramme 2^e, **Kun**.

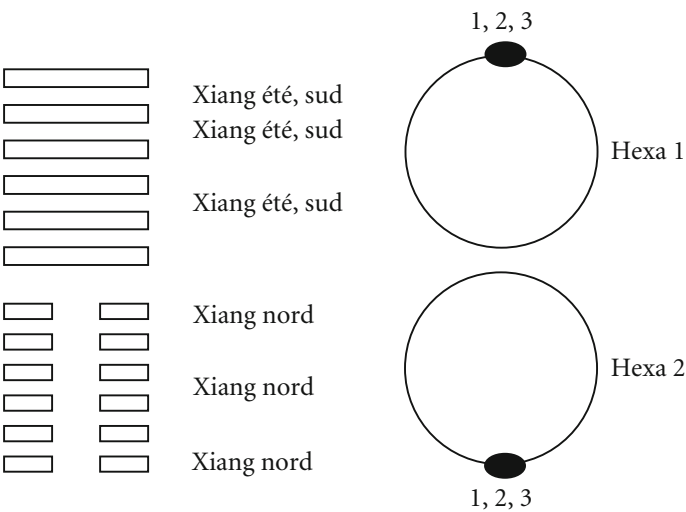
À l'est, nous avons l'hexagramme 63^e du *Yi Jing*, l'avant dernier, **Ji Ji**, et à l'ouest, l'hexagramme 64^e, le dernier, **Wei Ji**.

Le thérapeute, debout entre Ciel et Terre, symbolisé par l'axe sud-nord et les *xiang* correspondants, est ici représenté par les hexagrammes **Qian** et **Kun** et l'axe qui les relie.

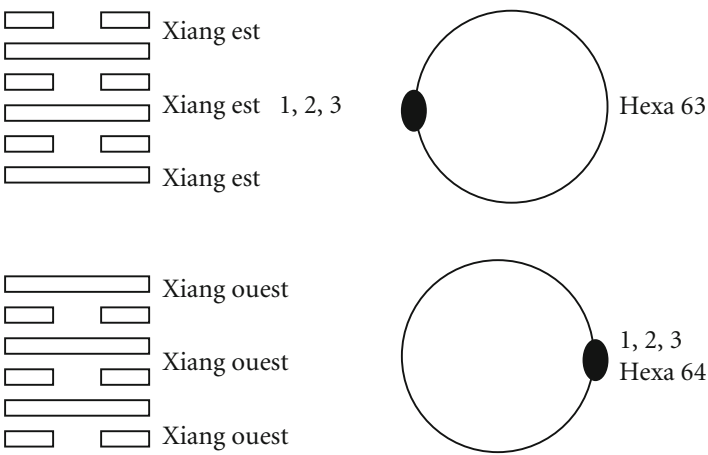
Le patient, couché entre Ciel et Terre, symbolisé par l'axe est-ouest et les *xiang* correspondants, est ici représenté par les hexagrammes **Ji Ji** et **Wei Ji** et l'axe qui les relie.

Ceci est ce qui se déroule au moment de la puncture. Au moment où le thérapeute pique le point déterminé au cours du temps du diagnostic.

Une représentation dynamique de chacun de ces hexagrammes, que nous avons décrite dans un ouvrage précédent⁷, montre la même disposition, sous un autre angle.

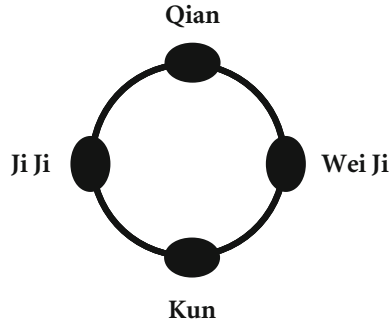


Ces deux hexagrammes sont les symboles du sud et du nord, emblèmes de ces deux lieux et des dynamismes qui s’y déroulent.



Les deux derniers hexagrammes du livre, les hexagrammes Ji Ji, 63° et Wei Ji, 64°, sont eux aussi emblématiques de deux orientes, l'est et l'ouest.

En regroupant ces quatre hexagrammes symboles des quatre orientes, nous avons :



Comme cela a déjà été décrit⁸, ces quatre hexagrammes sont les bornes entre lesquelles viennent prendre place les soixante autres hexagrammes.

Comment décrire, selon la symbolique du *Yi Jing*, ce qui se déroule le long de l'axe sud-nord, entre Qian et Kun ?

Comment envisager, toujours sous l'éclairage du *Yi Jing*, ce qui prend place le long de l'axe est-ouest, entre Ji Ji et Wei Ji ?

C'est-à-dire, comment le *Yi Jing* peut-il nous renseigner sur ce qui se déroule, dans l'intime du thérapeute et dans l'intime du patient, durant l'acte thérapeutique ?

Pour répondre à cette question, il nous suffit de prêter attention à la symbolique des quatre orientes, puis de regarder précisément les hexagrammes concernés et d'envisager enfin leurs relations dynamiques.

L'axe sud-nord, Ciel/Terre, est l'axe fondamental.

Celui qui fonde l'entre Ciel/Terre. C'est au sein de cet axe que viennent prendre place les dix mille êtres, *wan wu*, 萬物.

Ce sont eux qui remplissent l'espace entre Ciel et Terre.

Dans les commentaires du *Yi Jing*⁹, Aile 9, 1^e partie, dès le début il est précisé :

Quand il y a le Ciel-Terre, 有天地

Alors ensuite sont les dix mille êtres engendrés par lui. 然後萬物生焉

Ce qui comble l'intervalle du Ciel-Terre ne sont rien d'autre que les dix mille êtres. 盈天地之間者唯萬物

Au début de la seconde partie de cette 9^e Aile, se trouve un texte semblable :

Quand il y a le Ciel-Terre 有天地

Alors ensuite sont les dix mille êtres. 然後萬物

Les dix mille êtres sont l'ensemble des êtres vivants, la myriade qui peuple l'intervalle entre Ciel et Terre. Ils sont engendrés par le Ciel/Terre, *tian di*, 天地, et sont « l'ordinaire » de cet ensemble. Ils ressentent les influences du Ciel/Terre et l'homme, parmi ces dix mille, est celui qui peut intervenir en réponse.

L'homme tient une place particulière entre Ciel et Terre.

Il est dit au chapitre 25 du *Dao De Jing* :

Ainsi Grande la Voie 故道大

Grand le Ciel grande la Terre et grand aussi le Roi 天大地大王亦大

Dans l'univers sont quatre grands 域中有四大

*Mais le Roi n'est que l'un d'eux*¹⁰. 而王居其一焉

Le Roi est le fils du Ciel, son représentant sur Terre (il s'agit dans le texte traduit par Cl. Larre du caractère *wang*, 王). Il est le symbole général de l'homme.

Dans un autre texte du *Dao De Jing*, celui du commentaire de Wang Bi, le caractère *wang*, 王, est remplacé par celui de *ren*, 人, l'homme.

Ainsi l'homme fait partie avec le Ciel, la Terre et la Voie, des quatre grands. Il n'en est que l'un d'eux.

Il fait aussi partie des trois entités agissantes de l'univers, *san cai*, 三才, comme cela a été vu plus haut.

En tant que tel, un des quatre grands, il est, parmi les dix mille êtres, celui qui peut intervenir et agir. Qui peut intervenir en réponse aux influences du Ciel/Terre.

Cet homme est, dans la relation thérapeutique, le thérapeute et aussi le patient.

Le thérapeute, en tant qu'homme, intervient, en fonction du Ciel/Terre qu'il symbolise par sa position verticale. Il intervient sur le patient qui représente, par sa position horizontale, l'axe des « choses », les dix mille êtres dans l'entre Ciel/Terre.

Le patient est un des dix mille et en tant qu'homme, il intervient aussi sur l'entre Ciel/Terre. Il intervient différemment du thérapeute, comme nous le verrons, avec l'analyse des hexagrammes, mais il intervient également.

Description des deux axes

L'axe sud-nord, personnalisé par le thérapeute

Les hexagrammes concernés

Ce sont donc les hexagrammes *Qian* et *Kun* qui représentent l'axe du Ciel/Terre.

Ce sont deux hexagrammes particuliers à plus d'un titre.



Qian



Kun

Leur origine est précisée dans le texte, 5/1 :

Le Ciel est élevé et noble, 天尊

La Terre est basse et humble 地卑

Qian et Kun sont ainsi déterminés. 乾坤定矣

Ce sont donc les propriétés du Ciel et de la Terre qui fondent la détermination de Qian et Kun.

L'aspect élevé et respectable, *zun*, 尊, du Ciel va induire les fonctions de Qian.

L'aspect bas et humble, méprisable dans le sens de commun, *bei*, 卑, de la Terre va induire les fonctions de Kun.

Et puis, ils ouvrent le *Yi Jing*.

Le texte précise, 6/6 :

Qian et Kun sont portes pour le *Yi*. 乾坤其易之門邪

Ils sont non seulement les deux premiers, mais ils sont aussi voies d'accès et de ce fait moyens de communication.

Ils sont outils pour accéder au *Yi Jing* et donc aussi à l'ensemble des autres hexagrammes. Ils sont les moyens à utiliser pour entrer dans la symbolique du *Yi Jing* et pour embrasser clairement sa description de la réalité.

D'autre part, ils sont incontournables et indispensables.

Le texte dit, 5/12 :

Qian Kun seraient-ils détruits ? 乾坤毀

Alors, plus rien ne rendrait le Yi perceptible. 則无以見易

En effet, ils sont indispensables pour mettre en ordre tout ce qui se révèle dans les autres hexagrammes. C'est-à-dire pour que les multiples chemins possibles du changement puissent devenir accessibles.

Le texte dit encore, 5/12 :

Qian Kun sont ce qu'il y a de plus mystérieux pour le *YI* 乾坤其易之蘊邪

Qian Kun accomplissent la mise en ordre 乾坤成列

Et le changement s'établit en leur Milieu. 而易立乎其中矣

Le « Milieu » de Qian Kun est cet intervalle entre Ciel et Terre, qui est comblé par les dix mille êtres.

Ce « milieu », *zhong*, 中, est l'équivalent du vide médian dont il est question dans le *Dao De Jing* au chapitre 42 :

*Les dix mille êtres s'adosent au Yin
Serrant sur leur poitrine le Yang
L'Harmonie naît au vide des souffles médians¹¹.*

Ainsi, Qian et Kun créent par leur existence un espace médian où les changements peuvent prendre place. Où le jeu des soixante autres hexagrammes peut s'exprimer dans toute sa richesse.

Et si le Yi ne pouvait plus être compréhensible ou appréciable ?

Le texte le précise, 5/12 :

*Le Yi ne pourrait-il plus être perçu ? 易不可見
Alors, peut-être **Qian Kun** seraient-ils sur le point de s'arrêter. 則乾坤或幾乎息矣*

Cet arrêt de Qian Kun entraînerait la suppression de l'espace médian et par là des changements qui y prennent place.

En parcourant l'axe sud-nord, symbolisé par Qian et Kun, personnalisé par le thérapeute, nous voyons donc prendre place un espace médian, où les changements peuvent s'exprimer et où ils sont accessibles.

Les propriétés de *Qian* et *Kun*

En tant que portes du Yi, ils ont chacun un rôle précis, Comme le dit le texte, 5/11 :

*Fermer la porte est nommé **Kun** 闔戶謂之乾
Ouvrir la porte est nommé **Qian**. 闢戶謂之坤*

Fermer la porte, c'est se concentrer sur ce qui est en dedans.

Ouvrir la porte, c'est ouvrir le champ des possibles.

Fermer la porte, c'est œuvrer à l'interne.

Ouvrir la porte, c'est choisir un possible parmi tous les possibles.

« **Fermer la porte** », c'est accomplir en dedans ce qui doit être accompli, sans laisser entrer d'interférences depuis l'extérieur. Rien de nouveau ne doit venir gêner ce qui est en cours d'accomplissement. Tous les éléments nécessaires sont présents et rien ne doit venir s'ajouter et ainsi perturber le processus.

Cela est une autre façon de dire les qualités de l'hiver.

Ces qualités qui sont *germination*, dans le calme et l'isolement vis-à-vis de l'extérieur, et *mise en place du plan* de ce qui jaillira et se révélera au printemps.

L'œuvre, qui prend place au nord, orient de **Kun** et dont l'hiver est le dynamisme, s'effectue à l'interne, isolée de l'extérieur. Tous les éléments nécessaires sont présents.

Un écho de cette œuvre hivernale est précisé dans le chapitre 2 du *Su Wen*¹². Là, sont donnés les conseils concernant l'attitude adéquate pour l'homme durant chacune des quatre saisons.

Pour l'hiver, nous avons : « *Fermer et thésauriser.* »

Il s'agit de préparer un nouveau cycle. L'attention doit être fixée sur l'essentiel. Tous les soins doivent être apportés à la thésaurisation de la vie. Il faut conserver ce qui appartient en propre et ne rien gaspiller. Les relations entre le Ciel et la Terre sont interrompues.

« **Ouvrir la porte** », c'est laisser apparaître tout ce qui est en expansion. C'est entrer en contact avec l'ensemble du monde extérieur pour laisser l'expansion se déployer jusqu'à sa limite naturelle. C'est à la fois s'ouvrir en plein et moduler l'expression des forces, pour qu'elles ne soient pas gaspillées trop vite. Que les choses puissent aller jusqu'au bout de leur ouverture naturelle.

Cela est une autre façon de dire les qualités de l'été.

Ces qualités qui sont *croissance* et *achèvement* de tout ce qui s'est révélé au printemps.

L'expansion, qui prend place au sud, orient de **Qian** et dont l'été est le dynamisme, s'effectue à l'externe, ouverte en plein sur l'extérieur.

Dans le *Su Wen* au chapitre 2, pour l'été, il est écrit :

« *Proliférer et développer la fleur.* »

Il s'agit d'entretenir la croissance de la vie et de la mener à son terme. Terme qui est la fructification après le florissement. Ce qui s'est révélé au printemps va mûrir et croître pour donner des fruits qui seront récoltés à l'automne, temps de ramassage et de repli. Laisser se développer tout ce qui est en mûrissement et lui donner tout le soin nécessaire. La puissance d'intervention est calme et régulière. Les relations d'échanges entre le Ciel et la Terre sont à leur maximum.

Cela est précisé, sous un autre éclairage, dans le texte de 5/5 :

Accomplissant les aspects il est nommé Qian 成象之謂乾

Reproduisant les modèles, il est nommé Kun. 效法之謂坤

Qian parachève les aspects, *xiang*. Il met à disposition tous les *xiang* possibles. C'est-à-dire qu'il contient toutes les images, tous les aspects et qu'il en choisit un. Celui-ci est impulsé dans Kun.

Kun va le mettre en forme. Il va, en se concentrant sur le travail à l'interne, œuvrer à réaliser cet aspect-là et non un autre.

Qian a l'initiative du choix et Kun ne peut que réaliser, en suivant, ce choix. Kun n'a pas d'initiative.

Kun parachève ce que Qian impulse.

Kun n'a pas de choix possible, il se plie à celui de Qian.

Il le réalise selon l'ordre inhérent à cet aspect-là. Cet ordre est implicite dans chaque aspect. Cela est évident dans le choix du caractère *fa*, 法, traduit ici par « *reproduisant* », qui a aussi pour sens principal : la loi.

Kun suit la loi de l'aspect choisi par Qian.

Cela est précisé dans le texte du jugement de l'hexagramme Kun, hexagramme 2 :

En se mettant en avant, s'égarer 先迷

En suivant, trouver un maître. 後得主

Kun suit l'impulsion de Qian. Il ne peut que réaliser ce qui est proposé par Qian.

Si Kun se propose d'innover ou de prendre une initiative, le texte précise bien que c'est de l'égarement, *mi*, 迷.

Nous pouvons également préciser que ces deux fonctions qui sont extraites de la 5^e partie de la 5^e Aile sont particulières. Car cette partie traite du Dao. Elle décrit la façon dont la Voie apparaît selon différents référentiels.

Quand le Dao « *accomplit les aspects* », alors c'est ce que l'on appelle **Qian**.

Quand le Dao « *reproduit les modèles* », alors cela est appelé **Kun**.

Ainsi, Qian et Kun apparaissent comme expressions du Dao.

Expressions agissantes qui se matérialisent en l'homme par des comportements.

Précisions sur les rôles respectifs de **Qian** et **Kun**

Dans le texte qui ouvre la 5^e Aile se trouve une présentation générale de ce qui vient d'être décrit. Il est écrit ceci, 5/1 :

Dans le ciel sont accomplis les aspects 在天成象

Sur la terre sont accomplies les formes 在地成形

Changements et transformations sont ainsi perçus. 變化見矣

Ce texte est un point de vue global de ce que nous avons vu pour Qian et Kun dans 5/5.

Là-bas, nous avons vu qu'en tant que référentiels du Tao, c'était Qian qui accomplissait les aspects et c'était Kun qui reproduisait les modèles.

Ici, il s'agit donc du Ciel et de la Terre.

Ces deux textes, mis en parallèle, ont permis aux commentateurs d'affirmer que Qian est l'équivalent du Ciel et Kun l'équivalent de la Terre. Et dans le *Yi Jing*, parler de Ciel/Terre réfère implicitement à **Qian/Kun**.

La globalité de cet extrait est significative.

En effet, quand les aspects prennent forme, alors les changements et transformations se mettent en mouvement.

Le fait de percevoir les changements et transformations est dû uniquement à l'accomplissement des aspects et à celui des formes. Ce qui est un écho de ce que nous avons vu pour **Qian** et **Kun** et qui renvoie à cet espace entre Ciel et Terre où

justement prennent place les changements et transformations. Cela montre l'importance fondamentale de Qian et Kun sur la perception des changements et transformations.

L'expression « changements et transformations » se dit *bian hua*¹³ en chinois, 變化.

Les « *bian hua* » interviennent sur les formes, au sein d'elles et entre elles. Les « *bian hua* » n'affectent pas les aspects seuls. Les aspects doivent avoir pris forme, doivent avoir été accomplis pour que les « *bian hua* » puissent être perceptibles.

La perception des « *bian hua* » se fait par une observation attentive des interactions entre le Ciel, la Terre et l'homme.

Ces interactions sont perceptibles autant à l'extérieur de l'homme qu'en son interne.

Une voie pour expliquer ce qui est perçu est le *Yi Jing*.

Nous pouvons même affirmer que le *Yi Jing* est la « voie royale¹⁴ » pour appréhender justement les changements et transformations. Le *Yi Jing* est, dans son essence et sa structure, l'explication la plus pertinente et la mise en évidence la plus raffinée de ce qui prend place entre Ciel et Terre et qui interagit en permanence avec l'homme, c'est-à-dire les changements et transformations.

Le texte de cette première partie de la 5^e Aile continue en présentant les qualités de **Qian** et **Kun**. Cette présentation est faite sous la forme d'une cascade de mots. Les phrases se suivent en reprenant l'élément essentiel de la phrase précédente pour donner une explication de plus en plus fouillée aux qualités de ces deux acteurs essentiels.

Le texte se présente ainsi :

Qian maîtrise le grand commencement

Kun fait éclore les êtres et les accomplit.

L'aisance dans **Qian**, la connaissance

La simplicité dans **Kun**, la capacité.

Ce qui est aisé permet de connaître aisément

Ce qui est simple permet de se conformer aisément

Connaissant aisément, un attachement s'en suit

Se conformant aisément, des œuvres en découlent

Étant attaché, la durée devient possible

Ayant œuvré, la grandeur devient possible.

En reprenant les différents éléments de cette cascade, si simple et de ce fait si élégante, si sobre et de ce fait si essentielle, nous allons préciser comment **Qian** et **Kun** interviennent.

Qian maîtrise le grand commencement 乾知大始

Kun fait éclore les êtres et les accomplit. 坤作成物

Le grand commencement, *da shi*, 大始, est ce qui est au tout début, le plus proche de l'origine. Il s'agit de l'origine des choses et des êtres. De ce qui est proche de l'indistinct mais qui est déjà distingué. C'est le moment où un aspect, *xiang*, est choisi pour être impacté dans la Terre, et y être réalisé. Qian, à l'exemple du Ciel, a l'initiative du commencement. Il est l'origine de ce qui sera ensuite accompli. C'est pour cette raison, maîtrise du commencement, qu'il est placé au début du livre. C'est de lui que tout émerge, de lui que vient l'initiative première. Il est expression première de ce qui sera distingué. Il met en branle tout le processus des changements et transformations en soumettant, à partir de ce qui est indistinct, à Kun, un aspect et pas un autre.

Le caractère traduit par maîtrise : *zhi*, 知, est le savoir, la connaissance.

Deux types de savoir sont présentés.

Le savoir quantitatif qui mène à l'erreur.

Le savoir *qualitatif qui mène au silence*.

Un autre sens de ce caractère *zhi* est guérison.

Ces sens de savoir, *zhi*, 知, évoquent le chapitre 71 du *Dao De Jing* :

Savoir que l'on ne peut savoir, 知 不 知

La perfection 上

Ne pas savoir qu'on est malade 不 知 知

La maladie. 病

Être malade d'être malade, 夫 唯 病 病

C'est la fin de la maladie. 是 以 不 病

Les saints eux n'étaient pas malades, 聖 人 不 病

Étant malades d'être malades. 以 其 病 病

*Ils n'étaient plus malades*¹⁵. 是 以 不 病

Savoir, c'est prendre en compte le fait que l'on ne sait pas. Croire que l'on sait, sans tenir compte de ce fait, est une maladie, une illusion à l'égard du réel. En sachant que le savoir est une impossibilité, les saints, sheng, 聖¹⁶, se débarrassaient de la maladie.

... l'esprit de l'homme tombe facilement malade parce qu'il cherche à dire l'ineffable, à voir l'invisible, à entendre ce que l'oreille de l'homme n'a jamais entendu, à saisir l'impalpable, à enchaîner le naturel, à reconstruire le spontané, à décomposer le simple¹⁷... »

Au chapitre 32 du *Dao De Jing* :

Il faudrait savoir arrêter le savoir 夫 亦 將 知 止

Savoir arrêter le savoir 知 止

Ce serait le salut. 可 以 不 殆

La connaissance de **Qian**, et donc sa maîtrise du grand commencement, est de cet ordre. Elle est qualitative et ne cherche pas à expliquer, à contraindre, à enfermer, à globaliser.

Elle n'est pas discursive. Elle englobe tous les possibles.

Elle ouvre le champ des possibles et laisse jaillir le spontané. Ce qui est naturel et qui ne demande rien. Ce qui sera mis en forme et accompli par **Kun**.

Qian est expression du Ciel.

Faire éclore et accomplir, *zuo cheng*, 作成, c'est faire naître et mener à terme, c'est produire et parachever. C'est accomplir tout le processus depuis la conception jusqu'au murissement.

Kun est l'accomplissement des choses et des êtres. Il met en forme ce que Qian a impulsé. À l'abri, au cœur de l'hiver, enfermé en lui-même, **Kun** accomplit dans le silence et le recueillement. Il met en forme l'aspect que Qian lui présente. Il suit le plan inhérent à cet aspect-là. Il accomplit le naturel. Il rend possible ce qui demande à croître et à se développer.

*La voie de Kun, c'est de suivre le flux naturel.
Elle accepte le Ciel et agit avec le temps¹⁸.*

Kun ne doute pas dans ce qu'il y a à faire¹⁹.
C'est le suprême de la quiescence²⁰. 至靜

Jing, 靜, traduit ici par quiescence, est le caractère qui dit le silence, le repos²¹.
Kun est manifestation de la Terre.

*L'aisance dans Qian, la connaissance 乾以易知
La simplicité dans Kun, la capacité. 坤以簡能*

L'aisance, 易, est la façon d'envisager le changement. Le changement, *yi*, qui est un autre sens de ce caractère, survient spontanément et de façon naturelle. La capacité de Qian d'appréhender le changement est naturelle. Elle est aisée. Elle est consubstantielle de **Qian**, puisqu'il maîtrise le grand commencement. Et cette façon de faire, inhérente à **Qian** lui confère la connaissance (même caractère, *zhi*, 知, que dans la ligne du texte plus haut).

Étant à l'aise dans les changements et transformations, il peut les appréhender sans se troubler. Il peut à tout instant changer son point de vue selon les circonstances. Il fait preuve d'un savoir, d'une connaissance non limitée, d'une approche intuitive et naturelle des phénomènes qu'il rencontre. Il s'agit là, bien entendu, du savoir qualitatif, de celui qui conduit au silence.

Agir avec simplicité, *jian*²², 簡, sans compliquer, est accomplir. Sans compliquer, c'est ne pas introduire d'initiatives personnelles pour améliorer ce qui est ou pour faire évoluer plus vite ce qui croît à son propre rythme. Agir

de cette façon garantit la capacité d'accomplir. Agir ainsi permet de faire ressortir le talent naturel. Talent, qui est un autre sens de *neng*, 能.

Étant simple, **Kun** inscrit son action dans le cheminement naturel du temps. Il accomplit au moment adéquat.

Kun en agissant simplement, de façon concise mais complète, en suivant le plan inhérent à ce qu'il est en train de faire, possède la capacité. La capacité d'accomplir et de parachever.

Ce qui est aisé permet de connaître aisément 易則易知

Ce qui est simple permet de se conformer aisément. 簡則易從

Accomplir les changements aisément, sans se débattre, permet de connaître le sens des choses. Cela permet de percevoir les courants souterrains, les « *bien hua* » à l'œuvre en permanence. Les changements et transformations qui de sous-jacents deviennent patents et qui imprègnent et font vivre les êtres.

Connaître, savoir, sans s'attacher à cette connaissance qui est par définition limitée, *zhi*, 知, c'est connaître le jeu des « *bian hua* ».

La simplicité, c'est faire les choses quand elles doivent être faites.

« Le temps est une qualité au sein de laquelle on fait ce qui doit être fait.²³ »

Cela entraîne que l'on se conforme à l'ordre sous-jacent sans se cabrer ou s'opposer. Cet ordre qui est inhérent au cours des choses, au flux naturel sert de rampe pour une action simple. Cela conduit à suivre les « *bian hua* » dans toutes leurs circonvolutions, tours et détours. Le caractère *cong*, 從, signifie également : suivre.

Cela mène à accepter en soi les changements et transformations. À ne pas chercher à s'opposer à ces transformations, qui prennent place à leur moment et en leur lieu. Il n'y a ni précipitation ni lenteur, mais simplement adéquation et souplesse.

Se conformer, c'est aisément accepter le jeu des « *bian hua* ».

Connaissant aisément, un attachement s'en suit 易知則有親

Se conformant aisément, des œuvres en découlent. 易從則有功

L'attachement, *qin*, 親, est la façon d'apparier des choses semblables entre elles. Qin signifie aussi les proches, ceux à qui nous sommes attachés.

Apparier des choses ou des êtres semblables a donné dans la pensée chinoise naissance à la pensée analogique. La pensée analogique consiste à rassembler dans un même ensemble cohérent des événements qui se déroulent au même moment dans des référentiels différents (par exemple : le printemps, la couleur verte, le vent, le commencement...)

Une connaissance qui se fait aisément, c'est-à-dire qui prend les choses comme elles sont et qui se contente de les observer sans les qualifier, permet les appariements.

Yi zhi, 易知, la connaissance aisée est la connaissance, le savoir qui suit les « *bian hua* ». Ce n'est pas une connaissance figée et rigide, mais une connaissance souple et qui change, qui s'adapte aux éléments qu'elle a devant elle. Cette souplesse dans la connaissance, qui est observation attentive et non qualifiante, donne une adaptation à la pensée qui devient alors apte à apparier. Apte à rattacher des choses entre elles qui, sans cette souplesse d'appréhension, paraîtraient étrangères les unes aux autres et le resteraient. Cette connaissance est prise en compte des « *bian hua* » et permet d'établir des liens entre les choses et entre les événements. Cela donne une cohérence à ce qui est observé. Cela permet de dégager un sens à partir d'éléments qui paraissent disparates. Disparates, si l'on s'obstine à ne voir que des éléments séparés et non reliés et à leur prêter une qualification, dont ils n'ont que faire.

Si l'on suit le principe des choses pour les accomplir, elles seront faites parfaitement. Il n'y a pas d'initiative à prendre.

Yi cong, 易從, se conformer aux changements et transformations, suivre et s'adapter aux méandres des « *bian hua* », c'est agir en conformité. C'est s'adapter en permanence, c'est suivre le flux du vivant.

En suivant simplement le principe des choses, le *li*, 理, cela conduira à les parachever, et alors on pourra parler d'œuvre. La terre fait des outils utiles et non beaux. Ils sont utiles pour les hommes, pour qu'ils puissent s'en servir. Il n'est pas demandé à un outil d'être beau, mais d'être efficace et tant mieux si cet efficacité le rend, en plus, beau. Le manche d'un marteau, usé par des centaines de mains, se couvre de patine et devient œuvre d'art. S'il est mal fait, mal conçu, ou conçu de façon trop ingénieuse donc compliquée, personne ne pourra s'en servir longtemps et alors il ne sera pas utilisé, il ne se couvrira pas de patine et n'en deviendra pas beau.

Étant attaché, la durée devient possible 有親則可久
Ayant œuvré, la grandeur devient possible. 有功則可大

Si les appariements ont été bien accomplis, alors les choses qui se ressemblent resteront ensemble et ce sera la durée.

La durée survient quand les attachements coexistent sur la base du sens. Ce qui est durable est ce qui traverse les changements et transformations en s'adaptant en permanence. Si l'ensemble rattaché est rigide et ne repose que sur l'intellect et un savoir quantitatif, il ne saurait pas durer. Il se rompra à la première adaptation, au premier changement. L'adaptation nécessaire est celle qui est due à la souplesse, qui donc est issue de la simplicité. Elle saura se plier au jeu des « *bian hua* » et continuera à exister et ainsi s'inscrire dans la durée.

Le respect que prodiguent les Orientaux aux personnes âgées vient de là. Si une personne est âgée, c'est qu'elle a su arriver à cet âge en préservant ce que la nature lui a donné, la vie. Cette personne âgée a été assez habile, assez souple, pour se conformer sa vie durant aux changements et transformations²⁴. Elle a su s'adapter en permanence tout en se préservant. Elle mérite donc le respect, pour cette

aisance à se promener dans les « *bian hua* » sans en pâtir et tout en restant soi-même. L'appariement consiste ici en une adéquation sans failles entre l'organisation interne de cette personne âgée et les fluctuations de l'entre Ciel/Terre. À aucun moment de la vie de cette personne ne s'est rompu le lien entre l'interne et l'externe. Une résonance a toujours existé et a permis à cet être de résonner durablement entre Ciel et Terre.

S'il survient, à un moment donné, une inadéquation entre l'organisation interne d'un être et les circonstances extérieures, cela entraînera inéluctablement une désadaptation et donc un mal-être, une maladie.

Accomplissant de plus en plus d'œuvres, étant efficace dans la conformité, tout en demeurant dans la simplicité, il est possible d'atteindre la grandeur. Les actions ont été accomplies sans propos délibéré, sans manifester son ego, simplement, car elles devaient être faites. Elles s'inscrivent alors dans l'ordre des choses et la grandeur est là, grandeur qui n'est rien d'autre que la conformité qui a atteint son plus haut point.

Cœuvrer sans rien attendre en retour, bénéfiques ou progrès, c'est accomplir simplement, avec aisance, en se conformant aux « *bian hua* ».

La grandeur dans le *Yi Jing*, 大, ce qui est grand, est en rapport avec le Ciel²⁵.

La façon de se conduire à l'image du Ciel, la façon d'œuvrer comme lui, est décrite dans le chapitre 9 du *Dao De Jing* :

L'œuvre accomplie

Se retirer 功遂身退

Telle est la Voie du Ciel. 天之道

Ainsi, la grandeur vient de soi-même, quand l'action est sans détour, « gratuite » dirait-on. Terme faux bien sûr, puisque ce qualificatif ne prend pas en compte le fait que tout acte accompli s'inscrit dans une chaîne d'actes reliés par le sens, que celui qui les accomplit leur trouve. Nous retrouvons ici l'appariement dont il était question plus haut. Les œuvres d'un être s'apparient, car elles ont en commun la personne qui les a accomplis. Si cette personne les a réalisés sans rien attendre en retour, les a réalisés simplement, car c'était le moment de le faire, il ne connaît pas l'usure. L'usure qui prend le nom de fatigue, de découragement, quand un bénéfice ou des remerciements ou des résultats rapides sont attendus et qu'ils ne sont pas là.

Agissant ainsi simplement, en tenant juste compte du moment et en agissant en réponse, en réponse aux « *bian hua* » de l'entre Ciel/Terre qui résonnent en lui, c'est-à-dire sans rien en attendre, alors l'être atteint la grandeur. Agir spontanément, c'est agir en adéquation avec le moment et les circonstances. Ce n'est pas imposer sa volonté et ses désirs. C'est répondre en écho, c'est résonner dans l'entre Ciel/Terre.

Agir en écho, agir sans agir, *wei wu wei*, 為無為²⁶, sans intervenir de soi-même mais agir en réponse, telle est la voie qui mène à la grandeur.

D'autres parties du texte de ces Ailes 5 et 6, moins fondamentales mais néanmoins essentielles pour comprendre les qualités de Qian et Kun, peuvent être compilées.

Concernant le dynamisme de ces deux hexagrammes, nous avons ainsi, 5/6 :

Or Qian, 夫乾

Est-il en repos, il est concentré 其靜也專

Est-il en mouvement, il est sans détour 其動也直

Et ainsi, il engendre la grandeur. 是以大生焉

Deux propositions symétriques, comme les affectionne la langue chinoise classique, présentent deux aspects de **Qian**.

Au repos²⁷, il est *concentré*. C'est-à-dire qu'il est tout entier en lui-même. Il ne présente aucun éparpillement ou désordre.

En mouvement, c'est-à-dire agissant, il est *sans détour*. Il va droit au but qu'il s'est fixé. Zhi, 直, c'est aussi corriger, rectifier, redresser. C'est direct, droit et sans détour.

Ainsi, en étant droit, en étant sans détour, **Qian** peut rectifier ce qui est courbe. Il corrige, il redresse. Il va droit au but sans s'égarer ou se distraire. Quand **Qian** agit, il agit sans se détourner. Cette action alors conduit à la grandeur, da, 大.

Cette grandeur qui a été vue plus haut, en rapport avec l'accomplissement des œuvres. Ainsi, quand **Qian** œuvre, son action s'inscrit dans la grandeur, car il agit sans détour, sans rien attendre, sans se préoccuper d'un quelconque résultat. Il agit comme le Ciel, en écho au Ciel, il agit sans agir.

Le texte pour **Kun** est construit de la même façon, renforçant encore la présentation en miroir entre ces deux hexagrammes, 5/6 :

Or Kun, 夫坤

Est-il en repos, il est recueilli 其靜也翕

Est-il en mouvement, il est ouvert 其動也闢

Et ainsi, il engendre la vastitude. 是以廣生焉

Kun au repos²⁸ est *recueilli*, xi, 翕. Il est réuni en lui-même. Il est en harmonie, car rassemblé. Tous ces sens sont ceux du caractère xi. **Kun** est donc tout replié en lui-même, sans contact avec l'extérieur. Cela rappelle ce qui a été dit sur les qualités de l'hiver dont Kun est le symbole.

En mouvement, il est *ouvert*, pi, 闢. Il est en contact avec l'extérieur quand il agit. Il est ouvert à ce qui advient. À la différence de **Qian**, il n'est pas précisé qu'il agit, ni comment il le fait. Le texte précise simplement l'attitude de **Kun**. Il est en développement. Pi, a aussi les sens de défricher, de dissiper.

Kun n'agit pas mais accueille. Il est disponible. Il est prêt à accomplir ce que **Qian** lui impulsera.

Kun est disponible.

Ainsi, il ne connaît pas de limites. Il est question de vastitude. *Guang*, 廣, est le caractère qui définit le vaste, le spacieux, ce qui est étendu. Il a aussi le sens de répandre, propager, diffuser. Rien n'échappe à l'ouverture de **Kun**, à sa possibilité d'accueil. Il accepte tout, il ne trie pas, il accomplit.

Cela est décrit dans le texte du 2^e trait de l'hexagramme **Kun** :

Droiture orientation grandeur 直方大

Sans s'exercer rien n'est inopportun. 不習无不利

Nous retrouvons ici *zhi*, 直, le sans détour de **Qian** et le *da*, 大, de la grandeur. Nous pouvons noter également, *fang*, 方, qui est à la fois le carré, comme la Terre, et l'orientation selon les quatre points cardinaux.

Kun est le symbole de la Terre, quand Qian est celui du Ciel comme cela a été vu. La Terre est carrée quand le Ciel est rond²⁹.

Kun est si vaste qu'il paraît ne pas avoir de limites, ce qui est retrouvé dans le chapitre 41 du *Dao De Jing* :

Le grand carré est sans angles. 大方無隅

Kun accueille et porte comme la Terre, et l'étendue de ses possibilités évoque la vastitude de celle-ci.

Des éléments complémentaires sont présents dans 6/1 :

Or Qian, 夫乾

Dur comme le roc, 確然

Montre l'aisance à l'homme. 示人易矣

Il s'agit ici d'une reprise de ce qui était dit au début de la 5^e Aile. De nouveau est précisé le lien entre **Qian**, par la fermeté qu'il représente, et l'aisance. Ici, Qian, par sa nature dure et solide, bien installé dans la stabilité du roc, montre à l'homme, *ren*, 人, comment se comporter entre Ciel et Terre. C'est l'aisance, *yi*, 易, à se mouvoir parmi les changements et transformations.

La précision de ce texte, qui met **Qian** en relation directe avec l'homme, souligne combien un hexagramme est en fait un exemple de comportement, de conduite dans l'entre Ciel/Terre.

Faire preuve d'aisance dans les « *bian hua* », c'est-à-dire de s'y couler et de s'y adapter, est basé sur un affermissement de soi, une base inébranlable. C'est à partir de cette fermeté, comparée à la dureté d'un roc, que l'homme peut être à l'aise entre Ciel et Terre. L'homme peut se couler dans les méandres des changements et transformations sans déranger l'ordre sous-jacent et sans faire de vagues. Cette base ferme permet à l'homme d'accepter en soi les changements et transformations.

Le texte de cette Aile continue en parlant de **Kun** de la même façon :

Or **Kun**, 夫坤

Soumis, 隤然

Montre la simplicité à l'homme. 示人簡矣

Ici, aussi, il s'agit de la reprise de ce qui était dit au début de la 5^e Aile. C'est la soumission, soumission au Ciel de la part de la Terre, soumission à l'ordre sous-jacent, au **Li**, 理, au principe, qui montre à l'homme la capacité de s'adapter simplement aux « *bien hua* ».

Jian, 簡, définit ce qui est simple, ce qui est concis, ce qui distingue. **Kun** montre à l'homme, *ren*, 人, que la simplicité a pour fondement la soumission. C'est cette capacité à se soumettre, c'est-à-dire à ne pas faire preuve de décision personnelle, toujours incongrue, qui va permettre à l'homme de se conduire simplement.

Simplement, pour dire l'accord, l'adéquation, avec les fluctuations des changements et transformations.

Simplement, pour préciser que l'acte à faire doit être fait, sans autres détours ou intentions.

Simplement, pour dire la capacité à suivre, à accomplir en se soumettant à l'ordre sous-jacent, qu'il soit celui du Ciel ou celui du cours des choses.

Être soumis, c'est s'adapter à ce qui est et non pas vouloir adapter ce qui est à ce que nous pensons.

Être soumis, à l'exemple de **Kun**, conduit à la simplicité du comportement, par l'acceptation de ce qui est intangible et de ce qui ne peut être contourné.

Dans la dernière partie de la 6^e Aile prend place un rappel de l'action de **Qian** et **Kun**. Il s'agit, là, de la façon dont Qian et Kun agissent et des raisons pour lesquelles ils le font ainsi, 6/12 :

Or **Qian** 夫乾

Est le plus suprêmement affermi sous le Ciel, 天下之至健也

Son efficace agit dans une aisance permanente, 德行恆易

Car il connaît ce qui est dangereux. 以知險

Qian est à nouveau référé à ce qui est solide, ferme, à ce qui est inébranlable. Et cet affermissement est ce qui sert de base pour exprimer sa vertu, *de*, 德, ce qui ici est traduit par *efficace*. C'est-à-dire la façon dont Qian s'exprime entre Ciel et Terre.

Cet efficace, ce *de* est celui du titre du *Dao De Jing*, qui est donc le classique de la Voie, du Dao et de son efficace. C'est-à-dire du Dao et de la façon dont le Dao intervient entre Ciel et Terre, de la façon dont il agit.

Ainsi, **Qian** agit, intervient dans une aisance permanente, *heng yi*, 恆易. Nous retrouvons de nouveau le *yi* de l'aisance, mais cette fois accompagné de **Heng**, la permanence.

Heng est le nom de l'hexagramme 32^e du *Yi Jing*.

Cet hexagramme, qui se dénomme donc Permanence, décrit une situation où les choses s'inscrivent dans le temps. Il s'agit dans cet hexagramme de constance, qualité qui permet de durer dans le temps, de persister³⁰.

Nous pouvons remarquer que dans la 10^e Aile, le *Za Gua*, l'hexagramme Heng, est qualifié de *jiu* 久 (恆久也).

Caractère que l'on peut traduire par : la durée.

Il s'agit du même caractère que celui utilisé pour décrire ce qui advient quand on est capable d'attachement. (Texte qui prend place au début de la 5^e Aile).

Étant attaché, la durée devient possible. 有親則可久

Nous observons ici un de ces sentiers de sens, typique des écrits classiques et en particulier du *Yi Jing*. L'usage des caractères chinois n'est pas du tout fortuit dans les textes. Ils sont choisis avec méticulosité et adresse pour véhiculer un sens qui est au-delà du sens évident, celui que l'on perçoit à la première lecture et si l'on ignore les autres occurrences de ce caractère.

L'utilisation du caractère *heng* est, dans cette 6^e Aile, délibérée, pour renvoyer le lecteur, par le jeu subtil des occurrences, à la 10^e Aile où il trouvera le caractère *jiu*, qui le renverra au début de la 5^e Aile. Ainsi, la qualité de **Qian** dont il est question ici est une amplification de ce qui était annoncé au début de la 5^e Aile. Cela souligne la qualité de rédaction de ces textes classiques et la cohérence extraordinaire de la pensée chinoise exposée dans ces derniers.

Ainsi, en s'appuyant sur la fermeté, il devrait être aisé de mettre l'efficace de **Qian** en pratique. Cette aisance permanente dans l'action confère à **Qian** la connaissance du danger. Encore une fois, un rappel de ce qui a été dit au début de la 5^e Aile prend place ici. Il s'agit du caractère *zhi*, 知, qui signifie savoir, connaissance, maîtrise³¹. **Qian** sait d'un savoir qualitatif, englobant, et ainsi il connaît le danger. Connaissant le danger, il peut agir en permanence dans l'aisance.

Ainsi, si l'efficace de **Qian** n'agit pas en permanence de façon aisée, cela est signe de danger.

Le danger est donc : ne pas savoir s'adapter en permanence aux changements et transformations.

En agissant conformément à l'efficace de **Qian**, chacun peut prendre la mesure du danger. Si l'aisance n'est plus permanente, si l'affermissement n'est plus sûr, alors la situation recèle des dangers.

Pour se prémunir du danger, de ce qui est dangereux, il y a donc lieu d'être ferme en soi et de se faufiler aisément en permanence dans les mailles des « *bian hua* ».

Concernant **Kun**, le texte continue de façon symétrique, 6/12 :

Or *Kun* 夫地

Est ce qui suit le flux le plus suprêmement sous le Ciel, 天下之至順也

Son efficace agit dans une simplicité permanente, 德行恆簡

Car il connaît ce qui peut faire obstacle. 以知阻

Kun est ici relié à *shun*, 順, suivre le flux, se conformer. C'est en se conformant que :

Autrefois, quand les hommes saints constituèrent le Yi.

Ils prirent soin de suivre le flux de la nature propre et du Principe du mandat céleste³².

C'est en suivant le flux que les hommes saints, *sheng*, 聖, établirent le Yi.
Suivre le flux naturel, *shun*, permet de prendre en compte ce qui est passé.

Dénombrer ce qui part, c'est suivre le flux naturel³³.

Shun, 順, c'est se conformer à l'ordre des choses, c'est épouser toutes les fluctuations des changements et transformations.

Kun en suivant le flux, en étant ce qui se conforme le plus, agit dans une simplicité permanente. Nous retrouvons le caractère *heng*, dont il a été question pour Qian, car les phrases sont construites à l'identique.

Kun, étant totalement soumis, se laisse porter et ses actions sont simples. Elles sont dénuées de tout artifice ou de volonté propre. Elles ne font que s'inscrire dans l'ensemble de l'intervalle Ciel/Terre, sans déranger, en s'y insérant spontanément.

Nous retrouvons le caractère *jian*, 簡, de la simplicité, que nous avons déjà vu dans le début de la 5^e Aile.

*La simplicité dans **Kun**, la capacité. 坤以簡能*

Ce qui est simple permet de se conformer aisément. 簡則易從

Kun s'appuie donc sur sa capacité à suivre le flux pour agir spontanément, simplement. En agissant simplement, Kun est capable de repérer l'obstacle, l'empêchement à avancer. Étant en permanence dans la simplicité, Kun ne connaît pas d'obstacle dans ses actes. Suivre le flux empêche la survenue d'erreurs de conduite. Il ne saurait y avoir d'empêchement.

Ainsi, si l'action est exécutée simplement, elle se déroule sans accrocs. Une action qui suit le flux prend place au moment opportun. Elle ne connaît ni retard ni précipitation. Elle connaît, *zhi*, 知. Elle connaît, de cette connaissance totale et qualitative, qui ne choisit pas mais qui accepte. Elle s'insère alors naturellement dans l'ensemble des actions qui se déroulent au sein des « *bian hua* ».

Si une action n'est pas accomplie simplement, cela génère de la confusion. Ne pas accomplir simplement, c'est insérer dans l'action une décision volontaire, la recherche d'un but, d'un résultat. Alors, on parlera d'intervention et non d'action. L'intervention produira des effets, qui entraîneront des effets en retour, et cela s'appelle la confusion. C'est en cela que chacun sait à quel moment survient l'obstacle, *zu*, 阻. Si ce n'est plus simple, cela signifie : obstacles. C'est par la simplicité avec laquelle cela s'effectue que chacun sait si un obstacle survient ou non.

Pour éviter la survenue d'obstacles, il y a donc lieu de se soumettre au flux naturel et d'agir simplement, ce qui permet de suivre en permanence sans aucune gêne les fluctuations des « *bian hua* ».

Dans cette dernière partie de la 6^e Aile, nous rencontrons donc un écho de ce qui était annoncé dès le début de la 5^e Aile.

Nous avons ici l'image d'un cercle qui se referme, d'une complétude qui se termine.

Nous pouvons remarquer que les textes fondamentaux sur **Qian** et **Kun** se situent au début, 1^{re} partie, et à la fin, 12^e partie, de chacune des deux Ailes du « Grand Commentaire », Aile 5 et Aile 6. Comme si **Qian** et **Kun** encadraient l'ensemble de ce « Grand Commentaire³⁴ », qui est la base de la pensée chinoise. Cela montre également la très stricte construction des textes classiques. Ils sont organisés selon un ordre très précis. Cet ordre étant signifiant par lui-même. La place d'un texte, dans ce « Grand Commentaire », donne, par sa position même, des indications supplémentaires sur son contenu.

Qian et **Kun** sont les deux extrémités de l'axe fondamental de la pensée chinoise. Représentants le Ciel et la Terre, dans le *Yi Jing*, ils sont les deux pôles entre lesquels se situe l'intervalle du Ciel/Terre. Entre eux deux prennent place tous les changements et transformations, à l'image du texte du « Grand Commentaire » qui prend place entre la première et la dernière partie de chacune des Ailes.

Qian et **Kun** sont les invariants derrière les apparences. Apparences qui se reflètent dans les soixante autres hexagrammes.

Qian et **Kun** symbolisent le Ciel et la Terre, ils sont les références de l'axe sud-nord, personnalisé par le thérapeute, debout entre Ciel et Terre au moment de la puncture.

Quand vient le temps du traitement, le thérapeute est la référence. Il a pris sa décision, nourrie par le diagnostic et il pique le point, en insérant l'aiguille d'acupuncture.

Il est la référence médiane, celui qui sait ce qu'il y a lieu de faire.

Il est la « Rectitude médiane³⁵ », celui qui corrige les excès et les insuffisances. Il est, à ce moment-là de la relation thérapeutique, la référence, celui qui décide et exécute selon la règle.

L'axe sud-nord, symbolisé par **Qian** et **Kun**, est le lieu où s'exprime la nature de ces deux hexagrammes.

Ainsi, les qualités et les propriétés de **Qian** et **Kun** vont servir de guide, de trame, pour l'action du thérapeute.

Cette action s'inscrira alors entre Ciel et Terre, en conformité avec leur symbolique.

Mais, dès le premier temps du diagnostic, le thérapeute est déjà la référence. Il est celui qui est en charge de la correction nécessaire de ce qui, chez le patient, s'est bloqué ou s'est dévié.

Il va donc dès le commencement de la consultation être dans la position de l'axe sud-nord. Il le sera par essence durant le temps du diagnostic et il le sera par fonction durant l'acte de la puncture.

Et ainsi les hexagrammes **Qian** et **Kun** seront ses guides, dès le premier regard.

Reprenons, sous cet éclairage, les propriétés et les qualités de ces deux hexagrammes.

Entre Qian et Kun prend place un espace médian où les changements et transformations pourront être perçus. Cet espace médian, lieu d'échanges et d'interaction, est inhérent à la mise en ordre qu'effectuent **Qian** et **Kun**.

Ainsi, si dans le thérapeute Qian et Kun sont en place, c'est-à-dire si son état intérieur correspond à ces deux hexagrammes, il pourra ménager cet espace médian. Il pourra le ménager en lui, pour accueillir le patient et tout ce que celui-ci lui présentera par des mots ou par le silence et il pourra également mettre en place un espace médian spatial entre le patient et lui.

Un espace neutre, un espace d'accueil, un espace de relation. Un lieu où un lien particulier, nécessaire et indispensable, pourra prendre place. Un lieu fait de confiance, de calme, de silence.

Un lieu où pourront interagir librement, sans aucune qualification particulière, les échanges que le thérapeute aura avec le patient. En ce lieu le **Shen** du thérapeute rencontrera le **Shen** du patient³⁶.

Une correcte adéquation de l'interne du thérapeute avec **Qian** et **Kun** est le garant de cette mise en place.

Spatialement toujours, **Qian** est à même d'engendrer la grandeur, qui représente l'axe vertical, et **Kun** est à même d'engendrer la vastitude, qui représente l'axe horizontal. Ils sont de cette façon capables de prendre en compte l'ensemble des phénomènes rencontrés au cours de la consultation.

*En suivant l'image de **Qian**, tous les possibles du diagnostic sont présents à l'esprit du thérapeute. Il n'en privilégie aucun, de prime abord. Il fait preuve d'un savoir qualitatif, d'un savoir qui ne cherche pas à expliquer, à contraindre. Car, il connaît le commencement. Il sait que l'origine se découvrira peu à peu et il ne se hâte pas. Il suit le rythme du patient.*

Sa connaissance englobe tous les possibles.

*En suivant l'image de **Qian**, il est à l'aise dans les changements et transformations, il peut tous les appréhender sans se troubler. Il peut à tout instant changer son point de vue selon les circonstances et les nouveaux éléments que le patient lui raconte.*

*En suivant l'image de **Kun**, il agit simplement, de façon concise mais complète, en suivant le plan inhérent à ce qu'il est en train de faire. Alors il trouvera un terme, il accomplira. Il ira au bout de ce qui a commencé au premier regard.*

*En suivant l'image de **Kun**, il accomplit dans le silence et le recueillement. Il met peu à peu en forme l'aspect que **Qian** lui présente. Une idée de diagnostic se dessine peu à peu. Il va suivre le plan inhérent à cet aspect-là. Si cela ne le mène à rien, d'autres éléments viendront infléchir son idée et il suivra cet autre chemin sans faillir. Il se peut*

que celui-là aussi ne mène nulle part. Alors un autre aspect se fera jour. Et il le suivra aussi, jusqu'à ce que tout soit en place. Il accomplit le naturel. Il ne met aucune intention, il suit les directions que les éléments présents dans l'espace médian lui indiquent tour à tour.

Les changements et transformations, de sous-jacents, deviennent patents et le conduisent au diagnostic et donc au point.

En suivant l'image de **Qian**, il est concentré. Durant l'écoute, il est au repos, sans éparpillement ou désordre, ses pensées ne vagabondent pas. Elles suivent le propos.

En suivant l'image de **Kun**, il est recueilli. Il est rassemblé en lui-même. Il ne connaît pas d'agitation intérieure, ni hâte ni précipitation.

En suivant l'image de **Qian**, il est sans détour. Ses questions sont directes et orientées vers plus de précisions. Cette attitude sera aussi utilisée au moment de piquer. Quand la décision du point à piquer est prise, le thérapeute agit à l'image de **Qian**. De Qian en mouvement, c'est-à-dire qu'il rectifie, qu'il corrige en agissant sans détour et sans hésiter.

En suivant l'image de **Kun**, il est ouvert. Il prend en compte tout ce qui advient et ne rejette rien.

En suivant l'image de **Qian**, il est affermi en lui-même. C'est-à-dire que le doute, les errements de la pensée n'ont pas de prise sur lui. Il peut alors suivre les variations des changements et transformations que le patient lui raconte.

En suivant l'image de **Kun**, il est soumis. Le thérapeute s'adapte à ce qui est présent devant lui. Il prend en compte ce qui est et non pas ce qu'il voudrait que ce soit.

En suivant l'image de **Qian**, il évite le danger. Il sait que celui-ci réside dans une absence d'adaptation à ce qu'il entend et voit. Il ne cherchera pas à « forcer » les signes que le patient lui montre. Il va les hiérarchiser quand il les aura à sa disposition. Il éclaircira ce qui est resté dans l'ombre.

En suivant l'image de **Kun**, il accomplira le diagnostic et le traitement simplement, sans chercher à compliquer ou à faire élégant. Il sait que la recherche d'un but pour le but génère la confusion. Il saura attendre que le résultat vienne à son heure.

Le thérapeute se conduira donc comme il est dit, avec d'autres mots, dans cet extrait du *Su Wen*, chapitre 54.

Quand vous poncturez, soyez comme qui plonge son regard au fond de l'abîme : gare à ne pas tomber.

Que votre main soit comme tenant un tigre : la fermeté ne manque pas.

Que rien ne vienne troubler vos Esprits ; le vouloir paisible, considérez votre patient, sans tourner vos regards à gauche ou à droite.

Que votre mouvement quand vous enfoncez l'aiguille ne dévie pas ; votre droiture appellera la rectification³⁷.

如臨深淵者，不敢墮也。

手如握虎者，欲其壯也。

神無營於眾物者，靜志觀病人，無左右視也。

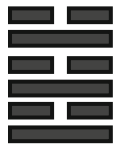
義無邪下者，欲端以正也。

Le patient, lieu des soins prodigués par le thérapeute, est allongé au moment du traitement et il représente l'axe est-ouest.

L'axe est-ouest, symbolisé par le patient

Les hexagrammes concernés

Cet axe est symbolisé par les deux hexagrammes *Ji Ji* et *Wei Ji*.



Ji Ji



Wei Ji

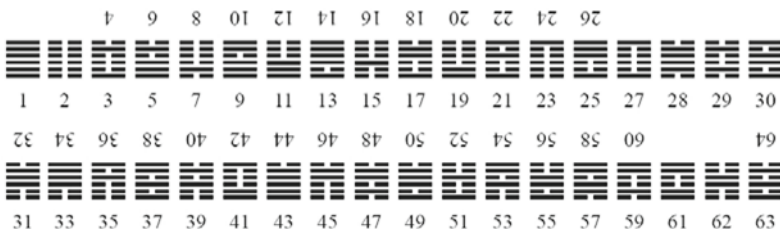
Ces hexagrammes ferment le *Yi Jing*. Ils sont avant-dernier et dernier. Leur emplacement dans l'ordre des soixante-quatre hexagrammes est significatif en lui-même.

En effet, la présentation traditionnelle du *Yi Jing* se fait en deux livres.

Le premier comprend les hexagrammes qui vont du 1^{er} au 30^e, Li.

Le second livre comprend les hexagrammes qui vont du 31^e, Xian, au 64^e.

La représentation des figures « à la chinoise » se fait sur deux lignes³⁸.



Nous voyons que les deux derniers hexagrammes du premier livre sont Xi Kan, le 29^e et Li, le 30^e.

Xi Kan est un hexagramme constitué de deux trigrammes identiques. Ce trigramme, redoublé, symbolise l'Eau.

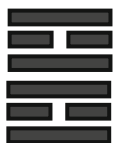


Xi Kan



trigramme de l'Eau

Li est un hexagramme constitué de deux trigrammes identiques. Ce trigramme, redoublé, symbolise le Feu.



Li



trigramme du Feu

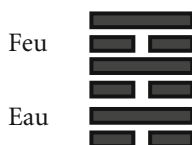
Le premier livre se termine donc avec le symbole de l'Eau, hexagramme 29° et celui du Feu, hexagramme 30°.

En regardant les deux derniers hexagrammes du second livre, ces hexagrammes qui nous intéressent ici, nous voyons :

- que Ji Ji, le 63° est constitué par le trigramme du Feu en bas et de l'Eau au-dessus ;
- que Wei Ji, le 64° est constitué de l'Eau en bas et du Feu au-dessus.



Ji Ji



Wei Ji

Ainsi, une des raisons du classement des hexagrammes dans cet ordre, que l'on appelle l'ordre transmis, est de mettre en évidence l'importance de l'Eau et du Feu.

En effet, si le premier livre se termine avec la présentation des symboles de l'Eau et du Feu isolés, le second livre se termine avec le mélange de l'Eau et du Feu.

Ce mélange ne peut être plus complet que dans les deux alternatives que nous avons avec Ji Ji et Wei Ji.

Une autre raison de cet ordre serait de souligner l'importance du parcours à travers le *Yi Jing*. Ce parcours ayant pour but final d'aboutir au mélange de l'Eau et du Feu.

Le couple Eau/Feu est utilisé dans le Qi Gong de l'interne depuis au moins deux millénaires.

En acupuncture, le couple Eau/Feu correspond au Shao Yin³⁹. Comme cela est précisé dans le *Su Wen*, au chapitre 81 :

La quintessence de l'Eau c'est le Zhi 夫水之精為志,
La quintessence du Feu c'est le Shen. 火之精為神

L'Eau et le Feu sont les deux efficaces du Ciel et de la Terre, symbolisés dans le *Yi Jing* par Qian et Kun. Ce sont les deux façons dont le Ciel et la Terre se manifestent et agissent dans l'entre Ciel/Terre. Le résultat du mélange de ces deux efficaces apparaît donc dans les deux derniers hexagrammes du livre. Et ce sont justement ces deux-là qui représentent l'axe horizontal et le patient couché.

Ainsi, au niveau du patient vont interagir les deux efficaces du Ciel et de la Terre, l'Eau et le Feu. Le patient, situé dans l'entre Ciel/Terre, va être le théâtre d'un échange entre le Ciel et la Terre.

Ciel et Terre vont nouer un dialogue à son niveau. Un dialogue particulier, dont l'aiguille sera la baguette du chef d'orchestre. Un dialogue sous la forme d'une ode.

Une ode à la vie, une ode au naturel, une ode au spontané.

Le patient qui vient consulter le fait, car quelque chose s'est bloqué en lui, s'est « grippé ». Il a perdu, pour une raison ou une autre, le lien avec le Ciel/Terre. Le dialogue s'est interrompu ou bien, plus exactement, il n'arrive plus à le percevoir. Le traitement par acupuncture va rétablir ce lien, en réamorçant le dialogue. En permettant au patient de ressentir à nouveau le lien Ciel/Terre/Homme, le traitement va le réinsérer dans l'entre Ciel/Terre, à sa place dans les changements et transformations. Il reprendra son chemin, souvent sans même se souvenir complètement de ce qui avait motivé ce blocage. Il renouera avec les « *bian hua* » en lui et à l'extérieur. Il ne repartira pas de l'état d'équilibre antérieur à sa pathologie, mais il sera dans un nouvel état. Il ne reviendra pas en arrière. Il trouvera un nouvel ordre interne en adéquation avec le Ciel/Terre. À partir du relatif désordre dans lequel il se trouvait, il établira un autre ordre, différent de celui du passé, de celui qui avait abouti à son blocage.

Toute pathologie est une perte d'adéquation avec l'harmonie du Ciel/Terre. C'est une dysharmonie interne qui s'installe et qui empêche la personne de pouvoir continuer à s'adapter aux changements et transformations.

Caractéristiques des hexagrammes concernés

Dans le « Grand Commentaire », il n'y a aucun texte concernant ces deux hexagrammes.

Cela signifie qu'ils ne sont pas aussi particuliers que Qian et Kun.

Cela est cohérent, car rien ne peut être situé au niveau du Ciel et de la Terre, à part leur symbolique.

Ji Ji et Wei Ji sont au niveau de l'homme.

Cependant, certains éléments de la 5^e Aile peuvent nous servir dans l'exploration de ces deux hexagrammes.

Ainsi, il est dit, 5/12 :

Qian Kun accomplissent la mise en ordre 乾坤成列

Et le changement s'établit en leur Milieu. 而易立乎其中矣

La mise en ordre, *lie*, 列, est l'action de mettre en ordre, d'aligner. C'est séparer, dans le sens de répartir.

Ceci renvoie à un autre texte de cette Aile, 5/9 :

Le Ciel un 天一

La Terre deux 地二

Le Ciel trois 天三

La Terre quatre 地四

Le Ciel cinq 天五

La Terre six 地六

Le Ciel sept 天七

La Terre huit 地八

Le Ciel neuf 天九

La Terre dix... 地十

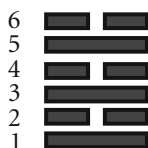
Ce texte présente donc le Ciel et la Terre en rapport avec les nombres.

La répartition des nombres montre que le Ciel est en rapport avec les nombres impairs et la Terre avec les nombres pairs.

Le Ciel est représenté dans le *Yi Jing* par un trait plein et la Terre, par un trait brisé.

Donc, dans un hexagramme, nous avons les lignes de rang impair en rapport avec le Ciel (lignes 1, 3, 5) et les lignes de rang pair en rapport avec la Terre (lignes 2, 4, 6).

Si l'on représente la figure de l'hexagramme qui suit cette répartition, nous obtenons :

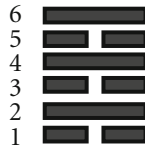


avec : ▬ qui représente le trait plein, symbole du Ciel

et : ▬ ▬ qui représente le trait brisé, symbole de la Terre.

Cet hexagramme est **Ji Ji**, le 63^e de l'ordre transmis.

Si, à présent, nous plaçons au niveau des lignes impaires la Terre et au niveau des lignes paires, le Ciel, nous obtenons :



Cet hexagramme est **Wei Ji**, le 64^e de l'ordre transmis.

Dans cette figure, toutes les lignes sont contraires à la symbolique. Les lignes de rang Yin, Terre, paires, sont occupées par des traits symbolisant le Ciel. Les lignes de rang Yang, Ciel, impaires, sont occupées par des traits symbolisant la Terre.

Autant tout est à sa place en fonction de la symbolique des nombres du Ciel/ Terre dans **Ji Ji**, autant tout est en contradiction avec cette même symbolique dans **Wei Ji**. Ainsi, l'un est conforme à la symbolique, l'autre est totalement non conforme.

Le Ciel/Terre, par l'intermédiaire de Qian et de Kun et par l'usage symbolique des nombres, ordonne ce qui est dans son intervalle.

Il est certain que ces deux hexagrammes, Ji Ji et Wei Ji, représentent la forme la plus aboutie de cette conformité ou de son absence.

En effet, dans tous les autres hexagrammes, il pourra se trouver un degré plus ou moins fort de conformité par rapport à la symbolique, mais aucun autre, à part ces deux-là, ne montrera dans sa structure une présentation aussi évidente de la conformité et de son absence.

En ceci, ces deux hexagrammes sont particuliers. En plus de leur lien avec l'Eau et le Feu, constitutionnels de leur structure, ce rapport à la symbolique du Ciel/Terre et à l'ordre des nombres⁴⁰ les place « à part » dans l'ensemble des hexagrammes. Bien sûr, ils sont moins emblématiques que **Qian** et **Kun**, monolithes construits à l'image du Ciel et de la Terre, mais néanmoins, ils représentent à leur façon une image caractéristique de la conformité à l'ordre du Ciel/Terre.

C'est grâce à cette propriété qu'ils font partie des quatre images, des quatre aspects, *si xiang*.

Nous avons vu que **Ji Ji** et **Wei Ji** sont le résultat de la conformité à l'ordre du Ciel/Terre, manifesté par les nombres. Ces deux hexagrammes sont le résultat de la mise en ordre qu'effectuent Qian et Kun par leur positionnement respectif.

En cela, ils viennent juste après **Qian** et **Kun**, comme des emblèmes de l'ordre et du désordre, mis en place par ceux-ci.

Quand l'axe Ciel/Terre, sud-nord, est en place, est positionné, alors l'axe des « hommes », est-ouest, trouve sa position et est ordonné.

Il faut que le thérapeute soit en place en lui-même pour que le patient trouve sa place, également en lui-même. Alors, le thérapeute sera à même de rectifier, de corriger ce qui s'est bloqué dans le patient.

Ceci est précisé au chapitre 54 du *Su Wen* :

Avant tout, rectifiez vos Esprits ; car c'est le regard que vous portez sur le patient qui appelle la régulation de ses Esprits.

Vous ferez ainsi circuler les souffles avec aisance⁴¹.

必正其神者, 欲瞻病人目, 制其神, 令氣易行也

Que signifie cette conformité ou cette absence de conformité dans ces deux hexagrammes ?

Pour expliquer cette notion de conformité, un élément peut nous guider : le nom de ces hexagrammes.

Le nom de ces hexagrammes

Ces hexagrammes contiennent tous les deux un caractère identique : *ji*, 濟.

Dans le texte des hexagrammes, nous retrouvons *deux autres situations semblables*.

Deux cas qui véhiculent la même notion. Il s'agit dans ces hexagrammes de l'aspect *xiao* ou *da*, d'une même description.

Le couple Da/Xiao est un couple qui réfère à ce qui est grand et à ce qui est petit⁴². Dans une situation donnée, il sera question de ce qui est grand, et dans cette même situation, mais dans un autre hexagramme, il sera question de ce qui est petit.

Il s'agit des hexagrammes *Xiao Chu*, 小畜, et *Da Chu*, 大畜, respectivement 9^e et 26^e de l'ordre transmis.

Ce que l'on peut traduire par :

Prendre soin de ce qui est petit et Prendre soin de ce qui est grand.

L'autre cas de deux hexagrammes contenant dans leur nom un caractère commun est : *Xiao Guo*, 小過, et *Da Guo*, 大過, respectivement 62^e et 28^e de l'ordre transmis.

Cela peut être traduit par :

Passage de ce qui est petit et Passage de ce qui est grand.

Dans le cas des hexagrammes *Ji Ji* et *Wei Ji*, il ne s'agit pas d'un rapport Da/Xiao. Il s'agit de *ji*, 既, et de *wei*, 未.

Ji, 既, contient une notion de passé. Cela a le sens d'achevé, fini, déjà. Il s'agit d'une référence à quelque chose qui s'est déjà déroulé.

Wei, 未, contient une notion de futur. Cela a le sens de pas encore, ne pas exister. Il s'agit de quelque chose qui n'a pas encore eu lieu.

Ji parle d'un déroulement qui a déjà eu lieu.

Wei parle d'un devenir.

Il ne s'agit donc pas du tout d'un rapport petit/grand, qui pourrait être entendu comme qualitatif, comme spatial, mais d'un *rapport temporel*, en regard d'un événement particulier. Ce qui est en cause avant et ce qui est en cause après. *Wei* et *ji*.

Qu'est-ce qui est concerné ? Il s'agit du caractère commun aux deux noms.

Le caractère *ji*, 濟.

Il a pour sens : traverser, passer une rivière à gué ou en bateau, accomplir, finir, réussir, mener à bonne fin, achever.

Ainsi, les noms de ces deux hexagrammes peuvent être traduit par :

Déjà traversé et Pas encore traversé.

Déjà accompli et Pas encore accompli ou bien Déjà fini et Pas encore fini.

既濟 *Ji Ji*. Déjà accompli. *Déjà fini*.

未濟 *Wei Ji*. Pas encore accompli. *Pas encore fini*.

Il s'agit donc de deux situations qui sont de part et d'autre d'un achèvement, d'un accomplissement, qui dans l'imagerie chinoise ancienne est comparable à la traversée d'une rivière.

Dans les temps anciens en Chine, il était extrêmement périlleux de traverser une rivière. De surcroît, cela s'effectuait le plus souvent à pied, par un gué. Ce qui explique que l'acte de traverser une rivière ou un fleuve soit comparable à un achèvement.

Il en reste d'ailleurs une trace dans le texte canonique du Yi Jing. Il s'agit de la phrase :

Il est opportun de traverser les grandes eaux. 利涉大川

Cette phrase revient comme un leitmotiv à plusieurs reprises dans le texte du jugement de certains hexagrammes. Sa présence montre que la situation en question recèle de nombreuses possibilités et de grandes réserves de forces. S'il est opportun de traverser les grandes eaux, cela signifie que le moment est adéquat pour accomplir de grandes choses, même périlleuses. L'individu pourra les affronter, car il a beaucoup de ressources.

De quel accomplissement s'agit-il pour *Ji Ji* et *Wei Ji* ?

Qu'est-ce qui est achevé ?

Il pourrait s'agir de la traversée d'une rivière, comme le texte des jugements et des traits pourrait le laisser suggérer.

En effet, nous trouvons dans le texte canonique de *Ji Ji* au 1^{er} trait :

La queue, elle, est mouillée. 濡其尾

Au 4^e trait :

*Il y a de l'étope d'un vêtement pour ce qui est imbibé
Être en garde jusqu'à la fin du jour.*

繻有衣裯
終日戒.

Au 6^e trait :

*La tête, elle, est mouillée 濡其首
Calamité (passage d'un gué profond). 厲*

Dans le texte du 1^{er} trait, la référence à une queue doit être comprise en tenant compte du texte du jugement de l'hexagramme **Wei Ji**, 64^e.

Il y est dit qu'un petit renard traverse une rivière.

Il s'agit donc de la queue de cet animal. Si elle est mouillée, c'est parce qu'il l'a laissée traîner. Il n'a pas traversé à la bonne allure. Il s'est attardé. Il n'a pas protégé ses arrières.

Cette phrase est retrouvée à l'identique dans le texte du Jugement de **Wei Ji**, ainsi qu'au 1^{er} trait de cet hexagramme. Cela montre l'intrication particulièrement serrée de ces deux hexagrammes.

Ils sont si intimement intriqués, car ils décrivent une situation, sous ses deux aspects les plus aboutis.

Dans le texte du 4^e trait, la référence à de l'étope place d'emblée l'action à bord d'une barque, Cette barque visiblement prend l'eau. La personne embarquée dans la traversée va boucher la fente par où s'insinue l'eau en utilisant de l'étope d'un vêtement. Et elle va surveiller cette brèche obstruée jusqu'au soir, sans détourner son attention. Elle restera sur ses gardes. Nous sommes avec ce texte au milieu de la traversée, au niveau du 4^e trait, qui est sortie vers l'externe, dans un hexagramme.

Dans le texte du 6^e trait, l'élément mouillé est la tête. Le gué emprunté s'est révélé plus profond que prévu. Pour finir la traversée, il est donc nécessaire de s'immerger totalement. D'être totalement partie prenante. Le caractère, *li*, 厲, a le sens de calamité, mais aussi celui de passer à pied un gué profond. Ce sens confirme la tête mouillée. Le gué était vraiment profond. Cela signifie que l'ensemble est concerné par cette traversée. Rien n'échappe à cet achèvement.

La précision concernant la tête renvoie à ce qui est dit dans le jugement de cet hexagramme :

Au commencement bonheur, à la fin désordre. 初吉終亂

La situation est tout entière chamboulée, au point que même la tête est submergée.

Les références à la traversée d'une rivière sont aussi présentes dans le dernier hexagramme.

Nous trouvons ainsi, dans **Wei Ji**, au jugement :

*Le petit renard a presque traversé la rivière 小狐汔濟
la queue, elle, est mouillée. 濡其尾*

Au 1^{er} trait :

La queue, elle, est mouillée. 濡其尾

Au 3^e trait :

*Pas encore fini 未濟
En marchant malheur 征凶
opportun de traverser les grandes eaux. 利涉大川*

Au 6^e trait :

*La tête, elle, est mouillée 濡其首
Possédant la sincérité, laisser échapper le vrai. 有孚失是*

Dans le *texte du jugement*, la référence à un renard, qualifié de petit de surcroît, donc inexpérimenté, montre la pertinence de l'allusion à la queue mouillée.

Il n'a pas su rester attentif jusqu'au bout de la traversée. Il laisse quelque chose de lui être affecté par la situation.

Dans le *texte du 1^{er} trait*, nous retrouvons l'allusion à la queue de l'animal. Il n'a pas appréhendé correctement la situation et s'est engagé dedans sans une préparation adéquate dès le commencement.

Dans le *texte du 3^e trait*, le nom de l'hexagramme est présent, **Wei Ji**. Cela indique que le moment est particulièrement signifiant. Et la suite du texte indique, en reprenant l'expression : « *opportun de traverser les grandes eaux* », que des ressources considérables sont à la disposition de celui qui vit cette situation.

Dans le *texte du 6^e trait* revient l'allusion à la tête mouillée. À la fin de **Wei Ji**, l'être passe dans **Ji Ji**. Il aborde l'étape où il a déjà traversé. Il passe de « pas encore » à « déjà ». Il est en cours de traversée. Malgré sa sincérité, il ne pourra pas ne pas se laisser submerger. En étant totalement envahi par le fait de traverser, il laissera échapper le vrai, *shi*, 是.

Il ne sera plus conforme. Conforme à quoi ? Conforme au réel. Le Réel est l'autre sens de ce caractère, *shi*.

À la fin de **Wei Ji**, de la situation dite : Pas encore achevée, l'achèvement est en vue. Cet achèvement est une mise en ordre, comme cela a été vu par rapport aux

nombres et aux positions des lignes et à leur nature, une organisation parfaitement en accord avec la symbolique du Ciel/Terre.

Cette organisation est un ordre figé où le moindre écart, la moindre variation va entraîner un mouvement vers le désordre, comme cela est annoncé dans le jugement de **Ji Ji** : *au commencement bonheur, à la fin désordre*.

Traverser la rivière aboutit à un ordre figé, où tout est en place. *Perdre le vrai* est ainsi perdre le lien avec ce qui est spontané, ce qui est changeant. Il n'y aura plus, pour un temps, de possibilité de mouvance.

Toute situation n'est que provisoire, tout étant en changement permanent, et cet état de **Ji Ji**, lui aussi, se terminera et changera en autre chose. Mais, pour le moment, à la fin de **Wei Ji**, en passant la rivière, l'être parvient à un état tellement stable que cela est vécu comme une perte du naturel, de ce qui est.

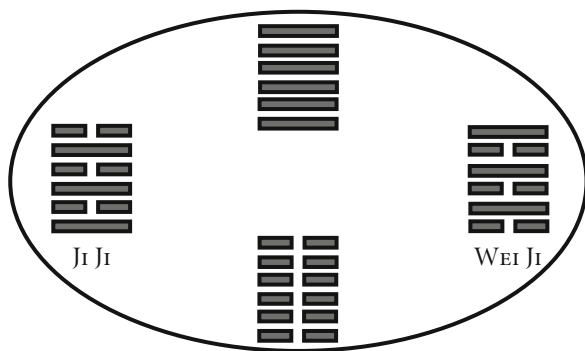
Ces différents éléments font donc explicitement référence à une rivière que l'on traverse et durant cette traversée différents événements surviennent.

Les deux termes, *Wei* et *Ji*, placent l'être dans une situation soit en deçà, soit au-delà. En deçà et au-delà de quoi ? De la traversée d'une rivière, c'est-à-dire d'un accomplissement, d'un achèvement, si l'on s'en tient à **Ji**, le terme commun aux deux.

Est-il possible de préciser où se déroule cet achèvement et surtout sa nature ? De penser l'achèvement selon la symbolique du *Yi Jing* ? De le situer dans la mouvance permanente des changements et transformations ?

Pour cela, il n'est besoin que de revenir aux quatre *xiang*. Aux quatre images dont nous sommes partis et qui fondent le cadre dans lequel se déroule la relation thérapeutique.

Nous avons vu que l'hexagramme **Wei Ji** est à l'ouest et l'hexagramme **Ji Ji** est à l'est.



L'ordre de succession naturel des quatre saisons, qui suit le mouvement du soleil, va de l'est au sud puis à l'ouest et au nord. Pour recommencer ensuite un nouveau cycle.

Ainsi, cela circule de **Wei Ji** vers **Kun** et ensuite vers **Ji Ji** et puis **Qian**.

Pas encore fini, hexagramme 64^e, précède **Kun**.

Kun est suivi par *Déjà fini*, hexagramme 63^e.

Le lieu de finition, d'achèvement, est donc **Kun**. Ce lieu est plus exactement le nord, dont l'emblème symbolique est **Kun**.

C'est au nord qu'a lieu l'achèvement, dont il est question dans **Wei Ji** et **Ji Ji**. C'est là, dans la situation décrite par l'hexagramme **Kun**, que se fait la traversée de la rivière.

Il s'agit donc de l'organisation d'un nouveau cycle, d'un redémarrage à partir de l'hiver. C'est une nouvelle mise en ordre qui commence à s'élaborer dans **Wei Ji**, qui s'accomplit dans **Kun** et qui se dévoile dans **Ji Ji**.

Le positionnement de **Wei Ji** à l'ouest et celui de **Ji Ji** à l'est nous permet de dégager certaines caractéristiques de ces hexagrammes.

Dans le *Su Wen* au chapitre 2, pour l'ouest, il est dit :

« *Surabonder et équilibrer.* »

En automne, les récoltes des fruits de l'été sont faites. Il n'y a plus rien de nouveau à attendre. Il est temps de trier parmi ce qui est présent. Trier signifie garder ce qui va servir en hiver et laisser de côté ce qui ne servira plus. Ce qui, par l'usure du temps, n'a plus aucun usage. De la même façon que l'arbre perd ses feuilles qui ne lui seront plus utiles durant l'hiver, de même l'homme abandonne ce qui a été utilisé durant le cycle qui est en train de se finir. Trier signifie hiérarchiser, c'est-à-dire tenir compte de la valeur des différents éléments. La valeur est déterminée en fonction de l'authenticité de l'élément, de son enracinement dans l'individu. Si cet élément sera utile pour, au cœur de l'hiver, préparer le germe du cycle suivant, il sera conservé, sinon il sera abandonné sans aucun regret.

L'automne est le moment de l'année quand :

« *Le Ciel se retire, la Terre n'œuvre plus.* »

C'est un moment de concentration et de resserrement. Il s'agit d'apporter à la thésaurisation le soin nécessaire.

Pour l'est, toujours dans le *Su Wen*, chapitre 2, il est dit : « *Jaillir et déployer.* »

Ce qui a été mis en place en hiver va apparaître au printemps et se déployer aux yeux de tous.

La force est puissante, elle a de l'élan. Elle déferle le plus loin possible avant de connaître sa pleine expansion en été. La vie est produite et elle se développe en suivant son propre plan.

C'est la rencontre du Ciel et de la Terre.

Toutes les activités naturelles sont tournées vers l'entretien de la vie. Il s'agit d'aider à croître, de suivre le déferlement. L'action est progressive et s'ouvre de plus en plus vers l'extérieur.

L'ouest est lieu de césure, quand l'est est lieu de conformation.

L'ouest est discontinuité, quand l'est est continuité⁴³.

Il y a rupture en ouest et abandon d'une organisation ancienne.

En est, il y a révélation d'une nouvelle organisation élaborée dans le nord.

Poursuite et déploiement d'un processus à l'est.

Brisure et repli vers l'interne d'un processus finissant, à l'ouest.

Cela signifie que, dans **Ji Ji**, les degrés de liberté et d'initiative sont totalement limités. Il ne peut y avoir que révélation de ce qui était caché et qui avait été élaboré auparavant. Ce qui s'est organisé durant **Kun** et qui suit son propre plan.

Tout est en ordre dans **Ji Ji**. À l'image de la succession des traits qui suivent l'ordre des nombres.

En revanche, dans **Wei Ji**, les degrés de liberté et d'initiative sont totalement ouverts. C'est le tri et la hiérarchisation qui prévalent. C'est le recueil de tous les éléments qui seront utilisés par **Kun**.

Tout est en désordre dans **Wei Ji**. À l'image de la succession des traits qui ne suivent pas l'ordre des nombres et qui sont tous inversés.

Dans **Ji Ji**, tout est en place et tout est distingué.

Dans **Wei Ji**, rien n'est à sa place et tout est indistinct.

Ji Ji est l'image de l'ordre qui règne dans la réalité et son devenir est fixé. Il évolue inéluctablement vers le désordre.

Wei Ji est l'image du désordre qui règne dans la réalité et son devenir n'est absolument pas fixé. Il contient tous les possibles indéterminés, tandis que **Ji Ji** décrit un seul de ces possibles et son évolution inéluctable.

Le désordre n'est pas une absence d'ordre. C'est l'ensemble de tous les ordres, quand aucun n'est distingué. C'est l'ensemble des potentialités.

C'est ce que l'on appelle *le chaos*, en termes modernes.

La réalité, d'après les récentes découvertes autant physiques qu'astronomiques, que biologiques ou physiologiques, est un ensemble chaotique dans lequel des îlots d'ordre sont dispersés.

Sur le plan de la physiologie humaine, le chaos est l'indispensable adaptation d'un organisme vivant au stress. Les battements cardiaques ou le rythme respiratoire rentrent dans une phase chaotique en cas de stress important ou de sentiment violent. Cela permet l'adaptation de l'être humain aux circonstances qu'il rencontre sur son chemin. Ensuite, la phase d'ordre reprend ses droits avant une nouvelle phase chaotique. Durant les rêves, l'activité oculo-motrice est elle aussi du type chaotique. Nous savons qu'en médecine chinoise les rêves sont les allers et retours du *Hun* avec le *Shen*. Des allers et retours entre le dormeur et le **Dao**. Ces allers-retours permettent de ne pas oublier le chemin. Le chemin du Retour, que tous nous emprunterons après notre mort. Quand nous ferons retour.

Le chaos, dans l'acceptation de ce terme en tant qu'*indétermination et indistinction*, est du côté du Dao.

L'ordre, en tant que distinction et détermination est du côté de la forme. Étant entendu que ce qui anime la forme est l'efficace du Dao, le De.

La forme, le corps, est une distinction du Dao, qui englobe à la fois toutes les formes et tous leurs efficaces.

Il s'agit, en chinois du couple *You/Wu*, 有/無.

Il y a et il n'y a pas. C'est et ce n'est pas encore.

Il y a la forme et il n'y a pas encore de forme. *You xing, et wu xing* ((有形) et 無形).

L'ordre c'est **ce qui est**. C'est-à-dire ce qui est distingué, ce qui a une forme.

Le désordre c'est **ce qui n'est pas**. C'est-à-dire ce qui est indistinct, ce qui n'a pas de forme. L'animation de la forme. Ce qui est derrière le rideau des apparences.

Ce qui est entre les mots, ce qui dort dans le silence.

C'est la spontanéité, c'est le jaillissement de la vie. C'est l'être dans ce qu'il est. Le naturel.

La suite des mots : « pas encore » et « déjà » montre que c'est sur le point d'advenir et puis que c'est advenu.

Un désordre en apparence et sous lequel repose un ordre évident.

Un ordre dont l'évidence ne se révèle que pour celui qui ne la cherche pas.

Si l'on prête attention à l'écoulement de la vie en soi, à son animation dans l'entre Ciel/Terre, on s'aperçoit qu'en fin de compte c'est ***l'indistinction qui mène le jeu***.

Le multiple constitue le distinct.

Le Un fonde l'indistinct.

Entre le thérapeute et le patient, dans le vide entre les deux, dans le silence où se déposent les mots, se crée un pont.

Et construire un pont, c'est relier.

C'est relier ce qui est séparé.

C'est revenir du multiple à l'unité.

C'est revenir de l'ordre vers le désordre.

C'est partir des sons pour revenir au silence.

C'est partir du distinct pour revenir vers l'indistinct.

C'est accepter que la vie se déroule.

C'est regarder le déroulement aisé des changements et transformations initié par l'aiguille.

C'est partir du multiple pour revenir à l'Un. Laisser la vie jaillir selon son ordre et la sentir se couler dans les méandres des « *bian hua* ».

Quand quelque chose s'est figé dans le patient, cela correspond à un ordre trop strict, à une brisure dans la souplesse nécessaire pour s'adapter au changement. Le retour à l'aisance passe par un retour à l'unité, au chaos, où tout est possible.

Que se passe-t-il chez le patient ?

En suivant l'image de Wei Ji, il s'astreint à ne pas chercher de signification définitive à chacun de ses symptômes, envisagé séparément. Il ne s'attache pas aux signes qu'il présente en tant qu'entités définitives. Il s'abstient de définir.

En suivant l'image de Ji Ji, il laisse apparaître, sans diriger ou imposer sa volonté, les changements et transformations issus de l'action de l'aiguille.

En suivant l'image de Wei Ji, il se rend disponible à tout devenir qui adviendra, sans hâte et sans impatience. Il est dans une disponibilité d'esprit qui ne trie pas, qui ne distingue pas, qui est simplement prête. Il accepte en lui les changements et transformations.

En suivant l'image de Ji Ji, il accompagne le mouvement naturel de la reprise de l'aisance des mouvements des souffles en lui. Il accompagne ce ré-amorcement de l'aisance en épousant le flux du vivant.

En suivant l'image de Wei Ji, il accepte de passer par une phase d'indistinction, où tout semble en désordre.

En suivant l'image de Ji Ji, il observe, attentif et scrupuleux, le nouvel équilibre qui apparaît et qui relance sa capacité à s'adapter en souplesse au jeu incessant des « bian hua ».

En suivant l'image de Wei Ji, le patient assiste à la rupture avec son état antérieur. Sans regrets ou illusions sur une éventuelle prolongation de cet état, par peur du changement ou maintien artificiel d'une habitude.

En suivant l'image de Ji Ji, le patient renoue avec une continuité et une direction qu'il avait perdues ou dont il s'était éloigné.

Ainsi, le patient, guidé par le thérapeute, se met dans une certaine disposition d'esprit, que le père Cl. Larre décrit ainsi, en paraphrasant le chapitre 9 du Ling Shu :

Le praticien se met dans une certaine disposition intérieure, par le bon agencement des circonstances extérieures, aussi bien que par sa vie intérieure, et il facilite la même disposition chez le patient, pour arriver à ce déplacement des Esprits, qui est le but recherché⁴⁴.

Accepter le changement, c'est retrouver une souplesse, abandonner une rigidité qui, par essence, est mortifère.

Chapitre 76 du Dao De Jing :

L'homme vivant est tendre et souple, 人之生也柔弱

Mort le voici dur et rigide... 其死也堅強

Dureté rigidité sont compagnes de la mort, 故堅強者死之徒

Tendreté souplesse compagnes de la vie⁴⁵. 柔弱者生之徒

Dans le patient, c'est au « nord » qu'à lieu le changement. L'amorce du changement. Dans le silence de la profondeur, dans le recueillement des essences, dans le soin donné à la thésaurisation de la vie.

Quel que soit le niveau auquel le thérapeute intervient, méridien principal, secondaire, zang ou fu, entrailles à l'extraordinaire pérennité, par la puncture d'un point ou par celle de plusieurs points, le changement trouve sa racine au « nord » du patient.

Le changement qui induit le déplacement des souffles, la correction qui aide le patient à retrouver une aisance, une spontanéité qu'il avait perdues et dont il était privé. Privation qui se manifestait par les symptômes qui l'ont conduit chez le thérapeute.

Le passage de **Ji Ji** à **Wei Ji** se fait par **Qian**. C'est-à-dire qu'une nouvelle impulsion est nécessaire pour passer d'un état parfaitement en ordre et figé à un état de désordre créatif.

Réamorcer le cycle des changements nécessite le passage par **Qian**, qui est de l'ordre du Ciel, qui contient tous les aspects indéterminés.

Coexistent donc *deux chemins en même temps*, un par **Kun**, qui donne un achèvement et donc un nouveau cycle, et un par **Qian**, qui entraîne une nouvelle impulsion et un nouveau choix en **Wei Ji**.

Il est important de tenir compte du référentiel dans lequel nous nous situons. Soit il s'agit de la description symbolique des deux protagonistes de la consultation d'acupuncture et dans ce cas, ils sont répartis en deux axes. Soit il s'agit de décrire symboliquement ce qui se déroule chez le patient et chez le thérapeute au moment de l'implantation de l'aiguille et même avant.

Pour des raisons évidentes d'explications symboliques, le thérapeute est relié à **Qian/Kun** et le patient à l'axe **Wei Ji/Ji Ji**, mais cela ne signifie pas qu'en chacun d'eux ne coexistent pas à tout moment ces quatre hexagrammes. Ceci a pour conséquence que chez le thérapeute également s'installe un équilibre entre **Wei Ji** et **Ji Ji**, de même que chez le patient **Qian** et **Kun** sont aussi actifs à tour de rôle.

Le thérapeute, au cours de son examen et avant l'implantation de l'aiguille, va lui aussi utiliser **Wei Ji** et **Ji Ji**. Il aura présent à l'esprit l'ensemble des diagnostics possibles, sans se fixer sur un seul, au commencement. Il laissera les éléments s'accumuler et de cet entrelacement des possibles émergera une nouvelle vision de l'ensemble. Une vision cohérente et accessible par l'intervention d'une aiguille qui corrigera les troubles. Il distinguera le chemin que le patient devra suivre. Il le guidera alors en induisant le changement nécessaire, au moyen de l'aiguille d'acupuncture. Son diagnostic sera posé et l'acte nécessaire en découlera naturellement.

Il ne faut pas oublier que l'usage de l'aiguille introduit un nouvel élément. *Un acteur* au centre des quatre *xiang*. Un efficace qui vient se placer au croisement des deux axes.

L'aiguille guidée par la main du thérapeute pénètre dans le corps du patient et vient à la rencontre de ses souffles.

L'aiguille est *le cinquième élément* qui vient centrer les quatre *xiang*.

Elle est l'acteur efficace, le centralisateur de toutes les données de l'interaction des quatre images. Elle va permettre de faire passer dans le patient ce qui a été élaboré dans le thérapeute. Les souffles du patient seront réactualisés par l'implantation de l'aiguille dans le point adéquat. Ce point, choisi par le thérapeute, correspond au moment et aux circonstances que le patient décrit. Il est le point adéquat, opportun à ce moment-là et dans ces circonstances.

Plus tard ou plus tôt, à un autre moment, il est possible qu'un autre point aurait été adéquat. Mais l'histoire ne se déroule que d'une seule façon. Il s'agit de celle qui est dite au moment de la consultation. Le patient présente, *à ce moment-là*, tel et tel déséquilibre et le thérapeute y répond.

Il est donc inutile de chercher à écrire l'histoire autrement. Comme dit le poète chinois : « *S'il avait plu le poème aurait été différent.* »

Le point adéquat *est celui* qui correspond à l'ensemble des circonstances vécues par le patient, *est celui* qui prend en compte l'ensemble des souffles du Ciel/Terre présents au moment du traitement, en fonction des saisons, des jours et des heures, *est celui* qui est le plus efficace pour faire entrer à nouveau le patient en résonance avec l'ensemble des souffles, *est celui* qui indiquera au patient la direction la plus simple et la plus aisée de retrouver sa voie dans les changements et transformations, *est celui* qui est choisi par le thérapeute qui décide justement, étant centré entre Ciel et Terre, axe médian de la Rectitude.

Nous passons ainsi avec l'aiguille et le point du **quatre au cinq**.

Cinq réunit par un Centre les souffles distincts ; le centre est leur mélange, leur compénétration.

Cinq représente la constitution d'un centre organisateur, d'une organisation interne, à partir de quoi s'effectue la mise en mouvement régulée des différentes modalités du souffle agissant sur Terre.

Cinq préside aux mutations, changements et transformations, à partir du centre où un être se construit.

Couvrant ainsi la totalité, le Cinq est la quintuple manifestation de l'Un⁴⁶.

Avec le cinq, nous abordons la phase du traitement. En effet, une dynamique particulière apparaît avec le *cinq*. Le centrage des quatre *xiang*, par le cinquième élément qui est l'aiguille, provoque un mouvement, met en action des processus naturels et engendre des mutations à l'intérieur du patient.

Une mise en mouvement des souffles du patient suit l'insertion de l'aiguille. Des échanges vont avoir lieu entre des ensembles constituant le patient. Un processus va se mettre en mouvement. Il va aboutir au bout d'un temps à un nouvel ordre, à la disparition des symptômes. Le patient n'aura plus de nécessité de réagir comme il le faisait, avec l'ensemble de ses signes pathologiques. Retrouvant une aisance à épouser les changements, il n'en aura plus besoin. Ils s'effaceront d'eux-mêmes.

Dans quel laps de temps ?

La réponse n'est pas et ne peut être univoque.

Chaque processus a son propre rythme et il faudra le temps nécessaire à chacun d'entre eux.

Néanmoins, une fois les symptômes disparus, le patient devra se comporter comme le thérapeute, tel que cela est dit au chapitre 9 du *Dao De Jing* et que nous avons déjà cité :

*L'œuvre accomplie
Se retirer
Telle est la Voie du Ciel.*

Il est totalement inutile pour le patient de garder par devers soi le souvenir trop précis de ce qui lui est advenu. Bien sûr, cela sera enfoui quelque part dans sa mémoire, mais il ne sera pas nécessaire de se le remémorer en détail en de fréquentes occasions. Cependant, il pourra être utile d'en reprendre certains éléments si des symptômes proches ou ressemblants faisaient un jour leur apparition.

Cela signifierait que la vision de l'entre Ciel/Terre du patient serait à nouveau semblable, mais non identique, à ce qu'il a déjà vécu la première fois. Non identique, car jamais ne se représente deux fois la même combinaison de souffles.

Comme cela est dit au chapitre 14 du *Su Wen* :

*Les Esprits tournoient sans revenir, 神轉不回
Reviendraient-ils, ils ne tournoieraient plus, 回則不轉
Et leur mécanisme serait alors enrayé. 失其機*

Comment envisager, à la lumière du *Yi Jing*, les processus à l'œuvre chez le thérapeute depuis l'élaboration du diagnostic jusqu'à l'insertion de l'aiguille ?

Comment envisager les changements qui ont lieu chez le patient, à la faveur de la symbolique du *Yi Jing* ?

Pour avoir une vision dynamique de ce qui se déroule entre **Qian** et **Kun** et entre **Wei Ji** et **Ji Ji**, il suffit de faire voyager les *xiang* au long de ces hexagrammes.

Dans l'axe sud-nord, nous avons **Qian** au sud et **Kun** au nord.

Pour rendre compte de l'impact de Qian sur Kun et réciproquement de Kun sur Qian, il nous suffit de faire voyager dans chacun de ces hexagrammes le *xiang*, représentant de l'autre pôle.

Dans **Qian** voyagera donc le *xiang* du nord, qui est constitué de deux traits brisés, comme nous l'avons vu.



Ce voyage se fera selon cinq étapes. Partant du bas bien sûr, traits 1 et 2, puisque tout hexagramme commence par son premier trait qui est celui du bas, il passera ensuite par les deux traits 2 et 3, puis les traits 3 et 4, ensuite les traits 4 et 5, et finira avec les traits 5 et 6. Ce qui nous fera découvrir *cinq hexagrammes*, symboles des cinq étapes du parcours du *xiang* du nord dans **Qian**.

Nous procéderons de la même façon pour **Kun**. Ce sera dans cet hexagramme le voyage du *xiang* du sud, qui est constitué de deux traits pleins.



Là encore, le voyage se fera en cinq étapes, dévoilant *cinq autres hexagrammes*, témoins de l'état psychique du thérapeute durant les échanges entre **Kun** et **Qian**, pendant le temps de la consultation.

Ces dix hexagrammes sont des mises au point, des focalisations sur certains points particuliers qui surviennent lors des interactions entre **Qian** et **Kun**.

Avec ces dix hexagrammes, nous avons accès à certaines facettes de ce qui se déroule dans le thérapeute durant la consultation, l'examen et le traitement. Il ne saurait être question de rendre compte de l'ensemble des processus mis en jeu. La vie qui s'écoule en permanence, les changements et transformations sans cesse à l'œuvre ne peuvent être décrits par des mots ou bien des figures fussent-elles des hexagrammes. Nous ne pouvons en avoir qu'une approche partielle mais néanmoins cohérente, en apercevoir qu'une image. Cette image nous est donnée grâce au *Yi Jing*, par l'intermédiaire des hexagrammes.

Ces *dix hexagrammes*, mis ainsi en évidence, font partie de ces images clés, qui donnent un éclat particulier au mouvement vital à l'œuvre à un moment donné dans un être humain.

Ces hexagrammes sont donc au nombre de *dix*.

Dans le *Shuowen*, cité par E. Rochat de la Vallée⁴⁷ :

Dix, shi, 十, est le nombre qui exprime la complétude. Le trait horizontal, c'est la ligne est-ouest. Le trait vertical, c'est la ligne sud-nord. Ainsi a-t-on les Quatre points cardinaux avec la région centrale. Tout est alors au complet, parfaitement constitué, bien agencé.

Cet auteur précise plus loin à propos du dix :

Il est aussi le nombre de l'homme, unique en son genre et exprimant l'unité de la vie cosmique.

Et, avec dix encore :

La communication et la communion des différentes parties constitutives d'un être permettent à la vie de fonctionner comme un tout dans lequel on ne s'intéresse plus à discerner des éléments ou des parties car on est plongé dans l'activité vitale elle-même.

La complétude, que ce nombre symbolise, est retrouvée au niveau des commentaires du *Yi Jing*. Leur nom officiel est en effet les « **Dix Ailes** » (*shi yi*, 十翼).

Ce sont en fait sept textes distincts, dont trois ont été divisés chacun en deux, pour obtenir ce nombre dix, symbole d'une totalité englobante⁴⁸.

Dix est aussi deux fois cinq

Cinq pour l'expression vitale sous l'influence du Ciel et cinq pour l'expression vitale sous l'influence de la Terre.

Quand le Ciel subit l'influence de la Terre, il emprunte cinq chemins possibles, à l'image des cinq positions que nous avons décrites plus haut. Il pourra s'exprimer en suivant la voie de l'est, et son dynamisme aura un aspect printanier ; il pourra suivre la voie du sud et le dynamisme sera estival. Il pourra emprunter la voie de l'ouest et ses effets seront automnaux ou bien la voie du nord et il prendra une allure hivernale. Il pourra enfin se placer en position centrale et son dynamisme sera alors imprégné des quatre voies. Il sera le pivot, la référence à partir de laquelle les mutations seront envisagées.

Il est bien sûr entendu que ces dix hexagrammes ne se suivent pas l'un l'autre dans l'ordre de leur présentation.

Ainsi que nous l'avons précisé plus haut, les différents temps de la consultation se chevauchent selon l'expérience du thérapeute et les signes que le patient présente.

Dans cette série de *dix hexagrammes*, il est possible que tous ne soient pas présents lors d'une consultation ou de la suivante.

Il s'agit ici de la présentation de toutes les situations possibles qui peuvent advenir. Il s'agit d'éclairer, par le symbolisme du *Yi Jing*, toutes les facettes possibles que peut traverser le thérapeute en présence d'un patient.

De même pour l'axe est-ouest, avec **Ji Ji** à l'est et **Wei Ji** à l'ouest, qui symbolise le patient.

Nous ferons voyager au sein de chacun de ces deux hexagrammes le *xiang* symbole de l'orient opposé.

Dans **Wei Ji** voyagera le *xiang* de l'est, constitué d'un trait plein en premier et d'un trait brisé en second.



Ce voyage mettra en lumière *trois hexagrammes*.

Dans **Ji Ji** voyagera le *xiang* de l'ouest, constitué d'un trait brisé en premier et d'un trait plein en second.



Ce périple de l'ouest dans **Ji Ji** révélera lui aussi *trois hexagrammes*. Trois hexagrammes différents des précédents.

Ici, pour des raisons que nous nous attacherons à expliquer, le nombre d'hexagrammes est donc de six.

Ces six hexagrammes montrent comment, chez le patient, se font les interactions entre **Wei Ji** et **Ji Ji**.

Ils mettent ainsi en évidence certaines articulations, certaines attitudes qui ont lieu chez le patient quand celui-ci est puncturé par l'aiguille. Ces hexagrammes décrivent les états psychiques possibles du patient soumis à un traitement par acupuncture.

Là encore, il est possible qu'il ne les traverse pas tous au cours d'une seule consultation. Mais ces six hexagrammes représentent l'ensemble des images symboliques que le patient peut connaître lorsque les effets de l'acupuncture se manifestent.

Ils sont, à la fois, *le préalable* à tout changement induit par l'aiguille et en même temps ils sont *les chemins possibles* que le patient va arpenter.

Ils sont *le préalable*, car ils décrivent les conditions dans lesquelles il sera le plus facile pour le patient de débiter le changement consubstantiel au traitement.

Ils sont *les chemins possibles*, car à partir de chacun d'eux le patient peut, par le jeu des mutations, aller dans une direction différente, car il rencontre sur son chemin, à nouveau soit **Wei Ji**, soit **Ji Ji**. Cela montre d'ailleurs que cette description tient compte des nombreuses voies possibles que le patient peut rencontrer et suivre.

Il n'y a pas une seule et unique direction pour retrouver l'aisance dans les changements. Il y en a de nombreuses. Les carrefours entre est et ouest se présentent donc à chaque étape.

Le patient peut donc bifurquer et partir sur une autre voie que celle qu'il a empruntée.

Cela rend compte de la spontanéité de la vie en mouvement et souligne l'inutilité de toute prévision temporelle. Cela montre également l'impossibilité de conjecturer objectivement.

Les changements suivent leurs chemins librement entre des balises fixes que nous prenons pour des bornes, des limites. Mais ces limites ne sont que celles de la vie elle-même, qu'elle se donne par son propre fonctionnement, et elles ne sauraient en rien être contingentées par l'action humaine.

Ainsi pouvons-nous seulement montrer des aspects et des étapes où le changement sera perceptible aisément. Selon l'image de ce qui se déroule dans le corps et de la façon dont le Qi circule à l'intérieur.

Nous savons qu'il est présent partout, qu'il circule partout, mais il emprunte également des voies préférentielles que l'on appelle méridiens et qui sont constituées par un ensemble de points.

C'est justement au niveau de l'un de ces points que l'aiguille est insérée. Parce que ce point est l'endroit où l'on peut facilement accéder au Qi. À une certaine qualité de Qi. Ailleurs sur le méridien, entre deux points, il sera plus difficile,

voire impossible d'accéder au Qi et de le manipuler, ou du moins d'avoir une certaine influence sur lui.

Car peut-on manipuler l'animation du vivant ?

On peut au mieux influencer dessus, et encore dans une certaine mesure.

De même, les hexagrammes rencontrés durant les voyages de ces *xiang* sont des lieux spécifiques où le changement est perceptible. Mais ailleurs aussi le changement est en chemin et il n'est pas forcément accessible. Il chemine à son rythme, à sa cadence et nous ne pouvons en apercevoir que des reflets, des ombres mouvantes, que l'on dénomme hexagrammes en mouvement, hexagrammes en mutation.

Nous verrons que dans ces deux interactions, entre *Wei Ji* et *Ji Ji*, les étapes sont bien entendu différentes et que leurs articulations se font de façon particulière.

Le six

Dans le *Shuowen*, cité par E. Rochat de la Vallée⁴⁹, il est écrit à propos de ce nombre :

Six, liu, 六, c'est le nombre des Mutations, yi, 易.

Elle ajoute :

Six, c'est le flux et le reflux des souffles animateurs, dont les échanges construisent et entretiennent chaque espace où se déploie la vie.

Six est une triple conjonction, par laquelle s'effectuent les mouvements initiés à Cinq.

Un exemple de l'utilisation de la symbolique du six est ainsi expliqué :

Les six jonctions, liu he, 六合, sont les quatre directions avec le haut et le bas, pour organiser la dynamique des échanges entre Ciel et Terre et former ainsi le monde où se développe la vie.

... Les six jonctions sont l'enveloppement qui permet l'accomplissement.

Six est aussi trois fois deux

Trois *xiang*, réunis en un même lieu et qui constituent, ensemble, un hexagramme, trois *xiang* qui symbolisent les trois acteurs de l'univers, les *san cai*, 三才, décrits plus haut.

Dans les commentaires du *Yi Jing*, nous trouvons à plusieurs reprises des références à ce nombre six, 6/10 :

Le Yi en tant que livre 易之為書也

Est vaste et grand, entièrement complet 廣大悉備

Il possède la Voie du Ciel 有天道焉
Il possède la Voie de l'Homme 有人道焉
Il possède la Voie de la Terre 有地道焉
Il réunit ces trois qualités agissantes et il les double 兼三才而兩
Ainsi cela fait six 之故六
Six et rien d'autre 六者非佗也
C'est là la Voie des trois qualités agissantes. 三才之道也

Un hexagramme est donc bien la réunion de trois *xiang*, chacun symbolisant l'un des trois acteurs de l'univers.

Le six est ici défini comme une complétude, 6/8 :

Le YI 易
En tant que livre, ne peut être tenu à distance 之為書也不可遠
En tant que voie, change d'état constamment. 為道也屢遷
Changeant et se mouvant sans demeurer au repos 變動不居
Circulant et s'écoulant parmi les six vides 周流六虛
Haut et bas n'étant pas constants 上下無常
Ferme et Souple se changeant l'un en l'autre 剛柔相易
Sans qu'il soit possible d'établir de règle exacte 不可為典要
Seul le changement est ce qui convient. 唯變所適

Nous avons ici, six propositions.

Deux qui traitent du mouvement. Le mouvement en tant que changement et le mouvement en tant que circulation. Le changement ne connaissant pas de pause et la circulation se déroulant dans les six vides que sont les six niveaux changeants d'un hexagramme.

Deux parlent de qualités. Qualités spatiales et qualités de forme. Haut et bas. Ferme et souple.

Là encore rien de fixe ou de définitif.

Les deux dernières propositions viennent conclure en un constat.

Le texte précise bien qu'il ne saurait y avoir de règle fixe, car tout est en mouvement, en changement permanent.

Il est donc impossible de décrire définitivement ce processus et le seul terme qui convient est celui de changement.

La seule certitude est la mouvance de la voie.

Et seul le terme de changement, *bian*, 變, (le *bian* de l'expression *bian hua* 變化) est celui qui convient pour définir ce qui se déroule.

Le YI en tant que livre 易之為書也
Commence à l'origine et a besoin de la fin 原始要終
Pour élaborer sa matière. 以為質也
Les six traits se mêlent mutuellement 六爻相雜

Selon le fait qu'ils sont des choses du temps. 唯其時物也 (6/9.)

Le *Yi Jing* embrasse tous les possibles. Il prend en compte tout ce qui est entre le commencement et la fin.

Il ne laisse rien de côté et les figures par six, les hexagrammes, sont les traces des changements à l'œuvre dans le temps qui se déroule.

Les traits des hexagrammes jouent entre eux, se changent les uns dans les autres, par le jeu des mutations, en fonction du temps qui passe. Ils sont les empreintes du changement que le temps trace en s'écoulant.

Dans le Yi, six traits et ainsi l'hexagramme est accompli. 易六書而成卦

Ils ont distingué le yin, ils ont distingué le yang, 分陰分陽

Ils ont utilisé alternativement le souple et le ferme 迭用柔剛

En cela, 故

Dans le Yi, six positions et ainsi l'arrangement est accompli. 易六位而成章
(8^e Aile, 2^{nde} partie.)

Le fait qu'il y ait **six** traits permet le parachèvement d'un hexagramme. *Gua*, 卦, a aussi pour sens : la divination. C'est-à-dire que la divination est accomplie, car elle est effectuée par six traits.

De la même façon, le texte continue en parlant du Yin, du Yang et du ferme et du souple, qui sont les représentations dans le *Yi Jing* de ces deux complémentaires. La distinction en Yin et Yang, l'usage du ferme et du souple permettent l'établissement de six positions.

Ces six emplacements, qui correspondent aux *six* traits d'un hexagramme, par leur qualité de **six**, accomplissent l'ordonnancement, le rangement.

Le **six** est donc bien, dans le *Yi Jing*, une complétude, un facteur d'accomplissement. Il est la description du jeu des souffles en perpétuelle mutation. Et il se suffit à lui-même. Il n'y a besoin de rien d'autre que l'organisation par **six**.

Dans les deux chapitres suivants, nous étudierons les hexagrammes qui se dévoilent lors des voyages de chaque *xiang* dans les quatre hexagrammes de référence.

Notes

1. G. Andrès. Article dans la *Revue française d'acupuncture*.
2. Citation de Cl. Larre durant un cours à l'institut Ricci.
3. E. Rochat de la Vallée : *La Symbolique des nombres dans la Chine traditionnelle*, DDB, 2006.
4. M. Vinogradoff : *Dans le Yi à tire d'ailes*, Trédaniel, 2000.
5. Pour plus de détails sur les quatre aspects, voir M. Vinogradoff : *Dans le Yi à tire d'ailes*, *op. cit.* En particulier les 5^e et 6^e Ailes.
6. M. Vinogradoff, *L'Esprit de l'aiguille*, Springer, 2006. En particulier au chapitre IV.
7. *L'Esprit de l'aiguille*, *op. cit.* chapitre IV.
8. *Op. cit.*

9. *Dans le Yi à tire d'ailes*, *Op. cit.* Voir Aile 9.
10. *Tao Te King*, traduction de Claude Larre, DDB, 1977. Tous les extraits du *Dao De Jing*, sauf avis contraire, proviennent de cette traduction.
11. *Op. cit.*
12. *Su Wen, les 11 premiers traités*, Cl. Larre et E. Rochat de la Vallée et également in Yue ling, chapitre IV du *Li Ji*, le « Livre des Rites ».
13. Voir les explications détaillées sur cette expression dans la partie traitant du changement.
14. Référence au titre du livre de Léon Vandermeersch : *Wangdao ou la voie royale*. EFEO, Paris, 1977.
15. *Op. cit.*
16. Il s'agit du même caractère que celui du médecin qui n'a besoin que de l'inspection et de l'écoute.
17. Cl. Larre dans le commentaire sur ce chapitre 71, *Op. cit.*
18. Extrait du Wen yan, Aile 7. Voir M. Vinogradoff, *Dans le Yi à tire d'ailes*, *op. cit.*
19. Extrait du Wen yan.
20. Extrait du Wen yan.
21. Cela est détaillé dans la partie concernant la quiétude.
22. Voir le chapitre sur le changement pour des explications à propos de *jian*.
23. Propos du père Cl. Larre durant un cours de l'institut Ricci.
24. Voir au sujet de « la vie longue » le chapitre sur la quiétude.
25. Voir *L'Esprit de l'aiguille*. *Op. cit.*
26. Voir à ce sujet le *Dao De Jing*. *op. cit.*
27. Le caractère utilisé ici est *jing*, 靜, le repos, le silence, qui a déjà été rencontré, et dont l'étude est faite dans la partie concernant la quiétude.
28. Voir note précédente.
29. Voir *L'Esprit de l'aiguille* *op. cit.*
30. Voir M. Vinogradoff, *La Marche du Destin*, Dervy, 1996, p. 300 sq.
31. Voir plus haut le développement concernant *zhi*.
32. 8^e Aile, partie 2, *op. cit.*
33. 8^e Aile, partie 3, *op. cit.*
34. « Da Zhuan », 大傳, nom donné traditionnellement à l'ensemble constitué par la 5^e et la 6^e Aile du *Yi Jing*.
35. Voir partie concernant le centre.
36. Pour la notion de *shen*, voir le chapitre concernant le centre.
37. Traduction d' E. Rochat de la Vallée, non publiée.
38. Voir *La Marche du Destin*, *op. cit.*, p. 603.
39. Voir *L'Esprit de l'aiguille*, chap. : « Aux origines du Yin/Yang ».
40. Voir E. Rochat de la Vallée, *La Symbolique des nombres*, *op. cit.*, p. 81 : « Les nombres permettent ainsi de comprendre les transformations incessantes, dont l'origine reste dans le mystère des esprits. »
41. Voir note 36.
42. Pour des précisions sur Da/Xiao, voir *L'Esprit de l'aiguille*, *op. cit.*
43. Voir *Revue française d'acupuncture*, n° 118. J.M. Kespi : « Les 3 Yin et les 3 Yang, leurs archétypes ».
44. Commentaire de Cl. Larre durant un cours de l'institut Ricci. Non publié.
45. *Op. cit.*
46. E. Rochat de la Vallée, *op. cit.*
47. *Op. cit.*
48. Pour plus de détails, voir M.Vinogradoff, *op. cit.*
49. *Op. cit.*

Les voyages du thérapeute

Les interactions entre *Qian* et *Kun*

La dynamique à l'œuvre dans l'axe sud-nord, axe symbolisant le thérapeute, est mise en évidence en faisant « voyager » au sein de chaque hexagramme *le xiang* représentant l'orient opposé. Nous obtenons ainsi une série de 5 hexagrammes pour chaque « voyage ».

L'étude de ces hexagrammes va nous donner des indications sur les états par lesquels passent le thérapeute au cours de la consultation d'acupuncture, examen et traitement.

Ces indications seront illustrées par le sens des hexagrammes concernés ainsi que par leur succession, bien que celle-ci ne puisse être tenue pour définitive.

En effet, chaque thérapeute selon sa propre construction interne va privilégier tel ou tel processus. Ainsi, il ne passera pas systématiquement par tous les hexagrammes décrits ni par l'ordre de succession tel qu'il est présenté.

Néanmoins, toutes ces figures constituent un canevas général qui englobe l'ensemble des possibles entre *Qian* et *Kun*.

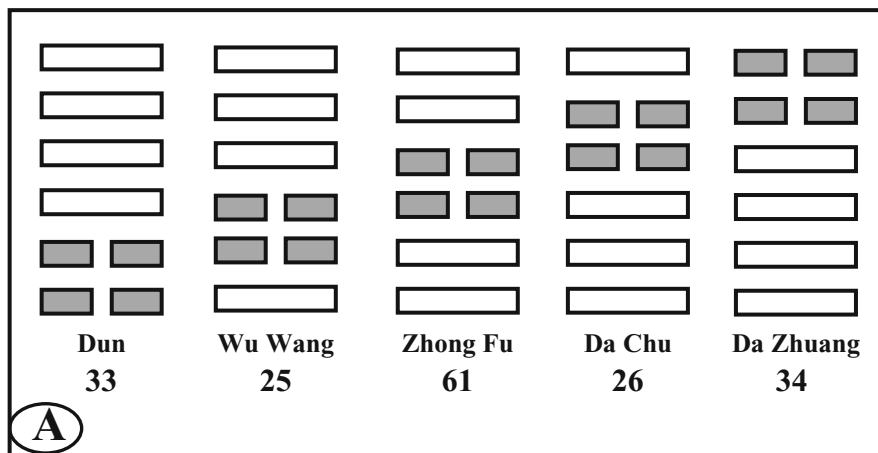
Le voyage du *xiang* du nord dans *Qian*

Les hexagrammes concernés

Ils sont présentés ici, dans le tableau A, que l'on peut lire de gauche à droite, et selon le sens habituel de lecture des traits dans un hexagramme. Le premier trait étant celui du bas, le dernier celui d'en haut.

Ainsi le *xiang* du nord commence son « voyage » par les lignes 1 et 2 dans *Qian* et cela donne l'hexagramme 33^e1.

Ensuite, le *xiang* du nord monte le long des traits de *Qian* et il occupera les lignes 2 et 3, et ce sera l'hexagramme 25^e. Puis, les lignes 3 et 4, ce sera l'hexagramme 61^e. Les lignes 4 et 5, ce sera l'hexagramme 26^e. Et enfin les deux dernières lignes, 5 et 6, donneront l'hexagramme 34^e.



Voyage du *xiang* du nord dans *Qian*

Le simple aspect de chacun de ces hexagrammes révèle déjà en soi une approche différente.

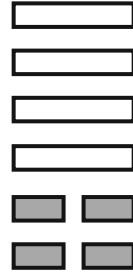
Le 33^e est par rapport à *Qian* une ouverture vers l'interne², une communication avec le dedans. Tandis que le 34^e est ouverture vers l'externe, communication avec le dehors. L'hexagramme 61^e est parfaitement équilibré entre interne et externe. C'est-à-dire que quand le *xiang* du nord occupe le centre géographique de *Qian*, il transforme celui-ci en 61^e. La symbolique de cet hexagramme sera donc particulièrement signifiante dans le comportement de *Qian*.

Il existe également un lien patent entre les hexagrammes 25^e et 26^e sur le plan spatial. Tous les deux ont le *xiang* du nord enfermé dans la structure, sans relation directe avec l'interne ou bien l'externe, et sont situés soit sur le trait 2, pour l'hexagramme 25^e, soit sur le trait 5, pour l'hexagramme 26^e. Nous savons que ces deux emplacements, 2 et 5, sont des lignes directrices dans un hexagramme³.

Ces hexagrammes transforment donc *Qian* au niveau de deux lignes effectrices. L'une à l'interne, le 2^e trait, l'autre à l'externe, le 5^e trait. Ils spécifient donc, chacun selon sa construction, une fonction importante de *Qian*. Ils disent comment se fait la conduite en dedans, pour l'hexagramme 25^e, et comment elle s'effectue vers le dehors, pour l'hexagramme 26^e.

遯

Dun



Le caractère **Dun** contient un porcelet et le radical de la marche. Il se déplace en restant à couvert, souvent la nuit. Il essaie le plus possible de rester inaperçu.

L'activité, ici, est donc discrète.

Il s'agit d'un recul volontaire, d'un repli pour ne plus être au premier plan.

Dun a le sens de : *Se cacher, se retirer.*

Les deux traits brisés en dedans, lignes 1 et 2, montrent que la direction du mouvement est orientée vers l'interne. Ici, l'interne du thérapeute, dans ce référentiel.

Le sujet se retire volontairement, prend du recul par rapport à ce qu'il a en face de lui. Il se place dans une situation de retrait, dans une solitude active. Il se replie dans un calme serein.

Il trouvera dans les détails, dans la précision envers les petites choses, ce qui est fondamental pour sa quête au cours de l'interrogatoire.

Il est dit dans le jugement de cet hexagramme :

la constance est opportune envers ce qui est petit 小利貞.

Dun raconte donc le retrait en soi dans la réalité.

Cela trouve un écho dans le chapitre 7 du *Dao De Jing*⁴ :

N'est-ce pas leur abnégation

Qui réalisait leur perfection.

无妄

Wu Wang



Ces deux caractères, qui forment le nom de l'hexagramme 25^e, sont le seul cas de tout le *Yi Jing* qui comprend une négation dans un nom d'hexagramme.

Wu désigne ce qui n'est pas, une non-existence. C'est l'équivalent de *wu*, 無, ce qui n'est pas, dans le couple : *You/Wu*, 有/無, que nous avons vu avec Wei Ji et Ji Ji.

Wang représente une femme qui se cache, et a le sens de désordonné, de sans fondement, de : à tort et à travers.

Le nom **Wu Wang** peut donc être traduit par : *Sans désordre, Pas d'errance*.

Dans la définition de mère Ina Bergeron, citée dans le Dictionnaire Ricci, il est appelé : *non-errance* et une définition lui est accolée : « *Moment où la fidélité des êtres leur permet de procéder avec assurance.* »

Comme nous l'avons vu, il s'agit ici du 2^e et du 3^e trait qui sont concernés par le *xiang* du nord. D'autre part, il n'y a aucune ouverture, ni vers l'externe, ni vers l'interne. La 2^e ligne d'un hexagramme en tant qu'effecteur à l'interne impulse une certaine dynamique en dedans. Ce trait brisé symbolise l'accueil, la souplesse, l'adaptation, à l'égard de toute action.

Le sujet est fidèle à sa nature propre et il évolue de façon fluide, adaptée. Il n'impose rien, il suit le rythme général. La notion de spontanéité est ici prépondérante. Les événements et les choses se déroulent d'eux-mêmes, comme un fleuve qui s'écoule à son rythme.

Il n'y a ni précipitation ni lenteur. Les éléments viennent en leur temps. Le sujet les accueille, sans réagir à leur survenue. Il laisse venir et suit en s'adaptant simplement, aisément.

Le sujet circule dans le monde du vivant sans désir personnel.

Il est à sa place.

Wu Wang, c'est la mouvance fluide dans la réalité.

S'il ne s'adaptait pas à cela, le sujet commettrait une faute. Ce serait une faute commise par inadvertance. Une faute que l'on commet, car on n'a pas été fidèle à cette conduite innocente, spontanée.

Comme le dit le texte du jugement :

Celui qui n'est pas juste commettra une faute par inadvertance. 其匪正有眚

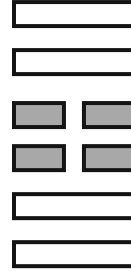
Le caractère *zheng*, 正, désigne ce qui est juste, ce qui est correct. Ce qui est correct est d'être adapté au temps que l'on vit et aux événements qui y prennent place. C'est pour ça que cela signe la rectitude. L'état dans lequel doit être le sujet dans cet hexagramme.

L'état d'innocence dans **Wu Wang** n'exclut pas la constance. L'innocence n'est pas synonyme d'ignorance. Cela doit être vécu en soi et il est inutile de chercher en dehors un quelconque appui.

Ce que confirme le texte du jugement qui conclut ainsi :

Inopportun d'avoir où aller. 不利有攸往

中孚 Zhong Fu



Cet hexagramme 61° contient des notions en rapport avec le centre. Nous voyons, à son allure, qu'il possède le *xian* du nord au niveau des traits 3 et 4. Ce sont les traits frontières entre interne et externe. Cela montre que le dedans sera à l'image du dehors et inversement. D'autre part, ces deux traits sont au centre géographique de l'hexagramme.

Le caractère *zhong*, 中, représente le centre. Ce lieu où tout converge et d'où tout émane.

Le caractère *fu*, 孚, signifie la confiance, l'abandon naturel. Sa graphie montre la main de la mère qui dirige la tête de son enfant vers son sein ou bien, dans une autre interprétation, l'aile de l'oiseau qui protège ses oisillons.

Le nom de cet hexagramme est donc : *Sincérité centrale*.

Cette confiance est sincérité. Sincérité envers soi-même et sincérité envers ce qui advient.

La confiance est le fondement de toute relation.

C'est en toute confiance que les êtres s'élaborent authentiquement.

Zhong Fu est réalisation de l'authentique et impulsion à agir.

Le sujet agit en conformité. Ses actes sont guidés par sa sincérité interne. Il ne dévie pas. Il se conforme.

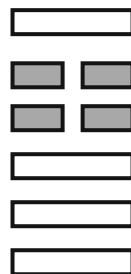
Conformément à cette sincérité intérieure, le sujet agira avec sincérité dans ses actes.

Dans le texte du jugement de cet hexagramme 61°, nous retrouvons une trace de l'hexagramme **Dun** :

Porcelet poisson bonheur. 豚魚吉

Tun, 豚, le porcelet qui est présent dans le nom de l'hexagramme 33°.

大畜 Da Chu



Cet hexagramme 26^e est en rapport avec *Da*, 大, avec ce qui est grand. Ce qui est grand renvoie à une notion qui dépasse l'homme⁵. Quelque chose de l'ordre du Ciel.

Il s'agit d'un domaine sur lequel l'homme n'a pas de prise directe. Les cycles dans lesquels s'inscrit son existence, les grandes fonctions naturelles du corps qui n'obéissent ni à la volonté ni à l'imaginaire que l'homme se construit. Ils sont au-delà de l'idée qu'il se fait de lui-même et de son propre fonctionnement et, pourtant, ils sont son fondement, son ancrage.

Chu, 畜, est l'entretien du bétail et en même temps l'arrêt nécessaire pour accomplir ce soin.

Le nom de cette situation est donc : *Prendre soin de ce qui est grand*.

Le *xiang* du nord atteint ici les 4^e et 5^e traits. Le trait effecteur à l'externe est concerné. Il y a une prise de conscience de l'importance à s'occuper de ce qui est grand. La 5^e ligne est celle de l'empereur. Il règne, et tant qu'il est en harmonie, l'ensemble du royaume l'est aussi. Il est de nature Yin, ici, sans ouverture vers l'extérieur. Il accepte d'être soumis à ces cycles que le temps lui impose et il les épouse, les accueille sans résister. Il se plie à leur rythme.

Le sujet dispose d'une grande réserve de forces, dont il sait qu'il doit s'occuper. Il les prend en compte dans cet hexagramme.

Il prend soin des forces naturelles mises à sa disposition par le fait même qu'il est une partie prenante de l'ensemble.

Da Chu est concentration de la réalité en soi.

Ces forces ne sont pas à usage personnel. Elles doivent servir à un partage avec d'autres.

Ce que le *Yi Jing* traduit à sa façon dans le jugement :

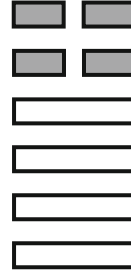
Ne pas manger avec sa famille ; bonheur. 不家食吉

Le sujet fait partie consciemment et avec respect du mouvement naturel, dont certains aspects lui sont à jamais inconnus. Il n'en tire aucune gloire ou bénéfice. La force dont il dispose vient du Ciel et non de son propre mérite. Ce que certains prennent pour des signes du destin, les astres et leurs mouvements, ne sont rien d'autre que les traces du mouvement naturel général, de la vie à un autre niveau.

Cela est précisé dans le texte de la 6^e ligne :

Que sont les carrefours dans le ciel sinon le libre développement. 何天之衢亨

大壯 Da Zhuang



Cet hexagramme est également référé à **Da**.

Comme le précédent, il est en rapport avec ce qui est grand. Ce qui les différencie est la position du *xian* du nord. Ici, il occupe les deux dernières lignes de l'hexagramme. Par conséquent, la ligne de l'empereur est concernée et l'hexagramme est ouvert vers l'extérieur. Cela montre que l'action de l'empereur sera perçue à l'extérieur et que la dynamique générale a lieu vers le dehors.

Zhuang désigne un homme fort, la robustesse.

Le nom de cet hexagramme peut donc être traduit par : *Vigueur de ce qui est grand*.

La force qui ici se révèle ne doit pas être utilisée en tant que telle. Sa seule présence est suffisante, à l'exemple de l'empereur à qui il suffit d'être pour que tout le royaume soit en harmonie. Cette force, si elle venait à servir, serait à l'image d'un bélier dont le texte précise, à la 3^e ligne :

Le bélier frappe la palissade avec ses cornes 羝羊觸藩
Ses cornes s'y emmêlent. 羸其角

Cette force doit être utilisée pour créer des liens. Ces liens, par leur mise en évidence, deviendront efficaces.

Le sujet se relie à des actions puissantes, il noue des relations de partage. Cette situation, par son lien avec ce qui est grand, montre que l'essentiel est puissant en lui-même et qu'il n'a pas besoin de le prouver.

Da Zhuang raconte l'influence du soi dans la réalité.

Le texte de certaines lignes précise ces notions, à sa façon, par exemple au 3^e trait :

L'homme insignifiant use de vigueur 小人用壯
l'homme accompli use de liens. 君子用罔

L'homme insignifiant, l'homme de peu, représente le sujet dans le texte du *Yi Jing*. Pendant que l'homme accompli, *jun zi*, 君子, est le modèle qu'il s'agit de suivre.

Le caractère *wang*, 罔, signifie à la fois filet et piège, dans la mesure où le filet est un piège, en particulier dans la chasse aux oiseaux en Chine ancienne.

Cela entraîne que ces phrases peuvent aussi être traduites, ainsi :

L'homme insignifiant use de vigueur

l'homme accompli considère cela comme un piège.

L'usage de la force dans cet hexagramme est un piège dans lequel il ne faut surtout pas tomber. Ces deux propositions précèdent dans le texte de la 3^e ligne celui du béliet, cité plus haut. Le béliet est retrouvé au 5^e trait :

Perdre le béliet dans le changement. 喪羊于易

La tentation d'user de la force est passée. Le sujet ne se comportera plus comme un béliet, car il a changé. Il a changé d'état. *Yi*, 易, est le *yi* du changement, de la transformation et de l'aisance. Cela montre que le sujet dans cette 5^e ligne, première du *xiang* du nord, abandonne l'idée même d'user de la force avec aisance. Ayant été transformé par cette situation, le sujet ne voit plus les choses de la même façon.

Nous pouvons remarquer que dans cette série de cinq hexagrammes, quatre ont un nom formé de deux caractères. Ce sont les quatre derniers de la série. Comme si les conditions dans lesquelles se révélait l'interaction de **Kun** sur **Qian** nécessitaient une description précise. Une abondance de détails qui concerne à la fois l'interne du thérapeute et ce qui est grand, **da**. La présence de ce qui est grand en rapport avec l'usage de **Qian** n'a rien d'étonnant, après ce que nous avons montré sur cet hexagramme, étroitement corrélé au Ciel.

Cette présence à deux reprises, dans les noms des hexagrammes correspondants, suggère également que le thérapeute et son intervention sont en rapport avec l'ordre du Ciel.

Ainsi :

*En suivant l'image de **Dun**, le thérapeute se placera en situation discrète pour ne pas gêner l'expression du patient. Il se retirera en soi, délibérément il ne se mettra pas en avant, afin de mieux accueillir ce que le patient lui présente.*

*En suivant l'image de **Wu Wang**, le thérapeute se laissera porter avec simplicité et innocence dans le courant de la relation thérapeutique. Il ne cherchera pas à imposer son point de vue. Il est trop tôt pour cela. Il ne voit pas encore la direction générale et ne cherche pas à la voir. Il se laisse flotter sur l'ensemble des éléments qui se présentent, sans partir à tort et à travers dans diverses directions. Il laisse les choses se faire. Il laisse les liens se faire jour d'eux-mêmes.*

*En suivant l'image de **Zhong Fu**, le thérapeute établira une relation sincère avec le patient. Une relation fondée sur la sincérité, l'échange spontané et ancrée dans l'authenticité. Sincérité réciproque qui en établissant un lien de confiance entre les*

deux protagonistes, les placera en état adéquat pour conduire le patient vers le changement.

En suivant l'image de **Da Chu**, le thérapeute s'intéressera aux grands principes. Il tiendra compte des cycles dans lesquels lui et surtout le patient sont inscrits. Les saisons, les tours et détours du Qi et du sang selon le rythme journalier. Il situera précisément la qualité du moment, la façon dont le patient s'est désadapté du rythme global. Il cernera les fondamentaux sur lesquels il pourra s'appuyer pour son traitement. Les forces naturelles dont il a conscience lui serviront à aider le patient à retrouver son chemin. En suivant l'image de **Da Zhuang**, le thérapeute usera de ses forces pour relier les différents éléments que le patient lui présente.

Il ne se jettera pas énergiquement dans un traitement, mais réfléchira aux différentes données pour les unir en un ensemble cohérent. Cet ensemble le conduira à utiliser le ou les points appropriés pour conduire le patient dans le changement.

La simple présentation à la suite, des cinq noms des hexagrammes obtenus, donne d'emblée le ton de l'attitude et de l'intervention possible du thérapeute et résume tout ce qui vient d'être exposé en détails.

Se retirer sans errance dans la sincérité centrale pour prendre soin de ce qui est grand et utiliser sa puissance.

Le voyage du xiang du sud dans **Kun**

Les hexagrammes concernés

Le voyage du *xiang* du sud dans **Kun** va dévoiler cinq autres hexagrammes (tableau B). Leur série évoluera bien entendu dans une ambiance différente de celle déjà vue pour **Qian**. Ici également ces cinq situations seront un reflet des états possibles que le thérapeute traversera au cours de la consultation d'acupuncture.

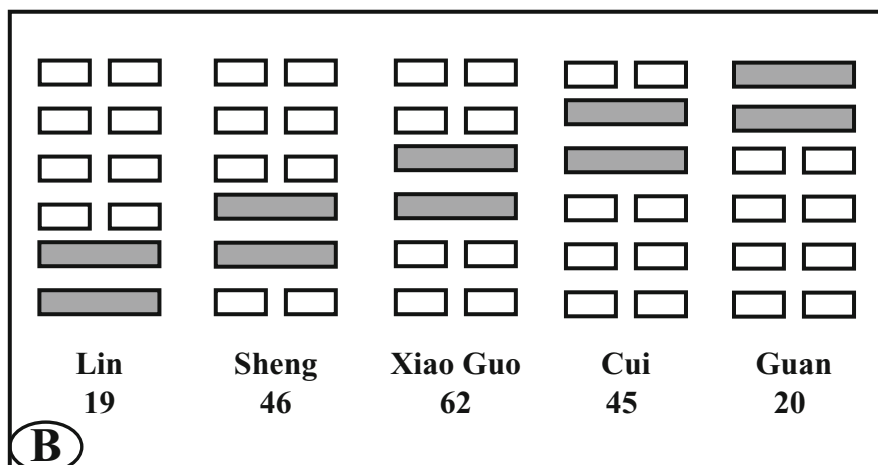
Le *xiang* du sud par sa nature, deux traits pleins, rend les lignes de **Kun**, où il passe, actives, efficaces. Il souligne par sa présence, un aspect de **Kun** caché dans sa structure et qui se révèle dans l'hexagramme concerné.

Quels sont donc ces hexagrammes ?

Que peut nous montrer leur allure générale ?

Quand le *xiang* du sud entame son voyage, il est en position 1^{re} et 2^e. C'est l'hexagramme 19^e qui est ainsi formé. Ensuite, ce seront les lignes 2^e et 3^e de **Kun** qui seront occupées. L'effecteur du dedans est alors concerné dans cet hexagramme 46^e. Puis ce seront les lignes 3^e et 4^e qui seront soulignées et l'hexagramme obtenu sera le 62^e, qui présente, comme le 61^e pour **Qian**, une symétrie centrale.

Le voyage continue avec les lignes 4^e et 5^e qui constituent l'hexagramme 45^e. Et enfin, le *xiang* du sud termine son voyage dans **Kun** par les lignes 5^e et 6^e qui déterminent l'hexagramme 20^e.



Voyage du *xiang* du sud dans Kun

L'examen attentif de ces cinq structures montre déjà des approches différentes selon les lignes concernées.

L'hexagramme 19° est, par rapport à **Kun**, fermé vers l'interne. Cela lui confère une stabilité que celui-ci n'a pas, quand il est totalement ouvert. Il peut donc accueillir par le haut, depuis l'extérieur, comme un vase qui se remplirait, tout ce qui se présente.

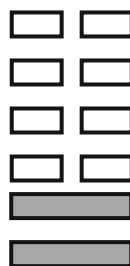
Tandis que l'hexagramme 20° est fermé vers le dehors, soulignant l'importance de ce qui se déroule en dedans.

Les hexagrammes 45° et 46° ont les traits effecteurs affectés par la présence du *xiang* du sud. Ils disent ce que devient **Kun**, quand le 2° trait est plein, hexagramme 46° et quand le 5° l'est, hexagramme 45°. Nous verrons que l'influence d'un empereur ferme, trait plein en 5°, est bien différente de celle du 2° trait plein.

La présence de deux lignes pleines en plein centre spatial de l'hexagramme 62° lui confère une dynamique qui fait communiquer le dedans et le dehors.

臨

Lin



Cet hexagramme par sa structure montre une grande capacité d'accueil. Tout ce qui vient de l'extérieur est pris en compte. Il n'y a pas de tri.

Le nom de cet hexagramme est : *S'approcher*.

Il s'agit d'une situation d'approche. Quelqu'un abaisse son regard sur quelqu'un d'autre. Il s'approche de cette personne. Il s'en approche « entièrement », tel que cela est dit dans le texte de la 1^{re} et de la 2^e ligne, qui est identique :

S'approcher complètement. 咸臨

Ainsi, le texte des deux lignes correspondantes au *xian* du sud utilise le caractère *xian*, 咸, pour qualifier le fait de s'approcher.

Xian est le nom de l'hexagramme 31^e qui signifie : interaction, union.

L'approche, dont il est question ici, décrit à la fois une union qui s'effectue en soi en approchant et une union qui s'effectue avec le but que l'on approche.

Le sujet qui s'approche le fait avec respect et une demande sincère.

Dans la 3^e ligne, le texte devient :

S'approcher savoureusement. 甘臨

Le sujet éprouve une sorte de délectation à s'approcher. **Gan**, 甘, désigne la saveur douce, le sucré.

À la 4^e ligne :

S'approcher de l'arrivée. 至臨

Le texte indique que l'expression de s'approcher devient visible à l'extérieur. Le but de l'approche est devenu évident.

À la 5^e ligne :

S'approcher en connaissance 知臨
cela convient au grand prince. 大君之宜

S'approcher est, ici, le fait de l'empereur. Il le fait en toute connaissance de cause, avec une extrême lucidité. Il est parfaitement conscient de ce que l'approche représente.

En haut, le texte conclut :

S'approcher sincèrement. 敦臨

Dun, 敦, désigne la sincérité et la générosité. Le sujet se donne totalement pour réaliser l'acte de s'approcher.

Lin décrit le moyen de parvenir à une adéquation du soi avec le flux naturel.

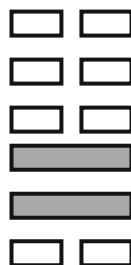
Chaque étape de cet hexagramme renforce la précédente et lui confère sa propre teinte. Nous verrons que la présentation dans l'hexagramme 20^e, qui est le couplé de Lin⁶, est semblable avec une déclinaison des différentes étapes et une gradation comparable.

L'hexagramme 20^e vient clore cette série de cinq, qui concerne **Kun**.

Nous avons, avec ces deux exemples, une des caractéristiques de cette série. Une description extrêmement précise des différentes étapes, ce qui n'avait pas lieu avec les hexagrammes de *Qian*.

Ici, avec *Kun*, l'action est plus subtile, plus diluée, moins directe et moins évidente dans son expression. *Qian* par ses modalités va droit au but, quand *Kun* par les siennes soigne la présentation et la rend plus subtile. Cela correspond à ce que nous avons vu de ces deux hexagrammes, quand le Ciel impulse et met en mouvement, la Terre peaufine les détails pour sa réalisation. La présentation des modalités de *Kun* ne peut donc pas être un simple décalque de celles de *Qian*. Les hexagrammes qui illustrent ces modalités en sont l'exemple le plus patent et révèlent cela avec évidence.

升 Sheng



Cet hexagramme 46^e décrit une élévation, l'action de monter. La 2^e ligne est touchée par le *xiang* du sud et l'hexagramme est aussi ouvert en dedans. Le sujet fait un effort pour s'élever. Il monte vers quelque chose qui est au-dessus de lui.

Le nom de cet hexagramme est ainsi : *Ascension*.

Là encore, nous allons rencontrer des étapes.

Cela commence par la 1^{re} ligne :

Ascension avec confiance. 允升

Le sujet a donné son assentiment pour l'ascension.

À la 3^e ligne :

Ascension dans une ville vide. 升虛邑

Cette position fait face à l'extérieur où tous les traits sont brisés. L'ascension en se déroulant remplit l'espace dans lequel elle le fait.

Cela continue à la 5^e ligne :

Bonheur dans l'ascension par paliers. 吉升階

Chaque étape sert de paliers pour l'étape suivante. Cela souligne le soin à apporter à l'établissement de chaque palier.

Tout en haut, l'ascension se termine :

Ascension dans l'obscur. 冥升

Le temps de l'ascension est fini. Continuer à la réaliser reviendrait à continuer dans l'obscurité, sans connaître la direction.

L'ascension ne doit pas se faire dans un but, en cherchant à atteindre quelque chose. Il s'agit de partir de soi et de se laisser aller en confiance vers plus haut que soi. Il n'est jamais facile de lâcher prise.

Dans les textes des lignes 2 et 4, il est précisé que des offrandes et des sacrifices doivent être accomplis.

Il est donc question de se relier par l'ascension à une certaine transcendance.

Sheng est ainsi une élévation du soi dans le flux du vivant.

Il s'agit de souligner l'importance du **Shen**, des esprits, qui animent la forme et lui donnent son sens.

小過

Xiao Guo



Cet hexagramme 62° traite de ce qui est petit, *xiao*. Nous sommes au niveau de l'homme. D'ailleurs, les lignes occupées par le *xiao* du sud sont les 3^e et 4^e, qui correspondent aux positions dévolues à l'homme.

Guo, 過, a le sens de traverser, de passer, d'aller au-delà. Ce caractère est présent dans un autre hexagramme Da Guo, le 28^e, où la situation est en rapport avec **da**, avec ce qui est grand.

Les deux caractères qui désignent cet hexagramme peuvent donc être traduits par : *Passage de ce qui est petit*.

Cela concerne donc les affaires humaines et il s'agit d'un seuil, d'un passage que l'on franchit. Ce passage précède le changement. Au-delà du seuil les choses sont différentes.

Tout le texte de cet hexagramme, et c'est le seul cas où cela est ainsi dans tout le *Yi Jing*, est construit selon le principe des sentences parallèles⁷.

Cela induit l'idée d'un en-deça et d'un au-delà du seuil, que le sujet franchit. Le sujet accède à un autre niveau quand il passe à travers. La transformation, qui intervient lors du passage de ce qui est petit, change le sujet.

Le pas d'une porte en Chine ancienne était toujours surélevé et celui qui le franchissait devait pour cela lever le pied. Comme si, il fallait prendre conscience que l'on franchissait un seuil et non le faire machinalement.

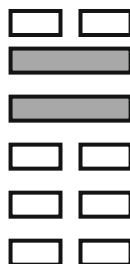
Le processus de cette situation ne réside pas dans de grandes réalisations, mais se déroule dans ce qui est petit et auquel l'on ne prête peut-être pas toujours toute l'attention requise.

Comme le précise cet extrait du jugement, construit en sentences parallèles :

Être capable pour les petites affaires 可小事
ne pas être capable pour les grandes... 不可大事
il ne convient pas de s'élever 不宜上
il convient de s'abaisser. 宜下

萃

Cui



L'hexagramme 45° parle des liens que l'être noue avec une certaine transcendance. Le *xiang* du sud a atteint la 5^e ligne, celle de l'empereur. Il existe une ouverture vers le dehors. Cette situation verra l'influence de l'empereur sur le sujet, comme un exemple qui lui est donné sur la conduite à tenir.

Cui, 萃, contient les notions de réunion, de rassemblement.

Cette réunion se fait selon une certaine conformité, un accord avec l'harmonie du Ciel/Terre.

Le nom de cet hexagramme est donc : *le Rattachement*.

Se rattacher se fait vis-à-vis d'un axe, d'une direction.

Cela est indiqué dès le jugement :

le Roi s'approche des possesseurs du temple des ancêtres. 王假有廟

Nous retrouvons, bien sûr, le Roi puisque nous sommes à la 5^e ligne.

Les possesseurs du temple sont les mânes, les esprits des ancêtres morts. Il s'agit pour le sujet de souligner le lien entre son existence et les ancêtres dont il descend. Cela situe le sujet dans une lignée et lui rappelle que la vie qui l'anime lui a été transmise. Qu'il n'en est en rien le propriétaire, mais un simple dépositaire qui doit en prendre soin et la mener jusqu'à son terme naturel. Pour ce faire, il devra s'adapter et se glisser dans les méandres du temps et des changements et transformations.

Il s'agit donc d'une situation où l'être se rattache en lui-même et aussi à plus haut que soi. Au naturel, à l'ensemble des souffles et du Shen qui l'anime. Cela va aboutir à redistribuer son ordre propre par le partage.

Cui décrit l'adhésion du soi dans le flux du vivant.

Se rattacher, c'est revenir à nos fondamentaux et à ce qui nous anime. Là encore, comme dans l'hexagramme 46^e, il y aura des offrandes et des sacrifices, que l'on note dans le texte du jugement et du 2^e trait. Toute pratique qui dans le *Yi Jing* et son contexte historique montre la nécessité d'établir un lien avec l'esprit.

Une autre originalité se trouve dans le texte de **Cui**.

Dans chacun des niveaux du texte de cet hexagramme, et cela est unique parmi les soixante-quatre hexagrammes, une expression revient comme un leitmotiv : « *pas d'erreur* » 无咎.

Cette expression est typiquement oraculaire dans le *Yi Jing* et a le sens général de : rien à redire, c'est en conformité.

Dans 6/9, nous trouvons cette précision :

Le souple en tant que voie

N'a pas d'avantage à être tenu loin

*Cela demande d'être **sans erreur***

Cela se met en pratique par le souple au centre⁸.

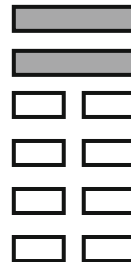
Quand il est question de souple, il s'agit bien entendu des traits brisés, de ceux qui symbolisent le Yin et dont le représentant symbolique est l'hexagramme **Kun**. L'hexagramme où s'effectue le voyage décrit ici.

« *Sans erreur* » est donc la voie qu'il est nécessaire de suivre avec la souplesse pour guide.

La souplesse est la voie pour abandonner une certaine raideur et accepter un certain recueil, accepter de se plier à des phénomènes qui nous dépassent.

觀

Guan



Le sens de ce caractère est : regarder, voir la beauté. Il désigne également un lieu élevé d'où l'on peut voir loin, le monastère taoïste, la contemplation. Dans cet hexagramme 20^e, le *xian* du sud est au sommet. Il n'y a plus aucune ouverture vers l'externe et toute la dynamique est dirigée vers le dedans. Dans

cette situation, le sujet perçoit ce qui est sous la surface des choses apparentes. Il a accès aux courants souterrains du naturel.

Le nom de cet hexagramme est donc : *Contemplation*.

Pour contempler, il faut s'abandonner et tendre vers quelque chose de plus vaste que soi. Il s'agit de se mettre en adéquation avec l'ensemble du Ciel/Terre. C'est la démarche de toute méditation.

Avec ces conditions, dans *guan*, nous assisterons à une fusion du soi dans l'authentique.

De même que dans son hexagramme couplé, le 19^e qui ouvrait cette série, nous remarquons une succession d'étapes dans le texte.

Le jugement prévient :

Posséder la sincérité en se conformant par la tenue parfaite du corps. 有孚顒若

L'interne du sujet est en conformité avec son extérieur. Cette adéquation est l'étape indispensable à toute introspection et aussi à ce que les Orientaux désignent par le terme plus vaste de méditation.

Il s'agit de faire fusion à ce qui est authentique et qui est en soi.

À la 1^{re} ligne, la contemplation est encore bien précaire :

Contemplation d'adolescent. 童觀

Elle ne peut suffire à une personne de qualité et le texte le précise :

Pour l'homme de peu pas d'erreur 小人无咎
pour l'homme accompli regrets. 君子吝

Puis la contemplation se fait plus fine :

À la 2^e ligne :

Contemplation furtive. 闚觀

À la 3^e :

Contemplation de ma propre existence 觀我生
Progrès et déclin. 進退

Le sujet devient apte à juger de sa propre existence et à discerner ce qui est avance ou recul par rapport à la conformité au naturel. Il atteint une certaine objectivité vis-à-vis de lui-même.

Le sujet comprend l'importance de sa propre existence et admire le jeu du vivant en son sein. L'admiration conduit au respect et à prendre soin de ce que son corps abrite.

Le texte précise au 4^e niveau :

Contemplation de la splendeur du royaume. 觀國之光

Dans les deux lignes occupées par le *xiang* du sud, la vision s'élargit encore et quitte le mode discriminatif qu'elle avait jusqu'à présent.

À la ligne 5^e :

Contemplation de ma propre existence 觀我生
pour l'homme accompli pas d'erreur. 君子无咎

Le sujet ne qualifie plus son existence en termes de progrès ou déclin. Il se contente de la contempler pour elle-même. Il est au-delà de la distinction qui en qualifiant divise et sépare.

L'homme accompli, l'exemple que le *Yi Jing* prend pour guide, est ici sans erreur. En effet, cette attitude correspond en tous points à ce qu'il y a lieu de réaliser.

À la ligne dernière :

Contemplation de cette existence 觀其生
pour l'homme accompli pas d'erreur. 君子无咎

L'existence n'est plus considérée comme personnelle mais comme une parmi d'autres, fondue dans l'ensemble de toutes les autres, dans une globalité.

À présent, le sujet est sur le chemin de la réunification. Sur la voie qui conduit au Un. Il a parcouru tout le chemin qui va du multiple à l'unité primordiale. Il est revenu à l'unité.

La symbolique du Un est ainsi décrite par E. Rochat de la Vallée⁹ :

En Un, tout est en potentialité.

L'Un est lié à la puissance absolue, qui contient et embrasse tout ; contenant tout, il est à l'origine de chaque être ; embrassant tout, il est leur rassemblement ; sa présence donne à chacun son sens fondamental, sa raison d'être.

Elle précise, à propos de l'expression taoïste : *bao yi*, 抱一, *embrassez l'Un* [que] *c'est être présent à tout, mais tout oublier, à commencer par soi-même.*

Le voyage du *xiang* du sud dans **Kun** met donc en évidence d'autres aspects, d'autres situations que traverse le thérapeute.

Ces situations sont plus en rapport avec l'interne du thérapeute que ne l'étaient celles vues avec **Qian**.

Dans la série de ces cinq hexagrammes, nous avons noté quatre d'entre eux construits selon des étapes qui se succèdent. L'hexagramme qui ne correspond pas

à ce type de rédaction est celui qui est placé au centre de la série. Celui qui parle de passage, d'aller à travers, le 62^e.

Les hexagrammes, issus du voyage dans **Kun**, sont donc structurés en une suite d'étapes qui peu à peu construisent une œuvre complète. Cela correspond à ce qui a été dit de **Kun**. L'accomplissement et le parachèvement d'une forme suivent un processus précis qui ne peut se départir d'un certain ordre. Un mode d'emploi doit être appliqué pour que la forme devienne efficace et réponde à son rôle dans l'entre Ciel-Terre. La préparation au changement et le changement lui-même interviennent donc selon un processus qui se déroule et se constitue peu à peu, bien que le changement lui-même, que l'on peut ressentir lors de la situation du 62^e hexagramme, s'accomplisse en un seul temps. Il y a un en-deça et un au-delà dans le changement. Il n'est possible de décrire que le seuil par lequel cela se déroule. Il est impossible de décrire le changement lui-même. Il a lieu et ensuite de nouvelles étapes prennent place.

Ainsi :

*En suivant l'image de **Lin**, le thérapeute s'approchera du patient en toute simplicité et en toute sincérité. Il accueillera tout ce que ce dernier lui présente, sans juger ou trier. Le thérapeute a les bras grands ouverts, sans aucune arrière-pensée ou préjugé. Il ne se défend pas de ce qu'il reçoit, il l'accueille en connaissance et généreusement. En suivant l'image de **Sheng**, le thérapeute partira des symptômes et les reliera entre eux pour ensuite les référer à l'origine. La racine des troubles est toujours dans les esprits, le Shen. C'est vers eux qu'il devra se tourner pour obtenir un déplacement des esprits, qui est le garant du changement. Ces esprits sont au-delà du Yin/Yang comme le précise la 5^e Aile dans sa 9^e partie :*

ce qui n'est pas mesurable par le Yin/Yang se nomme Shen.

Etant en dehors du Yin/Yang, ils sont en mesure d'agir dessus.

Nous avons vu le lien qui s'établit avec le patient et qui conduit à faciliter ce déplacement des Esprits, qui est le but recherché.¹⁰

C'est ce que précise Cl. Larre en paraphrasant le chapitre 14 du Su wen, quand il dit :

Si la relation n'est pas établie correctement dans le praticien, dans le patient et entre les deux ou si encore le patient se refuse à vouloir vivre sa vie, ses Esprits ne s'actualisent pas et n'actualisent pas les effets du traitement. Ce dernier ne peut opérer, il est inutile de s'y essayer¹¹.

*Actualiser ses esprits représente l'actualisation de la situation décrite par **Sheng**. Le moment de **Sheng** est le temps où s'établit entre le thérapeute et le patient une relation d'esprit à esprit. Cette relation est initiée et conduite par le thérapeute, à l'image de Sheng.*

*En suivant l'image de **Xiao Guo**, le thérapeute aide le patient à se trouver face à sa propre réalité, pour pouvoir changer. Il montre au patient comment celui-ci peut se retrouver lui-même, il lui explique ce qui est en jeu. Il le guide vers le changement et lui montre le chemin. Il l'aide à franchir le seuil de la transformation par l'intervention de l'aiguille.*

*En suivant l'image de **Cui**, le thérapeute acceptera que tout ne soit pas totalement sous son contrôle et que le vivant a ses propres chemins, que lui thérapeute ne peut qu'effleurer. Il sait que le naturel reprendra sa voie et que son intervention n'est au mieux qu'un catalyseur, un accélérateur. Cet hexagramme montre au thérapeute la voie d'une certaine humilité et lui confirme que son action ne pourra aboutir au changement que si elle est conforme à un ordre plus vaste et auquel il n'a pas accès directement.*

*En suivant l'image de **Guan**, le thérapeute guidera le patient vers une certaine forme de recueil de soi. Il l'incitera, par sa propre attitude, à unir en soi l'attitude intérieure et l'attitude extérieure pour revenir à la conformité du rythme naturel. Il l'aidera à faire la paix en lui pour qu'à nouveau l'harmonie puisse s'exprimer. L'harmonie de ce patient-là au sein de tous les êtres vivants, qui le réinsérera dans le courant général. Il lui montrera comment devenir plus objectif et comment s'envisager au sein de l'ensemble de tous les êtres vivants.*

La liste des noms de ces cinq situations résume à elle seule tout ce qui vient d'être décrit. Le comportement du thérapeute pendant la consultation d'acupuncture en sort précisé et éclairé.

S'approcher pour s'élever et traverser pour se rattacher et contempler.

Approche globale

Une autre approche, plus globale, est envisageable.

En effet, comme chaque xiang peut être le symbole soit du Ciel, soit de la Terre, soit de l'homme, nous pouvons faire voyager au sein de **Qian** et **Kun**, non plus un seul xiang, mais deux. Deux xiang identiques représentant la dualité à l'œuvre, à l'image du Ciel et de la Terre s'impactant dans l'homme. L'homme serait ainsi le réceptacle du Ciel et de la Terre. Il est ici représenté par **Qian** et **Kun**.

Voyons à présent comment cela se déroule.

Dans **Qian**, une structure constituée de deux *xiang* du nord va voyager :



Cela, comparé au voyage précédent, représenterait le voyage de *ce qui est grand*. Et, dans les deux tableaux précédents, A et B, il s'agirait alors du voyage de *ce qui est petit*¹².

Il ne s'agira plus des états possibles que le thérapeute traverse, mais de sa *fonction essentielle* en tant qu'intervenant entre Ciel et Terre sur l'*Homme*. Dans le cadre de la consultation, cette intervention se déroulera, bien entendu, envers le patient.

Cela va révéler *trois* hexagrammes.

En effet, les quatre traits du *double xiang* vont venir occuper les quatre premières lignes de *Qian*. Cela donnera un hexagramme. Ensuite, les quatre traits du double xiang viendront occuper les lignes 2, 3, 4 et 5 de *Qian* et dessineront un nouvel hexagramme. Enfin, le double xiang se placera aux lignes 3, 4, 5, 6 de *Qian* et ce sera la fin du voyage avec un dernier hexagramme.

De même, dans *Kun*, voyagera une structure constituée de deux *xiang* du sud :

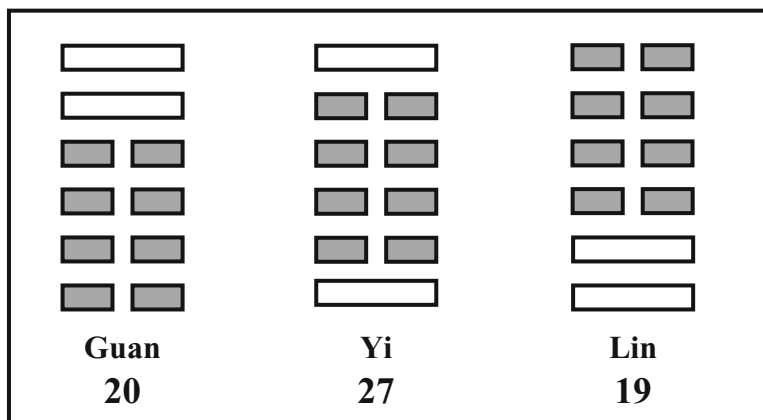


Dans ce cas, il s'agira à nouveau du voyage de *ce qui est grand*, en comparaison des tableaux précédents où *ce qui est petit* voyageait. Là encore, les hexagrammes obtenus symboliseront une fonction essentielle du thérapeute en tant qu'intervenant entre Ciel et Terre.

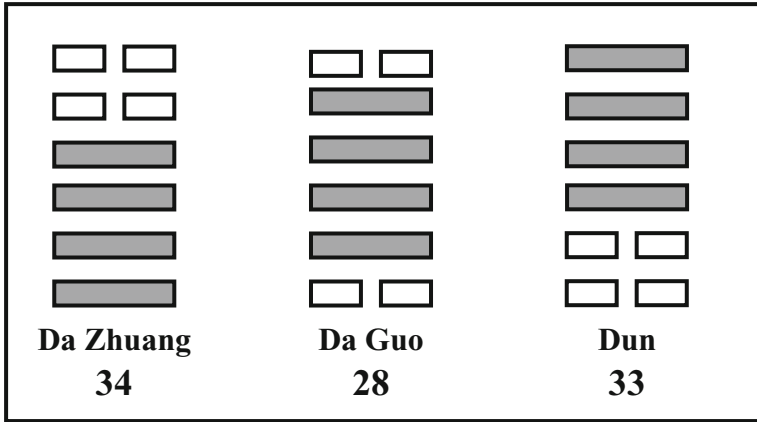
En raison de la constitution de ce *double xiang* du sud par rapport aux six lignes de *Kun*, nous obtiendrons ici aussi trois hexagrammes.

Les tableaux de ces voyages sont les suivants :

Pour *Qian*:



Pour **Kun** :



Nous reconnaissons certains hexagrammes.

Pour **Qian**, il s'agit des hexagrammes 19^e et 20^e, **Lin** et **Guan**, que nous venons de voir.

Un nouvel hexagramme apparaît au centre : le 27^e, **Yi**.

Pour **Kun**, il s'agit des hexagrammes 33^e et 34^e, **Dun** et **Da Zhuang**, déjà vus.

Un nouvel hexagramme apparaît au centre : le 28^e, **Da Guo**.

Seulement, quelque chose a changé !

En effet, les hexagrammes 19^e et 20^e étaient présents lors du voyage du *xiang* du sud dans **Kun**. Et, les hexagrammes 33^e et 34^e l'étaient lors du voyage du *xiang* du nord dans **Qian**.

Ici, nous avons l'exact inverse !

Les hexagrammes 19^e et 20^e sont présents dans le voyage à travers **Qian**. Et les hexagrammes 33^e et 34^e sont présents dans le voyage à travers **Kun**.

Il se met donc en place, dans ce voyage de *ce qui est grand*, une inversion par rapport au voyage de *ce qui est petit*.

Nous dirons plus exactement qu'il s'agit d'**un croisement** entre les deux, plutôt que d'une inversion.

Quel est le sens de ce croisement ?

Sans même tenir compte de la signification des hexagrammes centraux, 27^e et 28^e, obtenus durant ce second voyage, nous pouvons réfléchir au sens de ce croisement en regardant le nombre des hexagrammes qui interviennent.

Dans les deux premiers tableaux, nous avons obtenu à chaque fois *cinq* hexagrammes.

Dans les tableaux suivants, nous en obtenons *trois*, à chaque fois.

La symbolique du nombre cinq a déjà été décrite.

Celle du nombre trois est la suivante : « Trois est la manifestation du Un dans le multiple¹³ ».

L'auteur précise à propos du *Yi Jing* : « *Trois est la somme du yin, du yang et de la Mutation.* »

Trois est également le symbole des trois entités agissantes de l'univers, *san cai*, 三才, dont il a déjà été question.

Ainsi, nous passons de cinq à trois avec ces nouveaux tableaux. Nous passons donc de l'efficace en action, de l'animation des souffles qui s'effectue à cinq, à la symbolique du trois, le Ciel, la Terre et l'Homme.

Nous revenons vers quelque chose de plus fondamental, de plus essentiel. C'est le passage *de la fonction à l'essence*. Nous revenons vers le Un, l'unité.

Cela renvoie bien entendu à ce qui a été dit sur le couple *You/wu*, 有/無, ce qui est/ce qui n'est pas. Ce qui est déterminé et ce qui ne l'est pas. Ce qui est distingué et ce qui ne l'est pas.

Partant des deux premiers tableaux, où voyage *ce qui est petit*, ces tableaux qui nous disent le *you*, 有, *ce qui est*, nous passons au voyage de *ce qui est grand*, et les deux tableaux suivants nous disent le *wu*, 無, *ce qui n'est pas*.

De la fonction nous revenons à l'essence, de l'animation nous revenons à l'aspect.

Dans ces tableaux, où voyage *ce qui est grand*, sont donc révélés les hexagrammes symbolisant l'essentiel, le fondamental, ce qui est au-delà des apparences et qui fonde celles-ci.

Les hexagrammes centraux de ces deux tableaux nous disent ainsi la fonction intrinsèque de **Qian** et **Kun**, ces deux hexagrammes qui symbolisent le thérapeute durant la consultation d'acupuncture.

Ainsi, dans le cadre qui nous intéresse ici, celui de la relation thérapeutique, ces deux hexagrammes 27^e et 28^e sont les deux fonctions primordiales, les deux fonctions essentielles, le fondement de toute action du thérapeute.

Quels sont ces deux hexagrammes ?

(Les hexagrammes 19, 20, 33 et 34, qui ont été vus plus haut, n'ont pas besoin d'être repris. Ce qui a été dit à leur sujet est bien entendu toujours valable ici.)

Il est tout de même intéressant de noter que les hexagrammes 25, 26 et 45, 46 ne sont plus présents. Cela signifierait-il qu'ils sont « moins fondamentaux » que ceux présents dans les deux derniers tableaux ? C'est possible, mais seulement *en fonction du point de vue* que nous avons adopté depuis le début. Nous pourrions envisager d'autres points de vue où ces mêmes hexagrammes ne seraient plus « moins fondamentaux ». Cela n'entre pas dans le propos actuel.

Dans le contexte de la consultation d'acupuncture, les hexagrammes 19, 20, 33 et 34¹⁴ sont effectivement plus « essentiels » que les 25, 26, 45 et 46, bien que ces derniers, comme nous l'avons vu, tiennent tout à fait leur place.

Cela est corroboré par cet extrait 5/3 :

Parmi les hexagrammes

certains se rapportent à ce qui est petit

d'autres à ce qui est grand. 者故卦有大小

Les hexagrammes concernés

Quels sont donc, ces deux hexagrammes centraux ?

Ce sont le 27^e et le 28^e de l'ordre transmis.

頤

Yi



Dans ce caractère sont soulignés le bas du visage, les mâchoires et le menton.

Le sens de ce caractère est : entretien par la nourriture, fournir ce qui est nécessaire.

Le nom peut donc être traduit par : *Entretenir*.

Très tôt dans les commentaires, différents auteurs ont mis en parallèle la forme générale de cet hexagramme et une bouche ouverte. Cet hexagramme décrit toutes les absorptions.

Dans la 10^e Aile, le **Za Gua**, l'hexagramme **Yi** est défini ainsi : « *Entretenir la rectitude* » 養正.

Il s'agit donc non seulement de nourrir le corps, mais aussi d'entretenir les différents plans de l'être.

Cela est précisé dès le jugement :

Contemple ce qui nourrit 觀頤

Spontanément cherche de l'authentique pour la bouche. 自求口實

Nous retrouvons **guan**, 觀, le caractère qui nomme l'hexagramme 20^e. Il s'agit donc d'un examen attentif de ce qui nourrit. Un regard qui va au-delà de l'apparence et qui décèle ce qu'il y a de vrai, d'authentique dans ce qui est ingéré.

L'entretien de la vie d'un être assure sa recreation permanente, lui donne la possibilité d'une création spirituelle, d'une transcendance, et participe à la procréation.

Yi décrit l'entretien de l'authentique dans les êtres.

Ainsi, à l'image de **Yi**, **le thérapeute va entretenir l'authentique de son patient.**

Il assurera par son traitement, par l'insertion d'une aiguille en un point particulier, qui correspond à tout ce que le patient lui a présenté, un entretien de la rectitude. Il reliera le patient à la norme de l'entre Ciel/Terre. Par cette référence à la rectitude, à la norme, en entretenant l'authentique, il induira le changement

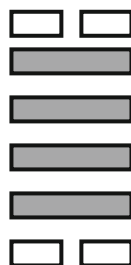
nécessaire pour que le patient quitte son état actuel et retrouve une aisance, garante d'un état harmonieux.

Ce sera une des deux fonctions essentielles de son intervention.

L'autre est décrite dans l'hexagramme 28°.

大過

Da Guo



Le nom de l'hexagramme situe d'emblée l'action dans *ce qui est grand, da*. Nous retrouvons le caractère *guo*, 過, que nous avons vu dans le nom de l'hexagramme 62°, *Xiao Guo*.

C'est donc ce qui est grand qui traverse ici.

Le nom de cet hexagramme est : *Passage de ce qui est grand*.

Cette situation représente un moment de bascule, de rupture avec ce qui était avant.

Ce qui est grand passe ici et plus rien n'est comme avant. Dans le *Yi Jing*, ce qui est grand réfère au Ciel. C'est donc le Ciel qui traverse et qui imprime sa marque. C'est de l'ordre d'un bouleversement. Il s'agit ici d'un changement radical, d'une transformation qui ne revient pas en arrière.

Dans la 10° Aile, le **Za Gua**, cet hexagramme est défini ainsi : « *da guo, c'est basculer* » 大過顛也.

Dian, 顛, a pour sens : le sommet de la tête, le faite, l'origine, l'essentiel, renverser.

Le sommet de la tête est l'endroit par où sort l'âme du taoïste.

C'est un endroit où s'effectue un changement d'état, un renversement. Au plus haut point, tout bascule et change.

C'est pour cela que ce caractère a aussi le sens d'origine, d'essentiel. Car il s'agit d'un nouveau départ, d'un réamorçage.

Et c'est en revenant à l'essentiel que l'on peut repartir.

Il est intéressant de noter que *dian*, 顛, est retrouvé dans le texte de l'hexagramme 27°, *Yi*, à la 2° et à la 4° ligne.

Ce qui tisse un chemin subtil, un chemin de sens, entre ces deux hexagrammes.

La seconde fonction essentielle du thérapeute est donc de faire passer ce qui est grand.

Ainsi, à l'image de **Da Guo**, le thérapeute va transformer l'état du patient en faisant traverser ce qui est grand.

Cette action par sa puissance fait retrouver au patient une mouvance aisée dans le jeu des changements et transformations.

Le patient renoue avec la souplesse et redevient apte à se mouvoir et à épouser les différents chemins que prennent les « *bian hua* » entre Ciel et Terre. Il est réinséré dans le flux général.

Selon cet éclairage, l'acte d'acupuncture n'apparaît pas du tout comme anodin ou mécanique. Il s'agit d'un acte qui entretient en l'être l'authentique qu'il abrite et, en même temps, en faisant passer ce qui est grand, le fait basculer dans un autre état. Un état où le patient retrouve son chemin et sa place dans l'ordre du Ciel/Terre.

C'est accompagner le patient dans son périple pour revenir du multiple vers l'unité.

Dans 5/12, il est dit :

Transformer et réguler 化而裁

Cela se trouve dans les changements. 之存乎變

Choisir et agir 推而行

Cela se trouve dans la pénétration de la réalité. 之存乎通

Avoir l'Esprit ouvert et clairvoyant 神而明

Cela se trouve dans cet homme. 之存乎其人

Se tenir dans la quiétude et accomplir 默而成

Sans paroles et avec sincérité 之不言而信

Cela se trouve dans l'action de l'efficace. 存乎德行

Tel apparaît le thérapeute avec l'éclairage du *Yi Jing*.

Notes

- 1 Pour de simples raisons de commodité, les hexagrammes seront désignés par leur numéro d'ordre dans le *Yi Jing*, quand il s'agira de parler de plusieurs séries d'entre eux.
- 2 L'interne d'un hexagramme est représenté par les trois lignes du bas, quand l'externe de l'hexagramme est constitué par les trois lignes du haut. Voir pour plus de détails *L'Esprit de l'aiguille*, op. cit.
- 3 Voir *Dans le Yi à tire d'ailes*, op. cit. Ces notions seront développées et précisées dans le chapitre concernant le Centre.
- 4 Op. cit.
- 5 Pour ces notions, voir *L'Esprit de l'aiguille*, op. cit.
- 6 Pour cette notion de couplé, voir le chapitre "Le Centre".
- 7 Pour les détails de ce texte, voir *La Marche du destin*, p. 568, op. cit.
- 8 À propos du centre et de son sens dans le *Yi Jing*, voir le chapitre concernant cette notion.
- 9 Op. cit.
- 10 Voir chapitre sur le cadre.
- 11 Propos tenus lors d'un cours de l'institut Ricci, non publiés.
- 12 Voir ce qui a été expliqué plus haut concernant le couple da/xiao, 大/小.
- 13 E. Rochat de la Vallée, op. cit.
- 14 Ce qui a été dit, plus haut, à leur sujet le démontre bien.

Les voyages du patient

Du côté du patient, sur l'axe est-ouest, les choses se présentent différemment.

Pour nous en assurer, nous allons faire voyager le *xiang* de l'est dans **Wei Ji** et le *xiang* de l'ouest dans **Ji Ji**, à l'image de ce que nous avons fait pour **Qian** et **Kun**.

Cela nous donnera deux autres tableaux et mettra en évidence des hexagrammes différents des précédents.

Ces hexagrammes seront les représentations des différents états par lesquels passe le patient.

Cela dévoile la dynamique à l'œuvre chez le patient, par la description de ses différents états psychiques et de leurs articulations.

Là encore, le patient selon sa construction interne, selon l'état pathologique dans lequel il se trouve, ne passera pas autant de temps dans un hexagramme ou un autre. Certains seront peut-être plus sensibles et d'autres moins.

Néanmoins, l'ensemble de ces hexagrammes représente, là encore, la trame du cheminement qu'emprunte le patient à la suite de l'insertion de l'aiguille d'acupuncture.

Pour le patient, la situation est très différente. Placé sur l'axe est-ouest, personnalisant ce qui se déroule entre ces deux orientés, il est le lieu des transformations et, en même temps, il en est en partie l'acteur.

Il doit être prêt à recevoir l'impulsion du changement généré par l'aiguille d'acupuncture et en même temps actualiser ce changement. C'est-à-dire, accepter le changement, puis le faire sien et ensuite le suivre.

De quels moyens dispose donc le patient ?

Ces moyens seront décrits par les hexagrammes concernés des différents tableaux obtenus par les voyages des deux *xiang*.

Nous allons commencer par le voyage du *xiang* de l'est dans **Wei Ji**.

Nous verrons dans un second temps le voyage du *xiang* de l'ouest dans **Ji Ji**.

Le voyage du *xiang* de l'est dans **Wei Ji**

Pourquoi débiter par le voyage dans **Wei Ji** ?

Le patient est en état de déséquilibre puisqu'il présente une pathologie qui l'oblige à consulter. Il n'est plus en harmonie avec le Ciel/Terre. Quelle qu'en soit la raison, il est relativement en désordre par rapport à cette harmonie.

Cela est décrit par l’hexagramme **Wei Ji**.
Le terreau sur lequel va venir s’implanter l’aiguille d’acupuncture est donc en désordre relatif. L’aiguille et les changements qu’elle va induire vont faire évoluer le patient vers un nouvel ordre relatif. Une nouvelle évolution qui réinsérera le patient dans le flux général du Ciel/Terre. Ce qui s’apparente à une situation d’ordre décrite par l’hexagramme **Ji Ji**.

Cela est conforme à ce que nous avons dit à propos des deux orients, est et ouest.
L’ouest, en tant que lieu de césure, est bien la place où commence une remise en ordre. Il s’agit donc d’une situation qui correspond à **Wei Ji**, où tous les possibles sont non distingués.

L’est en tant que lieu de continuité, de conformation, est bien la place où se révèle un ordre. Il s’agit ici d’une situation qui correspond à **Ji Ji**, où le choix d’un possible et d’un seul est réalisé et fixé.

D’un état en désordre, qui signe la présence de ses troubles, le patient évoluera vers une situation d’ordre, signalée par la disparition des troubles.
Le premier voyage est donc celui qui se déroule dans **Wei Ji**.

Les hexagrammes concernés

Ils sont représentés dans le tableau suivant.

Voyage du *xiang* de l’est dans **Wei Ji**

Shi He	Wei Ji	Gu	Wei Ji	Kun
21	64	18	64	47

Le passage du *xiang* de l’est dans **Wei Ji** introduit « un peu d’ordre » dans cet hexagramme en relation avec le désordre.
D’emblée, nous voyons que la suite des hexagrammes dans ce tableau est différente des tableaux vus pour **Qian** et **Kun**.

Bien entendu, les hexagrammes sont différents. Mais, il ne s'agit pas que de cela. Il s'agit de la présence, à deux reprises, de l'hexagramme de référence, à savoir : **Wei Ji**.

Cela n'apparaissait pas dans les tableaux précédents. Nous verrons que ce sera également le cas pour **Ji Ji**.

Pourquoi faut-il que, pour ces deux hexagrammes, leur présence soit ainsi rappelée ?

Il y a deux raisons à cela.

Une première raison fondée sur l'allure de ces *xiang*.

Une seconde raison, symbolique celle-ci, qui sous-tend l'aspect de ces *xiang*.

L'allure de ces deux *xiang* est la suivante :



Xiang de l'est



Xiang de l'ouest

Nous pouvons remarquer d'emblée qu'ils sont symétriques l'un de l'autre. Quand dans l'un se trouve un trait plein, dans l'autre à la même place se trouve un trait brisé. Et inversement.

La construction de ces deux hexagrammes se faisant par juxtaposition verticale de chacun de ces *xiang*, nous retrouvons le même *xiang* à chaque fois que, dans l'hexagramme originel, nous le déplaçons de deux traits.

Ces *xiang* sont, déjà par leur allure, la représentation d'un mélange des symboles du Ciel et de la Terre.

Ceux-ci, qui ont cette allure-là :



Xiang du sud



Xiang du nord

ne présentent pas de symétrie semblable.

Ils sont opposés en tout point. Ils ne sont pas l'image d'un mélange, ils sont l'image d'une uniformité, d'une pureté. De la pureté intégrale du Ciel, pour le sud et de la pureté intégrale de la Terre, pour le nord.

De **Qian** et **Kun**, symboles d'une intégrité, nous passons avec **Wei Ji** et **Ji Ji** à une relativité. Le désordre et l'ordre sont *relatifs*. Ils sont relatifs par rapport à l'ordre du Ciel, **Qian**, et à l'ordre de la Terre, **Kun**.

Toute existence est un mélange de ces deux intégrités.

Tout mélange se positionne relativement par rapport à l'ordre sous-jacent, qui est induit par ces deux intégrités.

Nous l'avons déjà entrevu, 5/12 :

Qian Kun accomplissent la mise en ordre 乾坤成列
Et le changement s'établit en leur Milieu. 而易立乎其中矣

Wei Ji et **Ji Ji** sont le résultat de la mise en ordre effectuée par **Qian** et **Kun**. Ils sont deux reflets, à un moment donné, de ces états d'équilibre et de déséquilibre relatifs, qui sont le résultat du changement qui découle de la mise en ordre.

Ce sont deux reflets particuliers, car ils stigmatisent, à travers l'ensemble de leur structure, le summum de l'ordre et le summum du désordre. En cela, ils sont les représentants des deux orient, est et ouest.

Ceci confirme la seconde raison, la raison symbolique.

En effet, tout mélange¹ est le résultat du jeu des changements et transformations (les « *bian hua* »). Tout mélange est soumis sans cesse au jeu du changement et cela s'apparente à une oscillation autour d'un point central. Ce point central est le point d'équilibre entre ordre et désordre. Ce point central ne saurait être figé ou fixé, sinon le changement ne pourrait avoir lieu.

Ce point central se replace et s'adapte, sans pour autant perdre son essence, à tous les changements du Macrocosme et également à tous les changements ainsi induits à l'intérieur du microcosme, que représente le corps vivant de tout être.

Ce point central, non mesurable par la dualité, est ce qui est nommé : « *Shen*² »

Cette oscillation est en perpétuelle adaptation. Perpétuelle recherche d'états d'équilibre et de déséquilibre.

Le texte de la 6^e Aile le précise, comme nous l'avons vu, 6/8 :

En tant que voie, change d'état constamment 為道也屢遷...

Il est impossible d'établir une règle exacte 不可為典要

Seul le changement est ce qui convient. 唯變所適

Lorsqu'il s'agit d'un summum de déséquilibre, comme dans **Wei Ji**, les changements oscillent autour de cet état, comme une sorte de spirale dont nous verrons le déroulement après la présentation des hexagrammes concernés.

De même, pour le summum de l'équilibre, comme dans **Ji Ji**, les changements se font relativement à cet état d'ordre.

La présence dans ces deux tableaux des deux hexagrammes de référence, qui concernent le patient, montre donc qu'au fur et à mesure des étapes, et en fait à chaque étape, il est nécessaire de se référer à l'état dans lequel était ou sera le sujet pour que le changement se déroule et prenne sa place.

Le changement ne s'effectue pas par rapport à un absolu, mais par rapport à une relativité. Le changement d'un mélange ne peut se faire qu'en référence à un autre état de ce même mélange. Sinon, il ne s'agit pas d'un mélange. La nature même de mélange induit le fait que le changement ne peut avoir lieu qu'en son sein. L'absolu n'est pas soumis au changement, sinon il perd sa nature d'absolu.

Le fait qu'un changement puisse prendre place signe l'existence d'un mélange. Le changement par son existence prouve la présence du mélange dans lequel il s'effectue. Or toute existence est mélange et le fait même d'exister entraîne que le changement ne peut prendre place que dans cette existence.

Le changement est consubstantiel de l'existence.

Si le changement est plus radical et *se réfère à l'absolu*, il fait sortir le mélange du cadre de l'existence et alors il s'agit soit de la mort, soit de la conception. Ces « changements » seront alors dénommés : portes. Porte d'accès à la vie, porte d'accès à la mort. Ces portes sont passages. Passages de l'indistinct au distinct pour la conception ou passage du distinct vers l'indistinct pour la mort.

Le Dao De Jing³, au chapitre 50 :

On sort c'est la vie on rentre c'est la mort. 出生入死

Le patient va donc vivre en lui des changements, décrits par les hexagrammes, en relation avec son état de déséquilibre initial et ensuite par ces changements, il évoluera vers un nouvel état d'équilibre. Chaque changement se déroulera « en référence » à l'état de désordre et ensuite à l'état d'ordre. Cette référence lui sera rappelée à chaque fois et lui permettra de se rendre compte du chemin parcouru.

Il est certain qu'entre l'hexagramme Shi He, 21^e et l'hexagramme Kun, 47^e, un grand périple est accompli, comme nous allons le voir. Ce chemin s'effectue par rapport à **Wei Ji**, dont la présence est signalée comme autant de bornes, de balises, après chaque étape.

Nous obtenons donc l'hexagramme **Shi He**, lorsque le *xiang* de l'est entreprend son voyage dans **Wei Ji**, au niveau des lignes 1^{er} et 2^e. Ensuite vient le premier rappel du processus dans lequel cela se déroule, **Wei Ji**, pour les lignes 2^e et 3^e.

Puis, aux lignes 3^e et 4^e c'est l'hexagramme **Gu**, 18^e. Suivi du deuxième rappel du cadre général, où prennent place ces changements, **Wei Ji**.

Vient ensuite l'hexagramme **Kun**, 47^e, qui a le *xiang* de l'est au niveau des lignes 5^e et 6^e.

Durant ce voyage sont donc mis en évidence trois hexagrammes. Ces trois hexagrammes décrivent trois étapes contenues implicitement dans **Wei Ji**.

La première étape, celle de l'hexagramme 21^e, met en valeur les traits correspondants à la Terre de **Wei Ji**. Ce qui signifie que quand on souligne l'aspect « terre » de **Wei Ji**, on révèle Shi He.

La deuxième étape, celle de l'hexagramme 18^e, souligne les traits correspondants à l'Homme de **Wei Ji**.

L'aspect « homme » de **Wei Ji** est donc représenté par Gu.

La troisième étape, celle de l'hexagramme 47^e, précise les traits correspondants au Ciel de **Wei Ji**. L'aspect « ciel » de **Wei Ji** est donc décrit par l'hexagramme Kun.

Ainsi, nous mettons en évidence les trois aspects cachés de **Wei Ji**.

Quand le désordre est vu dans sa nature « terre », c'est Shi He.

Quand le désordre est vu dans sa nature « homme », c'est Gu.

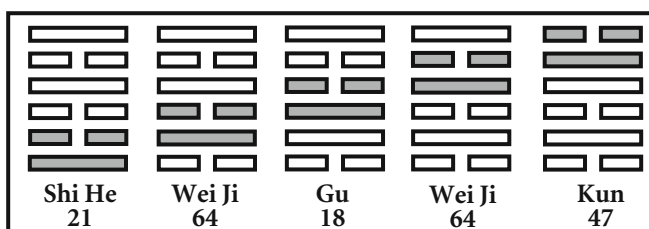
Quand le désordre est vu dans sa nature « ciel », c'est Kun.

Cela donne des renseignements sur la nature du désordre, sur ce qui sous-tend l'indistinction et sur la façon d'en sortir. Cela indique des voies, qui sont bien sûr au nombre de trois, à l'image du Ciel/Terre/Homme, pour émerger de l'indistinction et parvenir à un nouvel état de distinction qui témoignera d'un nouvel équilibre.

Le sens véhiculé par chacun de ces hexagrammes montrera une voie possible pour distinguer, pour choisir parmi les possibles contenus dans **Wei Ji**. La suite de ces trois hexagrammes décrit le chemin à parcourir pour franchir cet état de déséquilibre et en faire émerger une direction distincte.

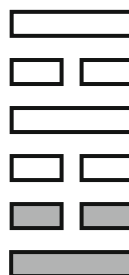
Chaque patient utilisera ces trois voies selon sa propre sensibilité et sa propre complexité interne. Mais le résultat sera toujours une réduction des choix possibles et une mise en évidence patente d'un nouvel état d'équilibre.

Voyons à présent le détail de ces trois hexagrammes.



噬嗑

Shi He



Cet hexagramme, 21^e de l'ordre transmis, a une structure qui rappelle celle de Yi, le 27^e.

Dans la bouche ouverte de Yi⁴ vient se placer un trait plein au niveau de la 4^e ligne. Quelque chose est en travers de la bouche et les dents le serrent.

噬, *Shi*, décrit un lien avec le merveilleux, les esprits. On remarque la bouche à gauche et le travail des devins qui consultent les sorts : *shi*, 筮, au moyen des tiges d'achillée.

嗑, *He*, montre une bouche à gauche et à droite, un vase recouvert d'un couvercle et qui contient quelque chose.

Cela représente l'action d'unir, de fermer la bouche sur ce qui reste de l'offrande faite aux esprits, dans le vase sacrificiel.

Le sens des deux caractères est donc de mordre quelque chose de fondamental et de s'y accrocher.

Le nom de cet hexagramme est donc : *Mordre et Serrer*.

Ce qui reste au fond du vase sacrificiel est dur et sec. Il faut mordre fermement pour le saisir. Cet acte réunit le haut, les esprits, et le bas, les hommes, le Ciel et la Terre, l'esprit et la matière.

Shi He rétablit une communication active entre les esprits et l'homme. Entre l'homme et son esprit.

Le sec est ce qui reste quand l'humide est parti. C'est le niveau de l'essentiel, de ce à quoi il faut s'arrimer.

Shi He permet d'atteindre l'authentique et de s'y accrocher.

Plusieurs caractères dans cet hexagramme renforcent l'importance du sec⁵.

À la 3^e ligne :

Mordre la chair de la viande séchée. 噬腊肉

Xi, 腊, désigne la viande séchée et également ce qui est intense.

À la 4^e :

Mordre de la viande séchée autour d'un os. 噬乾肺

Gan, 乾, désigne le sec (dans une autre prononciation, ce caractère se dit **Qian** et désigne le premier hexagramme, celui du Ciel) et *zi, 肺*, la viande séchée autour d'un os.

À la 5^e :

Mordre de la chair desséchée. 噬乾肉

Gan rou, 乾肉, désigne la chair sèche.

L'action de mordre en profondeur pour atteindre le dur comporte certains aléas.

À la 2^e ligne :

Mordre la peau détruire le nez. 噬膚滅鼻

Pas d'erreur. 无咎

À la 3^e ligne :

Rencontrer du poison. 遇毒

À la 4^e :

Il est opportun d'être constant dans la difficulté. 利艱貞

À la 5^e :

Calamité dans la constance. 貞厲

Mais cette action occasionne également des trouvailles particulièrement enrichissantes.

Ainsi, à la 4^e ligne :

Trouver une flèche en métal. 得金矢

À la 5^e ligne :

Trouver du métal jaune. 得黃金

Le métal ne se corrompt pas. De plus, il est de couleur jaune. La couleur du centre et aussi la couleur du bronze qui était à ces époques aussi précieux que l'or de nos jours.

L'action de « *mordre et serrer* » permet d'accéder à quelque chose de solide et d'inaltérable et c'est à cela que le sujet va s'accrocher.

La qualité de sécheresse de ce qui est traversé pour atteindre le solide montre que l'action est difficile. Le sec renvoie à l'absence d'humidité et donc à ce qui n'est plus uni, ce qui n'est plus humecté et souple. Le sec est dur et traverse le temps. N'ayant plus de liaisons internes, qui assouplissent et humectent, le sec est de l'ordre de l'essentiel, du brut, de l'indistinct. (Nous verrons l'aspect humide et son rapport au distinct dans l'hexagramme 22^e, qui clôt le voyage du patient).

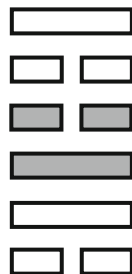
Dans les deux lignes 3 et 4, le texte contient à la fois le sec et le métal que l'on atteint.

Il s'agit de mordre dans ce qui est sec pour atteindre l'inaltérable. Il s'agit de se débarrasser de tout ce qui est relié pour parvenir à l'essentiel et pour s'y accrocher.

Le lien entre sec et Ciel doit être souligné. L'humide est relié à la Terre, à son onctuosité et à sa souplesse. Le sec est en rapport étroit avec l'intransigeance du Ciel.

𧈧

Gu



Le caractère qui nomme cet hexagramme est composé d'une quantité d'insectes placés dans un plat. Ces insectes étaient connus comme les cinq nuisibles, *wu du*,

五毒, le scorpion, le serpent, le mille-pattes, le lézard, le crapaud. Ils étaient placés dans un vase et le lendemain le survivant, donc le plus nuisible, le plus venimeux, était utilisé dans des rites chamaniques. Cet insecte survivant était désigné par ce terme de **Gu**.

Il s'agit donc de quelque chose de venimeux, d'empoisonné.

Le nom de cet hexagramme sera donc : *Poison*.

À chaque ligne de cet hexagramme, sauf à la dernière et en partie à la 4^e, revient comme une incantation le texte suivant :

Traiter les affaires empoisonnées par... 幹... 之蠱

Il s'agira donc dans cet état de corriger, de remettre en ordre. En corrigeant ce que le temps a corrompu, ce qui est gâté en soi, le sujet retrouve une cohérence et ainsi une aisance dans le mouvement. Il va remettre en cause ce que le temps a détérioré, ce qu'il a laissé s'accumuler et pourrir en lui. Ce qui l'empoisonne et le gêne pour continuer à avancer de lui-même. Il doit précisément trier parmi les éléments qui lui ont été transmis par ses parents et les générations précédentes pour mieux cerner ce qu'il est vraiment dans sa réalité propre et non ce qu'il pense être dans l'influence de ce qu'il a vécu.

En cela, **Gu** permet d'élaborer le soi dans le flux du vivant.

Le vase symbolise le corps de l'homme et les insectes représentent ce qui le ronge de l'intérieur. Ce peut être également une référence aux « trois vers », décrits dans le taoïsme, et qui, en rongant l'homme depuis l'intérieur où ils vivent, le font peu à peu évoluer vers la mort. Il est certain que cette notion de « vers » est en rapport étroit avec des rites chamaniques et doit être contemporaine de la rédaction du *Yi Jing*, voire même antérieure. Elle aurait été ensuite récupérée par le taoïsme quand il s'est constitué en tant que courant de pensée, aux alentours du 3^e siècle avant notre ère.

Cette action doit être bien délimitée dans le temps et doit prendre place à un moment adéquat.

Le texte du jugement le précise :

Avant le début trois jours 先甲三日

Après le début trois jours. 後甲三日

Cela précise qu'il faut être prêt à accomplir ce qu'il y a lieu de faire ici. Le sujet se prépare pendant trois jours, durée bien entendu symbolique, car reliée au trois, et ensuite il passe à l'action. De même, au bout d'un certain temps, dont la durée est aussi symbolique, il fera un bilan de ce qu'il a accompli. Il faut donc se préparer pour accomplir **Gu** et puis ensuite parachever cette action.

À la 1^{er}, 3^e et 5^e ligne, donc à toutes les places impaires, celles en rapport avec le Ciel et donc avec le Yang, nous remarquons le texte suivant :

Traiter les affaires empoisonnées par le père. 幹父之蠱

Au 2^e trait, en rapport avec le pair et donc la Terre :

Traiter les affaires empoisonnées par la mère. 幹母之蠱

Cela est particulièrement difficile à accomplir comme le texte le précise :

Ne pas être capable de constance. 不可貞

Le lien avec la mère est plus profond qu'avec le père ; son influence, par le simple fait de la grossesse puis de la nutrition, est plus profonde et il n'est pas possible de faire preuve de constance dans la correction de ce qu'elle a pu abîmer.

Tandis que le père, dans la Chine antique et traditionnelle, est le garant de la protection, de la limite à ne pas franchir. Son influence s'exerce plus dans la sphère extérieure de la personnalité et sera donc plus accessible et par là, elle sera plus en mesure d'être corrigée.

À la 4^e ligne, le texte précise que tout ce qui est corrompu trouve ici son apogée :

Abondance de ce qui est empoisonné par le père. 裕父之蠱

Le sujet prend ici conscience de tout ce qui est à revoir, de la profondeur de ce qui est touché. Il peut éprouver des regrets devant tout ce qu'il doit laisser, devant tout ce dont il doit se débarrasser et le texte précise :

En allant on voit les regrets. 往見吝

Si le sujet éprouve des regrets, c'est qu'il s'est déjà débarrassé de quantité de choses empoisonnées.

Poursuivant son chemin vers la 6^e ligne, il continuera à se nettoyer, à se préciser et à se définir.

À la 6^e ligne :

Ce n'est pas l'affaire du souverain ou du prince 不事王侯
de haute estime sa propre affaire. 高尚其事

La correction effectuée dans cet hexagramme ne concerne en rien le prince ou le roi. Il s'agit de quelque chose de personnel et à la fin de cette remise en ordre, de ce nettoyage, il est possible de se féliciter, d'être fier.

Le travail sur soi sera toujours plus important que la participation aux affaires de l'État.

Ce qui est confirmé par cet extrait du chapitre 33 du *Dao De Jing*⁶ :

Connaître autrui est un savoir-faire 知人者智

Se connaître soi c'est l'illumination 自知者明

L'emporter sur autrui est la force 勝人者有力

L'emporter sur soi c'est la puissance 自勝者強



Kun



L'hexagramme 47° décrit un être à bout de forces, un être épuisé qui est tellement las qu'il doit s'arrêter en chemin et dormir sous un arbre. L'arbre est ici, dans le caractère qui nomme cet hexagramme, représenté dans une enceinte.

Le nom de cet hexagramme est ainsi : *Épuisement*.

Dans la 10^e Aile des commentaires, il est défini par les termes de *xiang yu*, 相遇, la rencontre mutuelle ou la concorde réciproque.

Cela signifie que seule la reconnaissance de cet état et son acceptation vont permettre d'en sortir.

Kun décrit ainsi la voie obligatoire pour la rencontre avec soi-même.

C'est l'hexagramme qui a le plus de référence aux végétaux. Les végétaux sont reliés à la terre par les racines pour la nourriture et au ciel par les feuilles pour la lumière. Le sujet devra dans cette situation rétablir des liaisons en soi. Ces liaisons sont fondées sur le naturel, à l'image des plantes. L'état d'épuisement contient en lui-même sa propre évolution. Il s'agira de faire confiance à ce qui est naturel, à ce qui est vivant, à ce qui pousse de soi-même à l'intérieur de l'être. Quand plus aucune ressource externe n'est envisageable, il ne reste que le plus naturel, ce qu'il y a de plus vif.

Les trois premières lignes sont remplies de présages néfastes.

À la 1^{er} ligne :

Pénétrer dans une vallée obscure. 入于幽谷

Trois années sans voir. 三歲不覿

À la 2^e :

En marchant malheur. 征凶

À la 3^e :

Entrer dans son palais 入于其宮

Ne pas voir son épouse 不見其妻

Malheur. 凶

L'épuisement doit être éprouvé en plein pour que le sujet en soit totalement conscient et comprenne que les ressources sont en lui et non à l'extérieur de lui.

Ce n'est qu'à partir des traits de l'externe, 4^e, 5^e, et dernier que cette prise de conscience porte ses fruits et laisse présager une fin possible.

Ainsi, à la 4^e ligne :

Venir en marchant tout doucement... 來徐徐

... Regrets 吝

Il y a une fin. 有終

À la 5^e :

Alors en venant lentement il y a de la joie. 乃徐有說

Enfin à la 6^e ligne :

Dans une agitation instable 于艱脆

Dire agir se repentir 曰動悔

Éprouver du repentir 有悔

En marchant bonheur. 征吉

Le sujet prend conscience de l'épuisement et de ce à quoi il l'a amené, c'est-à-dire à une remise en cause de son comportement précédent qui justement a conduit à cet épuisement. La remise en cause se fait lentement et difficilement. Cela donne lieu à des regrets, à des paroles et à des actions qui se concluront par du repentir par rapport à ce qui a été engendré. Alors seulement en continuant, il sera question de bonheur, d'attitude faste. Le sujet, en prenant conscience de cet épuisement et de ce qu'il provient de son propre fait, aborde déjà le versant pour en sortir.

Avec ces trois hexagrammes, ponctués par **Wei Ji**, qui s'intercale comme un rappel du terrain où cela se développe, nous assistons à un dépouillement, à un rétrécissement des possibilités du sujet. Le mouvement général de ces hexagrammes est comparable à une descente dans un entonnoir, dont les parois se rapprochent de plus en plus. Ces parois sont comme des guides, des rampes auxquelles on pourra toujours se référer au cours de la descente. Ces parois sont constituées par **Wei Ji** et toutes ses possibilités.

Il s'agit d'un nettoyage, d'un tri en train de se faire, d'un choix qui se resserre entre les possibles jusqu'à ce qu'il n'en reste plus. Et donc cela aboutit à un nouvel ordre.

À partir de ce qu'il y a en lui de solide et d'inaltérable, auquel il va s'accrocher comme un naufragé dans une tempête, le sujet va opérer des corrections, un nettoyage de ce que le temps a gâté, de ce qu'il a laissé s'abîmer et il se retrouvera nu et épuisé, prêt à ce que de nouvelles ressources se mettent en place. Ce qui sera effectué quand il y aura une domination de l'ordre, de **Ji Ji**, dans lequel on percevra encore des îlots de désordre et ce sera alors le voyage du *xiang* de l'ouest dans l'hexagramme **Ji Ji**.

Dans ce premier tableau, nous remarquons que les deux fois où **Wei Ji** est présent cela concerne les lignes 2^e et 3^e et 4^e et 5^e. Ces quatre niveaux dans un hexagramme représentent le « centre » de la structure. Les lignes première et dernière étant alors

considérées comme l'écorce de l'hexagramme. D'autre part, nous pouvons remarquer que les lignes 2 et 5 sont impliquées. C'est-à-dire les lignes effectrices de tout hexagramme. Nous verrons que cela est aussi vrai pour **Ji Ji**.

Ainsi, la présence de **Wei Ji** n'est pas seulement un rappel du terrain où le voyage du *xiang* de l'est se déroule mais elle est surtout une stigmatisation du rôle de cet hexagramme dans l'ensemble du processus. Il s'agit de mettre en ordre, de réduire le nombre des possibles dans une situation de désordre, d'agir sur les deux leviers de **Wei Ji**, l'interne, 2^e ligne, et son expression à l'externe, 5^e ligne. C'est en intervenant sur les deux « centres⁷ » du désordre que le sujet va réduire le champ des possibles pour accéder à un nouvel équilibre.

Il y aura un effet sur l'interne, qui ensuite se reflétera à l'extérieur. Cela montre qu'il ne suffit pas d'intervenir sur un seul centre, qu'il est indispensable de jouer sur les deux pour arriver à établir un nouvel ordre.

Ce nouvel ordre va devenir de plus en plus évident au fur et à mesure que le *xiang* de l'ouest voyagera dans **Ji Ji**.

Quand l'aiguille d'acupuncture commencera à agir dans le patient, celui-ci va donc traverser plusieurs étapes. Il n'en aura pas toujours conscience, mais néanmoins ce seront des états par lesquels il évoluera au fur et à mesure que le changement induit par l'aiguille se fera sentir et s'établira. Si le patient est prêt et qu'il accepte ce changement, il pourra consciemment et précisément franchir ces étapes que le thérapeute reconnaîtra au fur et à mesure. Il arrive que plusieurs séances soient nécessaires pour que le changement s'installe durablement, et, d'une séance à l'autre, le thérapeute entendra dans les mots du patient l'évolution qu'il vit et pourra en connaissance le guider d'autant mieux.

*En suivant l'image de **Shi He**, le patient va s'accrocher à ce qu'il y a en lui de solide, de vrai. Il va trouver en lui ce qui est suffisamment dur pour traverser le temps. Ce qui l'accompagne depuis longtemps. Ses certitudes les plus ancrées, ceci peut être son affection pour ses proches, ses valeurs morales, une croyance en un idéal. Ce sera la base sur laquelle il va s'appuyer. Cela correspond à la « terre » de **Wei Ji**. C'est là qu'il trouvera ce qui est solide en lui, ce qu'il pourra mordre et serrer, ce à quoi il pourra s'accrocher. **Wei Ji**, qui est image de l'indistinct, est donc une réserve de ce qu'il y a de solide et d'authentique en l'être. C'est dans la « terre » de l'indistinct que le sujet va trouver du dur, « un os » auquel il pourra s'arrimer pour évoluer dans le changement.*

L'image de mordre et serrer n'est pas qu'une idée ou une indication sur un état mental, c'est aussi un signe physique retrouvé en clinique.

Serrer les mâchoires à *vide* est un signe fréquemment observé chez les personnes anxieuses. Ce serrement à *vide* traduit une volonté de contrôle. Une volonté de ne pas laisser apparaître au dehors une agitation interne, dont le sujet est plus ou moins conscient. Plus l'agitation intérieure est forte et plus le serrement des mâchoires devient rapide, car le contrôle devient plus impératif.

Quand elle est sur le point de déborder et que le risque de la voir s'exprimer est trop fort, le serrement devient frénétique et le sujet se raidit totalement, se fige.

Outre un développement visible des muscles masséters, cette façon de faire entraîne des effets secondaires invalidants, rarement rattachés au serrement à *vide*.

Cette contraction stérile envahit les muscles temporaux et les muscles postérieurs de la nuque donnant des cervicalgies étiquetées « torticolis à répétition », des céphalées temporales violentes, souvent classées en tant que « névralgies ». Les céphalées peuvent également devenir postérieures, irradiant depuis les muscles paravertébraux supérieurs vers le crâne et l'occiput. Quand elles rejoignent les temporaux, eux-mêmes contractés, cela donne la classique « céphalée en casque ». Cela traduit une attitude rigide, d'un sujet ne désirant pas laisser apparaître une quelconque émotion. Un sujet qui tient à tout prix à tout garder sous contrôle.

Sujet de 38 ans, informaticien de métier, habitué à une réflexion binaire, à l'usage d'une pensée dichotomique.

Trompé par sa femme, il apprend la nouvelle par hasard. Un ami bienveillant lui en fait part, en passant, dans une conversation, lors d'un congrès d'informatique à Hambourg.

« Viens donc t'amuser avec nous, ce soir ! De toutes les façons, vu ce que fait ta femme, vous devez être assez libres entre vous. » « Ah ? » « Allez, ne fais pas ton timide ! Tout le monde sait bien que X est son amant depuis un an. Elle ne s'en cache pas et lui non plus. »

En racontant cette conversation mot à mot, car la précision est une de ses qualités premières, m'avait-il précisé juste avant, le patient serre les mâchoires si fortement, que j'entends presque grincer les dents. Les mots sortent hachés, dans une sorte de sifflement dû aux mâchoires serrant à vide, dans une tentative désespérée de contrôle. Les larmes finissent par s'écouler malgré la puissance du barrage érigé. Il n'en peut plus. Depuis trois mois qu'il l'a appris, il n'a rien dit, rien fait, rien changé à son attitude. Il contrôle en permanence et ses mâchoires en témoignent. Les nuqualgies, les céphalées postérieures, les lancements temporaux dont il se plaint signent ces contractions violentes, ces contractions à vide. Ces contractions qui ne s'accrochent à rien, qui sont vaines, mais qui lui permettent de retenir la peine, d'éluder les paroles qu'il ne voudrait pas dire, de mâcher le chagrin qu'il éprouve.

Dans ces cas de mordre à *vide*, il y a donc un refus de plier, un refus d'accepter en soi le désordre émotionnel. Tout doit être contrôlé en permanence. Aucune place pour l'indistinct, surtout dans son aspect « terre » chez ces patients qui, par peur de lâcher, ne trouvent rien à tenir.

C'est donc en aidant l'indistinct, en laissant **Wei Ji** s'exprimer, en lui accordant la place qui lui revient, que le sujet parviendra à trouver ce qu'il doit mordre et auquel il devra s'accrocher.

Le chaos, qui n'est qu'un autre nom de l'indistinct, est nécessaire et indispensable à toute adaptation. Des études physiologiques récentes sur le

comportement de certains organes du corps ont montré que l'adoption d'un rythme chaotique permettait de s'adapter. Par exemple, le rythme cardiaque rentre dans un processus chaotique en cas de stress important. Ce processus chaotique survient également physiologiquement durant les phases de sommeil paradoxal. Sommeil paradoxal dont nous savons, en médecine chinoise, qu'il est en rapport avec les allers et retours du Shen et du Hun entre le dormeur et le Dao. C'est-à-dire que la matière des rêves n'est rien d'autre que l'aller et retour entre le distinct, le dormeur, et l'indistinct, le Dao. Et justement durant ces périodes, c'est le chaos qui se manifeste. Il se manifeste dans les mouvements oculaires rapides, dans le rythme cardiaque, dans le rythme respiratoire⁸. Les chercheurs perçurent ainsi le corps comme : « *un lieu de mouvements et d'oscillations* », réceptacle des multiples ordres et chaos de ses constituants qui génèrent un ensemble, le corps, lui-même soumis à un ordre plus vaste. Ils disent du chaos qu'en fin de compte il est « *comme un comportement sain* ».

Ils concluent ainsi : « **La vie puise l'ordre dans un océan de désordre** ».

Ainsi, la référence à **Wei Ji**, à accepter qu'il ait sa place, est, pour le patient, le premier pas pour trouver en soi ce qu'il y a de plus solide, de plus dur, auquel il s'accrochera pour ensuite corriger ce qui a besoin de l'être.

En suivant l'image de Gu, le patient s'attachera à enlever ce qui est abîmé en lui et qui est en lien avec les troubles qu'il présente et qui l'ont amené à consulter. Cela sera facilité par l'interrogatoire que le thérapeute aura mené avant de procéder à l'acte d'acupuncture. Certains éléments de l'interrogatoire, mis en parallèle et réunis dans une même symbolique, auront déjà aidé le patient à tisser des liens entre ce qui s'est accumulé en lui et les troubles qu'il présente. Le rapprochement de certains événements de sa vie et de certains troubles pathologiques peut aiguiller le patient et le conduire à envisager les choses sous un autre angle que celui de l'indépendance. Considérer les événements historiques de sa vie et les troubles pathologiques en un même ensemble donne au sujet la possibilité de s'envisager comme un tout, avec une cohérence sous-jacente qu'il ne reste plus qu'à explorer.

Les conceptions que nous nous forgeons sur nous-mêmes sont des semblants d'organisation, des simulacres d'ordre qui doivent être soumis à une critique raisonnée, à une critique fondée sur la vitalité de l'être et ainsi être revisitées pour faire émerger d'autres liaisons, d'autres cohérences. Nos idées et nos théories ne sont que des simulacres d'ordre, des faux-semblants. Il s'agit alors de retrouver des cohérences plus stables, plus fondamentales, moins fondées sur les idées et plus sur les faits. C'est le processus dont il est question dans Gu.

Partant de l'authentique, auquel le sujet s'accroche dans **Shi He**, il va corriger ce qui est de l'ordre des fausses croyances, des idées préconçues, des jugements tout faits, qu'il a accumulés au cours du temps et qui l'ont conduit dans cette impasse où il a été obligé de manifester les troubles dont il souffre. Les troubles signent l'impasse dans laquelle il se trouve et il ne peut faire autrement que les manifester.

Nous sommes, ici, dans l'aspect « *homme* » de **Wei Ji** et donc en rapport étroit avec l'homme, avec son action, avec ce sur quoi il intervient, c'est-à-dire lui-même et sa personnalité qu'il doit élaguer de ce que le passé a abîmé et qu'il a laissé se corrompre. Il s'agit d'une mise en cause de soi et de ce que l'on est vraiment. Il s'agit de se nettoyer de ce qui ne nous appartient pas en propre.

Le sujet devra donc trier parmi tout ce qui est de son ordre et en éliminer ce qui lui est étranger. Ce que le *Yi Jing* appelle « empoisonné par le père » n'est donc rien d'autre que ce qui n'est pas le propre fait du sujet, ce qui lui a été accolé et qu'il n'a pas intégré ou qu'il n'a pas fait sien en le digérant et donc en le transformant pour qu'il lui corresponde réellement. Cette non-correspondance avec son propre authentique crée des zones de turbulences qui empêchent l'adaptation à l'ordre du Ciel/Terre. Cette non-adaptation se traduit alors par une souffrance qui sera à l'origine des troubles.

Pour supprimer cette souffrance et amender ses signes, il faudra que le sujet passe par cette étape de **Gu**.

Cette étape, nommée **Gu** dans le *Yi Jing*, est dans certains cas l'objet même du traitement. Elle devient le cœur même du traitement et le sujet plonge dans son passé et le revisite. Les références au « père », à la « mère » deviennent totalement d'actualité. Sa durée est alors fort longue.

Cela s'appelle *psychothérapie* ou bien *psychanalyse* à l'époque actuelle.

Cela ne signifie pas que les Chinois ont inventé la psychanalyse ! Pour la description des choses et de leur processus faite par le *Yi Jing*, **Gu** n'est qu'une étape parmi d'autres. Ni plus, ni moins importante que les autres. Dans le *Yi Jing*, aucune étape ne saurait durer plus qu'elle ne doit le faire naturellement.

Privilégier le temps de **Gu** et en faire le sujet exclusif du traitement est une invention occidentale récente. Cela revient à privilégier un temps parmi tous les autres et en quelque sorte à figer le processus général, qui s'étend de Shi He à Kun, dans les étapes que nous avons décrites jusqu'à présent. Or, après ces étapes, il y en a d'autres. Celles que nous allons voir et qui sont révélées par le voyage du *xiang* de l'ouest dans **Ji Ji** et qui aboutissent à une nouvelle mise en ordre.

Ainsi, la psychanalyse apparaît ici comme un arrêt sur image, un blocage artificiel sur le chemin du changement du sujet. Un arrêt qui entraîne la négation de l'existence des autres étapes. Cela pouvant expliquer aisément l'échec de nombreuses cures thérapeutiques psychanalytiques. Cependant, dans certains cas durant ces cures, le sujet passera par les étapes suivantes, **Kun** et les autres et en retirera un bénéfice certain. Mais cela demandera un temps très long, un temps de nettoyage et de mûrissement qui prendra des années.

Ici, nous parlons du traitement par aiguille, nous parlons d'acupuncture. Acupuncture dont, tous les jours, nous observons les résultats probants. Le changement dont il est question ici, celui engendré par l'aiguille, ne passe pas par la réflexion, l'introspection à outrance, il emprunte les chemins du vivant et met en cause les phénomènes des processus vitaux qui ne sauraient donc être théorisés ou réduits à un cadre théorique. Vouloir théoriser le désordre, c'est vouloir saisir

le vent à mains nues. C'est délibérément appliquer des notions d'ordre, qui obligatoirement sont partielles et partiales, à un ensemble instable où tous les possibles sont à disposition. C'est bloquer le processus général dans un seul aspect et de cette façon ne plus tenir compte de l'ensemble.

Privilégier un temps du changement revient à le figer dans un éternel présent en lui ôtant toute possibilité de devenir. Or, le changement est par essence le devenir. Ainsi, se fixer sur **Gu** et en faire le seul sujet d'études exhaustives aboutit à geler le changement et donc à nier le devenir.

Ce devenir, dans le *Yi Jing*, passe naturellement par l'étape suivante, l'Épuisement.

A l'image de Kun, le sujet ne cherchera pas en dehors de lui de fausses raisons à son mal-être. Il comprendra que celui-ci est dû à un déséquilibre interne, à une non-adaptation ou à une adaptation insuffisante au rythme général. Dans Kun, le sujet est au plus près du naturel. Il est dans le vif du sujet. Il ne reste rien d'autre que le vivant qui est à nu et qui demande à avancer, car telle est sa nature. Il n'y a plus de choix possibles. Le sujet prend conscience de l'inanité de toute décision volontaire, de toute initiative personnelle. Il prend conscience de la force de la vie en lui, des différents processus vitaux qui l'habitent et le dynamisent. Il comprend que toutes ses tentatives antérieures n'ont servi à rien et quelles l'ont conduit justement là où il est, avec ses troubles et sa souffrance. Il accepte cet état, et le fait même de cette acceptation le conduit vers son évolution ultérieure.

Nous sommes à ce stade dans l'aspect « ciel » de **Wei Ji**.

Dans ce qui est le moins contrôlable, peut-être même le moins accessible, de l'ensemble de ces trois étapes. Du chaos, du désordre, va émerger la vitalité telle qu'en elle-même, ce que les Chinois nomment : *Zi ran*, 自然, la spontanéité, l'aiséité.

Ce que Zhuang Zi présente comme « *ce qui reste quand tout est démolé*⁹ ».

Dans ce naturel spontané le sujet va trouver les forces nécessaires pour changer et retrouver un nouvel ordre. C'est sa vitalité la plus simple, la plus édulcorée, qui va se faire jour.

À partir de là, le sujet va évoluer dans une ambiance générale dominée par l'ordre. Un ordre en cours d'organisation interne, un ordre en train de se structurer. Cela se fera en trois étapes à l'image du voyage du *xiang* de l'ouest dans **Ji Ji**.

Le voyage du xiang de l'ouest dans Ji Ji

Les hexagrammes concernés

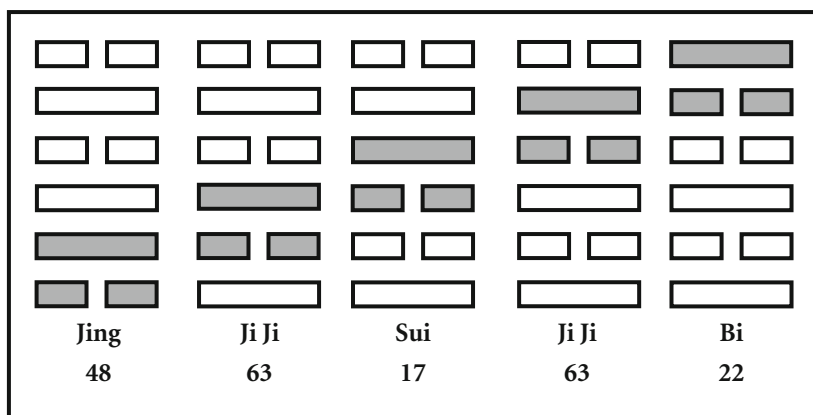
Dans ce second tableau, nous remarquons la présence de **Ji Ji** à deux reprises. Cela est tout à fait comparable à ce qui a été dit au sujet de **Wei Ji**. La présence de **Ji Ji** concerne également les lignes 2 à 5 incluses, de cet hexagramme.

C'est donc en intervenant sur les deux « centres » de **Ji Ji** que le sujet va organiser cet ordre en train de se mettre en place.

La suite que constituent les différents hexagrammes montre un chemin particulier pour l'établissement d'un changement dans le cadre d'un ordre qui émerge de plus en plus précisément.

Ce chemin sera parcouru par le patient et selon ses propres particularités, il s'attardera plus ou moins longtemps dans l'une ou l'autre des étapes. Il se peut, bien entendu, qu'il ne prenne pas entièrement conscience de la succession de ces étapes, mais elles dessinent un parcours inévitable, par lequel tout patient évolue quand il avance vers un changement radical.

Voyage du *xiang* de l'ouest dans **Ji Ji**



Nous observons dans la première étape, l'hexagramme **Jing**, quand le *xiang* de l'ouest est à la 1^{er} et 2^e ligne.

Cet hexagramme, le 48^e de l'ordre transmis, ouvre donc le chemin du voyage du *xiang* de l'ouest.

Ensuite vient l'hexagramme **Ji Ji**, quand le *xiang* atteint les lignes 2 et 3.

Puis, aux lignes 3 et 4, celles de « l'homme », vient l'hexagramme **Sui**, le 17^e de l'ordre. Il est en position centrale dans le tableau, comme l'était **Gu**, le 18^e.

À nouveau lui succède **Ji Ji**, aux lignes 4 et 5. Comme une borne signalant le contexte où tout cela se déroule.

Le voyage finit avec l'hexagramme **Bi**, le 22^e, où le *xiang* de l'ouest occupe les lignes 5 et 6.

Nous voyons ainsi se dessiner les trois aspects cachés de **Ji Ji**.

Quand l'ordre est vu dans sa nature « terre », c'est Jing.

Quand l'ordre est vu dans sa nature « homme », c'est Sui.

Quand l'ordre est vu dans sa nature « ciel », c'est Bi.

Cela montre, en trois reflets, la nature de l'ordre, l'aspect de ce qui sous-tend la distinction et la façon de l'organiser.

Pour mettre en place une distinction qui se manifeste clairement, pour arrimer un nouvel équilibre et le rendre pérenne, il faudra suivre ce cheminement qui au fur et à mesure deviendra plus lisible et plus évident aux yeux de tous.

Quels sont donc les renseignements que nous pouvons retirer de ces trois étapes ?

井 Jing



Cet hexagramme désigne un lieu commun à huit familles. La partie centrale de ce caractère correspond à un lopin de terre que les familles cultivaient ensemble et dont le bénéfice servait à payer l'impôt.

Partie commune, lieu appartenant à tous, ce lopin est le lieu où est situé le puits.

Le nom de cet hexagramme est donc : *le Puits*.

Le puits est une image qui désigne la réserve de forces, ce qui maintient la vie à l'intérieur de l'être. Chacun le possède et tous en usent. Mais il n'appartient pas en propre à chacun. C'est le lot de tous, à partir du moment où chacun est vivant. En chaque être est creusé un puits de vitalité. Un endroit où l'être se met en relation avec le naturel, avec ce qui l'anime. Il ne s'agit pas d'une action volontaire. Il s'agit de laisser s'exprimer la vie qui nous arrose et qui nous fait vivre. L'image de l'eau que l'on puise au puits et qui nourrit est ici représentative de la vie qui nourrit chaque être. Cela donne la force de vivre et d'avancer, et donc de changer.

Dans la 10^e Aile, cet hexagramme est désigné par le caractère *tong*, 通, comprendre la réalité profonde des dix mille êtres¹⁰.

Cet hexagramme décrit le moment où l'être est en contact avec sa vitalité profonde. Pour y accéder, il est important d'entretenir le chemin qui y mène. Entretenir le chemin revient à ne pas oublier que cette vitalité existe en permanence. Tout le texte de l'hexagramme va décrire ce cheminement pour nettoyer le puits et enfin parvenir à en user.

Jing décrit le chemin pour faire communiquer le soi avec la source de l'authentique.

Le texte le précise dès le jugement :

Changer la cité ne change pas le puits 改邑不改井

Ne rien perdre ne rien acquérir 无喪无得

Aller et venir le puits est le puits. 往來井井

Au début, 1^{re} ligne, le puits est en mauvais état :

Puits vaseux ne pas en boire 井泥不食

Puits vétuste sans oiseaux. 舊井无禽

À la 2^e ligne, la vie fait son entrée, mais elle n'est pas canalisée :

Puits raviné fait jaillir les petits poissons 井谷射鮒

La jarre est ouverte l'eau s'en écoule. 甕敝漏

À la 3^e ligne, le puits est nettoyé, mais on ne peut pas encore s'en servir. L'être en éprouve un manque :

Le puits est curé ne pas en boire 井渫不食

Cela afflige mon cœur 為我心惻

Il est possible de l'utiliser pour puiser de l'eau. 可用汲

Ensuite, avec les lignes de l'externe, l'usage du puits devient possible, car l'être a accompli l'entretien nécessaire.

Ainsi, à la 4^e ligne :

Le puits est maçonné à l'intérieur. 井甃

À la 5^e :

Le puits est limpide 井冽

Froide la source on en boit. 寒泉食

À la dernière ligne :

Recueillir l'eau du puits il n'est pas couvert 井收勿幕

Posséder la sincérité bonheur d'origine. 有孚元吉

L'oracle ici est particulièrement faste. Le sujet au terme du Puits accède à ce qui anime les êtres et il en est pleinement conscient. Il n'y a plus aucun empêchement pour y accéder.

Ainsi, il faut prendre soin de la vitalité qui nous anime. Il faut s'en occuper comme on le ferait d'un puits qui nous permet l'usage de l'eau, issue de la terre.

Le fait de prendre soin des voies d'accès à la vitalité revient à se préoccuper de cette vitalité et ainsi à ne pas l'oublier et à ne pas la négliger. Seule cette vitalité, cette vie qui nous anime est digne de notre intérêt. Tout le reste est accessoire.

Cette notion a donné naissance à toutes les techniques corporelles chinoises, dont le *Qi Gong*, de l'interne et de l'externe. Ces techniques ont pour seul but, pour but unique, de nourrir l'existence, la vitalité. Puis ensuite, de la canaliser pour la répartir, afin que chaque partie du corps en soit nourrie et vivifiée. Ce qui en chinois est désigné par les termes de *yang sheng*, 養生, et qui peut être traduit par : nourrir en soi le principe vital.

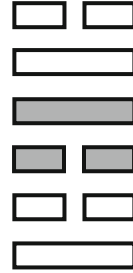
Cela est à mettre en parallèle avec l'expression *yang shen*, 養神, utilisée par les taoïstes pour désigner le fait de nourrir en soi le principe spirituel, le shen.

Ce soin apporté à la vitalité renvoie en partie à ce que nous avons dit sur l'hexagramme *Yi*, Entretenir, le 27°. Ce que le thérapeute entretient dans le patient avec soin est précisément cette vitalité, à laquelle le patient prête son attention ici.

Ce sont ces notions qui sont abordées dans cet hexagramme *Jing*, qui ouvre le chemin dans *Ji Ji*.

隨

Sui



L'hexagramme 17° de l'ordre parle de suivre, de se conformer. Ce caractère désigne le fait de continuer sa marche, de poursuivre.

Dans la 10^e Aile, cet hexagramme est désigné par les caractères *wu gu*, 无故, sans intention, ou bien sans cause. Cela signifie que seul le moment présent est à prendre en compte. Il ne s'agit pas de se référer à un quelconque événement passé, mais de suivre et d'épouser le moment en cours. Il s'agit d'être dans l'instant présent et de le vivre comme il doit l'être. Le sujet est en adéquation avec le temps. Il fait ce qui doit être fait à ce moment-là, sans se préoccuper de ce qui a été ou de ce qui sera.

Le nom de cet hexagramme est donc : *En suivant*.

Le sujet s'intègre dans un mouvement global, il s'insère dans le flux vital général. Il se meut selon les variations du Yin et du Yang qui sont à l'œuvre dans l'entre Ciel/Terre. Il s'adapte naturellement aux changements. Il le fait de soi-même, sans se référer à un quelconque critère ou à une idée préconçue. *Sui* permet au soi d'épouser les fluctuations du vivant.

Le texte de tout l'hexagramme égrène tout au long des différents niveaux l'ensemble de ces notions.

Ainsi, dès la 1^{er} ligne :

Le mandarin doit se modifier... 官有渝

Sortir à la porte pour échanger a du mérite. 出門交有功

Même un individu comme le mandarin, qui est le représentant de l'autorité impériale, doit s'adapter et changer. Il ne saurait rester impavide. Sortir à la porte représente un affranchissement de ses propres préoccupations, de ses sentiments et cela conduit à échanger, à interpénétrer ses idées avec d'autres. Cela est méritant, car il ne s'agit surtout pas ici de rester enfermé en soi-même.

Dans le texte des lignes suivantes, 2^e, 3^e et dernière, revient à chaque fois le caractère *xi*, 係, se lier, se joindre à. À chaque niveau la liaison se fera avec un personnage différent ou selon une modalité particulière.

Il est donc question de se relier, de ne pas être isolé mais de se conformer à.

Ce sera avec le petit enfant à la 2^e ligne, et du coup le sujet perdra le lien avec la force de caractère :

Se lier au petit enfant 係小子

Laisser échapper l'homme de caractère. 失丈夫

Le petit enfant est l'image de l'innocence, de celui qui suit, qui suit l'adulte et qui ne se rebelle pas.

L'homme de caractère est celui qui sait ce qu'il veut et qui risque de vouloir imposer ses vues.

Il s'agit donc de se laisser aller à une certaine simplicité.

Aux lignes 3^e et 4^e apparaît le caractère qui nomme cet hexagramme, *sui*, 隨. Il ne se trouve qu'à ces deux niveaux, qui sont les traits de l'homme. Cela pour préciser que c'est l'homme et lui seul qui est responsable de ce qui se déroule dans cette situation. C'est de son fait et de sa responsabilité d'accomplir justement le moment de suivre.

À la 3^e ligne, le texte précise :

Se lier à l'homme de caractère 係丈夫

Laisser échapper le petit enfant 失小子

En suivant il y a une demande on obtient. 隨有求得

Dans cette ligne, le sujet prend conscience de ce qu'il a à accomplir. Il sait que c'est à lui de s'insérer dans le flux général. Il ne peut laisser personne d'autre le faire à sa place. Il est donc en lien avec l'homme de caractère et perd le petit enfant. Il accomplit cette action de suivre, mais a encore quelques doutes.

Ainsi, il demande et une réponse lui est donnée sur le bien-fondé de ce qu'il entreprend.

Il en aura la confirmation à la ligne suivante, 4^e, où de nouveau le caractère *sui* est présent.

En suivant en possédant en atteignant... 隨有獲

... avoir confiance dans la voie pour la lucidité 有孚在道以明

Comment serait-ce erroné. 何咎

Suivre est un acte qui s'effectue sans aucune volonté personnelle. Il s'agit de faire confiance, d'être sincère et de suivre le mouvement naturel, de suivre la voie, le *Dao*, 道.

Cela est garant d'une vue claire, de clairvoyance, 明, *ming*. Bien entendu, il ne saurait être question d'être dans l'erreur en adoptant une telle conduite.

Suivre est la voie du Dao.

L'action de suivre est intimement liée à celle de sincérité et donc de confiance, ce qui est rendu par l'usage du caractère *fu*, 孚.

Ce caractère est à nouveau précisé dans la 5^e ligne :

Sincérité dans l'excellence. 孚于嘉

Le sujet est guidé par sa sincérité, par le fait qu'il fait confiance au flux général. Il suit la voie et cela est excellent, cela est splendide. La splendeur est un autre sens de *jia*, 嘉.

À la dernière ligne, le texte est encore plus précis :

Saisir et se relier à cela 拘係之

Ainsi attaché il se conforme. 乃從維之

Le sujet se relie totalement. Il saisit sans faillir et ainsi relié, il est en conformité avec le flux général. Il se fond dedans. Être conforme, c'est résonner en accord, c'est suivre sans dévier, en toute confiance.

Il ne cherche rien, il n'a aucune initiative, il ne fait preuve d'aucune volonté personnelle, il est porté par le courant. Il suit les fluctuations des changements à l'œuvre dans le vivant, sans se cabrer ou résister. Il adhère au mouvement général. Le sujet est alors en adéquation avec l'ordre du monde, avec l'ordre qui règne dans l'entre Ciel/Terre, cet ordre qui est dû à la présence du Ciel et de la Terre, car il est inhérent à la nature même de leurs échanges. Nous avons vu que le Ciel et la Terre « *accomplissaient la mise en ordre* » et que le changement « *prenait place en leur milieu* ». Cette faculté de changement suit un ordre intrinsèque et c'est celui que le sujet suit dans *Sui*.

賁

Bi



L'hexagramme *Bi*, 22^e, est représenté par un cauris surmonté de végétaux. Ce coquillage servait au temps de la rédaction du *Yi Jing* de décoration et aussi de monnaie d'échange. Les végétaux représentent un élément décoratif et aussi la permanence du vivant. Il y a donc une forme dure et une forme vivante en lien avec l'acte de décorer, une forme d'élégance.

Le nom de cet hexagramme est donc : *Décorer*.

C'est un moment où ce qui émane de la forme apparaît au grand jour. Quelque chose vient de la profondeur et affleure à la surface. Il y a un lien entre

profondeur et surface. La surface n'étant que le reflet de ce qui se déroule en profondeur.

Nous trouverons une référence à l'humide dans le texte de cet hexagramme. L'humide étant ce qui fait les liens, ce qui relie les éléments entre eux, comme le liant que l'on utilise dans les sauces. Ce liant met en relation le dedans et le dehors, le profond et le superficiel. Tout au long du texte seront décrits des allers et retours de chaque côté de la limite. Soit l'essentiel sera décrit, donc ce qui est profond, soit ce sera la superficie et donc ce qui apparaît et se voit.

Bi décrit ainsi les allers et retours possibles entre l'authentique et son reflet.

À côté de descriptions du dehors et du dedans et des liens qui les relient, le texte contient de nombreuses comparaisons. Tout est « *comme* »... La simplicité de la conduite est également mise en avant à deux reprises.

À la 1^{er} ligne, **Bi**, décorer, est en relation avec le bas du corps¹¹ :

Décorer ces orteils 賁其趾

Laisser le char aller à pied. 舍車而徒

Cela montre que dès le commencement, le sujet doit se conduire simplement, il laisse le char, va à pied et quand bien même ses orteils seraient décorés cela n'a aucune importance. Ce n'est pas une décoration qui importe, car elle vient de l'extérieur. Décorés ou non, les pieds servent à marcher. C'est l'image d'un sujet simple qui s'avance.

À la 2^e ligne,

Décorer cette barbe. 賁其須

La référence s'est déplacée vers un élément vivant. La barbe est le fruit de la croissance du poil. Cette croissance est fonction d'un bon état énergétique intérieur. Si la barbe est en bon état, cela montre que ce qui la fait pousser est en équilibre. Alors cela pourra être possible de la décorer. Décore-t-on quelque chose qui n'est pas en bon état ? Ce n'est plus de la décoration, c'est du colmatage. L'accent ici est mis sur cet aspect du vivant où l'extériorisation devient visible. Et d'autre part, cela souligne qu'il ne s'agit pas de décorer pour décorer, mais que la décoration souligne ce qui est son support. Elle ne se fait que si ce qui vient du dedans est l'expression de la vie. La barbe est à la fois expression du dedans et ornement extérieur. Elle est à la limite entre dehors et dedans et en même temps elle révèle l'état de l'interne.

Les deux lignes suivantes sont construites en « *comme* ».

À la 3^e :

Comme décoré comme humide. 賁如濡如

À la 4^e :

Comme décoré comme simple 賁如皤如

Cheval blanc comme volant. 白馬翰如

L'humidité de la 3^e ligne est l'expression du lien entre le dedans et le dehors. Elle est présente à ce niveau, car ce trait est le dernier du dedans, en tant que 3^e, et fait face au dehors, le 4^e. C'est ce qui est imbibé, ce qui est détrempé, onctueux. C'est ce qui suinte du dedans et qui arrive en surface. La décoration est, ici, comparée à une imbibition par l'eau.

Au 4^e niveau, la décoration est comparée à ce qui est simple, ce qui a la couleur blanche des cheveux d'un vieillard, autre sens de *po*, 皤. La décoration naît de la simplicité. Le cheval est décrit comme blanc. Ce qui sera retrouvé au dernier niveau. Ce cheval est celui du fiancé qui vient chercher sa promise. Il est blanc, couleur de simplicité, d'absence de couleur, sans décoration inutile. Le fiancé symbolise l'union à venir entre les deux complémentaires, ici entre le dedans et le dehors.

Dans les deux dernières lignes, celles qui sont concernées par le *xiang* de l'ouest dans cet hexagramme, l'accent est mis encore une fois sur la simplicité, la sobriété, voire même le dénuement dans la 5^e ligne qui précise :

Décorer dans le jardin enclos sur la colline 賁于丘園
Lier par une soie peu considérable. 束帛戔戔

La décoration se fait à l'extérieur de la ville, sur la colline et de surcroît dans un jardin enclos, qui réfère à la demeure d'un ermite, autre sens de *qiu yuan*, 丘園.

La soierie utilisée pour réunir ce qui est décoré n'est pas solide. Elle n'a pas besoin de l'être. La décoration est exhalaison de l'interne, aussi vouloir la lier n'est pas nécessaire.

Tout en haut :

Décorer en blanc. 白賁

Cette couleur en Orient est la couleur de la simplicité, du dénuement. Elle désigne également la pureté, l'innocence.

Bai, 白, le blanc est aussi compréhension claire, éclat, clarté.

Décorer, c'est laisser monter depuis la profondeur ce qui est clair et qui ainsi se montrera à tous. C'est la vitalité de l'être qui affleure, dans toute sa simplicité et sa clarté.

Bi, à son niveau le plus achevé, est simplicité et évidence.

Dans ce tableau, nous remarquons la double présence de **Ji Ji**. Comme pour le tableau précédent, il s'agit des niveaux 2 à 5 inclus de cet hexagramme. Nous aurons donc deux leviers sur lesquels il faudra agir. À l'interne, cela concernera **Jing**, le Puits, à l'externe cela se révélera dans **Bi**, Décorer.

Ce qui se montre en superficie dans Décorer est ce qui a été puisé en profondeur dans le Puits. Cela évolue grâce à **Sui**, En suivant.

Quand l'être puise en lui sa vitalité profonde et qu'il se laisse porter par le flux du vivant, il laisse transparaître à sa surface la qualité de ce qui l'anime.

Le patient apparaît alors en bonne santé. Bonne santé qui n'est que la traduction en mots de son équilibre intérieur retrouvé et de son adéquation avec l'ordre du Ciel/Terre.

Le trajet général est donc ici celui d'une spirale ascendante qui va du plus profond vers le plus superficiel. Une spirale qui est guidée, qui est bordée par **Ji Ji**, la conformité à l'ordre.

Ces trois étapes seront parcourues par le patient, à la suite des trois précédentes, en une durée de temps que l'on ne saurait préciser. Le vivant se réajuste à son rythme et nul ne peut en fixer la durée exacte. Dans certains cas, le traitement par aiguille devra être répété plusieurs fois, durant plusieurs semaines ou plusieurs mois. Pour relancer, pour stimuler, pour encourager le potentiel du patient à retrouver son chemin parmi le désordre. Parfois, la mise en ordre se fait rapidement, tant les forces du patient sont disponibles et prêtes à intervenir. Cela survient souvent chez des patients jeunes, en bon état énergétique. Mais quand la vitalité s'appauvrit, par l'âge ou bien les abus ou par défaut de « *nourrir le principe vital* », alors le processus est bien plus lent, bien plus délicat et le cheminement est long, parfois fastidieux pour le patient, qu'il faudra soutenir et encourager tout au long de ce voyage vers le changement. D'autant que le but reste flou tout au long du parcours. Le changement attendu ne saurait être qualifié tant qu'il n'est pas obtenu. Tant que l'ordre n'est pas rétabli, le patient ne sait pas vers quoi il se dirige. Il ne suffit pas de concevoir la guérison comme la simple disparition de symptômes, qui l'ont conduit à consulter. Cela n'étant que l'évidence apparente. Une fausse guérison qui conduira inéluctablement à une rechute semblable dans son aspect ou différente par les symptômes. Ce serait comme d'envoyer la poussière sous le tapis ou de déplacer les meubles pour le plaisir.

C'est bien d'autre chose dont il s'agit. Il s'agit de réinsérer le patient dans sa vie et dans la vie en général. Cette réinsertion lui évitera d'avoir besoin de symptômes pour continuer à cheminer entre Ciel et Terre. Il n'en éprouvera plus le besoin, ni la nécessité, souvent même il oubliera ce qui l'a affligé et continuera sans se retourner.

Cependant ces trois étapes imposent au patient certaines règles, certains ajustements dont il ne pourra pas faire l'économie.

*Ainsi, à l'image de **Jing**, le patient va utiliser ses réserves naturelles de force et de vitalité. Il va leur faire confiance. C'est en lui et nulle part ailleurs que se trouvent tous les éléments pour se ressourcer, pour redémarrer. L'illusion consisterait pour le sujet à croire que le moyen de se sortir de l'impasse où ses troubles l'ont conduit réside en dehors de lui, dans une aide externe. Cet hexagramme est là pour signifier au sujet qu'il a en lui toutes les ressources nécessaires et que c'est à lui et à lui seul d'accepter de s'en servir. Le flux vital, qui l'anime en permanence, est comparé à une source (5^e ligne). Cette source ne se tarit pas tant que la vie l'anime.*

*En acupuncture, la voie principale par où la vie s'écoule et donne sa force est le **Chong Mai**. Les patients dont le Chong Mai est perturbé soit constitutionnellement,*

soit à la suite de circonstances pénibles et lourdes, décrivent une sensation de ressort brisé. Ils ont tous les signes d'une vitalité qui ne s'exprime plus. Il n'y a plus d'élan, plus d'envie, plus d'appétit quel que soit le niveau que l'on explore. La vie ne fait plus assaut. Ici, il ne s'agit pas de structurer cet élan, de l'organiser, mais de le ressentir et de le laisser jaillir.

Il pourra être utile, et parfois indispensable, de guider le patient vers des techniques de travail sur le souffle, *Qi Gong*, 氣功. Pour qu'il puisse prendre conscience des mouvements du souffle, du *qi*, 氣, en lui. En prendre conscience permet ensuite d'en faire usage justement et de façon adéquate et non en le dilapidant par un usage immodéré et inadéquat. Le patient prendra alors toute la mesure de ce qui l'anime et du fait qu'il doit en prendre soin et que cet usage dépend totalement de lui et non de l'extérieur. Tout est à sa disposition, encore faut-il qu'il le sache et qu'il le ressente.

Le travail sur le souffle permet aussi de réintégrer le patient dans sa dimension d'*homme* entre Ciel et Terre. Il prendra conscience du jeu général du Yin et du Yang, qui est scandé par le passage des saisons, et auquel il doit s'adapter en permanence.

Une des fonctions fondamentales de l'aiguille d'acupuncture se situe là, dans cette reprise de contact avec la vitalité, dans cette reconnaissance de la vie en soi. L'aiguille arrime de nouveau le patient à sa vitalité, lui fait reprendre contact avec son animation profonde, essentielle, vitale. C'est ainsi qu'elle le réinsère dans le flux du vivant et le rend à nouveau apte à épouser les changements et transformations. Elle lui redonne cette aptitude qu'il avait perdue ou dont il avait oublié le chemin, à la suite de circonstances qui avaient troublé son discernement. Son discernement étant troublé, il a été obligé de mettre en place, à son corps défendant, des palliatifs qui ne sont rien d'autre que les symptômes qui l'ont amené à consulter.

Nous sommes ici dans l'aspect « terre » de **Ji Ji**. Le Puits, **Jing**, prend sa source dans la terre de l'ordre. Il constitue le fondement, la base à partir de laquelle l'ordre va se construire et s'organiser en un tout cohérent et efficace.

Ce n'est que la première étape du chemin vers une nouvelle organisation, vers un changement ordonné. L'hexagramme suivant du tableau, **Ji Ji**, l'indique bien. L'ordre est là, sous-jacent, mais non encore perceptible, car d'autres étapes l'attendent. Le sujet est en route, il n'est pas encore parvenu. Ce n'est que le commencement. La vie doit être perçue, la vitalité doit se faire jour pour pouvoir ensuite être exprimée. Les étapes suivantes montreront comment cette vitalité pourra être ordonnée pour accéder au changement pérenne.

*En suivant l'image de **Sui**, le patient va suivre le flux vital qui l'arrose et le fait vivre. Il va épouser les fluctuations permanentes des « bian hua », 變化, sans imposer sa volonté propre ou ses désirs personnels. Pour cela, il ne cherchera pas à imposer ses propres vues à son cheminement. Il se contentera de suivre, d'avoir confiance. Ayant puisé ce qu'il a d'authentique, il se conformera aux différentes circonstances qui*

surviendront durant le traitement. Il saura être patient, il ne se dépêchera pas. Malgré les doutes qu'il pourra ressentir, en imaginant que l'évolution ne va pas assez vite, il se laissera guider et conduire par le rythme propre de sa vitalité.

*En n'imposant pas sa propre volonté, il se rapprochera de ce qui est dit dans l'hexagramme **Guan**¹², le 20^e. Il ne placera pas son identité au premier plan et il pourra s'envisager comme une partie de l'ensemble des êtres. Certains patients gagneront à pratiquer une forme de méditation proche de ce qui est décrit dans **Guan**. Cela se fera selon la sensibilité de chacun.*

La confiance, dont il doit faire montre ici, cet état de sincérité, rappelle ce qui est dit dans **Zhong Fu**¹³. L'hexagramme 61^e insiste sur cette notion de confiance, de sincérité envers ce qui est vécu. À deux reprises, les caractères *you fu*, 有孚, et *fu*, 孚, sont présents dans **Sui**. Ils sont en rapport avec la voie, le Dao.

C'est la voie suivie qui permet au patient de trouver la lucidité. Le fait d'être sincère, de faire confiance à sa vitalité, va l'aider à progresser dans la conformité à l'ordre du Ciel/Terre.

Dans cette situation, il est en relation avec l'aspect « homme » de **Ji Ji**. C'est, en effet, l'homme qui s'adapte et qui suit, qui n'impose rien et qui suit en épousant le mouvement général. C'est à son échelle et cela dépend de lui seul. C'est en suivant et en adhérant au traitement et aux changements que celui-ci induit, que le patient va se conformer et retrouver une aisance à se mouvoir dans les changements.

À la 3^e ligne, le caractère *de*, 得, obtenir, acquérir est en relation avec **Sui**. Ce caractère entre dans l'expression *de qi*, 得氣, obtenir le qi, obtenir le souffle. Cela a lieu quand le thérapeute, ayant inséré l'aiguille, la manipule jusqu'à ce que le qi arrive, parvienne là où il est attendu. Pour que le corps soit informé que c'est ici, à partir de ce point-là que les choses vont commencer à évoluer. Que c'est selon cette conformité-la et non à partir d'une autre que les changements vont commencer à opérer. Ce *de qi*, fondamental dans l'acte de piquer l'aiguille, fait rentrer l'ensemble du patient dans une résonance particulière, la résonance des propriétés de ce point-là et seulement de celui-là. Alors, la vitalité du patient va être en mesure de rentrer en contact, de se relier au Qi général selon cette modalité et ainsi de se conformer au flux général.

Nous pouvons comparer cela à l'image d'un puzzle où une pièce, et une seule, serait éclairée par la focalisation d'un spot lumineux dessus. Ensuite, la lumière se répandra à l'ensemble du puzzle à partir de cette pièce-là et non à partir d'une autre.

Selon la pièce initialement éclairée, le chemin que suivra la lumière pour diffuser à l'ensemble du puzzle sera différent et ses modalités de répartition, en termes de vitesse, de contournement, de brillance, seront d'autant différentes.

Peut-être qu'en d'autres circonstances, de temps, de sensibilité ou de lieu, il aurait été nécessaire d'éclairer une autre pièce, et alors un autre chemin, pour l'éclairage général, aurait été suivi.

Mais, même dans cet autre cas, le patient devra suivre ce cheminement-là pour se relier à l'ordre général.

Le point piqué donne donc la tonalité de départ pour mettre l'ensemble de la vitalité au diapason, à ce moment-là. Le point sollicité par l'aiguille et où le Qi arrive par la manipulation, *de qi*, donne le *la* à la mélodie qui va commencer à retentir à l'intérieur du patient. Cette mélodie peu à peu va s'intégrer à la mélodie générale que joue la vie en chacun, mélodie qui suit un rythme particulier, le rythme du souffle général qui résonne entre le Ciel et la Terre. Au patient de s'adapter à elle et de la suivre.

En suivant l'image de Bi, le patient va laisser apparaître à sa surface les effets de ce qui est en œuvre dans son interne. Dans son attitude, sa façon de se mouvoir, l'éclat de sa peau se montreront les effets d'un nouvel équilibre intérieur. Cela est désigné par le caractère shen, 神, dans l'expression « avoir du shen », you shen, 有神. Cela est mis en relation, dans le chapitre 13 du Su Wen, avec le teint, se, 色.

Il y est dit que le teint doit être en accord avec les pouls des quatre saisons et qu'alors cet état est désigné par le terme de *shen*. Le texte précise ensuite :

S'en tenir éloigné c'est la mort, s'en tenir proche c'est la vie.
所以遠死而近生。

En clinique, « avoir du *shen* » désigne un ensemble de signes qui sont :

- visage brillant, avec de l'éclat ;
- yeux vifs ;
- air de bonne santé ;
- respiration régulière ;
- gestes harmonieux ;
- conscience claire, élocution distincte.

Ces signes, aisément repérables chez le patient, montrent qu'il est en bonne santé. Cet état indique que ses souffles circulent et se répartissent harmonieusement. Il a repris sa place dans l'ensemble des résonances du Ciel/Terre. Il se meut avec aisance dans les changements et transformations, sans s'arrêter ou bien ralentir ou accélérer. Il va selon le rythme.

L'état de ses souffles internes qui sont en harmonie se révèle à la surface. Il a le teint clair, une peau éclatante, le regard vif, il s'exprime clairement et sa respiration est régulière. L'ensemble témoigne d'un ordonnancement des souffles internes.

Avec **Bi**, nous sommes dans l'aspect « ciel » de **Ji Ji**. Le moment où apparaît en évidence, aux yeux de tous, la cohésion de l'ensemble, l'harmonie rétablie. Il y a une résonance entre le dedans et le dehors et ce qui est en dedans se montre en dehors. Il ne saurait y avoir d'état plus achevé de l'ordre de l'organisation interne.

C'est la fin du voyage.

Ce voyage qui a commencé avec **Shi He**, le 21^e hexagramme, se termine ici avec **Bi**, le 22^e.

Le patient a traversé deux processus. Le premier qui est un approfondissement, que nous avons comparé à une descente dans un entonnoir de plus en plus étroit.

Le second qui est une spirale ascendante depuis la profondeur jusqu'à la surface où se manifeste ce qui s'est organisé en dedans.

Il y a donc un double mouvement de descente d'abord et d'ascension ensuite. Il faut d'abord descendre pour pouvoir ensuite s'élever.

Cela est retrouvé dans plusieurs hexagrammes du *Yi Jing*. Par exemple, dans les hexagrammes 41^e et 42^e, **Sun** et **Yi**. Le premier est nommé *Décroissance*, *sun*, 損, le second désigne l'*Accroissement*, *yi*, 益. Pour accroître, il faut commencer par décroître¹⁴. Pour mieux s'élever sur ses jambes, il faut commencer par s'accroupir, cela donne l'élan nécessaire pour monter.

Par exemple dans le couple des hexagrammes 23^e et 24^e, **Bo** et **Fu**. Le premier désigne la *Dévastation*, *bo*, 剝, le second est le recommencement et se nomme *Revenir*, *fu*, 復. Pour recommencer autrement, pour enclencher un nouveau cycle, il faut d'abord passer par la phase de la destruction de ce qui était. Dans cette destruction se trouvera la graine du renouveau, à partir de quoi se construira un nouveau commencement, un chemin différent, une autre voie. Ce que précise le *Yi Jing* en ces termes, dans la dernière ligne de l'hexagramme Bo :

le fruit magnifique n'est pas mangé. 碩果不食

Autre exemple : le couple 29/30, **Xi Kan** et **Li**. Comme cela est défini dans la 10^e Aile, le mouvement du premier va vers le dedans, vers la profondeur et le mouvement du second va vers l'extérieur et jaillit en dehors :

Li c'est jaillir (monter)

Et puis Kan, c'est là, descendre. 離上而坎下也

L'ordre de présentation de ces deux hexagrammes dans le texte canonique du *Yi Jing*, 29 puis 30, montre bien que l'on commence par descendre avant de remonter.

Ce mouvement de s'abaisser pour pouvoir ensuite remonter est aussi implicite dans l'expression *Yin/Yang*, 陰/陽. Le Yin, ce qui est en bas, à l'interne, est d'abord spécifié pour ensuite montrer le Yang, ce qui est en haut, à l'externe.

Cela est différent de l'expression Ciel/Terre, *tian/di*, 天/地, où les deux termes sont envisagés dans leur principe essentiel.

Pour Yin/Yang, il s'agit de l'aspect fonctionnel des choses. Cette fonction qui est retrouvée dans le *Yi Jing*.

Dans le monde du vivant, nous sommes dans la fonction et non plus dans l'essence. L'essence est la référence, quand la fonction est l'efficace de l'essence. L'essence est l'absolu, quand la fonction est le relatif. L'essence est principielle, quand la fonction est relation.

Ainsi, le patient va vivre un mouvement de descente pour ensuite pouvoir remonter, et ce double mouvement le fera émerger différemment.

Une autre caractéristique importante des hexagrammes rencontrés est à remarquer.

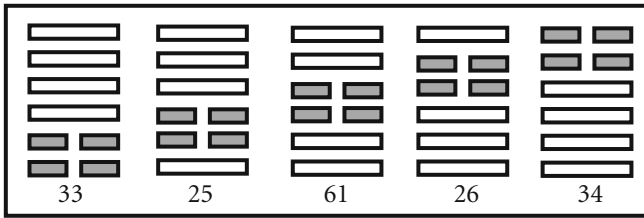
Dans le *Yi Jing*, les hexagrammes sont présentés en couple, dans l'ordre transmis. C'est-à-dire que deux hexagrammes qui se suivent forment un couple.

Ce couple a des caractéristiques déterminées. Les lignes 1, 2, 3, 4, 5, 6 du premier hexagramme du couple deviennent dans le second les lignes 6, 5, 4, 3, 2, 1¹⁵.

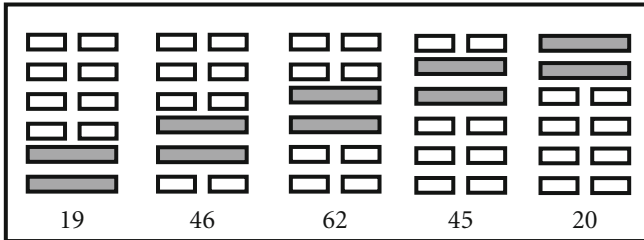
Il y a donc un renversement de l'un dans l'autre, et réciproquement. Il est dit qu'un hexagramme a son ombre dans le couplé.

Dans les voyages du thérapeute, nous voyons que les hexagrammes sont en couple dans chaque tableau.

Ainsi, dans le premier tableau, nous avons les couples 33 et 34, 25 et 26. Dans le second tableau, nous avons les couples 19 et 20, 45 et 46. Les hexagrammes en position centrale, 61 et 62 forment eux aussi un couple qui réunit les deux tableaux comme autour d'un axe commun, axe qui aurait deux centres, le 61 et le 62.



Et



Nous voyons qu'il y a là une construction en plusieurs couches concentriques. Dans le premier tableau, la couche « externe » est celle du couple 33/34, la couche « interne » est celle du couple 25/26. Le centre est l'hexagramme 61.

Dans le second tableau, la couche « externe » est celle du couple 19/20, la couche « interne » est celle du couple 46/45. Le centre est l'hexagramme 62.

La seule relation entre les deux tableaux réside dans le couplage des hexagrammes 61/62. Les deux centres¹⁶ autour desquels tout gravite dans ces deux voyages du thérapeute.

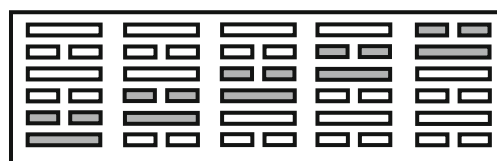
Au chapitre 25 du *Su Wen*, il est dit à propos du thérapeute au moment de la puncture :

Comme s'approchant d'un abîme profond 如臨深淵
La main comme tenant fermement un tigre 手如握虎
L'esprit sans préoccupation envers tous les êtres. 神無營於眾物

Deux activités sont envisagées en même temps. Celle de la main qui guide l'aiguille et celle de l'esprit qui est disponible pour le patient. Ce sont les deux centres concernant le thérapeute, sans que l'un puisse être séparé de l'autre.

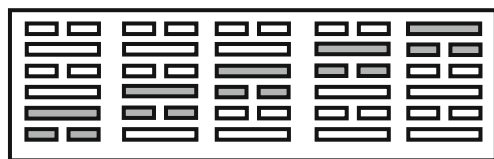
Tandis que dans le patient, nous voyons qu'au cours des voyages les couples d'hexagrammes sont dissociés.

Ainsi, dans les deux tableaux du patient :



21 64 18 64 47

et



48 63 17 63 22

Nous voyons que le couple 21/22 est séparé par l'ensemble des deux voyages. Que le couple 47/48 est dissocié entre la fin du premier tableau et le début du second. Le couple 17/18 occupant les places centrales dans chaque cas. Les hexagrammes 63 et 64 étant répartis régulièrement dans les deux tableaux. Ces hexagrammes sont les référents de ces deux tableaux et ils sont présents deux fois pour chacun. Quand pour les voyages du thérapeute, les référents, qui étaient **Qian**, l'hexagramme 1 et **Kun** l'hexagramme 2, étaient absents des tableaux.

Cela suggère que dans le patient les deux parties du voyage sont liées de façon indissoluble. Le patient est un mélange, comme nous l'avons décrit plus haut. Ce mélange se retrouve donc au niveau de l'enchevêtrement des hexagrammes.

Nous pouvons noter que pour le patient, la couche « externe » est représentée par le couple 21/22. Ce couple qui spécifie la profondeur, au niveau de l'os pour **Shi He**, et la surface, au niveau de la peau pour **Bi**. Ce couple englobe donc le patient du plus profond au plus superficiel, c'est-à-dire dans toute sa *spatialité*.

La couche « interne » est constituée par le couple 47/48. Ce couple qui parle des forces vitales qui animent l'être est en continuité d'un tableau à l'autre. Le patient passe de **Kun**, l'Épuisement à **Jing**, le Puits, sans aucun hexagramme intermédiaire, pas même le 63 ou le 64. Il y a une continuité qui se déroule sans aucune interruption, sans l'ombre d'un hiatus. Cela se déroule donc, dans le sein du couple 47/48, au cœur de leurs échanges. La vitalité, la vie en mouvement, se trouve au cœur de l'être, dans sa partie la plus enfouie. Arrivé au terme de ses possibilités, le patient trouve en lui l'origine de la réserve de ses forces. De là, il commence sa remontée symbolique.

Le couple 17/18 est présent en ordre inversé. Cette inversion confirme qu'il faut d'abord descendre avant l'ascension. En effet, **Gu**, Poison, est une image de descente. Il correspond à une recherche en soi de ce qui est authentiquement de son propre fait. Tandis que **Sui**, En suivant, est l'image d'une intégration dans un processus général et correspond donc à une « remontée » vers la surface.

Ainsi, dans le patient les couples d'hexagrammes sont dissociés. Cela confirme, s'il en était besoin, que le patient est au moment de la consultation dans un état où ordre et désordre s'entremêlent. Le jeu permanent des souffles qui le constituent rend impossible une exacte répartition de ce désordre et de cet ordre. Tout au plus peut-on au cours de l'interrogatoire préciser quelles fonctions sont altérées et donc en relatif désordre. Cela conduira à piquer tel point et non tel autre. La présentation faite ici, selon la symbolique du *Yi Jing*, permet de mettre en valeur ces deux tableaux avec leurs étapes, qui montrent le processus général qu'emprunte le patient pour accéder à un nouvel équilibre.

L'aiguille d'acupuncture provoque un orage énergétique. Celui-ci va se répandre de proche en proche jusqu'à envahir l'ensemble du patient. Celui-ci rentrera alors dans un processus de réorganisation qui est décrit par ces deux tableaux.

Justification

Quand un fil est tiré dans l'écheveau de l'apparent désordre du *Yi Jing*, il est impératif de vérifier que le fil en question ne s'est pas embrouillé avec d'autres. En effet, il est extrêmement facile, dans le *Yi Jing*, de s'égarer et d'infléchir la pensée dans un sens ou un autre, sens qui ne correspondra plus à la réalité des faits.

Il y a donc une nécessité de vérifier que ce qui a été extrait de l'ensemble du *Yi Jing* est cohérent dans son développement et ne laisse aucun doute quant à sa présentation. En effet, le fait de voir le patient comme un mélange d'ordre et de

désordre au moyen des voyages de deux *xiang* de l'est et de l'ouest est-il suffisant pour décrire l'ensemble du processus vécu ?

Ne faut-il pas augmenter le désordre ou bien l'ordre qui voyage ? Est-ce que cela donnerait des renseignements supplémentaires et indispensables ? Si ce n'est pas le cas, alors les voyages tels qu'ils ont été décrits sont suffisants et nécessaires pour la description générale. Cela précisera si la condition du mélange de l'ordre et du désordre, tel qu'il a été montré, est une condition *sine qua non*.

Nous allons donc voir, ici, ce qui survient quand beaucoup de désordre voyage ; quand beaucoup d'ordre voyage ; quand le mélange n'étant pas pris en compte, le désordre voyage dans le désordre et l'ordre dans l'ordre.

Qu'est-ce que signifie « beaucoup de désordre » ?

Cela est graphiquement représenté par un double *xiang* de l'ouest qui voyage soit dans le désordre, **Wei Ji**, soit dans l'ordre, **Ji Ji**.

« Beaucoup d'ordre » sera représenté graphiquement par un double *xiang* de l'est, qui voyage soit dans **Wei Ji**, soit dans **Ji Ji**.



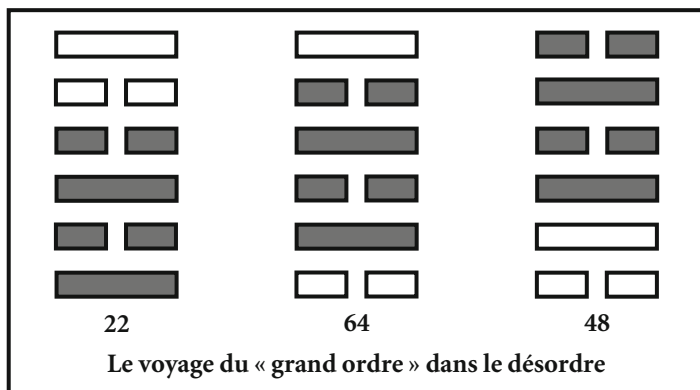
Double *xiang* de l'est
« Grand ordre »



Double *xiang* de l'ouest
« Grand désordre »

Voyages de ce « grand ordre » et de ce « grand désordre » dans leur complémentaire

Quand le « grand ordre » voyage dans le désordre, les hexagrammes sont les suivants :

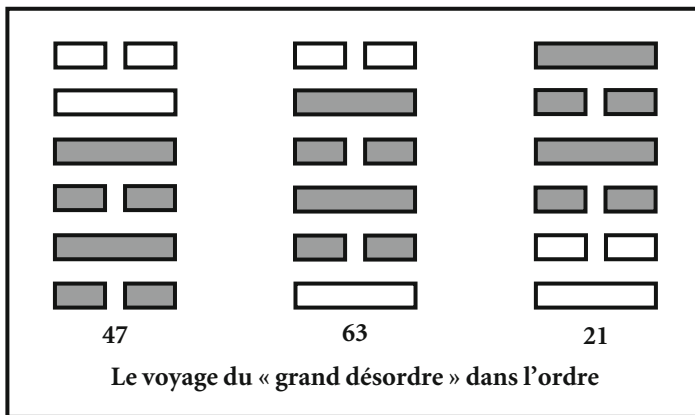


Le premier hexagramme est **Bi**, Décorer, le 22^e, puis c'est **Wei Ji**, Pas encore fini, le 64^e et cela se termine dans **Jing**, le Puits, le 48^e.

Le voyage va donc de la surface vers la profondeur. Cela montre un trajet à rebours qui se finit dans les réserves de vitalité. Ces réserves de vitalité sont celles dans lesquelles le sujet est censé puiser pour retrouver des forces.

Le désordre, **Wei Ji**, qui ici occupe la place centrale est un faux désordre. Il ne recèle pas une multitude de possibilités. Il n'en cache qu'une seule, la vitalité à laquelle le sujet peut puiser. Cela revient à se regarder dans l'eau du puits pour vérifier si l'on a bonne mine. Ce n'est pas du désordre, tel que nous l'avons défini d'après le texte, la symbolique et la structure de **Wei Ji**, c'est de la pagaille.

Quand le « grand désordre » voyage dans l'ordre, les hexagrammes sont les suivants :



Le premier hexagramme est **Kun**, Épuisement, le 47^e, puis c'est **Ji Ji**, Déjà fini, le 63^e et cela se termine dans **Shi He**, Mordre et serrer, le 21^e.

Le voyage va donc d'une situation où le sujet est à bout de forces vers une situation où il doit intervenir vigoureusement. Comment pourrait-il trouver suffisamment de ressources en lui pour s'accrocher durablement et efficacement à son authentique ?

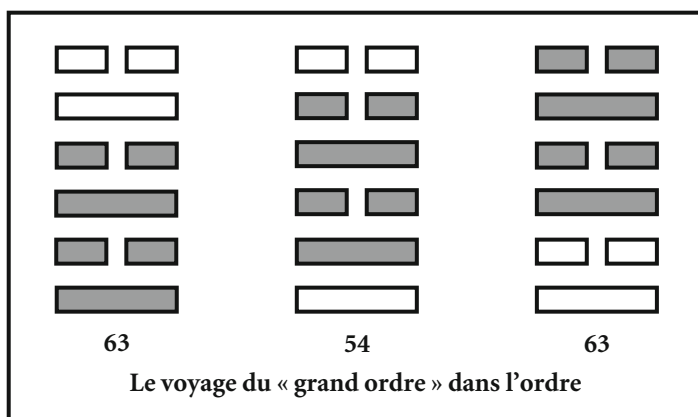
Il lui faudrait d'abord reprendre de la vitalité avant même que d'envisager de se saisir de ce qu'il a de dur, de pérenne en lui.

L'ordre, **Ji Ji**, qui est là au milieu, est un faux ordre. Un semblant d'ordre que le sujet imagine dans son état d'épuisement.

Ainsi, ces deux tableaux montrent que si trop d'ordre est introduit en une seule fois dans le désordre, cela mène à la *pagaille*. Et que si trop de désordre est introduit en une seule fois dans de l'ordre, cela conduit à une *duperie*.

Voyages de ce « grand ordre » et de ce « grand désordre » en eux-mêmes

Quand le « grand ordre » voyage dans l'ordre, les hexagrammes sont les suivants :



Un seul hexagramme apparaît : **Gui Mei**, 歸妹, le Mariage de la sœur cadette, 54^e de l'ordre transmis.

Cette situation décrit une union déséquilibrée où la femme ne peut donner sa propre mesure et dont l'évolution n'est pas harmonieuse. Le texte du jugement le précise d'emblée :

En marchant malheur 征凶
Rien n'est opportun. 无攸利

Le sujet n'est pas considéré pour ce qu'il est, mais uniquement en fonction de son apparence et de ce qu'il représente. C'est un moment d'illusion.

La définition de mère Ina Bergeron dans le Dictionnaire Ricci, pour cet hexagramme, dit : « *Mariage mal assorti, moment où les êtres n'étant pas à leur place, rien ne peut progresser*¹⁷. »

Ce que l'on prend pour un changement n'est donc que *l'illusion d'un changement*. Ce n'est qu'une apparence.

Dans la 10^e Aile, cet hexagramme est défini ainsi :

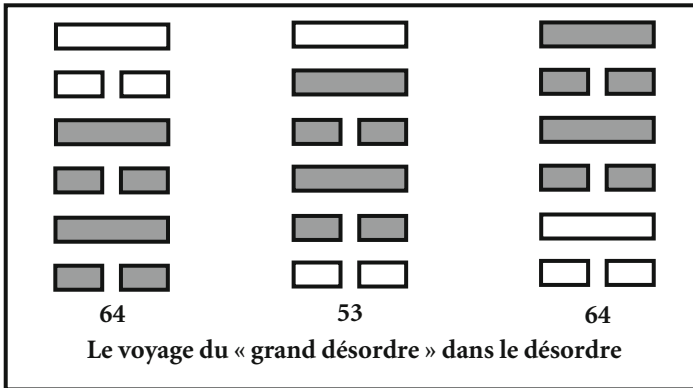
C'est l'achèvement du féminin. 女之終也

Gui Mei décrit la voie qui mène à la fin des distinctions en l'homme.

Au milieu de l'ordre, **Ji Ji**, situation où tout est parfaitement distingué, qui est la distinction même, vient s'intercaler une situation correspondant à la fin des

distinctions. Cela est totalement anachronique en termes d'évolution. Il s'agit d'un *télescopage de notions opposées* et cela constitue une succession incohérente de situations disparates.

Quand le « grand désordre » voyage dans le désordre, les hexagrammes sont les suivants :



Là encore, un seul hexagramme apparaît, le 53°, **Jian**, 漸, Progression graduelle.

Nous pouvons remarquer que c'est l'hexagramme couplé du 54°, Gui Mei.

Il s'agit d'une situation où le sujet, symbolisé par une oie sauvage, progresse pas à pas selon une certaine conformité. Il existe une interaction entre les différents éléments et chaque étape de cet hexagramme sert de marche à la suivante.

Au milieu du désordre de **Wei Ji**, où aucune distinction n'est privilégiée, **Jian**, la Progression graduelle construit un cheminement. Cela revient à ériger une maison sur du sable.

Le sujet croit changer et évoluer, mais en fait cela revient à tourner sur place en voulant progresser dans le désordre.

La 10^e Aile donne une définition de **Jian** :

Jian, c'est là, l'épouse qui attend l'action du mâle. 漸女歸待男行也

Si nous la rapprochons de celle de **Wei Ji** :

Wei Ji, c'est là, l'épuisement du masculin. 未濟男之窮也

Il est évident qu'il s'agit d'un progrès stérile, puisque l'épouse attendra en vain l'action du mâle. Celui-ci étant épuisé, car parvenu à sa fin naturelle de mâle.

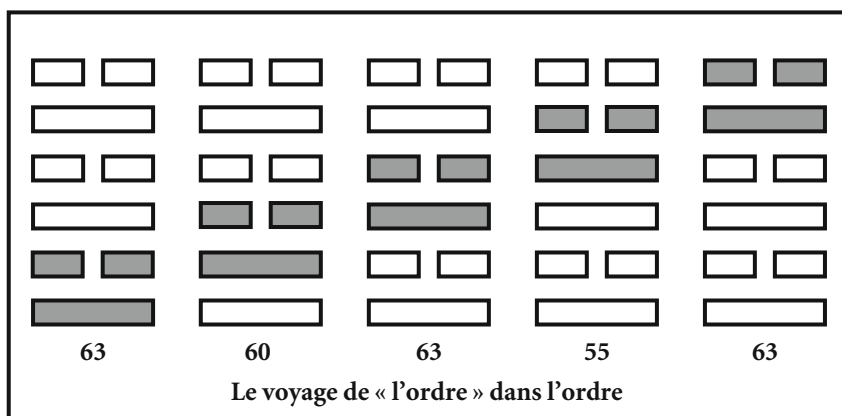
Voyages de « l'ordre » et du « désordre » en eux-mêmes

Nous nous plaçons ici dans le cas hypothétique où le patient ne serait pas un mélange.

Ordre dans *Ji Ji*

« L'ordre » simple, c'est-la-à dire le *xiang* de l'est, va donc voyager dans ***Ji Ji***. Cela suppose que le patient est en relatif équilibre. Il est en ordre, en conformité. S'il a des symptômes, il ne s'en plaint pas. Cela peut être dû à son regard sur lui-même par méconnaissance de ses troubles ou bien à un déni volontaire de ce qu'il éprouve. Par exemple, le sujet ne remarque rien de perturbé dans son fonctionnement. Ou bien, il minimise tellement ses symptômes qu'il les évacue de ses pensées par négligence ou par peur d'apprendre de quoi il s'agit. S'il n'a pas de symptômes, le traitement peut être préventif, mais faut-il ajouter de l'ordre à l'ordre ?

Cela donne le voyage suivant, où nous voyons apparaître deux hexagrammes nouveaux.



Ji Ji est présent à trois reprises.

Viennent s'intercaler, au niveau des lignes 2 et 3, l'hexagramme ***Jie***, 節, Limite, le 60^e, et au niveau des lignes 4 et 5, l'hexagramme ***Feng***, 豐, Abondance, le 55^e.

Dans ***Jie***, Limite, le sujet se modère et par là augmente la cohésion entre les différents éléments. Il s'agit de la norme au-delà de laquelle commence l'excès. Quand l'existence n'est limitée que par elle-même, elle suit son cours naturel.

Jie permet de circonscrire son unicité.

Dans la 10^e Aile, il a cette définition :

Jie, c'est s'arrêter. 節止也

Ce qui rappelle la définition qui concerne ***Ji Ji***, dans cette même Aile :

Ji Ji, c'est déterminer. 既濟定也.

Le sujet prend conscience de ses propres limites et s'en contente. Il n'y a pas de progression par rapport à ***Ji Ji***, à l'ordre établi. Il ne s'agit là que d'une précision de l'ordre.

Dans **Feng**, Abondance, le sujet vit une situation prospère due aux circonstances extérieures. C'est un moment d'équilibre, de stabilité. C'est une plénitude et en tant que telle, elle ne dure qu'un moment. Elle est reliée à la notion de place. Pour être en situation d'abondance il faut un lieu fixe.

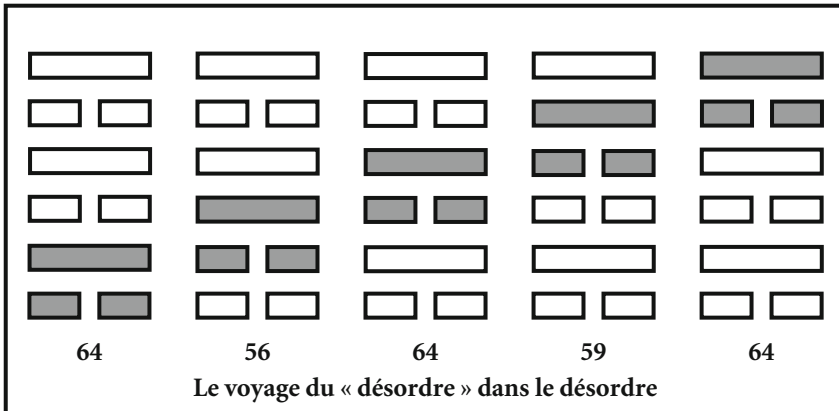
Feng décrit la rencontre avec la manifestation dans sa totalité.

Il s'agit d'une fausse sécurité, car elle n'est que le résultat de la récolte et non le résultat d'un changement. C'est *une suite*. La suite de la fructification. Le sujet n'y est pour rien, sauf à profiter de la récolte.

Désordre dans **Wei Ji**

« *Le désordre* » simple, c'est-à-dire le *xiang* de l'ouest, va donc à son tour voyager dans **Wei Ji**.

Là encore deux nouveaux hexagrammes.



À la ligne 2 et 3, l'hexagramme **Lu**, 旅, le Voyageur, 56°.

Aux lignes 4 et 5, l'hexagramme **Huan**, 渙, Morceler, 59°.

Le désordre, **Wei Ji** est aussi présent trois fois. Comme dans le voyage précédent, au niveau « terre », « homme » et « ciel » de sa propre structure.

Nous remarquons que ces deux hexagrammes sont les couplés des deux précédents, 55/56 et 59/60.

Dans les deux tableaux, les hexagrammes sont intercalés soit entre **Ji Ji**, soit entre **Wei Ji**, sans occuper réellement un niveau ou un autre. C'est-à-dire que ces hexagrammes ne spécifient pas un aspect « terre » ou « homme » ou « ciel ».

Ils sont là comme des précisions de l'ambiance générale induite par **Ji Ji** dans un cas ou **Wei Ji** dans l'autre.

Cela est confirmé par ces deux hexagrammes, **Lu** et **Huan**.

Lu décrit un sujet sans lieu fixe, qui est obligé d'avancer et qui n'a aucun appui. Il n'a aucune aide possible. C'est une sorte de nomade, de voyageur qui suit un chemin sans savoir où il va. Une sorte de voyage initiatique. Il traverse de nombreuses embûches et des calamités.

Dans la 10^e Aile, il est dit de cet hexagramme :

Manquer de proches. 親寡

Lu décrit le voyage pour acquérir un destin.

Huan raconte une séparation, une scission en différents éléments. Un tout se morcelle en parties, chacune d'elle garde en mémoire son appartenance à ce tout. Il y a une parcellisation d'un ensemble.

Dans la 10^e Aile, cet hexagramme est défini ainsi :

Huan, c'est se séparer. 渙離也

Huan permet la reconnaissance de l'unique en soi.

Ces deux hexagrammes parlent d'une certaine solitude, d'un isolement. Il n'y a pas de référence à une distinction précise. Ils sont des spécifications d'un certain état de désordre, d'indistinction, l'un par *le voyage*, l'autre par *le morcellement*.

Il n'y a donc dans aucun de ces tableaux d'évolution notable, de chemin qui se dessine pour un changement ou une transformation.

Le **mélange** de l'ordre et du désordre est donc **indispensable** pour rendre compte de l'évolution du patient vers le changement. Les voyages de l'« *ordre* » et du « *désordre* » doivent donc s'accomplir dans l'hexagramme complémentaire. Comme nous les avons décrits, l'« *ordre* » voyage dans **Wei Ji** et le « *désordre* » dans **Ji Ji**.

C'est une condition nécessaire et suffisante pour décrire le changement dans le patient.

Le patient doit donc accepter un certain degré de désordre en lui pour pouvoir, à partir de lui, instaurer un nouvel ordre.

Notes

- 1 Ce que nous dénommons « mélange », à défaut d'autre terme plus précis, est ce qui est soumis au jeu du Yin et du Yang. Ce qui est de l'ordre de la distinction, ce qui a une forme, ce qui a une existence, ce qui est issu du sans-ordre et qui est incarné.
- 2 Voir à ce propos *L'Esprit de l'aiguille*, op. cit.
- 3 Op. cit.
- 4 Voir les détails sur Yi dans les hexagrammes du thérapeute.
- 5 Pour plus de précisions, voir, *La Marche du Destin*, op. cit.
- 6 Cl. Larre, op. cit.
- 7 Voir le chapitre sur le centre, pour un développement de cette notion.
- 8 Voir James Gleick, *Chaos*, Albin Michel, 1989.

- 9 Voir Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, 1997.
- 10 Pour des explications détaillées sur ce caractère, voir le chapitre sur le changement.
- 11 Les premières lignes sont souvent en relation avec les pieds ou les orteils, car ce niveau est le plus bas et donc représente allégoriquement les pieds quand le texte concerne le symbolisme du corps. Voir la partie concernant les deux hexagrammes en rapport avec le corps.
- 12 Voir les hexagrammes du thérapeute.
- 13 Voir les hexagrammes du thérapeute.
- 14 Pour plus de détails sur ces hexagrammes, voir *La Marche du Destin*, *op. cit.*
- 15 Voir les annexes de *La Marche du Destin*, et en particulier les relations entre les hexagrammes. *Op. cit.*
- 16 Voir chapitre sur la notion de centre dans le *Yi Jing*.
- 17 *Dictionnaire Ricci de la langue chinoise*, Kuangchi Press, 1990.

Le Centre

L'hexagramme a-t-il un centre ?

La question paraît simple. Peut-être serait-il suffisant de regarder un hexagramme et de voir s'il a effectivement un centre ? Ce serait une réponse du type géométrique, spatiale. Une réponse qui ne serait que peu satisfaisante, car elle n'apporterait aucun élément de réflexion, d'autant que le centre géométrique n'existe pas. Il est au mieux dans l'espace entre la 3^e et la 4^e ligne. C'est-à-dire nulle part.

En fait, pour répondre à cette simple question, il est indispensable de définir deux points : la notion d'hexagramme en tant que structure dynamique et la notion de centre.

Qu'est-ce qu'un hexagramme ?

Un hexagramme est un ensemble de six emplacements, placés les uns au-dessus des autres.

Ces emplacements déterminent des positions qui sont lues de bas en haut. Chaque position est occupée par un trait de nature soit Yin, soit Yang.

Ces positions sont hiérarchisées. Chacune a son rôle propre dans l'économie générale de l'ensemble et chacune a une fonction par les relations et les liens qu'elle entretient avec les autres positions.

Un emplacement, une position se dit *wei*, 位, en chinois. L'idéogramme montre l'image d'un homme, 亻, qui s'érige entre Ciel et Terre, 立.

C'est le lieu où l'homme se met debout.

Ce caractère a donc le sens de position, mais également de position qui est juste, de position qui convient, qui est à la hauteur. Il y a là les notions de situation convenable, de place adéquate.

L'adéquation a lieu quand, à un emplacement donné, se trouve un trait de nature donnée.

Cette concordance entre la nature du trait et la place qu'il occupe est désignée par un caractère qui se dit *dang*, et qui s'écrit ainsi : 當.

Ce caractère représente la valeur que vaut une terre ou une maison. Il a les sens de juste, approprié, avoir la charge de.

L'expression *wei dang*, 位當, signifie donc : **position appropriée**.

Comment détermine-t-on qu'une position est appropriée ?

Dans les *Commentaires* et en particulier dans le XI CI, le « Grand Commentaire », il est dit, 6/9 :

Le YI en tant que livre 易之為書也

Commence à l'origine et a besoin de la fin 原始要終

Pour élaborer sa matière. 以為質也

Les six traits se mêlent mutuellement 六爻相雜

Selon le fait qu'ils sont des choses du temps. 唯其時物也

Ce qui est au commencement est difficile à connaître 其上易知

Ce qui est en haut est facile à connaître 其上易知

Ce sont la racine et la branche 本末也

Les expressions du commencement sont élaboration 初辭擬之

Celles qui terminent sont finition. 卒成之終

Si maintenant, 若夫

L'on considère les êtres dans leur diversité 雜物

Et les puissances efficaces qui les arrangent, 撰德

L'on discernera ce qui est de ce qui n'est pas 辨是與非

Alors, sans les traits du centre, ce ne sera pas complet.

則非其中爻不備

Ah, si l'on demande aussi, 噫

Pour l'existence ou la disparition, le bonheur ou le malheur ?

亦要存亡吉凶

Alors, en demeurant en paix, il sera possible de connaître.

則居可知矣

Le sage considère les expressions du jugement 知者觀其象辭

Et sa pensée alors va au-delà de la moitié. 則思過半矣

Deux et quatre 二與四

Ont des effets semblables 同功

Et pourtant des emplacements différents 而異位

Leur sens de ce qui est bon n'en est pas semblable 其善不同

Le deuxième a de nombreuses louanges 二多譽

Le quatrième a de nombreuses inquiétudes 四多懼

C'est là la proximité. 近也

Le souple en tant que voie 柔之為道

N'a pas d'avantage à être tenu loin 不利遠者

Cela demande d'être sans erreur 其要无咎

Cela se met en pratique par le souple au centre 其用柔中也

Trois et cinq 三與五

Ont des effets semblables 同功

Et pourtant des emplacements différents 而異位

Le troisième a de nombreux malheurs 三多凶

Le cinquième a de nombreux effets 五多功*Ce sont les niveaux précieux et vils 貴賤之等也***Y être souple est périlleux 其柔危****Y être ferme est victorieux. 其剛勝耶**

Le Yi prend en compte l'ensemble du Ciel/Terre de l'origine à la fin. Les traits sont mouvants et interagissent, car ils sont reliés au temps.

La racine des événements et des choses est difficile à appréhender, quand la branche, visible pour tous, est facilement accessible. Ce qui sous-tend le processus est souvent caché, à l'image d'une racine. Ce qui finit le processus est à l'image de la branche, que chacun peut contempler.

Pour discerner ce qui est de ce qui n'est pas, c'est-à-dire « *ce qui n'est pas encore* » de « *ce qui est déjà* », il est nécessaire de considérer les traits du centre pour avoir une vue d'ensemble.

La connaissance vient en demeurant dans le calme. Il s'agit de ce savoir, *zhi*, 知, qui mène au silence, le savoir qualitatif et non le savoir quantitatif qui lui conduit à l'erreur. La pensée est ainsi capable d'embrasser l'ensemble du processus, en se fondant sur le texte du jugement.

Les traits 2 et 4 sont décrits selon les résultats de ce qui s'y déroule, car leur approche est différente et donc les conséquences qui en découlent sont différentes. Cela est considéré comme le fait de se tenir proche.

Le texte précise que le proche est en lien avec le souple, terme qui désigne ce qui est devenu, par la suite, le Yin. Pour ne pas être critiquable, pour ne pas être dans l'erreur, *wu jiu*, 无咎, il faudra que le souple soit au centre.

Ce centre semble ici être en lien avec les traits 2 et 4.

Les traits 3 et 5 ont eux aussi des approches différentes. Et les conséquences de ce qui s'y déroule ne sont donc pas les mêmes. Ils sont définis en termes de qualité, précieux et vil, *gui jian*, 貴賤.

Le 5^e trait est, bien entendu, le niveau précieux, le niveau noble. C'est lui qui a des effets et donc du mérite, *gong*, 功, caractère qui contient ces deux sens.

Le texte précise la nature de ces traits. Être ferme à ces deux niveaux permet de l'emporter, *sheng*, 勝. Le sujet s'y trouve à la hauteur, il est de taille. La qualité de ferme représente le trait plein qui sera plus tard assimilé au Yang.

Nous voyons donc que dans ce texte les positions 2, 3, 4, 5 sont dites **traits du centre**. Le centre d'un hexagramme serait donc représenté par ces quatre traits.

Cela donne également des indications sur le **rôle** de chaque emplacement :

Au **deuxième**, il y a des louanges, ce qui sous-entend : des tâches à accomplir et, en cas de succès, il en découle des félicitations.

Au **quatrième**, il y a des inquiétudes, ce qui sous-entend : il est difficile de choisir ce qui doit être accompli et le sujet est tracassé.

Au **troisième**, il y a des malheurs, ce qui sous-entend : situation dangereuse, prudence nécessaire et ne pas s'attarder.

Au **cinquième**, il y a de nombreux effets, ce qui sous-entend : grande capacité de réalisation, possession de forces qui sont à utiliser.

Des indications sur **la nature** du trait nous sont aussi données :

– le **souple**, c'est-à-dire le Yin, doit occuper les positions 2 et 4, pour qu'il y ait adéquation ;

– le **ferme**, c'est-à-dire le Yang, doit être présent aux traits 3 et 5, pour que cela soit victorieux, c'est-à-dire approprié.

Cela est corroboré par ce qui est écrit dans 6/4 :

Le Yang est impair 陽卦奇

Le Yin est pair. 陰卦耦

Cet extrait mis en parallèle avec ce qui est dit sur le Ciel et la Terre dans la 5^e Aile, 5/9 (Ciel un, Terre deux, etc¹.) montre donc que l'impair est de l'ordre du Ciel et donc du Yang et que le pair est de l'ordre de la Terre et donc du Yin. Cela signifie que les lignes en position impaire sont dévolues au Ciel, au Yang, et que les lignes en position paire sont dévolues à la Terre, au Yin.

Donc, les lignes 1, 3, 5 devraient « *idéalement* » accueillir des traits pleins, des traits fermes symbolisant le Ciel et donc, par extension, le Yang.

Donc, les lignes 2, 4, 6 devraient « *idéalement* » accueillir des traits brisés, des traits souples symbolisant la Terre et donc, par extension, le Yin.

Si ces conditions sont remplies, alors l'hexagramme ainsi construit est **Ji Ji**, Déjà fini, le 63^e.

Cela est confirmé par le texte du commentaire sur la figure, 3^e Aile, de cet hexagramme :

Le ferme et le souple sont dans la rectitude 剛柔正

Et ainsi les positions sont appropriées. 而位當也

Nous retrouvons ici l'expression *wei dang*, 位當, position appropriée.

Le texte précise ensuite :

Le souple atteint le centre. 柔得中也

Nous remarquons également que les positions 1 et 6 ne sont pas qualifiées en termes de souple ou de fermes, de Yin ou de Yang.

Elles ne sont pas déterminées selon les deux complémentaires dans ce texte. Elles sont le prologue et l'épilogue de la situation et donc ne peuvent être fixées.

Ce qui entraîne que le niveau où se déroule la situation, le cœur de l'événement, est constitué par les traits 2, 3, 4, et 5. Ils sont au sein même de la situation décrite par l'hexagramme. Ils constituent le fond de l'événement ; ils sont donc **au centre** !

L'expression *wei dang*, position appropriée, correspond donc à la description du lien entre **la place et la nature** du trait. Effectivement, nous retrouvons cette expression dans le texte des quatre premières Ailes qui constituent « *les grandes et les petites images*² », pour souligner qu'un trait 5^e est Yang ou qu'un trait 4^e est Yin, et uniquement ces traits-là.

Elle est aussi présente dans un commentaire de jugement des hexagrammes 33^e et 39^e. Dans le 33^e, le 5^e trait est Yang et le 4^e est Yang aussi. Le trait 2 est lui Yin, le trait 3 est Yang.

Donc, seul le trait 4 **n'est pas approprié**.

Or il est dit *wei dang*, pour l'ensemble de l'hexagramme.

C'est-à-dire que **l'adéquation du 5^e trait est prééminente** par rapport au reste.

A *contrario*, l'expression *bu dang wei*, 不當位, c'est-à-dire *position non appropriée* (*bu* étant la négation), qui est aussi présente dans les commentaires, ne concerne que les traits 3^e et 4^e. Et à chaque fois que cette expression est notée, c'est soit pour un trait 3 qui est Yin, soit pour un trait 4 qui est Yang.

Comme si la non-adéquation devait être particulièrement stigmatisée dans ces deux traits. Elle nous est signalée, non pas parce que ce sont les traits centraux du « centre », mais parce qu'ils recèlent des malheurs et de l'inquiétude, comme nous l'avons vu dans le texte de la 6^e Aile.

Cela est retrouvé dans le texte de la 3^e Aile de l'hexagramme **Wei Ji**, où tous les traits sont en désordre (lignes impaires occupées par des traits brisés, Yin, et lignes paires occupées par des traits pleins, Yang).

*Quoique la position ne soit pas appropriée 雖不當位
Le ferme et le souple se répondent en écho. 剛柔應也*

L'écho entre ferme et souple est dû au fait que les traits 1 et 4, 2 et 5, 3 et 6 sont de nature opposée. Quand l'un est plein, l'autre est brisé et inversement.

Bien entendu dans cette figure, comme cela a déjà été vu, les lignes 3 et 5 sont brisées, Yin, et les lignes 2 et 4 sont pleines, Yang.

Qu'est-ce que le centre ?

Pour cerner la notion de centre, il faut s'intéresser, bien sûr, au caractère *Zhong*, 中.

Une étymologie de *Zhong* nous dit :

une cible carrée, percée au centre par une flèche.

Les sens de *Zhong* sont alors : atteindre, toucher le centre.

Nous remarquons que la cible est carrée, c'est-à-dire à l'image de la Terre. La Terre qui représente l'espace de tout ce qui est sous le Ciel.

Quel est cet archer qui envoie sa flèche au centre ?

C'est celui qui ayant une attitude adéquate, une attitude juste, va atteindre le cœur de la cible.

La cible, c'est le lieu que cet archer vise à ce moment-là. C'est le lieu qu'il désire atteindre. Il doit en plus la toucher au moment où résonne une note de musique émise par un tambour.

Son attitude au moment du tir de la flèche est conforme à ce même caractère *zhong*, qui désigne aussi la justesse.

L'archer en question adopte, pour atteindre son but, une attitude juste. C'est la conséquence de cette attitude qui fait que sa flèche atteint le centre de la cible, au bon moment.

La justesse résulte donc de l'*adéquation* entre l'attitude, la position et le moment.

Un autre sens de *Zhong* est d'ailleurs : *se conformer à la position*.

Cette cible que vise l'archer est le but qu'il cherche à atteindre.

Elle peut se situer, à l'image de la Terre, partout où porte le regard de l'archer.

Ce qui importe ce n'est pas la cible mais **d'atteindre le centre**.

Comme nous le faisons quand nous piquons un point. À chaque point que nous piquons, la cible est différente, puisque le point est différent.

L'intention d'atteindre le centre par une attitude adéquate, conforme, et par une position juste entre Ciel et Terre est pourtant la même.

Une autre cible que nous expérimentons tous les jours est celle de poser un diagnostic. De déterminer le déséquilibre énergétique, de cerner la problématique symbolique dans laquelle se trouve le patient et qui conduira à un ou des points à piquer. Là encore, la cible est différente. Les moyens pour l'atteindre seront les mêmes.

Cette notion de Centre en tant qu'*attitude à l'égard d'une cible* et non de centre de la cible elle-même nous est donnée en exemple dans le chapitre 5 du *Lao Zi*³ :

Ciel Terre est sans Bienveillance, 天地不仁

Les dix mille êtres il les traite en chien-de-paille 以萬物為芻狗

Le Saint est sans Bienveillance, 聖人不仁

Les Cent familles il les traite en chien-de-paille 以百姓為芻狗

L'intervalle Ciel Terre 天地之間

On dirait un soufflet 其猶橐籥乎

Vidé il reste inépuisable 虛而不屈

Actionné il ne demande qu'à souffler 動而愈出

On parle on parle on suppose à l'infini 多言數窮

Mieux vaudrait se tenir au Centre. 不如守中

Ici, il est bien évident que le Centre n'est pas un lieu précis, déterminé, mais bien plus une justesse de vie. Dans cet intervalle Ciel/Terre, qui ne se soucie ni de l'un ni de l'autre, le Saint qui, lui aussi, ne se laisse pas distraire et s'occupe

uniquement à vivre, à l'image de ce soufflet, laisse s'exprimer en lui le mouvement spontané des souffles. *Il se tient au Centre.*

L'autre étymologie de *Zhong*, trop souvent omise, est :

Un étendard secoué par le vent.

Cet étendard était placé devant la tente ou devant la maison où se tenait celui qui représentait l'autorité. C'était le signal que quelqu'un qui dirigeait se trouvait là, à ce moment-là. Comme on peut le voir dans certains pays encore actuellement. Quand le gouvernement siège ou que le président est dans son palais, le drapeau est hissé en haut du mât, par exemple à Prague, en République tchèque. Quand le président est absent, le drapeau est abaissé. Ainsi, tout le monde sait si le représentant de l'autorité est là ou non.

L'étendard, *Zhong*, désigne l'endroit où se trouve le dirigeant, c'est-à-dire celui qui incarne l'ordre. Il est placé devant la maison pour signifier à tous : « C'est ici que cela se passe. »

Que se passe-t-il ? Le dirigeant est celui qui réunit tous les fils du pouvoir. C'est lui qui tient les rênes du pays ou de la contrée. C'est en lui que se nouent tous les liens qui font de ce pays un lieu où règne la cohésion. De lui émanent les ordres qui seront distribués dans le pays pour être appliqués et qui aideront à faire de ce pays une nation. Il est le garant de l'unité de la contrée. C'est vers lui que monteront les doléances du peuple et c'est lui qui y mettra bon ordre.

Il est donc ***au centre.***

L'étendard placé dans le vent est donc, par extension, le symbole du Centre.

Ce centre n'a pas lui non plus de valeur spatiale. Il est corrélé au dirigeant et quand cet homme se déplace, il déplace avec lui son autorité centrale. De plus, il délègue par des envoyés son pouvoir de décision, qui ira ainsi atteindre les marches du royaume. Une parcelle du centre est ainsi déléguée.

Là encore, l'envoyé du roi placera *un étendard* devant le lieu où il siège.

Cette notion de centre, en rapport avec l'étendard qui flotte dans le vent, comporte donc l'idée *de la relation, des interrelations*. Ici, ce seront les relations du roi avec son peuple, et inversement.

Le roi est celui vers qui tout converge et où tous les liens s'établissent.

D'ailleurs, un des sens de *Zhong*, induit par cette étymologie, est : ***intermédiaire***. Et nous avons l'expression *Zhong ren* qui signifie médiateur.

Le roi est ainsi le médiateur entre Ciel et Terre au niveau des hommes : *wang*, 王. Le trait vertical réunit les trois instances à l'œuvre dans l'univers, le Ciel en haut, trait horizontal supérieur, la Terre en bas, trait horizontal inférieur et l'Homme au milieu, trait horizontal médian, c'est l'image symbolique du Roi.

Intermédiaire entre supérieur et inférieur, entre en haut et en bas.

L'intermédiaire est celui qui est ***entre***. Il est au milieu. Il est, par extension, au centre. Et en fait, il est celui qui est au cœur des relations. Il n'est dans aucun extrême, il est dans le juste milieu.

Être dans le juste milieu, dans la justesse, c'est tenir compte de tous les facteurs. C'est prêter attention à sa propre position entre Ciel et Terre. C'est adopter la

position juste, la position adéquate, la position centrée, c'est-à-dire prendre en compte l'ensemble des interrelations entre le Ciel, la Terre et l'Homme.

Confucius l'a dit ainsi :

Le Sage suit une voie qui s'écarte également des deux extrêmes, il garde le juste milieu.

Cela a donné l'expression **zhong guo**, 中國 : le pays du milieu, le pays du centre.

Dans l'étymologie de Guo, on retrouve cette notion *huo*, 或, qui est dans l'enceinte fermée, désigne : *un apanage primitif, un poste, un centre*, dans le sens de centre de commandement.

Il y a la terre : 一 qu'un seigneur couvre avec les armes, 戈 de ses hommes. La petite enceinte : 口 est sa résidence, son château ou sa ville.

Guo, 國, est donc le fief, l'apanage, le royaume.

L'antonyme de *Zhong guo* est *Wai guo*, 外國.

Wai guo : ce sont les royaumes de l'extérieur. *Wai*, 外, signifie dehors, à l'extérieur.

Zhong est donc ici contraposé à *Wai*. *Zhong* est l'intérieur, ce qui est limité par une enceinte dans laquelle règne un ordre.

Zhong guo est le fief de l'interne, l'apanage de l'interne.

Zhong est ce lieu où s'interpénètrent les relations, où jouent les interrelations qui établissent une cohérence, laquelle engendre la pérennité.

C'est ce qui est en dedans, dans le profond, dans le caché, qui agit et qui s'adapte.

S'adapter à est un autre sens de *Zhong*.

Zhong, c'est donc aussi agir dans un certain cadre, dans certaines limites, c'est-à-dire sans transgresser, en s'adaptant.

Au chapitre 42 du *Dao De Jing* :

.... Les dix mille êtres s'adosent au Yin ... 萬物負陰

Serrant sur leur poitrine le Yang 而抱陽

L'Harmonie naît au vide des souffles médians. 沖氣以為和

L'Harmonie, *he*, 和, est caractérisée par un souffle bien ordonné.

Ce souffle bien ordonné prend appui dans le Vide créé par les souffles médians. C'est là, entre le dos et la poitrine, dans le milieu du corps que les souffles exprimeront l'élan vital et son organisation.

Zhong est donc à l'interne, au milieu, dans le vide créé par les deux complémentaires et il est harmonie, c'est-à-dire souffle ordonné, en accord.

Le centre s'établit donc dans le vide médian où le jeu des souffles, décrit par le Yin/Yang, prend sa source.

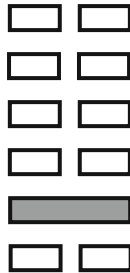
Le centre et l'hexagramme

Pour comprendre la **notion de centre appliquée à un hexagramme**, nous allons présenter certains hexagrammes où la distribution du Yin et du Yang est particulière et nous verrons ce que disent les commentaires⁴ à leur propos.

Nous examinerons les hexagrammes au niveau des traits du centre, les traits 2, 3, 4, 5.

L'hexagramme 7, *Shi*

L'hexagramme 7, *Shi*, 師, L'Armée, est ainsi constitué :



Le seul trait Yang, ici, est le 2^e.

Dans le texte du 2^e trait, nous relevons :

Se trouver au milieu de l'armée 在師中

Bonheur, pas d'erreur 吉无咎

Le roi accorde par trois fois le mandat d'investiture. 王三錫命

Nous remarquons la présence de *zhong*, 中, le milieu, le centre et la présence du roi, *wang*, 王.

Dans le commentaire général sur la figure, 1^{re} Aile, il est dit :

Être capable de rectitude dans la multitude 能以衆正

C'est pouvoir en cela être roi. 可以王矣

Le ferme est au centre et ainsi répond en écho. 剛中而應

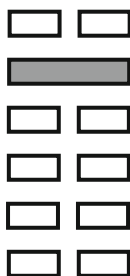
Nous pouvons remarquer que le ferme, *gang*, 剛, qui symbolise le Yang, est décrit comme étant au centre, alors qu'il est au *niveau du 2^e trait*, seul trait Yang de tout

l'hexagramme. La rectitude, *zheng* : 正, qui est la qualité attribuée au roi, est aussi présente.

Il est évident que chaque fois que nous parlons du centre, il s'agit du caractère *zhong*, 中.

L'hexagramme 8, *Bi*

L'hexagramme 8, *Bi*, 比, Se rapprocher, est construit ainsi :



Le seul trait Yang est ici le 5^e.

Dans le texte de ce trait 5^e, nous notons :

le roi utilise des rabatteurs de trois côtés ... bonheur. 王用三驅...吉

Ici, à nouveau la présence du roi. Nous notons aussi le nombre trois, *san*, 三, qui était déjà présent dans le 2^e trait de l'hexagramme 7.

L'association du terme de roi avec celui du nombre trois n'est pas fortuite. C'est lui qui réunit les trois acteurs de l'univers, le Ciel, la Terre et l'Homme, comme nous l'avons vu avec l'étymologie de ce caractère *wang*, 王.

Dans le commentaire général de la figure, un extrait du jugement :

Consulte les sorts à nouveau 原筮

Constance permanente depuis l'origine. 元永貞

Pas de critique. 无咎

est suivi de cette phrase :

C'est là, par la fermeté au centre. 以剛中也

... C'est là haut et bas qui se répondent en écho ... 上下應也

Nous voyons ici que le ferme, le Yang, est décrit aussi comme *étant au centre*, alors qu'il se trouve au 5^e trait, cette fois-ci.

Notons également que cet hexagramme est le couplé du précédent, l'Armée, le 7^e.

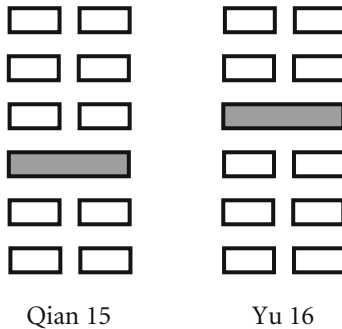
Ce qui signifie que le trait 2 dans l'hexagramme 7^e correspond au trait 5 dans l'hexagramme 8^e et inversement⁵.

Que l'on retrouve des caractères identiques dans le texte de ces traits n'a donc rien d'étonnant.

Le fait que « *haut et bas se répondent en écho* » est dû à la nature des traits 2 et 5 dans cet hexagramme. Tandis que le trait 5 est Yang, le trait 2 est Yin et cela établit entre eux une relation dite « *sympathique* ». Le trait 5 soutient le trait 2 dans son action.

Les hexagrammes 15 et 16, *Qian* et *Yu*

Les hexagrammes 15 et 16, *Qian*, 謙, l'Humilité et *Yu*, 豫, Se Réjouir, sont constitués ainsi :



Dans *Qian*, le seul trait ferme, Yang, est le 3^e. Dans l'hexagramme *Yu*, le seul trait ferme est le 4^e.

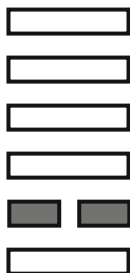
Ni dans le texte des traits ni dans celui qui commente les figures, nous ne trouvons de trace du centre, de zhong. Encore moins de trace du roi ou du 3.

Donc, *les traits 3 et 4 n'ont pas de lien avec le centre*, même quand ils ont un seul trait Yang à ce niveau-là. Et pourtant, « *ils sont les traits centraux du centre* », d'après ce qui est dit dans la 6^e Aile.

Voyons ce qu'il se passe avec le Yin.

L'hexagramme 13, *Tong Ren*

L'hexagramme 13, *Tong Ren*, 同, la Concorde des hommes a cet aspect :



Le seul trait Yin est le 2^e.

Rien de particulier dans le texte du trait.

En revanche, dans le commentaire sur la figure :

Concorde des hommes 同人

Le souple acquiert une position, il atteint le centre. 柔得位得中

Et ainsi répond en écho à Qian. 而應乎乾

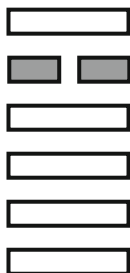
Qian, 乾, est le nom de l'hexagramme 1^{er}, Création,

La mutation de son 2^e trait constitue l'hexagramme **Tong Ren**, le 13^e. Pour cette raison, le commentaire relie ces deux hexagrammes en parlant du 2^e trait, le souple, qui atteint le centre.

Donc, ici, à nouveau, on nous dit que le souple, c'est-à-dire le Yin, est *au centre*, alors qu'il est visible sur la figure qu'il s'agit *du 2^e trait*.

L'hexagramme 14, *Da You*

L'hexagramme 14, *Da You*, 大有, Possession de ce qui est grand, a cette allure :



Le seul trait yin est le 5^e.

Rien de particulier au niveau du vocabulaire du texte du trait.

En revanche là encore, dans la 1^{re} Aile, le commentaire sur la figure précise :

Possession de ce qui est grand 大有

le souple acquiert une position honorable 柔得尊位

ce qui est grand est au centre 大中

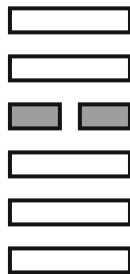
et le haut et le bas se répondent en écho. 而上下應之

Donc, là encore, le souple, le Yin, est *en rapport avec le centre*. Alors que le Yin est au 5^e trait.

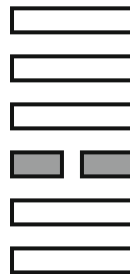
Cet hexagramme est l'hexagramme couplé du précédent, **Tong Ren**. Donc, le trait 5 de **Da You** correspond au trait 2 de **Tong Ren** et inversement. Il n'est donc pas surprenant que le commentaire sur l'un soit retrouvé dans le commentaire sur l'autre.

Les hexagrammes 9 et 10, **Xiao Chu**, et **Lu Hu Wei**

Les hexagrammes 9 et 10, Prendre soin de ce qui est petit, **Xiao Chu**, 小畜, et Marcher sur la queue d'un tigre, **Lu Hu Wei**, 履 虎尾, sont construits ainsi :



Xiao Chu 9



Lu Hu Wei 10

Dans **Xiao Chu**, le seul trait souple, Yin, est le 4^e. Dans **Lu Hu Wei**, le seul trait souple est le 3^e.

Ni dans le texte des traits ni dans celui qui commente les figures, nous ne trouvons une seule trace du *centre*, de **zhong**.

Donc, les traits 3 et 4 *n'ont pas de lien avec le centre*, même quand ils ont un seul trait Yin à ce niveau-là. Et pourtant, ils sont les *traits centraux du centre*.

Nous pouvons aussi préciser que le roi et le nombre trois sont absents des textes des traits Yin. Ils ne sont présents que dans les textes concernant les traits Yang.

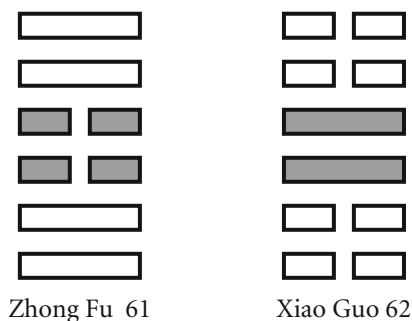
Cela est en accord avec le rôle du roi, qui est par définition un rôle Yang et avec le nombre trois, qui étant impair appartient à la série Yang.

Ainsi, il semblerait que **les traits 2 et 5 d'un hexagramme** ont un certain lien avec cette *notion de centre, de zhong*, 中.

Pour préciser et affiner cette impression, nous allons examiner quatre autres hexagrammes. Ces quatre sont eux aussi remarquables par la répartition du Yang et du Yin en leur sein.

Les hexagrammes 61 et 62, *Zhong Fu* et *Xiao Guo*

Les hexagrammes 61 et 62, la Sincérité Centrale, *Zhong Fu*, 中孚, et Passage de ce qui est petit, *Xiao Guo*, 小過, sont construits de la façon suivante :



L'hexagramme *Zhong Fu* porte le centre, *zhong*, dans son nom.

Dans cet hexagramme, seuls deux traits sont Yin, souples et ils sont à la 3^e et à la 4^e ligne.

Le commentaire sur la figure de cet hexagramme dit :

Le souple est présent à l'intérieur 柔在內

et le ferme atteint le centre. 而剛得中

L'intérieur est ici désigné par le caractère *nei*, 內.

Le souple ce sont *les deux traits Yin* qui sont en position 3 et 4 ; ils sont donc dits : « à l'intérieur ». Le ferme qui *atteint le centre*, ce sont les traits 2 et 5 qui sont Yang.

Les traits 1 et 6 ne sont pas à prendre en compte, car nous avons vu qu'ils n'étaient pas des traits du centre, étant élaboration et finition.

Ici donc, à nouveau, le centre est en relation avec les traits 2 et 5, cette fois-ci les **deux traits à la fois**.

Dans l'hexagramme *Xiao Guo*, seuls deux traits sont Yang, fermes et ils sont 3^e et 4^e.

Le commentaire sur la figure de cet hexagramme dit :

Le souple atteint le centre ... 柔得中
le ferme perd la position et ainsi n'est pas central. 剛失位而不中

Le souple, ce sont les traits Yin, en position 2 et 5 et ils sont décrits comme **au centre**.

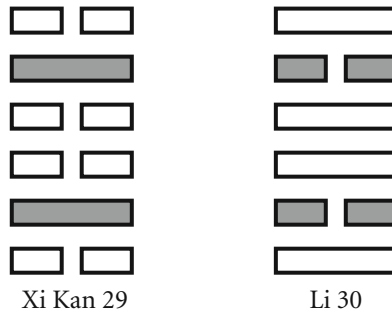
Le ferme qui perd l'emplacement, la position, *wei*, 位, et qui **n'est plus central**, ce sont les traits 3 et 4 qui ici sont yang.

Donc, à nouveau ici, le centre qui est atteint se situe au niveau des traits 2 et 5.
 Là encore, cela concerne **les deux traits à la fois**.

Les hexagrammes 29 et 30, *Xi Kan* et *Li*

Les hexagrammes 29 et 30, Pratique du danger, *Xi Kan*, 習坎, et Rayonnement, *Li*, 離.

Ils ont l'allure suivante :



Dans l'hexagramme **Xi Kan**, Pratique du danger, deux traits sont fermes, Yang : c'est le 2^e et le 5^e.

Le commentaire sur la figure de cet hexagramme dit :

Seul le cœur peut se développer librement. 維心亨
C'est là, seulement par le ferme au centre. 乃以剛中也

« Seul le cœur... » est un extrait du texte du jugement. Le commentaire précise la place du ferme, du Yang.

En chinois classique le pluriel n'est jamais précisé et nous pouvons penser, à la suite des exemples précédents, que le texte peut être traduit par : « *les fermes sont au centre* ».

Ici aussi, donc, on trouve la confirmation que *le centre, zhong, est lié aux traits 2 et 5.*

Dans l'hexagramme **Li**, Rayonnement, deux traits sont souples, sont Yin : ce sont le 2^e et le 5^e.

Le commentaire sur la figure dit :

Rayonnement. 離

C'est là, s'appuyer. 麗也

... *Le souple s'appuie sur la rectitude du centre.* 柔麗乎中正

Le souple, le Yin, est donc en rapport, là aussi, avec le centre. Ce sont, encore une fois, *les deux traits 2 et 5*, comme nous l'avons vu.

L'emploi du caractère *zhong*, 中, pour commenter la nature des traits en fonction de leur position n'est donc pas du tout aléatoire. Cet emploi répond à une cohérence à l'égard du sens de ce caractère. En effet, l'utilisation d'un caractère donné dans un texte classique ne se fait jamais de façon aléatoire. Son emploi à un endroit donné est toujours corrélé à une notion générale contenue dans le sens de ce caractère. Son emploi itératif dans différentes parties du texte permet donc de cerner ce que les auteurs ont voulu signifier par cette répétition précise.

Zhong, le centre, la position centrale correspond ainsi, dans ce texte, à deux emplacements particuliers.

Il y aurait donc **deux positions centrales** dans un hexagramme : les traits 2 et 5.

Pourquoi deux positions et non une, quand en Occident la notion de centre est unique ?

Car un seul centre dans une figure entraîne un état statique, avec l'idée d'un centre isolé de l'ensemble et le reste comme rejeté en périphérie.

Avec deux positions centrales dans la figure, il se crée un état dynamique, propice aux échanges et aux interactions entre les différents niveaux.

Quand en Occident l'intérêt va à la forme et à la hiérarchie, en Orient il va aux relations en jeu, au lien.

Cette notion de centre double nécessite quelques explications complémentaires.

Nous avons vu que *zhong*, 中, est en rapport avec l'interne, *nei*, 內, antonyme de *wai*, 外, l'externe, et dans ce cas le Dictionnaire Ricci de la langue chinoise précise qu'il désigne **le cœur**.

En **médecine chinoise**, toujours dans le Dictionnaire Ricci, *zhong*, 中, désigne le centre, les cinq zang, le **médian** et en particulier le réchauffeur médian : **rate/estomac**.

Il est précisé qu'il a le sens de *médiateur*, de lieu d'échanges féconds.

Tandis qu'en **philosophie chinoise**, *zhong* a le sens de⁶ : « Centre où s'enracinent et s'entretiennent les forces vitales et qui soutient parfaitement les diverses permutations des souffles. C'est l'équilibre intérieur juste permettant l'efficacité de l'action, c'est l'axe central de la conduite. »

Dans 5/1 :

Qian connaît le commencement extrême 乾知太始
Kun fait éclore les êtres et les accomplit. 坤作成物
L'aisance dans Qian, la connaissance 乾以易知
La simplicité dans Kun, la capacité. 坤以簡能
Ce qui est aisé permet de connaître facilement 易則易知
Ce qui est simple permet de se conformer aisément 簡則易從
Connaissant aisément, un attachement s'en suit 易知則有親
Se conformant aisément, des œuvres en découlent 易從則有功
Étant attaché, la durée devient possible 有親則可久
Ayant œuvré, la grandeur devient possible. 有功則可大
Être capable de durée est puissance efficace pour le Sage
 可久則賢人之德
Être capable de grandeur est conduite pour le Sage.
 可大則賢人之業
Aisance, simplicité, 易簡
Alors le Principe de tout ce qui est sous le Ciel est atteint.
 而天下之理得矣
Ayant atteint le Principe de tout ce qui est sous le Ciel,
 天下之理得
Alors l'établissement au centre est accompli. » 而成位乎其中矣

Partant de **Qian** et **Kun**, les deux premiers hexagrammes du *Yi Jing*, le texte se déroule en cascade, sans un seul mot de trop. Chaque phrase reprenant des éléments de la précédente proposition pour se développer à son tour et redonner de l'élan, comme cela a été vu.

Il se termine en soulignant l'aisance, la simplicité et le Principe de ce qui est sous le Ciel. Ce Principe qui permet de s'établir au centre, **zhong**, 中.

Certains auteurs ont comparé le corps humain avec les hexagrammes. Ils ont glosé sur le fait que les hexagrammes représentaient le corps humain et ses interactions internes. Dans cette optique, *les traits 2 et 5* d'un hexagramme pourraient aisément symboliser **le Cœur et la Rate**. Le Cœur serait bien sûr en position 5^e et la Rate en position 2^e.

Cela évoque ce que J.M. Kespi dit sur les deux centres⁷.

D'autre part, cela est en accord avec la fonction de chacun de ces traits dans un hexagramme.

La 5^e ligne est celle dévolue à l'empereur. Celui-ci se désignait lui-même en disant : « moi, le neuf en position cinquième ». Placé en position impériale, 5^e, il était le représentant du Yang suprême symbolisé par le 9, qui désigne le Yang à son plus haut niveau, juste avant qu'il ne se transforme en Yin.

La 2^e ligne est celle du fonctionnaire, le personnage qui réalise et accomplit les édits de l'empereur. Ils lui sont transmis par la 4^e ligne, celle du ministre, ligne de communication, de transmission.

Le Cœur est au 5^e trait, celui du souverain, la Rate est au trait 2^e, le trait du fonctionnaire qui travaille sans relâche à mettre en œuvre ce que le roi lui indique d'accomplir.

Mais un hexagramme c'est plus encore que cela.

La figure, par le jeu du Yin/Yang qu'elle contient et par ses possibilités de transformations, décrit des comportements, des états psychiques internes.

Un hexagramme, c'est la concrétisation à un moment donné de la dynamique interne de l'être.

Cette dynamique est traduite en termes de Yin et de Yang et elle est comprise par les relations entre les traits dans l'hexagramme.

Aussi, dans ces deux centres, prendraient plutôt place **le Shen au 5^e trait**, 神, et **le Yi au 2^e**, 意.

Le Shen d'où tout rayonne et où tout aboutit et le Yi qui est l'ouvrier inébranlable occupé à mettre en ordre ce que le Shen édicte.

D'autre part, Wang Bi, 王弼, grand commentateur du *Yi Jing*, utilisait justement le terme de *Yi*, 意, pour désigner la signification, le sens d'un hexagramme. Pour cet auteur, Yi était l'idée manifestée par la figure.

De même en chacun de nous, le Yi manifeste ce que le Shen veut rendre apparent.

Et cela est donc représenté dans les traits 2 et 5 de chacun des hexagrammes.

Nous pouvons avec cette notion mieux comprendre la raison de la présence récurrente des hexagrammes **Ji Ji** et **Wei Ji** dans les voyages entre est et ouest qui symbolisent le patient. Ils sont placés justement au niveau des lignes 2 et 5 de ces voyages⁸.

Ils représentent le souverain qui édicte les ordres et le fonctionnaire qui les met en œuvre.

Ainsi, **Wei Ji**, passage entre les hexagrammes 21^e et 18^e (2^e trait) et entre 18^e et 47^e (5^e trait) est tour à tour fonctionnaire et souverain.

Chez le patient, cela signifie qu'il fait tout d'abord appel à son Yi, 意, en rapport avec **Wei Ji**, c'est-à-dire le désordre, le « *ce qui n'est pas encore* ». Il a déjà mis ce Yi en action lors de l'interrogatoire, en exprimant dans ses propos de « *l'intention*⁹ ».

Dans le premier voyage du patient, en rapport avec **Wei Ji**, il laisse « *son intérêt s'éveiller* ». C'est la préconception, qui est un autre sens de Yi, 意. En s'attachant à ce qui est dur en lui, hexagramme **Shi He**, le patient « *conjecture en attendant* », autre sens de Yi. Dans « *ce qui n'est pas encore* » il va, en fonction de lui-même, hexagramme **Gu**, trier ce qui est de son ordre et qu'il va garder, et ce qui n'est pas de son fait et qu'il va éliminer.

Cette action est décrite dans le texte de la 2^e ligne de **Wei Ji**.

« *Trainer cette roue* 曳其輪

Bonheur dans la constance » 貞吉

Ceci s'effectue sans se dépêcher, en étant ferme avec persévérance. La roue représente celle du destin de l'être. Roue qu'il est difficile ici de déplacer, car elle est qualifiée de traînante. Cette roue est usée, affaiblie, *yi*, 曳. Il va falloir couper tout ce qui ne sert plus et que le patient traîne avec lui par habitude ou inadvertance. Ce qui sera accompli dans **Gu**. Le patient pour cela devra faire preuve, ici encore, d'*intention* et de *conjecture*.

Dans le passage de **Gu** à **Kun**, par **Wei Ji**, le patient mettra en œuvre son Shen, 5^e trait.

Le Shen, 神, qui est « *force qui anime le sensible* », « *quintessence de l'énergie vitale* »¹⁰ va se révéler dans cette transformation de l'hexagramme 18^e en 47^e, par le passage de **Wei Ji**. Le patient accueillera dans « *ce qui n'est pas encore* » sa vitalité telle qu'elle est en elle-même, sans artifices ou faux-semblants. Il prendra acte de « *la présence du ciel en lui* » et cela lui procurera de « *la lumière* » pour continuer à avancer.

Ce qui est précisé dans le texte de la 5^e ligne de **Wei Ji** :

Eclat de l'homme accompli 君子之光
Posséder la sincérité 有孚
Bonheur. 吉

L'homme accompli est le modèle qu'il doit suivre. Ici, celui-ci possède de l'éclat, *guang*, 光. Ce caractère désigne la lumière, la splendeur de son **Shen**, dont il prend conscience. *Guang* représente également le dépouillement, ce qui est à nu. Il ne reste rien de trop. Seul le Ciel manifeste sa présence et le patient prend conscience de sa dépendance envers lui. En cela, il est sincère avec lui-même, *you fu*, 有孚. Il est confiant dans le déroulement de la vitalité qui suit son chemin et qui l'entraîne dans son sillage.

Dans le second voyage, celui qui remonte vers la surface, le patient passe de l'hexagramme **Jing**, le Puits, 48^e, à **Sui**, En suivant, 17^e, par l'intermédiaire de **Ji Ji**, « *ce qui est déjà* ».

Son *Yi*, 意, va suivre la vitalité mise en évidence par le **Shen** du voyage précédent. Il va ici mettre en forme les émanations de cette vitalité qui vont monter depuis la profondeur. Depuis la réserve naturelle de cet élan, de ce qui anime la forme corporelle, il va « *ébaucher* » ce qui apparaîtra à la fin du voyage. Cela le conduira à s'insérer dans le courant de la vie, à suivre l'ordre immanent des choses et des êtres. Ceci est exprimé à la façon du *Yi Jing* dans le texte de la 2^e ligne de **Ji Ji**.

L'épouse perd les tentures de la voiture 婦喪其茀
Ne pas courir après 勿逐
En sept jours obtenir. 七日得

Le patient ne se cache plus derrière des écrans protecteurs et ne se soucie pas de cette exposition aux yeux de tous. L'épouse, *fu*, 婦, symbolise l'interne, le

caché, le Yin. En perdant les tentures, elle apparaît au grand jour. Ce qui était caché devient perceptible. La vitalité s'expose. De plus, ce sont les tentures *de la voiture* de la princesse, *fu*, 茀. Elle est donc en route, en chemin vers le changement. L'action évolue.

Le texte précise qu'il n'y a pas lieu de s'en inquiéter, car les choses reprendront au 7^e jour. Cela correspond au recommencement, au renouvellement spontané. Six jours sont une complétude, car « *à six tout est complet* » dit le texte de la 2^e partie de la 8^e Aile¹¹.

Le renouvellement est symbolisé dans le *Yi Jing* par l'hexagramme **Fu**, 復, 24^e, Revenir, dont le texte du jugement précise :

*En revenant sur ses pas faire retour à sa voie 反復其道
au septième jour arrive le retour. 七日來復*

Le sept représente également le jeune Yang, stable, non mutant, dans le calcul d'un hexagramme en décomptant les baguettes d'achillée. Le Yang reprend sa marche en avant.

E. Rochat de la Vallée¹² écrit au sujet de ce nombre : « *Sept symbolise l'apparition concrète de la puissance de vie, l'élan vital, avec ses excès et ses dangers... Il faut maîtriser la force qui pousse à sortir de façon qu'elle ne devienne pas violence incontrôlée. Sept est l'élan, le jaillissement. Il est l'émergence d'une inspiration secrète.* »

Elle ajoute : « *La puissance du surgissement ne peut venir que de l'enracinement dans la profondeur.* »

L'évolution du **Puits** vers **En suivant** qui passe par **Ji Ji** nécessite donc un contrôle de ce qui surgit. Ce contrôle sera le fruit de l'action du Yi du patient qui se conformera pour cela à l'ordre de « *ce qui est déjà* », **Ji Ji**.

L'enracinement dans la profondeur qui permet ce jaillissement a été effectué avec **Shi He**, hexagramme 21^e, dans la première étape du premier voyage.

Au niveau de 6/7 le texte précise au sujet de **Kun**, hexagramme 47^e et **Jing**, 48^e :

Kun, Épuisement 困

Représente le discernement de la puissance efficace 德之辨也

Jing, le Puits 井

Représente le lieu de la puissance efficace ... 德之地也

Kun, Épuisement 困

S'épuise et ainsi pénètre la réalité 窮而通

Jing, le puits 井

Demeure en son lieu et ainsi change... 居其所而遷

Kun, Épuisement 困

Conduit à diminuer le ressentiment 以寡怨

Jing, le puits 井

Permet de discerner le sens de ce qui est juste. 以辨義

Ces quelques définitions lapidaires décrivent ce qui se déroule dans le patient au passage du premier vers le second voyage, de « *ce qui n'est pas encore* » vers « *ce qui est déjà* ».

Au sujet de **Fu**, 24^e, Revenir, ce texte précise :

Fu, Revenir 復

Représente la racine de la puissance efficace. 德之本也

Fu, Revenir 復

S'amenuise et ainsi discerne parmi les êtres. 小而辨於物

Fu, Revenir 復

Permet de se connaître soi-même. 以自知

C'est dans tous ces méandres que le Yi, 意, du patient va intervenir. Il va les mettre en harmonie, en accord avec sa vraie nature pour pouvoir suivre et donc se conformer.

Dans le passage de **Sui**, 17^e, à **Bi**, 22^e, par le 5^e trait de **Ji Ji**, apparaîtra à nouveau l'influence du Shen du patient.

À la dernière étape, le Shen du patient viendra fleurir la surface. Il se manifestera aux yeux de tous et il sera vu en tant que tel. Chacun pourra voir l'état florissant du Shen. La *mine*, *l'air du visage* sont d'autres sens du caractère Shen, 神. Et cela renvoie à ce qui est décrit dans l'hexagramme **Bi**, 22^e: « *Avoir du Shen.* »

Cela a lieu sous la dépendance de la 5^e ligne de **Ji Ji**, dont le texte est le suivant :

La contrée orientale met à mort un bœuf 東鄰殺牛

Ce n'est pas comme la contrée voisine occidentale quant aux offrandes de printemps en sacrifice 不如西鄰之禴祭

L'authentique reçoit la faveur du Ciel. 實受其福

La faveur du Ciel, *fu*, 福, s'écrit avec le radical de Shen, 神, de l'esprit. C'est ce qui se manifeste, ce qui montre, le signe. Ici, la contrée orientale est la région qu'habitaient les Shang qui étaient forts et riches et pouvaient en conséquence accomplir de grands sacrifices. La contrée voisine occidentale est le pays des Zhou qui étaient plus pauvres et plus petits. Ils ne faisaient pas d'aussi beaux sacrifices que leurs voisins.

Cependant le texte précise que le vrai, l'authentique, *shi*, 實, reçoit la faveur du Ciel. Ce sont les plus authentiques, c'est-à-dire les Zhou, qui auront l'onction des *shen*. Ce qui compte n'est pas ce que l'on voit mais ce que l'on est.

Effectivement, dans le cours des événements historiques, les Zhou vaincront les Shang et fonderont une dynastie qui durera environ huit siècles. Siècles durant lesquels sera rédigé le Yi Jing, tel que nous le connaissons.

Les sacrifices servent à se relier aux esprits. Ceux-ci dénommés *Shen*, 神, sont sensibles aux cultes et aux sacrifices que leur prodiguent les hommes pour s'assurer leur bienveillance.

Ainsi, dans le patient, l'authentique se montrera à la surface et l'écoulement du temps pérenniserà le changement qui a eu lieu.

C'est dans tous ces méandres que le *Shen*, 神, du patient va se manifester. Le patient sera en harmonie, centré, et, ayant vécu le changement, reprendra son chemin.

Ainsi, la réponse à la question posée : l'hexagramme a-t-il un centre, est négative.

L'hexagramme n'a pas un centre, il en a deux.

À l'image de l'homme, l'hexagramme qui est un symbole de nous-mêmes, a donc deux centres.

Nous pouvons paraphraser *Zhuang zi*, qui parle de « marcher des deux côtés », *liang xing*, 是之謂兩行¹³, afin de dépasser la dialectique du pour et du contre que contient le langage.

Nous dirons alors qu'il y a « un centre des deux côtés », « un double centre », *liang zhong*, 兩中, afin de dépasser la dialectique du Yin et du Yang.

Ce double centre serait à la fois centre de création et centre d'accomplissement, à l'image des hexagrammes *Qian* et *Kun*, le premier et le deuxième des soixante-quatre-hexagrammes.

Ce double centre devient efficace quand se déroule une action conforme conduite par une attitude interne, elle-même, conforme.

Ce double centre, *Yi* et *Shen*, 意而神, guide le patient, au-delà du Yin/Yang, dans le changement et l'aide à adopter une démarche aisée, *yi xing*, 易行, une démarche conforme, dans les changements et transformations, *bian hua*, 變化.

Notes

- 1 Voir le chapitre sur le thérapeute.
- 2 Voir pour plus de détails : *Dans le Yi à tire d'ailes*, op. cit.
- 3 Op. cit.
- 4 Les commentaires sont issus des quatre premières Ailes, grandes et petites images, ou bien sont le texte canonique lui-même, soit du jugement de ces hexagrammes, soit des traits. Op. cit.
- 5 Voir pour les hexagrammes couplés, *La Marche du Destin*, op. cit.
- 6 Toujours d'après le Dictionnaire Ricci de la langue chinoise. Op. cit.
- 7 J.M. Kespi « La dualité du centre » in, *Le Cœur en médecine chinoise*, collection Connaissance de l'Acupuncture, 2005, You Feng Editeur.
- 8 Voir le chapitre sur le patient.
- 9 Voir les sens de *Yi*, 意, dans le Dictionnaire Ricci de la langue chinoise. Op. cit.
- 10 Voir note 9.
- 11 « Dans le Yi, six positions et ainsi l'ordre est accompli. », voir *Dans le Yi à tire d'ailes*, op. cit.
- 12 Op. cit.
- 13 J.C. Pastor traduit cette phrase par : « marcher sur deux chemins se nomme la démarche », in *Zhuang zi les chapitres intérieurs*, Cerf, 1990.

Le corps symbolique

Un hexagramme représente par sa structure la concrétisation, à un moment donné, de la dynamique interne de l'être.

Cette dynamique est symboliquement traduite sous forme de lignes fermes et de lignes souples. Ces lignes se succèdent de bas en haut. Elles tissent entre elles des relations selon leur nature et selon leur position. Ces représentations alternant le souple et le ferme sont devenues au cours des siècles la symbolique de traits Yin et de traits Yang¹.

La figure de l'hexagramme, par le jeu du Yin/Yang qu'elle contient et par ses possibilités de transformations, décrit des comportements, des états psychiques internes.

Chaque hexagramme est une représentation symbolique en termes de Yin et de Yang d'un état particulier traversé par l'être humain.

Comment le *Yi Jing* parle-t-il de l'image du corps ?

Quels renseignements pouvons-nous en retirer pour rendre compte de l'état du patient au moment de l'acte d'acupuncture ?

Quelles indications pouvons-nous en retirer sur le changement qui se déroule au sein du patient à la suite de la puncture ?

Ce chapitre traite de ces questions et des réponses possibles que le *Yi Jing* y apporte.

Nous savons que le *Yi* est un ouvrage qui présente soixante-quatre clés pour ouvrir toutes les portes de la Manifestation.

La Manifestation étant la réalité telle qu'elle est dans ses divers aspects. La réalité naturelle fonctionnant selon son ordre implicite, la réalité sociale répondant aux aspirations du peuple et aux ordres du souverain, la réalité individuelle se manifestant à travers le jeu des souffles qui font écho à ce souffle plus vaste qui englobe toutes les réalités, le souffle du Ciel/Terre.

Le *Yi* présente soixante-quatre articulations, soixante-quatre lieux du temps pour décrire l'ensemble des processus de changements et transformations de tout ce qui est sous le Ciel, de tout ce qui comble l'intervalle entre Ciel et Terre.

Dans cette avalanche de situations exemplaires décrites par ces soixante-quatre figures, qui se transforment les unes dans les autres et enchaînent tous les possibles, il est extrêmement curieux qu'il n'y en ait que deux, et deux seulement, qui utilisent l'homme et son corps comme symbole.

Cette constatation est assez étonnante.

En effet, ce même *Yi* dans ses commentaires, les « Dix Ailes », développe selon différentes approches ce qui est fondamental dans la conduite, le comportement,

la façon d'être de l'homme. Comment l'homme peut au mieux être en adéquation avec l'harmonie Ciel/Terre, comment il peut le plus aisément, le plus naturellement, se faufiler dans la réalité en faisant le moins de vagues possibles. C'est de cela qu'il s'agit dans les commentaires et ceux-ci font partie du canon, du *Jing*.

En comprenant le sens de ce qu'il vit, en saisissant les prémices dans ce qu'il ressent, l'homme avec le *Yi* peut se glisser dans les interstices de la Manifestation², s'adapter aux chemins qu'emprunte le souffle du Ciel/Terre.

Cet homme-là pourtant n'est présent que deux fois en tant que symbole dans les soixante-quatre situations décrites.

Nous savons, cela est dit par ailleurs, que l'Homme est avec le Ciel et la Terre, l'un des trois acteurs principaux de la pièce qui se joue en permanence et qui fonde la réalité.

Les *san cai*, 三才, les trois entités agissantes de l'univers, que sont le Ciel, la Terre et l'Homme, *tian di ren*, 天地人.

Ces trois forces qui interagissent en permanence et qui, par cette interaction mutuelle animent toute la Manifestation, sont à la fois le socle et les instruments qu'utilise le Dao, qu'utilise la Voie pour tracer son chemin, dont le réel est l'empreinte.

Cela nous est précisé dans le chapitre 25 du *Dao De Jing*, au dernier paragraphe³ :

L'Homme prendra donc modèle sur la Terre, 人法地

La Terre elle prend modèle sur le Ciel 地法天

Le Ciel prend modèle sur la voie 天法道

La Voie elle se modèle sur le naturel. 道法自然

Le naturel est exprimé par les caractères *zi ran*, 自然.

Le père Cl. Larre disait de *zi ran*, de ce naturel, qu'il aurait été mieux de le traduire par : « *La Voie se modèle sur elle-même.* »

Dans son commentaire, il précise d'ailleurs : « *La Voie, qui à soi-même abandonnée, est le naturel.* »

Ainsi, dans les soixante-quatre tableaux du *yi*, dans ces soixante-quatre possibles qui décrivent le réel, deux seulement utilisent l'homme comme support symbolique.

Quand nous tenons compte du soin que les auteurs de l'époque apportaient à la rédaction de leurs écrits, nous ne pouvons nous empêcher de penser qu'il y a là une intention délibérée.

Il y a environ dix-huit animaux qui sont utilisés en tant que support symbolique dans le texte des soixante-quatre hexagrammes. Il y a des dragons, des chevaux, des bœufs, un cerf, un tigre, un bouc, des tortues, des oiseaux, une oie sauvage, etc., et l'homme, lui, n'est présent que deux fois.

Il n'est présent que dans *deux hexagrammes*.

Dans ces deux hexagrammes, l'homme est présent dans le texte de quasiment tous les traits, et c'est son corps, le corps anatomique qui est utilisé.

Ce sont les hexagrammes 31^e et 52^e dans l'ordre des hexagrammes.

Ils se nomment **Xian** et **Gen**, *Gen qi bei*, plus exactement.

Bien sûr, des éléments du corps apparaissent ici et là dans le texte du *Yi*. Ce sont tantôt la tête, tantôt le pied, ou bien le ventre, mais ils sont toujours utilisés en tant qu'éléments isolés.

Les deux seuls hexagrammes qui utilisent le corps de l'homme en tant que symbole sont **Xian** et **Gen**.

S'il en est ainsi, c'est que les auteurs ont voulu signifier quelque chose de précis. Ils nous montrent que ces deux hexagrammes là sont particuliers, qu'ils ont une signification spéciale et que notre attention doit s'y concentrer.

Comment l'homme apparaît-il dans ces deux hexagrammes et en quoi sont-ils si spéciaux ?

Nous commencerons par analyser le caractère qui nomme chacun de ces deux hexagrammes, puis nous verrons ce qu'il en est dit dans les commentaires, les « Dix Ailes », pour finir par une synthèse de ces données.

Étude de Xian

Xian s'écrit ainsi : 咸.

L'étymologie de ce caractère est la suivante : une hallebarde à croissant, *ge*, 戈, et une blessure faite avec la bouche, *kou*, 口.

Le sens de ce caractère dans les textes classiques est le suivant : tous, entier, entièrement, complètement.

Sur les vases de bronze, à l'époque des Zhou de l'ouest, donc à l'époque de la rédaction du *Yi*, il a le sens de : **être achevé**, terminer, complètement.

Dans le *Shu Jing*, le « Livre des documents », il est employé comme : tout entier, ensemble, conjointement, agir en commun.

Dans le *Zhuang zi*, il a le sens de : englobant tout, réunissant tout ensemble (en parlant de la Voie, du Dao).

Le sens actuel est : tous, tout le monde, universel, continu, s'accorder, union, harmonie, transformer, influence.

Dans les commentaires du *Yi*, nous trouvons : dans la 9^e Aile⁴, au début de la 2^e partie, là où devrait se trouver un texte citant **Xian** et le concernant, les lignes suivantes :

Ciel/Terre étant, 有天地

Ainsi après sont les dix mille êtres. 然後有萬物

Les dix mille êtres étant, 有萬物

Ainsi après sont le masculin et le féminin. 然後有男女

Le masculin et le féminin étant, 有男女

Ainsi après sont l'époux et l'épouse. 然後有夫婦

L'époux et l'épouse étant, 有夫婦

Ainsi après sont le père et le fils. 然後有父子
Le père et le fils étant, 有父子
Ainsi après sont le prince et le sujet. 然後有君臣
Le prince et le sujet étant, 有君臣
Ainsi après sont les supérieurs et les inférieurs. 然後有上下
Les supérieurs et les inférieurs étant, 有上下
Ainsi après les rites s'imbriquent avec ce qui est juste. 然後禮義有所措
La voie des époux ne peut pas ne pas se pérenniser. 夫婦之道不可以不久也

Xian, en tant qu'hexagramme, n'est donc pas nommé dans cette Aile.

L'hexagramme **Xian** est le 31^e de l'ordre transmis.

En tant que tel et à cette position, il est le 1^{er} hexagramme du 2^e livre du Yi. Le 1^{er} livre qui commence avec **Qian**, hexagramme 1^{er}, se termine avec l'hexagramme **Li**, 30^e. Le 2^e livre commence avec **Xian** et finit avec **Wei Ji**, 64^e.

La place qu'occupe l'hexagramme 31 dans le 2^e livre correspond donc dans le 1^{er} livre du Yi, à l'hexagramme **Qian**, Création.

Seuls trois hexagrammes ne sont pas cités dans cette 9^e Aile, c'est le 1^e, **Qian**, le 2^e, **Kun**, et le 31^e, c'est-à-dire **Xian**.

Le texte qui remplace les hexagrammes **Qian** et **Kun** est remarquablement semblable à celui que nous venons de voir :

Ciel Terre étant
Ainsi après les dix mille êtres sont engendrés
Ce qui comble l'intervalle entre Ciel et Terre ne sont rien d'autre que les dix mille êtres
Par conséquent, ce qui suit est Zhun (hexagramme 3^e).

Nous avons donc à la place de **Xian** un texte qui déroule en une chaîne, depuis la plus fondamentale, celle du Ciel/Terre jusqu'à la plus humaine, celle des époux, **les interactions mutuelles**.

Comme si **Xian** était un générique de toutes les interactions possibles.

Le fait que le texte qui remplace **Xian**, dans cette Aile, soit semblable à celui qui remplace **Qian** et **Kun**, ajouté au fait que cet hexagramme **Xian** est placé dans le 2^e livre comme **Qian** l'est dans le 1^{er}, induit l'idée que **Xian** est la synthèse des deux premiers hexagrammes au niveau du 2^e livre du Yi Jing.

L'union, l'interaction, est d'abord celle du Ciel et de la Terre, qui sont dans le Yi Jing symbolisés par **Qian** et **Kun**, comme cela est dit dans le texte qui concerne **Xian**. C'est seulement ensuite que la chaîne des correspondances se déroule.

Xian apparaît ainsi comme l'hexagramme qui décrit l'interaction entre Ciel et Terre. Interaction qui est relatée par l'image du mariage au niveau humain.

Cette interaction se déroule dans le patient au moment de l'acte d'acupuncture. Elle est à la fois le préalable nécessaire et la conséquence inéluctable pour entériner le changement.

Dans la 10^e Aile : **Xian** est défini par un caractère, *su*, 速.

Su signifie : rapide, prompt, inviter, appeler, faire venir.

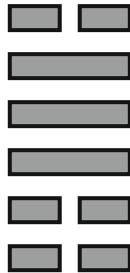
L'étymologie de *su* montre *shu*, 束, qui est relier, attacher en faisceau, et le radical de la marche, 辵, *chuo*.

La traduction serait : « *Xian, la promptitude* » 咸速也, par rapport à l'hexagramme couplé, **Heng**, 恆, qui est Permanence, et dont le texte de cette 10^e Aile dit : « *Heng, la durée* » 恆久也.

Ce pourrait être aussi : « *l'invitation* » si l'on isole cette sentence de l'hexagramme couplé. « *Faire venir* » serait aussi un sens possible, en particulier dans le contexte d'une consultation d'acupuncture.

Présentation générale

L'allure générale de l'hexagramme 31^e est la suivante :



Nous remarquons le lien harmonieux entre les lignes 1 et 4, 2 et 5, 3 et 6.

Les traits sont de nature opposée, quand l'un est Yang l'autre est Yin ou inversement, et cela renforce la cohésion de l'ensemble.

Une résonance existe entre intérieur et extérieur.

Cette idée est retrouvée dans le commentaire de la 2^e et de la 4^e Aile qui dit :

Union, c'est influencer 咸感也

Le souple est en haut et le ferme est en bas. 柔上而剛下

Les deux souffles s'influencent et se répondent en écho en s'accordant mutuellement. 二氣感應以相與

S'arrêter et se réjouir. 止而悅

Le Ciel et la Terre s'influencent et ainsi les dix mille êtres se transforment et s'engendrent. 天地感而萬物化生

L'homme sage influence le cœur de l'homme et ainsi, sous le ciel, tout paisiblement s'harmonise. 聖人感人心而天下和平

Contempler ce qui influence et ainsi pouvoir percevoir l'essence du Ciel/ Terre et des dix mille êtres. 觀其所感而天地萬物之情可見矣

Nous notons que « influencer », *gan*, 感, s'écrit avec le caractère *heng*, 咸, et le cœur en dessous, *xin*, 心.

Influencer, c'est unir par le cœur.

« S'arrêter et se réjouir » fait référence aux deux trigrammes constituant cet hexagramme. La montagne est en bas et les vapeurs lumineuses en haut. S'arrêter symbolise la montagne, se réjouir symbolise les vapeurs lumineuses.

En contemplant ce qui influence, cela permet de percevoir l'essence du Ciel/ Terre et de tous les êtres.

Le texte continue en précisant :

Au-dessus de la montagne sont les vapeurs lumineuses. 山上有澤

Union. 咸

L'homme accompli, en cela, reçoit les hommes en sa vacuité. 君子以虛受人

À nouveau, ici, nous notons la présence du trigramme *Gen*, celui de la montagne en bas et le trigramme *Dui*, celui des vapeurs lumineuses en haut.

Nous avons donc la stabilité, le calme en bas, à l'interne, et la joie, la libre expression entre les êtres, en haut, à l'extérieur.

Cela conduit l'homme accompli à accueillir les hommes dans sa vacuité. Cette vacuité, *xu*, 虛, est donc en rapport avec la montagne et l'expression des vapeurs lumineuses.

Les vapeurs lumineuses s'élèveraient depuis le vide et induiraient l'expression de *Dui*.

Texte de l'hexagramme et explications

Le texte de l'hexagramme montre que cette interaction, cette attraction mutuelle, se fait de niveau en niveau et devient de plus en plus complète.

Le jugement dit :

Prendre femme bonheur. 取女吉

À la 1^{er} ligne :

Interaction dans ce gros orteil. 咸其拇

À la 2^e ligne :

Interaction dans ce mollet. 咸其腓

À la 3^e :

Interaction dans cette cuisse. 咸其股

Se tenir à celui qui se conforme. 執其隨

À la 4^e :

Indécis dans les allées et venues 憧憧往來
Les amis se dirigent sur les pensées. 朋從爾思

À la 5^e :

Interaction dans cette chair le long de la colonne. 咸其脢

En haut, à la 6^e :

Interaction dans ces mâchoires, joues, langue. 咸其輔頰舌

« Prendre femme bonheur » qui décrit l'union au niveau humain et quotidien représente un exemple de l'union du Yin et du Yang et cela entraîne une situation favorable. Cela rappelle aussi le texte de la 9^e Aile, « époux et épouse ».

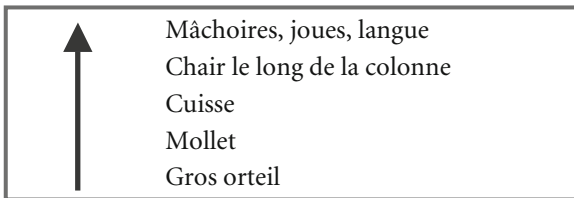
Puis le texte des traits se déroule.

Il est construit selon la formule : *Xian qi*, 咸其.

C'est-à-dire « l'interaction concerne ceci » ou bien « interaction dans » ou encore « interaction de ce... ».

Cela est retrouvé à tous les traits sauf au 4^e, où le texte parle d'indécision et de lien avec des amis.

Le trajet de l'interaction est donc le suivant :



Le caractère *mei*, 脢, à la 5^e ligne, traduit par « chair le long de la colonne » représente les muscles paravertébraux, la chair qui se trouve des deux côtés de l'épine dorsale.

Ces étapes évoquent un trajet de souffles. Mais il nous faut être prudent et ne pas céder à l'anachronisme. Ces textes du *Yi Jing* datent au moins de l'époque des Royaumes combattants, – 400 environ, voire même seraient antérieurs, probablement de – 700, avant l'ère chrétienne. Tandis que les trajets des méridiens ont été précisés bien plus tard, vers le début de l'ère chrétienne.

Néanmoins, ce trajet qui nous est dessiné en relation avec le mariage, l'union, l'interaction, est porteur d'un sens qu'il nous incombe de mettre en évidence.

Dans cet hexagramme, le trajet débute à l'endroit le plus distal, le pied avec son gros orteil, pour venir au centre, colonne dorsale, puis au niveau de la tête, de la bouche en particulier.

Cette bouche est vue dans son aspect de mouvement, les mâchoires, et dans son aspect interne fonctionnel, les joues et la langue, qui évoquent le goût, la nourriture et la fonction de relation : la parole.

La nourriture est l'un des moyens d'entrée en relation avec l'extérieur, la parole en est un autre.

Le symbolisme de Dui, le trigramme supérieur de *Xian*, est la parole, l'expression spontanée de la sincérité de l'homme. C'est l'expression naturelle de l'être.

Symbolisme

Comme il est dit, à propos de ce trigramme, dans la 8^e Aile, à la 4^e partie :

Par Dui cela se réjouit. 兌以悅之

À la 5^e partie :

Le souverain céleste... 帝

... se réjouit en paroles selon Dui. 悅言乎兌

Dui, c'est la rectitude de l'automne. 兌正秋也

C'est ce qui réjouit les dix mille êtres. 萬物之所悅也

En cela, il est dit, 故曰

Se réjouit en paroles selon Dui. 悅言乎兌

À la 6^e partie :

L'esprit, lui, 神也者

Est le subtil des dix mille êtres et il s'exprime en paroles. 妙萬物而為言者也

... Dans ce qui réjouit les dix mille êtres ... 悅萬物者

Rien n'est aussi réjouissant que les vapeurs lumineuses. 莫悅乎澤

À la 7^e partie :

Dui, c'est se réjouir. 兌悅也

À la 9^e partie :

Dui s'exprime par la bouche. 兌為口

À la 11^e partie :

Dui, 兌

S'exprime dans les vapeurs lumineuses 為澤

... s'exprime par la bouche et la langue. 為口舌

Nous voyons que Dui est un moyen d'expression sur le mode de la réjouissance, du plaisir, de celui que l'on éprouve à partager une sincérité.

Le lien avec la bouche et la langue est particulièrement souligné.

Nous avons eu l'occasion à plusieurs reprises de soigner des personnes sourdes-muettes de naissance.

La plupart n'avaient pas acquis le langage parlé et le temps de l'interrogatoire était particulièrement difficile. Bien sûr, le passage par des questions-réponses écrites pouvait avoir lieu.

Mais cela ne donnait qu'une notion figée de l'expression de ce patient. En particulier les silences, les pauses qui émaillent le discours étaient absents. Il n'y avait pas de possibilités d'observer le rythme de la parole, le souffle qui se suspend ou se prolonge, l'articulation des idées.

En revanche, chez ces patients, l'expression du visage était très parlante. Surtout l'éclat du regard, le mouvement des lèvres, quand le patient montrait l'endroit de son corps où il avait mal, révélaient l'intensité de la douleur ou son amélioration par tel ou tel mouvement. La gestuelle avec ses blocages ou son libre développement accompagnée de grimaces déformant les traits et de sourires qui s'ouvraient ou se refermaient indiquait subtilement le jeu des souffles à l'intérieur du patient. La mimique du visage, libérée de la parole qui la contraint et la sculpte, s'exprime alors dans toute sa spontanéité et ce temps de l'observation revêt une importance primordiale dans ces cas.

Bien différent d'un mime, qui tente de donner par ses postures un sens au silence, le patient sourd-muet exprime à travers son regard et ses différents éclats, par le mouvement de ses lèvres, par les déformations de sa bouche aux sons inarticulés l'essence du trouble qui le fait consulter. Il n'y a pas de tentative d'expliquer ou de rechercher un sens par les mots, il n'y a que la description, en revivant le ressenti et l'appréhension de la sensation directe, immédiate du trouble qui le fait consulter.

Un mime qui sait parler ne pourra jamais, même avec tout son talent, « dire » autant d'émotions qu'un sourd-muet qui revit son trouble. Un sourd-muet, au-delà des mots, ressent ses troubles, les rend palpables dans ses mimiques naturelles. Il les présente tels qu'ils sont, sans le déguisement des phrases construites ou les tentatives de donner du sens par le truchement des mots. Il « est » le trouble en question dans tout son corps et dans toutes ses expressions. Le soulagement de la douleur d'un mouvement se dessine immédiatement sur le visage, dans le regard ou le mouvement des lèvres. L'aggravation ou l'apparition de la douleur monte au visage instantanément. En fait, elle ne monte pas, elle est concomitante de la douleur de l'épaule ou des lombes. L'expression du visage à ce moment-là n'est pas une conséquence de cette douleur, elle n'en est que la traduction.

Elle ne la mime pas, elle est la douleur qui s'exprime dans tout l'être et qui apparaît au visage, comme dans tout le reste du corps.

Nous avons ainsi vu luire et exploser le regard furieux de l'insomniaque qui se réveille d'un bond à deux heures du matin, prêt à affronter le monde et ayant complètement oublié toute notion de sommeil. Le deux de l'heure étant asséné par un mouvement impératif des doigts de la main droite s'agitant devant ce regard, comme une illusion d'éventail cherchant vainement à cacher le désarroi de ce réveil itératif au même horaire. La bouche qui se tord en un mouvement de colère devant cette répétition horaire qui le fatigue et le scandalise par son aspect impératif. Le regard qui s'éteint quand les doigts largement écartés montrent cinq heures au cadran du temps. L'oreille qui se tend et les yeux qui se referment, avec une chute des lèvres marquant la lassitude, quand les doigts indiquent sept heures et la sonnerie du réveil. La tête qui dodeline, le regard qui s'éteint, marquent le passage de la journée et la fatigue accumulée.

A la consultation suivante, le pouce levé dès le début de la consultation n'indique pas une heure du matin. Le regard est brillant, largement ouvert, le sourire engageant montre un plaisir retrouvé à apprécier sa journée. Les gestes des deux mains forment une ouverture, une amplitude à embrasser le monde, un contentement d'avoir retrouvé son rythme et ainsi son allant.

Une douleur à l'épaule qui s'amende, dont les signes douloureux s'effacent, ne donnera pas lieu à de grands mouvements amples de ladite épaule. Ce seront également des sourires, des regards éclatants, des gestes symétriques des deux bras qui embrassent et qui s'ouvrent tour à tour. Bien plus que le mouvement libre, retrouvé dans l'articulation douloureuse, ce seront le sourire et les mouvements des lèvres qui montreront la libre circulation des souffles et le changement effectué.

***Dui** est ce contentement, ce plaisir à retrouver une allure aisée, une démarche spontanée sans aucune gêne. **Dui** est la spontanéité dans l'échange. Cette spontanéité s'exprime d'autant mieux que **Gen**, la montagne, est stable et vide. Gen que nous verrons avec le deuxième hexagramme, qui utilise le corps comme symbole.*

***Xian**, le mariage, l'union, l'interaction, quel que soit le nom que nous lui donnons, est un processus de réunion des complémentaires, cette réunion scelle le passage du multiple à l'unité. Les deux complémentaires sont séparés puis dans le mariage ils s'unissent, ils font un.*

*C'est là **un retour depuis le multiple vers l'unité.***

Étude de Gen qi bei

Gen qi bei s'écrit ainsi : 艮其背.

***Gen** : dans son étymologie, on observe un homme qui se retourne pour regarder quelqu'un en face, de son haut. Il y a une idée de résistance.*

***Qi bei** : ce qui concerne le dos.*

*Le dos, **bei**, 背, est la chair, **rou**, 肉, qui regarde le nord, **bei**, 北.*

Le sage était installé face au sud, face à la lumière ; en conséquence, la chair de son dos était face au nord. Il est assez remarquable que cette notion, de se placer face au sud, soit à ce point rentrée dans les habitudes de pensée et de conception de soi. Au point que le dos, en tant que partie du corps, soit désigné jusqu'à l'époque actuelle comme la chair regardant le nord, *bei*, 背. Ce caractère a pris le sens de tourner le dos, de s'opposer à.

Le sens général de **Gen** est : s'arrêter, marquer une pause.

C'est le nom de l'un des huit trigrammes du *Yi Jing*, celui de la Montagne. Trigramme formé par deux traits brisés surmontés d'un trait plein.

Mère Ina Bergeron dit de lui : « *Stabilité, moment où s'affirme la continuité dans le repos comme dans le mouvement*⁵. »

Il n'y a donc pas d'impulsion nouvelle, ni accélération ni freinage. Cela continue sur son erre, de façon stable.

Dans la 9^e Aile, nous notons pour cet hexagramme :

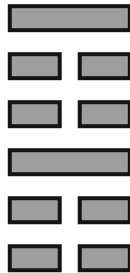
« *Gen, c'est s'arrêter* » 艮者止也.

Dans la 10^e Aile, **Gen** est défini par le même caractère *zhi* : 止, où est visible un pied en mouvement ou un pied en repos, donc soit le pied en marche, soit son empreinte.

Ce caractère désigne l'arrêt et aussi par extension le fait de demeurer là où l'on est. Il signifie aussi arriver à, atteindre, le but vers lequel on tend.

Présentation générale

L'allure générale de l'hexagramme 52^e est la suivante :



Nous remarquons que le trigramme de la montagne est doublé. Identique en dedans comme en dehors ; il a la forme d'une tasse renversée. Les deux traits forts sont les 3^e et 6^e. Cela montre une stabilité, une fermeté vis-à-vis de l'extérieur (la ligne 3^e étant sortie vers l'externe, la ligne 6^e étant sortie de la situation).

Être sur une montagne permet de voir les choses de haut, de plus loin. Cela permet de relativiser ce qui est vu, ce qui est vécu. Être pareil à une montagne revient à être stable, solide, inébranlable face aux aléas de la vie quotidienne.

À l'intérieur, les traits Yin révèlent une possible malléabilité, une douceur, la capacité de réalisation du Yin, ainsi qu'un accueil dans le vide médian.

Ces notions sont décrites dans les Ailes 2 et 4 :

Gen, c'est s'arrêter. 艮止也

C'est le temps de l'arrêt alors cela s'arrête. 時止則止

C'est le temps de l'action alors cela agit. 時行則行

Se mouvoir ou être au repos n'échappent pas à leur temps⁶.

動靜不失其時

Leur voie est éclatante et lumineuse. 其道光明

Gen concerne l'arrêt 艮其止

C'est l'arrêt qui a une place. 止其所也

Le haut et le bas s'opposent et se répondent en écho 上下敵應

C'est ne pas s'accorder mutuellement. 不相與也

Montagnes réunies, Gen. 兼山艮

L'homme accompli, en cela, réfléchit à ne pas sortir de sa position. 君子以思不出其位

L'arrêt, dont il est question ici, n'est pas l'effet d'un quelconque empêchement, il est le résultat d'un moment. **C'est le temps de l'arrêt.** Rien ne s'oppose au mouvement. Il est d'ailleurs précisé que quand c'est le temps de l'action cela agit. Cela montre que quand il y a mouvement, il y a aussi arrêt et inversement, et c'est de cela dont il est question ici.

« Être en repos » est ici la traduction de **jing**, 靜. Ce caractère signifie le repos, mais aussi et surtout le silence⁷, la quiétude.

Le silence est une condition nécessaire pour le patient au moment de l'acte d'acupuncture. Il est aussi indispensable au changement comme nous le verrons dans le chapitre parlant de la quiétude.

Nous retrouvons ici le caractère **guang**, 光, que nous avons noté dans le texte de la 5^e ligne de **Wei Ji** et que nous avons mis en rapport avec le **Shen** du patient.

Nous trouvons également **ming**, 明, la lumière, qui a aussi le sens d'illumination dans certains textes, et qui est en rapport avec l'éclat du Shen. Ce **ming** que nous avons rencontré dans la 5^e ligne de **Sui**, l'hexagramme 17°. Qui est aussi présent dans la 3^e ligne de **Jing**, l'hexagramme 48°, en rapport avec la faveur du Ciel.

Nous le retrouvons au chapitre 23 du *Zhuang zi*, où il est dit :

La rectitude conduit à la quiétude 正則靜

La quiétude conduit à l'illumination 靜則明

L'illumination conduit au vide. 明則虛

La rectitude, **zheng**, 正, que nous avons rencontré en rapport avec la notion de centre.

Nous remarquons dans cet extrait de *Zhuang zi*, la présence du vide, *xu*, 虛, que nous avons noté dans la 4^e Aile de *Xian*, l'hexagramme 31^e.

Cette montagne sur montagne a été comparée à une chaîne de montagnes.

Dans le corps, la colonne vertébrale peut être comparée à une succession de petites montagnes.

Texte de l'hexagramme et explications

Le texte de l'hexagramme *Gen qi bei* est construit de la même façon que celui de *Xian*.

Au jugement :

L'arrêt concerne le dos. 艮其背
Sans atteindre ce corps. 不獲其身
Marcher dans cette cour. 行其庭
Sans voir ces hommes. 不見其人

À la 1^{er} ligne :

L'arrêt concerne les pieds. 艮其趾

À la 2^e ligne :

L'arrêt concerne les mollets. 艮其腓
Sans aider celui qui suit. 不拯其隨
Ce cœur est sans joie. 其心不快

À la 3^e ligne :

L'arrêt concerne les hanches. 艮其限
Disposer en ordre ces nerfs des reins. 列其夤
La calamité touche le cœur. 厲薰心

À la 4^e ligne :

L'arrêt concerne le tronc. 艮其身

À la 5^e ligne :

L'arrêt concerne les os malaires. 艮其輔
Mettre en ordre les paroles. 言有序

En haut, à la 6^e :

Encourager l'arrêt. 敦艮

Nous retrouvons l'expression « **Gen qi** »... presque à chaque trait. Expression qui a la même tournure que « **Xian qi** »... vue dans l'hexagramme 31^e.

Nous pouvons remarquer la symétrie du texte du jugement. Une proposition, la description d'un fait, est suivie d'une négation.

Le dos est immobile, mais le reste du corps n'est pas totalement concerné.

Si le dos est fixé, cela suffit à marquer l'arrêt. Les organes des sens, tous situés sur le devant, ne seront pas utiles. Dans cette situation c'est comme si le sujet pouvait aller dehors mais que ce qu'il voit ne le concerne pas. Le niveau de vigilance des organes des sens est abaissé, voire même éteint, et cela favorise la concentration sur soi.

Le caractère *yin*, 腎, traduit par « *nerfs des reins* », au 3^e trait, signifie : muscles de la crête iliaque situés sous la crête iliaque et désigne aussi les muscles paravertébraux.

Le grand dictionnaire Ricci précise : musculature des lombes, dans le contexte du *Yi Jing*.

Nous observons plusieurs caractères communs dans les deux hexagrammes.

Nous avons **le mollet, fei**, au 2^e trait, nous avons **fu, les os malaires** au 5^e et 6^e trait.

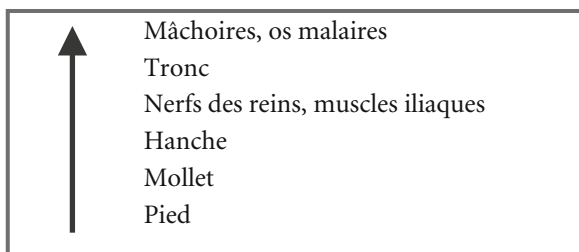
À la 2^e ligne, nous avons également l'expression « **qi sui** », 其隨, où *sui* est le nom de l'hexagramme 17^e. Cet hexagramme que nous avons rencontré dans les voyages du *xiang* de l'ouest dans **Ji Ji**.

Cette expression traduite par « *celui qui suit* » ou « *celui qui se conforme* » est au 3^e trait dans **Xian** et au 2^e dans **Gen**.

Un caractère particulier est présent à la 5^e ligne de **Gen**. Il s'agit de **xu**, 序, mettre en ordre, à propos des paroles. Ce **xu** est celui qui nomme la 9^e Aile, dite Xu Gua, que l'on peut traduire par les **hexagrammes dans leur déroulement**. En effet, cette Aile présente les soixante-quatre hexagrammes en une chaîne, avec des explications pour le passage d'un maillon à l'autre.

C'est précisément dans cette Aile que nous avons le passage sur **Xian**, débattu plus haut.

Le trajet suivi par « l'arrêt » dans sa progression est le suivant :



Ainsi, le trajet de **l'arrêt** part du point le plus distal, le pied, de ce niveau qui est le plus touché par le mouvement, et vient ensuite vers le centre, passant par le mollet, les

hanches, les muscles des lombes, envahit le tronc et comme pour *Xian* finit au niveau des os malaires, avec en plus cette précision sur les paroles qui sont en ordre.

Nous pourrions ici traduire : « *Yan you xu* », par « *Les paroles se déroulent selon un ordre* ».

Les paroles sont le lieu de rencontre du fixe et du mobile, à la fois anatomiquement et symboliquement.

Anatomiquement, les paroles sont produites lors de mouvement d'une partie mobile, la mâchoire inférieure par rapport à une partie fixe, le bas du crâne.

Symboliquement, les paroles sont rythmées par le silence entre les mots. Le silence évoque la partie fixe quand les mots sont la partie mobile.

Des paroles en ordre sont des paroles émises selon une rythmique harmonieuse. Le silence est présent et induit le rythme. Les mots ne se bousculent pas, ne se précipitent pas. La pensée s'articule autour d'arguments présentés dans une certaine suite cohérente.

Nous avons envisagé ce type de discours dans « *avoir du shen* » quand nous décrivions « *une élocution distincte* », en rapport avec l'hexagramme *Bi*, le 22^e.

Donc, le trajet finit dans la même zone que *Xian*, mais ici, il ne s'agit que de la fonction de relation, la parole. Il est dit que « *les paroles sont en ordre* ». C'est-à-dire qu'il n'y a pas lieu de se taire dans l'arrêt, il est loisible de parler. Le sujet parle dans la stabilité maximale, dans l'arrêt qui a tout envahi, mais il ne parle pas n'importe comment. Il ne parle pas à tort et à travers. Les paroles sortent selon l'ordre qui règne à l'intérieur, selon le silence de l'interne. Ce sont là certainement des paroles authentiques, des paroles véridiques.

Celles dont il est question au chapitre 81 du *Dao De Jing*.

Ce chapitre qui commence ainsi :

*La parole authentique n'est pas élégante*⁸ 信言不美

La parole élégante n'est pas authentique. 美言不信

C'est de cet ordre-là dont il s'agit ici.

Un ordre qui reflète l'authenticité intérieure. Authenticité obtenue par le passage dans l'hexagramme *Gen qi bei*.

Ces paroles authentiques, ces paroles « *mises en ordre* » rappellent également le *Yi*, 意, dont nous avons parlé en tant que second centre du patient. La parole en ordre qui suit une pensée bien structurée est l'outil dont se sert le *Yi*, le propos, pour se manifester. La fonction du *Yi* de traduire en un propos ordonné ce que le *Shen* exprime, passe par des paroles sincères et ordonnées selon leur rythme, reflet de l'harmonie intérieure.

À ce propos, nous retrouvons le caractère *si*, 思, de la pensée à la fois dans le texte de la 4^e ligne de *Xian* et dans le texte de la 4^e Aile de *Gen*, où l'homme accompli réfléchit sur sa position.

思, *si*, la pensée, qui est le *Yi*, 意, en action et qui se manifeste en paroles ordonnées, *yan you xu*, 言有序.

Les localisations, décrites autant dans *Xian* que dans *Gen*, évoquent également, bien sûr, un trajet de souffles.

Si nous pouvons évoquer le trajet de Zu Tai Yin pour l'hexagramme 31^e, nous pouvons pour l'hexagramme 52^e, imaginer Zu Tai Yang, surtout en tenant compte de l'allusion à l'œil contenue dans le jugement « *ne pas voir* », *bu jian*, 不見.

D'autant que la forme du caractère *shan*, 山, la montagne évoque la saillie de la colonne vertébrale par rapport aux muscles paravertébraux, justement là où se faufile le Zu Tai Yang.

Dans *Gen*, nous remarquons aussi la présence du Cœur, *xin*, 心, à deux reprises, dans le 2^e et le 3^e trait. Soit il est sans joie, à la 2^e ligne, soit il est touché par la calamité, à la 3^e.

Le cœur, *xin*, considéré comme le centre de l'homme, est atteint en plein par l'arrêt, par la quiétude au niveau du 3^e trait. Il est possible de considérer comme une calamité le fait de ne plus pouvoir éprouver de désir, d'envie égotique. Le cœur qui abrite le *Shen*, que nous avons décrit avec la notion de centre et que nous avons mis en parallèle avec les voyages du patient.

Les lombes sont touchées au même moment. Les lombes, cette région des reins qui abrite le secret de l'existence. Ce que l'on nommera un jour, plus tard, *ming men*. Dans cette double atteinte du cœur et des lombes, nous percevons une possible intention de parler de l'eau et du feu. Ce couple, si fondamental dans la pensée chinoise, était-il déjà, à cette époque de rédaction du *Yi Jing*, bien cerné et bien décrit ? Difficile de répondre.

Néanmoins, cette double présence du cœur et des reins montre que l'effet de l'arrêt ou du moins de la stabilisation se fait sentir dans toute la personne.

Symbolisme

Le symbolisme de *Gen* est donc l'arrêt, la tranquillité, le calme, la stabilité.

Il est dit à son propos dans la 8^e Aile :

Dans la 3^e partie :

La montagne et les vapeurs lumineuses interpénètrent leurs souffles. 山澤通氣

Dans la 5^e partie :

Le souverain céleste accomplit les paroles selon Gen. 帝成言乎艮

Gen, c'est le trigramme du nord-est. 艮東北之卦也

C'est ce qui accomplit la fin des dix mille êtres 萬物之所成終

Et ainsi, c'est ce qui accomplit leur commencement. 而所成始也

En cela, il est dit, accomplir les paroles selon Gen. 故曰成言乎艮

Dans la 6^e partie :

L'esprit, lui... 神也者

Dans ce qui finit les dix mille êtres, dans ce qui les commence,

終萬物始萬物者

Rien n'est aussi florissant que Gen... 莫盛乎艮

Dans la 9^e partie :

Gen s'exprime dans la main. 艮為手

Dans la 11^e partie :

Gen, 艮

Agit dans la montagne 為山

Il agit par les gardiens des portes des palais... 為闕寺

Plusieurs notions sont précisées ici concernant **Gen**.

Tout d'abord le lien avec les vapeurs lumineuses, **Dui**, est décrit par l'interpénétration de leurs qi. Ce sont les seuls trigrammes qui sont ainsi décrits (le feu et l'eau, eux, se capturent l'un l'autre ; le tonnerre et le vent, quant à eux, ne s'opposent pas l'un à l'autre). Ce qui signifie qu'ils ont une grande complicité.

Cela se retrouve au niveau de l'hexagramme **Xian**, 31^e et bien sûr dans l'hexagramme couplé Heng, 32^e, Permanence. Cela montre que **Xian**, formé des deux trigrammes de la montagne et des vapeurs lumineuses, a une grande cohésion interne. Cela n'est évidemment pas fortuit.

D'autre part, les paroles sont présentes à plusieurs reprises. À chaque fois avec le caractère *cheng*, 成, qui accomplit dans le sens de parachever, d'aller jusqu'au bout, jusqu'à l'extrémité de la réalisation. Cela est à mettre en corrélation avec ce qui est dit sur « *les paroles en ordre* » dans le texte de l'hexagramme. Ce qui est dit avec **Gen** est définitif. Il n'y a rien à ajouter au-delà de ce qui est exprimé par **Gen**. Les paroles s'achèvent à **Gen**. Au-delà demeure le silence.

Autre point fort de ces textes, la reprise de ce même caractère *cheng*, qui revient en relation avec la fin et le commencement des êtres.

La position du trigramme en fonction des huit vents, « *le nord-est* », correspond à la disposition dite du Ciel Postérieur, c'est-à-dire à la disposition qui décrit le monde fonctionnel. Or dans la disposition dite du Ciel Antérieur, celle de l'essence des choses, ce même trigramme est au nord-ouest.

Ce lien avec à la fois l'ouest, lieu de coupure et de séparation donc de fin, et l'est, lieu de continuité et donc de commencement, tout en étant relié, dans les deux cas, au nord, lieu d'accomplissement, place ce trigramme Gen au centre du débat. Le débat qui se déroule en permanence entre ouest et est et qui s'accomplit

au nord. C'est ce que nous avons décrit pour le patient dans ses voyages entre ces deux orientes.

Ce passage entre l'essence et la fonction, Ciel Antérieur et Ciel Postérieur, entre « *ce qui n'est pas encore* » et « *ce qui est déjà* » que nous avons illustré par les hexagrammes **Wei Ji** et **Ji Ji**, se trouve éclairé ici de façon particulièrement évidente.

Le lien avec le nord est encore renforcé par cet usage itératif du caractère *cheng*, 成, qui décrit par ses sens ce qui se déroule dans ce nord, lieu d'accomplissement et qui correspond, comme nous l'avons vu, à l'hexagramme **Kun**.

Ce qui intervient entre la fin et le commencement est bien entendu symbolisé par l'hexagramme **Qian**, Création.

C'est donc là, au cœur de l'hexagramme **Gen**, que vont se dérouler les échanges entre **Qian** et **Kun** aboutissant à un recommencement de tous les êtres après leur achèvement.

Ce qui est induit par **Gen**, le silence, la quiétude, le retrait des organes des sens va provoquer un recommencement, que nous avons appelé « *changement* » chez le patient, grâce à l'action du thérapeute qui utilise tour à tour **Qian** et **Kun**.

Le thérapeute lui aussi passe par **Gen** pour mieux s'immerger dans le silence. Il évolue également dans **Xian**, pour que sa propre interaction interne puisse exprimer au mieux l'efficace de **Qian** et **Kun**.

Ainsi **Gen**, l'arrêt, la stabilité, la fermeté, la tranquillité est en relation avec ce qui commence et ce qui finit. Il est au début et à la fin.

Il est le début du commencement et la fin de l'achèvement. Il est le point d'ancrage.

Il est la référence pour tout début ou toute fin. Il est « *entre* ».

Il est ce moment où le temps est suspendu, entre inspir et expir.

Il est au-delà du mouvement.

Il est l'ancrage du mouvement, ce à partir de quoi tout se meut et tout se transforme.

Nous avons ici un écho de ce qui est dit au chapitre 40 du *Dao De Jing*.

Ce qui a produit les dix mille êtres

Mais ce qui a est produit par ce qui n'a pas.

Wang Bi précise dans son introduction au *Zhou Yi* :

Ce ne sont pas les mouvements qui peuvent ordonner les mouvements.

Ce qui ordonne les mouvements, c'est qu'ils tiennent fermement à l'un.

Les mouvements naissent dans le non-mouvement, dans l'ensemble de tous les mouvements possibles où aucun n'est différencié, l'Un, l'unité primordiale.

C'est par un retour au Un que se fait l'évolution de la fin vers le commencement. **Gen** est achèvement et recommencement. Il est de chaque côté de ce retour à l'Un. Car le retour ne peut être exprimé, ne peut faire l'objet d'aucune description. Seuls peuvent être décrits les lieux du temps qui sont entre recommencement et achèvement.

C'est pour cette raison, d'impossibilité d'accéder par les mots ou les idées à l'Unité primordiale, qu'il n'y a aucun hexagramme qui traite de ce qui précède le recommencement ou de ce qui succède à l'achèvement. Même les deux hexagrammes **Wei Ji** et **Ji Ji**, qui décrivent quelque reflet d'une fin, se placent avant ou après et non *pendant*. Gen décrit les conditions pour parvenir à ce « *pendant* » et pour en sortir.

Wang Bi précise que « *le fait d'être* » implique aussitôt « *le fait de devenir* ». Il explique également que la fin est un aboutissement. Qu'entre cet aboutissement et le commencement, il y a un intervalle.

Cet intervalle est, dans le contexte qui nous intéresse, « oubli de soi », inattention aux informations des organes des sens, suspension de l'attention dans un « vide » rempli de toutes les potentialités. Ce que nous avons appelé : « *entre* » ou « *pendant* », à défaut de disposer de mots plus précis.

Cela est décrit d'une façon si élégante et si simple par Zhuang zi dans le chapitre 7.

Un devin appelé Ji Xian, 季咸, que l'on peut traduire par la « dernière union » ou bien « la plus jeune des unions » rencontre Lie Zi. Sur les conseils de ce dernier, le devin va rendre visite au maître de Lie Zi, nommé Hu Zi, 壺子, maître Calebasse⁹, hu, 壺, désignant un récipient creux et ventru.

Le devin, après avoir vu Hu zi, dit à Lie Zi : « *Il ne pourra plus vivre ; il n'en a plus que pour dix jours. J'ai vu quelque chose d'étrange : comme des cendres mouillées.* »

Quand Lie Zi rapporte ces propos à son maître Hu Zi, celui-ci lui répond : « *Je lui ai présenté les veines de la terre cet état séminal qui n'est ni ébranlement ni repos (不震不正). Sans doute aura-t-il perçu le blocage de mon ressort vital. Amène-le encore une fois.* »

Nous pouvons remarquer que le devin s'appelle Ji Xian, 季咸, et que **Xian** est justement le nom de l'hexagramme 31^e, Union.

Ce devin, capable de prédire la vie et la mort à chacun, est incapable de saisir et de voir ce qui est « *ni agité ni au repos* », car tout entier dans les interactions du Yin et du Yang, il ne s'en dégage pas et ainsi ne peut revenir à l'Un.

L'expression « *ni ébranlement ni repos* », 不震不正, utilise le caractère zhen, 震, pour l'ébranlement et ce caractère se trouve justement être le nom de l'hexagramme 51^e, **Zhen**, opposé du 52^e, **Gen**.

Le caractère zheng, 正 est celui qui désigne la rectitude. Cette rectitude que nous avons rencontrée avec Dui, le trigramme des vapeurs lumineuses en relation avec l'automne.

À la seconde entrevue, le sorcier dit : « *C'est une chance qu'il m'ait rencontré ! Il va beaucoup mieux. Il est plein de vitalité. J'ai vu les forces qui bloquaient.* »

Ce à quoi le maître de Lie Zi explique : « *Je lui ai présenté l'interaction du ciel et de la terre, qui ne répond à aucun nom ni à aucune réalité. Les impulsions portaient des talons. Sans doute aura-t-il vu en moi l'action bienfaisante du ressort vital.* »

Lors d'une nouvelle visite à maître Calebasse, le devin Ji Xian déclare : « *Ton maître est par trop changeant, je n'ai rien pu voir. Dis-lui de se stabiliser et alors je pourrai l'examiner.* »

À quoi maître Calebasse explique à Lie Zi : « *Je lui ai fait voir le grand vide central, quand rien ne domine encore. Il aura perçu le moment du processus où les souffles s'équilibrent.* »

Quand Ji Xian reviendra voir maître Calebasse une quatrième fois, il repartira en courant à toutes jambes sans rien dire.

Maître Calebasse dira : « *Je me suis offert à lui vide et flottant en sorte qu'il n'a plus su ni quoi ni qu'est-ce.* »

Le devin Ji **Xian**, enfermé dans les distinctions et les interactions du Yin et du Yang, corseté par les relations de ces deux complémentaires, portant fort bien son nom de **Xian**, Union, ne peut concevoir et donc encore moins entrevoir ce qui est avant l'interaction, ce qui est disposition naturelle et ressort de la vitalité. Le devin ne peut voir ce qu'il a devant les yeux, car cela n'est pas accessible par le regard externe. En cela, il est dit dans le jugement de **Gen** : « *marcher dans cette cour, ne pas voir ces hommes* ». Le devin lors de la dernière visite ne dit pas un mot et s'enfuit en silence. Ce qu'il a vu est au-delà des mots, au-delà du raisonnement. En cela il est dit à la 5^e ligne de **Gen**, « *mettre en ordre ses paroles* ». Savoir ne pas dire, savoir ne pas chercher à expliquer par des mots, ce qui est inexprimable.

Nous remarquons que le devin vient à *quatre* reprises voir maître Calebasse. Quatre fois, car cela symbolise les quatre orientes, comme cela a été décrit plus haut. « *Calebasse* » renvoie à une gourde, symbole de la vacuité, ustensile utilisé par les taoïstes pour parler du Tao. Le Tao serait comme une gourde qui s'écoule sans jamais déborder ou se vider.

Pour être capable de cela, il est donc nécessaire de passer par **Gen**.

Ainsi, pour sortir de **Xian**, il faut passer par **Gen** et ce passage permettra de revenir à Xian, mais à un autre **Xian**, à un autre niveau de fonctionnement. Pour rétablir des interactions, il faut se replier vers la non-interaction.

Accepter cette non-interaction, qui est au-delà des mots, qui est à la fin des paroles, qui est ni ébranlement ni repos, c'est laisser la vitalité de l'être s'exprimer, monter depuis la profondeur et s'épanouir à la surface.

Parfois, sur un de ses chemins, la vitalité se bloque, s'arrête et se fige. Ce qui est nommé hémiplégie ou paraplégie, en clinique. Ces patients n'ont alors plus conscience de cette partie de leur corps, partie inanimée, déconnectée de l'ensemble.

Au cours de l'interrogatoire de ces hémiplegiques conservant des séquelles revient toujours le même propos : « J'oublie que cette partie de moi existe. » Il leur faut faire un effort de reconstruction mentale pour prendre en compte cette partie-là, qui est exclue de l'ensemble. Ils la mobilisent avec l'autre main, comme l'on saisisrait du bois mort.

Le but du traitement, par acupuncture et par rééducation, va être de refaire des liens entre l'ensemble et cette partie exclue, oubliée. Le traitement va peu à peu retisser des interactions entre cette partie oubliée et l'ensemble. Le mouvement passif de ces parties en rééducation va, petit à petit, entraîner une réincorporation. L'acupuncture va aider le souffle à se refaire un chemin vers ces parties désertées par le Shen.

A contrario, les patients qui subissent une amputation, par accident ou maladie, d'une partie d'un membre ou d'un membre entier vont continuer à ressentir l'existence de cette partie manquante que ce soit par des douleurs, dites du membre fantôme, ou des fourmillements. Comme si le souffle continuait à circuler là où la chair n'est plus. L'acupuncture, en équilibrant le souffle entre les deux membres, le présent et l'absent, va instaurer une nouvelle interaction qui prendra en compte l'absence.

La vitalité a sa propre conception de la mémoire de l'ensemble.

Privée de passage, bloquée dans sa progression, la vitalité devient amnésique.

Privée d'un chemin, empêchée d'aller là où elle devrait aller, la vitalité exprime son empêchement et crie sa douleur.

Les personnes à qui il manque une partie de membre ou même un membre entier dès la naissance¹⁰, effet tératogène de certains médicaments ou anomalies chromosomiques, quelqu'en soit la raison, ne décrivent jamais de douleur du membre fantôme. Les enfants qui à la naissance, par hypoxie le plus souvent ou par convulsions, deviennent hémiplésiques ne manifesteront pas, au cours de leur vie, d'oubli partiel d'une partie de leur corps. Cette partie sera moins mobile, plus fine, moins musclée, mais elle sera partie intégrante de l'ensemble. Elle sera peut-être partie gênante, mais jamais partie absente.

Gen est donc comme en deçà de la dualité, du côté du *wu*, 無, du « il n'y a pas ».

Avec l'arrêt, nous assistons au passage du *wu*, 無, au *you*, 有, et du *you* au *wu*.

C'est là le passage entre l'ayant et ne l'ayant pas. Entre « ce qui est déjà » et « ce qui n'est pas encore », qui est avant « ce qui est déjà ». Notions qui sont en rapport avec **Ji Ji** et **Wei Ji**, comme nous l'avons déjà décrit.

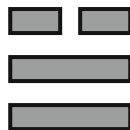
Gen est le gardien de la porte des palais, du palais de « ce qui est déjà » et du palais de « ce qui n'est pas encore ».

Conclusion

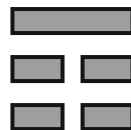
Le **sens** de la présence de l'homme en tant que symbole dans ces deux hexagrammes peut aussi être recherché dans les liens qui existent entre ces deux hexagrammes.

Ces liens sont visibles dans le trigramme supérieur de chacun :

Dui, en haut de l'hexagramme 31°, est l'opposé de **Gen**, en haut de l'hexagramme 52°.



Dui



Gen

À chaque trait ferme dans Dui correspond un trait souple dans Gen, et inversement.

N'oublions pas que le trigramme inférieur de ces deux hexagrammes est le trigramme **Gen**, celui de la montagne.

La transformation de **gen** en **dui**, de la montagne en vapeurs lumineuses, ouvre le champ de l'hexagramme 52° vers l'extérieur. L'hexagramme devenu **Xian** est à même d'échanger avec l'extérieur, et le résultat en sera l'union, l'interaction des complémentaires.

L'hexagramme **Gen** est le socle sur lequel l'homme va s'appuyer pour réaliser **Xian**.

Installés dans le calme, la quiétude, la stabilité, nous sommes à même de réaliser en nous l'ensemble des interactions, de laisser se produire cette union entre les complémentaires de façon adéquate, pour que résonne et chante en nous l'harmonie du Ciel/Terre.

Gen, gardien de la porte entre « *ce qui n'est pas encore* » et « *ce qui est déjà* », ouvre cette porte et **Xian** accomplit alors le mariage, l'union des deux complémentaires. **Xian**, qui réalise le retour depuis le multiple vers l'unité.

N'est-ce pas là la raison pour laquelle ces deux hexagrammes, et eux seuls, utilisent l'homme comme symbole ?

Ces deux hexagrammes ne sont-ils pas là pour nous indiquer le chemin, la voie pour faire retentir entre Ciel et Terre notre *zi ran*, 自然, notre naturel, notre spontanéité ?

Ces deux hexagrammes ne sont-ils pas les gonds de la porte qui donne accès à notre *zi ran*, à notre naturel qui est l'expression de notre propre voie, de notre Tao ?

Pour que le patient parvienne à cette réunion du tout, à ce qu'il englobe tous les chemins de sa voie, il doit d'abord se placer dans la quiétude, la stabilité, sans chercher à expliquer ou à comprendre.

Ainsi, stabilisé en lui-même, dans la sérénité de sa paix intérieure, le patient peut relier ensemble, peut réunir tous les faisceaux de son être et laisser apparaître spontanément et de lui-même, zi ran, le naturel qui le fonde et qui lui donne sens.

Notes

- 1 Pour les détails de l'évolution des idées à ce sujet, voir *L'Esprit de l'aiguille*, chapitre sur le Yin/Yang à ses origines. *Op. cit.*
- 2 Cette notion renvoie bien entendu à l'art du cuisinier Ding décrit dans le début du chapitre 2 du *Zhuang zi*. Voir par exemple à ce sujet la remarquable traduction de J.C. Pastor, *op. cit.*
- 3 Traduction de Cl. Larre, *op. cit.*
- 4 Le texte de cette Aile égrène les soixante-quatre hexagrammes en commençant par le premier et tente de montrer, parfois maladroitement, l'enchaînement des hexagrammes tel qu'il nous est parvenu. Cette Aile justifie l'ordre transmis par des arguments qui s'enchaînent, sans vraiment emporter la conviction du lecteur. Il s'agit d'un texte relativement récent, du début

de l'ère chrétienne, d'obédience confucéenne évidente. Voir pour plus de détails la présentation de cette Aile in : *Dans le Yi à tire d'ailes, op. cit.*

5 Voir les définitions des hexagrammes dans le Dictionnaire Ricci de la langue chinoise, appendices. *Op. cit.*

6 À propos des relations du mouvement et du repos, voir le chapitre sur la quiétude.

7 Voir le chapitre sur la quiétude.

8 « Séduisante », disait le père Cl. Larre.

9 Pour ce nom et pour la suite : traduction de Jean Levi ; extrait de *Les Œuvres de Maître Tchouang*, L'encyclopédie des nuisances, Paris, 2006.

10 Ces amputés de naissance sont nombreux dans le *Zhuang zi*. Cela confirme notre propos.

Le changement

Le changement, dont il est question depuis le début de cet ouvrage, revêt plusieurs notions dans le *Yi Jing*.

Ce changement, qui se produit dans le patient à la suite de l'introduction de l'aiguille, peut être de différentes natures selon le degré d'atteinte du trouble qui l'a conduit à consulter.

Il peut s'agir d'un simple ajustement, si le trouble est superficiel.

Il s'agira d'un changement plus radical dans le cas où le trouble est plus profond, plus ancré.

Cela pourra donner lieu à une véritable transformation dans le cas où le trouble est si fortement enraciné que l'Esprit, *Shen*, est totalement troublé.

Pour chacun de ces « *changements* », la langue chinoise, utilisée dans le *Yi Jing*, propose un caractère différent. Ces caractères ne recouvrent pas, bien entendu, complètement la subdivision en trois aspects (ajustement, changement plus radical et transformation) que nous avons décrits pour la commodité de cette présentation.

Chaque caractère contient des notions bien particulières. Cependant la juxtaposition de ces caractères dans les textes, souvent deux par deux, produit des notions plus vastes et élargit le champ de la compréhension.

Nous analyserons ici *cinq* caractères principaux en rapport avec « *le changement* » et nous serons conduits à en aborder certains autres pour compléter ces notions.

Ensuite, nous envisagerons « *le changement* » dans son contexte dynamique.

C'est-à-dire que nous examinerons « *ce qui change* », puis « *le changement simple* », et enfin « *ce qui ne change pas* ».

Les caractères principaux que nous allons analyser sont :

bian, 變, *hua*, 化, *yi*, 易, *tong*, 通, et *ji*, 幾

Classiquement, une distinction assez nette est faite entre *bian* et *hua*.

Les différents termes

變 **Bian**

Bian décrit un changement radical d'une situation à une autre. C'est le trait ferme qui devient trait souple, et inversement. Un plein devient brisé ou un

brisé devient plein. Il s'agit donc avec *bian* de l'*alternance* entre jour et nuit, entre le Yin et le Yang.

Dans le texte canonique, ce caractère est retrouvé deux fois. Les deux occurrences sont dans le texte de **Ge**, 革, la Mue, 49^e hexagramme. Cette situation décrit un changement radical, une transformation palpable, ce caractère ayant aussi le sens de révolution.

Ge, hexagramme 49^e, décrit le changement de la conformité du soi.

Au 5^e trait, il est dit :

Le grand homme se transforme en tigre. 大人虎變

Au 6^e trait :

L'homme accompli se transforme en panthère. 君子豹變

Ces « *changements* » renvoient à des pratiques chamaniques courantes à l'époque de la rédaction du *Yi Jing*.

Dans le texte des Ailes, l'*alternance* apparaît sous son vrai jour, 5/11 :

Fermer la porte est nommé Kun 闔戶謂之坤

Ouvrir la porte est nommé Qian. 闢戶謂之乾

Une fois fermer, une fois ouvrir 一闔一闢

Et voila ce que l'on nomme changement. 謂之變

Cette transformation est ici *alternance* entre ouvrir et fermer la porte.

Cette citation est à comparer avec celle qui débute, 5/5 :

Une fois du yin, une fois du yang 一陰一陽

Et voila ce que l'on nomme Dao. 之謂道

Les constructions de ces deux phrases sont strictement identiques en chinois. Nous remarquerons que le Yin correspond à une fermeture (de la porte) et à **Kun**, le Yang à une ouverture et à **Qian**.

Ce qui est de l'ordre du Dao quand il s'agit du Yin et du Yang en tant qu'acteurs devient *changement*, *bian*, quand il s'agit de **Qian** et **Kun**.

Le battement du rythme cosmique engendré par le Dao devient le battement de la porte qui s'ouvre et se referme, alternativement engendré par le *changement*.

Parmi les nombreuses autres occurrences de *bian*, nous notons celle-ci, dans 6/1 :

Ferme et souple se cédant l'un à l'autre, 剛柔相推

Les changements sont présents en leur centre. 變在其中矣

Nous voyons ici que l'alternance du ferme et du souple engendre le changement, *bian*. Ce changement prend place au centre, *zhong*, 中, au milieu de cette alternance.

Dans 5/3 :

Par les traits, on parle de changement. 爻者言乎變者也

Cet aspect du changement dénommé *bian* est donc bien en rapport avec l'alternance. Cette alternance dans le *Yi Jing* se manifeste dans les traits, qui se changent de fermes en souples ou de souples en fermes.

Le rapport avec le Dao est encore souligné dans ce passage de 6/10 :

Le Dao change et se meut 道有變動

Par conséquent on parle de traits. 故曰爻

Les traits ont des niveaux 爻有等

Par conséquent on parle des êtres. 故曰物

C'est donc le fait que le Dao change, *bian*, 變, et soit en mouvement, *dong*, 動, qui induit la notion de traits dans la symbolique du *Yi Jing*. Les êtres et toutes les choses sous le ciel sont représentés par les différents niveaux des traits.

Ces traits, qui sont en constant changement, n'en finissent jamais de se transformer et ainsi le texte précise cette connivence entre le changement et le mouvement, entre *bian* et *dong*, dans 6/8 :

Changeant et se mouvant sans demeurer au repos 變動不居

Circulant et s'écoulant parmi les six vides 周流六虛

Haut et bas n'étant pas constants 上下無常

Le ferme et le souple se changent l'un dans l'autre 剛柔相易

Sans qu'il soit possible d'établir de règle exacte 不可為典要

Seul le changement est ce qui convient. 唯變所適

Dans le mouvement et le changement incessants, il n'existe qu'une seule règle fixe : le changement, *bian*.

La seule constante à l'œuvre est le changement. Le changement du type de celui qui a lieu dans *bian*.

Mais à l'intérieur de l'homme qu'en est-il ?

Dans 5/4 :

Les essences et les souffles constituent les êtres 精氣為物

Les randonnées des Hun constituent les changements. 游魂為變

Les essences, *jing*, 精, et les souffles, *qi*, 氣, animent les êtres, et les allers et retours des Hun animent les changements, *bian*.

Les Hun vont et viennent avec Shen, durant le sommeil des hommes. Ils font et refont le chemin entre le dormeur et le Dao.

Ainsi, le lien entre Dao et **bian** est ici retrouvé, mais cette fois à l'intérieur de l'homme, dans son fonctionnement intime.

Le changement **bian** est donc en relation avec le Dao, avec ce qui baigne et imprègne tous les êtres et toutes les choses sous le Ciel.

Le trait ferme, plein, représente l'intransigeance du soi.

Le trait souple, brisé, représente la tolérance du soi.

L'intransigeance conduit à refuser de se plier aux rythmes qui nous gouvernent. Transiger consiste à se conformer à ces rythmes. L'intransigeance, le refus de se conformer, entraîne des troubles qui débouchent à la longue sur des pathologies. Ce refus est un refus de changer, d'accepter en soi les changements. Certains patients refusent au nom de leurs convictions, de leurs présupposés, de nuancer, de se plier.

C'est de ceux-là dont parlent les textes quand ils disent : « Si le patient se refuse à vouloir vivre sa vie, ses Esprits ne s'actualisent pas et n'actualisent pas les effets du traitement. Ce dernier ne peut opérer, il est inutile de s'y essayer¹. »

化 Hua

L'étymologie de ce caractère parle de gens qui vont et viennent. Une autre origine voit un homme assis et un homme debout. Une autre encore parle des hommes transformés par l'enseignement. Cela a donc donné le sens de *transformation*.

Cette transformation est de l'ordre du glissement. Comme le passage de la position debout à la position assise ou inversement qui s'effectue sans à-coups, en un continuum dont ne sont visibles et isolables en tant qu'étapes réelles, que le commencement et la fin.

Il s'agit donc ici d'une transformation graduelle *sans heurts*, au sein d'une même situation.

La métamorphose des insectes est de cet ordre.

L'hexagramme **Jian**, Progression graduelle, 53^e, en est un bon exemple.

Tout au long des six traits, les six vides dont il a été question, une oie sauvage circule et évolue. Débutant son voyage dans l'eau, son territoire de prédilection, elle s'avance vers la berge, y grimpe puis avance sur la terre ferme et va de plus en plus loin. Elle finit même par faire un nid dans un arbre.

Enfin, au 6^e trait, ses plumes sont utilisées pour fabriquer des éventails, ustensiles de rites chamaniques.

De même, dans l'hexagramme **Qian**, un dragon dort sous l'eau au commencement, puis apparaît sur la terre ferme, prend ensuite son envol, plane et flotte dans les airs, avant de finir par se repentir de sa prétention à vouloir vaincre le vent.

Cette transformation progressive montre bien des résultats, comme il est dit dans 6/5 :

Ciel et Terre s'enchevêtrent 天地絪縕
Les dix mille êtres se solidifient par transformation 萬物化醇
Mâle et femelle réunissent leurs essences 男女構精
Les dix mille êtres naissent par transformation. 萬物化生

Hua est donc le processus qui aboutit à ce que les êtres acquièrent une substance. Ce processus est induit par l'entrelacement du Ciel et de la Terre, garants de l'installation de l'ordre.

Au niveau des êtres vivants, c'est à nouveau **hua** qui permet l'engendrement et l'apparition de la vie.

Mâle et femelle sont les équivalents du Ciel et de la Terre au niveau des dix mille êtres.

Dans les deux cas, le processus est le même, il s'appelle **hua**.

Cela implique plusieurs notions.

La vie qui est produite par transformation, après la réunion des essences, est donc un glissement et non une rupture. C'est un changement d'état, une progression qui évolue sous un autre aspect. Cela rappelle ce qui est dit dans le *Dao De Jing* au chapitre 50 :

Sortir c'est la vie
Rentrer c'est la mort.

Vie et mort ne sont que deux aspects d'un même processus, les deux faces d'une seule pièce que le Dao s'amuse à lancer en l'air.

La transformation, **hua**, est un constituant du changement, **bian**.

Dans 5/12 :

Ce qui est en amont des formes 形而上
S'appelle Dao 者謂之道
Ce qui est en aval des formes 形而下
S'appelle objet concret. 者謂之器
Ce qui les transforme et les régule 化而裁
S'appelle changement². 之謂之變

La transformation, **hua**, est avec la régulation, c'est-à-dire la décision, un des éléments du changement, **bian**, qui affecte les formes. Ces formes ne sont rien d'autre qu'une concrétisation, que l'achèvement d'un aspect. Un aspect qui est contenu dans le Ciel, symbolisé par **Qian**, se matérialise et prend forme par l'action de la Terre, symbolisée par **Kun**. Et alors, cela s'appelle une forme, *xing*. Ce qui fait évoluer un aspect vers sa matérialisation en forme est le changement, **bian**.

Cai. 裁, est le caractère qui est traduit ici par régulation. Il signifie aussi couper un tissu, tailler un vêtement. Lorsque la décision est prise, que le tissu a été coupé dans un certain sens, il ne pourra pas y avoir d'autres possibilités. Ce sera une robe ou un pantalon. Il n'y a pas de retour possible. C'est le même processus que dans la motte de glaise du potier. Quand il commence à faire tourner le tour et qu'il applique ses doigts, la forme du vase est déjà déterminée. Ce sont là deux exemples classiques de la littérature taoïste.

Quand le thérapeute, après son examen, décide d'un traitement et qu'il introduit l'aiguille à ce point-là et non en un autre, il induit un processus qui engendre une transformation, hua.

L'ensemble formé par la décision de régulation et par l'insertion de l'aiguille à ce point-là, cela s'appelle bian.

C'est un ensemble constitué à la fois d'une décision et d'un acte qui en découle. Cet acte est fait dans ce sens-là et non dans un autre, à ce moment-là, car la décision a déjà tranché et rien d'autre ne peut en découler que cet acte-là, ce point-là et non un autre. Le tissu a commencé à être coupé.

Nous avons vu que Qian « accomplit les aspects » et que Kun « accomplit les modèles ». Ainsi, le thérapeute en mettant en œuvre Qian et Kun en lui à travers les voyages que nous avons vus, va procéder au changement dans le patient. Celui-ci se fera donc selon bian qui est l'ensemble de la transformation, hua, et de la régulation.

Bian hua

Ces deux termes, **bian** et **hua**, sont rassemblés dans une expression : **bian hua**³. Cette expression prend donc en compte l'ensemble des changements et transformations tels que nous les avons définis jusqu'à présent.

Nous allons voir à présent que cette expression, au-delà de son aspect d'ensemble des deux notions de « *changement* », a en elle-même des propriétés particulières, dont certains éléments ont été envisagés dans le premier chapitre.

Les **bian hua** ne sont pas seulement un ensemble global décrivant les changements à l'œuvre, ils induisent de nouvelles notions par leur propre existence.

Ils sont visibles dès les premiers accomplissements du Ciel et de la Terre, dans 5/1 :

*Dans le ciel sont accomplis les aspects 在天成象
Sur la terre sont accomplies les formes 在地成形
Changements et transformations sont ainsi perçus. 變化見矣*

Ils procèdent bien entendu de l'alternance du souple et du ferme, comme cela est précisé dès le début de 5/2 :

*Le ferme et le souple procèdent l'un par l'autre 剛柔相推
Donnant ainsi naissance aux changements et transformations. 而生變化*

Qu'est-ce qui est concerné par ces changements et transformations ? De quoi parlent-ils ?

Cela est précisé dans 6/12 :

Les changements et transformations désignent l'action. 變化云為

Ils parlent donc du *wei*, 為, de ce qui agit, de ce qui effectue.

Cela ne suffit pas. Cela ne dit pas leur façon d'agir.

Qu'est-ce que l'action des **bian hua** ?

Comment sont-ils appliqués dans la réalité quotidienne ?

Pour le savoir, il suffit de suivre ce que font les hommes sages ; ceux-ci sont des experts dans le *Yi Jing* et ainsi, dans 5/8 :

Ils réfléchissent et ensuite ils en parlent 擬而後言

Ils délibèrent et ensuite se mettent en mouvement. 議之而後動

Réfléchissant et délibérant, 擬議以

Ils accomplissent les changements et transformations. 成其變化

Cela renvoie directement à ce que fait le thérapeute face à son patient. C'est donc la réflexion et la délibération en eux-mêmes qui vont les conduire à d'abord parler et ensuite à se mettre en mouvement, c'est-à-dire qu'ils vont passer à l'acte et donc introduire une aiguille.

Ces actions de réfléchir et de peser le pour et le contre, de faire la part de ce qui est vrai et de ce qui est faux, vont entraîner qu'ils parachèvent ainsi les changements et transformations. Ceux-ci prennent place dans le patient à la suite de la puncture.

Cette façon de procéder en quatre temps, réflexion, parole, délibération, mise en mouvement, aboutit à utiliser le cinquième élément, le médiateur, le référant de l'acte, l'aiguille et ce qui en découle, le point d'acupuncture.

Le point piqué est la synthèse d'une réflexion, d'une parole, d'une délibération et d'une mise en mouvement.

Deux de ces actions, réflexion et délibération, s'effectuent dans l'interne du thérapeute et deux, parler et se mettre en mouvement, se font par rapport à l'extérieur de lui. Chaque action interne conduit à une extériorisation. Ce qui mûrit en dedans est ensuite extériorisé. Ce qui s'accomplit dans le silence de l'interne vient se manifester dans le contact avec l'extérieur et produit un effet. Cet effet est appelé **bian hua**.

Ce qui germe en dedans s'expose en dehors. Le passage par l'interne est la condition pour l'extériorisation. **Kun** est le parangon de l'interne et de l'accomplissement en dedans quand **Qian** est celui de l'externe et du passage à l'acte en dehors.

Quelles sont les conséquences de l'accomplissement des changements et transformations ?

Cela est présenté dans 5/9, quand le décompte des baguettes d'achillée a permis de calculer un hexagramme et que les nombres du Ciel et de la Terre ont été présentés. Ce texte précise :

*Par tout ceci sont accomplis les changements et transformations 此所以成變化
Et cela met en action les Esprits. 而行鬼神也*

Les Esprits, *gui shen*, 鬼神, représentent l'ensemble des esprits dits « inférieurs », les *gui*, et « supérieur », le *shen*.

Plus loin dans ce texte, il ne s'agit plus que du Shen :

Le Dao se manifeste 顯道

La puissance efficace de l'Esprit agit. 神德行

Par conséquent 是故

Il est possible de s'accorder à la réponse 可與酢酬

Il est possible d'accorder l'Esprit à la protection du Ciel. 可與祐神矣

L'action de l'Esprit, du *shen*, devient efficace quand le Dao, la Voie, devient évidente, quand elle apparaît clairement.

« S'accorder à la réponse » correspond à comprendre la réponse du *Yi Jing* et cela revient à recevoir du Ciel une aide efficace.

Quand l'ensemble des tenants et des aboutissants dessine un chemin évident, une voie apparaît et il suffit de la suivre. En la suivant, l'Esprit, le Shen, devient efficace et produit des résultats.

N'oublions pas que le Shen est cette parcelle de Dao en nous, qui ne peut être sondée par le Yin/Yang, comme cela est précisé dans la dernière phrase de 5/5 :

Ce qui n'est pas mesurable par le yin-yang se nomme Esprit. 陰陽不測謂神

Ce qui est en dehors du Yin/Yang peut agir sur le Yin/Yang. Ce qui est partie prenante du Yin/Yang ne peut agir dessus. Il faut une instance « supérieure », un en-dehors, pour intervenir sur l'ensemble régi par le Yin/Yang. Pour nourrir les poissons dans le bocal et pour nettoyer ce même bocal, il faut qu'il y ait une main qui intervienne de l'extérieur. Si la main est en dedans, qu'elle fait partie du bocal, elle ne fait que remuer ce qui s'accumule, sans rien changer.

Le thérapeute suit la voie qui est devenue évidente pour lui après l'examen du patient et il insère l'aiguille en un point. Cela va mettre en mouvement, dans le patient, ce qui n'est pas accessible au Yin/Yang, l'Esprit. L'Esprit va alors agir et corriger le trouble et le patient va « s'accorder à la réponse ».

La voie est claire pour le thérapeute, car il a lui-même laissé son Shen lui montrer le chemin. Il n'y a pas de désir égotique, de volonté délibérée, il n'y a que des liens qui se forment, des relations qui se tissent dans l'Esprit du thérapeute et qui dessinent le

chemin. Chemin qui conduit à un point, lequel est piqué sur le patient. Cette façon de suivre le chemin revient à « accorder l'Esprit à ce qui est dans le Ciel ».

L'action s'inscrit alors dans l'ordre général des choses, dans l'harmonie du Ciel/ Terre. Elle ne dérange pas, elle s'insère dans l'ensemble des actions. La puncture du point réarrange. Elle est « wu wei ».

La conclusion s'impose d'elle-même et le texte 5/9 finit ainsi :

*Connaître la voie des changements et transformations 知變化之道者
C'est connaître comment agit l'Esprit. 其知神之所為乎*

Cette connaissance, *zhi*, 知, est un savoir qualitatif, qui prend en compte les relations de ce qui change et de ce qui ne change pas. Un savoir qui relie ce qui change, *bian*, et ce qui se transforme, *hua*, avec ce qui ne change pas et avec ce qui fait changer, *shen*, en un ensemble cohérent qui fonctionne alors harmonieusement entre Ciel et Terre.

Voilà donc à quoi sert la connaissance des *bian hua*.

Elle sert à connaître la façon dont l'Esprit, le *Shen*, agit.

Cependant, il reste une question primordiale : comment, dans la réalité quotidienne, accéder à la connaissance de ces *bian hua* ?

Là encore, la réponse est dans le texte.

Dans 5/11, il est dit :

*Pour pénétrer la réalité des changements 變通
Rien n'est aussi grand que les quatre temps. 莫大乎四時*

*Bian tong*⁴, 變通, pénétrer la réalité des changements, c'est les comprendre dans leur plus ultime finesse, dans leur plus petit linéament, c'est les prendre totalement en considération dans leur nature même. L'outil le plus pratique, celui qui est le plus utile pour accomplir cela est ici présenté : les quatre temps. Ce sont, bien sûr, les quatre saisons. Les quatre saisons qui sont les dynamismes des quatre orientes. Les quatre orientes qui sont symbolisés par *Qian* et *Kun*, *Wei Ji* et *Ji Ji*.

Dans le contexte de la consultation d'acupuncture, ces quatre temps sont ceux de l'examen du patient, tels que nous les avons définis dans le premier chapitre.

Ainsi, les quatre temps de l'examen vont permettre au thérapeute de pénétrer la réalité des changements, bian.

C'est cette compréhension fine et profonde qui va le conduire à l'élaboration du traitement, au choix du point à piquer. Saisir la réalité des bian hua va le diriger sur le chemin du traitement.

Cela signifie que les symptômes du patient ne doivent pas être envisagés comme des éléments statiques, mais comme des éléments évoluant, qui sont en changement

*constant. C'est le lien entre les symptômes, la relation qu'ils ont entre eux dans le temps et dans l'espace du patient, qui vont permettre de les envisager en tant qu'élément évolutif et changeant. Envisager le patient selon ce point de vue va permettre au thérapeute de remonter vers « les Esprits » du patient. Nous avons vu que ce sont les randonnées des Esprits qui constituent les **bian**. Cela signifie que comprendre les **bian** conduit inéluctablement le thérapeute sur le chemin des Esprits, justement ceux qui vont intervenir et engendrer le changement.*

Cela est confirmé par cet autre extrait de 5/11 :

Par l'Esprit, connaître ce qui arrive 神以知來
Par le savoir, conserver ce qui part. 知以藏往

*L'esprit, **shen**, est capable, en embrassant l'ensemble des **bian hua**, de connaître ce qui va advenir, car il connaît le chemin.*

Le savoir, la connaissance, zhi, 知, dont il est question ici est le savoir quantitatif, celui qui emmagasine, qui recueille et garde en mémoire. Le caractère utilisé pour conserver est : cang, 藏, c'est celui qui désigne les cang dans l'expression cang fu, 藏府, les viscères.

En revanche, connaître, toujours le même zhi, 知, « ce qui arrive » est de l'ordre du qualitatif, car cela réfère à Shen.

*De cette façon, le thérapeute gardera par devers lui les expériences du passé et les conservera précieusement, cang, ce qui nourrira son savoir quantitatif. Tandis qu'il laissera faire librement son Shen, sans le contraindre ou le brider, laissant libre cours au savoir qualitatif, pour trouver plus facilement le chemin vers les **bian** du patient.*

易 Yi

Ce caractère connaît plusieurs étymologies. Ce qui signifie probablement qu'aucune n'est totalement exacte ou bien que ce caractère est si important qu'il a été expliqué de nombreuses fois à des époques différentes. Effectivement, ce caractère est celui qui nomme le **Yi Jing**. De ce fait, il a dû connaître un nombre important de gloses depuis les siècles où ce livre a été rédigé.

Parmi les étymologies les plus courantes, il y a celle de la représentation d'un caméléon, dont le corps est la figure du haut avec les quatre pattes en dessous. Le caméléon est un animal changeant dont les changements se font naturellement sans effort et spontanément. Il y a également celle du drapeau fixé à une hampe et qui est agité par le vent. Les quatre traits inférieurs représentant alors les franges du drapeau qui bouge et les mouvements qui l'animent.

Et puis, il y a celle qui a notre préférence. Celle qui parle de ce que les Chinois de l'antiquité pouvaient observer à longueur de temps. Celle des rayons du soleil qui percent les nuages. C'est-à-dire les changements de temps, ces changements si importants pour un peuple agricole, qui dépend totalement pour sa nourriture

des variations cycliques du temps, qu'il faut à tout prix savoir prévoir pour mieux adapter ses activités champêtres.

Alors la partie supérieure : 日 représente le soleil, *ri*. Et les quatre traits inférieurs sont la représentation stylisée des gouttes de pluie : 𩇛, qui à l'origine, sur les omoplates de cervidés, étaient gravées sous la forme de petits traits. L'usage du pinceau a ensuite dévié leur dessin vers la forme que nous connaissons actuellement.

Ce caractère signifie à la fois *changement et facile, simple et aisé*. Ce qui conduit à considérer le changement comme un événement qui se produit facilement, aisément.

Ce caractère est donc celui qui nomme le *Yi Jing*. Il est utilisé dans ce texte selon deux sens. Le premier en tant que désignant le livre lui-même. Ce seront alors des phrases du style : le Yi dit... Le second en tant que caractère signifiant et alors il désigne le changement ou bien l'aisance, la facilité qu'il y a à changer. Le contexte dans lequel il est utilisé permet de le traduire selon tel ou tel sens.

Comment les Chinois de l'antiquité envisageaient-ils le changement ? De nombreux textes nous en parlent.

Dans le texte canonique, tout d'abord, il n'apparaît que deux fois. Dans le texte du trait 5° de l'hexagramme 34°, Da Zhuang, Puissance de ce qui est grand, et dans celui du trait 6° de l'hexagramme 56°, Lu, le Voyageur.

Les expressions dans lesquelles il apparaît sont semblables :

34/5° : *Perdre le bélier dans le changement.* 喪羊于易

56/6° : *Perdre le bœuf dans le changement.* 喪牛于易

Nous remarquons que le changement est accompagné d'une perte dans les deux cas. Perte d'un animal à chaque fois. L'animal symbolisant dans chaque cas une notion différente. Le bélier représentant la force brute, irréfléchie, la force du Yang, le bœuf représentant le travail régulier et opiniâtre de la terre, force du Yin.

Ainsi, le changement s'accompagne d'une perte. En changeant, le sujet laisse quelque chose derrière lui. *Sang*, 喪, le caractère de la perte, a un lien avec la mort. Il désigne également le deuil, et donc le fait de mourir. C'est par conséquent une perte irrémédiable, définitive. Ici, dans ces deux textes, il s'agit de la mort du Yang brutal ou du Yin trop souple.

Dans les commentaires, les « Dix Ailes », nous trouvons nombre d'explications sur ce *yi*.

Comment survient-il ? Dans quelles conditions ?

Dans 5/7 :

Le Ciel-Terre détermine les positions 天地設位

Et le changement agit alors, en son milieu. 而易行乎其中矣

Il accomplit le naturel et pérennise l'existence 成性存存

Il est porte pour le sens du DAO. 道義之門

Le yi, 易, le changement, prend place au centre, *zhong*, 中, des positions déterminées par le Ciel/Terre. Les positions, *wei*, 位, sont bien sûr celles dont il a été question pour les lignes des hexagrammes⁵. Lorsque les positions, c'est-à-dire l'ordre, ont été établies par l'existence du Ciel/Terre, alors le changement commence à s'exprimer en leur sein. Cela est en rapport direct avec ce que disait Wang Bi, quand il parlait de la fin et du commencement : « *le fait d'être implique aussitôt le fait de devenir* ». Cela est conforté par la suite du texte. Le changement constitue le devenir, car il accomplit le *xing*, 性, le naturel, ce qui est disposition naturelle et il pérennise l'existence, il la fait durer et se transformer. En cela, il est porte pour accéder au sens profond, à la signification fondamentale du Dao. Saisir le Dao est donc accepter le changement dans son aisance, sa simplicité.

Saisir le Dao, c'est laisser le naturel s'accomplir.

Cela est repris dans une autre partie de cette même Aile, dans 5/5, là où sont déclinées les différentes facettes du Dao selon différents points de vue :

Engendrant les vivants, il est nommé changement. 生生之謂易

Ainsi, quand le Dao est vu dans sa capacité à produire la vie, à engendrer l'existence, alors cela s'appelle le changement, **yi**. Le changement est donc une capacité du Dao qui concerne l'engendrement de la vie. Cela rappelle ce que nous avons vu pour **hua**. Que la transformation, **hua**, était le processus qui permettait aux êtres d'acquérir une substance. Ce processus est induit par la rencontre du mâle et de la femelle.

Le changement dénommé **yi** est donc antérieur à celui dénommé **hua**. **Yi** est proche du Dao et est consubstantiel de l'existence. **Hua** est dans l'existence et il permet aux êtres d'évoluer.

Pouvons-nous, à présent, nous représenter le changement ?

Comment l'envisager ?

Là encore, 5/4 nous dit :

L'Esprit n'a pas de place 神無方

Et le Changement n'a pas de substance. 而易無体

Le **shen**, l'esprit, n'a pas de place déterminée, il est partout.

Le changement, le **yi**, n'a pas de substance définie. Il n'a pas de corps. Il est le lien qui anime la forme. Il est ce qui se produit, ce qui est à l'œuvre. Il ne peut par conséquent être constitué de façon tangible, palpable.

Dans le patient, le changement survient-il là où nos classements, artificiels, car raisonnés, l'attendent ? Est-ce vraiment tel ou tel qi qui intervient sur tel ou tel organe ou entraille ? Notre raison nous dit que oui. Mais, dans la réalité des chairs et des souffles, des esprits et dans l'animation du vivant, qui ne connaît ni nom ni étiquette, où le changement agit-il ? Notre raison nous dit alors que nous l'ignorons.

Il se produit et c'est tout. Il affecte le vivant et nous n'en voyons que les traces : les symptômes s'amendent, les douleurs disparaissent, le patient retrouve du shen.

Quand il n'y a aucun nuage, nul ne sait s'il y a du vent.

Quand il n'y a pas d'animation, nul ne sait ce qu'est le changement.

La parole qui explique, les écrits qui décortiquent, suffisent-ils à tout appréhender ?

Ce qui est écrit ne va pas au fond des paroles 書不盡言

Ce qui est dit ne va pas au fond des pensées. 言不盡意 (5/12.)

*Le caractère **yi**, 意, traduit ici par pensées est le yi du « propos », l'esprit en rapport avec la Rate. Celui dont nous avons dit qu'il était le second centre.*

Il restera toujours une part qui ne sera pas accessible. La part du lien, le secret de la relation entre les éléments, justement celle où se niche le changement.

*Les notions contenues dans le changement, **yi**, montrent que celui-ci n'a pas de forme déterminée. Il affecte le naturel par ses propres voies qui sont celles du naturel lui-même. Il est partie intégrante de la forme vivante, car il est la vie.*

Voyons à présent ce que devient le changement quand il évolue, quand il suit tous ses chemins.

Cela est précisé dans 6/2 :

Le YI à son ultime extrémité, conduit au changement 易窮則變

Le changement conduit à la pénétration de la réalité 變則通

La pénétration de la réalité conduit à la durée. 通則久

Un texte construit comme une cascade. Qui commence avec le changement, **yi**, et finit avec ce qui dure, ce qui se prolonge, **jiu**.

Le changement, **bian**, apparaît donc quand le **yi** est épuisé. Il est donc en second. Les **bian hua** sont une spécification du **yi**. Le **yi** est le terme générique du changement, celui qui recouvre toutes les possibilités de toute transformation. C'est certainement pour cela qu'il a donné son nom au *Yi Jing*. Nous retrouvons **tong**, pénétrer la réalité, comprendre et prendre en compte tous les linéaments de celle-ci.

Appréhender l'ensemble des aspects de la réalité va permettre de durer, de s'inscrire dans le temps, **jiu**, 久.

通 Tong

C'est un caractère qui revient souvent dans le texte des commentaires. Son sens usuel est : entretenir des relations, être en liaison. Il est utilisé dans la pensée chinoise et donc dans le *Yi Jing* en tant que : comprendre la réalité profonde des

dix mille êtres et entretenir avec eux des rapports harmonieux. C'est la façon dont se conduit le sage.

Être **tong** dans la vie de tous les jours, c'est être à sa place et dans sa vie. C'est une garantie de bonne santé dans la mesure où l'harmonie avec les êtres et la compréhension fine de toutes les relations qui se tissent entre Ciel et Terre mettent l'être à l'abri d'une conduite inadéquate. Conduite inadéquate qui inévitablement va générer des troubles qui vont devenir pathologiques. En médecine chinoise, ce caractère signifie d'ailleurs : la bonne communication des éléments qui maintiennent la vie et leur compénétration aisée. En thérapeutique, **tong** signale le déblocage des passages, la restitution des circulations habituelles.

De quoi est-il question quand il s'agit de **tong** ? Comment le définir pour un usage adéquat ?

Dans les commentaires, il en est question soit isolément, soit le plus souvent en relation avec les notions déjà vues plus haut.

Ainsi, dans 5/11, ce qui suit l'extrait :

*Une fois fermer, une fois ouvrir 一闔一關
Et voici ce que l'on nomme changement 謂之變*

est la définition suivante de **tong** :

*Aller et venir sans s'épuiser 往來不窮
C'est ce qui est nommé pénétrer la réalité. 謂之通*

Comprendre totalement, appréhender les relations dans toute leur expansion, est donc défini comme « *allant et venant sans s'épuiser* ».

Il est certain que ces allées et venues, *wang lai*, 往來, sont en rapport avec l'ouverture et la fermeture dont il est question pour **bian**. Cette expression en elle-même désigne les relations, celles qui sont tissées en circulant. Cette expression désigne aussi un rapport au temps dans la mesure où **wang** est du côté de ce qui est passé et **lai** du côté de ce qui va advenir. C'est alors ce qui s'en va et ce qui s'en vient.

Ainsi, pénétrer la réalité, **tong**, consiste à faire les allers et les retours dans les changements tout en gardant à l'esprit les liens entre ce qui est advenu et ce qui pourrait advenir. C'est-à-dire appréhender le passé et le devenir et trouver entre eux le lien qui les unit, ce qui est appelé **le sens**.

Dans le texte canonique, un hexagramme utilise cette expression **wang lai**, aux lignes 1, 3, 4 et 6. Il s'agit de l'hexagramme **Jian**, Difficulté, le 39°. Les lignes concernées sont donc celles de l'entrée, 1 et 3, et de la sortie, 4 et 6, soit de l'interne, soit de l'externe⁶. À chaque reprise de cette expression, l'action de s'en aller aboutit à la difficulté, celle de s'en venir est heureuse. Ici, il s'agit donc de comprendre que la difficulté tient essentiellement à chercher en dehors de soi une solution. Alors que faire retour sur soi, approfondir ce que l'on est, chercher en soi est le chemin à suivre et est en soi-même la résolution de la difficulté.

Jian, l'hexagramme 39°, décrit l'appréhension des distinctions en soi. Prendre en compte ces distinctions, c'est résoudre la difficulté présente. Une autre définition de **tong** est décrite dans 5/12 :

Choisir et agir 推而行

Cela se trouve dans la pénétration de la réalité. 之存乎通

Choisir, c'est décider d'un chemin. Agir, c'est suivre ce chemin.

Tui, 推, est le caractère traduit par choisir. Il signifie aussi inférer, dans le sens de raisonner. Pénétrer la réalité est donc raisonner pour choisir et ensuite appliquer cette décision. Ce n'est donc pas seulement prendre la mesure des relations, mais également intervenir dessus en choisissant celle qui convient à ce moment-là.

Le lien de cette intervention avec le temps est d'ailleurs précisé, dans 6/1 :

Changement, pénétration de la réalité suivent le temps. 變通者趣時者也

Qu, 趣, le caractère traduit par « suivre » signifie marcher à grands pas, s'empresse et aussi, tourner son attention vers.

Autant **bian** que **tong** sont donc intéressés par le temps, par le moment où ils interviennent. Ils prêtent attention au moment et s'empressent de le rejoindre. Cela renvoie à la notion de moment opportun, de moment adéquat, où l'intervention se déroule, pour s'inscrire dans le rythme général.

Quand le thérapeute examine le patient, il reçoit les différents éléments du discours, du comportement, du rythme du patient. Ces différentes parties dessinent un ensemble, elles tracent un chemin, celui qu'a suivi le patient depuis le début des troubles, voire même avant, jusqu'au jour de la consultation. Ce chemin a ses propres caractéristiques et se déroule en lien avec le regard du patient sur sa vie durant cette période. Il n'a pas toujours été en mesure de prendre une certaine distance vis-à-vis de ces éléments. Il n'a pas toujours relié par le sens certains troubles et certains événements qui se sont déroulés. Les liens entre les différentes parties n'ont pas été mis en évidence. La racine et les branches n'ont pas été précisément déterminées.

Le thérapeute utilisera sa mémoire faite de connaissances, de liaisons, pour mettre à jour ce qui est à relier, ce qui est analogique, ce qui tisse un sens dans ces éléments épars. Il reliera ce qui est advenu et ce qui est à ce jour, dans la vie du patient, en un tout cohérent. Pour cela, il fera des allers et retours entre ce qui a été et ce qui est, pour établir et éclairer le sens de cet ensemble. Cet ensemble qui va le conduire à choisir et ensuite à agir. Dans le thérapeute, le lien entre son propre passé, son expérience et ce qu'il perçoit à ce jour va l'aider à réfléchir sur le devenir de ce qu'il peut faire. Il connaît les évolutions de certains traitements en rapport avec certains troubles, pour les avoir observés et retenus, par le passé. Il sait que certains points auront telle ou telle influence sur ceci ou cela. Ce qui lui permet, en utilisant ses propres allers et retours dans sa mémoire et ses expériences, de choisir de façon plus précise encore le chemin qu'il va suivre pour le traitement.

Le patient prendra conscience de certains liens entre ce qu'il a vécu et ce qu'il éprouve, entre la concomitance de certains troubles et d'événements précis de sa vie.

Il comprendra peu à peu que c'est en lui que réside la réponse.

Que la façon qu'il a eue de regarder l'entre Ciel/Terre et surtout de l'éprouver l'a conduit dans un chemin qui ne mène qu'à engendrer des troubles. L'acupuncture va alors stimuler l'émergence de cette réponse par l'implantation de l'aiguille au point qui correspond pour réveiller cette réponse.

Le thérapeute va ainsi choisir et agir en conformité. Le patient va recevoir et accepter en accord.

L'un comme l'autre, thérapeute et patient, vont de cette façon pénétrer la réalité (tong) et permettre à l'aiguille d'agir. De réguler le trouble et de le transformer et ainsi de provoquer le changement (bian) attendu.

Pour pénétrer la réalité du patient, le thérapeute dispose des quatre temps de l'examen, de son expérience, des liens qui sont à sa disposition en lui, mais comment va-t-il procéder ? Quels sont les éléments sur lesquels il va s'appuyer pour commencer le tissage de l'ensemble de la toile ?

幾 Ji

C'est un caractère qui est présent dans le *Yi Jing* avec deux sens bien distincts. Il représente ce qui est petit, presque imperceptible et c'est alors *le premier indice*, l'amorce d'un changement, le commencement imperceptible. Il désigne également ce qui est *presque*, à peu près.

L'étymologie de ce caractère montre des gardes des frontières, 戍, qui sont attentifs au moindre 么么, mouvement, au plus petit événement.

Cela rappelle ce qui a été dit sur l'hexagramme **Gen**, 52^e, qui est en rapport avec les gardiens des portes. Cela renvoie également à **Xian**, l'hexagramme 31^e, qui porte aussi une hallebarde dans son caractère, 戈.

Dans le texte canonique, il est présent avec ces deux sens.

Avec le sens de premier indice, dans le texte de l'hexagramme **Zhun**, 3^e, Difficulté primitive, à la 3^e ligne :

L'homme accompli au premier indice sait qu'il vaut mieux renoncer.

君子幾不如舍

Avec le sens de presque, dans une expression qui revient trois fois :

La lune est presque pleine. 月幾望

À la ligne 6^e de l'hexagramme Xiao Chu, 9^e.

À la ligne 5^e de l'hexagramme Gui Mei, 54^e.

À la ligne 4^e de l'hexagramme Zhong Fu, 61^e.

Dans les commentaires, **Ji** est utilisé essentiellement dans son sens de premier indice, de prémices.

Ainsi, dans 6/5 :

Connaître les indices⁷ est du domaine de l'Esprit (shen). 知其幾神乎
L'homme Accompli,
Quand il noue des échanges
Ne flatte pas le supérieur
N'importune pas l'inférieur
Car il connaît les indices. 其知幾乎
L'indice, 幾者
C'est le subtil du mouvement. 動之微
C'est ce qui précède la perception du bonheur.
L'homme Accompli
Perçoit les indices et il s'active, 見幾而作
Sans attendre la fin du jour.

Plusieurs points importants dans ce texte.

Premier point, le lien de la connaissance des indices, de **Ji**, avec le Shen.

C'est par l'Esprit que l'on peut connaître les prémices, les amorces du changement. C'est l'Esprit, ce qui ne dépend ni du Yin ni du Yang, qui perçoit ce qui est encore infime, ce qui est en devenir, ce qui va se développer et induire le changement. L'Esprit ne raisonne pas, car la raison est de l'ordre du Yin et du Yang. Il ne disserte pas, il n'argumente pas, il sait. C. G. Jung parlait d'intuition dirigée en faisant allusion à la perception du sens d'un hexagramme pour celui qui consulte le *Yi Jing*.

Ce presque rien que l'intuition remarque, c'est cet indice, ce Ji qui résonne dans le thérapeute. Il s'agit là encore d'un savoir qualitatif, d'un élément qui fait flèche et que le thérapeute perçoit chez son patient. Il le remarque grâce à son Shen. Ensuite, il le mettra en ordre, il le raisonnera avec son Yi, son « propos ». Ce qui aboutira à lui montrer un chemin possible pour le traitement. Chemin qu'il précisera avec des questions supplémentaires, des détails qui confirmeront ou bien infirmeront l'indice. Cela demande de la part du thérapeute une attitude d'accueil, de vide dont nous avons déjà débattu.

Deuxième point, la relation de l'Homme Accompli avec les autres êtres. Il ne cherche pas à plaire ou à abaisser, car il mesure ses propos. Il connaît les « *presque rien* » qui, dans le langage, engagent l'autre dans un processus de pensée non souhaité. Il ordonne ses paroles, à l'image de ce que nous avons décrit pour **Gen**. Ce qu'il dit est énoncé clairement, ne laissant place ni au doute ni à l'incertitude. Il sait combien les mots peuvent être des projectiles, des initiatives qui engendrent

une réponse inadéquate. Il a conscience des nuances et prend le temps d'expliciter sa pensée sans enfermer l'autre.

Troisième point, la définition de *Ji*.

Il est décrit en référence au mouvement. Dans ce qui se met en mouvement, il est le « subtil » (*wei*). Ce caractère, *wei*, 微, signifie : infime, minuscule, subtil. Dans le taoïsme, cela désigne le subtil et l'essentiel et, plus précisément, la ténuité imperceptible de ce qui est proche de l'Origine. C'est l'une des caractéristiques de la Voie, mise en correspondance avec le souffle Qi. *Wei* représente la façon dont la Voie meut le Qi dans le corps. Ainsi, *Ji* est ce qui met en mouvement subtilement et presque imperceptiblement. C'est l'imperceptible initiative d'un mouvement et plus particulièrement, en physiologie, du mouvement du Qi. De même, c'est la subtilité qui réside dans les paroles que l'on prononce, cette infime mais réelle mise en mouvement dont il a été question au deuxième point.

Quatrième point, le comportement de l'Homme Accompli qui découle de cette définition.

Dès qu'il perçoit les indices, c'est-à-dire dès qu'il voit ce frémissement de mouvement, cette amorce de quelque chose qui de façon ténue et subtile suit un chemin, il passe à l'action.

Il « s'active », *zuo*, 作, caractère qui désigne dans le taoïsme l'éclosion de l'activité naturelle. Il n'attend pas, ne tergiverse pas, n'hésite pas (« *sans attendre la fin du jour* »). Il suit cette éclosion du naturel, ce mouvement spontané de l'activité vitale.

Quelque chose est en mouvement, subtilement, de façon ténue mais réelle et il va suivre cela, il va agir. Cette action consiste à aider ce qui naturellement est actif et est en mouvement.

Le thérapeute, à l'image de l'Homme Accompli, utilise les indices, les signes subtils qui annoncent le mouvement vital.

Il va grâce aux indices, à ce qui est juste au commencement, repérer ce qui est déjà subtilement en mouvement et qu'il va aider par son action. Il agit sans plus attendre sur cette amorce de mouvement et suit le mouvement vital qui conduira à la fin du trouble. Pour cela, il piquera le point correspondant à ce mouvement, à cette fonction, sans hésiter, avec assurance et prudence comme cela a déjà été évoqué. Ce point est « l'accroche » à partir de laquelle la vitalité du patient va conduire au changement. Il est relié aux indices par son nom, qui illustre ses fonctions symboliques, par son emplacement dans la cartographie symbolique du corps que dessinent les chemins du Qi, par sa profondeur qui atteint juste le niveau nécessaire pour que la vitalité retrouve son élan et sa spontanéité naturelle.

Nous pouvons nous demander en quoi cette action va-t-elle déboucher sur une transformation du patient.

Cela est précisé dans 5/10 :

Dans le YI, pour l'homme Sage, la voie est par quatre

La parole, dont le point essentiel est l'expression
Le mouvement 動 dont le point essentiel est le changement 變.

C'est donc en agissant, en se mettant en mouvement, que le thérapeute va induire le changement dans le patient.

Ji, 幾, est donc ce moment où les choses basculent, où le changement s'opère et, en même temps, il est l'indice qui montre que le changement va s'opérer, il est ce sur quoi le thérapeute va s'appuyer pour agir.

Dans la physiologie des êtres vivants, l'alternance est accomplie par les mouvements d'aller et retour. L'indice du frémissement du mouvement est alors fondamental à connaître, car il aide à suivre le mouvement naturel. L'Esprit, *Shen*, en reconnaissant ces prémices va pouvoir impulser l'action qui va conduire aux changements.

Dans 6/5 :

Ce qui s'en va se soumet 往者屈
Ce qui s'en vient s'affirme 來者伸
Soumission et affirmation s'influencent l'une l'autre 屈伸相感
Et ainsi avantagent la vie. 而利生焉
Le mouvement du ver est fléchissement dans la recherche de l'allongement.
Le dragon et le serpent hibernent pour se maintenir en vie.
Ce qui est juste des essences pénètre l'Esprit 精義入神
Pour en développer l'usage. 以致用也
Il est opportun de reposer le corps pour en augmenter l'efficace. 利用安身以崇德也
Aller au-delà de ceci, personne ne sait encore le faire.
L'Esprit à son extrême, connaître les transformations, 窮神知化
C'est cela l'abondance de la puissance efficace. 德之盛也

Le couple *wang lai*, 往來, est présenté ici dans son aspect fonctionnel.

Ce qui s'en va fléchit et laisse la place. Il laisse la place à ce qui arrive et qui s'étend, se développe. C'est fléchir pour se redresser. C'est la souplesse de la vie, l'adaptation permanente du vivant. Quand physiologiquement ces deux fonctions se suivent et alternent, c'est au bénéfice de la vie, de l'animation. Nous pouvons remarquer que le terme *influence*, *gan*, 感, est formé du cœur en dessous et de *Xian*, au-dessus. Nous avons donc le nom de l'hexagramme 31^e, Union, avec le cœur pour guide. Influencer, quand il s'agit de *wang* et *lai*, est le résultat de l'action du cœur qui accomplit les interactions.

Suivent quelques exemples classiques dans le règne animal. Ensuite, le texte met en parallèle l'Esprit et l'usage. L'Esprit est pénétré par ce qu'il y a de plus convenable et de plus juste dans les essences, *jing*, 精, de l'être et cela le rend d'autant plus fonctionnel. Il ne s'agit pas d'une action délibérée et quantitative. Il est question de qualité de souffles qui émanent des essences et qui imbibent

l'Esprit lui donnant alors l'élan pour agir. Le texte parle ici de *qualité d'être* qui induit un usage de l'Esprit.

La suite précise comment il est possible d'augmenter la puissance efficace, le vouloir, le *de*, 德. Cette puissance efficace est ce par quoi le Dao agit. C'est le *de*, du *Dao De Jing*, le Classique de la Voie et de son efficace.

L'Esprit est le guide de l'efficace. Quand il est rempli de la justesse des essences, alors l'efficace s'exprime selon la Voie. Le texte précise que c'est par le repos, la paix, *an shen*, 安身, par le corps en paix que cet efficace augmente. Qu'il est possible de l'honorer. Bien entendu, il ne s'agit pas d'un repos lié à une non-activité. Il s'agit du repos du cœur, d'être le cœur sans attaches, sans désir et dans cette vacuité dont nous avons déjà parlé, qui est en relation avec le vide intérieur. Cela va renforcer la puissance efficace qui s'exprimera d'autant plus aisément, spontanément et donc naturellement. Et le texte précise que personne ne sait faire autrement, qu'il n'est pas possible de procéder d'une autre façon. Se priver de cette aisance du cœur, c'est perdre l'usage de l'efficace.

La conclusion s'impose d'elle-même : l'Esprit à son degré le plus achevé allié à la connaissance des transformations, *hua*, va révéler la luxuriance de l'efficace.

La Voie agira sans détours dans tout son épanouissement.

Ce texte présente donc la façon dont l'Esprit, le Shen, du thérapeute est disposé pour atteindre sa pleine efficacité. Il prend en compte la souplesse du vivant, il se remplit de la pure quintessence et il vide le cœur, il connaît les transformations, car il est libre de toute attache et son efficace s'exprime spontanément. Un texte, plus précis encore, décrit cette attitude. Il est placé un peu plus loin dans 6/5, et il dit :

L'homme Accompli, 君子
 Il fait la paix en lui-même, 安其身
 Puis ensuite, il se meut. 而后動
 Il simplifie son cœur, 易其心
 Puis ensuite, il donne son avis. 而后語
 Il stabilise ses échanges, 定其交
 Puis ensuite, il recherche. 而后求
 L'homme Accompli 君子
 Se perfectionne dans ces trois-là, 修此三者
 Ainsi, il sauvegarde son intégrité. 故全也

L'Homme Accompli est l'exemple à suivre, celui qui accomplit justement. À son image, le thérapeute cultive en lui ces trois chemins. Il fait la paix en lui, se vide de toutes préoccupations extérieures et parasites, il a le cœur à l'aise, yi, 易, le cœur sans attaches, et il stabilise les relations qu'il entretient en lui-même et avec l'extérieur. Ce sont ces interactions que nous avons décrites avec Xian. Il ne se laisse pas distraire, ni par une pensée intérieure ni par des questions extérieures, à l'image de Gen, il se stabilise. Et ainsi, il va se mettre en mouvement et donner son avis et chercher à

atteindre ce qui est juste. Il cultivera l'efficace de ces trois chemins et gardera son intégrité naturelle, sa perfection essentielle.

Si le lecteur éprouve encore quelques doutes sur l'opportunité de l'usage du *Yi Jing* pour éclairer le rôle du thérapeute, s'il n'est pas encore totalement persuadé de la justesse des conseils du *Yi Jing*, un autre texte peut certainement éclairer ces préoccupations. Il se trouve dans 5/10 :

*Ce Yi, par lui, les hommes Sages 夫易聖人
 Ont atteint la profondeur la plus extrême 之所以極深
 Et ont scruté les indices du changement. 而研幾也
 Seule la profondeur 惟深也
 Peut ainsi pénétrer les vœux sous le ciel. 故能通天下之志
 Seul l'indice 惟幾也
 Peut ainsi accomplir les affaires sous le ciel. 故能成天下之務
 Seul l'Esprit 惟神
 Ainsi sans se hâter, est rapide 故不疾而速
 Sans se mettre en route, parvient. 不行而至*

Nous avons là des liens qui s'entrecroisent entre *ji*, 幾, l'indice, *tong*, 通, pénétrer la réalité, *cheng*, 成, accomplir, mener à terme et *shen*, 神, l'Esprit.

C'est donc le Yi, le livre dont c'est le nom, mais également le changement, la simplicité et la facilité, que nous avons décrits, qui donnent à l'Homme Saint la possibilité d'atteindre la profondeur du Réel et de scruter l'indice.

La profondeur est ce qui est le plus caché, le plus retiré du Réel, ce qui se tient dans l'ombre de la forme. L'indice, l'amorce du changement, est ici examiné en détail.

Cette capacité donnée par le Yi définit trois voies complémentaires qui sont présentées comme nécessaires et incontournables : la profondeur, l'indice et l'Esprit.

Chacun de ces trois est vecteur d'une fonction particulière. Ces trois fonctions forment un tout indissociable dans l'efficace qui parvient à son terme.

La profondeur donne accès à la rencontre avec ce qui est sous le Ciel, à la compréhension profonde de ce qu'est la réalité.

L'indice donne la clé de l'achèvement des affaires. Ce qui est en germe, ce qui est infinitésimal au commencement, ce qui est l'amorce, contient déjà en filigrane tout son devenir.

L'Esprit, qui est le seul à ne pas être cité dans les capacités données par le Yi, est défini par sa fonction. Il est le seul à ne pas être fourni par le Yi, car il est consubstantiel de la vie de l'être humain.

Sa fonction est présentée de façon paradoxale, comme il est d'usage dans les textes taoïstes. Sans se dépêcher, il est rapide, sans même se mettre en mouvement, sans même agir, il parvient. (*Ji*, 疾, traduit ici par se hâter, désigne

aussi la maladie, la douleur, la souffrance ; la traduction pourrait donc être : « l'esprit non malade est rapide », ce qui serait une interprétation hâtive et subjective dans le contexte de cet extrait non médical.)

L'Esprit parvient jusqu'où il doit aller et ne dépasse pas. Il ne va pas au-delà de là où il doit aller.

Nous pouvons aussi voir ici, par cette présentation en trois, une allusion à la répartition en Ciel/Terre/Homme, habituelle dans les textes classiques. La profondeur serait alors du domaine de la Terre, l'indice serait du domaine de l'Homme avec les affaires du monde et l'Esprit serait du domaine du Ciel.

L'Esprit par sa simple présence agit. Il accomplit l'abondance de l'efficace, simplement en étant. Le changement, le *yi*, n'est pas de l'ordre de la pensée, du vouloir, de quelque chose de consciemment déterminé, il est de l'ordre du naturel, du spontané de la vie, de l'animation de l'être. Il peut être induit, provoqué, à condition que les circonstances du vivant s'y prêtent. Que les indices concordent et que la réalité de la profondeur ait été suffisamment sondée.

Cela est confirmé par 5/10, qui dit :

Le Yi, 易

Il est sans réflexion 无思

Il est sans intervention 无為

Naturel au repos, il ne se meut pas 寂然不動

Il influence 感

Et ainsi il pénètre totalement les causes sous le Ciel. 而遂通天下之故

Rien sous le Ciel n'a un tel Esprit 非天下之至神

Qui pourrait lui être comparé ? 其孰能與于此

Le changement ne pense pas, référence « au propos » de la Rate, second centre, car il se réfère au premier centre, celui du *Shen*, du cœur, qui n'a besoin que d'être.

Il n'intervient pas, il est *wu wei*, 无為. Il n'impose pas, il se coule dans les fluctuations du vivant, en les suivant. Il est dans le silence de sa nature d'être, tranquille en lui-même.

Ainsi, il n'est pas en mouvement, il influence (à nouveau *Xian* et le cœur qui dirige ces interactions, *gan*, 感). Il n'agit pas, il *interagit*.

Cette interaction avec le naturel, avec ce qui est ainsi, *ran*, 然, lui fait atteindre la réalité, *tong*, 通, des causes. L'interrelation que noue le changement prend en considération tous les tenants et les aboutissants, l'ensemble de ce qui est en processus. Elle se déroule dans le calme et le silence (寂然, *qi ran*, désigne ce qui se déroule silencieusement et paisiblement).

Cet Esprit est donc incomparable, car il est en lui-même et en même temps relié à ce qui est sous le Ciel.

Une dernière précision est décrite dans ces Ailes concernant le *ji*, l'indice. Il s'agit de la nécessité du secret.

Dans 5/8 :

L'homme Accompli, qui ne garde pas le secret, 君子不密
Perd le serviteur 則失臣
Le serviteur, qui ne garde pas le secret, 臣不密
Se perd lui-même 則失身
Au début d'une affaire, ne pas garder le secret 幾事不密
Nuit à l'achèvement de celle-ci. 則害成

Quand l'Homme Accompli agit, il doit le faire en secret, en solitaire. Sinon, cela va conduire à perdre l'aide dont il pourrait bénéficier. Si c'est un homme de peu, l'homme ordinaire, le serviteur, alors cette absence de discrétion va conduire à ce qu'il se perde lui-même.

Le *ji* est à la frontière entre le wu et le you, entre « ce qui n'est pas encore » et « ce qui est déjà ». Il est début de l'accomplissement et début du changement. Il est l'amorce à partir de laquelle se déroule tout le processus. Le divulguer va nuire à l'ensemble de l'accomplissement. Car alors, le développement du processus sera altéré. Il sera gêné par les multiples artefacts extérieurs. Vouloir expliquer, plaquer des mots sur ce qui est en devenir, va faire bifurquer ce devenir vers un but. Or il n'y a pas de but à rechercher, seulement un courant vital à retrouver, un flux dans lequel s'insérer, par un changement opéré par le *Shen*.

Le *ji* est si discret, c'est « *un moment tellement facile et aisé que ni l'espace ni le temps n'en sont avertis*⁸ », que vouloir le dévoiler, c'est déjà le dévoyer. Le chemin suivi par ce *ji* est dicté par le naturel et l'être humain ne peut que constater le changement, une fois qu'il a eu lieu. Vouloir expliquer ce chemin *a priori* sera une tentative vaine, car elle gênera le développement naturel, qui se déroule dans le silence et le calme. L'expliquer *a posteriori* sera une constatation de ce qui est advenu et pourra parfois rassurer sur le changement intervenu, mais les mots ne pourront décrire en détail ce qui s'est produit. Car cela reste du domaine de l'animation du vivant et celui-ci échappe aux mots. D'autre part, le *Shen*, l'Esprit est ici l'acteur principal et celui-ci échappe aux mots, à la dialectique, puisqu'il est « *non mesurable par le Yin/Yang* ».

« *Quand on ne connaît ni le chemin, ni le but, c'est là qu'on est prêt au changement*⁹. »

Connaître le chemin et le suivre ne constitue qu'une évolution de l'état initial, une suite. Ce sera le résultat d'une réflexion, d'une élaboration du mental, *si*, 思. Connaître le but revient à suivre un processus qui conduit à ce but. L'action est alors volontaire et délibérée. Elle est dite *wei*, 為. C'est ce que l'on nomme une intervention. Or nous avons vu que le changement, le *yi*, 易, est « *sans réflexion, sans intervention* ».

Le changement qui s'installe dans le patient à la suite de la mise en place de l'aiguille par le thérapeute se déroule de cette façon. Le thérapeute utilise son « propos » pour éclaircir les éléments qu'il entend et qu'il voit chez le patient puis il laisse son Shen agir. C'est son Shen qui va lui montrer les liens, les interactions, la

réalité de son patient et qui l'orientera vers tel ou tel point. Dans le patient, ce n'est pas sa raison ou ce qu'il pense, ou ses explications, qui vont conduire le changement. Ce sera son Shen qui subtilement, sans agir mais en intervenant, conduira le processus du changement, la nouvelle adéquation à l'ordre des choses. Aussi le thérapeute doit savoir faire silence. Il ne doit pas à tout prix vouloir expliquer ce qu'il attend de la puncture de ce point. Il doit laisser le patient face à son calme et à lui-même. Il doit laisser reposer le yi, « le propos » pour que son intervention aille jusqu'aux esprits du patient afin d'accomplir le changement. Souvent, a posteriori, il n'est pas non plus nécessaire d'expliquer ce qui s'est produit. D'abord parce que les mots manqueront toujours pour être exact, face à la subtilité et à la profondeur du vivant et aussi car le patient oublie avec « facilité et aisance » (yi, 易) ce qui l'avait affecté. Il a déjà repris son chemin et il n'a nul besoin d'explications.

Ce que confirme le Yi, quand il dit, 5/8 :

Ainsi est la voie de l'homme Accompli 君子之道
 Tantôt elle s'exprime 或出
 Tantôt elle se retire 或處
 Tantôt elle est silence 或默
 Tantôt elle est parole. 或語

Le silence est l'expression de « ce qui n'est pas encore », quand la parole est l'expression de « ce qui est déjà ».

Le silence est le son de l'indistinct.

Car le silence est la base, il est le terreau sur lequel les sons peuvent naître. Le son qui s'appuie sur le silence pour s'épanouir et s'exprimer.

Le son qui nous dit la distinction.

Le patient qui se trouve dans le désordre, dans le **Wei Ji**, dans le « pas encore » va par le changement se trouver dans **Ji Ji**, dans le « déjà accompli ». Le **ji**, l'amorce du changement, est là entre les deux, infime début qui est derrière le rideau des apparences, qui est entre les mots, qui dort dans le silence.

C'est la spontanéité, c'est le jaillissement de la vie. C'est l'être dans ce qu'il est.

C'est dans le silence et le calme, la quiétude¹⁰, que le **ji** se manifeste.

Ce qui fait dire au Yi Jing, à la fin de 5/12, et ce sont les dernières phrases de cette Aile :

Transformation et régulation 化而裁
 Se trouvent dans les changements. 之存乎變
 Choix et action 推而行
 Se trouvent dans la pénétration de la réalité. 之存乎通
 Esprit et clairvoyance 神而明
 Se trouvent en ces hommes. 之存乎人
 Ce qui est silencieux et qui accomplit 默而成之
 Sans paroles et sincèrement 不言而信

Se trouve dans l'action de la puissance efficace. 存乎德行

Voilà comment ces hommes sages interviennent sur le vivant.

Toutes les notions énumérées et étudiées plus haut se trouvent réunies ici.

En quatre propositions, le texte de la 5^e Aile conclut.

Il présente les « **bian hua** », 變化, changements et transformations, « **tong** », 通, la pénétration de la réalité, « **shen** », 神, l'Esprit, et « **mo** », 默, le silence, ce qui agit, « **xing** », 行, sans paroles « **bu yan** », 不言, qui accomplit « **cheng** », 成, grâce à la puissance efficace « **de** », 德.

Ainsi, le thérapeute, en choisissant et en agissant, provoquera une transformation et une régulation chez le patient. Il agira avec clairvoyance grâce à son Shen. Sa puissance efficace se manifestera alors dans le silence du patient. Il interviendra, sans paroles et sincèrement, et le changement s'accomplira.

La dynamique du changement

Trois notions sont classiquement distinguées.

Le changement simple **jian yi**, 簡易, le changeant **bian yi**, 變易, et le non-changeant, l'immuable, **bu yi**, 不易.

Le changement simple jian yi

簡易 : cette expression a le sens de simple et facile, d'aisé.

Ces deux caractères sont retrouvés isolément ou ensemble dans les textes des commentaires.

Isolés, ils sont toujours en relation avec **Qian** et **Kun**.

Ainsi, dans 5/1 :

L'aisance dans Qian, la connaissance 乾以易知

La simplicité dans Kun, la capacité 坤以簡能

L'aisance conduit à changer la connaissance 易則易知

La simplicité conduit à changer la conformité. 簡則易從

Ce texte rencontre un écho dans 6/1 :

Or Qian, ferme comme le roc, 夫乾確然

Montre l'aisance à l'homme. 示人易矣

Or Kun, soumis, 夫坤隤然

Montre la simplicité à l'homme. 示人簡矣

Ces deux textes placés symétriquement dans les deux Ailes, 5^e et 6^e, celles qui constituent ce qui est dénommé le « Grand Commentaire », sont construits à l'identique : des phrases parallèles sans mots superflus. Les mêmes caractères sont utilisés à tour de rôle et à chaque fois enrichissent la notion de départ. Ce sont des assertions définitives, qui lancent le débat. Ce sont les bases de ce qui sera ensuite débattu et développé.

Qian et **Kun** sont concernés. En tant que représentants du Ciel et de la Terre, ils ont les fonctions essentielles. Celles-ci sont donc : l'aisance, *yi*, 易, et la simplicité, *jian*, 簡.

L'aisance est cette qualité qui permet la connaissance. Appliquer cette qualité, la rendre active, la mettre en action, va entraîner un changement, *yi*, 易, de cette connaissance.

Cette aisance donne aux hommes *un savoir-être*.

Le texte joue sur le double sens de *yi*, à la fois aisance et changement.

La simplicité est cette qualité qui permet d'œuvrer, qui rend capable, qui rend apte.

Cette simplicité donne aux hommes *un savoir-faire*.

Appliquer cette qualité, la rendre active, la mettre en action, va entraîner un changement d'attitude. *Cong jian*, 從簡 signifie simplifier. Le sujet se conduira différemment. Il suivra son chemin autrement. Suivre est un autre sens de *cong*, 從.

Le second texte précise ce que ces fonctions induisent chez l'homme. La fermeté du roc, de **Qian** lui permet d'être à l'aise, et donc de vivre le changement spontanément. Cela évoque ce qui a été dit sur l'hexagramme Shi He, 21^e au début du voyage du patient¹¹.

La capacité de soumission de **Kun** lui montre le chemin de la simplicité. Faire pour faire et non pour embellir ou améliorer.

Ainsi, le simple changement, *jian yi*, se déroule aisément et dans la simplicité du naturel.

Il permet de changer la connaissance, la façon que nous avons d'envisager le monde. De percevoir que les choses ne sont pas comme nous voudrions qu'elles soient, mais qu'elles sont en elles-mêmes et n'ont pas besoin de nos appréciations pour suivre l'ordre naturel. Ce savoir est un savoir qualitatif, prenant en compte la nature des choses et non leur aspect. Ce savoir mène au silence¹², quand le savoir quantitatif mène à l'erreur¹³. Le savoir qualitatif se distille dans le silence et la solitude, quand le savoir quantitatif se déverse bruyamment en public.

Il permet de changer la façon de se conformer. Cela étant une conséquence directe du changement de connaissance. Le sujet suivra le chemin de sa vie d'une autre façon que précédemment. Il sera plus fluide, plus souple, ce qui lui conférera une aisance qu'il ne connaissait pas ou plus. Au mieux, il n'interviendra plus à tort et à travers, mais seulement à bon escient, c'est-à-dire « en réponse », pour que son action s'inscrive dans l'ensemble des *bian hua*.

Le patient sera à l'image de ces textes, à la fois ferme en lui-même et souple envers l'extérieur. Cette fermeté interne lui donnera la capacité de se conformer à l'ordre des choses, la souplesse, la soumission lui donnera la capacité d'accepter, de se plier à ce qui advient par l'ordre des choses. Son regard sur lui-même sera changé, son regard sur le monde sera transformé. Il ira par ses chemins différemment, plus à l'aise et plus simple.

Il retrouvera une souplesse perdue, égarée dans les troubles qu'il présentait. Il reprendra contact avec le principe de sa vie, ses fondamentaux, qu'il avait oublié. Il ne sera plus figé dans une impasse, mais reprendra d'un pas alerte la voie qu'il avait quittée. Voie qu'il parcourra en marchant à mi-distance des deux bords, c'est-à-dire au centre.

Cela est décrit clairement à la fin de 5/1 :

Aisance, simplicité, 易簡

Et ainsi, sous le Ciel, le Principe est atteint. 而天下理得矣

Sous le Ciel, ayant atteint le Principe, 天下理得

Ainsi s'accomplit l'établissement au centre. 而成位乎其中矣

Ce simple changement, qui confère aisance et simplicité, donne accès au **li**, 理, au Principe, à l'ordre des choses. C'est l'ordre naturel qui ne s'embarrasse ni de nos jugements ni de nos réflexions, mais qui est en lui-même et par lui-même.

Il est défini ainsi par A. Cheng¹⁴ : « Intelligibilité comprise comme une recherche des lignes de force cachées sous la confusion des apparences superficielles et dont les correspondances font l'harmonie profonde de l'univers. »

Elle ajoute : « L'avènement du sens qu'indique le LI ne peut s'opérer qu'en tenant compte de la mutation (*yi* 易). »

Ayant saisi le Principe des choses, il est alors possible de se tenir au Centre. L'homme au centre, entre Ciel et Terre, est celui qui se conforme à l'ordre, au Principe. C'est ce qui s'appelle un savoir-être. Quant au savoir-faire, dû à la simplicité, il est donc dicté par les choses elles-mêmes, par le Li. Il est relié au corps et au Shen et non plus à la pensée rationnelle.

Ainsi, le sujet accède à un domaine plus vaste que celui de la succession des péripéties de sa vie, il accède à son *destin*.

En effet, dans la 8^e Aile, première partie, il est dit :

Ils s'accordèrent au flux de l'efficace du Dao 和順于道德

Et ainsi le Principe fut dans ce qui est juste. 而理于義

Ils épuisèrent le Principe jusqu'à l'ultime de la nature 窮理盡性

Pour parvenir jusqu'au destin. 以至于命

Il est intéressant de noter que s'accorder, *he*, 和, signifie aussi : rétablir la juste composition Yin/Yang par différentes méthodes thérapeutiques. Ce qui induit que corriger le déséquilibre Yin/Yang du patient en se guidant sur le flux naturel de l'efficace du Dao va entraîner une juste appréciation du Principe. Et en allant à

l'extrême du Principe, en suivant totalement ses lignes directrices, en réalisant totalement la nature propre, cela mène à la destinée.

Le thérapeute rectifie le trouble, en suivant le flux naturel de l'efficace du Dao, c'est-à-dire en s'accordant à l'efficace de la vitalité. Il rétablit dans le patient un accès simple et direct à la perception du Principe. Alors, le patient sera en mesure d'acquiescer un destin. C'est-à-dire qu'il ne sera plus ballotté par les événements, mais qu'il redeviendra maître des directions qu'il suivra, il retrouvera un axe.

Ce qui change : bian yi

Bian yi, 變易, c'est le changeant, c'est-à-dire ce qui est affecté par le changement.

Cela concerne donc tout ce qui est en lien avec *bian*.

En premier lieu, c'est le *changement du ferme en souple et réciproquement* (voir extrait de 5/1). C'est-à-dire que l'alternance du Yin et du Yang est ce qui est changeant. La répartition du Yin/Yang, la balance du Yin/Yang en un endroit du corps ou globalement, est le champ qui est affecté par le changement.

En deuxième lieu, c'est l'*alternance de l'ouverture et de la fermeture de la porte* (voir extrait de 5/11).

C'est-à-dire que l'alternance entre l'action de **Qian** et celle de **Kun** constitue le terrain qui change. C'est le fait de se servir tantôt de **Qian** et tantôt de **Kun** qui est ce qui change. **Qian**, qui est de l'ordre de l'initiative nouvelle, de l'impulsion, **Kun** qui est suivre et accomplir.

Le thérapeute pourra soit impulser une dynamique nouvelle, soit suivre celle qui existe déjà. Il procédera souvent au mélange des deux, ce qui reviendra à tantôt ouvrir tantôt fermer la porte. Il pourra ainsi renforcer les capacités du patient dans ce qu'il a déjà entrepris, soit lui réveiller des forces latentes et disponibles. Cela se fera conjointement avec le point précédent, de la répartition du Yin/Yang. Le jeu du Yin/Yang étant alors l'outil utilisé par le thérapeute et le battement de la porte étant le projet qu'il met en œuvre.

Il transforme et régule ce qui est à sa disposition chez le patient. En cela, il induit le changement en agissant sur ce qui peut être changé.

En troisième lieu, ce sont les *randonnées des Hun* (voir 5/4) qui constituent ce qui change.

L'être humain, ensemble d'essences et de souffles qui circulent en ordre et constituent sa vitalité, est relié au Dao par les *Hun*.

Les *Hun*, qui sont au nombre de trois, sont les Esprits qui habitent dans le Foie. Ils sont trois pour dire l'Homme qui évolue entre le Ciel et la Terre.

« Les Hun habitent dans les yeux durant le jour et résident dans le Foie durant la nuit. Habitent-ils dans les yeux ? Ils voient. Résident-ils dans le Foie ? Ils rêvent¹⁵. »

Ils font les allers et retours avec le *Shen*, le suivant fidèlement.

Ils tissent la trame des rêves. Ils permettent la vision diurne et donc l'appréhension des choses.

« *Les rêves sont communion à la réalité qui me porte et qui me fait*¹⁶. »

Les rêves sont une « vision » d'un autre ordre. Ils font communiquer le sujet avec la réalité qui le fonde. Certains physiologistes modernes, dont M. Jouvet qui a mis en évidence l'existence du sommeil paradoxal, le temps des rêves durant le sommeil, parlent de ceux-ci comme d'un temps de « *reprogrammation de la personnalité* » de l'individu. Les rêves seraient, d'après cet auteur, un temps indispensable à tout être pour se retrouver et se remémorer qui il est pour continuer durant le jour à fonctionner avec sa personnalité propre. Dans les textes chinois, les termes et les images utilisés sont bien entendu différents, mais ils renvoient à cette même réalité, qui est la vitalité propre à chaque être humain. Les randonnées des Hun assurent à chacun la possibilité de se retrouver, de se ressourcer au Dao, pour continuer durant le jour à être ce qu'il est. À garder son individualité propre, malgré les changements et transformations qu'il traverse.

Cl. Larre et E. Rochat de la Vallée ajoutent : « *Esprits et Hun sont le pivot de la santé.* »

C'est la libre circulation des Esprits et des *Hun* avec eux, qui témoigne de la bonne adéquation du sujet à l'harmonie du Ciel/Terre. Ce sont les Esprits, *Shen*, et les *Hun* qui assurent la cohésion de l'individu et sa continuité en tant qu'être vivant.

« *Dans le Foie, les Hun demeurent* », 肝者魂之居也, précise le chapitre 9 du Su Wen.

Le Foie est dit « général des armées », il prévoit, il met en place des plans en rapport avec la situation et il réagit.

La relation avec les yeux et la fonction de la vision, qui ici sert à analyser la situation et à entreprendre en fonction d'elle, rappelle ce qui est dit dans le jugement de l'hexagramme *Gen*, 52^e. La quiétude nécessaire pour accomplir *Gen* passe par une abolition de la vision habituelle. Cette vision diurne empêche l'homme de se relier au Dao, de laisser libre cours aux allers et retours de ses Esprits. Or ce sont ces « *allers et retours* » qui fondent ce qui change. Donc, le passage par l'hexagramme *Gen* est une condition à la fois nécessaire et indispensable afin que les Esprits puissent être ensuite capables de s'actualiser.

Ce que précisent les auteurs cités plus haut, quand ils disent :

« *La continuité dans le changement caractérise le mouvement de la vie*¹⁷. »

Si le sujet change, pour se débarrasser des troubles qui l'affectent, il n'en continue pas moins à être lui-même. C'est cette « *continuité dans le changement* » dont il est question. S'il veut se réinsérer dans le courant vital du Ciel/Terre, s'il veut « *réintégrer* » sa vie, il doit changer. C'est ce changement que l'aiguille d'acupuncture induit.

Ainsi, le thérapeute utilisera les régulations et les transformations, hua, qui sont glissements et ajustement au sein d'une même situation, pour traiter le patient à

condition que celui-ci ait ses Esprits prêts à s'actualiser, qu'il accepte « d'ouvrir et de fermer la porte ». Si le « propos » du patient, l'Esprit de la Rate, second centre, est disposé à ressaisir la vitalité et à accepter les changements, alors il se reprendra en main et vivra le changement. Ce qui sera perceptible par la disparition des troubles.

Le non-changeant, l'immuable, bu yi

Ce qui ne change pas, 不易, c'est l'intégrité de l'être humain, son **Shen**. C'est ce qui se maintient intègre, malgré tous les changements et transformations que l'être traverse et qui l'affectent peu ou prou.

Au chapitre 69 du Su Wen, il est dit :

Quand il s'agit de transformation, quand il s'agit de changement, c'est pénétrer la réalité du Principe de la clairvoyance des Esprits. 善言化言變者, 通神明之理

Nous retrouvons ici la transformation, **hua**, le changement, **bian**, la pénétration de la réalité, **tong**, le Principe, **li**, et l'Esprit, **Shen**, réunis dans une seule sentence.

Ainsi, quand nous parlons de ce qui change, nous sommes totalement reliés à ce qu'est le Principe de l'Esprit. Nous communiquons sans entraves avec ce qui est la clairvoyance de l'Esprit. L'ordre des choses, le Principe, le **li**, des Esprits est la référence pour les changements et transformations, **bian hua**.

Les Esprits, et plus précisément le **Shen** est donc ce qui est en dehors du changement, ce qui n'est pas affecté par le changement, car il est ce qui l'effectue.

L'immuable, le non-changeant, est **Shen**.

Il est précisé au chapitre 9 du Su Wen :

La vie s'enracine au cœur, là où les changements sont faits par l'Esprit (Shen). 心者生之本, 神之變也

Le **Shen**, cette parcelle de Dao en chacun des êtres humains, est la constante et la référence en fonction de laquelle se déroulent les changements.

En dehors du jeu du Yin/Yang, comme nous l'avons vu, il peut intervenir dessus. Non pas directement, mais en tant que référence, car il est relié au Dao et par là même au Principe même du Dao, à l'ordre des choses.

Nous en avons déjà vu la confirmation (5/9) :

*Connaître la voie des changements et transformations
C'est connaître comment agit l'Esprit.*

C'est le **Shen** qui, en fin de compte, est la base pour que les hommes puissent utiliser les entrées et les sorties, c'est-à-dire : « l'ouverture et la fermeture de la porte » que sont **Qian** et **Kun**.

Nous retrouvons cela dans 5/11 :

Être adéquat dans l'usage des sorties et des entrées 利用出入
Les hommes en usant complètement 民咸用之
C'est ce que l'on appelle l'Esprit (shen). 謂之神

Nous avons ici, *xian*, 咸, le nom de l'hexagramme 31^e, l'Union, que nous avons déjà étudié¹⁸. Il est utilisé ici dans son sens de totalité, de complètement.

Ainsi l'homme, enraciné dans son *Shen*, peut faire face aux changements et être le changeant, le lieu du changement, tout en restant lui-même.

Cela se déroule aisément à la seule condition que le cœur de l'homme soit quiet et tranquille.

Cela constitue l'objet du chapitre suivant.

Notes

- 1 Commentaire du père Cl. Larre, durant un cours à l'institut Ricci, à propos du chapitre 14 du *Su Wen*, non publié.
- 2 La traduction des expressions : « xing er shang » 形而上 par « ce qui est en amont des formes » et « xing er xia » 形而下 par « ce qui est en aval des formes » est d'Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, 1997.
- 3 Dans la suite du texte, l'expression *bian hua* sera toujours traduite par : changements et transformations.
- 4 Pour des explications sur *tong*, voir plus bas dans ce chapitre.
- 5 Voir le chapitre sur le centre.
- 6 Pour plus de détails sur *Jian*, consulter *La Marche du Destin*, op. cit.
- 7 Dans ces extraits des commentaires, *ji*, 幾, est traduit par « indices ».
- 8 Citation faite par mère Ina Bergeron au cours d'une conversation téléphonique dans les années 1980.
- 9 Propos de F. Roustang durant une conversation privée.
- 10 Voir pour cette notion le chapitre suivant.
- 11 Voir à ce sujet les interactions entre Wei Ji et Ji Ji.
- 12 Voir le chapitre sur la quiétude.
- 13 Dictionnaire Ricci de caractères chinois, Desclée de Brouwer, Paris, 1999.
- 14 « LI ou la leçon des choses », in *Philosophie* 44, Paris, Minuit, 1944.
- 15 Lu Tsou, *Le Secret de la fleur d'or*, Librairie de Médecis, Paris, 1969.
- 16 Cl. Larre et E. Rochat de la Vallée, *Les Mouvements du cœur*, DDB, Paris, 1992.
- 17 Op. cit.
- 18 Voir le chapitre sur le corps.

Synthèse dans la quiétude

Nous avons décrit le cadre dans lequel s'inscrit la consultation d'acupuncture. Ce qui a abouti à mettre en place les quatre référents de cet acte et à souligner l'importance du cinquième, l'aiguille.

Nous avons décrit les deux pôles qui encadrent l'action du thérapeute, symbolisés par **Qian** et **Kun**. Ce qui nous a conduit à réfléchir sur les processus utilisés pour parvenir à l'usage de l'aiguille d'acupuncture.

Nous avons décrit deux versants du patient, symbolisés par **Wei Ji** et **Ji Ji**. Ce qui nous a conduit à analyser les étapes du changement.

Nous avons décrit le centre et ses deux aspects, **Shen** et **Yi**. Ce qui nous a conduit à spécifier le dynamisme en action.

Nous avons évoqué le corps, à travers la symbolique du *Yi Jing*, symbolisé par **Xian** et **Gen**. Ce qui nous a conduit à préciser les conditions du chemin qui mène au changement, lui-même ouverture vers le naturel, **Zi Ran**.

Nous avons décrit le changement dans ses aspects multiples, symbolisés par **Bian**, **Hua** et **Yi**. Ce qui nous a conduit à définir ce qui ne change pas et ce qui accomplit le changement induit par l'aiguille, le **Shen**.

À plusieurs reprises nous avons rencontré le caractère **jing**, 靜, la quiétude, le silence. Il est temps à présent de préciser la notion que revêt ce caractère dans le cadre du changement.

Il s'agit d'un caractère à destin transversal. En effet, il traverse les écrits classiques du *Yi Jing* au *Lao Zi* en passant par le *Zhuang zi* de façon extrêmement discrète. Nous le trouvons également dans les écrits médicaux, *Su Wen* et *Ling Shu*.

靜 Jing

Le sens général de ce caractère est *quiétude, silence, repos*.

Dans le *Shuo wen*, il est précisé qu'il signifie : examiner avec soin, scruter pour discerner clairement.

Ce n'est donc pas un état passif. Ce que confirment les étymologies des deux parties du caractère.

À droite, **zheng**, 爭, ce sont deux hommes qui tirent en sens contraire et qui luttent, qui se disputent.

À gauche, *qing*, 青, dont l'écriture originale est : 青, représente la couleur des plantes qui se développent. C'est le vert des jeunes pousses. Cela évoque l'aspect coloré de l'Est.

Au-dessus, le bois et au-dessous, le rouge. Le bois engendre le feu¹. Le bois *sheng*, 生, engendre le rouge, *dan*, 丹. Qui est le rouge, le vermillon.

Et ainsi, le cinabre, *dan* (qui est rouge feu) est la fiabilité (*xin* : 信) qui s'exprime dans le verdoisement (*qing* : 青).

Donc, 青, *qing*, est le bleu-vert, la couleur qui correspond au bois et au foie. C'est aussi le blanc (comme le ciel qui blanchit à l'aube) et le noir foncé (comme la terre).

Ainsi, *jing*, 靜, est le résultat de la dispute entre deux êtres qui veulent s'arroger le passage du bois au feu. La quiétude apparaît comme un état actif. C'est détenir la fiabilité qui s'exprime dans le bois. C'est aussi participer du Ciel et de la Terre, alliant en un seul caractère les deux extrêmes du blanc et du noir. C'est englober les aspects et aboutir à un état d'être.

Cela a donné à ce caractère différentes nuances selon les textes.

Dans le *Yi Jing*, il signifie l'immobilité, la quiétude, le repos.

Dans le taoïsme, il est quiétude et absence de désir, comme nous le verrons.

Dans les textes médicaux, il désigne la tranquillité, en tant qu'état naturel de l'intime. C'est à partir de cet état que seront contrôlés mouvements et repos. C'est donc une assise, une base.

Dans les textes philosophiques, c'est la tranquillité du cœur et l'absence de désir. Ce qui permet à l'activité de se déployer et au repos de se fixer.

Certains caractères sont homophones de *jing*. L'homophonie en chinois classique tisse des liens subtils entre les caractères et les place dans une ambiance commune.

Nous noterons *jing*, 精, l'essence. Essence qui est « modèle de chaque vie personnelle (essences du Ciel antérieur, originelles) et base de son entretien (essences du ciel postérieur renouvelées)² ». Ce qui est sans forme mais pourvu de qualités.

Jing, 睛, la pupille, par où est visible le Shen.

Jing, 經, le livre canonique, le méridien, la chaîne du tissu, la règle.

Dans certains textes, il est mis en parallèle avec le mouvement, *dong*, 動. Il est alors alternative au mouvement et il représente l'autre aspect du mouvement, qui est le non-mouvement.

Ce caractère, *jing*, 靜, présente deux aspects dans son usage. Un aspect que nous qualifierons d'absolu, quand il est seul, la quiétude en tant que telle. Un aspect que nous désignerons comme relatif quand elle est corrélée au mouvement.

Aspect absolu

Pour éclairer cet aspect, nous avons choisi de présenter quelques extraits de texte à notre disposition.

La notion de quiétude apparaît dans des textes de même obédience. Dans le *Yi Jing*, qui préfigure ce que sera le taoïsme quand il sera constitué, dans le *Zhuang zi* et dans le *Lao zi*, écrits taoïstes par excellence. Mais également dans les textes médicaux, puisque l'acupuncture est fille aînée du taoïsme.

Quand il s'agit du *Yi Jing* et de son rapport avec la quiétude, celle-ci est directement perçue dans l'usage qui est fait de ce livre, 5/6 :

Or le Yi est vaste et grand. 夫易廣矣大矣
L'envisager de loin, alors il n'a pas de limite 以言乎遠則不
L'envisager de près, 以言乎邇
*Alors il est **quiétude** et rectitude 則靜而正*
L'envisager dans l'intervalle Ciel/Terre, 以言乎天地之間
Alors il est complet. 則備矣

Ici, la quiétude apparaît en tant qu'état avec la rectitude, *zheng* 正, qui désigne également la norme. Le *Yi Jing* vu de près, envisagé dans ses détails, montre à l'homme ce que sont quiétude et rectitude.

Le rapport entre les deux est souligné dans le *Zhuang zi*, au chapitre 23, qui dit :

La rectitude mène à la quiétude 正則靜
La quiétude mène à l'illumination 靜則明
L'illumination mène au vide. 明則虛

Cette rectitude, *zheng*, 正, nous l'avons rencontrée en rapport avec la notion de centre. *Ming*, 明, traduit ici par illumination signifie aussi clairvoyance, saisir l'intelligence des choses. Il s'agit d'une qualité importante à mettre en œuvre lors d'un traitement. Être clairvoyant, c'est savoir relier les choses par le sens et non par la simple connaissance. C'est laisser monter en soi des concordances signifiantes qui sont résonances de ce que le patient présente. Au-delà du sens de ses mots, au-delà de ce que les yeux voient et remarquent, au-delà de sa gestuelle, et en même temps dans tout l'ensemble du patient, le thérapeute perçoit une globalité qu'il analysera ensuite avec son savoir et son expérience. Cette analyse le conduira au point. Cependant, la perception de l'ensemble du patient, et le fait que cela évoque dans l'esprit du thérapeute une synthèse immédiate et non issue de la logique additionnelle des symptômes, est de l'ordre de *ming*, 明, cette clairvoyance, ici dénommée illumination, car le contexte de cet extrait l'impose. Cela est comparable à ce qui est dénommé intuition dans d'autres domaines.

Ce que le *Dao De Jing* exprime ainsi au chapitre 33³ :

Qui connaît autrui est intelligent 知人者智
Qui se connaît soi a l'Illumination. 自知者明

Nous remarquons aussi la présence du vide, *xu*, 虛, que nous avons noté dans la 4^e Aile de *Xian*, l'hexagramme 31^e.

Nous retrouvons ce vide couplé à la quiétude, dans un texte extrait du *Su Wen*, chapitre 17 :

En prenant les pouls, le vide et la quiétude assurent la réponse.
持脈有道, 虛靜為保

Il s'agit là du vide de la pensée, Yi, 意, et de la quiétude de l'Esprit, Shen, 神, du thérapeute. Celui-ci doit être totalement disponible lors de la prise des pouls, ne pas être préoccupé par des pensées parasites et avoir l'esprit libre et disponible pour accueillir ce que ses doigts ressentent.

Le patient doit être lui aussi dans un état de paix intérieure, ni trop agité ni trop endormi, disponible pour que les effets du changement en lui puissent opérer. Cela est précisé dans le *Yi Jing* où il s'agit du repos du corps, an shen, 安身, dans sa globalité, puisque le texte n'est pas médical. Cette paix du corps a pour effet direct d'augmenter « l'efficace ». C'est-à-dire ce comment le corps va réagir à ce que l'aiguille va induire.

Il est opportun de reposer le corps pour en augmenter l'efficace. 利用安身以崇德也
(6/5.)

Le patient ne doit pas se distraire de ce qui va advenir et il ne doit pas non plus parler, comme cela est précisé dans le *Zhuang zi*, au chapitre 26 :

Quiétude et silence servent à guérir la maladie 靜默可以補病
La tranquillité sert à arrêter l'agitation. 寧可以止遽

Ici, la tranquillité renvoie directement à ce que nous avons dit à propos de l'hexagramme **Gen**, le 52^e.

En stabilisant à la fois son dedans et son dehors, le patient se prêtera de bonne grâce à l'évolution des Esprits en lui, au changement.

Ce changement sera évolution et non retour à une situation antérieure, comme le précise le chapitre 15 du *Su Wen* :

Le Shen circule sans revenir, s'il revient à rebours alors son mécanisme s'enraye.
神轉不回, 回則不轉, 乃失其機

En dehors des troubles et des maladies, affections précises qui motivent les consultations, il est conseillé pour tout patient en devenir, c'est-à-dire pour tout être humain, de se maintenir en bonne santé. La quiétude est alors un des éléments fondamentaux pour maintenir le corps dans la longue vie, ainsi que le montre cet extrait du chapitre 11 du *Zhuang zi* :

Un maître, appelé *Guang Cheng*, 廣成子 (Vaste Accomplissement) explique à l'Empereur Jaune ce qu'est l'essence de l'ultime de la Voie (至道之精) :

- 1) Sans regarder, sans écouter, 無視無聽
 L'Esprit maintenu dans la quiétude, 抱神以靜
 Le corps de lui-même entretiendra la norme. 形將自正
- 2) Sois **quiet**, sois serein 必靜必清
 Ne fatigue pas ton corps 無勞女形
 Ne trouble pas tes essences 無搖女精
 Et tu pourras atteindre la longue vie. 乃可以長生
- 3) L'œil ne percevant rien, 目无所見
 L'oreille n'entendant rien, 耳无所聞
 Le cœur ne sachant rien, 心无所知
 L'Esprit veillant sur le corps, 女神將守形
 Le corps alors atteindra la longue vie. 形乃長生
- 4) Sois attentif à ton interne, ferme ton externe 慎女內, 閉女外
 Trop de connaissance amène la ruine⁴. 多知為敗

Quatre propositions, dont deux parlent de la longue vie et une de l'entretien de la norme, *zheng*.

À deux reprises reviennent l'œil et l'oreille, qui valent pour l'ensemble des organes des sens.

Dans le premier paragraphe, le fait de ne pas regarder et de ne pas entendre est mis en parallèle avec le maintien du *Shen* dans la quiétude. Ce qui conduit à ce que le corps lui-même se corrige. Cette mise au repos des organes des sens conduit à la tranquillité intérieure, comme nous l'avons vu avec l'hexagramme **Gen**, le 52^e. Hexagramme où le texte précise que les organes des sens doivent être tenus à l'écart. C'est ce qui est repris au dernier paragraphe quand il s'agit de l'interne et de l'externe. La quiétude appliquée au *Shen* assure la paix intérieure. Cela conduit à connaître autrement, par des canaux plus subtils que ceux des organes des sens. Ce dont il était question plus haut. Une sorte de clairvoyance qui rend le corps apte à se conformer à la rectitude. Le corps non distrait par les yeux et les oreilles, c'est-à-dire par l'ensemble des perceptions, quiet à l'interne, connaît par l'intelligence de lui-même ce qu'est la norme. Ce n'est pas un savoir livresque ou de connaissances accumulées, c'est la vitalité, le savoir qualitatif dont nous avons parlé, qui le guide alors. Une intelligence naturelle du corps pourra s'exprimer et adaptera celui-ci.

Au deuxième paragraphe, les conseils sont plus précis. Il faut bien entendu être dans la quiétude, mais le texte précise que le corps ne doit pas être fatigué. Il ne faut pas dilapider les forces du corps dans une agitation vaine et débordante. Cela vaut pour l'externe. Dans l'interne, les essences ne doivent pas être troublées par des sentiments en excès ou par des aliments de mauvaise qualité. Là aussi, il ne faut pas dilapider ce que la nature a déposé en l'homme. La conséquence en est la longue vie, c'est-à-dire la vie qui atteint le terme des jours dévolus par la nature à cette existence-là.

Au troisième paragraphe, retour des organes des sens et de l'Esprit, *Shen*. Avec un nouvel acteur, le cœur, *xin*, 心, qui ne « sait rien ». Non seulement il n'est pas question de regarder, mais en plus il est bien précisé que l'œil ne voit rien. Même si on regarde, on ne voit rien. L'oreille n'entend rien non plus. Un nouveau degré est franchi.

Le cœur, centre de l'homme et demeure de l'esprit et de la pensée, ne sait rien. Il ne sait rien des distinctions, des particularités, des connaissances. Il ne sait rien de ce qui pourrait être en rapport avec les organes des sens⁵. C'est-à-dire qu'il sait autrement, de ce savoir dont nous avons déjà débattu, que nous avons appelé qualitatif, de ce savoir qui guérit, car il adapte à la norme. Ce savoir qui est clairvoyance. Savoir du corps, savoir naturel, savoir qui suit le *Li*, le Principe.

Le *Shen* veille sur le corps, car étant dans la quiétude, il évite de donner au corps des ordres qui pourraient le blesser ou lui nuire.

La conclusion vient d'elle-même, à nouveau la longue vie, celle qui va à l'extrémité des jours naturels, qui ne s'interrompt pas prématurément. Cela sera repris dans un autre extrait.

Au quatrième paragraphe se trouve en deux lignes le résumé de tout ce qui a été exposé. L'être humain est vu en fonction de lui-même, son dedans et son dehors. Il est attentif à ce qui est en dedans et ne laisse pas rentrer d'éléments de l'extérieur. La connaissance en excès est cause de ruine et de malheur. Les informations véhiculées par les organes des sens apportent des connaissances inutiles. « *Mieux vaut se tenir à soi* », comme dit le *Dao De Jing*.

Le savoir qui vient du dehors est artificiel comparé à celui que la vitalité apporte par son propre fonctionnement et qui lui est naturel.

Ce que précise le *Dao De Jing* au chapitre 47 :

*Les Saints ne voyageaient pas
Pourtant ils étaient renseignés
Sans avoir regardé
Ils savaient distinguer.*

Dans le *Yi Jing*, la quiétude est référée à Kun, l'hexagramme 2^e. Dans la 7^e Aile, il est dit :

*Kun, c'est le suprême du souple et il se meut comme le ferme. 坤至柔而動也剛
C'est le suprême de la quiétude et l'orientation de l'efficace. 至靜而德方*

La quiétude à son stade ultime est symbolisée par **Kun**. Or Kun fonctionne en suivant, en se conformant. Aucune initiative dans **Kun**. Aucune volonté personnelle ou désir d'arriver à un résultat ou à un but. Il s'agit simplement de réaliser ce qui est à réaliser.

C'est ainsi que l'efficace sera orienté non vers une direction mais dans l'accomplissement. Quand il n'y a pas de direction ou de but, cela s'accomplit selon le

naturel, cela évolue et change selon le rythme et le courant vital. Quand il n'y a pas de décision et donc pas de choix, rien n'est écarté, rien n'est laissé de côté. Le changement est alors simple adaptation au cours des choses et non une révolution volontaire et appliquée. C'est une réinsertion dans le cours des choses en suivant le Li, le principe.

Dans l'application symbolique d'un état particulier d'être, dans la description sous forme d'hexagramme, la quiétude et le souple sont donc associés dans une même image. Cela concerne la quiétude en tant que telle et sa nature de quiétude induit qu'elle se met en mouvement. Nous noterons que l'état de quiétude est ici, dans une description dynamique, en rapport avec l'efficace.

La notion d'induction du mouvement et de capacité d'intervention par l'efficace est reprise dans le chapitre 13 du *Zhuang zi*, qui dit :

Le vide mène à la quiétude 虚則靜

La quiétude au mouvement 靜則動

Le mouvement à s'accorder. 動則得矣

La quiétude mène au non-intervenir 靜則無為

Le non-intervenir à remplir la fonction et tenir la charge. 無為也則任事者責矣

La filiation de la quiétude est clairement présentée dans ce texte. Elle vient du vide. Nous remarquerons que le vide ne l'engendre pas, comme elle n'engendre pas le mouvement. Si le rapport était un rapport d'engendrement et de production, nous aurions, *sheng*, 生. Or ici nous avons *ze*, 則, qui confère aux deux termes de la phrase un lien de conséquence, de suite logique. Le premier terme conduisant à l'existence du second. Le premier terme étant la condition pour la manifestation du second.

Ainsi, le vide par sa propre présence, par sa nature, induit celle de la quiétude. Qui à son tour induit le mouvement. Le mouvement est donc intrinsèquement relié à la quiétude. Il conduit à s'accorder, c'est-à-dire à obtenir l'accord.

La façon dont la quiétude intervient sur l'action elle-même est ici précisée en rapport avec le *wu wei*, 無為. La quiétude conduit à agir sans agir. C'est une action non issue du vouloir et du désir, désir d'agir et d'arriver à, mais c'est une action qui s'inscrit dans l'ensemble des actions. « *Par le non-intervenir, rien qui ne se fasse* », dit le *Dao De Jing*. Cette action du non-intervenir permet de se trouver à sa place dans l'entre Ciel/Terre, d'assurer sa fonction et d'être efficace. C'est la spontanéité du naturel qui agit et ainsi ne dérange pas.

La quiétude est un état nécessaire et indispensable pour le thérapeute lors des soins qu'il prodigue. Elle est également indispensable à tout être humain qui désire vivre sa vie pleinement et jusqu'à l'extrémité de ses jours. Ce qui en fait également un élément important à transmettre aux patients, en plus du traitement.

Mais alors, comment l'être humain peut-il accéder à cet état de quiétude ?

Une indication précise est donnée dans le chapitre 23 du *Zhuang zi* :

Qui désire la quiétude doit égaliser son qi 欲靜則平氣
Qui désire le Shen doit se conformer au cœur. 欲神則順心

Ainsi, la quiétude serait un état en rapport avec un Qi équilibré, égalisé. Un Qi qui ne se laisse pas déborder et cela est en lien avec le Shen qui se conforme au cœur. Un cœur vide de toute attache, un cœur disponible à tous les changements, car non relié à une idée précise ou à une préoccupation, est le garant de la capacité d'intervention du Shen.

Ce que confirme la fin du chapitre 37 du *Dao De Jing*⁶ :

Le Brut Sans nom ramène au Sans désir 無名之樸夫亦將無欲
Le Sans désir à la quiétude, 不欲以靜
Le monde entier s'ordonne alors de lui-même. 天下將自定

Le « sans désir », *wu yu*, 無欲, désigne l'état naturel tel qu'il est en lui-même. *Yu*, 欲, le désir, est celui qui est présent dans l'extrait précédent du *Zhuang zi* en rapport avec la quiétude et le Shen.

La quiétude est un état qui découle d'une action qui ne cherche rien, qui n'a pas de but, qui se déroule naturellement.

La quiétude n'est donc pas seulement description de l'état intérieur du thérapeute ou du patient, mais elle est aussi condition préalable et indispensable à la remise en ordre, c'est-à-dire au changement. Elle est la condition et l'outil du changement.

Dans le *Zhuang zi*, au chapitre 3, un passage, à propos du boucher Ding, précise :

Quand la connaissance par les organes des sens s'arrête et que le désir du Shen agit, je me conforme au Principe du Ciel. 官知止而神欲行依乎天理

Cela est en complet parallélisme avec ce que nous avons évoqué à propos de l'hexagramme **Gen**, le 52^e.

La paix des sens, ce qui était défini plus haut par « *non voir et non entendre* », est le préalable à l'action du Shen. Alors, le sujet n'a plus qu'une seule direction possible, la conformité avec le Principe, **li**, 理.

Plus généralement, la quiétude se situe dans un ensemble de dispositions qui sont à la base même du fonctionnement du Ciel/Terre. Quelques extraits des textes taoïstes montrent la relation de la quiétude avec l'ensemble de ce qui existe, avec ce qui est « sous le ciel ».

Sérénité et quiétude sont la norme du monde. 清靜為天下正
 (Chapitre 45 du *Dao De Jing*.)

Le saint dit : Je n'interviens pas et le peuple de lui-même se transforme
 我無為而民自化

Je suis quiet et le peuple de lui-même est dans la rectitude⁷.

我好靜而民自正. (Chapitre 57.)

La quiétude fait partie d'un ensemble plus vaste de notions et d'états en rapport avec le Ciel/Terre et la Voie.

Comme il est dit dans le chapitre 13 du *Zhuang zi* :

*Le vide, la **quiétude**, le calme, l'insipide, la solitude, l'indifférence, la non-intervention, sont l'équilibre du Ciel/Terre et l'extrême de l'efficace de la Voie.*
夫虛靜恬淡寂寞無為者天地之平而道德之至也

Et la suite précise :

*Or, le vide, la **quiétude**, le calme, l'insipide, la solitude, l'indifférence, la non-intervention, sont la racine des dix mille êtres.* 夫虛靜恬淡寂寞無為者, 萬物之本也

L'ensemble de ces notions est en rapport avec un non-choix, une non-fixation sur une direction. Rien n'est laissé de côté, car rien n'est figé dans une volonté. Volonté qui est toujours réductrice. La non-imposition de ses choix à ses propres actes induit un état de disponibilité, d'acceptation de l'ordre des choses, du Li, du Principe du Ciel/Terre. Le principe qui est trace de la Voie, inscription dans le réel du chemin de la vie. C'est ce que prône le *Dao De Jing* en filigrane tout au long de ses chapitres, « *ne pas contester ce qui est* », *bu zheng*, 不爭, qui sont d'ailleurs les deux derniers caractères de ce classique.

La notion de quiétude apparaît donc comme une notion fondamentale dans la vision taoïste de la Réalité du Ciel/Terre.

Elle est un état de l'être, un savoir-être qui s'inscrit comme un des versants de tout comportement.

Au chapitre 33 du *Zhuang zi*, il est dit à ce propos :

Dans le mouvement comme l'eau 其動若水

Dans la quiétude comme un miroir 其靜若鏡

Dans la réponse comme un écho. 其應若響

Le miroir auquel il est fait allusion pour la quiétude est celui de la glace, de l'eau immobile, figée. Dans d'autres passages, l'eau immobile est précisée comme celle qui reflète le monde tel qu'il est. Quand l'eau court, qu'elle bouge, elle perd cette faculté de réflexion. Elle est pour cette raison mise en rapport avec le mouvement. L'eau s'adapte au contenant et suit toute pente. Elle est l'image même de la vitalité qui suit ses chemins en épousant la moindre courbe. Sans aucune volonté propre, l'eau s'écoule et suit.

Ainsi tout mouvement fait perdre la qualité de réfléchir. En revanche, tout mouvement fait acquérir la capacité de suivre. Tout mouvement doit donc s'inscrire dans un continuum de ce qui se déroule en permanence.

Le thérapeute, de même, doit suivre ce qui est en mouvement chez le patient. Il doit s'adapter à la vitalité du patient. Il ne doit pas initier de mouvement du Qi qui irait à contre-courant de ce que le patient présente. Il produirait des débordements ou des « assèchements » préjudiciables au patient (de nombreux passages du Su Wen traitent de ce type d'erreur de traitement). Sa réponse doit être le reflet de ce que le patient présente. « Comme un écho », dit Zhuang zi. Nulle interprétation ou déformation due à une réflexion personnelle, fondée sur la connaissance quantitative, ne peut être utilisée. Le point utilisé doit être le reflet de tout ce que le patient vit à ce moment-là. Il est la résonance de tous ses troubles. L'aiguille insérée en ce point donne au corps, au Shen du patient, le signal du changement selon ces modalités-là. Modalités qui répondent aux symptômes et à la désinsertion provisoire du patient du courant général. L'aiguille insérée dans le point renvoie au patient un écho de ce qu'il vit et par là le réordonne, le réintroduit dans l'ensemble des changements et transformations.

Aspect relatif

Dans son aspect relatif, la quiétude est en relation avec le mouvement, dans le couple *jing/dong* : 靜/動.

Nous en avons eu un aperçu avec le commentaire sur l'hexagramme **Gen**, 52^e.

C'est le temps de l'arrêt alors cela s'arrête. 時止則止

C'est le temps de l'action alors cela agit. 時行則行

Se mouvoir ou être quiet n'échappent pas à leur temps. 動靜不失其時

Dans la symbolique d'un hexagramme, les temps de l'arrêt et du mouvement, c'est-à-dire ceux de la quiétude, *jing*, et du mouvement sont bien séparés. Ils ont chacun leur moment.

Dans cet aspect, la quiétude est un des versants du couple, quand le mouvement est l'autre versant. Comme dans tout couple de la pensée chinoise, ils sont en rapport étroit et relèvent d'un même processus. Un processus qui peut se manifester selon les deux modalités représentées par les deux membres du couple.

Au chapitre 33 du *Zhuang zi*, il est dit :

Dans le mouvement comme dans la quiétude, 動靜

Ne pas s'éloigner du Principe. 不離於理

Le lien des deux membres du couple *dong jing*, 動靜, mouvement et quiétude, est situé au niveau du Principe des choses, du *Li*, 理. Ces deux aspects sont donc des expressions d'un même processus, celui qui suit le Principe.

Que le thérapeute agisse ou qu'il se recueille, il ne doit pas quitter le Principe. C'est le guide que toute expression doit suivre. À cette condition-là, que ce soit par quiétude ou par mouvement, le changement s'inscrira dans l'ensemble des changements et sera pérenne.

L'aspect relatif de la quiétude n'est plus seulement en lien avec un versant de l'activité générale, comme c'était le cas dans **Kun**. Il est relatif et en tant que tel, il est corrélé au mouvement, que l'on prenne en compte **Qian** ou **Kun**. De même pour le Yin et le Yang, comme nous le verrons.

Nous avons vu l'activité de chacun de ces deux symboles en rapport avec les voyages du thérapeute.

Ici, nous mettrons l'accent sur sa concordance avec le mouvement. Il est dit dans 5/6 :

Or Qian, 夫乾

Est-il quiet, il est concentré 其靜也專

Est-il en mouvement, il est sans détour 其動也直

Et ainsi la grandeur est engendrée. 是以大生焉

Or Kun, 夫坤

Est-il quiet, il est recueilli 其靜也翕

Est-il en mouvement, il est ouvert 其動也辟

Et ainsi la vastitude est engendrée. 是以廣生焉

La quiétude est en rapport avec la concentration de **Qian** et le recueillement de **Kun**. Le mouvement de **Qian** est direct, il ne tergiverse pas, quand celui de **Kun** est ouverture.

Le recueillement de **Kun** n'est pas une action passive. Il s'agit d'un oiseau qui replie ses ailes *avant* de les étendre pour s'envoler, *xi*, 翕.

Nous remarquons qu'il n'y a pas ici de succession dans le temps entre Qian et Kun. Ils sont présentés comme deux entités qui agissent ou sont au repos, et non comme une suite où **Qian** impulserait et **Kun** exécuterait. Il s'agit des qualités en rapport avec les deux états possibles, quiétude et mouvement.

Dans le *Su Wen* au chapitre 5, il est précisé :

Le Yin est quiétude, le Yang est agitation. 陰 靜 陽 燥

Là encore, pas de lien de sujétion ou de relation entre les deux complémentaires. Une simple description des deux acteurs où le Yin est en rapport avec la quiétude. Ce qui renvoie à ce qui était dit de **Kun**, à propos de l'aspect absolu de la quiétude.

Cela est retrouvé dans le *Zhuang zi*, au chapitre 13 :

Celui qui connaît la joie du Ciel... 知天樂者

... quiet, il est pareil à l'efficace du Yin 靜而與陰衡德

en mouvement il est pareil à la vague du Yang. 動而與陽衡波

Ces deux phrases sont retrouvées à l'identique au chapitre 15 de ce même ouvrage. Ce qui signifie que la notion est d'importance.

La quiétude est ici comparée et dite semblable, *tong*, 衡, à ce qui est l'efficace du Yin. Ce n'est plus le Yin tout court mais la partie agissante de celui-ci. La quiétude est donc aussi action. Action de l'efficace du Yin, donc elle suit, elle accomplit, elle nourrit. Le mouvement est comparé au déferlement du Yang, terme qui renvoie à l'eau, dont nous avons vu que : « *dans le mouvement comme l'eau* ».

La quiétude est aussi mise en relation avec la Terre, autre variation de la notion décrite dans **Kun** et dans le **Yin**.

Dans la suite du chapitre 13 du *Zhuang zi*, il est précisé :

... celui qui connaît la joie du Ciel... 天樂者
 ... son mouvement est celui du Ciel 其動也天
 sa quiétude est celle de la Terre... 其靜也地
 ... ses Hun ne sont pas fatigués 其魂不疲
 ... Ses paroles viennent du vide et de la quiétude. 言以虛靜

Ciel/Terre est le couple fondateur d'où surgissent Yin/Yang et dont le symbole est Qian/Kun. Nous voyons que l'ordre de présentation est différent pour le couple Yin/Yang par rapport à ceux de Ciel/Terre et Qian/Kun. Le Yin est dans ce cas premier. Il s'agit du passage de l'essence, dont le symbole est Ciel/Terre, à la fonction, dont les outils sont Yin/Yang.

Le passage du possible au certain, du *Wu*, 無, au *You*, 有, de ce qui n'est pas encore à ce qui est déjà. Bien qu'il y ait renversement de la préséance, il n'y a pas de variation sur l'attribution de la quiétude au versant initial, la Terre. La quiétude est en lien étroit, quasi intrinsèque, avec la Terre, Kun et le Yin. Ses qualités sont identiques que l'on parle d'essence ou de fonction.

Tandis que le mouvement, ici, en rapport avec le Ciel, est ailleurs corrélé à l'eau, avec sa puissance de vague, d'intransigeance. Pourtant dans le couple Eau/Feu, couple fonctionnel par définition, qui réfère au Shao Yin, l'eau est placée du côté du Yin.

Tout cela signifie que la quiétude est **première** et le mouvement second. La quiétude est ce par quoi le mouvement se fait.

De là, l'importance pour le thérapeute de se placer dans la quiétude et lors de l'acte de puncture d'agir par elle à travers l'aiguille.

Nous remarquons également dans ce passage du *Zhuang zi* la présence des *Hun*. Il s'agit des *Hun* de celui qui connaît la joie du Ciel. C'est le Saint, celui qui, parfaitement intégré au cours des choses, ne dérange rien, celui qui s'insère discrètement dans la Voie et l'épouse.

Ses *Hun* donc ne sont pas fatigués. C'est-à-dire qu'ils font allègrement les allers et retours avec Shen. Ils tissent le lien entre le sujet et le Dao. Ils l'arriment au

Dao, solidement et sans fléchir. Nous retrouvons ici l'importance de ces esprits dont il a été question plus haut.

Quant à ses paroles, elles viennent du « *vide et de la quiétude* ». Ces deux notions, citées ensemble, que nous avons débattues plus haut assurent également « *la réponse* » lors de la prise des pouls. Là encore est soulignée la nécessité de parler à partir de la quiétude. La quiétude en tant que silence qui précède ce qui va être dit. Le vide en tant que réceptacle de tout ce qui peut être dit, de toutes les paroles et de tous les silences.

Le thérapeute parlera à partir de sa quiétude et les mots qu'il dira seront ornements du silence qui est à l'œuvre dans le patient après l'implantation de l'aiguille.

La nécessité de la quiétude apparaît aussi dans une autre présentation au chapitre 26 du *Dao De Jing* :

*Lourd racine du léger 重為輕根
Quiet seigneur de l'agité. 靜為躁君*

La quiétude est ici le supérieur de l'agitation. Cette agitation, *zao*, 躁, est une impétuosité, une irascibilité et une inquiétude.

Elle est contraposée au lourd, *chong*, 重 et non au mouvement.

Le lourd qui a une relation avec le mouvement dans l'écriture du caractère. En effet, *chong*, le lourd, suivi de *li*, 力, la force, donne *dong*, 動, le mouvement, se mouvoir. Ce qui signifie que le mouvement est « *la force du lourd* ».

Ainsi, la quiétude contraposée au lourd, à ce qui manifeste sa force dans le mouvement, domine l'agitation et l'inquiétude.

La quiétude du thérapeute est déjà en soi, par sa seule présence, une aide pour l'inquiétude du patient et pour l'agitation relative de ses souffles. La quiétude, à l'origine du mouvement d'insertion de l'aiguille et qui par son truchement est active chez le patient, est donc thérapeutique en elle-même. Le mouvement de l'aiguille qui s'insère dans les vides entre les tissus, là où circulent les souffles, va arrimer le patient, le lester en lui-même.

Elle va donner de la densité au changement qui commence à se manifester. Le patient, lui-même quiet, va pouvoir accueillir le changement en lui et aider à faire cesser l'agitation désordonnée de ses souffles, en écoutant l'écho de ses troubles transmis par l'aiguille.

Au terme de cette présentation de l'aspect relatif, décrit en deux termes de quiétude et de mouvement, nous voyons apparaître un troisième terme. Il est mis en évidence par l'existence conjointe des deux termes de l'alternative, quiétude et mouvement. Il se situe entre les deux. Nous sommes alors en présence d'un hiatus, d'un temps intermédiaire. Ce temps qui s'intercale entre la quiétude et le

mouvement n'existe que dans l'intervalle entre les deux. Faisant évoluer de l'état de la quiétude à l'état de mouvement, sans retour en arrière possible. Quel est donc ce temps si discret qu'il n'est dénommé nulle part ?

Ce temps si insignifiant, si discret que « *le temps lui-même ne le remarque pas* », c'est *ji*, 幾, l'infime commencement. C'est l'amorce des choses, ce que nous avons débattu au chapitre précédent.

Nous avons vu qu'il était le subtil du mouvement (幾者動之微), que sa connaissance est du domaine des Esprits. Ces esprits qui s'expriment dans la quiétude.

Cette subtilité de l'indice, de l'infime commencement, le situe près de l'origine. L'origine où se trouve « *ce qui n'est pas encore* » et qui après ce hiatus du temps suspendu, ce *ji*, va devenir « *ce qui est déjà* ».

Nous retrouvons ici le passage de **Wei Ji** à **Ji Ji**, hexagramme 64^e au 63^e que nous avons étudié en lien avec le patient.

Ainsi entre *jing*, 靜, la quiétude et *dong*, 動, le mouvement se cache discrètement et subtilement, l'amorce, *ji*, 幾.

La quiétude est ainsi de l'ordre du *wu*, 無, de « *ce qui n'est pas* » et le mouvement est de l'ordre du *you*, 有, de « *ce qui est* ».

La quiétude est dans l'indistinct, dont le son est **le silence**. Le silence qui est l'autre sens du caractère *jing*, 靜.

Le mouvement est dans le distinct, dont le son est la parole. La parole qui se sert des mots et qui de cette façon distingue.

Entre l'indistinct et le distinct existe ce temps insignifiant, l'amorce, le *ji*, 幾, qui signe le passage du possible au certain.

C'est en puisant dans son indistinct que le thérapeute sera en mesure d'aborder le distinct.

La source du traitement est dans le silence et la quiétude.

Son aboutissement est dans le mouvement et la parole.

Nous sommes là au-delà de la simple connaissance. Nous sommes dans le mystère insondable de la vie et dans le jeu subtil du Shen, que les mots ne peuvent décrire.

L'aiguille d'acupuncture, une fois insérée dans le point, représente l'amorce infinitésimale du changement et atteint ainsi le subtil du patient pour corriger ce qui doit l'être.

Conclusion

La simple connaissance objective des faits, les mots qui les décrivent, ne suffisent donc pas à prendre en compte l'indistinct qui arrose et nourrit le distinct. Cet indistinct qui est à la base du changement doit être abordé en lui-même et par lui-même.

« *Comment faire cela⁸ ?* »

Le *Zhuang zi*, encore une fois, donne des éléments de réponse, dans son chapitre 6 :

*La connaissance des actions de l'homme, 知人之所為者
C'est se servir de ce que la connaissance connaît 以其知之所知
Pour nourrir ce que la connaissance ne connaît pas. 以養其知之所不知*

C'est ce que « *la connaissance ne connaît pas* » qui doit donc être nourri par ce que « *la connaissance connaît* ». Mais ce que la connaissance ne connaît pas n'est pas abordable par la simple connaissance, sinon elle le connaîtrait.

Le distinct est utile en tant que nourriture pour l'indistinct et c'est là son ultime fonction. C'est donc la part indistincte dans le distinct qui va permettre d'accéder à l'indistinct et de le laisser s'exprimer. Il s'exprimera alors dans un distinct qui apparaîtra différent du précédent. Ce distinct différent sera celui qui sera issu du changement. Ce changement sera la trace de l'action de l'aiguille dans le patient.

Faire retour à l'indistinct, c'est entrer en relation avec l'autre dans un champ qui est au-delà des mots et du sens commun de la connaissance.

Le thérapeute établira une relation avec le patient de Shen à Shen. Cette relation, dans un premier temps, passera par les mots puis s'installera dans le silence. Le silence qui est le garant du changement. Pour ce faire, il est utile d'emblée, dès le début de la consultation, de laisser une place au vide, un emplacement vacant, à la fois spatial et symbolique⁹. De ce vide émanera plus aisément la quiétude nécessaire et indispensable. Nous avons vu le lien étroit, presque ontologique, entre le vide et la quiétude. Ce vide est le préalable à tout échange, que celui-ci passe par les mots ou par un lien plus subtil, le Shen.

Le chapitre 6 du *Zhuang zi* continue avec ces mots :

*Épuiser les années imparties par le Ciel 終其天年
Et ne pas mourir prématurément à mi-chemin, 而不中道夭者
C'est cela la connaissance à son comble. 是知之盛也*

Ainsi, laisser la vitalité aller au bout de son chemin, la laisser s'accomplir dans tous ses possibles, c'est connaître. Connaître ce qu'est la vitalité et ne s'appuyer que sur elle, c'est cela la connaissance.

Revenir à l'indistinct, laisser la quiétude régner en maître, accepter les changements, connaître ce que la connaissance ne connaît pas, c'est vivre pleinement sa vie.

C'est là, ce que chaque thérapeute tente de faire avec ses patients. Leur redonner la capacité de se couler dans leur vie avec aisance. D'aborder le changement dans la sérénité par d'infimes amorces, c'est ce que l'aiguille d'acupuncture accomplit.

En conclusion de cette *synthèse dans la quiétude*, nous ne pouvons que laisser la parole au *Dao De Jing* qui, dans son chapitre 16, exprime, bien mieux que ce que nous pourrions prétendre faire, l'ultime de toutes nos réflexions :

Parvenus à l'extrême du Vide 致虛
Fermement ancrés dans la Quiétude 極守靜篤
Tandis que Dix Mille êtres d'un seul élan éclosent 萬物並作
Nous contemplons le Retour. 吾以觀復
Les êtres prospèrent à l'envi 夫物芸芸
Mais chacun fait retour à sa racine. 各復歸其根
Revenir à sa racine c'est la Quiétude 歸根曰靜
C'est accomplir son destin. 是謂復命
Accomplir son destin c'est cela le Constant 復命曰常
Atteindre le Constant c'est l'Illumination 知常曰明
Ne pas le connaître c'est courir follement au désastre. 不知常妄作凶

Notes

- 1 Voir, pour détails, dans le Dictionnaire Ricci des caractères chinois, *op. cit.*
- 2 Voir note précédente.
- 3 *Op. cit.*
- 4 Pour plus de clarté dans les explications, nous avons numéroté les parties du texte.
- 5 Cela renvoie au chapitre 12 du *Dao De Jing* : « Les cinq couleurs aveuglent l'œil, les cinq notes assourdissent l'oreille... Les Saints rejetaient l'extérieur et s'en tenaient à soi » *op. cit.*
- 6 *Op. cit.*, pour tous les extraits du *Dao De Jing*, sauf précision.
- 7 Traduction personnelle.
- 8 En guise de paraphrase des questions adressées par Huang Di à Qi Bo tout au long du *Su Wen*.
- 9 Notion chère à J. M. Kespi, dont il nous a souvent entretenu. Qu'il lui soit rendu hommage ici.

Faisons le point

L'abord et la description des différentes notions que nous avons vues ne valent que par leur contact avec la réalité obtuse des faits. La confrontation avec le vivant exprime le subtil, que toute tentative de description par les mots ne saurait pallier.

Le subtil du vivant est au-delà des mots, il apparaît dans les souffrances et les aléas de la vie et surtout dans leur amendement.

Aussi, nous présenterons ici deux observations de patient.

Comme toute observation elles ne valent que par elles-mêmes et ne cherchent pas à prouver, mais simplement à témoigner.

Première observation

Un homme d'une soixantaine d'années accompagné d'une femme environ du même âge. La tenue discrète, les épaules affaissées, le regard éteint, terne, il s'assoit comme pour un court instant. La femme parle. Elle raconte son histoire à lui, lui qui n'intervient pas, qui se tait.

Une histoire particulière, mais elles le sont toutes.

Un prêtre qui officie depuis une trentaine d'années comme « curé de campagne », l'expression est de la femme. Ils se rencontrent, s'aiment et, depuis deux ans, ils vivent ensemble.

Il a abandonné la prêtrise, « brisé ses vœux pour moi », encore une expression de la femme. Lui ne dit toujours rien.

Un silence qui nous parle, qui nous appelle. Que veut cet homme ? Où est-il ?

La femme est là, infirmière en retraite, elle pense que l'acupuncture lui fera du bien pour ses petits maux.

La raison de la consultation est d'ailleurs assez simple, au prime abord.

Les plaintes somatiques sont peu nombreuses. Quelques troubles digestifs à type de vomissements préprandiaux, sans retentissement sur le poids. Et surtout des douleurs aux deux poignets s'étendant aux doigts et aux paumes.

« *Depuis quand les douleurs ?* » Nous intervenons peu.

« *À peu près deux ans.* » La femme est précise, professionnelle.

Nous regardons ces mains. Des images nous viennent spontanément. Ces mains ont tenu le calice, ont donné l'offrande, ont administré les sacrements. À présent, elles ont mal. Elles disent leur souffrance.

Nous demandons à le voir seul, ce qui est accepté de bonne grâce par la femme. Nous nous regardons. Son regard est droit, franc mais avec une tristesse immense, une solitude insondable.

À la question : « Où est à présent votre lumière intérieure ? »

La réponse est sèche : « Je n'en ai plus aucune.

– Depuis quand ?

– Depuis que je ne peux plus administrer un sacrement. »

Il ajoute, presque en chuchotant : « Je suis inutile à présent. »

Il nous a d'emblée paru certain que cet homme n'avait plus aucun rayonnement, plus aucune lumière intérieure. Certitude qui avait motivé la question, à première vue abrupte et mal placée.

Laisser faire le Shen est dans un tel cas une évidence inévitable, à laquelle nous ne nous sommes pas soustrait.

Cela nous évoque d'emblée l'hexagramme Li, le 30^e, dont le nom est Rayonnement. La lumière qui jaillit à partir d'un socle. Qui se répand et devient évidente aux yeux de tous.

Cet homme s'était coupé de son socle, socle qu'il avait chéri pendant tant d'années. Il avait tourné le dos à la lumière spirituelle qui l'avait nourri durant toutes ses années de prêtrise.

Dans l'équivalence des hexagrammes avec les points Shu antiques¹, l'hexagramme Li, 30^e, correspond au point 4 Cœur.

Ce point s'appelle : Ling Dao, 靈道, la voie du spirituel.

Parmi les hexagrammes en rapport avec les points Shu de Shou Shao Yin, l'hexagramme 30 est placé entre les hexagrammes 13^e, Tong Ren, Concorde des hommes et le 32^e, Heng, la Permanence, qui correspondent respectivement aux points 3 Cœur et 7 Cœur.

Le Rayonnement est ainsi entre la Concorde des hommes et la Permanence.

Tong Ren décrit la voie du retour à l'indistinct.

Heng est la voie pour faire perdurer le soi en dehors du temps.

Quant à Li, il décrit l'attachement à l'authentique pour rayonner sans se morceler.

Nous pensons à cette perte d'attachement, qui s'est présentée spontanément à notre esprit. Attachement qui avait été sa raison d'être durant toute sa vie. À sa non-insertion entre les hommes, et à l'absence de toute permanence qu'il vit à présent.

Le point 4^e du Shou Shao Yin est le point Jing, point de l'automne, du métal. Point qui est en lien avec ce qui tranche, ce qui sépare.

Son nom, qui évoque un lien avec la spiritualité et le chemin qui y mène, sa qualité de point Jing, 經, qui est homophone de Jing, 靜, la quiétude, les symptômes : douleur des poignets irradiant aux mains et vomissements vides, et enfin sa correspondance avec l'hexagramme Li, le Rayonnement, nous le font choisir sans aucune hésitation.

En tant que point Ling, il nous apparaît d'autant plus approprié que cet homme semble avoir rompu son pacte avec sa spiritualité.

Ce n'est que plus tard, lors de la troisième séance, que nous nous apercevrons, en consultant différents ouvrages, que *Ling Dao*, le nom du point, est aussi une expression qui signifie guider, diriger. Cet homme avait donc perdu son guide, il ne se dirigeait plus.

La puncture de ce point durant trois séances, à quinze jours d'intervalle chacune, a permis à tous les signes physiques de s'amender totalement. Il n'a plus de vomissements. Les mains ne sont plus douloureuses.

Ce n'est que lors de la cinquième séance, deux mois après la troisième, que cet homme nous parle spontanément de sa vie spirituelle : « *J'ai envie de revenir parmi les autres. Je sais qu'il m'est impossible de retrouver ma place d'avant. Mais, j'y pense.* »

Un mois plus tard, durant la sixième séance, toujours avec ce seul point, Ling Dao, il dit : « *Je ne sais pas encore laquelle, mais je sais que je retrouverai une place.* »

Pour la première fois depuis que nous le connaissons, peu après la puncture du point, il pleure en silence. Silence que nous respectons.

Il dira simplement, juste avant de franchir la porte : « *Vous savez, je suis de nouveau seul. Je veux dire célibataire.* » Son ton est tranquille, assuré.

Ce sera la dernière séance.

Il n'a plus aucun trouble physique et pour « *le reste* » il affirme être en bonne voie.

Un an plus tard, alors que nous ne l'avions plus revu ni eu de ses nouvelles, nous recevons une courte lettre nous informant qu'il a pris des fonctions laïques au sein d'un mouvement charismatique et qu'il a retrouvé la paix. Le « *Merci* » isolé et laconique, mais néanmoins souligné, qui termine la lettre, nous semble être un signe qu'il a établi un lien entre son changement et l'action de l'aiguille.

Seconde observation

Une femme d'une cinquantaine d'années, élégante, maîtresse d'école faisant fonction de directrice, célibataire, se présente d'emblée par ces mots :

« *Je viens vous voir, car je n'en peux plus. Quand mon esprit décide, mon corps m'en empêche. C'est comme si j'avais deux volontés contraires.* »

Suit une liste impressionnante de symptômes où se côtoient des signes ORL à type de nez bouché, qui ont été étiquetés polypes sinusiens, avec des symptômes pulmonaires à type de bronchites à répétition, toux et sensation de poids douloureux sur la poitrine. Des troubles des règles, irrégulières et douloureuses, des troubles des fonctions thyroïdiennes sans traitement actuel mais avec une surveillance biologique annuelle. Des insomnies rebelles par périodes.

Le discours est pléthorique, touffu, en désordre.

L'agitation mentale évidente. Les propos viennent comme ils peuvent, sans aucune logique, sautant d'un sujet à l'autre. Les inquiétudes sur ses maux

physiques sont entrecoupées de réflexions sur ses états d'âme, surtout en rapport avec sa mère, dont visiblement elle ne s'est pas détachée.

À chaque fois qu'elle envisage de passer un moment agréable, un week-end avec des amis par exemple, elle présente inévitablement un épisode pathologique, comme une bronchite qui la cloue au lit et qui l'empêche de se rendre au week-end évoqué.

Quand elle veut signifier à sa mère qu'elle ne passera plus la voir aussi souvent qu'auparavant, car elle veut « *juste un peu* » être seule, elle présente la veille du jour prévu une « *sinusite carabinée* » avec aphonie.

Après chaque symptôme expliqué en détail, elle justifie la présence dudit symptôme par une explication pas toujours convaincante. Elle montre un besoin pressant de rationaliser, de convaincre par les mots, de justifier. Est-ce son métier qui la fait parler ainsi ou est-ce un aspect de sa personnalité profonde ? Est-ce son désarroi qui la conduit à s'accrocher à des explications scientifiques, rationnelles ? Ou bien la raison, la connaissance est-elle tout ce qu'elle envisage ?

Cela nous évoque l'hexagramme Kui, le 38^e, la Désunion. L'être est seul, perdu, il ne sait pas faire la part de ce qui est et de ce qu'il imagine être. Hexagramme qui décrit le chemin pour accueillir l'indistinct en soi. Accueil qui doit se faire pour que le distinct retrouve une place, un rôle.

Dans la correspondance avec les points Shu antiques, cet hexagramme correspond au 8^e point de Shou Tai Yang. Les symptômes de ce point ne correspondent pas à ceux de la patiente. Il y a bien l'agitation mais aucun signe buccal, pas de trouble dépressif ou d'irritabilité patente chez cette patiente. Pas d'œdèmes non plus ou de douleur du bras ou de l'épaule.

Nous nous rappelons soudain cette expression : « *comme si j'avais deux volontés contraires* », qui avait été d'emblée lancée dès les premières phrases. Ce qui nous conduit à demander sans aucun préambule : « *Y a-t-il un endroit vide en vous ?* » Question paraissant hors de propos, déplacée, s'insérant dans la liste des plaintes somatiques à brûle-pourpoint. La réponse est pourtant parfaitement adaptée : « *Aucun et c'est tout à fait ça que je voudrais. Du vide ! Cela me ferait le plus grand bien. Un endroit où je puisse me retrouver.* »

Cette réponse interrompt l'énumération des situations gênantes et des signes associés. Elle devient songeuse. Un long silence s'installe. Un silence léger, absolument pas gênant, comme une trêve dans le temps. Une pause dans le désordre.

Dans ce silence, le point s'impose à nous de lui-même.

C'est Ling Xu, 靈虛, le vide du spirituel. Point 24^e de Zu Shao Yin, qui dans ses correspondances a : « sensation d'avoir deux volontés », et qui par son nom est corrélat au vide.

Les autres correspondances des symptômes nous paraissent s'emboîter facilement.

La puncture de ce point à cinq reprises, trois fois à quinze jours d'intervalle et deux fois à un mois, calme les signes physiques. Les épisodes de surinfection

pulmonaire ou nasale ont disparus, les règles sont plus régulières. L'esprit est plus tranquille. Elle se sent respirer.

« *Je n'ai plus cette impression d'étouffer avec ma mère. Elle a changé à mon égard. Elle m'appelle moins souvent.* »

« *J'ai plus de temps libre. Je vais faire du Tai Qi...* »

Au fur et à mesure des séances, nous évoquons l'hexagramme 64^e, **Wei Ji**, qui nous semble être, en fin de compte, en accord avec son état. Nous lui parlons de cette qualité d'être dont chacun de nous a besoin, de l'indistinct. De l'inutilité de vouloir à tout prix tout raisonner, tout expliquer. Nous parlons de la connaissance. De celle qui est en dehors de la raison, de celle que suit la vie, de la connaissance qui « ne connaît pas ». Ces mots sont entendus pleinement et elle parle de son rapport à l'enseignement. De laisser à l'enfant un espace à lui, où il pourra digérer ce qui lui est présenté.

Elle le sent et elle le décrit simplement :

« *Mon approche des autres est différente. Moins réfléchie, plus spontanée.* »

Cet hexagramme **Wei Ji** est en dehors de la correspondance avec les points Shu antiques, puisqu'il est un des emblèmes des quatre orientes. Le symbole de l'ouest, de l'automne, de ce qui sépare.

Il nous paraît être un carrefour important, le point de croisement de multiples points d'acupuncture qui résonnent en lui. Points qui sont tous en rapport avec le désordre intérieur, le vide qui se cache et qu'on ne perçoit plus, la quiétude qui se fait si discrète qu'on l'oublie aisément. La nécessité à un moment de sa vie de se réorganiser et donc de passer par cette phase de désordre où tout est possible et où rien n'est fixé.

Deux ans plus tard, à l'occasion de son départ à la retraite, elle revient nous voir. Un semblant de douleur au coude droit justifie la consultation. Sa mère est décédée l'année passée. Le deuil a été vécu sereinement. « *Avec chagrin mais sans déchirement* », déclare-t-elle. Elle pratique le Tai Qi, tous les jours et dit être sereine et apaisée. Elle n'a plus de signes cliniques et surtout pas de symptômes en rapport avec des moments agréables qu'elle envisage. La ménopause, qu'elle traverse à ce moment-là, ne la gêne pas et est acceptée comme un simple passage, une évolution inéluctable.

Est-ce la résonance du Ling Xu, puncturé à cinq reprises, est-ce la présentation de **Wei Ji**, avec des mots simples et qui s'insèrent d'autant plus, est-ce la pratique du Tai Qi, entreprise à la fin des séances qui ont permis à cette femme de se retrouver et de vivre sereinement sa quiétude ?

Nous ne saurions le dire avec certitude et cela n'a pas grande importance.

Note

1 Voir *L'Esprit de l'aiguille*, op. cit.

Conclusion

Arrivé au terme de toutes ces considérations, une question continue à nous hanter. Toujours la même, celle qui surgit quand les mots parviennent à leur fin.

Mais quels mots utiliser alors pour l'exprimer ? Comment la mettre en forme pour qu'elle traduise pleinement notre pensée ?

Il n'est que de se tourner de nouveau vers *Zhuang zi*. Il suffit de prêter l'oreille, de jeter un coup d'œil aux alentours et il est toujours là, qui se tient au coin du bois, goguenard et dépeigné. Qu'en dit-il, lui qui n'est jamais bien loin et dont les mots sont si concis ?

« Je viens de parler, mais ai-je affirmé quelque chose ou n'ai-je rien affirmé¹ ? »

Alors une nouvelle question surgit et il l'énonce sans hésiter :

« Mais alors d'où vous-même tenez-vous cette science ? »

La réponse n'attend pas, elle s'impose d'elle-même :

« Ah, je l'ai apprise du fils d'Encre-auxiliaire, lequel la tient du petit-fils de Rabâchages-répétés, lequel la tient de Vision-lumineuse, qui la tient de Consentement-murmuré, qui la tient de Service-nécessaire, qui la tient de Litanie-bredouillée ; Litanie-bredouillée la tient d'Obscure-indistinction, Obscure-indistinction la tient d'Immensités-vagues et Immensités-vagues de Débuts-incertains². »

Et pourtant...

Pourtant, le chemin du changement avance à son rythme. Il ne se hâte pas, il ne musarde pas. Il garde son allure. Inhérente à sa nature de changement, cette allure est la sienne et n'est pas sensible à nos désirs. Royal, il avance, insouciant de nos souhaits et de notre impatience.

Ce que nous pouvons faire est bien peu. Juste le provoquer, l'inciter avec l'extrémité de l'aiguille. Quant à l'accélérer ou le ralentir, il ne faut même pas y songer. Et puis, il nous reste seulement à regarder son épanouissement.

De nombreux sons se mêlent, tandis que le changement s'épanouit chez le patient. Le son de son Shen, à peine audible, que lui seul perçoit, quand il n'y prête pas d'attention. Le son de la Terre, comme un grondement venu de la profondeur, qui s'étale et se répand jusqu'aux quatre orientes. Le son du Ciel, comme un murmure venu des nuages, qui enfle et éclate en un bruit de tonnerre, résonnant dans les huit directions.

Et tous ces sons jouent ensemble une seule et même mélodie, celle du retour à l'adéquation au monde, à la conformité avec tout ce qui est sous le Ciel.

Et tous ces sons se conforment à l'ordre de la vie, se conforment tant que la quiétude se répand dans les six liaisons, sans omettre aucun endroit.

Ces sons se mêlent, s'emmêlent, s'enroulent tant, qu'ils se fondent en un seul :

le silence de l'aiguille.

Notes

- 1 J. C. Pastor, *Zhuang zi les chapitres intérieurs*, *op. cit.*
- 2 Jean Levi dans la truculente traduction de l'intégrale du *Zhuang zi*, *op. cit.*

Bibliographie

A Cheng (1997) *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil.

A Cheng (1994) « LI ou la leçon des choses », in *Philosophie 44* Paris, Minuit.

Dictionnaire Ricci de la langue chinoise, Kuangchi Press, 1990.

Dictionnaire Ricci de caractères chinois, Desclée de Brouwer, Paris, 1999.

J Gleick, *Chaos*, Albin Michel, 1989.

JM Kespi « La dualité du centre » in *Le Cœur en médecine chinoise*, collection Connaissance de l'Acupuncture, You Feng Éditeur

Cl Larre et E Rochat de la Vallée (1992) *Les Mouvements du cœur*, Paris, DDB.

Cl Larre et E Rochat de la Vallée (1993) *Su wen, les 11 premiers traités*, Maisonneuve.

J Levi (2006) *Les Œuvres de Maître Tchouang*, Paris, L'Encyclopédie des nuisances.

Lu Tsou (1969) *Le Secret de la fleur d'or*, Paris, Librairie de Médicis.

JC Pastor (1990) *Zhuang zi les chapitres intérieurs*, Cerf.

E Rochat de la Vallée (2006) *La Symbolique des nombres dans la Chine traditionnelle*, DDB.

Tao Te King (1977) Traduction de Claude Larre, DDB.

L Vandermeersch (1977) *Wangdao ou la voie royale*, Paris, EFEO.

M Vinogradoff (1996) *La Marche du Destin*, Dervy.

M Vinogradoff (2000) *Dans le Yi à tire d'ailes*, Trédaniel.

M Vinogradoff (2006) *L'Esprit de l'aiguille*, Springer.

Yi Jing ben yi, 1987.

Zhuang zi.