Pensée chinoise et taoïsme

Autor(en): **Vandier-Nicolas, N.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie**

Band (Jahr): **4 (1950)**

Heft 1-4

PDF erstellt am: **02.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-145381

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

PENSÉE CHINOISE ET TAOÏSME[1]

PAR N. VANDIER-NICOLAS

L'esprit chinois, soucieux d'équilibre et de stabilité, aspire en même temps à l'évasion mystique. Dès l'aube des temps historiques, cette double tendance se traduit dans la pensée. Elle donne naissance à deux corps de doctrines opposés et complémentaires qui, pendant l'antiquité, demeurent interdépendants. Le premier s'organise autour d'une théorie du Pouvoir Royal; il se propose de préciser les devoirs de l'homme dans le grand corps social dont chaque individu se doit d'être un membre actif et nécessaire. A cet humanisme chinois, l'enseignement de Confucius a donné une valeur universelle. Le second rejette les limitations qui entourent le libre développement de la nature humaine et cherche la délivrance, à l'écart des cadres sociaux, dans les effusions extatiques de la Sainteté. Ce mysticisme a eu pour foyer, dans la Chine ancienne, la secte taoïste.

Confucéens et taoïstes reconnaissent l'existence d'un principe ordonnateur qui régit souverainement les activités humaines et cosmiques, ils le désignent par le mot Tao[2]. Pour les uns, le Tao est l'ordre préétabli par le Ciel; il est le pivot du monde. La Société s'organise autour de lui et par lui, selon une loi hiérarchique. Cette loi, les responsables de la paix sociale ne peuvent la violer sans attenter à la stabilité universelle; ils feront régner au contraire l'harmonie sur toute la terre, s'ils savent se plier à sa bienfaisante exigence. Pour les autres, le Tao est la source éternelle et inépuisable qui émet et recueille en elle le flot ininterrompu de la vie, en un mouvement rythmé d'aller et retour. Il est spontanéité pure et l'homme, pour se réaliser pleinement, doit se modeler sur lui avec une souplesse parfaite.

1. Ouvrages généraux: H. MASPERO, *La Chine antique*, Paris, 1927; M. GRANET, *La pensée chinoise*, Paris, 1934; FUNG YU-LAN, *History of Chinese Philosophy*. Tr. Derk Bodde, I, Pékin, 1937.

2. Soucieux de sagesse humaine, les confucéens, tout en reconnaissant implicitement la valeur absolue de ce principe, l'évoquent toujours comme un principe d'efficience morale.

Cette courte étude, consacrée à la pensée mystique chinoise, ne prétend pas être plus qu'une introduction. Elle se propose d'abord d'indiquer les interférences que la vertu complexe du terme Tao permet d'établir d'un milieu à un autre, à l'intérieur d'un organisme social et spirituel cohérent.

Il y a, dans les termes chinois, une puissance d'évocation synthétique où se trahit le mécanisme même de la pensée. Une certaine connaissance du système linguistique est indispensable à l'intelligence de cette forme particulière de mysticisme qu'est le Taoïsme. Aussi a-t-il paru préférable d'analyser brièvement, avant toute démarche, le langage chinois dans ce qui le caractérise essentiellement.

En observant les fonctions diverses et connexes du mot Tao, dans certains textes essentiels, nous chercherons à suivre le développement de la pensée mystique jusqu'à son épanouissement dans la philosophie taoïste.

Le langage et la pensée

L'étude du vocabulaire met en évidence le caractère prodigieusement concret des concepts chinois. Les mots chinois sont monosyllabiques; ils connotent des images concrètes et particularisées. Leur monosyllabisme les affecte d'une immobilité phonétique, qui les rend inaptes aux développements morphologiques et les tient prisonniers de l'ensemble concret qu'ils ont mission d'évoquer[3].

Lorsque se fixa l'écriture, ces monosyllabes immobiles se trouvèrent liés à des idéogrammes indéformables. La forme même de la plus ancienne écriture chinoise confirme le caractère concret du langage primitif. Les signes graphiques les plus anciens sont des images ou des représentations symboliques. Le caractère «soleil», par exemple, est un disque pointé; le caractère «lune» évoque l'astre nocturne à son déclin; le caractère «eau» schématise l'écoulement d'une masse fluide;

3. Cf. M. GRANET, *Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises*, dans *Rev. Philosophique de la France et de l'Etranger*, 1920 (mars–avril).

le caractère «feu» est figuré par quatre flammes dansantes. Le poisson, l'oiseau, l'éléphant, le cheval sont des dessins stylisés. Les caractères destinés à fixer une attitude, un mouvement, un état associent plusieurs images pour obtenir une figuration synthétique: l'aube, c'est le soleil dessiné un peu au-dessus de la ligne d'horizon terrestre. L'idée de vol est suggérée par le dessin élémentaire d'une oie sauvage en plein élan. La notion de clarté s'obtient en associant, en un même caractère, le soleil et la lune. L'idée de froid est symbolisée par un homme abrité dans une maison calfeutrée par de la paille. Ceci fixe un trait de mœurs: au dixième mois quand l'hiver est établi, les animaux hibernants s'emprisonnent au fond de leurs retraites et les hommes, après avoir rentré leurs récoltes, s'enferment dans leurs maisons dont ils bouchent les ouvertures.

Ces quelques remarques linguistiques mettent en évidence, dans le processus de la pensée, certains traits caractéristiques. Soutenu par un ensemble de signes imagés, l'esprit tend vers l'abstraction par l'intermédiaire des symboles. Les notions générales jaillissent, par suggestion, du rapprochement qui s'établit entre deux images équivalentes ou opposées. Le raisonnement progresse par intuition. Ce qui est conçu conserve d'un contact organique avec la nature vivante, une richesse et une complexité particulières. Les notions sont à la fois souples et imprécises; elles restent attachées par des liens subtils à des ensembles concrets, qui conservent le pouvoir d'évoquer certains moments de la vie naturelle et sociale.

Marcel Granet a étudié le vocabulaire du *Che King (Le livre des Vers)*, texte très ancien qui comprend plus de trois mille mots. Il a constaté que ces mots correspondent presque tous à des représentations synthétiques. Un très grand nombre d'entre eux désignent des aspects particuliers de la montagne: *Kang*, montagne à crête; *Hou*, montagne couverte de végétation; *Tsou*, haute montagne; *Fan*, hauteur à pente brusque. D'autres notent des aspects particuliers de l'eau: *Chen*, eau profonde; *Fen*, eau bouillonnante; *Tchouo*, eau sale ... Il poursuit l'expé-

rience pour les termes qui désignent les différentes espèces de pierres, les diverses catégories de chevaux, d'insectes, d'oiseaux ...

Au lieu de dissocier la substance des choses de ses attributs, comme le ferait la langue française, en posant un substantif accompagné d'une épithète, le chinois rassemble en un signe unique le substrat et les attributs qui le spécifient.

L'étude critique de notions cardinales, comme celles d'Espace et de Temps, conduit Granet à des conclusions analogues. La valeur de chacun de ces termes n'est point absolue mais circonstancielle. Le Temps n'est pas une durée homogène ; c'est une succession d'ères closes. L'Espace est un ensemble d'étendues particularisées. Il semble que l'esprit chinois s'attache d'abord à ce qu'il peut utiliser en vue d'une fin essentielle : l'établissement et le maintien d'un ordre social, conçu comme solidaire de l'ordre cosmique. Chaque fraction de l'Espace et chaque moment du Temps doivent, pour remplir leur fonction, correspondre à des données positives, chargées de souvenir et de vie.

La richesse du vocabulaire descriptif a pour contrepartie la pauvreté surprenante du vocabulaire abstrait. Les termes du langage philosophique risquent d'être détournés de leur sens profond, si l'on ne tient pas compte de leurs origines concrètes. Les termes les plus intellectualisés demeurent, pour les Chinois, liés à des images rayonnantes, et leurs virtualités multiples s'éclairent de façons diverses, selon les nécessités internes de la pensée. En les traduisant, nous les dépouillons trop souvent de leur vie secrète. Ce que nous étreignons ensuite n'est plus qu'une coque vide.

Cette puissance d'évocation est, dans la langue écrite ancienne, fonction de l'immobilité qui caractérise les idéogrammes. Puisqu'à chaque mot correspond un signe particulier, l'orthographe se confond avec l'écriture ; aucune variation morphologique ne vient préciser la valeur grammaticale d'un mot chinois. A part certains termes dont le rôle est surtout pronominal ou possessif, tous les mots sont susceptibles de tous les emplois. L'exemple du mot « T'ien », le Ciel, est significatif. T'ien,

c'est l'espace où se meuvent les astres; c'est le Souverain du monde. Mais sa valeur substantive n'est pas absolue; il peut prendre force de verbe et se traduire: «Traiter (quelqu'un) avec le respect qu'on doit au Ciel.» Fidèle à l'esprit des rituels, un texte chinois s'exprime ainsi: «Une femme, lorsqu'elle vit dans la maison (paternelle) traite son père avec le respect que l'on doit au Ciel. Lorsqu'elle se marie, elle traite son époux avec le respect que l'on doit au Ciel[4].»

Chaque mot conserve une valeur d'ensemble et se présente comme un bloc indissociable. Au maximum de concentration correspond un maximum d'activité. Tout caractère chinois semble surgir du sol séculaire comme un pivot immobile d'où émanent, jusqu'aux horizons lointains, de multiples rayons. Ce système linguistique, inapte aux articulations logiques des langues indo-européennes, se prête sans effort à tous les mouvements d'une pensée qui se déploie en ondes successives autour d'un foyer vibrateur. Nous choisirons, pour illustrer cette remarque, un des plus beaux textes du Confucianisme ancien; nous le citerons sans en rien omettre, pour ne laisser se perdre aucun des temps qui concourent à créer le rythme de l'ensemble: «Les Anciens Rois qui désiraient faire resplendir la Vertu dans l'Empire tout entier, d'abord réglaient le gouvernement de leur Etat. Désirant régler le gouvernement de leur Etat, d'abord ils mettaient en ordre leur famille. Désirant mettre en ordre leur famille, d'abord ils réglaient la conduite de leur personne. Désirant régler la conduite de leur personne, d'abord ils rectifiaient leurs sentiments. Désirant régler leurs sentiments, d'abord ils rendaient parfaitement sincères leurs désirs. Désirant rendre parfaitement sincères leurs désirs, d'abord ils poussaient au plus haut degré leurs connaissances. Pousser au plus haut degré la connaissance, c'est scruter la nature des choses. Ayant pénétré la nature des choses, ensuite leur connaissance était poussée au plus haut degré; leur connaissance étant poussée au plus haut degré, ensuite leurs désirs étaient rendus parfaitement sincères; leurs désirs étant rendus parfaitement sin-

4. Commentaire du *Tso Tchouan*.

cères, ensuite leurs sentiments étaient rendus conformes à la règle; leurs sentiments étant conformes à la règle, ensuite leur propre personne était réglée dans sa conduite; leur propre personne étant réglée dans sa conduite, ensuite leur famille était mise en ordre; leur famille étant mise en ordre, ensuite leur Etat avait un gouvernement réglé; leur Etat ayant un gouvernement réglé, ensuite l'Empire jouissait de la (grande) Paix. Depuis le Fils du Ciel jusqu'aux gens du peuple, d'une même façon, tout le monde doit avoir comme même principe: se perfectionner soi-même[5].»

Cette démonstration paraît, à l'analyse, s'opérer en deux temps; de l'effet elle reflue vers la cause, puis suivant un mouvement inverse mais équivalent, elle s'écoule de la cause vers l'effet; elle progresse de la périphérie vers le centre, puis du centre elle gagne à nouveau la périphérie. Un rythme binaire enveloppe de son mouvement l'ensemble du raisonnement qui s'ordonne de façon cyclique autour d'une notion centrale. Cette notion axiale, l'esprit asiatique la compare volontiers au moyeu d'une roue: divergents ou convergents, selon que l'on considère dans la roue la circonférence ou le centre, les rayons demeurent ordonnés au moyeu qui les rassemble en lui.

Dans le texte cité plus haut, l'idée centrale s'exprime de façon implicite. L'auteur la suppose connue; elle a presque force de dogme. La voici: L'ordre social dépend de la Vertu du Prince. «Wang», le Roi, tient son pouvoir du Ciel qu'il représente sur la terre. Ainsi la pensée, dans son flux et son reflux, suit le rythme balancé de la phrase, qui obéit elle-même à la pulsation interne d'une image centrale portée par un signe unique de valeur multiple.

Le terme Tao

Dans le texte qui nous a occupés plus haut, la Vertu royale nous est apparue comme un lien jeté entre Ciel et Terre. Si les échanges entre les

5. *Ta Hio – Li Ki*, ch. 39. Tr. Couvreur, Hokienfou, 1896, II, p. 615.

deux mondes se réalisent à travers elle, c'est qu'elle est la manifestation même de la Vertu suprême. Le Tao royal (Wang Tao) est, dans notre monde, la projection du Tao Céleste (T'ien Tao).

Examinons maintenant les sens du mot «Tao» à l'aide de quelques exemples empruntés à des disciplines différentes. Le terme «Tao», centre de la pensée mystique, ne peut être saisi dans sa complexité si l'on néglige le sens premier du caractère qui le soutient. «Tao», c'est d'abord le chemin. Aujourd'hui encore, le mot chemin se traduit dans la langue parlée par l'expression *tao lou* (*lou :* route, chemin). Tao, c'est la Voie ; c'est aussi la voie par excellence, la droite voie, celle qui conduit à la vertu ; c'est la vertu elle-même ; c'est l'activité souveraine, celle dont dépend le maintien de l'ordre dans le monde comme dans la société ; c'est l'Ordre même. Dans les mythes anciens, Tao, la Voie, se charge de valeur verbale et doit se traduire ainsi : Ouvrir la voie, parcourir et mettre en ordre. «Yu», le grand démiurge, lorsqu'il aménagea la terre chinoise, *tao kieou chan :* parcourut et mit en ordre les Neuf Montagnes ... ; *tao kieou tch'ouan :* parcourut et ouvrit la voie aux Neuf Cours d'eau ...[6] Il réalisa ce périple en se conformant à l'ordre des saisons. Une grande tradition royale éclaire dans la Chine féodale le sens de ce geste mythique. Les vieilles légendes rapportent qu'en des temps très anciens, le Fils du Ciel faisait le tour du royaume, «accordant les saisons et les mois, rectifiant les jours». Il se trouvait dans l'Est pour l'équinoxe du printemps, dans le Sud pour le solstice d'été, dans l'Ouest pour l'équinoxe d'automne, dans le Nord pour le solstice d'hiver. Il suivait le chemin circulaire du soleil et méritait ainsi son affiliation au Souverain du Ciel. «Je visite les principautés aux temps voulus», s'écria le Roi Wou, le fondateur de la dynastie des Tcheou, «le Ciel, dans sa bonté, me traitera comme son fils[7].» En opérant dans sa personne le cycle des saisons, le Roi, mandataire du Chang Ti, actuali-

6. SE-MA TS'IEN, *Mémoires historiques*. Tr. Chavannes, Paris, 1895–1905, I, p. 135 note et p. 140.

7. *Che King*. Tr. Couvreur, Hokienfou, 1896, p. 424.

sait sur terre l'ordre inscrit dans les astres (T'ien Tao). Il concentrait en sa personne la puissance vivifiante et régulatrice du Ciel (T'ien Tao), et devenait le foyer ardent de l'Univers. Ainsi la lentille exposée aux rayons du soleil se transforme en source de chaleur.

Un court traité intitulé *La Grande Règle (Hong Fan)*[8], manifeste la force de cette conception fondamentale. Ce texte, agrégé au *Livre d'Histoire (Chou King)*, a été longtemps considéré comme le plus ancien essai de philosophie chinoise. La critique moderne le rejette à une époque relativement basse. S'il paraît n'avoir été rédigé qu'aux environs du cinquième siècle avant notre ère, les données qu'il utilise se rattachent à un savoir très ancien. Le *Hong Fan* expose en neuf sections, caractérisées par un nombre symbolique, tout un système de correspondances entre l'Univers et l'Homme. Aux cinq éléments qui par leur interaction engendrent tous les phénomènes du monde, correspondent les cinq activités humaines (geste, parole, vue, ouïe, volonté) dont le retentissement sur le Ciel se manifeste par les cinq signes célestes (pluie, lumière, chaleur, froid, vent). La section centrale, la cinquième, est réservée au Prince, chargé par le Ciel de réaliser en concordance l'ordre humain et l'ordre naturel. L'ouvrage, dans son ensemble, est une somme de sagesse; c'est un chiffre de l'Univers auquel le Souverain doit se référer pour assurer la marche des cinq régulateurs (l'année, le mois, le jour, les constellations, le calendrier), et assurer ainsi le bonheur de l'état.

Etabli au centre d'un réseau d'interdépendances, le Roi, l'Homme par excellence, porte une responsabilité redoutable : celle de la stabilité sociale et de l'équilibre cosmique. L'Univers jouissait d'une grande paix aux temps où régnaient de saints rois. Le Saint est uni au Tao ; aussi possède-t-il une connaissance innée de la nature des choses. « Regardant en haut, il contemple les figures ; regardant en bas, il examine les formes terrestres ... il retrace les choses jusqu'à leur origine et les retrace

8. *Chou King*. Tr. Couvreur, Hokienfou, 1897, p. 194–209. SE-MA TS'IEN, *Mémoires historiques*. Tr. Chavannes, IV, p. 219 et ss.

jusqu'à leur fin, sachant ainsi ce qui peut être dit de la vie et de la mort ... Sa science embrasse toute chose, et son action est utile au monde entier.» Concept suprême, le Tao rassemble en lui des notions essentielles à la pensée chinoise, celles d'unité, d'ordre efficace et de responsabilité.

Etudié dans les textes spéculatifs et non plus historiques, le sens du mot «Tao» se précise. Nous nous arrêterons à un ensemble de traités, groupés en appendice au *Yi King*, le manuel des devins de la cour des Tcheou[9]. Les augures de la cour utilisaient alors, pour consulter les sorts, les bâtonnets d'une plante appelée «achillée». Ils manipulaient cinquante bâtonnets de cette plante et composaient, par opérations successives, des figures magiques composées de trois ou six lignes pleines ou brisées. Ils obtenaient ainsi soixante-quatre hexagrammes, ou huit trigrammes élémentaires. Ces deux groupes de figures strictement équivalents (huit fois huit égale soixante-quatre) symbolisaient, sous une forme développée ou concentrée, un même ensemble de réalités. Pour les techniciens qui les interprétaient, hexagrammes ou trigrammes avaient une valeur d'emblèmes; ils évoquaient la réalité qu'ils signifiaient. Leur sens dérivait en général du nom qui leur était attaché: L'hexagramme Li a pour sens «adhérer à»; il résulte de la réduplication du trigramme Li, «lumière». D'où l'interprétation: «Le Soleil et la Lune sont adhérents au Ciel.» Selon la croyance ancienne, les événements devaient nécessairement correspondre à ce pronostic, dicté par le Souverain céleste. Il n'y avait à cette attitude rien de surprenant, puisque la pensée antique ressentait l'Univers comme un Tout, dont les parties se trouvaient liées entre elles par des interdépendances harmoniques. Entre le monde des figures symboliques et celui des réalités sensibles, la corrélation était exacte. Comment s'établissait-elle? L'un des appendices du *Yi King*, le *Hi ts'eu*[10] s'efforce de répondre à cette

9. Troisième dynastie royale (1123 ou, selon un second système chronologique, 1050 à 256 av. J.-C.).

10. *Yi King*. Tr. Legge, dans *Sacred Books of the East*, 1927, I, p. 348 et ss.

difficulté. Il distingue, dans la série des trigrammes, deux figures premières : K'ien et K'ouen.

K'ien, le Ciel, est le Père ; K'ouen, la Terre, est la Mère (la ligne pleine symbolise traditionnellement l'élément mâle, et la ligne brisée l'élément femelle). Il répartit ensuite les six autres figures, suivant leurs formes, en deux groupes de trois, celui des fils et celui des filles, et il fait observer que toutes se trouvent engendrées par l'interpénétration de K'ien et de K'ouen, l'une des lignes du Père se substituant à l'une des lignes de la Mère pour donner naissance à chacun des fils et à chacune des filles.

Pour faciliter les jeux des emblèmes, les compilateurs du *Hi ts'eu* détachent ensuite des deux trigrammes premiers les éléments qui les constituent essentiellement : la ligne pleine impaire et mâle, la ligne brisée paire et femelle. Ils superposent ces deux lignes et obtiennent une figure nouvelle qui concentre en elle la multiplicité de tous les emblèmes possibles ; ils la désignent par l'expression « T'ai Ki » (le Grand Faîte). Corrélativement, le monde sensible se trouve organisé autour de deux principes : le Yang, correspondant à la ligne forte (« Kang », ligne pleine) ; le Yin, correspondant à la ligne faible (« Jeou », ligne brisée). Les échanges (Yi) qui se réalisent entre les lignes primordiales, opèrent les mutations des figures dans le monde idéal des symboles ; ils suscitent dans l'univers des réalités sensibles un mouvement équivalent d'interférences entre le Yin et le Yang, et déterminent ainsi l'évolution cosmique. Au T'ai Ki répond ici-bas le Tao. Le Yin donne naissance au Yang et le Yang au Yin ; ces changements incessants, ces « productions alternantes », se réalisent au sein du Tao. L'un des commentateurs du *Hi ts'eu* compare ce « va et vient sans terme » aux passages qui se font dans la nature entre l'hiver et l'été.

Le rapprochement n'est point un hasard. Les termes « Yin » et « Yang » sont empruntés par le *Hi ts'eu* à la langue populaire antique. Dans le vocabulaire poétique ancien, « Yin » signifiait les versants ombreux, « Yang » les versants ensoleillés des montagnes et des forêts. « Yin » évo-

quait un temps froid et pluvieux, «Yang» la chaleur et la sécheresse. «Yin» qualifiait tout ce qui est féminin et passif, «Yang» tout ce qui est masculin et actif.

Ces deux mots qui signalaient un ensemble d'images contrastées, conservent dans la langue philosophique une valeur d'évocation antithétique.

Le Yin et le Yang symbolisent deux aspects concrets et complémentaires de l'univers qui s'opposent dans l'espace, et alternent avec le temps. Ils acquièrent ainsi le caractère de symboles premiers, capables de susciter, groupées par couples, toutes les apparences sensibles, toutes les énergies antagonistes du monde. Aussi leur a-t-on assigné un rôle classificateur. Ils ont servi à ordonner les dictions du calendrier. Toutes les choses, tous les êtres, toutes les notions sont réparties entre le Yin et le Yang. Ce couple antagoniste domine toutes les catégories de la pensée.

Termes concrets à la naissance, Yin et Yang sont devenus des entités scolastiques. A partir du quatrième siècle avant notre ère, ils servent de pivots aux théories cosmologiques, physiologiques, psychologiques. Le cœur est Yang; il doit être logé dans la poitrine (Yang), tout en haut (Yang), comme un prince (Yang)[11]. Les passions s'élèvent dans le cœur de l'homme sous la double influence du Yin et du Yang.

Les Chinois ne se sont jamais attachés à définir avec précision ces notions fondamentales. Elles peuvent s'être formées au contact de la nature; elles se sont transposées dans la philosophie; elles ont grandi avec la pensée. Leur trouver une équivalence dans le vocabulaire occidental serait une entreprise hasardée. Leur contenu imagé ne s'insère dans aucune des catégories de notre raisonnement. Elles scandent le rythme balancé de la phrase et de la poésie chinoises, rythme à deux temps qui ne s'immobilise jamais et se résout cependant en unité. Ainsi les couleurs du spectre solaire se recomposent dans la lumière blanche. Dans la nature, tout est mutation; les calendriers officiels ne l'ignorent

11. *Po hou t'ong*, ch. 8. Cf. M. GRANET, *Pensée chinoise*, p. 360–378.

pas; ils l'ont appris des vieux dictons saisonniers. «C'est le deuxième mois du Printemps, note le *Yue Ling*, la pluie commence à tomber, le pêcher à fleurir, l'épervier se transforme en pigeon ramier ...» L'Hiver est proche, les oiseaux migrateurs s'envolent vers des cieux plus cléments. Ce n'est pas ainsi que s'exprime le *Yue ling*. «Les moineaux, dit-il, se précipitent dans la mer et se changent en coquillages[12].» Un animal se substitue à un autre; c'est le signe d'un changement de saison. La progression de la pensée n'est pas linéaire; elle est rayonnante, elle est cyclique. Tout cercle suppose un centre, toute radiation implique un foyer. Le pivot du Yin et du Yang, le moyeu de la roue, le fléau qui régit les oscillations de la balance, c'est l'Unité, c'est le Tao. Le *Hi ts'eu* résume cette conception en une formule saisissante: «*Yi Yin, yi Yang, tche wei Tao*» – «Un (temps de) Yin, un (temps de) Yang, c'est ce qu'on appelle Tao.» Le Tao, explique le commentateur, n'est pas Yang plus Yin, mais Yang avec Yin, car le Yin se substitue entièrement au Yang et le Yang entièrement au Yin. L'Unité ne se divise pas, et cependant elle contient virtuellement l'infinie multiplicité des formes, susceptibles de se réaliser dans le devenir. Oscillations perpétuelles, interpénétration des contrastes, ainsi se forment les apparences sensibles. Il n'y a pas succession de phénomènes, mais alternance d'aspects, échange d'attributs. Les choses ne sont pas liées entre elles comme l'effet l'est à sa cause, mais comme l'écho l'est au son, l'ombre à la lumière. Toute mutation, lorsqu'elle se produit, signale un ensemble de transformations qui s'effectuent à partir d'un pôle central, animateur et régulateur, le Tao.

De rédaction plus récente que le *Hong Fan*, les appendices du *Yi King* organisent eux aussi en un schème universaliste des croyances et des idées sans âge. Les commentateurs chinois puisent dans le trésor collectif d'une sagesse séculaire, les éléments nécessaires aux fins qu'ils se proposent d'atteindre.

12. *Li Ki, Yue Ling*. Tr. Couvreur, I, p. 340 et 391.

Le Taoïsme et le Tao

Principe régulateur pour les commentateurs du *Yi King*, le Tao est, pour le sage taoïste, la «Porte du Mystère originel». «Il est une Essence indéterminée et cependant complète. Elle existait avant le Ciel et la Terre. Silencieuse et sans forme, seule elle se dresse immuable. Elle pénètre partout sans jamais s'épuiser. On peut la considérer comme la Mère du monde. Je ne connais pas son nom. Je l'appellerai : Tao[13].» Le dualisme Yin-Yang se transmue en un monisme nourri d'extase. Cependant, le taoïsme mystique émane, comme l'enseignement confucéen, comme la scolastique divinatoire, d'un antique substrat indigène. Il prétend avoir toujours existé, mais on ne peut pas suivre son histoire au delà du cinquième siècle avant notre ère. Le *Tao Tö King* (le «Livre du Tao et du Tö»), texte sacré pour les sectateurs du Tao, a été attribué par une pieuse légende au premier des souverains mythiques, Houang-ti, l'Empereur Jaune. Au quatrième siècle avant le Christ, on donnait à l'auteur de ce mystérieux ouvrage le nom de «Lao Tan» ou «Lao-tseu». On racontait qu'après avoir été conservateur des archives royales, ce personnage s'était retiré au Chan-tong où il avait reçu la visite de Confucius. En fait, il n'est pas certain que Lao-tseu ait jamais existé ; on peut seulement affirmer qu'un livre intitulé *Lao-tseu* était, vers la fin du quatrième siècle, célèbre et fréquemment cité. L'ouvrage présente une forme ésotérique. Destiné, selon toute apparence, à des initiés, il apporte des thèmes de méditation disposés sans ordre logique ; la pensée qu'il exprime, très hermétique, est à peu près intraduisible.

A la fin du quatrième siècle avant Jésus-Christ, un grand écrivain, Tchouang-tseu (Tchouang Tcheou) exposa les idées de la secte de façon plus claire et plus détaillée. De la vie de Tchouang-tseu on sait peu de chose. Né dans la partie orientale du royaume de Wei, il paraît avoir fait un voyage dans le pays de Tch'ou.

13. *Lao-tseu*, ch. 25. Tr. Legge, p. 67.

Le livre qui porte son nom n'est pas entièrement de lui ; les quatre derniers chapitres ont dû être composés dans son école vers le milieu du troisième siècle. D'autres paraissent avoir été perdus et remplacés, ou complétés, par des fragments empruntés à d'autres ouvrages.

Dans son ensemble cependant, le *Tchouang-tseu* constitue une œuvre fortement originale. Rédigé dans un style splendide, il reste un des plus grands témoignages du génie chinois à l'époque des Royaumes Combattants (V^e^–IIIe siècles avant notre ère).

Tchouang-tseu laissa une école importante, qui se maintint jusqu'au milieu du troisième siècle avant notre ère. Vers cette époque, on rassembla des textes divers en un petit livre placé sous le vocable d'un certain *Lie-tseu*, héros de quelques anecdotes rapportées par Tchouang-tseu. Tels sont les trois principaux ouvrages du Taoïsme ancien.

Quel sens convient-il d'attacher à ce mouvement puissant qui présente dès l'origine un caractère hétérodoxe ? Sous le patronage de l'Empereur Jaune, il se situe dans une ambiance magique. Pour certains critiques, la magie n'a envahi le Taoïsme qu'aux environs de notre ère. Pour d'autres, la distinction traditionnelle entre l'inspiration des « Pères du Taoïsme » et celle des « Néo-taoïstes » est, sinon illusoire, tout au moins très exagérée. Ces positions extrêmes paraissent l'une et l'autre partiales. Il est difficile de nier la valeur mystique du *Lao-tseu* ou du *Tchouang-tseu ;* au contraire, dans les traités postérieurs au troisième siècle avant Jésus-Christ, les recettes magiques, les pratiques d'alchimie, les secrets de puissance, subsistent seuls. On commettrait cependant une erreur grave, en refusant d'admettre la présence d'éléments infraphilosophiques dans les textes anciens.

La région du bas Fleuve Bleu, où le *Lao-tseu* peut s'être formé, restait au cinquième et au quatrième siècles relativement à l'écart du monde chinois civilisé. Ses habitants croyaient aux fées, au sorcières, aux esprits. L'imagination de ses poètes se nourrissait de légendes fantastiques. Sur cette terre, que l'éthique intellectuelle et sociale des états du Nord n'avait pas disciplinée, d'obscures notions s'étaient conser-

vées. Ainsi, le *Tao Tö King* et le *Tchouang-tseu* recommandent au sage d'entretenir en lui-même le principe vital afin de vivre longuement. Cette ambition de ne pas mourir avant d'avoir clos le cycle de ses jours, rejoint l'instinct humain le plus profond. Dans l'Inde Védique, les justes demandaient aux dieux en récompense de leurs travaux, une «vie complète» (sarvam âyus). Sous l'aspect particulier qu'elle revêt dans le Taoïsme, cette aspiration se manifeste par un ensemble de pratiques dites «pratiques de longue vie». L'art de la longue vie se rattache à de très archaïques usages. Il s'agissait de conserver et d'accroître sa vitalité en adoptant un «régime de vie conforme au rythme universel». *Tchouang-tseu* interdit de se nourrir de céréales; il conseille d'absorber le suc des choses, de s'abreuver de rosée, de s'assimiler l'essence même de la vie.

Cette diététique particulière devait s'accompagner d'une gymnastique musculaire et se compléter par une discipline du souffle: «qu'il demeure bouche close et ferme les portes (de ses narines), il pourra dès lors, pendant sa vie entière, s'épargner tout labeur épuisant[14].» «Respirer à la manière de l'embryon» est une expression qui n'apparaît pas avant l'époque Han, mais les allusions à une technique de la respiration en circuit fermé sont évidentes en plusieurs passages du *Tao Tö King*. Ce contrôle du souffle, les Yogins s'y livraient aux Indes. Le souffle (prâna), principe même de la vie, devait irriguer tout le corps; les fonctions physiologiques ainsi régularisées, les énergies passionnelles pouvaient être plus facilement maîtrisées. La pensée, progressivement concentrée, refluait vers son centre où se recueillait toute l'énergie, inutilement dispersée chez le vulgaire dans l'être humain tout entier.

L'ascèse corporelle se complétait en effet pour le solitaire indien, comme pour le taoïste, d'une ascèse intellectuelle; elle s'achevait en extase. Délivré des contraintes corporelles, le Yogin devenait capable de franchir l'espace, d'embrasser le passé et l'avenir et d'agir sur les choses et les êtres. Il s'identifiait avec ce qu'il ressentait comme la

14. *Lao-tseu*, ch. 52. Tr. Legge, p. 95.

Puissance Première. «L'Homme suprême (Tche jen), dit Tchouang-tseu, se fait porter par l'air et les nuées, prend pour coursiers le Soleil et la Lune ...[15].» C'est la description imagée du rapt extatique: «Maître Ki, de la banlieue sud, était assis, incliné sur son siège. Il regardait vers le ciel et respirait faiblement, il semblait avoir perdu son compagnon (l'esprit)[16].» Un disciple qui l'assistait s'écria: «Qu'est ceci? Se peut-il qu'un corps devienne comme un arbre desséché?» Ki revint à lui: «J'avais perdu mon moi», reconnut-il. Devant l'incompréhension de son interlocuteur, il ajouta: «Vous pouvez avoir entendu la musique des hommes, mais non celle de la Terre. Vous pouvez avoir entendu la musique de la Terre, mais non celle du Ciel.» Quelle est cette terrestre musique? C'est la vibration diversifiée du Vent dans la nature. La musique céleste, c'est celle du Tao, en qui les souffles contraires viennent se concilier pour donner naissance à une immense harmonie[17].

La transe extatique est ici décrite avec précision: le corps abandonné par l'esprit revêt une immobilité cadavérique. L'esprit, tous les textes techniques concourent à le prouver, c'est le souffle le plus pur de l'être; c'est l'essence de vie que l'hygiène ascétique est parvenue à concentrer et à libérer de la lourde matière inférieure; c'est le principe non pas spirituel, mais immatériel d'immortalité; c'est une étincelle émanée de cet unique foyer qu'est le Tao.

Régime alimentaire, contrôle du souffle, assouplissement musculaire, tout cet ensemble de pratiques est subordonné à l'exercice de certaines vertus morales, vertus de détachement qui s'ordonnent elles-mêmes à la méditation. La méditation se prolonge dans la contemplation et s'épanouit dans l'extase qui est, pour *Lao-tseu* et *Tchouang-tseu* comme pour les Yogins anciens, non pas union mais identification avec l'Absolu. La progression vers la Sainteté se réalise en trois étapes: la

15. *Tchouang-tseu*, ch. 2. Tr. Legge, p. 192.

16. L'étude du shamanisme amène certains auteurs à comparer ces états de transe aux «randonnées» spirituelles *(Yuan yeou)* des sorciers sibériens. Cf. M. GRANET, *Pensée chinoise*, p. 506.

17. *Tchouang-tseu*, ch. 2. Tr.Legge, p. 176.

Conversion, l'Ascèse purificatrice, l'Union transformante. La conversion prélude à une seconde naissance. Yen Houei s'écria: «Le Yen Houei qui n'a pas encore obtenu Cela, c'est moi. Quand je l'aurai obtenu je serai un Yen Houei qui n'existait pas auparavant.» L'ascèse purificatrice châtie d'abord les sens, puis l'esprit. «Il y a cinq choses qui portent l'homme à perdre la pureté de sa nature. La première est son goût pour les cinq couleurs qui apporte le trouble dans son regard et lui fait perdre toute clairvoyance. La seconde est son penchant pour les cinq notes (de musique) qui apporte le trouble dans ses oreilles et lui fait perdre l'acuité de l'ouïe. La troisième est (son penchant pour) les cinq odeurs qui pénètrent ses narines et apportent le malaise à son front. La quatrième est (son goût pour) les cinq saveurs qui altèrent sa bouche et pervertissent en lui le goût. La cinquième est ce qu'il aime et ce qu'il rejette. (Les préférences) troublent son cœur et portent sa nature à l'instabilité[18].» Lorsque les sens sont maîtrisés, l'activité discursive doit être interrompu. Tchouang-tseu fait subir à l'un de ses disciples l'entraînement suivant. «Après trois jours (le disciple) devint capable de bannir de son esprit tout souci du monde extérieur ... après sept jours, il put bannir de son esprit tout souci des choses et des êtres ... après neuf jours, il parvint à se désintéresser de sa propre vie. Lorsque ceci fut réalisé, sa pensée devint claire comme le matin et il fut capable de contempler sa propre individualité, puis de bannir toute notion du Passé et du Présent. Ainsi libéré, il put comprendre que vivre et mourir ne sont qu'illusion, comprendre que la destruction de la vie n'est pas la mort et que la production de la vie n'est pas la vie; (le Tao) soutient l'être à travers ses finir et ses devenir. Son Nom est Tranquillité au centre des transformations. Sa Perfection se réalise dans l'évolution[19].»

Cette double nuit, celle des sens et celle de l'intelligence est ce que Tchouang-tseu appelle «le Jeûne du Cœur». «Unifiez votre attention.

18. *Ibidem*, ch. 12, p. 328.
19. *Ibidem*, ch. 6, p. 246.

N'écoutez pas avec les oreilles, mais avec le cœur. N'écoutez pas avec le cœur, mais avec le K'i (le souffle)[20].» – Le souffle est vide, il peut saisir l'essence des choses.

Le terme «K'i» s'apparente ici au sens premier du terme latin «Spiritus». Il désigne l'Esprit si l'on entend par ce mot un élément subtil qui ne se différencie pas substantiellement de la matière. Classer le Taoïsme parmi les systèmes matérialistes ou spiritualistes serait s'exposer aux contre sens les plus graves. La pensée chinoise n'établit pas de distinction entre la matière et l'esprit. Le commentateur du *Tchouang-tseu* glose sur le mot «K'i» est s'exprime ainsi : «C'est la nature intime de l'être dans sa totale spontanéité.» Il n'est que de connaître les légendes extrême-orientales pour comprendre cette particularité. Un homme quitte un soir son logis pour errer à travers la montagne ; le hasard de ses pas vagabonds le conduit à l'orée d'une grotte. Il y pénètre et se trouve brusquement transporté dans un monde lumineux où l'espace et le temps sont abolis, où ne règnent ni la maladie, ni la vieillesse. Tel qui s'embarque sur les eaux d'un lac et s'abandonne à la sereine beauté de la nature, aborde au pays des immortels. Il suffit d'une extase poétique, d'un pur souvenir, d'un parfum, pour que soit franchi le seuil de l'au delà. Ces féeries traduisent un état d'âme qu'il serait imprudent de négliger. La douceur, le détachement, la sagesse, introduisent à l'immortalité. L'ascèse tend à rejeter tout ce qui s'oppose au jaillissement de cette fontaine de vie que tout être possède en soi.

Le Tao est à la fois immanent et transcendant à la nature. «Il est aux êtres, lisons-nous dans le *Lao-tseu*, ce que les fleuves et les mers sont aux cours d'eau[21].» Il est un milieu infiniment actif où se concilient tous les contraires, s'évanouissent toutes les apparences et se résorbe toute individualité. Mais il est aussi l'immuable principe dont l'omniprésente influence s'exerce à tous les instants du temps avec une égale efficacité. Tout point de la circonférence est également distant du centre, tout

20. *Ibidem*, ch. 4, p. 209.
21. *Lao-tseu*, ch. 32. Tr. Legge, p. 75.

moment de l'évolution se rattache directement à la source régulatrice. La notion d'impermanence et celle de permanence sont indissolublement unies entre elles. Dans le Tao, tout demeure. Cultiver en soi cette graine d'éternité, la nourrir, la faire croître jusqu'à l'absorption en elle de tous les éléments périssables, tel est le but que se propose l'adepte taoïste. L'hygiène corporelle et la concentration spirituelle opèrent une transsubstantiation. Les saints ne meurent qu'en apparence; le cadavre que leurs amis enfouissent dans le sol est une illusion. Leur corps véritable, devenu immortel, s'est dépouillé de son enveloppe; il en est sorti comme la cigale sort de la chrysalide. Il suffit d'ouvrir le tombeau pour s'apercevoir que le cercueil est très léger. Cette croyance à la «Délivrance du Cadavre» permet de pressentir dans sa réalité ce qui dans l'expérience taoïste est spécifiquement chinois. «La Délivrance du Cadavre, dit le *Yun ki ts'i-ts'ien*, c'est la transformation du corps. Le fondamentalement Réel se dépouille de sa peau et la Matière corporelle se modifie secrètement[22].»

Le contenu de l'extase est inexprimable. Il n'est pas impossible que les grands ascètes chinois aient «senti et expérimenté leur être immortel», mais on ne peut assimiler leurs états mystiques à ceux des musulmans ni même à ceux des penseurs indiens. Il serait contraire à la vérité de n'éclairer dans ces textes complexes que les passages de valeur philosophique. Un organisme vivant est un tout indissociable. Le Taoïsme est une vie qui se nourrit d'éléments religieux fort anciens. Les concepts qui le soutiennent s'inscrivent dans un ensemble spéculatif qu'il nous a paru nécessaire de situer. Il nous faut encore indiquer de façon sommaire et très imparfaite comment ces notions générales s'ordonnent dans la pensée de l'école au cinquième et au quatrième siècles avant notre ère.

Le *Lao-tseu* concentre l'essentiel de la métaphysique taoïste en une formule célèbre, dont l'interprétation reste incertaine. «Le Tao pro-

22. Cf. HENRI MASPERO, *L'art de nourrir le principe vital*, dans *Journal Asiatique*, Tome 229 (1937).

duisit l'Un. L'Un produisit le Deux. Le Deux produisit le Trois. Le Trois produisit tous les êtres et toutes les choses. Tous les êtres et toutes les choses sortent du Yin et vont au Yang. Le souffle du vide les brasse et les unit[23].» Le Tao qu'aucune forme de langage ne peut étreindre, plane même au-dessus de l'Un. Tchouang-tseu exprime cette insondable profondeur du Tao en des termes plus explicites: «Au grand commencement il y avait la Non-Existence. Elle n'avait ni existence, ni nom; c'est d'Elle que surgit l'Un. Il y eut l'Un, mais il n'y eut pas encore de Forme[24].» Le caractère «Wou», traduit ici par «Non-Existence», s'oppose au caractère «Yeou» qui désigne ce qui possède une existence particularisée. Wou n'est donc pas le Non-Etre, mais l'Absolu qui transcende toutes les déterminations possibles.

Le deux serait le couple Ciel et Terre. Trois serait le Yin, le Yang et l'harmonie qui résulte de leurs échanges. En proposant cette traduction, Fong Yeou-lan fait appel à un texte du *Tchouang-tseu*. «La plénitude du Yin est passivité parfaite, la plénitude du Yang est activité parfaite. La parfaite passivité émane du Ciel, l'activité parfaite jaillit de la Terre. L'interpénétration et l'union de ces deux états engendre l'ensemble des choses[25].» Ciel et Terre, Yin et Yang, symbolisent, sous deux dénominations différentes, les deux modes opposés d'une Activité totale dont le Tao est tout à la fois le centre de jaillissement et la Loi. L'Unité est seule réelle. «Ces deux (aspects), dit le *Lao-tseu*, sont sortis ensemble et ont pris des noms différents. Ensemble, nous les appelons: Mystère. Dans l'intime obscurité du Mystère est la porte de toutes les subtiles essences[26].»

Le Tao est acte pur; la vertu qui l'actualise est exprimée par le terme «Tö» (Vertu spécifique). C'est la vertu du Tao qui, en se spécifiant, communique aux êtres et aux choses leur part de vie, le tempérament qui les individualise. Ce qu'il y a d'irréductible en tout individu, son

23. *Lao-tseu*, ch. 42. Tr. Legge, p. 85.
24. *Tchouang-tseu*, ch. 12. Tr. Legge, p. 315–316.
25. *Tchouang-tseu*, ch. 21. Tr. Legge, II, p. 47.
26. *Lao-tseu*, ch. 1. Tr. Legge, p. 47.

«Sing», sa manière d'être, sa nature profonde, est un germe de vie spontanée qui sort du Tao et rentre en lui.

Aussi, toute individualisation est-elle illusoire. «Le Ciel, la Terre et moi, nous sommes nés ensemble, s'écrie Tschouang-tseu, et tout ce qui existe est un avec moi[27].» Toute différenciation est éphémère; les formes surgissent à la frange du Tao comme les vagues à la surface de l'Océan. «La vie de l'homme, écrit Tchouang-tseu, c'est comme un cheval blanc qui saute un fossé pour disparaître aussitôt.» La mort succède à la vie comme la nuit au jour; les hommes sortent dans la vie, pour entrer dans la mort. Tchouang-tseu vient de perdre sa femme; il se refuse à la pleurer et se met à chanter en battant la mesure sur une écuelle. «Qu'est-ce à dire, objecte un de ses amis, ne pleurez-vous pas celle qui fut la compagne de votre vie?» – «Du tout, réplique le sage; je fus tout d'abord affecté, puis je compris que j'avais été victime d'une illusion. Il fut un temps où cet individu qui fut ma femme n'existait pas, où il n'y avait ni forme ni souffle, où tout était confondu dans la grande masse. Une transformation qui se fit au sein de cette masse lui donna le souffle, une transformation du souffle lui donna une forme distincte, une transformation de cette forme lui donna la vie. Aujourd'hui, une transformation nouvelle l'a fait rentrer dans la mort. Vie et mort s'échangent comme se succèdent les quatre saisons. Cet individu qui fut ma femme dort maintenant dans le grand dortoir. Si je la pleurais, je paraîtrais n'avoir pas pénétré la voie du destin[28].»

Un sage taoïste tombe gravement malade, un de ses amis vient le voir et lui dit: «Bonne est la transformation, que va-t-elle faire de toi?» et le mourant répond: «Dans quelque direction que ses parents l'envoient, l'enfant doit y aller. Or le Yin et le Yang sont à l'homme plus que ses parents. Quand leur révolution amènera ma mort, si je ne me soumettais pas je serais un rebel ... Supposons un fondeur occupé à brasser le métal en fusion. Si une partie de ce métal sautant dans le

27. *Tchouang-tseu*, ch. 2. Tr. Legge, p. 188.
28. *Tchouang-tseu*, ch. 18. Tr. Legge, II, p. 4–5.

creuset disait : ‚Moi, je veux devenir un glaive, pas autre chose', le grand fondeur trouverait ce métal inconvenant. De même, si au moment de sa transformation, un mourant criait : ‚Je veux redevenir un homme, pas autre chose', le Transformateur le trouverait certes inconvenant. Or le Ciel et la Terre sont le grand creuset et la Transformation est le grand Fondeur. Est-il un lieu où nous ne puissions pas aller ! »[29]

Le Tao, répétons-le, est le fléau de la balance, la règle souverainement active des mutations qui effectuent l'évolution cosmique. « Une (fois) Yin, une (fois) Yang, c'est là le Tao. » Présent en tout être et en toutes choses, il est aussi principe d'éternelle vie. « Mourir, et cependant ne pas s'anéantir, dit le *Lao-tseu*, c'est la longévité (absolue). » Et Tchouang-tseu : « Je possède en moi ce qui ne saurait s'anéantir, cela demeure. » Ailleurs, ce principe subsistant est comparé à la flamme qui passe d'un fagot à un autre sans s'éteindre jamais.

Identifié au Tao, le Saint devient lui-même toute vie, puissance pure ; il n'est rien dans l'Univers qu'il ne pénètre et influence ; il échappe au relatif pour s'unir à l'absolu, il s'ébat à l'origine des choses. « Aujourd'hui le Tao est oublié, tout naît de la terre et retourne à la terre. C'est pourquoi, dit un sage taoïste, je vais vous quitter pour franchir la porte de l'insondable et m'ébattre dans les solitudes infinies, je vais unir ma lumière à celle du soleil et de la lune, je vais fondre ma durée avec celle du Ciel et de la Terre ...[30]. »

Celui qui par un intense effort de purification et de concentration, s'est replié dans l'indivisible Unité, entre en harmonie avec la nature entière. « Quand P'ao-pa touchait sa cithare, les oiseaux dansaient, les poissons sautaient. Désireux d'acquérir ces talents, Maître Wen quitta sa famille pour s'attacher à Maître Siang ... Pendant trois années, il s'exerça au doigt et à la touche sans jouer aucun air. Son maître le renvoya ... Peu de temps après, Maître Wen revint vers Maître Siang et se mit à jouer. On était alors au printemps. Wen toucha la corde *Chang* qui

29. *Tchouang-tseu*, ch. 6. Tr. Wieger, p. 257–258.
30. *Tchouang-tseu*, ch. 11. Tr. Legge, p. 299–300.

correspond au tuyeau *Nan* et à la saison d'automne, aussitôt un vent frais souffla et les fruits murirent. Quand en automne il toucha la corde *Kiao* qui répond à la cloche *Kia* et à la saison de printemps, un vent chaud souffla et les plantes fleurirent[31].» Maître Wen s'était replié au centre de lui-même et là, dans le mystère du cœur, il avait trouvé la vie, la source, la règle, la note primordiale, le point immobile du jaillissement cosmique. L'Univers, accordé à lui, vibrait à l'unisson de son geste.

L'évolution se réalise comme une fantasmagorie au sein d'un milieu actif. Cette activité procède d'un Pouvoir latent, indéterminé, qui s'actualise éternellement. «Approche! Je vais te dire ce qu'est le Tao suprême! Retraite, retraite, obscurité, obscurité, voilà l'apogée du Tao suprême! Crépuscule, crépuscule, silence, silence: ne regarde rien, n'entends rien! Retiens embrassée ta puissance vitale, demeure dans la quiétude: ton corps ne perdra pas sa correction native! Conserve la quiétude, conserve ton essence, tu jouiras de la longue vie[32].»

Pour s'unir au Principe, il faut refluer à l'origine de son être, rejeter tout l'humain, libérer en soi cette nature essentielle qui est en toutes choses l'essence même du Tao. «Ne passes pas la porte et tu connaîtras le monde; ne regardes pas par la fenêtre, le Tao céleste t'apparaîtra.» L'Humain, c'est tout l'artificiel, ce sont les données des sens, les déformations apportées par la civilisation et l'éducation, ce sont les vertus acquises, les rites, tout ce qui fausse la nature et lèse la vie. «Vomis ton intelligence», ordonne Tchouang-tseu. Celui qui veut être parfait doit retrouver la simplicité de ce qui n'a pas été travaillé, la totale souplesse de l'enfance. «Pour conserver sa vitalité, il faut ressembler au nouveau-né: ses os sont tendres, ses muscles sont souples et cependant il serre avec force ... Tout le long du jour il crie et son gosier ne s'enroue pas[33].» Le nouveau-né est près de l'origine, toutes les virtualités de la vie reposent en lui.

31. *Lie-tseu*, ch. 5. Tr. Wieger, *Taoïsme*, 1913, II, p. 141.
32. *Tchouang-tseu*, ch. 11. Tr. Legge, p. 298.
33. *Lao-tseu*, ch. 55. Tr. Legge, p. 99.

Le Sage se conformera au Principe, il purgera son esprit de toute vaine science, il dépouillera son cœur de toute ambition, il imposera la passivité aux forces de sa volonté. Infiniment réceptif, il ne prendra aucune initiative afin de répondre au Tao comme l'écho à la voix. Dans le gouvernement des peuples, il n'interviendra pas, ne châtiera pas, il se tiendra hors du jeu, laissant rayonner à travers sa personne la vertu surabondante du Principe. L'Eau tranquille peut seule refléter la splendeur du ciel, le vide seul peut être rempli.

L'Empereur Jaune, dit le *Tchouang-tseu*, étant aller se promener au Nord de la Rivière Rouge, gravit le Kouen-Louen et regarda vers le Sud. Il s'en retournait lorsqu'il perdit sa Perle Noire. (L'empereur Jaune avait, en gravissant la montagne sacrée, affirmé sa volonté de domination universelle. Aussitôt il perd son trésor, cette perle mystérieuse qu'est le Tao.) Il envoya «Connaissance discursive» la chercher, mais elle ne la trouva pas. Il envoya «Discrimination» la chercher, mais elle ne la trouva pas. Il envoya «Siang Wang» (Abstraction) la chercher, «Abstraction» la trouva. L'Empereur Jaune dit: «Etrange, faut-il qu'Abstraction l'ait trouvée!»[34] Le mot «Abstraction» traduit très imparfaitement l'expression chinoise «Siang wang». *Siang*, c'est le signe antérieur à la forme et chargé d'une efficience transcendantale. *Wang*, c'est la négation du déterminé, du délimité. *Siang Wang*, c'est cette faculté mystérieuse qui en nous répond au Tao. Le sage trouve la Perle Noire, il se réalise en sainteté, lorsque s'est établi entre son être le plus intime et le Principe un lien de connaturalité.

On a proposé de réduire les systèmes philosophiques à trois catégories: le Dualisme, le Monisme et le Créationisme. Cette classification n'est pas inexacte, mais elle communique à l'esprit une paix facile et trompeuse. Entre le dualisme et le monisme les frontières sont imprécises. Les Philosophes indiens le savaient; ils ont forgé le terme sanscrit «A-dvaita» (Non-Dualisme). La pensée chinoise oscille du Yin au Yang, du Ciel à la Terre et remonte du Deux à l'Un comme à son cen-

34. *Tchouang-tseu*, ch. 12. Tr. Legge, p. 311–312.

tre. A aucun moment elle ne s'ouvre sur le créationisme. Associée par l'écriture à des images graphiques, elle ne se laisse pas circonscrire par des lignes organiques. Ces lignes, elle les rongerait comme le flot le fait au rivage. C'est pourquoi cette courte étude procède par touches successives à la manière des peintres et des poètes chinois.

S'agit-il ici de mystique ? Nous nous effacerons dans notre réponse devant un indianiste, M. Olivier Lacombe. « De prudentes discriminations s'imposent. Etant réservés les caractères communs : héroisme de la vie de l'esprit, soif de communion avec l'absolu, on ne saurait identifier une mystique fondée essentiellement sur la grâce surnaturelle, don gratuit de la personnalité divine, relation d'amitié entre le Créateur et la créature, d'un mot, une connaissance et une morale (au sens fort) étroitement jointes et portées à l'absolu, comme est la mystique chrétienne, comme ont tendu à être, dans l'Inde, les mystiques de bhakti, et une mystique établie sur un effort d'auto-réalisation ou plutôt d'auto-découverte d'un absolu impersonnel[35]. » Ce jugement, porté sur le Vedânta Çankarien, s'applique, toutes proportions gardées[36], au Taoïsme chinois. L'Humilité qui nourrit l'ascèse chrétienne de la racine à la cime, n'est pour le taoïste qu'un moyen ; elle est à l'esprit ce que la gymnastique musculaire est au corps, un exercice d'assouplissement. Le Tao est pure souplesse. « Le Bien suprême est comme l'eau », dit le *Lao-tseu*. La Sainteté, dans le Taoïsme, est l'identification du soi avec le principe même de l'activité naturelle. Rechercher le Tao, c'est tendre vers une exaltation du soi dans l'illimité. Connaître le Tao, se réaliser en lui, c'est s'approprier la Toute-Puissance. Invulnérable et autonome, le Saint se rit des éléments et se meut au delà des lois. Il surmonte sans effort les épreuves imposées aux sorciers d'antan. Son pouvoir est tel « qu'on ne peut lui donner chaud en mettant le feu à une immense brousse, ni lui donner froid en faisant geler les plus grands fleuves ; les plus violents coups de tonnerre ruineront les montagnes,

35. Avant-propos aux *Philosophies Indiennes* de R. Grousset, p. XVIII.
36. Le Brahman çankarien est pure connaissance ; le Tao chinois est spontanéité vitale.

les ouragans déchaîneront les mers sans pouvoir l'étonner »[37]. « Il ne rencontrera dans ses voyages ni rhinocéros, ni tigres, et dans les combats n'aura pas à détourner de lui les armes. Un rhinocéros ne trouverait en lui nul endroit pour enfoncer sa corne ! ni un tigre où planter ses griffes ! ni arme où faire pénétrer son tranchant ! Et pourquoi donc ? Il n'y a point en lui de place pour la mort ! »[38]

Au cinquième et au quatrième siècles avant notre ère, la distinction qui devait plus tard opposer le mysticisme à l'orthodoxie n'était pas réalisée. Les fluctuations du terme Tao jettent quelque lumière sur les mouvements ramifiés d'une vie intellectuelle intense. Les techniques magiques sous-jacentes à l'activité spéculative affleurent dans le taoïsme qui les recueille et les utilise en fonction de certaines idées-force, héritées d'une séculaire sagesse. La tension ascétique et méditative propre aux milieux esotériques opère ici comme une transmutation. La philosophie qui s'élabore dans la secte taoïste, à l'écart de toute discipline dogmatique, ne se porte pas aux dépouillements métaphysiques. Nourrie par un puissant instinct mystique, elle se prolonge dans l'art, elle inspire les poètes. De siècles en siècles, son esprit préside secrètement aux renouveaux spirituels de l'âme chinoise.

37. *Tchouang-tseu*, ch. 2. Tr. Legge, p. 191.
38. *Lao-tseu*, ch. 50. Tr. Legge, p. 92–93.