@

Ernst Viktor ZENKER

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE CHINOISE

Un document produit en version numérique par Pierre Palpant,
collaborateur bénévole

Courriel : ppalpant@uqac.ca

Dans le cadre de la collection : "Les classiques des sciences sociales"
dirigée et fondée par Jean-Marie Tremblay,

professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web : <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web : <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Histoire de la philosophie chinoise

Cette édition électronique a été réalisée par Pierre Palpant, collaborateur bénévole.

Courriel : ppalpant@uqac.ca

à partir de :

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE CHINOISE

par Ernst Viktor ZENKER (1865-1946)

traduit de l'allemand par G. Lepage, ancien attaché à l'Ecole Française d'Extrême-Orient et Yves Le Lay, professeur au Lycée de Lannion.

Première édition allemande : 1926.

Editions Payot, Paris, 1932, 528 pages.

Polices de caractères utilisée : Verdana, 12 et 10 points.

Mise en page sur papier format LETTRE (US letter), 8.5" x 11".

[note : un clic sur @ en tête de volume et des chapitres et en fin d'ouvrage, permet de rejoindre la table des matières.]

Édition complétée le 31 décembre 2006 à Chicoutimi, Québec.

TABLE DES MATIÈRES

[Notes](#) — [Bibliographie](#)

PREMIER LIVRE : [DE L'ÉPOQUE CLASSIQUE A LA SOCIÉTÉ DES HAN](#)

[Avant-propos](#)

Première partie : L'époque préclassique.

- I. [Introduction.](#)
- II. [L' époque préhistorique.](#)

Deuxième partie : L'époque classique.

- III. [Les précurseurs.](#)
- IV. [Lao-tse.](#)
- V. [K'oung-tse \(Confucius\).](#)
- VI. [Le taoïsme classique après Lao-tse.](#)
- VII. [Mei-ti et le meitisme.](#)
- VIII. [Les sophistes et le développement de la logique en Chine.](#)
- IX. [Les successeurs de K'oung-tse : Mong-tseu et Siun-tse.](#)
- X. [L'aube d'une ère nouvelle.](#)

DEUXIEME LIVRE : [DE LA DYNASTIE DES HAN A L'ÉPOQUE ACTUELLE](#)

[Avant-propos](#)

Troisième partie : De Ts'in Che-Houang-ti à la dynastie des Soung (206 av. J.-C.-960).

- XI. [Le mouvement spirituel aux époques des Han et des T'ang.](#)
- XII. [L'ancienne psychologie chinoise.](#)
- XIII. [Le bouddhisme chinois.](#)
- XIV. [La philosophie confucienne sous la dynastie des Han.](#)
- XV. [Le positivisme de Wang-tch'oung et les confuciistes des époques des Soui et des T'ang.](#)
- XVI. [Le taoïsme moderne.](#)

Quatrième partie : De la dynastie des Soung à l'époque actuelle (960 à 1911).

- XVII. [L'école philosophique de la nature \(Sing-li\) sous la dynastie des Soung.](#)
- XVIII. [Tchou-hi et ses disciples.](#)
- XIX. [Les écoles hétérodoxes. Wang-yang-ming.](#)
- XX. [De la dynastie mandchoue à l'époque actuelle.](#)

@

PREMIER LIVRE

DE L'ÉPOQUE CLASSIQUE A LA DYNASTIE DES HAN

(206 avant J.-C.)

AVANT-PROPOS

@

p.9 Le vif intérêt que l'Occident éprouve, ou tout au moins paraît éprouver, de nos jours pour l'Extrême-Orient, pour la Chine et le Japon, est plutôt du snobisme que l'expression d'un sentiment réfléchi. Il ne s'y joint ni curiosité, ni critique, car l'Européen orgueilleux de sa civilisation ne pense guère qu'un jaune soit capable de lui apprendre quelque chose et que les trésors de la sagesse et de l'art chinois puissent l'enrichir de plus d'un bien que nous a refusé notre propre culture. En outre, l'Europe instruite ne manifeste à l'égard des grands événements historiques qui se déroulent dans l'Extrême-Orient qu'un intérêt réellement minime, bien que ces événements ne concernent pas exclusivement la Chine ou l'Asie et que leur cours et leur issue exercent une influence essentielle sur la transformation du monde en général et du nôtre par conséquent. On ne peut guère se figurer autrement, il est vrai, le rapport de l'Européen avec le Chinois, puisque la compréhension historique et ethnologique de l'Européen moyen instruit et sa connaissance de la spiritualité du plus ancien peuple cultivé de la terre, peuple de plus de quatre cent millions d'âmes, est, pour employer une expression modérée, misérable. Même les jugements des politiciens de profession, des hommes d'État, des journalistes, sur la Chine et les Chinois, sont, la plupart du temps, si superficiels et si erronés que la politique chinoise des cabinets européens ne peut être que fatalement fautive. Ce que l'Europe sait de la Chine repose, aujourd'hui encore, principalement sur les relations des

Histoire de la philosophie chinoise

missionnaires, des agents politiques ou commerciaux, et des gens qui parcourent le monde. Ceux-ci sont influencés par des préjugés religieux ou culturels et ne sont nullement en état de porter un jugement sûr, ou bien, en plus, par suite de ^{p.10} leur complète ignorance de l'écriture et de la langue chinoises, ne peuvent prétendre parler sérieusement du peuple chinois. Comme il n'existe pas un homme, serait-ce même le plus impartial et le mieux doué, que ses observations personnelles mettent à même de porter un jugement convenable sur une nation de quatre cent millions d'âmes dont le passé historique s'étend sur quatre mille ans, le seul moyen de connaître un peuple si particulier est d'étudier l'histoire de sa culture et de sa pensée, seule expression sûre et infaillible du caractère national. Or, c'est à ce point de vue précisément que l'Europe, si fière de sa science, ignore beaucoup et que sa prétention habituelle fait place à une extrême modestie. Ce que l'Européen instruit connaît de la littérature philosophico-religieuse et politique si immensément riche de la Chine se borne à trois ou quatre noms, Confucius, Lao-tse, ainsi que Tchouang tse et Li t'ai pei. Il tient souvent ce qu'il sait de gens qui ne connaissent pas le chinois, qui se servent, sans aucun scrupule, de traductions anciennes ou étrangères et ajoutent leurs fautes et leurs procédés arbitraires personnels à ceux de leurs modèles. Fait étrange, ces < traductions > rencontrent l'approbation des lecteurs bien plus facilement que d'honnêtes traductions faites directement sur le texte chinois.

Cette histoire de la philosophie chinoise, faite pour la première fois d'après des sources originales, a, d'une part, un

Histoire de la philosophie chinoise

but scientifique : compléter la connaissance du travail de la pensée philosophique en général, et de l'autre un but pratique : donner au jugement que portent les gens instruits sur l'autre moitié de l'humanité cultivée une base plus sûre que celle qu'ils possédaient jusqu'à maintenant. Cet exposé comprend deux livres. Le premier s'occupe d'une période de deux mille ans environ pour s'arrêter aux grandes transformations sociales qui eurent lieu au troisième siècle avant notre ère, sous Ts'in Che houang ti. Cette époque comprend l'ère classique de la Chine ; ses principaux représentants appartiennent aux esprits les plus élevés et aux personnalités les plus sacrées de tous les peuples et de tous les temps. Le livre second contient l'histoire de la philosophie chinoise jusqu'à l'époque la plus récente, qu'il traite jusque dans ses derniers mouvements spirituels. Comme cet ouvrage n'est pas ^{p.11} exclusivement destiné aux sinologues — qui moins que tous autres ont besoin d'un tel livre — mais s'adresse en général à ceux qui connaissent la philosophie et aux gens instruits qui ne sont pas à même de se reporter aux textes chinois, j'ai limité les indications bibliographiques des différents chapitres aux œuvres écrites en langues européennes et je n'ai signalé les ouvrages en langue japonaise ou en langue chinoise que s'ils ont été écrits ou traduits en langue européenne. Exceptionnellement, lorsque les traductions européennes font défaut, comme c'est le cas pour l'œuvre de Kouan-tse, pour le Lu-che tch'oun ts'iou, etc... J'ai donné à propos des textes que j'ai cités les références nécessaires pour permettre aux sinologues de se reporter aux textes chinois. Les citations empruntées aux philosophes chinois ont été traduites par nous sur le texte original, chaque fois qu'il n'a pas été mentionné que

Histoire de la philosophie chinoise

nous avons utilisé une autre traduction ; cependant, comme c'était mon devoir, j'ai consulté toutes les traductions étrangères que j'ai pu me procurer et les ai comparées entre elles. C'est avec plaisir que je remercie ici toutes les personnes qui m'ont permis de mener à bien cette étude en me fournissant les livres qu'il est difficile de se procurer. Je dois, à ce propos, des remerciements tout particuliers à Mme Ina Lewisohn, de Londres, et à mes deux amis chinois le Dr. Chen Yi et l'ingénieur C. C. Tcheng, de Nankin.

@

PREMIÈRE PARTIE : L'ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE.

I

Introduction

@

p.13 Le temps n'est pas encore très éloigné où l'histoire de la philosophie commençait avec Thalès, ce qui signifie que l'on considérait la philosophie, au sens propre, comme un privilège de l'esprit européen. Depuis que Schopenhauer a mis à la portée d'un public plus étendu la pensée des Indes et que l'indologie moderne a rendu possible l'étude scientifique de la littérature philosophique de ce pays, il a bien fallu reconnaître qu'il existait aussi une philosophie hindoue et accorder à celle-ci une modeste place dans l'histoire générale de la philosophie. Il semble que l'époque moderne veuille compenser par une surabondance l'omission d'autrefois, car les études historiques sur la philosophie hindoue surgissent du sol, pour ainsi dire. Mais, outre les Hindous, il existe, dans l'extrême Asie, un autre peuple qui, depuis des lointains brumeux, indépendamment de tout héritage étranger, s'est donné une philosophie originale qu'il a portée à la plus haute perfection : ce sont les Chinois. L'Europe connaît même la philosophie chinoise depuis plus longtemps que la philosophie hindoue, puisque nous avons des traductions de textes chinois qui remontent jusqu'au dix-septième siècle. Confucius a été traduit pour la première fois en 1687 ; Mong-tse, en 1711 ; Lao-tse, en 1842. Malgré cela, la philosophie chinoise

Histoire de la philosophie chinoise

n'a pas encore trouvé un historien qui l'ait imitée pour elle-même, comme manifestation indépendante de la vie de l'esprit. Quelques essais prématurés de l'époque où l'on ne connaissait guère que Confucius et Mong-tse, quelques ^{p.14} rares œuvres d'histoire religieuse ou littéraire, dans lesquelles on traitait accessoirement de la philosophie, et une série, il est vrai, très imposante de monographies, qui servaient la plupart du temps d'introduction à des traductions, ont formé jusqu'ici tout ce que nous possédions de littérature historique sur la philosophie chinoise. Il a paru, ces dernières années, une Histoire chinoise de la philosophie de la Chine jusqu'à Mei-ti par Hou-che (Sou-hou) et son édition anglaise, *Development of the Logical Method in ancient China* ; puis quelques études sérieuses du japonais Suzuki, parmi lesquelles il convient de citer *A brief history of early Chinese Philosophy* et, enfin, un court exposé d'ensemble — malheureusement épuisé — de l'Américain Paul Carus, bien connu par ses études sur Lao-tse. J'ai rassemblé tous ces matériaux, à l'exclusion des monographies, dans un appendice à cette introduction. Personne ne pourra prétendre que l'ensemble de ces ouvrages corresponde, en quelque façon, à l'importance de la philosophie chinoise.

On trouvera une foule de raisons faciles pour expliquer cet étrange phénomène : les grandes difficultés que présente l'étude de la langue chinoise écrite, une méfiance, pas toujours injustifiée, à l'égard des traductions du chinois, souvent si différentes les unes des autres que l'on a peine à y reconnaître les copies d'une seule et même chose, et surtout, bien certainement, cette opinion vaniteuse que toute culture qui ne porte pas la marque

Histoire de la philosophie chinoise

européenne est inférieure et qu'en particulier, « le jaune » est tout à fait incapable de créer et de répandre des valeurs spirituelles de la plus haute espèce. Ce préjugé, auquel l'ignorance si répandue de la littérature chinoise a permis de s'enraciner, a fait naître l'opinion courante que la philosophie chinoise n'est autre chose qu'une simple morale quotidienne, prosaïque et commune, figée depuis des millénaires et qui ne valait pas la peine qu'on cherchât, pour la comprendre, à surmonter de si grandes difficultés. Il faut convenir, en tout cas, que la philosophie chinoise est surtout pratique, et qu'en Chine toute philosophie, même quand elle commence par la pure théorie, devient, sans qu'on s'en aperçoive, pratique, c'est-à-dire morale. C'est là un trait de caractère marquant du peuple chinois, et qui, ^{p.15} vraisemblablement, a énormément contribué à la vitalité unique dans l'histoire. Suzuki ([101](#)) dit très justement que si la religion est représentée par les juifs, la philosophie, par les Grecs, la mystique, par les Hindous, l'éthique est l'orientation spirituelle qui a rencontré, dans l'Empire du Milieu, ses représentants et son développement classiques. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas eu en Chine de métaphysiciens et même de mystiques et qu'il n'y en a pas encore ; qu'il n'y a pas eu, dans ce pays, tant au point de vue spéculatif que moral, des opinions d'écoles opposées, des champions spirituels paradoxaux et fantaisistes et parfois de violentes luttes spirituelles. La philosophie chinoise, dont l'histoire remonte à plus de trois mille ans, ne peut évidemment avoir été pendant tout ce temps comme un volcan toujours en activité ; des périodes de repos de plusieurs siècles lui ont été nécessaires, et cela n'étonnera point ceux qui ont tant soit peu le sentiment de la relativité des rythmes vitaux.

Histoire de la philosophie chinoise

Mais si le reproche d'insipide monotonie et d'engourdissement millénaire tombe déjà lorsqu'on tient compte des manifestations extérieures de la vie spirituelle chinoise, il est injustifié quand il concerne un système de morale aussi parfait que celui des Chinois ; dans ce cas le reproche devient nettement insensé et immoral. Toute doctrine morale doit contenir, dans ses formules et commandements derniers, quelque chose d'évident et d'incontestable qui, au cours des siècles, peut très facilement sembler trivial. Mais l'originalité et la déconcertante recherche de l'esprit ne sont pas des mesures applicables aux valeurs morales. Les Chinois ont eu le bonheur de posséder très tôt un système de morale qui après être sorti victorieusement d'un long combat d'opinions concurrentes et avoir obtenu la reconnaissance unanime du peuple a fait ses preuves pendant la longue histoire de ce peuple où les épreuves pénibles n'ont pas manqué. Les Chinois auraient-ils dû abandonner de temps en temps ces principes moraux éprouvés et les échanger contre d'autres, à seule fin de ne point paraître aux savants européens insipides et banals, peu intéressants et retardataires ? Si l'on p.16 disait à un chrétien catholique ou protestant de changer de morale parce que la morale chrétienne, dans sa monotonie et son engourdissement millénaire, est devenue banale et ennuyeuse, il répondrait probablement que l'on ne change pas de principes moraux comme de modes, et qu'une époque qui le fait à la légère, ou simplement hâte ce changement, n'a pas de morale.

Il est très remarquable que la première impression faite par la philosophie chinoise sur l'esprit européen fut d'une toute autre

Histoire de la philosophie chinoise

nature. Les missionnaires chrétiens, qui, les premiers s'occupèrent de la philosophie morale chinoise, furent confondus par la profondeur et la pureté de ces doctrines et ils pensèrent ne pouvoir s'expliquer ce fait qu'en admettant que Dieu s'était révélé aux Chinois, comme aux juifs, et que le *Chang-ti* n'était autre que le Dieu céleste de l'Écriture Sainte.

Un jésuite du dix-huitième siècle, le Père Prémare, a composé un gros recueil de citations tirées de la littérature chinoise pour prouver cette révélation. Montucci a cru devoir aller encore plus loin et n'a vu dans le *Tao-te-king* qu'une glorification de l'Être suprême en trois personnes, de la divine Trinité par conséquent ; le Père Amiot (1718-1794) , un des meilleurs érudits en langue chinoise, ne se rangea pas seulement à cette opinion, mais découvrit, dans le quatorzième chapitre du *Tao-te-king*, ces trois personnes divines dans les attributs du *tao* : *yi* = étranger, incompréhensible, ; *hi* = peu, maigre, rare, et *wei* = *mystérieux*, subtil. Mais tout cela n'a pas suffi au plus savant sinologue de la première moitié du dix-neuvième siècle, Abel Rémusat, car il a vu, dans la réunion de ces trois mots : *yi-hi-wei*, le Jéhova de la Bible, et cinquante ans plus tard, le spirituel savant allemand V. v. Strauss croyait encore fermement à cette découverte. Un autre sinologue du dix-neuvième siècle, très justement estimé, M. G. Pauthier, souriait, est vrai, de cet illusoire Jéhova de Rémusat. Mais il prétendit, pour sa part, que les mots *ti* et *tao* étaient de la même origine que les mots indo-germaniques *deva*, *deus*. Et tout cela vint de ce que la grandeur, la pureté et l'unité de la morale chinoise paraissaient insaisissables à l'Européen chrétien sans l'hypothèse d'une révélation divine immédiate.

Histoire de la philosophie chinoise

p.17 Je me suis arrêté à ces remarques anecdotiques uniquement parce qu'elles prouvent que l'on n'a pas toujours attaché si peu de prix à la philosophie chinoise. Ce n'est qu'au dix-neuvième siècle, exclusivement scientifique et technique, que l'on s'habitua à regarder avec dédain les Chinois qui n'avaient pas suivi les progrès de l'Europe, et que l'on considéra comme sans intérêt et sans valeur leur culture intime, spirituelle, esthétique et morale. Une philosophie qui était « exclusivement » morale ne pouvait, cela se comprend, en imposer à une époque qui, malheureusement, ne s'intéressait pas du tout à la morale. Les sinologues eux-mêmes partageaient ce mépris de la philosophie chinoise, car ce que leurs collègues de la deuxième moitié du siècle passé exposaient dans les universités allemandes, anglaises et françaises, sous le nom de philosophie était tout-à-fait différent de la philosophie chinoise. Il ne s'agit nullement ici de faire un plaidoyer général en faveur de la culture de la Chine, ni de détruire à coup d'arguments tout ce qui pourrait nuire au prestige de la philosophie. Il est certainement exact que la philosophie chinoise n'a jamais été une expression scientifique, qu'elle n'a pas eu la moindre idée de la psychologie expérimentale, qu'elle n'a même pas réussi à faire un manuel de logique convenable ; bien plus, la philosophie chinoise n'a créé de méthode, ni pour elle, ni pour la science. Tout cela est vrai sous quelques réserves et il est fort compréhensible que celui qui s'intéresse à l'histoire de la philosophie chinoise veuille en connaître les raisons. Ce désir est tout naturel et nous nous efforcerons, dans notre étude, d'expliquer un phénomène si remarquable. Mais nous considérons comme tout à fait injustifié, du point de

Histoire de la philosophie chinoise

vue scientifique, que, sous ce désir, on dissimule un préjugé prétentieux contre un peuple d'une si haute et si ancienne culture. Je reconnais que dans la vie spirituelle du Chinois beaucoup de choses peuvent nous surprendre ; la philosophie chinoise nous obligera peut-être à reconnaître qu'en elle beaucoup de choses sont autres que chez nous, mais baser sur ces constatations un jugement au sujet de sa valeur et conclure de la différence d'espèce à l'infériorité, serait toute autre chose qu'un procédé scientifique.

Pourquoi les Chinois ne sont-ils jamais parvenus à une étude p.18 scientifique de la philosophie ? On a cherché à répondre à cette question de différentes manières, mais toujours de telle façon que l'on considérait comme toute naturelle l'infériorité de l'esprit chinois. Les uns disaient que les Chinois manquaient d'esprit scientifique ; les autres, qu'ils manquaient de compréhension systématique. Ces deux reproches se réduisent à un seul. La science est une connaissance systématique ; ce n'est pas un talent particulier qui en est la condition intellectuelle nécessaire, mais une propriété spéciale de la raison qui exige, selon Kant, une unité totale de la connaissance intellectuelle, d'où résulte « un système enchaîné selon des lois nécessaires ». Contester au Chinois le sens scientifique, c'est lui contester la raison humaine normale. Or il existe une preuve décisive que ce peuple est capable de pensée systématique au plus haut degré, preuve qui rend superflue toutes les autres : c'est l'écriture chinoise, qui est, dans son espèce, un système épistémologique supérieur à celui de tout autre peuple du monde. Il serait vain de vouloir faire comprendre à qui ne connaît pas le chinois

Histoire de la philosophie chinoise

l'importance infinie que présente le système d'écriture chinois pour la culture et la vie spirituelle de ce peuple immense. Mais il est tout à fait inconcevable que de savants sinologues dénie, malgré tout, au Chinois toute activité scientifique.

W. Grube voit le caractère spécifique de la spiritualité chinoise dans un « manque surprenant d'imagination créatrice », et il en donne comme preuve le fait que le genre principal de la littérature chinoise est « exclusivement » la poésie lyrique. La poésie lyrique chinoise serait une preuve de la pauvreté de la pensée chinoise — qui aurait cru cela possible ? Et quel est l'homme qui, s'étant occupé de la peinture et de la sculpture chinoises, serait disposé à voir dans ces arts l'expression de ce « manque surprenant d'imagination créatrice » ? Cette croyance, cependant, se trouve communément dans les jugements des savants européens sur la Chine. Grube prétend avoir découvert dans ce manque une des causes de l'absence de philosophie scientifique ; mais, fait étonnant, il veut en découvrir une autre raison dans une direction tout à fait opposée. Il admet le caractère « conceptuel-abstrait » du Chinois, mais lui dénie toute « intuition concrète ». Il manque par conséquent à l'esprit chinois la fantaisie ^{p.19} créatrice et le don de l'intuition concrète, et il lui revient, tout au plus, la compréhension abstraite. Tout cela est dénué du sérieux qu'on était en droit d'attendre de la science européenne. Un autre sinologue éminent, le Français F. Farjenel, ([102](#)) pense, lui aussi, que

« si les Chinois ignorent la science de la logique cela tient au caractère de leur langue ; mais ses raisons sont tout à fait opposées : la langue chinoise est purement imaginative et

Histoire de la philosophie chinoise

suscite presque exclusivement les facultés intuitives de l'esprit aux dépens des facultés rationnelles, elle pousse l'étudiant à saisir les pensées dans leurs relations réciproques, mais elle ne se prête pas à l'analyse, elle ne pénètre pas, par l'abstraction analytique, dans l'âme des choses, elle ne connaît pas la méthode logique ».

Il est, certes, très instructif d'entendre ce que les autorités scientifiques connues peuvent découvrir lorsqu'elles cherchent à adapter les faits à leurs opinions.

« La construction de la phrase chinoise, dit Grube, ([103](#)) se distingue par une conséquence logique et une précision qui n'a guère été atteinte et n'a certainement jamais été dépassée par une autre langue. On pourrait alors, en conclure avec raison que le Chinois, grâce à son caractère conceptuel logique, était, pour ainsi dire, prédestiné à devenir un instrument de pensée philosophique. Or ce n'est pas du tout le cas ; le concept logique comme tel est une chose, son expression verbale en est une autre.

A. Forke, autre autorité indiscutée, trouve, au contraire, que l'esprit chinois ne pouvait en aucune façon arriver à concevoir à un système de logique, parce qu'il est, en lui-même, illogique (*Because it is altogether too illogical in itself*). Grube ne va pas jusqu'à refuser aux Chinois la faculté de la pensée logique ; il trouve, au contraire, que la structure de la phrase chinoise est éminemment logique ; il ne lui manque que l'expression verbale ; la langue ne peut pas devenir l'instrument de la pensée

Histoire de la philosophie chinoise

philosophique parce que la valeur significative du mot reste dans l'imprécision, et ce sont

« malheureusement ces ^{p.20} concepts eux-mêmes, dont les philosophes chinois se servent de préférence, qui souffrent de cette insuffisance.

Qu'on nous permette d'ajouter que c'est là une insuffisance qui se fait sentir aussi péniblement et dans la même mesure dans la philosophie de tous les pays. Farjenel déplore aussi l'indécision et l'ambiguïté de la langue chinoise ; c'est pourquoi il la trouve impropre à la logique, mais d'autant plus propre à la métaphysique :

« Si la langue chinoise est un très mauvais instrument d'analyse, elle est par contre un merveilleux instrument pour le penseur quand il veut parcourir le domaine splendide et sans frontières des rêves métaphysiques » .

Arrêtons ici les citations des autorités scientifiques sur ce point. Leurs jugements sur l'âme chinoise ne sont guère de nature à consolider la croyance aux méthodes scientifiques hors desquelles il n'y aurait point de salut. On ne comprendra pas davantage, d'après l'avis de ces experts, pourquoi la philosophie chinoise n'est jamais parvenue à une organisation scientifique ni d'où vient l'infériorité de l'esprit chinois. Mais regardons les choses sans idées préconçues. On dit que les Chinois n'ont pas de science parce que depuis quand avons-nous notre science et de quand datent donc les méthodes scientifiques si prônées de la philosophie européenne ? Ce que nous considérons aujourd'hui comme la seule science n'existait pas non plus chez nous avant le seizième siècle. Quand on compare les deux cycles de

Histoire de la philosophie chinoise

civilisation, il faut donc, pour ne pas être ridicule, distinguer très nettement la longue époque qui va jusqu'au seizième siècle après J.-C. environ et la courte période suivante qui est à proprement parler la période scientifique. Pour ce qui est de la première période si immensément longue, le savoir chinois peut, sans crainte, supporter la comparaison avec celui de tout autre peuple civilisé. Nous ne savons malheureusement pas exactement jusqu'à quel point les mathématiques et l'astronomie chinoises avaient été poussées dans les époques lointaines, mais il semble bien qu'elles ne le cédaient en rien à celles des autres peuples asiatiques ; leurs résultats le prouvent. Les anciens Chinois étaient non seulement capables de déterminer une année de 365 jours $1/4$, mais ils avaient déjà remarqué, mille ans environ avant J.-C., à une époque par conséquent où ^{p.21} les autres peuples l'ignoraient, que 19 révolutions solaires de 365 jours $1/4$. correspondent à 325 révolutions lunaires. (104) Ils étaient capables aussi, avant leur initiation à la science européenne, de résoudre des équations à plusieurs inconnues ; d'extraire de racines jusqu'à la treizième puissance et d'exécuter des calculs trigonométriques simples (105). Ce qu'on a appelé jusqu'au seizième siècle la science était, aussi bien ou aussi mal, représenté en Chine qu'ailleurs. Toutes les sciences descriptives, comme la géographie, l'histoire, la littérature et l'histoire de l'art, la science des langues, la critique des textes, et surtout la lexicographie — manque d'esprit de système ! — ne furent pas moins cultivés en Chine qu'en Europe et le furent souvent avec plus de soin. Si notre époque est si fière de sa connaissance des sciences de la nature et regarde avec dédain. les Chinois, elle devrait, en même temps, se rappeler qu'il y a d'abord dans cette

Histoire de la philosophie chinoise

fierté une bonne part de suffisance et que, d'autre part, au seizième siècle, les sciences biologiques et chimiques n'étaient guère mieux connues en Europe qu'en Chine. En ce qui concerne la technique, si vantée, il faut reconnaître que les inventions chinoises, bien qu'elles n'aient été, à cette époque, pas plus que chez nous, le résultat d'une pensée rationnelle et de l'expérience scientifique, ne le cèdent en rien à celles d'autres peuples, même de l'Europe et qu'au contraire, pour des cas très importants (par exemple, la boussole, les verres de lunettes, le papier, la stéréotypie, la soie, l'émail, la porcelaine, le cloisonné, etc. ...) elles dépassaient de beaucoup la technique européenne. Il est vrai qu'à partir du seizième siècle, la Chine s'est laissé distancer par les progrès scientifiques de l'Europe ; mais cela ne vient pas de ce que le cerveau chinois est moins bien organisé pour la science, selon l'expression consacrée, mais simplement de ce qu'il n'a pas eu un contact continu, immédiat et confiant avec l'Occident lointain et ennemi et, par conséquent, n'a pas profité de la concurrence spirituelle qui est la source de tout développement. Depuis que la Chine est entrée dans cette concurrence, ^{p.22} ses fils se sont montrés aussi bien doués pour le travail scientifique que les Japonais ou tout autre peuple.

Nous voici revenus à la question de savoir pourquoi les Chinois ne sont jamais arrivés à une organisation scientifique de la philosophie. Si l'on entend par là l'application à la philosophie des méthodes empiriques employées pour les sciences, il est naturellement compréhensible qu'un peuple qui n'est pas encore entré dans la concurrence scientifique ne puisse pas posséder une philosophie scientifique au sens où nous l'entendons. On ne

Histoire de la philosophie chinoise

saurait, par suite, accuser ce peuple d'infériorité, et lui, de son côté, n'a pas à déplorer comme une perte réelle de n'avoir pas pris, ou de n'avoir pu prendre part à ce mouvement d'idées. La philosophie occidentale, par son organisation scientifique, par ses méthodes mécanistes et expérimentales, n'a vraiment pas obtenu des succès qui puissent justifier son orgueil et son ignorance. Elle est bien plutôt en train d'abandonner l'attitude scientifique pure pour reconnaître et rétablir les véritables rapports qui font de la science l'enfant et l'élève de la philosophie et non sa maîtresse. C'est précisément parce que l'un des devoirs les plus importants de la philosophie est de rendre possible la science et de lui montrer la voie, que la méthode scientifique est contenue dans la méthode philosophique, et qu'elle ne peut jamais prétendre devenir elle-même la méthode exclusive de la philosophie. La philosophie n'a créé ses méthodes scientifiques que lorsque les faits extérieurs ont exigé et rendu nécessaire l'étude scientifique du monde extérieur. Les sciences ont une origine purement pragmatique ; c'est pourquoi leur valeur est relative. Les Chinois des époques qui nous occuperont d'abord n'éprouvaient point, somme toute, ce besoin pragmatique que n'eurent d'ailleurs ni l'Hellade, ni le Moyen-Age. Telle est la raison pour laquelle des penseurs comme Platon, Socrate, Saint Augustin ou Saint Thomas d'Aquin n'ont point pensé à élaborer des méthodes de ce genre, ce qui n'aurait été qu'un jeu pour leur intelligence.

Ce problème, qui a causé tant d'ennui aux sinologues européens, se réduit en somme à rien, à la question que nous nous posons, par suite de nos connaissances littéraires insuffisantes

Histoire de la philosophie chinoise

pourquoi les Chinois anciens n'ont-ils pas élaboré une logique ^{p.23} formelle systématique ? Et nous verrons, au cours de notre étude, que cette question elle-même est parfaitement oiseuse parce que les Chinois, et en particulier les disciples de Mei-ti, à peu près à l'époque où, en Grèce, Aristote posait la première pierre de la logique moderne, s'occupaient aussi très sérieusement d'études logiques et qu'ils sont parvenus, dans l'ensemble, au même résultat que les : Grecs. L'« Organon » chinois est, certes, un peu moins systématique que celui d'Aristote, mais cela, ne justifie en rien l'affirmation que l'esprit chinois est « *altogether too illogical in itself* » .

Toute cette querelle d'illettrés repose sur l'appréciation erronée que la vie spirituelle chinoise s'est écoulée dans son isolement involontaire et plusieurs fois millénaire sous des formes quelque peu différentes, comme celle des peuples méditerranéens, qui fut toujours et est encore le théâtre d'une lutte de forces et de formes de vie différentes. La philosophie chinoise a des traits originaux qui lui sont propres ; c'est pourquoi elle devrait être particulièrement intéressante pour nous. Qui peut nous instruire, sinon celui qui est tout autre que nous-mêmes ? Seulement, pour reconnaître dans l'autre les valeurs humaines de bon aloi, il nous faut venir à lui sans préjugé, et ne pas juger inférieur dès l'abord ce qui est d'une espèce différente. Les préjugés obscurcissent la vue et celui-là est véritablement riche qui peut recevoir le meilleur de chacun. Il n'y a qu'un peuple qui surgisse des époques lointaines de l'humanité et qui soit à la fois un peuple primitif et un peuple civilisé dans le meilleur sens du terme. Les rouages de cette merveille unique de la nature ne

Histoire de la philosophie chinoise

sont pas dans les casernes ou les fabriques chinoises. Pour les connaître, il faut étudier la philosophie chinoise et se familiariser avec l'esprit qui a permis à ce peuple de durer pendant qu'autour de lui tout disparaissait et retournait en poussière. L'histoire de la philosophie chinoise, quand elle ne serait autre chose que cela, est l'histoire spirituelle du peuple le plus intéressant de notre terre. Cette raison ne suffit-elle pas pour qu'on l'écrive et aussi qu'on la lise ([b01](#)) ?

@

CHAPITRE II

L'époque préhistorique

@

p.25 Les plus anciens témoignages de la pensée philosophique d'un peuple, ses idées ontologiques, cosmologiques et éthiques nous sont conservées dans ce qui nous reste de sa plus ancienne religion. Religion et philosophie sont, dans leur essence, des formes de pensée tout-à-fait différentes, qui partent d'un seul et même point pour aboutir à un seul et même but, du conditionné à l'inconditionné qui conditionne tout, du phénomène à la cause première et à l'absence de cause ; l'attitude religieuse en face de ces problèmes est essentiellement intuitive, faite de pressentiment, magique en même temps ; l'attitude philosophique, au contraire, est rationnelle, faite de connaissances, critique. Nous ne savons pas si elles ont existé indépendamment l'une de l'autre, si l'une a existé dans l'autre, ni quelle est la plus âgée de ces deux sœurs. L'opinion, très répandue aujourd'hui, qu'il a existé originairement un homme primitif, dont l'attitude en face du monde extérieur était essentiellement magique et intuitive, *homo divinans*, est une hypothèse, peut-être très utile pour l'explication de l'évolution humaine, mais ce n'est qu'une hypothèse. Chaque fois que nous nous trouvons en présence de l'homme, il n'est pas seulement *homo divinans*, son action n'est pas seulement magiquement déterminée ; nous trouvons toujours et partout un être qui pense et qui agit raisonnablement, et qui fut, dès le début, aussi bien l'*homo*

Histoire de la philosophie chinoise

faber, l'homme qui eut une pensée technique comme le prouvent les vestiges des premiers âges. Les peuples les plus primitifs ont, eux aussi, à côté de leur croyance magique, une explication du monde qui, si enfantine et si simpliste, si mélangée de magie qu'elle soit, indique de leur part cependant une première ^{p.26} tentative d'explication raisonnable de la vie, le premier commencement d'une philosophie. Les routes qu'ont suivies les deux sieurs se sont parfois tellement écartées l'une de l'autre que l'on a perdu conscience de leur point de départ et de leur but communs et qu'elles ont pu devenir totalement étrangères l'une à l'autre. Mais en dépit de toutes les affirmations d'indépendance, en dépit de toutes les inimitiés, elles n'ont jamais pu se séparer complètement l'une de l'autre. La religion n'a jamais pu se passer complètement du secours de la philosophie, et la philosophie, comme le conducteur de traîneau de Tolstoï dans la tourmente de neige, est toujours revenue, à la suite de ses courses vagabondes, au point de départ commun. Ces deux jumeaux de l'esprit humain ne pourront jamais s'unir ni se séparer complètement.

Chez aucun peuple cultivé de la terre, cette dualité ne s'est développée avec moins de difficultés que chez les Chinois. La Chine ne connaît pour ainsi dire point ces combats si inhumainement cruels entre la croyance et le savoir qui ont tellement entravé le progrès et le développement en profondeur de la civilisation européenne. Ce n'est guère que depuis qu'il est initié à la culture occidentale que le Chinois sait que la religion et la philosophie sont inconciliables. Dans la vie spirituelle chinoise, elles contrastent si peu que l'événement le plus important de

Histoire de la philosophie chinoise

cette vie spirituelle, le confucisme, met presque dans l'embarras le savant européen qui cherche à la comprendre en partant de cette incompatibilité, inévitable pour lui, de la religion et de la philosophie. C'est pourquoi il nous est difficile de séparer de l'antique religion chinoise des éléments philosophiques. Cependant cet inconvénient est secondaire. Il est bien plus important pour notre étude de savoir s'il est encore possible de distinguer ce qu'était la pensée philosophique chinoise, avant le confucisme, des transformations et des additions dont elle a été l'objet dans la suite et d'en rétablir la forme primitive.

Pour cette recherche, nous avons à notre disposition deux sources de renseignements. La première est la tradition religieuse vivante qui, par suite de l'isolement particulièrement long de la Chine, s'est conservée beaucoup plus fidèlement et avec beaucoup moins de modifications que partout ailleurs ^{p.27} et dont les principaux traits gardent encore aujourd'hui leur caractère original. Bien qu'il s'agisse là presque exclusivement de formes culturelles figées depuis plusieurs milliers d'années, ces vénérables manifestations extérieures permettent cependant d'en inférer la forme de pensée à laquelle elles ont dû leur origine ([b02](#)). La deuxième source est constituée par les livres canoniques, les *Wou king* (Cinq king) qui appartiennent aussi aux monuments littéraires les plus anciens de l'humanité. Cependant on ne peut guère considérer ces livres comme une source authentique de la pensée chinoise la plus ancienne sans faire quelques réserves. On ne doit pas perdre de vue que le texte de ces livres canoniques est le résultat de la récension qu'en ont fait K'oung-tse (Confucius) et son école, qu'il a été

Histoire de la philosophie chinoise

vraisemblablement très abrégé par ses rédacteurs, et très probablement retouché. Cela ne veut pas dire que K'oung-tse l'a consciemment falsifié. Si, comme il l'a affirmé à plusieurs reprises, Confucius n'a pas créé de nouvelles doctrines, et n'a voulu que rétablir dans sa pureté la vieille doctrine des ancêtres — ce que nous admettons provisoirement — la façon de comprendre ce qui n'appartient pas à une « doctrine pure » reste forcément subjective et le choix fait est, malgré les intentions les meilleures et les plus honnêtes, très arbitraire. Le *Chou king*, livre ^{p.28} canonique des annales historiques ([b03](#)), par exemple, est certainement un choix tout à fait partial, destiné à présenter sous le jour le plus avantageux les empereurs préhistoriques Yao, Choun, et Yu ainsi que les fondateurs de la dynastie des Tcheou que K'oung-tse a pris comme modèles, tandis que tous les autres documents ont été impitoyablement mis de côté. Il peut se faire aussi que ce soient les successeurs de K'oung-tse qui aient accompli cette suppression historique. Le *Chou king* était un des livres qui furent brûlés sous Ts'in Che-houang-ti et avait même été condamné particulièrement. Plus tard, lorsque à l'époque des Han, les vieux livres purent renaître de leurs cendres, de vieux manuscrits sortirent de leurs cachettes. Seuls les exemplaires du *Chou king* et du *Che king* furent introuvables et il fallut les transcrire d'après le récit de mémoire qu'en fit devant une commission le vieux lettré Fou-seng. D'après la tradition le *Chou king*, sous la forme que lui avait donnée K'oung-tse, se composait de cent chapitres, alors qu'aujourd'hui il n'en comprend plus que cinquante-huit. Il manquerait donc presque la moitié du texte que K'oung-tse avait déjà lui-même abrégé. Quoi qu'il en soit, le *Chou king* que nous possédons est

Histoire de la philosophie chinoise

un livre qui fut maintes fois rédigé et mutilé ensuite et les historiens le déplorent plus que personne. Sous sa forme actuelle le livre n'est pas seulement une source historique ; il est bien plutôt un recueil de textes d'une valeur incomparable ^{p.29} concernant la sagesse et la moralité de la Chine ancienne, puisque les fragments qui nous ont été transmis depuis les temps les plus lointains sont, presque sans exception, des sentences et des discours de rois sages et d'hommes d'État qui, malgré l'omission, volontaire ou non, d'autres passages, n'ont point perdu leur importance pour la connaissance des idées de la Chine antique sur le monde.

Le livre qui plus que tout autre porte des marques de modifications, de remaniements et de développements ultérieurs est précisément le plus important pour la connaissance des premières idées philosophiques de la Chine : c'est le *Y king*, ou le livre des Mutations ([b04](#)). Bien qu'il ait été excepté de la destruction des livres par le feu sous Ts'in Che-houang-ti, et qu'on ne puisse guère admettre qu'il ait été mutilé et falsifié après la période classique, on ne peut accepter son authenticité que sous réserve d'une critique très rigoureuse, parce que des millénaires ont exercé sur lui leur influence. Les parties les plus anciennes du *Y king* datent au moins du douzième siècle avant notre ère et appartiennent vraisemblablement aux premières dynasties, ce qui les ferait remonter jusqu'à l'an 2000 avant J.-C., tandis que ce qu'on appelle les « ailes » c'est-à-dire les dix commentaires les plus anciens qui font partie du texte canonique sont, ^{p.30} en partie, de l'époque antérieure à Confucius, mais ont été pour la plus grande part composées par celui-ci et par son école. Ce

Histoire de la philosophie chinoise

livre sacré représente pour ainsi dire la coupe verticale d'une colonie préhistorique qui permet de voir les couches culturelles superposées les unes aux autres ; cette disposition oblige l'archéologue à la plus grande prudence afin de ne pas confondre les faits appartenant à des époques très différentes. Or, l'histoire du texte du *Y king* est très incertaine, en dépit des affirmations de la tradition chinoise. Étant donné l'autorité sans exemple dont ce livre fondamental de la philosophie et de la religion chinoises jouit dans son pays, il ne faut pas plus espérer de la part des Chinois une critique impartiale de ce texte, que, de la part d'un juif ou de chrétiens orthodoxes une histoire critique et sans préjugé du texte de la Bible. Si le Chinois, qui n'a pas été à l'école européenne, rencontre des contradictions et des passages incompréhensibles, il sera toujours disposé à baser son jugement sur les interprétations sacro-saintes que les commentaires chinois du *Y king* en ont donné plutôt qu'à soumettre à un nouvel examen l'authenticité et l'autorité du livre. La science européenne, qui est parfaitement impartiale à l'égard du livre sacré, a soumis son texte à la critique et tenté de distinguer les diverses couches, sans oublier la tradition chinoise, mais aussi sans se laisser guider par elle seule. Harlez a eu le mérite d'établir à peu près exactement l'histoire du texte et de nous donner la première œuvre importante qu'on puisse utiliser dans des buts scientifiques.

Le plus ancien document du *Y king* est composé de ce qu'on appelle les huit Koua (*pa-koua*) ou huit trigrammes comprenant chacun trois lignes entières ou interrompues dont le sens est symbolique. # D'après la légende, l'empereur mythique Fou-hi vit sortir du Houang-ho un cheval-dragon qui portait sur son dos,

Histoire de la philosophie chinoise

les huit signes mythiques sous formes de taches noires et blanches. # Ces huit signes fondamentaux sont :

k'ein — — —	touei — — —	li — — —	tchen — — —
ciel	lac,eau dormante	feu,soleil	tonnerre
soun — — —	k'an — — —	ken — — —	k'oun — — —
vent	fleuve,eau courante	montagne	terre

p.31 Par la combinaison deux à deux de ces trigrammes, on obtient soixante-quatre hexagrammes qui formaient, avec leur signification symbolique indiquée par un caractère chinois régulier, l'idée fondamentale du livre. Plus tard, mais toujours à l'époque préhistorique, on ajouta à ces signes des explications générales, brèves sentences morales, explications de détail, exemples, citations, etc..., mais toujours en étroites relations avec le sens fondamental du *Koua*, de sorte que le livre constituait un recueil, moitié lexicologique moitié philosophico-éthique, d'explications sur les soixante quatre thèmes inscrits en tête de chaque chapitre en une écriture secrète, cabalistique (*Koua*) et de plus, en écriture chinoise régulière. Il est possible que les signes de trois ou de six lignes, trigrammes et hexagrammes, n'aient été compréhensibles qu'aux initiés à un mystère et qu'on n'y ait ajouté les caractères d'écriture chinoise que plus tard, lorsque les unions secrètes disparurent et que leur science menaça de tomber dans l'oubli ; il est possible également que

Histoire de la philosophie chinoise

les lignes soient des restes de l'ancienne écriture en forme de nœuds qui, en Chine, précéda l'écriture idéographique.

Ces soixante-quatre notes explicatives concernant chacune un *Koua*, avec leurs titres mystiques et communs, formaient le *Y king* tel que le trouvèrent les fondateurs de la dynastie des Tcheou (qui prit le pouvoir vers 1120 av. J.-C.). # Le père du premier empereur de cette dynastie, le savant et très pieux Wen-wang, et son jeune fils Tan, duc de Tcheou (*Tcheou kOUNG*) cité par K'OUNG-tse comme un modèle de perfection, entreprirent une audacieuse modification du *Y king* dont ils firent un livre de divination, et ce, vraisemblablement, en utilisant de vieux préceptes magiques et mantiques ; ils y parvinrent d'abord en faisant des additions convenables à l'introduction ou aux interprétations générales (*touan*) ; ensuite, par une division, souvent très arbitraire, de la deuxième explication spéciale appelée « image » (*siang*), en six phrases correspondant aux six lignes du Koua ; enfin par l'insertion de remarques prognostiques et l'interprétation mantique de chaque ligne particulière (106). p.32

Depuis cette métamorphose, le *Y king* a servi aux Chinois surtout de livre d'oracles bien que, de tous temps, des lettrés chinois en aient reconnu le vrai caractère et en soient continuellement revenus à sa sagesse originale. Cette modification de but à laquelle fut soumis le livre des Mutations est une des causes fondamentales de son obscurité et de son caractère abstrus qui donnent à celui qui le lit dans sa forme actuelle l'impression que ses auteurs étaient des aliénés. Les nombreux commentaires, — on en compte plus de 1400, — dont les dix plus anciens seuls font partie du texte canonique, augmentent encore cette

Histoire de la philosophie chinoise

impression de désordre. De ces commentaires ou « ailes », les deux premiers, *t'ouan tchouan*, sont attribués à K'oung-tse et sont vraisemblablement de lui ou du moins proviennent de son entourage immédiat, de sorte que nous y trouverons certainement les idées du Maître. La troisième et la quatrième ailes *siang tchouan*, doivent être l'œuvre des élèves et des successeurs de K'oung-tse ; la cinquième et la sixième, que l'on appelle le grand commentaire (*ta tchouan...*, ou *hi tse*), furent écrites après la mort du Maître mais contiennent cependant des sentences qui doivent être de lui. La septième aile, *Wen yen*, est un recueil très précieux de commentaires des deux premiers *koua*, composé également de sentences de K'oung-tse dont on n'a aucune raison de mettre en doute l'authenticité. La huitième aile, *chouo koua*, est, sans doute, le commentaire le plus ancien, qui remonte, en partie du moins, jusqu'à l'époque antérieure à K'oung-tse, et peut, par conséquent, nous donner quelques renseignements sur la philosophie préclassique. Les deux dernières ailes, *siu koua* et *tsa koua*, sont probablement les plus récentes et présentent moins d'intérêt pour nous.

Ce court exposé de l'histoire du texte du *Y king* nous met dans la nécessité de n'utiliser provisoirement pour le but que nous poursuivons que le plus ancien texte tel qu'il existait avant Wou-wang, c'est-à-dire avant l'an 1120 avant J.-C. et de laisser de côté toutes les remarques et tous les chapitres destinés à la mantique, de même que les dix ailes, sauf les parties les plus anciennes du *chouo koua* dont l'authenticité est certaine. Ce

Histoire de la philosophie chinoise

texte primitif, tel que Harlez l'a rétabli, peut seul ^{p.33} nous donner une idée des opinions philosophiques de l'époque préclassique.

On peut reconnaître à l'origine, dans la doctrine religieuse de la Chine antique, une foule de groupes et de séries d'idées dont les points de départ sont différents, et qui n'ont formé que plus tard cette unité qui est une des particularités les plus admirables de l'esprit chinois. Il doit et il peut nous être indifférent de savoir si tous les éléments de la plus ancienne pensée religieuse chinoise ont, ou n'ont pas, pris naissance sur le sol de la Chine et de quelle façon se sont accomplies les transformations culturelles qu'elle a pu subir. Autrefois, et de nos jours encore, on a fait beaucoup d'hypothèses sur la relation possible entre l'antique religion chinoise et la religion suméro-chaldéenne, et l'on a vu dans la première une branche de la « religion universelle » née dans le pays des deux fleuves de l'Asie occidentale ([107](#)). Nous pouvons nous abstenir de prendre parti pour ou contre cette hypothèse ; car, en admettant qu'une migration culturelle ou même une migration des peuples ait eu réellement lieu de la région de l'Euphrate et du Tigre vers l'Est, elle remonterait à une époque très lointaine où l'on ne parlait encore ni de la Chine, ni des Chinois ; or c'est l'histoire de la philosophie chinoise que nous nous proposons d'étudier. D'un autre côté, on admet que la vie spirituelle de la Chine primitive ait subi l'influence de l'Inde. C'est en particulier le personnage de Lao-tse qui a donné lieu à ces suppositions. Mais, comme nous le verrons, Lao-tse tire ses pensées de la seule vie spirituelle chinoise et les pensées fondamentales qu'il a puisées dans le sol de sa patrie proviennent d'une époque à laquelle remontent tout

Histoire de la philosophie chinoise

au plus les parties les plus anciennes du Rig-Véda, de sorte qu'il est peu vraisemblable que ses idées essentielles aient été empruntées aux Hindous. Il se peut toutefois que l'Inde ait exercé sur elles une certaine influence durant le premier millénaire avant J.-C. En quoi consista-t-elle, c'est ce que nous aurons à montrer dans la suite. Jusqu'à là, l'étude historique devra se contenter de la constatation irrécusable que ^{p.34} le puissant courant spirituel dans lequel ont puisé en Chine la religion et la philosophie, la morale et la politique, coule depuis la plus haute antiquité mais que toutes ses sources situées sur le sol de la patrie ont dû longtemps couler séparément et indépendamment les unes des autres avant de se réunir et sont à rechercher par conséquent dans différents domaines spirituels.

Le plus ancien cycle d'idées, qui soit commun à toute l'humanité et dont nous ayons à tenir compte ici, est le cycle animiste-magique, caractérisé par la croyance à l'existence d'esprits et de démons comme causes efficientes dans la nature et dans la vie. De deux côtés, le mystère de la vie quotidienne oblige l'homme de la nature à porter ses regards du monde qui l'entoure vers un autre monde invisible qu'il ne fait que soupçonner. Ce sont, d'une part, les énigmes de la vie individuelle : le sommeil, le rêve, la maladie, la mort ; et d'autre part les énigmes de la nature : l'orage, les phénomènes célestes, la succession du jour et de la nuit, des saisons, la croissance des plantes, etc..., qui excitaient la fantaisie rêveuse de l'homme de la nature et réclamaient impérieusement une solution. La première solution expliquant les mystères de la vie individuelle fut l'hypothèse d'une âme, petite ombre subtile, ou homunculus

Histoire de la philosophie chinoise

qui demeure invisible dans le corps visible comme dans un fourreau, force efficiente de la vie et de la pensée, du plaisir et de la douleur, qui peut, momentanément, abandonner le corps et voyager (comme dans le rêve), y revenir ou s'en séparer complètement (comme dans la mort) pour continuer son existence indépendante quelque part, dans l'univers, et retourner à son gré, ou contrainte par un enchantement, dans un être vivant, pour exercer secrètement une influence heureuse ou malheureuse sur son existence et ses actes. Il ne faut pas attribuer à cette âme un caractère spirituel comme on le ferait plus tard, il faut plutôt y voir une corporéité assez subtile que nos sens ne peuvent d'ordinaire point percevoir, quelque chose d'analogue au corps astral tel que le décrivent les occultistes, une matière spirituelle douée de force.

Le deuxième groupe d'expériences qui suscitent la fantaisie de l'homme est celui des phénomènes naturels et des énigmes dont chaque jour et à toute heure, la vie offre le spectacle. ^{p.35} Pour résoudre ces nombreux problèmes les malheureux fils de la nature disposent uniquement des moyens très limités de leur raison. Cette raison, tant surestimée, se voit contrainte, même après un travail de centaines de milliers d'années, de se contenter d'explications peu satisfaisantes et très incertaines ; et ce fut encore bien pis au début du rude combat spirituel qu'il fallut livrer au monde extérieur quand l'homme de la nature ne disposait que d'armes aussi peu tranchantes que ses haches de silex et aussi peu efficaces que sa main maladroite. La première idée fut d'attribuer les merveilles incompréhensibles de la nature à l'action d'êtres analogues aux ombres des disparus qui du fond

Histoire de la philosophie chinoise

de l'invisible régissent si admirablement la vie. L'homme en vint ainsi à croire que des esprits résidaient dans les objets et dans la nature, et produisaient les phénomènes et les transformations. Ce qui vit dans la nature est donc, pour lui, l'œuvre des esprits. L'objet qui sert de demeure à un esprit, son « fétiche », devient de cette façon, comme l'esprit qui l'habite, un objet de vénération et d'adoration craintives. Or, comme l'homme primitif ne considère des phénomènes naturels, que ce qui lui est immédiatement utile ou nuisible, il voit en eux des signes de la faveur ou de l'hostilité des esprits, des récompenses ou des punitions et cherche naturellement à produire ou à détourner ces effets, mais cela non par des actions raisonnables, adaptées au but à atteindre, comme le ferait en pareil cas l'homme civilisé, mais au moyen d'actions magiques immédiates sur le monde des esprits, par les enchantements, le culte et les rites.

La foule des esprits qui sont, d'une part, les esprits des ancêtres et les âmes survivantes des hommes et, d'autre part, des esprits de la nature qui entourent toujours et partout l'être humain, le protègent, le récompensent, le taquent, le menacent, le punissent, l'anéantissent, cette foule d'esprits est le premier commencement du pandémonium de tous les peuples et la courte description que nous venons de faire convient aussi aux sources animistes magiques de la vie spirituelle chinoise. La croyance aux esprits des disparus, aux esprits des ancêtres (*koueï*) et aux esprits de la nature (*chen*) a formé, depuis les temps les plus reculés, la source fondamentale de la religion ^{p.36} chinoise. On distinguait des esprits supérieurs et inférieurs, célestes et terrestres ; on rangeait parmi les premiers le soleil, la

Histoire de la philosophie chinoise

lune, les étoiles et les constellations, parmi les autres, surtout ceux des montagnes, des collines, des vallées, des fleuves, des sources, des lacs, des fontaines ; on croyait, et l'on croit encore aujourd'hui, à un esprit de la pluie et de la sécheresse, à un dieu protecteur de la culture, des champs et des troupeaux, à un génie du foyer domestique, etc Le monde entier est un immense pandémonium et tout ce qui est corporel est animé. Les *kouei chen* sont les puissances qui gouvernent l'univers ; le souci qui remplit la vie du peuple, la première idée de ses chefs fut de connaître leurs intentions, de s'assurer leur faveur et de détourner leur inimitié. Les moyens usités pour contraindre les *kouei chen* à obéir à la volonté des hommes étaient les mêmes, en Chine, que chez tous les peuples primitifs : les oracles, les enchantements, les exorcismes et la magie. On témoignait une vénération spéciale aux esprits des ancêtres, aux pères qui avaient, s'imaginait-on, des relations particulièrement étroites avec leurs descendants et leur famille, et que l'on pouvait obliger, au moyen de formules magiques et mystérieuses dont le réseau serré entourait presque complètement la vie, à se mettre au service de leurs anciennes familles, à employer leur influence en faveur de la prospérité de celles-ci. Le culte des ancêtres, qui s'est développé en Chine, dans ses traits principaux, de la même manière que chez les autres peuples, s'est conservé pur et sans interruption à travers de longs millénaires jusqu'à l'époque actuelle. Il est la religion populaire proprement dite et subsiste comme un reste des superstitions de l'enfance de l'humanité malgré le rationalisme moderne et son enfant préféré, la technique, qui ont tous deux pénétré en Chine. Sa force de survivance est due aux idées pratiques et morales dont il a subi

Histoire de la philosophie chinoise

l'effet. Le culte des ancêtres possède en lui-même cependant une force moralisatrice, parce qu'il élève l'individu, le soumet à une puissance supérieure, et s'oppose à l'affirmation animale du moi. Mais le culte des ancêtres, comme la croyance aux esprits, a eu naturellement partout cet effet sans qu'il ait pu devenir lui-même une véritable morale.

p.37 Chez les anciens Chinois, la divinité de la terre joue un rôle spécial ; elle est la puissance qui reçoit la semence, la puissance féconde, bienfaisante, car les Chinois étaient essentiellement un peuple de cultivateurs ; tous leurs vœux et toutes leurs espérances dans la vie pratique étaient alliés à la terre, ainsi que leur représentation des ancêtres dont les corps reposaient dans cette même terre. Aussi rendit-on de très bonne heure un culte à la terre comme au plus puissant des éléments vitaux, comme la véritable patronne du cultivateur à laquelle sacrifiaient les familles et les clans. Mais il est très probable qu'à cette croyance rustique vint s'ajouter bientôt un autre objet : le ciel. Remarquons que la croyance chinoise au ciel n'a rien de commun avec la croyance à la lumière et au soleil qu'on trouve chez d'autres peuples. Il ne saurait être question ici des effets facilement reconnaissables de la lumière et du soleil qui sont l'abondance et la dévastation. Il s'agit, dès le début, d'une puissance cosmique à laquelle on attribuait, non seulement les petits faits de la vie quotidienne, mais cette vie elle-même dans son infinité. Il est impossible que cette idée soit née dans des cerveaux de paysans, d'autant plus que ce culte comprenait à l'origine un service astronomique qui suppose un développement intellectuel très avancé et une observation approfondie de la

Histoire de la philosophie chinoise

nature. C'est pourquoi l'on a voulu voir dans cette croyance au ciel et dans son culte une ancienne importation de l'Asie centrale, bien que l'on ne comprenne pas qu'une telle hypothèse puisse conduire à autre chose qu'à transporter le problème d'un peuple à un autre. Nous serions moins disposés à chercher l'origine du dieu céleste dans un pays étranger que dans une autre classe sociale, dans un autre milieu du peuple chinois.

La vénération du ciel (*t'ien*) et de sa personnification du « Souverain suprême » (*Chang ti*) — qui n'a été empruntée au culte des ancêtres qu'à un degré d'évolution sociale assez avancé — est une institution sacrée et vénérable des plus anciennes confirmée par les parties les plus antiques du *Chou king* et du *Che king*. Le *Che king* a conservé, malgré la révision confucienne, des traces de la conception populaire antropomorphe du *Chang ti*. Il raconte par exemple ([Che. III. 2. I.](#)) que ^{p.38} l'aïeule de la dynastie des Tcheou, après avoir fait une offrande pour obtenir de ne pas rester stérile, posa son pied dans l'empreinte du pied du Souverain suprême (*Chang-ti*). Mais ce n'était là que l'interprétation populaire d'une doctrine qui échappait à la compréhension du peuple. Le culte du *Chang-ti* n'a jamais été, même à ses débuts, un culte populaire ; il a toujours été réservé au souverain (*Ti*), et récemment encore, au chef de l'État, car le *Chang ti* est l'ancêtre de l'empereur qui, pour cette raison, porte le nom de fils du ciel (*T'ien tse*). Ceci indique que la croyance aux dieux célestes est tout à fait différente du culte naïf des ancêtres et de la vénération de la terre en tant que divinité protectrice des moissons et des champs. Si le peuple cependant se tournait également vers « le

Histoire de la philosophie chinoise

ciel bleu », vers « le grand ciel » auquel sacrifiait l'empereur, s'il voyait toujours dans le *chang ti* la personnification de ce ciel, le *chen* du *t'ien*, les domaines où régnait véritablement cet être n'avaient rien de commun avec les représentations magiques, animistes, et fétichistes ; les plus anciens passages du *Chou king* et du *Y king* en fournissant la preuve.

Nous en arrivons maintenant à la deuxième source de la vie spirituelle qu'il faut chercher non plus dans les bas-fonds obscurs de *l'homo divins*, mais déjà sur les hauteurs de *l'homo intelligens*. Quelque naïfs qu'aient été les premiers essais raisonnables d'explications de la nature, l'esprit fruste de l'homme de la nature n'aurait jamais pu les dégager de sa mentalité animiste et magique. L'explication la plus enfantine du monde, aussi bien que toute morale supérieure et que toute religion morale, suppose deux découvertes, ou, si l'on préfère, deux révélations : la notion de l'enchaînement causal universel des phénomènes et celle de liberté personnelle comme principe créateur à l'intérieur de cette unité causale. C'est ici que se produit le miracle qui va permettre à l'homme de jouer un rôle particulier dans l'humanité, qui était déjà biologiquement constituée, le miracle de la personnalité et c'est également ici que se fait la séparation entre ce que l'on peut appeler l'intuition religieuse et la pensée philosophique. Il est impossible de séparer la philosophie de la personnalité. La mentalité de la masse est religieuse et le sera toujours tant que la masse sera ce quelle est ; mais elle ^{p.39} est religieuse autrement que la grande personnalité ; tandis que celle-ci, puisant dans le trésor insondable de son propre esprit, crée même dans le domaine de la religion, la masse ne fait

Histoire de la philosophie chinoise

jamais que recevoir et assimiler. Or, la création religieuse la plus ancienne fut toujours la gnose réservée aux esprits d'élite. Leur science se composait de la connaissance secrète des mystères et n'était transmise qu'aux initiés. Chez tous les anciens peuples civilisés, l'ésotérisme religieux et la philosophie primitive se sont toujours dissimulés sous le voile d'un mystère, et il est probable qu'il en a été de même chez les Chinois. Le caractère du *Y king* primitif, avec sa cryptographie et ses explications à l'emporte-pièce, qui était déjà la condensation de la sagesse d'innombrables générations d'initiés, ne permet pas de comprendre autrement l'histoire de ses origines. C'était vraisemblablement un manuel à l'usage des princes et des hauts fonctionnaires ; eux seuls pouvaient lire, eux seuls comprenaient le langage de cette sagesse très condensée et très profonde qui s'exprime dans le livre et qui exige, pour être comprise, une solide tradition ; c'est à ceux-là seuls que s'adressaient ces conseils et ces préceptes. Le livre présente tous les caractères d'un travail élaboré dans un cercle fermé pour lequel il semble avoir été exclusivement écrit. Il est impossible qu'on ait cultivé de telles pensées ailleurs que dans les mystères. Il aurait été inutile, et même dangereux, de donner à la masse un instrument qu'elle eût été incapable de manier et avec lequel, sans faire œuvre utile, elle aurait pu blesser mortellement. Et au sujet de la révélation du secret, Lao-tse ajoute cette remarque ([XXXVI](#)) :

« De même qu'on ne peut pas retirer le poisson de l'abîme (sans le tuer) de même on ne peut pas non plus dévoiler au peuple les moyens d'action efficaces de l'État ».

Histoire de la philosophie chinoise

La séparation entre la philosophie de la religion proprement dite et la religion magique animiste du peuple s'est conservée en Chine jusqu'à nos jours ; le peuple en est resté au culte des ancêtres, mais le service et le sacrifice en l'honneur du ciel a été réservé à l'empereur : Les idées cosmologiques et ontologiques étaient totalement étrangères au peuple et restèrent toujours la propriété spirituelle exclusive des intellectuels. Le mythe même qui sert de pont entre l'âme intuitive du peuple ^{p.40} et la spiritualité intellectuelle manque presque complètement en Chine. Nous sommes malheureusement très insuffisamment renseignés sur les doctrines secrètes des anciens mystères et seulement dans la mesure où elles se trouvent condensées dans les plus anciens documents écrits. Les sentences du *Chou king* sont presque exclusivement morales. Le *Y king*, nous l'avons dit, devait poursuivre non pas des buts théoriques et spéculatifs, mais des buts pratiques. A vrai dire, seuls les deux premiers *koua* ont un sens cosmologique, tandis que tous les autres contiennent des exhortations à la sagesse et à la sainteté, à une conduite vertueuse de la vie, à un esprit de sociabilité, et surtout à une administration et à un gouvernement sages qui s'adressent aux souverains et aux hommes d'État. Il est presque invraisemblable que, dans les mystères, on ne se soit pas occupé de questions ontologiques et cosmologiques et que les époques n'aient pas été initiées également à la science de la nature telle qu'elle était alors. Nous avons vu que, dans la religion chinoise, deux puissances différentes, le ciel et la terre, formaient l'élément fondamental ; ce n'est que plus tard qu'elles furent réunies en une unité supérieure, fondue en une dualité identique, mais pas si parfaitement cependant qu'on ne puisse encore

Histoire de la philosophie chinoise

y reconnaître la soudure. Originellement, le ciel seul était le « Souverain suprême » (*Chang ti*) ; il était l'origine de tous les êtres (des « dix mille choses » *wan wou*) et « père et mère » (*fou-mou*) de la nature. C'est à lui que se rapportent toutes les idées ontologiques des cercles spirituels élevés. Pour ceux-ci, le *Y king* le prouve, le ciel n'était plus le ciel matériel, le ciel « bleu », mais le symbole de l'inconditionné qui est la source du conditionné, le vêtement du seigneur suprême, la source première de tous les êtres, l'être absolu. Le premier *koua* du *Y king* fait du ciel, appelé ici *k'ien*, l'élément créateur, la force vitale générale qui conditionne l'origine, le progrès, la durée et la perfection de toute la vie. Ce serait naturellement méconnaître complètement les capacités spirituelles d'alors que de supposer que les penseurs chinois de cette époque lointaine se représentaient cette force vitale sous une forme purement spirituelle ou aussi abstraite que le fait aujourd'hui la science de la nature ; ou de penser qu'ils aient établi une différence ^{p.41} fondamentale entre le ciel visible et le ciel invisible, entre le monde de la perception sensible et un monde d'essence tout à fait différente, supérieure et purement spirituelle. Ces idées et ces distinctions incertaines étaient tout aussi étrangères à cette mentalité lointaine qu'une explication réellement scientifique du monde. Pour les penseurs de la Chine antique comme pour les philosophes grecs, le ciel représentait la totalité du monde, l'univers qui se meut d'après un ordre merveilleux, le cosmos, un être réel, animé, ζων ἐμφουχον, comme Platon le voyait encore. Il ne pouvait venir à l'esprit des anciens penseurs chinois de douter de sa réalité.

Histoire de la philosophie chinoise

A côté du ciel, symbole de la force créatrice en même temps que de l'ensemble de la création, apparaît sa manifestation féminine, l'antique divinité de la terre et des champs, si vénérée par les paysans, la terre maternelle désignée maintenant dans le langage religieux du nom de « princesse la terre » (*heou t'ou*) qui correspond au *Chang ti*. La terre n'est pas la créature du ciel et ne peut absolument pas être séparée de lui ; elle est en même temps que lui (*t'ien-t'ou*) le cosmos et père et mère de tous les êtres. Cette conception — et c'est là encore une nouvelle preuve qu'elle n'est pas la continuation d'une naïve croyance populaire — n'a jamais conduit à la conclusion que le ciel et la terre aient créé tous les êtres dans un rapport sexuel d'homme à femme ou de dieu à déesse. L'antique *Y king* voit dans la terre le principe réceptif (*k'oun*), le principe passif par opposition au ciel (*k'ien*), principe actif ; mais le ciel et la terre, celui qui crée et celui qui reçoit ne sont pas deux êtres séparés ; ce sont deux formes de l'être et de l'action de la nature unique et c'est de leur action réciproque qu'est issue la multitude des êtres. Le troisième *koua* du *Y king* est appelé *tchoun* ; c'est l'image d'un bourgeon sortant de terre ; l'hexagramme se compose des deux trigrammes de la pluie et du tonnerre ; il représente le commencement de la vie naturelle sous l'action combinée du principe créateur (ciel) et du principe réceptif (terre).

Nous trouvons donc, au début même de la philosophie chinoise, l'idée fondamentale qui la caractérise : un antagonisme originel des forces d'où sort la vie sous ses formes infinies. Le p.42 *yang* et le *yin* ([108](#)) sont les modalités physiques dont

Histoire de la philosophie chinoise

l'alternance constitue le cours normal des choses. Dans les parties incontestablement les plus anciennes du *Y king*, il n'est pas encore fait mention du *yin* et du *yang* ; ces termes se rencontrent, pour la première fois, dans les commentaires *Chouo koua* et *Hi tse* ; par contre, on trouve déjà des indices d'une métaphysique future dans les textes certainement très anciens du *Y king* qui datent vraisemblablement du début du deuxième millénaire avant J.-C., comme on l'a vu dans l'interprétation des trois premiers *koua*. Le commentaire *Chouo koua* qui date, en partie du moins, de l'époque préclassique, réunit par paires les huit trigrammes primitifs (voir [plus haut](#)), et montre que toute la vie de la nature provient du conditionnement mutuel des contraires. Il y est dit (§ 4) :

« le tonnerre produit le mouvement, le vent (son antagoniste), produit la désorganisation, la pluie produit la fécondation, le soleil produit la chaleur ; l'arrêt (qui correspond à la montagne) produit le repos, la sérénité (qui correspond à l'eau terrestre) produit la joie, le principe actif (le ciel) produit la domination et le principe réceptif (la terre) produit le salut ».

C'est pourquoi « l'eau céleste et le feu se complètent, le tonnerre et le vent ne se contrarient pas, la montagne et l'eau terrestre unissent leurs forces : c'est seulement ainsi que les modifications et les transformations sont possibles et que toutes les choses peuvent être terminées ». (ibid. § 6)

L'idée exprimée par cette dualité cosmologique n'est pas un dualisme ontologique, car le contraste entre le ciel et la terre, le principe actif et le principe réceptif, entre la force et la matière, la lumière et l'obscurité, le dur et le mou, etc..., est

Histoire de la philosophie chinoise

essentiellement phénoménal et n'a rien de commun avec ^{p.43} l'être primordial éternel. Un vieux mythe cosmologique devenu plus tard, pour ainsi dire, le dogme de l'Église taoïste, raconte ceci :

« Alors que le ciel et la terre n'étaient pas encore séparés, que le principe mâle et le principe femelle n'étaient pas encore différenciés, le Chaos seul existait sous la forme d'un œuf, et il produisait des vagues comme la mer agitée. Il contenait les germes de toutes les choses et aussi *P'an-kou*, le premier homme divin. Lorsque la séparation se produisit, les matières fines et transparentes s'élevèrent et formèrent le ciel, tandis que les éléments pesants et sombres tombaient, devenaient encore plus denses et formaient la terre. Mais dans l'espace entre le ciel et la terre, planait *P'an-kou* ou *Cheng chen* (mot à mot : le saint esprit), l'homme divin.

Ce mythe de la création ne fut écrit, il est vrai, qu'au commencement du quatrième siècle après J.-C. par Ko-houng dans le « Livre dans l'oreiller » (*Tchen tchoung chou*) ([109](#)) qui depuis a été classé parmi les livres canoniques. Mais on ne peut guère douter que ce mythe soit beaucoup plus ancien et qu'il ait été connu vraisemblablement à l'origine des temps. Nous avons dit plus haut que la création ne fut pas comprise, par les initiés du moins, comme un acte sexuel entre le ciel, le père, et la mère, la terre ; tous les deux ensemble sont « père et mère » *fou-mou*, mais on donne aussi le nom de *fou-mou* au ciel seul ainsi qu'à sa représentation terrestre, l'empereur. Il semble cependant qu'il y ait eu, dans la Chine ancienne, une doctrine qui considérait l'acte sexuel comme l'origine de la création du

Histoire de la philosophie chinoise

monde. Le passage peut-être le plus ancien du *Tao te king* (VI) qui n'est certainement pas de ^{p.44} Lao-tse, et que la tradition attribue à l'empereur mythique Houang-ti, dit : la porte de la femme mystérieuse, c'est là l'origine du ciel et de la terre (*hiuen p'in tche men che wei t'ien t'ou kan*). On ne fera sans doute jamais la pleine lumière sur l'origine de cette idée cosmologique. Mais il est clair que pour les penseurs chinois de l'antiquité le monde et la vie ont eu pour origine non un acte créateur extra mondial, mais bien une séparation, une division, une différenciation de l'unité totale primitive. Cet acte créateur, qui est la nature elle-même est aussi infini et illimité que la nature, et de même que le monde n'a pas de commencement, la vie n'a non plus ni commencement ni fin ; tout n'est qu'un état de l'être primordial éternel, et chaque état change insensiblement et sans cesse, tout est changement et cet éternel changement précisément seul est constant.

L'idée que tout ce qui existe n'est qu'un état de perpétuel changement, n'est pas un éclair de la pensée qui apparaît pour disparaître aussitôt, et le *Y king* original ou Livre des Mutations est ainsi intitulé parce qu'il la développe. Les *koua*, trigrammes et hexagrammes, ne désignent pas des états ou des choses renfermés en eux-mêmes, mais au contraire des lignes de force et des degrés de transition symbolisés par chaque ligne, groupes et degrés qui se conditionnent les uns les autres et dont la libre appréciation de l'homme détermine le caractère véritable. # Je vais expliquer cela au moyen d'un exemple : je prendrai dans cette intention le premier hexagramme :

Histoire de la philosophie chinoise

qui est composé en haut et en bas du même trigramme k'ien , le ciel :

L'hexagramme signifie la force vitale, d'après de Harlez et le principe créateur, d'après Wilhelm. Le texte primitif explique les six lignes comme suit :

1. Le Dragon caché. N'agis point.
2. Le Dragon apparaît dans les champs. Il est profitable de voir un homme supérieur.
3. Le sage est actif durant le jour. Le soir encore il est attentif. Le danger n'aura pas de conséquence fâcheuse pour lui.
4. Le Dragon prend son vol au-dessus de l'abîme. Il n'en résulte aucune conséquence fâcheuse.
5. (Ligne principale) Le Dragon vole dans le ciel. Il est profitable de voir un homme supérieur.
6. _{p.45} Dragon orgueilleux devra se repentir.

Pour aider à l'intelligence de ce texte nous ajoutons l'explication de l'hexagramme par K'oung-tse (*Touan tchouan*, I.)

« Grand est vraiment le principe créateur qui produit toutes choses. Il est l'origine du ciel et le comprend tout entier. Les nuages s'y forment et la pluie en tombe et tous les êtres en reçoivent leurs formes. Pour expliquer l'origine et la fin de tout le sage emploie six lignes en six positions convenables et s'en sert comme de six dragons pour parcourir le ciel. Le principe créateur forme et transforme les êtres : il pèse à chacun sa

Histoire de la philosophie chinoise

nature et son emploi. Il maintient ainsi l'union et l'harmonie suprêmes. De cette façon tout progresse et se perfectionne. Quand il s'élève au-dessus des autres, tous les États sont en paix.

Tout le signe est donc en mouvement et en transformation ; il montre le dragon, symbole de la force créatrice de la nature et du grand esprit créateur (du saint), qui lutte dès son réveil et s'élève d'un essor dangereux et audacieux jusqu'à l'apogée : « le Dragon vole dans le ciel » ; l'image est superbe. Le dragon qui vole peut s'abattre s'il se laisse entraîner par l'orgueil. C'est dans l'équilibre et l'harmonie de toutes les forces créatrices, de tous les dragons, que réside le salut : « une troupe de dragons sans tête apparaît, c'est le salut. » — Toute vie est, d'après le *Y king*, une transformation continuelle sans arrêt, πάντα ρει, tout est une harmonie de forces qui s'opposent les unes aux autres, sans pourtant se détruire ou se gêner, mais qui se conditionnent mutuellement et concourent au succès. Et sur toutes ces formes flottantes et ces forces actives souffle l'esprit unique, éternel, et sans nom de Dieu. Les huit trigrammes primitifs du *Y king* sont les degrés de son activité :

« Dieu (*ti*) se montre dans le signe de l'excitation (*tchen*). Il accomplit tout dans le signe de la douceur (*soun*). Il laisse les êtres se regarder dans le signe de la lumière (*li*), il les fait travailler dans le signe du principe récepteur (*k'oun*), il les rend heureux dans le signe de la gaîté (*toui*) ; il lutte contre eux dans le signe du créateur (*k'ien*), il les récompense dans le signe de

Histoire de la philosophie chinoise

l'abîme (*k'an*), il les parfait dans le signe du repos (*ken*). (*Chouo koua*.)

Si l'on dispose les huit *koua* sous la forme d'une sorte de rose des vents, de telle façon que le signe *tchen* (tonnerre) soit ^{p.46} à l'est, le signe *li* (feu, éclair, soleil) au sud, le signe *toui* (eau) à l'ouest, le signe *k'an* (pluie, lune) au nord, les huit phases de l'activité créatrice correspondent à la révolution annuelle du

soleil, autrement dit, l'acte créateur qui donne et entretient la vie et s'accomplit dans un perpétuel changement, se renouvelle chaque année : il a lieu dans l'esprit aussi bien que dans le corps ; la voie du ciel est la voie de toute vie.

Il y a donc, au fond de l'antique philosophie chinoise, une idée naturiste et non pas matérialiste. La nature est tout, non seulement matière, mais aussi esprit. Dieu, appelé brièvement Ti ou le Seigneur. dans le *Y king*, est comme on le voit, dans la nature, et le cosmos ne devient cosmos, ordre, ou, comme le dit le pseudo-Aristote, σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις περιεχομένων φύσεων, que par l'esprit. Cette

Histoire de la philosophie chinoise

métaphysique chinoise est donc une doctrine d'identité et le dualisme fondamental de l'ontologie chinoise dont on a tant abusé n'a aucune raison d'être. Le dualisme de l'antique *Y king* est de caractère ^{p.47} phénoménal et ne saurait être appliqué à l'être pur. A ces deux puissances primitives on en ajouta de très bonne heure une troisième, l'homme, phénomène originel, monde pour soi, parce que seul doué d'une âme.

« Le ciel et la terre sont le père et la mère de tous les êtres, et parmi tous les êtres l'homme seul est doué d'une âme,

dit le [*Chou-king*](#) (IV, I, I, III.). Ciel, terre et homme, les trois êtres fondamentaux, ou puissances primitives (*san-tsai*), ne forment cependant pas une trinité comme celles des théologies hindoue et chrétienne, car ils ont aussi un caractère phénoménal ; ils ont entre eux un rapport plutôt analogue à celui de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse dans le changement infini qui fait la vie. Les *san tsai*, nous l'avons vu, n'ont pas été empruntés à la religion populaire ; ils représentent une attitude purement philosophique et n'ont, pour cette raison, jamais eu d'expression mythique ou dogmatique.

Tandis que les idées ontologiques et cosmologiques de la vieille époque chinoise n'ont que très légèrement déteint sur la religion populaire et n'ont jamais pu introduire dans les peuples la croyance au *Chang-ti*, la religion populaire fut influencée de façon d'autant plus puissante et plus durable par les conséquences pratiques de la philosophie ; elle fut déterminée par elles et par la conception morale de la vie qui, déjà à l'époque la plus lointaine, se présente à nous sous la forme d'un merveilleux

Histoire de la philosophie chinoise

système distinct et logique. Le ciel étoilé, le spectacle du cosmos a été pour tous les peuples civilisés plus jeunes que les Chinois, le point de départ de leurs idées sur le monde et la vie. Au début de cet ouvrage, nous avons déjà mentionné le soin particulier avec lequel les Chinois étudiaient le ciel. Furent-ils en cela les élèves des Chaldéens ou découvrirent-ils eux-mêmes les principes de l'astronomie ? Cela n'a pour nous aucune importance. En tout cas, les idées morales de la contemplation du ciel étoilé sont véritablement et originairement chinoises et l'on ne trouve, chez les autres peuples cultivés de l'ancienne Asie, rien qui puisse leur être comparé. (110) Le ciel se ^{p.48}meut suivant des lois déterminées et certaines transformations du reste de la nature, en particulier de la terre, sont étroitement liées à ces mouvements et transformations célestes : changement des saisons, conditions météorologiques, dépressions, modifications des plantes et de la vie des animaux etc. Si tout est en ordre dans les mouvements et modifications du ciel, alors les transformations sur la terre se font dans l'ordre, et la vie de l'homme se passe dans le repos et la paix ; par contre, si l'ordre est troublé dans le ciel (éclipses de soleil ou de lune, comète etc ...), alors apparaissent sur la terre des troubles correspondants, qui sont pour l'homme autant d'épreuves. Le ciel a donc sa voie (*tao*), et la terre qui représente également le cosmos, et l'homme, troisième puissance primitive, ont chacun la leur. Il y a une voie du ciel (*t'ien tao*), une voie de la terre (*t'ou tao*) et une voie de l'homme (*jen tao*), et toutes ces voies n'en forment qu'une, la voie du cosmos, qui est l'ordre universel, la loi de la nature, la norme que tous les êtres doivent suivre.

Histoire de la philosophie chinoise

Un trouble quelconque dans un ordre doit donc — c'est ainsi que concluaient les plus anciens penseurs de la Chine — provoquer un trouble correspondant dans les autres. De même que tout désordre dans la nature exerce une influence fâcheuse sur les conditions économiques et en même temps sur l'état social et moral, à son tour chaque trouble et irrégularité de l'ordre terrestre ou humain provoque un trouble dans le ciel ; plus exactement : les phénomènes extraordinaires de la nature, comme les éclipses, les comètes, les tremblements de terre, les mauvaises récoltes, la sécheresse, les épidémies etc... sont des châtiments attirés par les fautes morales des hommes ; mais si l'homme suit la voie droite (*tao*), alors il remplit non seulement sa propre destinée, mais aussi celle de la nature en général, il suit la voie du ciel et devient un avec lui. Un des documents philosophiques les plus anciens, la « Grande Règle » (*Houng fan*) [[§ 27](#)] s'exprime ainsi :

« Une attitude respectueuse obtient la pluie aux époques voulues ; une bonne administration, la sérénité du ciel aux époques voulues ; la prudence, la chaleur aux époques voulues ; l'application à réfléchir, le froid aux époques voulues ; la sagesse (du souverain), le vent aux époques voulues. ^{p.49} Mais l'arrogance fait durer sans cesse la pluie ; l'inconsidération la sécheresse ; l'indolence, la chaleur ; la précipitation, le froid ; la sottise, la tempête.

Sans aucun doute, la conclusion que, si les phénomènes cosmiques ont une influence sur la moralité des hommes, la moralité des hommes peut aussi influencer l'ordre cosmique, est dans

Histoire de la philosophie chinoise

la forme générale exposée par le *Houng fan*, une erreur naïve. Mais elle n'est pas fausse dans tous les cas ; car si enfantine et si aventureuse en effet que doive nous paraître la sagesse du *Chou king*, elle repose cependant sur le juste soupçon d'une grande vérité. Les anciens Chinois étaient un peuple éminemment colonisateur qui avait défriché un pays couvert de forêts immenses et su opposer des barrières aux caprices dangereux des grands fleuves. Ils savaient parfaitement que l'homme n'est pas seulement l'instrument et l'esclave de ce qui l'entoure, mais qu'il le crée, dans une certaine mesure, qu'il en est le maître, qu'il peut même, quoique indirectement, déterminer les conditions climatiques, que le travail nécessaire dans ce but ne peut être que le résultat d'une saine constitution morale et qu'au contraire, la décadence morale d'une société peut entraîner comme conséquence une aggravation des conditions naturelles d'existence. Cette idée, extraordinairement profonde pour l'époque, est exposée, semble-t-il, dans les phrases étranges du *Houng fan*.

Il découle donc immédiatement de l'ancienne cosmologie chinoise une doctrine du devoir qui, dans sa forme première et conséquente, appartient aux révélations les plus respectables de l'esprit humain : Tout a sa voie (*tao*), et la voie de tous les êtres est la même. Le mot *tao*, si discuté à l'époque dont nous parlons ici, ne signifie ni plus ni moins que « la voie » et au sens dérivé, le but, la tâche à remplir, l'idée et ce qui conduit au but suprême qui est la vertu. Pour passer de cette signification fondamentale prosaïque à son sens dérivé, il faut savoir que, pour les Chinois, la vertu ne consiste pas à accomplir certaines actions déterminées, mais qu'elle est dans le caractère, dans

Histoire de la philosophie chinoise

l'orientation de la volonté qui forme la personnalité et dans toute la conduite. *Tao* est donc la conduite dans un double sens : c'est d'abord l'activité vivante de notre être le plus intime, puis ^{p.50} l'être des choses qui change continuellement ses manifestations, qui devient en disparaissant et que nous ne pouvons reconnaître que dans ses transformations. Le ciel et la terre, autrement dit le cosmos, a son changement, et l'homme aussi a le sien et tous les deux doivent être *tao*, puisque l'homme doit devenir l'égal du ciel. Ainsi compris, le *tao*, tâche et devoir, se confond avec un autre terme chinois extrêmement ancien, le « mandat du ciel » (*t'ien-ming*), avec la destinée de l'homme, la providence. L'homme est bon de nature — c'est là un des plus solides principes de la philosophie chinoise — parce que l'homme est la nature et la nature est Dieu ; mais l'homme n'est pas contraint de suivre sa voie comme la plante ou l'animal. Il a le choix ; le bien est en lui sous forme de dispositions, il doit le réaliser lui-même, il doit marcher dans la voie du ciel ou, pour nous exprimer dans le langage de l'ancienne et de la nouvelle philosophie chinoise, il doit d'abord rétablir en lui la nature, mais sur le plan le plus élevé de la vertu, ce qui veut dire que la vertu doit devenir sa nature. C'est ce que le *Y king* appelle le « retour dans la voie ».

Les Chinois n'ont pas de mot pour exprimer le concept de « liberté » et on en a conclu que le concept leur manquait également. C'est d'après la même logique que l'on a conclu que les Chinois, n'ayant pas de mot pour exprimer Dieu, étaient, d'esprit et de tempérament, un peuple athée. Mais il est inadmissible de supposer qu'il y ait, dans toute l'humanité, une coïncidence

Histoire de la philosophie chinoise

parfaite entre le terme et le concept. Les termes ne désignent pas des concepts nettement délimités, mais des complexes de représentations et d'idées d'une grande imprécision et d'une grande fluidité ; si la langue comme ensemble des sons a quelque chose de rigide, son sens se modifie continuellement et peut, dans un temps relativement court, devenir le contraire de ce qu'il était primitivement. Dans ces conditions il est très dangereux de conclure du manque d'un terme au manque de l'objet correspondant. Si l'on voulait donner au mot liberté le sens exact qu'il a pris dans la philosophie moderne on ne trouverait pas de terme qui lui corresponde dans le grec qui emploie $\alpha\phi'\epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ ou $\kappa\alpha\theta'\epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$. Le concept de liberté morale était-il pour cela étranger aux Grecs ? Il ne l'était pas ^{p.51} davantage aux Chinois (Lao-tse dit à peu près comme les grecs *tse you* = « de lui-même » ou « de son propre mouvement »). Ce qui le prouve le mieux c'est que la morale chinoise repose depuis les temps les plus anciens sur le concept du devoir. Le mandat céleste (*t'ien-ming*) n'est pas le *fatum* mais la $\epsilon\iota\mu\alpha\rho\rho\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ des stoïciens, la Providence chrétienne qui n'exclut point le concept de liberté, mais, au contraire, le contient.

« On peut se soustraire aux maux envoyés par le ciel ;
mais il est impossible d'échapper aux malheurs qu'on
provoque soi-même,

est-il dit dans le [*Chou king*](#) (III *T'ai kia* II. 3.). Le *Chang-ti* chinois n'est pas un souverain absolu qui tyrannise le monde à son gré et selon son humeur, comme le Jéhovah de la Bible ; il n'a pas de prévention, il n'a pas de préférés auxquels il accorde

Histoire de la philosophie chinoise

sa faveur et il n'a pas d'enfants qu'il repousse sans qu'ils soient coupables.

« Le ciel n'a pas de préférence particulière ; il n'aime que les hommes attentifs à remplir leurs devoirs,

dit le [Chou king](#) (III. *T'ai kia* III. 1.) Et ailleurs, *Y-yin*, sage conseiller du roi symbolique T'ang (fondateur de la deuxième dynastie) dit à son jeune successeur, T'ai-kia :

« Ce n'est pas que le ciel ait une affection particulière pour notre famille Chang ; le ciel a donné sa faveur à la vertu pure ([Chou king](#) III. *Sien yeou y te*, 4).

« La vertu seule fait impression sur le ciel ; il n'est rien de si éloigné qu'elle ne puisse atteindre. L'orgueilleux est abaissé et l'humble est élevé. Observe cela, alors tu marcheras dans la voie du ciel » ([Chou king](#), I. *Ta yu mo*, 21).

Suivre la voie du ciel, suivre le *Tao*, voilà en quoi consiste la vertu (*te*). La vertu ne consiste donc point en certaines actions déterminées, elle est dans l'esprit, dans toute la tenue de la vie. Aussi n'y a-t-il pas des vertus, il n'y en a qu'une qui est la Vertu. Un des paragraphes les plus anciens du [Chou king](#) (III. *Sien yeou y te*) qui date probablement du début de la deuxième dynastie, traite exclusivement de cette « unique » vertu (*y te*). Dans une instruction que *Y-yin* donne au jeune T'ai-kia (1753-1720 avant J.-C.), il est dit :

« Quand la vertu est unique (i. e. pure), tout réussit ; quand elle ne l'est pas, rien ne réussit. Les biens et les maux ne descendent pas sur les hommes suivant le

Histoire de la philosophie chinoise

caprice du hasard ; mais le ciel les distribue suivant ^{p.52} les mérites. Prince, vous qui, avec l'héritage de votre aïeul, avez reçu le mandat du ciel, appliquez-vous à faire sans cesse de nouveaux progrès dans la vertu, que votre vertu soit constamment la même, et vous ferez chaque jour de nouveaux progrès.

Cette unique vertu est une vie, c'est l'image du grand processus cosmique, l'action combinée du principe actif et du principe réceptif, du céleste et du terrestre. Ainsi l'homme devient la synthèse des deux.

Une pensée qui jouit d'une estime toute particulière dans la philosophie chinoise et qui se trouve déjà fortement accentuée dans les plus vieux fragments du *Y king* et du *Chou king*, c'est le précepte évangélique : « Bienheureux sont les débonnaires ». L'esprit chinois réproouve la violence, et si à aucune époque la violence n'a manqué dans la vie chinoise, jamais, par contre, la philosophie chinoise n'a cessé de l'exécrer et de prêcher le grand mystère de la suprématie du faible sur le fort, du petit sur le grand, du mou sur le dur. Le *Y king* est rempli de cette pensée :

« Le vent soufflant dans le ciel, c'est l'image de la force du petit » (IX). « L'homme qui marche sur la queue d'un tigre sans que celui-ci le morde réussira » (X). « La modestie crée le succès. Un sage modeste est capable de traverser la grande mer (XV) etc...

Mais ce n'est pas la faiblesse en elle-même qui est une vertu, c'est la fermeté dans la mollesse, la décision dans la réceptivité, la constance dans l'accomplissement des devoirs, la juste mesure en tout, *diu maze*, comme on disait en allemand au

Histoire de la philosophie chinoise

moyen-âge, le juste milieu, (*tchoung*) selon l'expression chinoise ordinaire. *Tchoung*. dans le *Y king* ([LXI](#)) est

« la vertu (en soi), la droiture et la sincérité, la négation de l'égoïsme qui rend digne de confiance ».

« Supporter avec douceur les gens grossiers, traverser avec décision le fleuve ; ne pas négliger le lointain, ne pas tenir compte des compagnons, (c'est-à-dire ne pas se soucier des attaques de son entourage immédiat), c'est ainsi que l'on réussira à marcher dans le milieu » (*Y king*, [XI](#)).

Un des plus anciens passages du [Chou king](#) (I. *Kao yao*, 3) dit quelles sont les qualités qui rendent l'homme parfait :

— Ce sont l'aisance et la gravité, la condescendance et la fermeté, la simplicité et la décence, le talent de gouverner et la circonspection, la ^{p.53} docilité et la force, la rectitude et la douceur, l'indulgence et le discernement, l'inflexibilité et la sincérité, le courage et la justice. Si vos sujets déploient ces qualités ils seront constants.

Cette constance (*tch'ang*) cette persévérance, cette douceur et ce désintéressement, cette marche dans la voie moyenne (*tchoung*), c'est l'unique vertu, la vertu qui renferme en elle toutes les autres ; ([111](#)) elle est l'image du ciel, elle est le *tao*.

Nous voyons ainsi sortir du panpsychisme naturaliste une morale construite sur une base rigoureusement idéaliste et sociale. On a pris l'habitude de regarder le Chinois comme un homme prosaïque et pratique que son réalisme grossier peut, tout au plus, élever jusqu'à une plate morale utilitaire. Une

Histoire de la philosophie chinoise

lecture rapide et superficielle de la sagesse sentencieuse des Chinois pourrait permettre une telle hypothèse, puisque ces sentences affirment, avec une insistance répétée, que la vertu est le seul chemin véritable du bonheur et du succès et que le succès est la récompense de la vertu. Mais, comme un examen plus minutieux le montre, il ne s'agit jamais du succès et du bonheur personnels de l'homme, mais du succès dans l'amélioration des autres ou au moins dans le renouvellement moral individuel et le bonheur de la totalité. Tout utilitarisme ou tout pragmatisme dans notre sens, tout eudémonisme ou tout hédonisme est hors des voies que nous indique la plus ancienne ainsi que la plus récente philosophie de la Chine à part quelques exceptions. Pour les Chinois, en somme, l'égoïsme est le vice, et la négation de l'égoïsme est la vertu. La vertu consiste en la libre soumission de l'individu à la société humaine qui doit être dans son ordre vivant une image fidèle de l'ordre céleste, autrement dit cosmique. La loi et la liberté sont les deux colonnes qui se dressent devant le temple de la morale chinoise et celui qui y pénètre se remémore le mot saisissant de Kant : « Le ciel étoilé au dessus de moi et la loi morale en moi. »

Dès la plus haute antiquité, la morale chinoise était sociale, au sens le plus noble du terme. D'après l'opinion concordante de tous les philosophes chinois, pour obéir au *tao* la société humaine doit reposer, non pas sur la force et la crainte, mais ^{p.54} sur la loi morale et le libre accomplissement du devoir. Les rapports des hommes entre eux étaient réglés, depuis des temps immémoriaux, sur ceux qui unissaient les membres d'une même famille, la famille vivante avec les morts, les pères et les ancê-

Histoire de la philosophie chinoise

tres. Le culte des ancêtres, qui aujourd'hui encore n'est pas seulement le fondement du droit et de la religion chinois mais sert aussi de base à la morale, remonte dans sa forme actuelle aux époques les plus lointaines. Les prescriptions qui règlent cette religion du foyer se trouvent contenues jusque dans leurs moindres détails dans le [Y li](#) dont les parties authentiques remontent au moins au XI^e siècle avant J.-C. Cet ancien culte familial qui est certainement d'origine non pas rationaliste, mais animiste et magique enfermait si solidement l'individu dans les liens de la famille que toutes ses conditions d'existence, tous ses droits et tous ses besoins spirituels se rattachaient à elle et l'exclusion de ce milieu était pour lui la mort. Il n'y avait là, il est vrai, rien de spécifiquement chinois, non plus que dans l'organisation patriarcale de cette famille d'après laquelle le *Pater familias* était, non seulement le souverain absolu de ce groupe social syngénétique, mais aussi son prêtre et son chef spirituel, parce qu'il est le représentant vivant des esprits des ancêtres, des membres de la famille qui continuent à vivre dans le monde des esprits. Mais ce qui est spécial au monde chinois, c'est l'incomparable profondeur morale qu'a trouvée en lui cette religion familiale. Certes la constitution patriarcale est et était aussi brutalement absolue en Chine que chez tous les autres peuples de l'époque patriarcale pure. En Chine, comme à Rome, le père avait droit de vie et de mort sur les membres de sa famille. Mais tandis que l'idéal du père romain est toujours resté Virginus ou Brutus au cœur impitoyable et dur comme la pierre, qui sacrifie sans sourciller son propre enfant à ses principes, l'idéal du père de famille, en Chine, c'est le Sage qui guide avec prudence et bonté, avec dignité et bienveillance, les brebis qui

Histoire de la philosophie chinoise

lui sont confiées et les élève de telle sorte qu'elles fassent le bien, non par crainte et servilité, mais par un respect profond et un sentiment vrai du devoir.

On constate donc déjà dans la constitution sociale la plus ^{p.55} ancienne de la Chine, dans son organisation familiale, que la cohésion de la société est obtenue non par la force et par la crainte, mais par la sagesse, la bienveillance et la justice de la part des chefs, la piété filiale, l'amour et l'accomplissement du devoir de la part des subordonnés. C'est pourquoi les rapports du souverain avec ses sujets sont assimilés, en Chine, à ceux d'un bon père de famille avec ses enfants. La fonction du souverain est un lourd devoir transmis à l'homme par un mandat du ciel (*t'ien ming*) et c'est dans la mesure où ce mandat élève le souverain au-dessus de tous les hommes qu'il lui impose un devoir surhumain. Le souverain doit être, en vertu et en sagesse, l'égal du ciel, le vrai fils du ciel (*t'ien tse*) le vrai sage (*kiun tse*), quand ce n'est pas le saint, le parfait. Le mandat du ciel ne tient pas compte de la naissance, mais de la vertu.

« Celui-là seul qui rayonne d'une lumineuse vertu peut s'élever même s'il est de basse extraction et fils d'un paysan.

([*Chou king*](#) I. *Yao tien*, 12). Si l'empereur abandonne la voie du ciel, alors le ciel lui retire son mandat ; le souverain cesse intérieurement d'être le *t'ien tse*, et il doit aussi alors cesser extérieurement de l'être. Comment se manifeste cette perte du mandat céleste ?

« Le ciel entend par les oreilles et voit par les yeux de notre peuple. Le ciel honore la vertu et effraie le vice

Histoire de la philosophie chinoise

par le moyen de notre peuple. Il y a correspondance entre le ciel et la terre. Le souverain ne doit pas l'oublier.

([Chou king](#), I, *Kao yao*, 7). Ainsi donc la doctrine de la perte du mandat du ciel, qui fut élevée plus tard par l'école confucienne au rang d'article fondamental du droit pénal chinois, remonte aussi jusqu'à l'époque préhistorique. A aucune époque il n'a dû être facile de régner en Chine, car il s'est trouvé de tout temps des sages et des hommes d'État assez courageux pour représenter au souverain, avec tout le respect qu'ils devaient au Fils du ciel, qu'il risquait de se voir retirer le mandat céleste. Le plus ancien exemple que nous en ayons est celui de *Y-yin*, l'homme d'État déjà mentionné, qui exerça sur le jeune empereur *T'ai-kia*, un peu trop porté aux excès, une si heureuse influence que celui-ci devint par la suite un des meilleurs souverains. Il lui dit sèchement et nettement ce qu'aujourd'hui aucun ministre n'aurait sans doute le courage de dire à un monarque ou même au président ^{p.56} d'une république :

« Ce n'est pas que le ciel ait une affection particulière pour notre famille Chang ; le ciel a donné sa faveur à la vertu pure. Ce n'est pas que le prince de Chang ait sollicité la soumission des peuples ; mais les peuples se sont soumis à la vertu pure.

([Chou king](#) III, *Sien yeou y te*, 4). Donc lorsque le souverain est indigne, il n'a rien à attendre ni du ciel, ni de son propre peuple, car la volonté du ciel est la volonté du peuple, mais le peuple ne se soumet librement qu'à l'homme de vertu parfaite.

Histoire de la philosophie chinoise

Aussi le vrai prince doit-il être le vrai chevalier ; le chinois n'a pour représenter ces deux idées que le mot *kiun tse*. De même que le ciel doit être le modèle du souverain, celui-ci doit être un modèle pour ceux qui sont au-dessous de lui ; selon l'attitude qu'il prendra à l'égard de la vertu, ses officiers et le peuple régleront la leur.

« Si le souverain s'applique à surmonter les difficultés dans le gouvernement, si les officiers font de même dans l'exercice de leurs charges, l'administration sera bien réglée, et le peuple cultivera la vertu avec ardeur

([*Chou king*](#), I. *Ta Yu mo*, 2). Le passage essentiel du *Houng fan* qui traite de la souveraine perfection qui convient à l'empereur témoigne d'une sagesse très éclairée et d'une profonde compréhension de la nature humaine. Il dit entre autres choses :

« Prince, en donnant l'exemple de la plus haute perfection vous obtiendrez les cinq bonheurs, et vous les ferez partager à vos nombreux sujets. Vos nombreux sujets imiteront votre sublime perfection et vous aideront à la conserver. Quand vos nombreux sujets ne formeront pas de cabales, ni vos ministres de conspirations, toujours ce sera l'effet de la souveraine perfection dont vous donnerez l'exemple. Toutes les fois que vos nombreux sujets délibéreront entre eux, tenteront quelque entreprise, se tiendront en garde (par crainte des châtiments), faites attention. S'il en est qui, sans pratiquer la vertu parfaite, s'abstiennent de mal faire, ne les rejetez pas (ils pourront devenir meilleurs). A ceux qui vous diront d'un cœur content et d'un air

Histoire de la philosophie chinoise

joyeux : « Ce que nous aimons, c'est la vertu », conférez des bienfaits (des charges) ; et ces hommes voudront imiter votre sublime vertu. N'opprimez pas les faibles qui n'ont ni frères, ni enfants (pour les aider) ; ne craignez pas ceux qui ^{p.57} tiennent un rang élevé ou distingué. Chez les officiers qui ont du talent et gèrent bien les affaires, excitez le désir d'avancer toujours dans la vertu, et l'État sera florissant. Les hommes chargés de gouverner sont toujours vertueux quand ils sont dans l'aisance. Si vous ne savez pas leur allouer des revenus suffisants et par ce moyen faire qu'ils puissent entretenir la bonne harmonie dans leurs familles qui sont les vôtres, ils commettront des crimes. Quant à ceux qui n'aiment pas la vertu, vous aurez beau les combler de faveurs, (vous ne les rendrez pas vertueux, et (si vous leur laissez ou leur conférez des charges), à cause d'eux vous aurez à vous reprocher d'avoir eu à votre service des hommes vicieux. Rien d'incliné, rien qui ne soit uni ; pratiquons la justice à l'exemple de l'empereur. Nulle affection particulière et désordonnée ; suivons les principes que l'empereur nous enseigne par son exemple. Aucune aversion particulière et déréglée ; suivons la voie, que l'empereur nous montre par son exemple. Rien d'incliné, point de parti ; la voie de l'empereur est large et s'étend loin. Point de parti, rien d'incliné ; la voie de l'empereur est unie et facile à parcourir. Ne tournons ni en arrière ni de côté ; la voie de l'empereur est droite et mène directement au but. Avançons tous ensemble vers la

Histoire de la philosophie chinoise

sublime perfection dont l'empereur nous donne l'exemple ; arrivons tous ensemble à cette sublime perfection. L'exposition développée des vertus sublimes de l'empereur est la règle des mœurs, l'enseignement le plus parfait, l'enseignement du roi du ciel lui-même. Quand le peuple entend l'exposition développée des sublimes vertus de l'empereur et met en pratique cet enseignement, sa conduite approche de plus en plus de la vertu brillante du Fils du ciel. Il dit : « Le Fils du ciel remplit l'office de père du peuple il est vraiment le souverain de tout l'empire ».

L'idée que le souverain ne peut pas conserver l'empire par la force, la loi et le tribunal, qu'il ne peut lui accorder la paix par le glaive, mais seulement par la vertu et en devenant le symbole de l'accomplissement du devoir, se retrouve tout au long du *Chou king*, et il semble que Confucius n'ait choisi cet ensemble de chartes que pour illustrer cette doctrine. Dans le livre de la Vertu sans mélange ([*Chou king*](#) III. p.58 *Sien yeou y te*, 7-10) déjà cité maintes fois, il est dit :

« Là où règne la vertu, point n'est besoin de lois. Le bon souverain devient lui-même roi. Sois bon, afin que tu n'aies pas besoin de faire sentir continuellement que tu es le maître.

Au début du [*Chou king*](#), (I, *Yao tien*, 1) il est dit de l'empereur idéal Yao :

« Le titre de Bien-méritant lui appartient à bon droit. Il était constamment attentif à bien remplir son devoir, très perspicace d'une vertu accomplie d'une rare

Histoire de la philosophie chinoise

prudence ; cela naturellement et sans effort. Grave et respectueux, il savait céder et condescendre. Son influence et sa renommée atteignirent jusqu'aux extrémités de l'empire, jusqu'aux dernières limites du ciel et de la terre. Il cultiva parfaitement ses grandes vertus naturelles, et par ce moyen fit régner la concorde dans les neuf classes de ses parents. Quand la concorde fut bien établie dans les neuf classes de ses parents, il régla admirablement toutes les familles de sa principauté particulière. Quand la vertu brilla dans toutes les familles de sa principauté particulière, il établit l'union et la concorde entre les habitants de toutes les autres principautés. Oh ! alors toute la race aux cheveux noirs (les Chinois) fut transformée et vécut en parfaite harmonie.

Il est dit encore :

« Prince, votre vertu est exempte de tout excès. Vous n'êtes ni trop minutieux à l'égard de vos officiers, ni trop exigeant à l'égard de votre peuple. Vous ne punissez pas le crime dans les enfants coupables et vous récompensez le mérite dans les descendants. Vous pardonnez les fautes involontaires, quelle que soit leur gravité, et vous punissez les fautes volontaires, quelque légères qu'elles soient. Vous traitez comme légères les fautes dont la gravité est douteuse, et comme grands les services dont l'importance n'est pas évidente. Vous aimez mieux négliger l'application d'une loi que de vous exposer à mettre à mort un innocent. Ce respect de la

Histoire de la philosophie chinoise

vie des hommes vous a gagné les cœurs de vos sujets. Aussi ne se mettent-ils jamais dans le cas d'être punis par vos officiers ([Chou king](#) I. Ta Yu mo 12).

« L'art de régner consiste à obtenir que les sujets du souverain aspirent à faire le bien » (*Chou king* I. *Kao Yao mo* 8).

Le *Y king* primitif est, comme nous l'avons dit, un manuel d'éducation des futurs souverains, une sorte de *Principe* p.59 dont le fondement est rigoureusement moral ; il inculque sans cesse à ses élèves les mêmes idées de paix et leur recommande d'éviter toute violence :

« L'homme du commun emploi la violence, le sage ne le fait pas. L'étalage et l'emploi de la violence sont dangereux ; il peut arriver ce qui arrive au bélier qui se jette contre son parc et s'y brise les cornes » ([XXXIV.](#))

« Les lois dures ne peuvent donner la prospérité, des lois trop sévères et trop dures ne peuvent se consolider et subsister. Fermeté et bonté doivent y avoir la même part. La sévérité doit garder la juste mesure sinon elle n'a plus d'efficacité. La satisfaction fait braver les dangers. Il faut administrer d'après les préceptes et procéder avec modération et justice. — Appliquer les lois avec douceur est une condition de la prospérité. Quand on agit ainsi, on se rend célèbre, car on remplit ses fonctions dans la perfection. Les lois dures ont des conséquences fâcheuses pour la réussite. Leur force et leur valeur s'épuiseront. Lorsque le peuple sent que les lois sont cruelles, il les viole — sans scrupule » ([LX.](#))

Histoire de la philosophie chinoise

« Douceur à l'intérieur, ferme maintien dans le juste milieu, satisfaction accordée à tous, condescendance, fidélité, droiture, c'est par là qu'on améliorera les pays, qu'on étendra la confiance jusqu'aux porcs et aux poissons (c'est-à-dire jusqu'aux êtres les plus inintelligents) et qu'on traversera les difficultés comme on passe un fleuve au moyen d'une grande embarcation » ([LXI](#)).

Ainsi les plus anciennes sources qui traitent de la vie spirituelle chinoise font de la politique l'art d'éduquer moralement les hommes afin qu'ils accomplissent librement leur devoir social, et du souverain idéal une personnalité morale supérieure, complètement absorbée dans son rôle social, qui soit pour ses sujets un exemple entraînant et irrésistible du libre accomplissement du devoir. Pour représenter cet homme idéal et ce souverain idéal, la légende chinoise a créé la personne mythique de l'« Empereur jaune », Houang-ti, qui aurait vécu environ 2700 ans avant J.-C. Houang-ti est le démiurge qui « mit en mouvement la naissance et la mort et établit l'harmonie entre le ciel et la terre », c'est-à-dire qui connut, le premier, les lois générales de la nature et de la morale. Il ne faut pas le confondre avec P'an-kou, car il est non pas le ^{p.60} premier être de l'espèce humaine, mais le premier homme moral, l'homme idéal reporté vers le passé et qui a formé et ordonné le monde. Il possède toutes les qualités qui, plus tard, ont été reconnues nécessaires pour que le *tao* de la terre et des hommes égalât le *tao* du ciel ; mais cette vertu ne lui a pas été donnée, il a dû, pour trouver la voie juste (*tche tao*), surmonter de pénibles

Histoire de la philosophie chinoise

souffrances et livrer de durs combats ; il est devenu la personnification de ce *tao* et le maître de la morale qui repose sur la naïve simplicité et la libération de soi. Plus tard, les taoïstes ont vu en lui le premier homme qui ait enseigné le *tao* et l'ont vénéré comme auteur de traités profonds relatifs à la bonne conduite et d'instructions concernant la prolongation de la vie et l'obtention de l'immortalité, au sens physique comme au sens spirituel. # Les livres attribués à Houang-ti (*Houang yen, Fen tien*) ne sont naturellement pas de lui, et les aberrations superstitieuses et alchimistes du taoïsme qu'ils contiennent (élixir de longue vie, athanasie, etc ...) sont d'une époque beaucoup plus récente. Mais on ne se tromperait pas en rapprochant la croyance à Houang-ti et la philosophie taoïste approfondie et affinée des anciens mystères. En tout cas, il est étonnant que le *Chou king* ignore l'« Empereur jaune » et débute par son successeur Yao, tandis que les taoïstes voyaient déjà en Yao le premier descendant issu du surhomme Houang-ti. Il est possible et probable que la signification de l'Empereur jaune comme démiurge n'ait été connue que dans les mystères et que la doctrine du *tao* n'ait été enseignée que là dans toute sa pureté et dans toute son ampleur. C'est sans doute dans ces mystères que la sagesse et la science de l'antiquité se transmettaient de génération en génération. Les sentences de cette sagesse furent réunies plus tard et répandues comme étant l'œuvre de Houang-ti. Le *Sou wen*, qui est le plus ancien ouvrage de médecine, et applique le système cosmique quinaire aux organes principaux du corps humain est également attribué à Houang-ti.

Nos observations se sont strictement limitées jusqu'à présent à l'époque préhistorique de la Chine durant laquelle régnèrent

Histoire de la philosophie chinoise

aussi les deux premières dynasties, Hia et Chang-yn. Personne ne sera surpris qu'aucune figure de penseur bien nette ^{p.61} n'apparaisse dans la pénombre grise de ces temps lointains. On a bien conservé sans doute quelques noms de philosophes, mais nous avons aussi peu de garanties de leur existence historique que de l'authenticité des ouvrages qui leur sont attribués.

L'un de ces philosophes est *Ki de Hia*, qui aurait été précepteur et ministre du sage roi T'ang, fondateur de la deuxième dynastie. Il n'est guère probable que l'ouvrage de Lie-tse, qui le cite ([112](#)), ait inventé de toutes pièces le nom et le fragment ; le nom peut être historique et le fragment, en soi fort intéressant, peut être authentique, mais rien ne dit que l'un soit l'auteur de l'autre. Le fragment attribué à Ki de Hia expose une théorie de la connaissance qui présente une ressemblance frappante avec les antinomies de Kant.

- La première contradiction de Ki est la suivante : le monde n'a pas d'avant ni d'après, car si au premier commencement il n'y avait pas eu de monde, il ne pourrait y en avoir aujourd'hui ; mais commencement et fin ne sont pas des valeurs absolues, puisque l'un se transforme toujours en l'autre ; ils ne valent donc que pour ce monde-ci. Ce qui est au delà de notre monde des phénomènes reste absolument fermé à notre connaissance.

- La deuxième question litigieuse est celle-ci : Y a-t-il, dans l'espace, une limite extérieure et des parties tout à fait simples ? Ki répond : S'il existe un espace vide, il n'a pas de limites, s'il n'existe qu'un espace rempli, il possède des parties simples. Cependant au delà des limites du vide, on peut toujours

Histoire de la philosophie chinoise

imaginer un autre vide toujours illimité ; dans la partie infiniment petite, on peut toujours trouver des parties de plus en plus petites. C'est pourquoi je peux aussi penser qu'il n'y a pas de limites et qu'il n'existe pas de parties simples.

- La troisième antinomie traite du rapport de la nécessité et de la liberté. Dans le cycle des phénomènes terrestres, tout s'enchaîne nécessairement et se déroule suivant des lois immuables ; mais il y a aussi des phénomènes dont la loi est la liberté : cette loi, l'esprit même le plus parfait ne peut la pénétrer.

Ces trois problèmes sont, jusqu'à l'ordre ^{p.62} dans lequel ils sont énoncés, identiques aux trois premières antinomies de Kant, bien que la conclusion de Ki, au moins dans les deux premiers cas, soit unilatérale et penche plutôt vers l'antithèse. L'esprit chinois se serait-il occupé de questions de critique de la connaissance aussi subtiles à cette époque reculée ? En admettant que la personnalité de Ki soit historique, le fait se serait produit au milieu du dix-huitième siècle avant J.-C. — Cela est tout à fait impossible : même si ce fragment ne datait que de quatorze siècles plus tard (de l'époque postérieure à K'oung-tse) il resterait malgré tout encore un monument lumineux de l'esprit chinois, qui dépasse de beaucoup, tant au point de vue de la philosophie pratique que de la philosophie théorique, la philosophie grecque qui lui était contemporaine. Le catalogue des Han signale aussi les écrits de Tch'eng-yang (1766-1753), fondateur de la deuxième dynastie et ceux de son sage chancelier Y-yin, qui étaient très probablement apocryphes et ont disparu depuis longtemps.

Histoire de la philosophie chinoise

Un autre nom antérieur à la dynastie des Tcheou est celui d'un certain Yu-hioug qui aurait été le précepteur de Wou-wang, le sage fondateur de cette dynastie. D'après les maigres fragments parvenus jusqu'à nous, il fut un précurseur ou un adepte de la philosophie taoïste et de la doctrine du cycle éternel.

« Le mouvement circulaire ne cesse jamais, est-il dit dans un de ces passages — mais qui donc remarque les changements invisibles du ciel et de la terre ? Car si les choses diminuent d'un côté, elles augmentent de l'autre ; ce qui se remplit ici, se vide d'un autre côté. Réduction et multiplication, augmentation et diminution, commencent et cessent continuellement ; leur apparition et leur disparition sont reliées l'une à l'autre par d'invisibles transitions. Qui donc le remarque ? Nulle part une force ne diminue brusquement, nulle part une forme ne disparaît brusquement et c'est pourquoi l'on ne remarque ni leur augmentation, ni leur diminution... Les transitions sont insensibles ; ce n'est qu'après coup que l'on remarque les faits.

Il est aussi fort probable que ce fragment date de la période classique durant laquelle les taoïstes s'occupèrent de problèmes de la théorie de la connaissance.

La période historique de la Chine commence avec la ^{p.63} troisième dynastie qui est celle des Tcheou : elle prit le pouvoir en l'an 1122 avant J.-C., d'après la chronologie habituelle. Au seuil de cette période, nous rencontrons deux personnages dont le caractère historique est indiscutable : Ki-tse et Wou-wang.

Histoire de la philosophie chinoise

Dans ce qui précède, nous avons souvent mentionné le *Houng fan* ou la « Grande Règle » qui est une sorte de catéchisme de morale de la Chine ancienne. # D'après le *Chou king*, qui nous en a conservé le texte, le *Houng fan* fut révélé par le ciel au légendaire Yu, comme une règle de conduite à laquelle le sage souverain devait obéir. Elle aurait été perdue par les derniers souverains des Yin, puis retrouvée par le sage Ki-tse qui l'aurait ensuite communiquée à Wou-wang, premier empereur de la troisième dynastie (1122-1115). Ki-tse était le Sénèque du Néron chinois Tcheou-sin, dernier empereur de la deuxième dynastie, que son immoralité et sa cruauté ont rendu tristement célèbre. Ki-tse tenta de ramener ce souverain sans conscience dans la bonne voie ; il n'en reçut que railleries et mépris et finit par être jeté en prison, d'où il ne sortit qu'à l'avènement de Wou-wang. Ce dernier lui offrit la place de chancelier, mais Ki-tse, inébranlablement fidèle à son ancien maître malgré sa grande immoralité refusa. Il préféra quitter sa patrie et se retira vers le nord-est, où il resta vassal de Wou-wang et fonda l'État qui devint plus tard la Corée. L'histoire de ce pays voit en Ki-tse le véritable héros civilisateur du peuple coréen. Il est la première personnalité historique que nous rencontrons dans l'histoire de la philosophie chinoise. Il est certain qu'il a emprunté la Grande Règle à une époque plus ancienne et que le texte qui nous a été transmis est son œuvre.

A côté de Ki-tse apparaît Wen-wang (le roi lettré), père du fondateur de la dynastie des Tcheou qui semble avoir été un sage accompli. K'oung-tse déclare s'être formé à l'étude de sa doctrine qu'il a cherché ensuite à remettre en honneur.

Histoire de la philosophie chinoise

« Si le roi Wen n'est plus, sa doctrine n'est-elle pas en moi ?

demandait Confucius ([Ent. IX. 5. 23.](#)) Tout ce que nous savons de Wen-wang, c'est qu'il prit une part active à l'élaboration du *Y king*. Selon la tradition chinoise, l'ancien texte, appelé *touan*, la « décision », le « jugement » serait son œuvre tandis que p.64 d'après la critique européenne moderne, Wen-wang aurait simplement adapté le texte (*touan* et *siang*) (voir [plus haut](#)), à des buts divinatoires et mantiques. Mais, même si Wen-wang n'avait fait, que ce travail d'adaptation du *Y-king*, ce serait mal comprendre son importance que de voir dans cette adaptation du vieux texte un retour à la croyance primitive, à la magie. La croyance des Chinois aux oracles, à laquelle K'oung-tse adhérait sans réserve, est déjà mélangée, d'une bonne part de philosophie et étroitement liée au grand et merveilleux système de morale de l'époque préhistorique. En y regardant de plus près, on s'apercevra que l'oracle chinois est tout à fait différent de celui des autres peuples, des Grecs, par exemple. Celui de Delphes annonçait une destinée fatale, planant au dessus de l'homme et en présence de laquelle le pauvre fils de la terre n'avait d'autres ressources que de se donner la mort pour y échapper ou de la regarder en face, comme un héros tragique bravant l'épouvantable. L'oracle chinois, fondé sur le *Y king*, ne prononce pas de décisions irrévocables du destin, parce que la philosophie chinoise ne connaît pas de moira (μοῖρα) irrévocable ; il découvre au contraire les forces efficaces qui tissent notre destinée et les directions qu'elles prennent ; il donne à l'homme des conseils sur la manière dont il peut

Histoire de la philosophie chinoise

prendre en main sa propre destinée et agir dans son intérêt et dans celui des autres.

« En étudiant l'ordre du monde extérieur jusque dans ses parties les plus intimes, ils (les sages de l'antiquité), sont parvenus à comprendre la destinée,

dit un des plus anciens commentaires du *Y king* (*Chouo koua*, I.). Cette conception du destin comme produit du développement des circonstances extérieures de vie et de la liberté intérieure de la volonté humaine qui les modifie montre que l'oracle est essentiellement différent de la magie primitive. Il est une école d'examen moral individuel et d'éducation personnelle, et le grand mérite de Wen-wang, même si on le limite à cette seule rédaction, est déjà très grand. Son jeune fils Tcheou-koung, frère de l'empereur Wou-wang, que Confucius estimait hautement, l'aurait aidé dans ce travail. Ce Tcheou koung aurait aussi pris une part importante à la rédaction du Tcheou-li (Rituel des Tcheou). Nous savons qu'il a ^{p.65} été un homme d'État doué de qualités éminentes et d'une grande sagesse, qu'il a exercé une influence bienfaisante autant sur le gouvernement de son frère que sur l'éducation du fils de ce dernier dont il a fait un souverain sage et juste.

La dynastie des Tcheou, qui avait commencé sous les auspices politiques et moraux les plus favorables, ne tarda pas à décliner et manifesta bientôt tous les signes d'une profonde décadence. L'empire chinois était alors une monarchie féodale formée de la réunion de plusieurs seigneuries territoriales plus ou moins indépendantes dont les princes (ducs ou rois) étaient vassaux de l'empereur. Lui-même n'avait été, à l'origine, qu'un

Histoire de la philosophie chinoise

de ces seigneurs territoriaux, particulièrement puissant, il est vrai, (la maison des Tcheou aurait possédé à peu près les deux tiers de tout le pays à la fin de la dynastie des Yin) qui avait réussi à ranger les autres princes sous sa domination. L'unité de cette fédération féodale n'avait jamais été bien prospère sous les deux premières dynasties. A la fin de la première, il y avait encore trois mille fiefs. Le fondateur de la troisième en trouva encore 1773, auxquelles il en ajouta soixante-douze, dont quinze furent attribuées à ses frères et à leurs enfants et quarante aux membres de la famille de sa femme. Naturellement, tous ces fiefs différaient au point de vue de leur étendue, de leur puissance et de leur indépendance. Au sixième siècle avant notre ère, on comptait encore, selon les uns, treize, selon les autres, vingt-et-un royaumes ou principautés dont quelques-uns étaient aussi étendus qu'une grande puissance de l'Europe moderne. Le reste était formé d'une infinité de petits États qui se rangeaient tantôt d'un côté, tantôt de l'autre.

Tant que la maison souveraine fut encore jeune et puissante, l'empereur exerça une autorité incontestée sur chacun des princes qu'il contrôlait également. On ne peut douter que les grands empereurs des Tcheou, en qui le *Chou king* célèbre les modèles des souverains vertueux, obéissaient aussi aux principes supérieurs qu'ils préconisaient, qu'il remplissaient leur fonction comme une mission morale qu'ils avaient reçue du ciel, et que leur conduite donnait à l'empire grandeur, bonheur et paix. La puissance de l'empereur était toute ^{p.66} morale, et, pour cette raison, prépondérante malgré les difficultés provenant de la division du pays. Pourtant cette puissance diminua en même

Histoire de la philosophie chinoise

temps que vieillit la dynastie et que les souverains se sentirent moins protégés par le poids de leur vertu personnelle que par leur droit historique au trône. Mais la diminution de la valeur morale des souverains ne fut pas la seule cause qui travailla à ébranler l'empire. La constitution féodale elle-même y contribua. Comme la dynastie était obligée de donner en fief à des parents et à des partisans des parties du pays qui lui appartenaient en propre, la puissance impériale s'effritait progressivement. Tandis que le domaine impérial s'amointrissait, certains États ou principautés ne cessaient de s'accroître par la conquête de territoires des peuples barbares établis en dehors de leurs frontières ou par l'absorption de petits États voisins. Ainsi, à partir du quatrième successeur de Wou-wang, la puissance de l'empereur diminua dans la mesure où celle de ses vassaux augmenta. Les seigneurs territoriaux devinrent de plus en plus indépendants de l'empereur. Celui-ci ne fut bientôt plus qu'une ombre sur le trône des Tcheou. Il s'adonna aux plaisirs et accorda tout ce qu'on lui demandait en échange d'un riche cadeau. L'autorité impériale perdit tout prestige et l'ambition des princes ne rencontra plus d'obstacles. La guerre mit aux prises les divers États. Les princes ne se contentèrent plus de se battre entre eux ; ils appelèrent à leur aide les barbares voisins, leur ouvrirent les portes de l'empire et livrèrent les plaines fertiles de la Chine aux pillages et au brigandage de leurs hordes.

De temps en temps, un des princes les plus puissants usurpait le pouvoir et l'exerçait à côté de l'empereur, en quelque sorte sur sa demande. C'étaient là les époques les plus heureuses durant lesquelles on s'opposait au moins aux incursions et pillages de plus en plus fréquents des barbares. Il

Histoire de la philosophie chinoise

arrivait aussi que l'un ou l'autre de ces dictateurs, appelés *Pa*, après avoir atteint son but, faisait une sorte de trêve de Dieu dans tout l'empire. Mais l'autorité des *Pa* était toute personnelle et, à leur mort, disparaissait avec eux ou passait à un prince d'un autre État. La domination des *Pa* n'était nullement un état favorable parce qu'elle ne créait qu'un ordre passager, fondé sur la force et non ^{p.67} sur le droit. La décadence s'étendait de plus en plus. De même, que les seigneurs territoriaux s'opposaient à l'empereur, de même, dans leurs États, les grandes familles s'opposaient à eux. Celles-ci, en possession des hautes charges, vivaient en révolte continuelle contre l'autorité de leur seigneur, et se livraient entre elles des combats sanglants. Et pour couronner le tout, ces seigneurs eux-mêmes étaient également pressurés et accablés par leurs grands préfets, (*ta-fou*) et par leurs officiers, de sorte que la vie de l'État n'était qu'une suite de luttes, de pillages et de révolutions et qu'il arrivait fréquemment qu'un *ta-fou* fût le personnage important dans l'État, tandis que les chefs de famille, y compris le chef suprême du pays, n'étaient que ses marionnettes. On comprend facilement que, dans ces conditions, les assassinats de princes, les détrônements des souverains légitimes et leur remplacement par des souverains illégitimes n'aient pas manqué et que la situation sociale de la Chine ait été bien éloignée de l'image idéale qu'en avaient tracé les anciens philosophes.

Les frais de cette lutte des grands pour le pouvoir, de ce *bellum omnium contra omnes*, étaient payés par le peuple qui, vivant au milieu du pillage et des meurtres, accablé de corvées et de services de guerre, saccagé et épuisé par mille seigneurs,

Histoire de la philosophie chinoise

souffrant de la misère et vivant dans la pauvreté, s'épuisait de plus en plus au point de vue moral comme au point de vue économique. Par suite de ces combats sans fin et de ces révoltes continuelles, le peuple était dans l'impossibilité de cultiver ses champs et la famine sévissait partout. Les chiens et les porcs des princes mangeaient la nourriture des hommes sans que le prince s'y opposât et ouvrît ses greniers. La faim faisait d'innombrables victimes et le malaise général grandissait de jour en jour.

La situation critique de la Chine à cette époque qui dura cinq cents ans environ a été une rude épreuve pour la vie morale et sociale du peuple chinois. Il faut se rappeler à quel point la politique et la morale sont inséparables en Chine depuis les débuts de l'histoire pour comprendre que la féodalité a été une crise constitutionnelle au sens le plus large du terme ; c'est-à-dire une crise qui a affecté non seulement la vie politique et p.68 économique, mais surtout l'état moral du peuple. La situation de la Chine de cette époque aurait suffi pour provoquer la disparition de l'État et du peuple et pour ensevelir sous les ruines la culture chinoise, comme il était advenu autrefois des civilisations sumérienne et assyrienne. Cette catastrophe a été évitée grâce aux principes de morale sociale que des philosophes anonymes avaient développés à l'époque préhistorique et qui avaient été incorporés à jamais, d'une part à la religion populaire, et d'autre part, à la vie spirituelle des classes dirigeantes. Il est facile de comprendre que la grande crise vitale du peuple chinois au premier millénaire avant notre ère ne pouvait pas être surmontée par l'habileté politique ou les moyens légaux, ni par

Histoire de la philosophie chinoise

la force, mais que seule la renaissance morale du peuple permettait de la résoudre. Si les prophètes de ce retour et de cette renaissance furent entendus et compris par le peuple, si le grain qu'ils semèrent ne tomba pas sur le roc, ils le doivent au travail fécond de cette philosophie antique dont nous avons exposé ici le résultat général. Les rénovateurs de la vie chinoise trouvèrent une langue toute faite qui leur permit de parler à leur peuple et un ensemble de concepts et de principes solides généralement indiscutés quoiqu'on ne les observât pas toujours dans la vie. Les maîtres de l'époque nouvelle n'eurent donc pas besoin de créer de toutes pièces la doctrine rédemptrice, comme ce fut souvent le cas dans d'autres pays. Ils n'eurent, pour être compris, qu'à transmettre et expliquer les trésors que leur avait légués l'antiquité. Ainsi la période de profonde misère où le peuple chinois a vécu sous les Tcheou a été pour lui l'école d'une brillante renaissance et l'époque classique de la littérature et de la philosophie chinoises.

@

DEUXIÈME PARTIE : L'ÉPOQUE CLASSIQUE.

CHAPITRE III

Les précurseurs

@

p.69 Bien qu'elle ne manque nullement de penseurs profonds et originaux, la période classique de la philosophie chinoise tire son importance, moins de leur apparition que de son action sur les idées directrices de l'époque préhistorique qu'elle a complétées, approfondies et réunies en un système théorique et pratique qui, si nous n'en possédons aucune expression écrite de l'époque, n'en existe cependant pas moins. On ne peut nier que certains philosophes de cette époque aient possédé du génie et de l'originalité. Mais il ne semble pas que le renom d'originalité ait jamais attiré ni séduit les philosophes chinois ; pour tous ceux qui ne considèrent pas les auteurs et les œuvres philosophiques à un point de vue exclusivement littéraire, l'originalité à tout prix est d'une valeur plus que douteuse. Le bruit des luttes dont retentissent les écoles ne donne pas non plus une mesure certaine de l'activité créatrice du peuple. La vie se protège elle-même contre la monotonie ; mais trop de polyphonie peut facilement conduire à la confusion spirituelle des langues ainsi qu'à une Babel morale. En tout cas, ce n'est pas un indice de progrès philosophique quand chaque élève bâtit son propre système. A aucune époque, et encore moins à l'époque dite classique, la philosophie chinoise n'a manqué de divergences

Histoire de la philosophie chinoise

d'opinions, ni de luttes d'écoles, bien plus, on appelle cette époque classique, peut-être, précisément parce que à ce moment on expliquait partout les grands problèmes philosophiques, ce qui n'était possible qu'au milieu de ^{p.70} la lutte des opinions. Si, malgré cela, l'histoire de la pensée de cette époque, jusqu'à l'ère des Han, présente plus que l'époque classique grecque ou allemande l'apparence d'une évolution en ligne droite, uniforme, que ne vient troubler aucune importante interférence, c'est là, autant que nous puissions l'observer exactement, un phénomène qu'il ne faut pas attribuer à une spiritualité tout à fait différente, ou même plus pauvre que la nôtre, mais qui provient exclusivement du fait que la Chine était complètement fermée à l'Occident et à sa civilisation. Le bouddhisme, le seul événement spirituel étranger qui ait exercé une certaine influence dans la Chine ancienne, n'a guère pénétré dans le pays que deux cents ans avant J.-C., probablement même plus tard et n'a pu, pour cette raison, exercer d'influence sur la philosophie classique.

L'époque classique nous apparaît, dès l'abord, dans deux figures gigantesques dont la profonde particularité et l'originalité de pensée ne laissent rien à désirer, mais qui, malgré tout, sont cependant toutes deux enracinées dans le sol spirituel de la préhistoire, et qui, en dépit de tout contraste, ne peuvent nier cette origine qui leur est commune. Nous connaissons déjà ce monde spirituel primitif et commun à tous les Chinois ; c'est un naturalisme et un vitalisme panpsychiste qui a servi de fondement à une éthique idéaliste de forme parfaite. Comme le *tao* a été l'idée directrice de cette philosophie anonyme, on peut

Histoire de la philosophie chinoise

parler ici de taoïsme, pourvu que l'on prenne soin de ne pas confondre ce taoïsme philosophique avec la doctrine religieuse connue plus tard sous le nom de *tao-kiao*. Celle-ci est certainement aussi une propriété spirituelle chinoise des plus anciennes, peut-être même la religion nationale, dont le caractère, en soi magique et mystique, fut encore accentué plus tard par les influences du bouddhisme. Cette croyance ne dut pas avoir à l'origine de rapport avec le *tao*, doctrine ontologique et cosmologique, (113) parce que ce *tao* n'a été certainement connu que de la philosophie classique. Ce que l'on peut appeler ^{p.71} philosophie taoïste de la préhistoire, c'est le fond ésotérique de la religion populaire qui avait à peine pu percer et dont les limites qui la séparaient de la religion populaire n'avaient jamais, sans doute, été tracées bien nettement puisqu'elles varièrent avec les différentes époques. L'apogée de la philosophie taoïste, à l'époque classique, semble avoir donné à la religion populaire aussi une empreinte plus profonde, bien différente du culte des ancêtres que le confucisme avait mis au premier plan, jusqu'à ce qu'enfin le large courant de la philosophie taoïste refluat dans cette religion très ancienne, Mais à l'époque préclassique il n'existait pas plus de différence ou de contraste entre ce que l'on a appelé plus tard la croyance taoïste et le culte des ancêtres, qu'il n'y eut à cette époque de division profonde dans ce qu'on appelait la philosophie taoïste. A l'époque classique la situation était plutôt la suivante : d'une part, une religion populaire unique, animiste et magique, qui s'était greffée sur la croyance au Chang-ti, avec un culte des ancêtres particulièrement développé, et, d'autre part, une philosophie naturaliste panpsychiste comprenant une morale sociale très étudiée qui

Histoire de la philosophie chinoise

s'organisait de plus en plus exclusivement autour du concept du tao. Toutes deux étaient en étroites relations l'une avec l'autre, mais la barrière qui séparait le domaine purement religieux du domaine philosophique a toujours subsisté.

Ce n'est que durant l'époque classique, sous l'influence des situations historiques et de la violente crise vitale dans laquelle fut entraîné le peuple chinois, que se produisit une séparation dans les opinions philosophiques. L'impulsion à cette division des esprits ne provenait pas d'une divergence religieuse ou spéculative des opinions, ni d'une divergence théorique, mais d'une divergence profondément pratique. La question était de savoir quelle était la meilleure façon pour le peuple chinois, c'est-à-dire pour les philosophes de cette époque, pour l'humanité, de s'éveiller à une nouvelle vie ; serait-ce par une philosophie de l'action (*wei*) ou par un mépris complet des processus extérieurs (*wou wei*) et par une conduite de la vie orientée seulement vers le salut individuel ; ou serait-ce par une morale activiste ou quétiste ? A cela correspondait une orientation de la philosophie qui, pour ne pas être p.71 complètement dépourvue de métaphysique, était cependant, avant tout, pratique et penchait fortement vers une mystique spéculative. Le représentant de l'une des directions fut K'oung-tse (Confucius) ; celui de l'autre, Lao-tse. On comprend qu'au début, les contrastes ne furent pas bien violents, qu'ils furent, en bien des points, à peine perceptibles et qu'ils s'accrochèrent plus tard, lorsque à la place des grands maîtres, ce furent les élèves qui se trouvèrent en présence.

Histoire de la philosophie chinoise

Les documents relatifs à la philosophie chinoise, depuis le début de la troisième dynastie (Tcheou) jusqu'à Lao-tse et K'oung-tse, sont peu nombreux et dans un très mauvais état. Mais il faut ajouter que les documents de l'époque classique, eux aussi, ne peuvent, dans un certain sens, résister à une critique sérieuse. Si le scepticisme de la fin du dix-neuvième siècle, dont le représentant le plus sévère fut Herbert Giles, qui niait l'existence historique de Lao-tse, de Lie-tse et d'autres, a certainement dépassé la mesure, il est en tout cas bien certain que la plupart des ouvrages de la période classique attribués à [Lao-tse](#), à [K'oung-tse](#), à [Lie-tse](#), à [Tchouang-tse](#), etc n'ont pas été écrits par eux-mêmes ; ce sont, pour la plupart du temps, des paroles authentiques, recueillies par leurs disciples ou leurs partisans ou, comme le [Ta hio](#) ou le [Tchoung young](#) qui sont attribués à K'oung-tse, des ouvrages composés par leurs successeurs dans un esprit, il est vrai, fidèle à celui du Maître. Les philosophes chinois de l'antiquité et de l'époque classique, comme d'ailleurs la plupart des grands maîtres de l'humanité d'autres peuples et d'autres époques, comme le Bouddha, Zarathoustra, Socrate et Jésus, n'étaient pas des écrivains, mais des maîtres qui laissaient à leurs partisans et à leurs disciples le soin de transcrire leurs enseignements et leurs paroles. En outre, on avait coutume, dans la Chine ancienne, de tenir un registre, en quelque sorte un protocole, des discours des hommes éminents, en particulier de ceux qui avaient la charge de conseiller le souverain dans l'exercice du gouvernement et dans l'administration de l'État ([114](#)), de sorte que les p.73 falsifications trop grossières pouvaient facilement être dénoncées. De même, les disciples des grands philosophes ont trans-

Histoire de la philosophie chinoise

crit leurs paroles et plus tard, comme l'a fait Eckermann pour ses entretiens avec Goethe, les ont mis à la portée de tous ceux qui s'y intéressaient. Cette origine de la littérature philosophique ancienne de la Chine explique le caractère particulier de ces ouvrages composés presque tous de sentences, comme le *Tao te king*, ou d'anecdotes, comme le *Lun yu* dans lesquelles ont été introduites des citations de même nature empruntées à d'autres penseurs avec ou, plus souvent, sans indication de nom d'auteur. Ces recueils de sentences ne se limitaient d'ailleurs pas rigoureusement dans leur choix à un philosophe déterminé ; ils réunissaient souvent les paroles d'auteurs de mentalités apparentées et même parfois de représentants d'opinions tout à fait opposées. Un exemple fort instructif de cette littérature est le *Yin fou king* ([115](#)), ouvrage de l'époque préclassique qui contient des sentences d'une profondeur et d'une finesse souvent admirables, mais de conceptions contraires. Ainsi par exemple, à côté de la sentence :

« L'homme sait que son esprit est esprit, mais il ne sait pas par quoi son esprit est esprit,

on lit cette phrase purement sensualiste :

« La conscience est produite par le monde extérieur et disparaît avec le monde extérieur ; le mécanisme en est dans l'œil.

Il semble bien que le *Tchoung siu tchen king* (le vrai livre de la source première) attribué à Lie-tse, soit un recueil de ce genre mais de style plus élevé. Cet ouvrage est, bien entendu, la source principale des renseignements que l'on possède sur

Histoire de la philosophie chinoise

Lie-tse, mais aussi sur son adversaire Yang-tchou et contient, en outre, beaucoup d'extraits d'autres philosophes plus anciens.

Sous prétexte que le livre n'a pas été composé par Lie-tse, on commettrait une grave erreur en considérant comme apocryphes toutes les paroles qui y sont attribuées à celui-ci ou ^{p.74} à celui-là, ou en prétendant que les philosophes dont il est question ont été inventés. Nous ne possédons pas même un ouvrage de tous les philosophes présocratiques de la Grèce dont il ne nous reste malheureusement que de maigres fragments, mais personne oserait en conclure qu'il n'a pas existé un Héraclite ou un Démocrite et que ces philosophes ne sont que des inventions de Diogène de Laërte. En Chine comme ailleurs, il est arrivé que de très anciennes collections de sentences, dont personne ne connaissait plus l'origine, ont été attribuées à un homme célèbre quelconque, les San fen wou tien, appelés aussi Fen-tien, si souvent cités et que nous avons déjà signalés, (voir [plus haut](#)) peuvent avoir été rattachés au nom de l'empereur mythique Houang-ti et des spéculations plus récentes, comme les « Questions de T'ang » (voir [plus haut](#)) peuvent avoir été, après coup, attribuées à l'homme d'État Ki de Hia, du dix-huitième siècle avant J.-C. Mais en général il ne convient pas de considérer de prime abord chaque citation comme apocryphe parce que le peuple chinois, dont on connaît la piété pour ses grands hommes, se refusait à abuser grossièrement des noms qu'il vénérât.

L'ouvrage important qui porte le nom de Kouan-tse, l'homme d'État le plus célèbre et le plus influent du septième siècle avant J.-C., est vraisemblablement d'une époque plus récente. Ce

Histoire de la philosophie chinoise

Kouan-tse qui s'appelait en réalité Kouan-tchoung, ou Kouan-yi-wou, est un personnage historique célèbre. Il avait mené une vie agitée et pris une part très active à ces rivalités de partis et de familles de la décadence dont nous avons parlé. Il est d'abord cité comme conseiller et partisan d'un prince K'ou de Lou qui luttait alors pour le trône paternel avec son frère, qui fut plus tard le marquis Houan de Ts'i. Lorsque Houan eut vaincu et se fut élevé à la dignité de Pa — remarquons en passant qu'il fut le premier et le plus important de tous les Pa — Kouan-tchoung fut fait prisonnier parce qu'il avait pris parti pour K'ou et transporté en cage à Ts'i pour y être décapité. Mais sa renommée d'homme d'État était à ce moment déjà si solidement établie que Houan craignit de ne pouvoir conserver la dictature sans son secours. C'est pourquoi il reçut Kouan à la frontière, le débarrassa de ses fers et en fit son ministre et conseiller. En cette qualité, Kouan-tchoung ^{p.75} gouverna réellement l'empire et K'oung-tse célèbre encore, avec les restrictions fondamentales, naturellement, cette époque comme la meilleure qui fut depuis le début de l'anarchie intérieure, et reconnaît à Kouan-tchoung le mérite particulier d'avoir évité à la Chine les invasions barbares dont elle était menacée. Kouan-tse mourut avant le marquis Houan, donc avant 643 avant J.-C., c'est-à-dire quarante années au moins avant la naissance de Lao-tse. Malheureusement, aux qualités éminentes de Kouan-tse correspondent des défauts aussi graves. L'affirmation qu'il était un homme d'une morale relâchée, vivant en grand seigneur dans l'abondance et les excès, ne doit pas être une pure invention et il n'est pas incroyable qu'il ait mérité le nom de Machiavel chinois qu'on lui a donné récemment. Cela contraste complètement avec les

Histoire de la philosophie chinoise

principes théoriques qu'il représente, mais n'empêche pas de croire aussi bien à son immoralité qu'à l'authenticité des écrits. La vie de Sénèque ne correspondait non plus en aucune manière à la morale stoïcienne qu'il prêchait. L'âme de Kouan-tse a-t-elle été l'abîme de méchanceté, de cynisme et de nihilisme que laisseraient supposer les opinions que lui prête l'ouvrage qui porte le nom de Lie-tse (116) ? C'est là une autre question. L'intention partielle d'accabler Kouan-tse au point de vue moral est si évidente dans cet ouvrage, qu'il ne faut point lui accorder une confiance absolue. Il est en tout cas fort étonnant que ni K'oung-tse, ni Mong-tse, qui tous deux se sont occupés de Kouan-tse en tant que politicien et en tant qu'homme ne relèvent pas la contradiction qui aurait existé entre les enseignements moraux de cet homme et sa vie. De même, étant donné la rigidité de la censure chinoise, il serait tout à fait incompréhensible que l'on eût toléré qu'un homme si connu mais si décrié à cause ^{p.76} de ses excès, de ses vices et de ses crimes ait écrit des livres d'édification morale.

L'œuvre de Kouan-tse est mentionnée dans le catalogue des Han ; elle date donc de la période antérieure à cette dynastie, vraisemblablement peu avant Ts'in Che-houang-ti, car certains passages indiquent une influence bien nette non seulement de Mong-tse et de Siun-tse, mais aussi de Mei-ti ; d'autres passages au contraire sont d'une ancienneté douteuse et semblent être d'une période antérieure à Lao-tse. L'œuvre de Kouan-tse comprend 86 chapitres répartis en huit livres. Ses diverses parties sont de contenu, de caractère et d'origine très différentes, et chacun des chapitres est lui-même très souvent

Histoire de la philosophie chinoise

une compilation de sujets très variés. L'ensemble est formé d'articles assez longs sur les sciences politiques, l'économie et l'éthique politiques, de souvenirs historiques concernant les événements auxquels Kouang-tse a pris part, de pensées philosophiques et morales, de préceptes et de sentences qui lui sont attribués ; et enfin d'entretiens qu'il eut avec le marquis Houan. Donc, vouloir parler en général d'authenticité ou d'inauthenticité, n'a pas plus de sens ici que pour l'œuvre de Lie-tse. Beaucoup de parties sont si indubitablement anciennes qu'elles peuvent très bien être attribuées à Kouan-tse ; décréter que les sentences qu'on lui prête sont apocryphes n'est ni plus ni moins justifié que de mettre en doute les Entretiens de Confucius.

Dans les entretiens de Kouan-tse avec le marquis de T'si qui sont rapportés dans les septième et huitième livres de l'œuvre, on trouve des principes généraux de politique et de morale peu différents des idées exposées dans le *Chou king*, que nous connaissons déjà. La note d'économie politique est en tout cas nouvelle ainsi que l'idée que le souci économique et la bonne administration sont les meilleurs fondements de l'autorité du souverain et des bonnes mœurs populaires ; cette idée sera plus tard la pensée directrice de K'oung-tse et plus encore de Mong-tse. La consolidation de l'autorité par la force et les lois n'est qu'un expédient misérable en lequel on ne peut avoir confiance quand il s'agit d'une autorité reposant sur un fondement moral ; celle-là est à celle-ci ce que la pierre est ^{p.77} à l'or.

« Dans un pays bien administré, il se produit ce qui arrive quand on compare l'or et la pierre. A poids égal,

Histoire de la philosophie chinoise

l'or est le plus précieux. Si donc on règne par la force, la sévérité doit être la chose la plus importante, mais si l'on règne par le tao, la sévérité est inutile (78).

On ne discerne pas encore, du moins, dans ces entretiens indubitablement authentiques, le taoïsme philosophique, que nous trouvons plus tard. Il apparaît plus nettement dans d'autres passages (2^e et 5^e livres), qui sont certainement très anciens. On trouve, par exemple, dans le douzième chapitre :

« Kouan-tse dit : Le *tao* qui se manifeste au ciel dans le soleil se manifeste aussi dans le cœur de l'homme. Aussi dit-on : où est la force (le souffle), là est la vie, et où manque la force (le souffle), là est la mort. Donc ce qui vit ne le peut que par la force (souffle). Où les concepts (les noms) sont exacts, règne l'ordre ; où les concepts (les noms) ne sont pas exacts, règne le désordre. Donc celui qui veut établir l'ordre ne peut le faire qu'au moyen des concepts.

Le *tao* est donc ici, d'une part la force cosmique qui réside au ciel dans le soleil comme source de vie, et d'autre part la force vitale qui se manifeste dans le souffle, et enfin, l'esprit qui est dans l'homme ce que le soleil est dans le cosmos.

Nous lisons à un autre endroit (49) :

« C'est la force vitale qui donne à l'être l'existence. Ici-bas, elle produit les cinq sortes de céréales et là-haut, elle ordonne la marche des astres. Quant à l'espace entre le ciel et la terre, c'est le monde des esprits. Celui qui le contient dans son sein est appelé saint. C'est

Histoire de la philosophie chinoise

pourquoi l'âme de l'homme est tantôt sublime comme si elle montait au ciel, tantôt mystérieuse comme si elle descendait dans l'abîme, tantôt perdue comme au fond de la mer et tout à coup redevient elle-même. C'est pourquoi l'âme ne peut pas non plus subsister par la force physique, mais elle peut reposer par la force de la vertu ; elle ne peut exprimer ses désirs avec la voix, mais elle peut concevoir en pensées. A celui qui est fidèle à son devoir et reste à sa place, rien n'arrive (de fâcheux). C'est là ce qu'on appelle la vertu parfaite. Quand on possède la vertu parfaite en même temps que la sagesse, le succès de toute chose est assuré. C'est l'esprit qui forme pour lui le corps, se répand en lui, le parcourt, l'anime et le possède. Et c'est encore lui qui ^{p.78} agit sur le corps par la tristesse ou la jouissance, la colère ou la gaieté, le désir ou l'avidité, et lorsque le corps se détache de la tristesse et de la jouissance de la colère et de la gaieté, du désir et de l'avidité, c'est l'esprit qui le rétablit dans l'état de pureté d'autrefois. Il est dans la nature de l'esprit de chercher la tranquillité et de jouir de ses aises. Quand il les a obtenues, c'est alors qu'il y a harmonie et perfection de l'être. S'il est brisé, nous le sommes également comme si nous gissions sur le côté ; s'il hésite nous hésitons comme si nous cherchions ce qui est sans fond (*wou k'i*). Tant qu'il séjourne en nous et ne s'éloigne pas il nous communique sa force. C'est là le *tao* qui remplit le corps sans que pourtant l'homme soit certain de le posséder. Quand il s'en va, il ne revient pas et quand il vient, on

Histoire de la philosophie chinoise

ne peut se séparer de lui. Qu'il est supérieur : on n'entend pas sa voix ! Qu'il est surprenant ; il est dans le cœur. Qu'il est mystérieux ! On ne le voit pas. Quelle abnégation ! Il donne à l'homme la vie qui est en lui. Ce dont on ne voit pas la forme, dont on n'entend pas la voix et qui détermine cependant l'ordre de tout devenir, s'appelle le *tao*. Le *tao* n'a pas de siège déterminé. Un cœur vertueux possède paix et amour. Là où le cœur est calme et la vie ordonnée, le *tao* peut séjourner. Le *tao* ne s'éloigne point et le peuple parvient à lui par la naissance. Le *tao* ne se dérobe point, et le peuple le garde par le savoir. Qu'il est surprenant ! il est à la fois le pouvoir et le vouloir ; qu'il est mystérieux ! il est à la fois le saisissable et l'insaisissable. Le *tao* est la bonté, c'est pourquoi il hait le ton et la voix. Celui qui fait le vide dans son esprit, qui oblige sa voix au silence, peut bientôt atteindre le *tao*. La bouche de celui qui possède le *tao*, peut ne pas parler, son œil peut ne pas voir, son oreille ne pas entendre, il est en mesure de purifier son esprit tout en restant dans son corps. L'homme en a besoin pour mourir, il en a besoin pour naître, les choses en ont besoin pour disparaître, elles en ont besoin pour devenir. Et c'est pourquoi le *tao* (lui-même) n'a ni racine, ni tige, ni feuille, ni floraison, Comme tous les êtres naissent par lui et toutes les choses deviennent par lui, on lui donne le nom de *tao*.

Nous trouvons donc ici le taoïsme déjà indiqué dans ses lignes fondamentales. Le *tao* est le fondement premier et « ce qui est

Histoire de la philosophie chinoise

p.79 sans fondement » (*wou k'i*) — concept que Tcheou-tse, à l'époque des Soun, prendra pour point de départ —, c'est la force créatrice et vitale qui pénètre tout, c'est l'être absolu, mais aussi l'être phénoménal, c'est le point de départ et le but de toute évolution ; le *tao* est l'ordre cosmique et l'ordre humain. Organiser sa vie propre d'après cet ordre est également *tao*, le devoir. Kouan-tse dit (XI) :

« Qu'est-ce que le devoir ? Il a sa source dans un ordre immuable, il se meut dans des actions auxquelles on n'est pas contraint, il s'adapte à la marche des circonstances sans se perdre. C'est là le devoir. Mais se transformer ne veut pas dire qu'on n'atteint pas le (but), bien que l'accomplissement du devoir ne consiste pas (dans la transformation elle-même). Toutefois celui qui manque au point de départ ne doit pas s'irriter (s'il n'arrive pas au but). Car il est dit que le concept premier des concepts est le Tout.

Au sujet de ce Tout, l'auteur a dit auparavant :

« Ciel et terre sont comme un sac pour la multiplicité des choses et le Tout à son tour forme un sac pour le ciel et la terre. Le ciel et la terre contiennent la multiplicité des choses, c'est pourquoi on les appelle le sac de toutes les choses. Quant à l'univers, il s'élève au-dessus du ciel et s'étend au dessous de la terre, tandis que ses limites extérieures dépassent celles des quatre mers. Uni au ciel et à la terre, cela forme un tout unique ; divisé dans l'espace, il n'a plus de nom tout en possédant un fondement solide. Le plus grand n'est pas

Histoire de la philosophie chinoise

hors de lui, le plus petit ne peut pas être trouvé en lui, c'est pourquoi on dit qu'il est le sac du ciel et de la terre.

Cette cosmologie est certainement très ancienne ; elle repose sur l'idée d'une double enveloppe ; l'une appelée « ciel et terre » comprend tous les êtres pris individuellement et forme, à son tour, un cosmos plus petit dans le grand, dans le Tout. Cette image peut avoir été réellement conçue à l'origine. Mais notre auteur la spiritualise en voyant dans le Tout la grande unité sans limite ni différenciation spatiale, et en le distinguant de son apparence spatiale, qui n'a plus de nom, c'est-à-dire, que l'on ne peut plus représenter comme unité et qui pourtant est réelle, « ayant un fondement solide ». Le Tout comprend tout, même le plus grand et, d'autre part, ne contient pas le plus petit, il est donc infini par en haut et par en bas. Il serait ^{p.80} certainement fort osé d'affirmer que toutes ces sentences proviennent de Kouan-tse. Elles sont certainement de son époque, et donnent une idée des pensées philosophiques qui ont eu cours entre l'époque des Tcheou et celles de Lao-tse et de K'oung-tse. Elles forment cet esprit chinois véritable d'où devaient bientôt sortir les doctrines de Lao-tse et de K'oung-tse, qui conduisirent la Chine à la purification et à la renaissance, et qui — si étrange que cela puisse paraître au premier abord — donna, quatre cents ans plus tard, à la Chine, la plus grande de ses personnalités historiques : Ts'in Che-houang-ti.

CHAPITRE IV

Lao-tse

@

(b05) ^{p.83} Lao-tse n'est pas un nom de famille ; cela signifie à peu près « le vieux maître » ou « le vieux docteur » ; le nom de famille du grand philosophe était Li, son prénom, Pe-yang, son nom honorifique posthume, Tan. Il naquit dans la trentième année du règne de l'empereur Ting, de la dynastie des Tcheou, c'est-à-dire en 604 avant notre ère, 125 ans donc environ avant le Bouddha et 20 ans avant Pythagore, dans le village K'iu-jen, dans le royaume de Tchou, actuellement province de Hou-nan.

^{p.84} De sa vie, nous ne savons que le peu qu'en dit Se-ma-ts'ien, le plus ancien historien de la Chine, et même ses parcimonieuses communications ne parviennent pas à s'imposer entièrement. Par contre, la couronne de légendes qui, au cours des siècles suivants s'est tressée autour de la personne de Lao-tse est infiniment riche. Selon Se-ma-ts'ien, il passa la plus grande partie de sa vie à Tch'ou et fut à la fin l'administrateur des archives impériales à Lo, capitale de l'empire, aujourd'hui Hou-nan-fou. C'est là qu'aurait eu lieu, environ en 525 avant J.-C., une rencontre entre le vieux maître et le jeune K'oung-tse, ce qui n'aurait été possible que dans les dernières années de Lao-tse. K'oung-tse était venu à Lo pour rechercher dans les archives de l'empire les renseignements historiques dont il avait besoin pour ses études sur les mœurs et coutumes des premiers empereurs des Tcheou et il avait peut-être espéré que le vieux

Histoire de la philosophie chinoise

maître lui serait d'un secours particulier. Mais Lao-tse fut assez froid à l'égard de l'actif K'oung-tse.

« Les hommes dont vous parlez — lui aurait-il dit — ne sont plus et leurs ossements sont consumés depuis longtemps ; il ne reste d'eux que leurs maximes. Quand le sage se trouve dans des circonstances favorables, il est élevé aux honneurs ; quand les temps lui sont contraires, il erre au hasard comme le pong (plante du désert) qui est emporté par le vent. J'ai entendu dire qu'un habile commerçant dissimule soigneusement ses richesses et se donne l'apparence de la pauvreté. Le sage dont la vertu est accomplie aime à porter sur son visage et dans son extérieur l'apparence de la stupidité. Renoncez à l'orgueil et à la multitude de vos désirs ; dépouillez-vous de ces dehors brillants et des vues ambitieuses. Voilà tout ce que je puis vous dire.

D'après une autre source, Lao-tse aurait dit au jeune maître :

« L'homme raisonnable et intelligent se consacre à l'étude jusqu'à sa mort. Celui qui aime interroger les hommes, distingue à fond ce qui est large et grand. Celui qui veut mettre sa personne en danger aime à révéler les fautes des hommes. Celui qui est un fils des hommes attribue ses mérites non pas à lui-même mais à ses parents. Celui qui est le sujet d'un homme ne fait pas grand cas de lui-même. Si le prince l'écoute, il se met à sa disposition ; si celui-ci n'utilise pas ses services, il s'en va.

p.85 K'oung-tse dit à ses disciples au sujet de cette rencontre :

Histoire de la philosophie chinoise

« Je sais que les oiseaux volent, que les poissons nagent, que les animaux marchent. Mais ceux qui courent peuvent être pris dans des rêts, ceux qui nagent, avec un hameçon, ceux qui volent, avec une flèche. Quant au dragon, qui s'élève au ciel porté par les vents et les nuages, je ne sais comment on peut le saisir. J'ai vu aujourd'hui Lao-tse : je ne peux le comparer qu'au dragon.

On a mis en doute le caractère historique de cette rencontre ; on ne voit pas bien pourquoi. En tout cas, ces propos des deux sages, vrais ou habilement inventés, sont très caractéristiques de leur essence intime et de la distance qui les séparait. Lao-tse, philosophe du *wou wei*, qui avait perdu toute foi en une amélioration de l'état social par un travail raisonnable, méthodiquement poursuivi, ne pouvait rendre justice au jeune K'oung-tse, amoureux de l'action et rempli d'espérance ; et celui-ci de son côté, ne pouvait comprendre comment on pourrait venir en aide à l'humanité si chacun se retirait, comme le vieux maître, dans son repaire de dragon et de là regardait, inactif, l'agitation des hommes. Certes, lorsque K'oung-tse voit dans la passivité et le laisser-faire enseignés par Lao-tse une inadmissible fierté de dragon ([117](#)) et une dangereuse prétention, il est aussi injuste envers le vieux maître que celui-ci l'était envers le jeune homme quand il lui prêtait des idées égoïstes. Lao-tse avait certainement raison de dire pour sa part :

« Si le prince l'écoute, il se met à sa disposition ; si celui-ci n'utilise pas ses services, il s'en va.

Histoire de la philosophie chinoise

A quoi le conseil d'un grand sage aurait-il servi à l'homme débauché et faible qu'était l'empereur Ling ? Un des rares passages du Tao te king dans lequel son sentiment personnel apparaît de façon émouvante prouve que le vieux maître ne s'était pas élevé si facilement à sa hauteur de dragon et qu'il souffrait profondément, lui aussi, du triste état d'alors :

« L'humanité vit dans l'exaltation de la joie comme celui qui se repaît de mets succulents, comme celui qui est monté au printemps sur une hauteur. Moi, seul, je suis p.86 calme : mes affections n'ont pas encore germé. Je suis semblable à l'enfant nouveau-né qui ne sourit pas encore. Je suis toujours en route comme un sans-patrie. Les hommes ont tout en surabondance ; seul, je suis un mendiant sur la route. Je suis un homme d'esprit borné, dépourvu de connaissances. Les hommes du monde sont remplis de lumières ; moi seul, je suis comme plongé dans les ténèbres. Les hommes du monde sont pleins d'entrain, seul, je suis rongé par les soucis. Je suis vague comme le mer ; je flotte comme si je ne savais où m'arrêter. Les hommes de la multitude ont tous de la capacité : moi seul, je suis stupide ; je ressemble à un homme rustique. Seul, je diffère des autres hommes.

Combien de temps Lao-tse conserva-t-il sa place d'archiviste impérial ? Qu'avait-il fait auparavant ? Avait-il occupé un autre emploi ? Le silence le plus impénétrable règne à ce sujet. Nous savons encore qu'en vrai Chinois fidèle à son devoir il avait fondé un foyer et eu un fils, Tsong, qui fut plus tard général du

Histoire de la philosophie chinoise

royaume Wei et dont les descendants jouèrent un rôle assez important dans la vie publique, sous la dynastie des Han. A la fin de sa vie, selon Se-ma-ts'ien, Lao-tse quitta son emploi et se rendit au défilé de Han-kou, dans le district actuel de Ling-pao. Le surveillant de ce défilé, Yin-si, l'un des disciples les plus enthousiastes et les plus connus de Lao-tse, lui aurait dit :

« Puisque vous voulez vous ensevelir dans la retraite, je vous prie de composer un Livre pour mon instruction.

Alors Lao-tse écrivit le Tao-te-king, puis il s'éloigna et on ne le revit jamais. Cette relation, elle non plus, ne doit pas être absolument une invention de Se-ma-ts'ien. La légende a aussi entouré la fin du maître de tout un réseau de végétation, mais cette fois, non seulement pour rendre service à la libre fantaisie, mais bien dans une intention déterminée. Les admirateurs ultérieurs du saint maître, qui penchaient vers le bouddhisme, cherchèrent à expliquer par l'histoire certaines ressemblances de la doctrine bouddhiste avec la doctrine taoïste et ils furent heureux de pouvoir appuyer cette explication sur la mystérieuse disparition de Lao-tse dans sa vieillesse ; ils prétendaient donc savoir qu'il était parti pour les Indes où il avait rencontré le Bouddha Gautama, dont il était devenu le maître. Si la rencontre avec ^{p.87} K'oung-tse a réellement eu lieu, elle doit s'être faite en l'année 525, parce qu'il est prouvé qu'à cette époque K'oung-tse fit un voyage à Lo. Lao-tse avait alors 79 ans. Il aurait dû, par conséquent, à plus de quatre-vingts ans avoir entrepris le long et infiniment pénible pèlerinage des Indes et, arrivé là — et c'est le principal — il n'aurait pas trouvé le prince Gautama pour la simple raison que celui-ci était bien loin d'être né. D'autres ont

Histoire de la philosophie chinoise

prétendu que Lao-tse était allé encore plus loin vers l'est et les sinologues européens, ceux des écoles des missionnaires, s'emparèrent avidement d'allusions de ce genre pour consolider leur très douteuse théorie d'une révélation qui aurait été faite autrefois par Dieu aux Chinois, et pour consolider en même temps leur hypothèse sur Ihiwei-Jehovah. Abel Rémusat a fait voyager Lao-tse dans l'empire romain, bien que celui-ci n'existât pas encore. Ce voyage, comme celui des Indes, ne prouverait rien, parce que Lao-tse aurait dû écrire son *Tao te king*, ou tout au moins les ébauches de cet ouvrage, avant de quitter sa patrie. Bien que Stanislas Julien ait combattu cette sottise, elle reparaît cependant encore de temps en temps.

La légende a attribué à Lao-tse une énorme production littéraire. D'après Ko-houng, il aurait écrit 930 livres pour enseigner à vivre dans le siècle et 70 livres sur les talismans. Mais il en est de ces livres comme des mets divins, comme des pierres miraculeuses, des boissons merveilleuses et des élixirs de longue vie imaginés par Lao-tse pour produire tous les miracles possibles. Il faut laisser de côté, sans s'y arrêter, toutes ces histoires inventées par les taoïstes modernes. En manière de compensation pour cette fabulation effrénée de la part des Chinois, la critique européenne a éprouvé la plus grande méfiance vis-à-vis du *Tao te king* et même de la personne de Lao-tse. L'Anglais Herbert A. Giles n'a même pas hésité à déclarer que cette œuvre, qui a fait dans le monde une impression profonde, est une compilation fabriquée au moyen de citations incomprises et du fruit des lectures des penseurs taoïstes d'époques plus reculées (Tchouang-tse, Han-fei-tse. Houai-nan-tse). Une critique plus consciencieuse a repoussé ce scepticisme destruc-

Histoire de la philosophie chinoise

teur caractéristique de la fin du dix-neuvième siècle et a affirmé^{p.88} que le *Tao te king*, tel que nous le possédons, n'a pas été écrit, en réalité, par Lao-tse, qu'il n'est pas une œuvre uniforme, mais que, comme les pensées de Pascal, il n'est qu'un recueil de sentences et de pensées du maître par des partisans ultérieurs, collection dans laquelle on a inséré des pensées à peu près analogues de penseurs plus anciens, que les classes instruites de cette époque conservaient et se transmettaient avec vénération comme si elles étaient de Houang-ti.

La doctrine de Lao-tse a été interprétée de façons si diverses, si contradictoires et si arbitraires par des traducteurs et des interprètes, qualifiés ou non, que l'on ne ferait qu'éveiller encore de la méfiance si l'on voulait en entreprendre une nouvelle analyse. Le danger auquel est exposée toute interprétation de Lao-tse se révèle dès l'abord, dans le mot *tao* qui figure dans le titre du livre. Nous avons déjà rencontré ce terme dans la philosophie préhistorique de la Chine. Mais Lao-tse a certainement donné à ce mot un sens particulier qui diffère beaucoup de celui qu'il a ordinairement. *Tao* n'est pas seulement pour lui la « voie » et l'évolution ». Il n'est pas seulement pour lui une catégorie pratique, le but moral, le devoir, il est aussi un principe ontologique et cosmologique, l'être pur et la vie comme telle, par conséquent, une valeur qu'il est impossible de rencontrer dans le sens primitif du mot *tao*. Il en est du *tao* de Lao-tse comme du *Deus* de Spinoza. Considérer ce *Deus* comme identique au Dieu traditionnel des chrétiens ou des juifs, ou le prendre pour ce que les Grecs et les Romains appelaient *θεός*, *Deus*, serait se méprendre complètement sur le sens de la

Histoire de la philosophie chinoise

philosophie de Spinoza. De même, celui-là ne pénétrerait pas davantage dans l'esprit de Lao-tse, qui prendrait le concept de *Tao* dans son sens traditionnel, c'est-à-dire comme un dérivé de l'idée de voie. Mais il est encore plus dangereux, pour la compréhension du philosophe, de remplacer au hasard le terme chinois obscur par un équivalent européen qui conviendrait justement à l'opinion préconçue que l'on s'en fait tel que « Dieu » « raison », sens », λόγος, et de cette position choisie de son propre chef, vouloir pénétrer le secret du vieux maître. Pour éviter ces dangers nous considérerons, pour l'instant, le mot *tao* comme un *x* arithmétique et nous ^{p.89} essaierons de lui donner une valeur lorsque nous aurons compris les autres éléments du problème.

Lao-tse avait reçu le concept de *tao* comme une pierre fondamentale de la pensée chinoise, et il l'avait introduit dans son œuvre. Ce *tao* était, nous l'avons vu, l'évolution de la nature, la loi suivant laquelle cette évolution infinie se poursuit, l'ordre cosmique. Sans cette évolution conforme à des lois, le cosmos ne serait pas cosmos, la nature ne serait pas nature.

« Le grand *tao* (*ta tao*) s'étend partout, il peut aller à droite et à gauche ; tous les êtres s'appuient sur lui. Il les fait naître et ne leur refuse rien » ([XXXIV](#)).

Le *tao* est donc également le cosmos. Tout le monde phénoménal infini, ce que le chinois appelle *t'ien tou* ou *t'ien hia*, « ce qui est sous le ciel », est *tao*. Les êtres innombrables sortent du non-être, puis y retournent ; ils en sortent pour une nouvelle destinée active. Il en est ainsi continuellement. On ne trouve pas dans Lao-tse un seul mot pouvant laisser supposer

Histoire de la philosophie chinoise

qu'il ait douté de la réalité de ce monde. Mais si ce monde, comme nous le connaissons, est un perpétuel changement (*tao*), une marche continuelle, un aller et venir, qu'est-ce donc qui se transforme ? Qu'est-ce qui est immuable, constant (*chang*), l'être, το ὄν ? Il est compréhensible que ce ne peut être un phénomène changeant, mais doit être quelque chose de spirituel, un mystère, un *miao*, comme dit Lao-tse. *Miao*, c'est-à-dire le spirituel, le pneuma, et lorsque Lao-tse appelle le *chang* du monde, la chose en soi, un *miao*, il ne prétend pas ainsi lui donner une qualité empirique déterminée ; il veut dire seulement que, puisqu'il y a dans l'homme quelque chose qui subsiste malgré tous les changements et que l'on appelle *miao*, il doit aussi y avoir un *miao* de ce genre dans l'univers, et comme celui-ci, soustrait à tout changement, ne peut être qu'absolument un, le *miao* de chaque être particulier doit être aussi celui de l'univers. Ce *miao* du monde, il l'appelle aussi *tao*, comme le monde, le cosmos et la nature elle-même. Le *tao* est donc, d'une part, la nature phénoménale (*natura naturata*) et, d'autre part, l'âme universelle (*natura naturans*). Il les désigne toutes deux du même nom, parce qu'elles sont une seule et même chose. Le *tao* transcendant est inaccessible à toute perception sensible et, par suite, à toute connaissance ^{p.90} conceptuelle rationnelle (*ming* est le « nom », mais aussi le concept). Tout ce que nous pouvons désigner par un nom est dans son ensemble également le *tao*, le *tao* phénoménal. Le *tao* pur, supérieur (*chang tao*) est la cause dernière de ce monde des apparences (*t'ien tou*) ; le *tao* phénoménal que nous pouvons nous représenter et nommer est, par contre, l'origine de tous les êtres particuliers, des dix mille choses (*wan wou*). Le *tao* su-

Histoire de la philosophie chinoise

périeur est purement spirituel (*miao*), le *tao* « dénommé » (*yeou ming tao*), représentable, est toujours limité dans l'espace.

« Ces deux choses ont une origine commune et des noms différents. Cette unité est le grand mystère, le miracle de tous les miracles, et la porte de tous les êtres spirituels ([118](#)) ».

« Il est un être, chaotique et pourtant parfait, qui existait avant le ciel et la terre, silencieux et immatériel. Il est de lui-même et ne change pas. Il s'étend partout sans que rien puisse se s'y opposer. Il peut être regardé comme la mère de l'univers. Je ne sais comment le dénommer. Pour lui donner un titre, je l'appelle *tao*. En m'efforçant de lui donner un nom adéquat, je l'appelle grandeur. J'appelle grand ce qui est infini ; j'appelle infini ce qui est extrêmement éloigné. J'appelle extrêmement éloigné l'être qui revient toujours à soi-même » (*y*).

« Celui que l'on regarde sans qu'on puisse le voir est appelé l'imperceptible (*y*). Celui que l'on écoute sans qu'on puisse l'entendre est appelé l'inaccessible aux sens (*hi*). Celui que l'on veut palper sans qu'on puisse le toucher est appelé l'infiniment subtil (*wei*). Ces trois qualités ne peuvent être expliquées dans leur essence particulière, c'est pourquoi on les confond en une seule. Sa nature supérieure (en tant qu'être pur) est indiscernable, sa nature inférieure, (en tant qu'être phénoménal) n'est pas obscure. Perpétuellement le même, il ne peut-être nommé. Si l'on retourne à l'état

Histoire de la philosophie chinoise

où il était avant qu'il existât aucun être fini, il peut être dit la forme de ce qui est sans forme, l'image de ce qui est sans image. Il est le chaos primordial. Si l'on va vers lui on ne voit pas sa face, si on le suit on ne voit pas son dos ([XIV](#)).

p.91 Si tout le monde est représentations, ce qu'on appelle *tao* est l'être véritable, l'existence, alors le *tao* pur est un non-être, un néant au sens de ce monde, car il n'a pas un seul attribut qui convienne au *tao* nommable ; et si, au contraire, le *tao* pur est l'être véritable, l'être en soi et pour soi, alors le monde phénoménal est un non-être parce qu'il ne vit que dans et par le *tao* suprême.

« Tous les êtres particuliers dans le ciel et sur la terre naissent de l'être et l'être naît du non-être (*t'ien t'ou wan wou cheng yu yeou, yeou cheng yu wou*)([XL](#)).

Cette notion ne se présente cependant pas à Lao-tse sous la forme d'un troublant dilemme ; tous deux sont une seule et même chose, et tous deux, en même temps, sont et ne sont pas. Ce point de vue ontologique pourrait être comparé à l'idéalisme transcendantal de Kant ; car si on laisse de côté l'hypothèse de la théorie de la connaissance sur laquelle repose la conception kantienne du monde, les idées ontologiques fondamentales du sage de Lo et celles du philosophe de Koenigsberg concordent parfaitement. Par contre, il faut se garder de croire que le *tao* de Lao-tse soit identique à la forme pure de Kant (*ta tchouang, ta siang*). Même lorsqu'il est forme et image, le *tao* de Lao-tse n'a rien de subjectif ; la forme pure de Kant est en nous, c'est la forme sous laquelle nous voyons les

Histoire de la philosophie chinoise

choses en soi. Les idées de ce genre sont tout à fait étrangères à Lao-tse ; il ignore complètement la critique de la connaissance qui ne sera instituée que par ses successeurs. Le rapport qui existe entre le *tao* nommable et le *tao* innommé est surtout analogue à celui qui existe entre la *natura naturata* et la *natura naturans* de Spinoza, qui sont toutes deux également objectives et réelles. Par contre, Lao-tse déclare, comme Kant, que le *tao* pur (chose en soi) est de par sa nature insaisissable à la raison humaine. Dès qu'il est pensé, (c'est-à-dire reçoit un nom), il n'est plus l'être pur.

« Le *tao* qui peut être exprimé par la parole, n'est pas l'Être éternel (*chang tao*), le nom qui peut être nommé n'est pas le Nom éternel (*chang ming*). Encore sans nom, (l'être primordial) est le principe du ciel et de la terre, nommable, il est la mère de tous les êtres » (L)

Ainsi l'ontologie conduit immédiatement à la cosmologie. Dans un autre chapitre ([XXXII](#)), il est dit :

« Le *tao* en sa ^{p.92} substance éternelle n'a pas de nom Dès qu'il se divise (c'est-à-dire dès qu'il devient spatial) il a un nom. Quand il peut être nommé il existe et on peut le connaître... Le *tao* est à l'égard de ce monde comme les eaux des vallées par rapport aux fleuves et aux mers.

Dans cette comparaison les eaux des vallées sont les êtres particuliers qui se jettent dans la mer, c'est-à-dire, dont la totalité forme le *tao* phénoménal. La production du *tao* supérieur, sa transformation en nature sont pour la raison humaine aussi incompréhensibles que sa substance.

Histoire de la philosophie chinoise

« La substance du *tao* est indiscernable. Indiscernable, insaisissable ! elle a cependant en elle des formes (*siang*, εἶδη). O profondeur ! ô abîme ! elle contient toute force vitale. Cette force vitale est au plus haut point réelle et constitue la base de toute croyance ! Depuis l'antiquité jusqu'à nos jours son nom (du *tao*), n'a pas changé. Il est comme le gardien de la porte qui compte les êtres à mesure qu'ils se présentent ([XXI](#)).

Le *tao* phénoménal, le monde visible, est donc réel, comme il est dit expressément ici, et tout notre savoir repose sur sa réalité (« il renferme en soi le fondement de toute croyance ») ; il est la force vitale, *vis vitalis*, infinie comme le *tao* supérieur dans lequel elle est enfermée à la fois comme principe dynamique, comme principe matériel (*wan wou*) et comme idée (*siang*).

Lao-tse ne pouvait pas songer à une création en un seul acte, à une action unique du *tao* devenant monde, car il ne croyait pas en un Dieu extra-mondial et transcendant ; cela, nous l'avons vu, ne correspondait pas à la conception du monde, ni à la pensée des Chinois. Le *Chang ti* chinois n'est pas un dieu extra-mondial. Pour Lao-tse, il est justement une portion du monde phénoménal, puisqu'on peut le nommer ; dans le *tao te king*, comme dans le *Y king*, on l'appelle simplement *ti*. Il n'est pas le *tao* comme le prouve ce passage du [chapitre IV](#) :

« Il (le *tao*) se tient dans les profondeurs (caché à tous les regards) ; il est pourtant ce qu'il y a de constant (l'être proprement dit). Je ne saurais dire de qui il est l'enfant. Il semble avoir été même avant Dieu (*ti*).

Histoire de la philosophie chinoise

La transformation de l'être pur en être visible s'accomplit toujours et éternellement. S'appuyant encore une fois sur des idées chinoises très anciennes, Lao-tse a conçu le processus cosmologique, au delà des limites de notre ^{p.93} sensibilité et de notre raison, au point de vue formel, comme une séparation, une dislocation et une transformation continues, et, au point de vue matériel, comme une activité d'intégration de la force vitale unique dans tous les êtres, activité qui s'oppose à une différenciation infinie. C'est ici qu'apparaissent, pour la première fois, les concepts du *Yin* et du *Yang*, sans que pourtant on leur accorde une importance particulière.

« Le *tao* a produit l'un, l'un a produit deux, les deux ont produit trois, les trois ont produit toutes choses. Tous les êtres portent en eux le *yin* et contiennent le *yang* ; un souffle spirituel intermédiaire (*tchoung k'i*) établit entre eux l'harmonie (*houo*) ([XLII](#)).

Il faut entendre par le *tao* dont il est d'abord question l'être pur, la chose en soi, et par l'« Un » qu'il produit, l'être limité, nommé, le monde en tant que matériel cosmique. Ce chaos dont le principe actif et créateur (*k'ien*) est le souffle immatériel, (*tchoung k'i*) c'est-à-dire la « force vitale » ([XXI](#)), prend forme et devient les êtres en se séparant en *yin* et en *yang* ; la vie commence par le combat des contraires. Dans le [XI^e chapitre](#) du *Tao te king*, Lao-tse a exprimé, sous une forme qui paraît paradoxale, mais qui est cependant fort claire, cette idée profonde que chaque chose, pour être ce qu'elle est, doit non seulement être quelque chose, mais aussi n'être pas quelque chose et que c'est précisément sur cette négation que repose

Histoire de la philosophie chinoise

l'utilité des objets. Et si le monde ne se dissout pas seulement en un chaos de contrastes, cela vient de ce qu'il n'est pas seulement matière, mais aussi force et vie ; cette force vitale crée des pôles opposés *yin* et *yang*, le monde utilisable et ordonné, une harmonie (*houo*) et fait du chaos le cosmos.

C'est justement à cette cosmologie que se sont rattachées, d'une part, la métaphysique baroque du *yin-yang* du moyen-âge chinois, et, d'autre part, les interprétations, aussi sottes que fantaisistes, des sinologues européens. De ces paroles : « Le *tao* a produit l'un, l'un a produit deux, les deux ont produit trois » on a conclu que Lao-tse se représentait le processus cosmologique sous la forme d'une trinité qui sort d'elle-même et retourne en elle-même. On ne peut guère imaginer une interprétation qui manque plus de sens critique et de goût. Car d'après le contexte, cette triade ne peut être composée que du *yin*, du *yang* ^{p.94} et de leur synthèse (*houo*). La force vitale elle-même est l'un qui provient du *tao* pur, c'est le *tao* nommé qui se divise en *yin* et en *yang* et se réunit à nouveau en un microcosme individuel. Cette triade de Lao-tse n'est pas une formation ontologique comme la trinité religieuse ; c'est plutôt une hypothèse de théorie de la connaissance qui, nous le verrons plus tard dans un autre exemple, ressemblerait assez à la suite dialectique thèse, antithèse, synthèse (Hegel). Cette triade n'a, aucun rapport avec le *I-hi-wei* de Rémusat et de Strauss.

D'après ce que nous avons dit, on comprend sans peine qu'il ne faut pas traduire le *tao* suprême par « Dieu », car selon les paroles expresses du maître, le *tao* a précédé le *ti* ([IV](#)) ; et ce *ti*, le *Chang-ti* était le seul dieu que connût Lao-tse et, semble-t-il le

seul en qui il crût. De plus, la traduction si fréquente de *tao* par les mots *raison*, *ratio*, *reason*, *Vernunft*, ne me semble pas acceptable parce qu'elle est trop large et trop indéterminée, et sa représentation par le terme λόγος entraîne irrésistiblement vers le sens chrétien spécial de ce mot et pousse à une interprétation théologique. Pour nous le λόγος est si intimement lié à la représentation de la pensée créatrice de Dieu et de l'intermédiaire entre Dieu et l'homme qu'on ne peut guère s'empêcher d'en revenir à ces idées ; or ces deux représentations ne conviennent pas le moins du monde pour le *tao* suprême, car toute pensée rationaliste est certainement étrangère à Lao-tse ; et si d'après le *Tao te king* (I) on admet que le *tao*, le *miao* du monde, représente l'âme universelle, il faut pourtant bien se garder de songer à une âme universelle intelligente, à une raison universelle, car pour Lao-tse comme pour Kant, la raison appartient bien certainement au monde phénoménal ; le *tao* serait encore bien moins une forme ou une manière d'être de Dieu que le *Chang ti* seul pourrait représenter ; d'autre part, Lao-tse ne pouvait pas penser le moins du monde à un intermédiaire divin tout à fait superflu dans l'hypothèse d'un Dieu immanent et qui, à côté du salut individuel enseigné par le philosophe, aurait été, comme Dieu sauveur, une véritable absurdité. En général, il est tout à fait inadmissible que l'on prête à Lao-tse des idées théologiques ou même théosophiques. Lao-tse n'était pas un fondateur de religion et il ne voulait point l'être. Son ^{p.95} *tao* pur n'est Dieu, ni sous une forme, ni sous une autre ; il est l'esprit, le *miao* de la nature, l'être pur de cette nature en soi et pour soi. Théoriquement, étant l'indéterminé, ce *miao*, est aussi ce qui n'a pas de nom et toute tentative pour le déterminer (pour le

Histoire de la philosophie chinoise

définir) est une *contradictio in adjecto*. On ne peut pas même le nommer force vitale, *vis vitalis*, car Lao-tse dit expressément que le *tao* renferme en lui toute force vitale de même que toute idée. La force vitale est une des formes sous laquelle il est la mère de chaque être particulier ; mais l'idée c'est l'esprit pratiquement compris, la force morale, la vertu que le chinois désigne par le mot *te*. Le *Tao te king* est donc le livre sacré de l'esprit et de la force.

Comme chez tous les penseurs chinois, la philosophie pratique tient chez Lao-tse une grande place, et même la place d'honneur, et si, l'opposant à K'oung-tse dont l'attitude est exclusivement morale, on veut voir en lui surtout le métaphysicien, c'est là une erreur qui provient précisément de la manie de la classification si peu à sa place dans les choses de l'esprit, mais aussi du préjugé en vertu duquel Lao-tse et K'oung-tse doivent se distinguer l'un de l'autre en tout et pour tout. Il est certain que c'est du côté pratique que l'on rencontre le plus grand contraste entre ces deux hommes. Mais ce contraste ne provenait point de leur attitude foncièrement différente vis-à-vis de la métaphysique ; il tenait plutôt, en quelque sorte, comme nous l'avons déjà indiqué, à leur tempérament, à leur personnalité et au but pratique qu'ils s'étaient fixé. Mais en supposant que Lao-tse ait eu le mépris de la philosophie pratique, on se méprendrait aussi radicalement à son sujet qu'en accusant K'oung-tse d'avoir déprécié intentionnellement la métaphysique. Il faut toujours se souvenir qu'indépendamment de leur personnalité particulière, Lao-tse et K'oung-tse ont grandi sur le même sol spirituel. La tradition philosophique à laquelle ils ont puisé tous les deux est la même ;

Histoire de la philosophie chinoise

ils avaient les mêmes points de départ moraux parce qu'ils étaient imbus de l'antique spiritualité chinoise. Leur croyance en des dispositions morales de l'homme que la vie peut détourner de la juste voie est commune à tous ^{p.96} les Chinois ; c'est donc un optimisme fondamental qui, chez Lao-tse lui-même, est plus fort que la fatigue et la tristesse personnelles avec lesquelles on considère les événements extérieurs. Commune à tous les Chinois est également l'idée essentielle que le devoir suprême de l'homme est de rétablir la nature, et d'unifier sa propre voie et celle du ciel. Commune à tous les Chinois enfin est cette sorte de nostalgie rétrospective d'un âge d'or disparu, *quae vindice nullo sua sine lege fidem rectumque colebat*. Ce qui doit être, au lieu d'être projeté dans l'avenir, est rejeté dans une antiquité reculée que le but de l'homme est d'égaliser en vertu.

Cette idée commune à tous les Chinois a pris avec Lao-tse un sens spécial qui peut s'expliquer par le caractère du Maître, et aussi par les événements historiques de l'époque. Et c'est ici que se séparent les voies des deux grands philosophes chinois. Le passé qui représente pour K'oung-tse l'âge d'or, l'idéal suprême, est pour Lao-tse déjà l'âge de fer et le déclin. Les grands empereurs, en qui K'oung-tse voyait les modèles parfaits de toutes les vertus, étaient pour Lao-tse de pauvres égarés, que leurs efforts éloignaient toujours davantage de la vérité et qui entraînaient l'humanité dans l'erreur. Ce qu'il voyait autour de lui le faisait désespérer de la valeur et de l'utilité de ce qu'on appelait les grandes actions ; plus les peuples et les princes montraient d'activité, plus la situation de l'empire devenait difficile.

Histoire de la philosophie chinoise

« Plus le souverain multiplie les règlements et les lois, plus le peuple est misérable. Plus le peuple a de moyens de lucre, plus la situation des familles du pays est mauvaise. Plus le peuple a d'habileté et d'adresse, plus l'on voit d'objets bizarres. Plus les lois et les ordonnances augmentent en nombre, plus les brigands et les voleurs se multiplient (LVII).

Comment les grands empereurs, qui avaient organisé méthodiquement et réglé le monde, auraient-ils pu être ces ancêtres admirés ? Son idéal était plutôt les souverains

« dont les sujets ignoraient l'existence. Leurs successeurs immédiats furent aimés et estimés. Les suivants furent craints ; ceux qui virent ensuite furent méprisés (XVII).

C'était là le point où Lao-tse et K'oung-tse ne pouvaient plus se comprendre. Leurs divergences d'opinions marquaient les diverses manières, dont ^{p.97} les événements et les circonstances du moment agissaient sur les différentes natures du peuple chinois.

Les hommes de caractère énergique ou plutôt actif, suivant l'expression du *Y king*, dont K'oung-tse est précisément le représentant, ne croyaient certainement pas non plus, que la force et l'adresse pouvaient mettre fin à la misère ; mais ils espéraient qu'un renouvellement moral intérieur pourrait amener une réforme sociale et ils proposaient aux princes, aux hommes d'État, les grands hommes d'action et les héros de la civilisation d'autrefois comme des idéals que leur devoir était d'égaliser ou, tout au moins, d'imiter. Les hommes plus faibles, plus réceptifs

Histoire de la philosophie chinoise

qu'actifs, ces mots étant pris dans le sens que leur donne le *Y king*, natures plus disposées à rentrer en elle-même, ne croyaient en général à aucune réforme ; il leur semblait que l'effort le mieux intentionné d'améliorer la société était vain, que la civilisation était une folie illusoire, et que toute tentative de faire le bien du dehors entraînait inévitablement au mal. Ces lignes sonnent à nos oreilles comme le *O vanitas, vanitatum vanitas, omnia vana !* Seulement ils n'étaient pas aussi pessimistes, pas aussi nihilistes que le prédicateur juif. Car une voie s'ouvrait encore à eux, qui conduisait non pas à l'extérieur, mais à l'intérieur, non pas dans la société, mais dans le moi et de là dans le sein éternel de tout être, au *lao*. C'est de cette spiritualité divisée et de cette double orientation de la volonté chez le peuple chinois, telle qu'elle s'exprime dans Lao-tse et dans K'oung-tse, qu'est né le grand schisme de la philosophie chinoise. Ce schisme a été certainement très avantageux pour le peuple chinois et l'aurait encore été davantage s'il avait été possible de maintenir plus longtemps dans toute leur pureté les deux tendances. Ce n'est ni la métaphysique, ni l'entêtement dogmatique, mais l'attitude pratique essentiellement différente prise par chacun des deux grands penseurs vis-à-vis des problèmes importants de l'époque et de l'humanité qui les a engagés sur des voies de plus en plus divergentes.

Le *tao*, en quoi les autres ne voyaient que la voie, le moyen, était pour Lao-tse le but, la Vérité unique et l'être unique. Ce que l'homme cherche à atteindre, c'est cela qu'il est, et le monde devient pour lui ce qu'il est capable d'en exiger ; ce qui, p.98 pour l'un, n'est que la voie, devient, pour l'autre, le monde

Histoire de la philosophie chinoise

même. Les positions métaphysiques de Lao-tse ne sont pas, comme celles de Kant qui lui ressemble à tant de points de vue, les résultats d'une pensée et d'une connaissance critiques ; elles sont simplement postulées par son attitude morale ; ce sont des intuitions. A plusieurs reprises, lorsqu'il pose ([XXI](#), [LIV](#)) de grandes vérités fondamentales « à prendre ou à laisser », il s'adresse à lui-même cette question : « Où ai-je appris qu'il en est ainsi ? » Et il répond toujours : « Par LUI », c'est-à-dire par le *Tao*. Le savoir n'est ni un moyen d'amélioration morale, ni un moyen de connaître la seule chose qui en vaudrait la peine. Tout notre savoir est dû au hasard et ne concerne que le hasard ; les « positivistes » endurcis de nos jours, eux-mêmes, doivent le reconnaître, car toute connaissance empirique est relative. Ce que cherche Lao-tse, c'est précisément ce qui n'est pas relatif, ce qui est indépendant du hasard, l'absolu. Ce qui fait la cohésion intime de l'univers ne peut être, et ne sera jamais, objet de notre connaissance dans sa nature même ; à ce point de vue Lao-tse est tout à fait d'accord avec Kant. Mais puisque nous ne pouvons atteindre à notre union complète avec cette force dont nous sommes une partie, par notre identification avec le *tao*, le savoir ne peut pas non plus être la voie qui conduit à la perfection pratique. Ici nous trouvons le deuxième contraste frappant entre la doctrine de Lao-tse et les méthodes recommandées peu après par K'oung-tse.

La méthode rationaliste aurait été tout à fait inutilisable pour la philosophie pratique de Lao-tse parce que celle-ci ne traite pas du tout des catégories habituelles que sont le bien et le mal, la vertu et le vice, la justice et l'injustice, ni de leurs différences. Le *tao* suprême, le *tao* pur de Lao-tse, ainsi que nous l'avons dit,

Histoire de la philosophie chinoise

n'est pas Dieu dans le sens cosmologique-ontologique et il l'est encore moins dans le sens pratique, car le *tao* n'est ni le bien suprême, ni le bien absolu, parce qu'il n'y a pas plus de bien absolu que de mal absolu. Le bien et le mal forment un couple dans lequel chacune des composantes fait connaître l'autre par contraste et l'engendre même par les relations. Il en est de même du dur et du mou, de la lumière et de l'ombre, du haut et du bas. Bien et mal sont des noms, or le *tao* n'a, pas de nom, il est au-dessus du bien et du mal. Le choix que nous faisons entre le bien et le mal est l'indice que nous ne sommes pas un avec le *tao*. En reconnaissant un bien et un beau, l'homme pose ce qui n'est pas bien et ce qui n'est pas beau dans le monde, exactement comme l'être et le non-être naissent l'un de l'autre. (II). La distinction entre le bien et le mal est donc, en fait, le péché originel ; le premier pas fait dans l'éducation a été aussi le premier pas dans le mal, et plus nous avançons dans cette voie, plus nous nous éloignons, malgré notre bonne volonté, de la bonne voie, c'est-à-dire du *tao*. Tout ce qu'on appelle vertu indique un abaissement du niveau moral. C'est pourquoi le saint qui veut s'approcher du *tao* et suivre la bonne voie rejette toute culture pour vivre comme les hommes des temps anciens qui restaient dans la solitude, unis aux forces invisibles,

« timides comme celui qui traverse un torrent en hiver, indécis comme celui qui craint d'être aperçu de ses voisins, graves comme un étranger en présence de l'hôte, froids comme la glace qui fond, rudes comme le bois non-travaillé, vides comme une vallée, troubles comme une eau limoneuse (XV).

Histoire de la philosophie chinoise

De même que Rousseau et Tolstoï ([119](#)), cherchent dans la nature l'oubli d'une civilisation corrompue, Lao-tse, écoeuré par la déchéance morale que l'éducation exige, en revient à la vie simple et naturelle de l'enfant. Le nouveau-né qui ne peut pas encore distinguer le bien et le mal, qui est encore un « pur insensé », est l'image qu'il aime à donner de la bienheureuse absence de culture. Il est encore plus près du non-être que l'homme des tout premiers âges de l'humanité, qui ne voyait pas la nature à la lumière de la raison, mais vivait immédiatement avec elle. Il faut que l'homme rentre dans le non-être ; et rentrer dans le non-être, c'est se rapprocher du *tao*.

« Le *tao* ramène (l'homme) à son origine ; la manière d'agir du *tao*, c'est la faiblesse ([XL](#)).

Ce sont la faiblesse, la timidité, la naïveté, et non la puissance, l'habileté et l'éducation qui mènent au vrai but. Nous retrouvons encore là une idée fondamentale commune à tous les p.100 Chinois qui est exprimée sous bien des formes dans le *Y king* et dans le *Chou king*. Sous la forme que lui donne Lao-tse elle est une révélation :

« Voici la clef du mystère : ce qui est mon triomphe de ce qui est dur, ce qui est faible de ce qui est fort ([XXXVI](#)).

C'est là la pierre angulaire de son éthique. Le seul moyen d'arriver à la bonne voie est le *wou wei*. Mai on ne comprendrait pas cette expression si on la traduisait par « ne rien faire » , « ne pas agir », « rester inactif » ou un autre équivalent. *Wou wei* est plus qu'une simple négation, il est la voie du salut, la *via mystica* de Lao-tse. Ce n'est pas une simple abstention, un

Histoire de la philosophie chinoise

simple renoncement au monde extérieur conformément à une technique quelconque, un art, une méthode logique ; ce n'est pas non plus une forme contre nature de l'ascétisme pratiqué par les fakirs hindous qui restent continuellement debout, ou assis sur leurs talons ou qui mangent leurs excréments. *wou wei* est la voie qui conduit au *tao* et aussi l'état bienheureux de l'être parfait.

On retrouve chez Lao-tse, comme chez les mystiques de tous les peuples et de toutes les époques, les trois degrés de la voie mystique : la purification κάθαρσις, l'illumination ἑλλάμφις et la perfection τελέωσις, ou l'union ένωσις, l'unité avec l'Etre suprême ou le Tout. Nos actes sont la conséquence de nos instincts, de nos appétits, et ceux-ci détournent du *tao* parce qu'ils nous portent vers les objets qui nous sont extérieurs dans le monde de la limitation. Or quand on maîtrise ses appétits, on est sans désir pour les objets extérieurs et se tourne vers l'être véritable. Lorsqu'on est arrivé à l'état où tous les désirs ont complètement disparu, on comprend l'essence la plus secrète (*miao*) du *tao*, mais tant que l'on éprouve encore des désirs, on ne perçoit pas autre chose que ses manifestations extérieures (I). *wou wei* signifie donc avant tout la suppression des appétits, des désirs. Il faut, enseigne Lao-tse, délivrer la volonté de tout objet extérieur, de tout intérêt et ne laisser subsister en nous que la puissance de la force vitale ; c'est alors qu'on atteindra à l'unité, qu'on ne pourra plus être divisé en soi-même, car cette force est le *tao*, le moi supérieur éternel et en même temps le *miao* du Tout.

Histoire de la philosophie chinoise

« Si l'homme applique ses soins au principe d'action (qui est en lui) et le rend extrêmement souple, il pourra
p.101 être comme un petit enfant ([X](#)),

il revient à la simplicité, comme le dit le Maître Eckhart. Cette simplicité de l'enfance ne s'obtient ni par la science ni par des études rationnelles, car celles-ci ne mènent jamais qu'au monde extérieur, dans ce qui nous est étranger, alors que celui qui cherche le *tao* veut retourner « à son origine ».

« Renoncez à l'étude et vous serez sans chagrin ([XX](#)).

Le chagrin est un des principaux obstacles que l'on rencontre, sur la voie qui conduit au but.

« Renoncez à la science, détournes-vous de la sagesse et le peuple en retirera des avantages centuplés. Renoncez à la route, détournes-vous de la justice, détournes-vous du gain et les voleurs et les malfaiteurs disparaîtront. Ces trois choses sont des biens superficiels qui ne suffisent pas. C'est pourquoi il faut s'attacher à l'essentiel, faire preuve de simplicité, conserver la pureté, avoir moins d'égoïsme et réfréner ses désirs ([IX](#)).

Pour vivre éternellement il faut être comme le ciel et la terre.

« Le ciel et la terre ont une durée éternelle. Si le ciel et la terre ont une durée éternelle c'est parce qu'ils ne vivent point pour eux seuls. C'est pourquoi ils peuvent avoir une durée éternelle ([VII](#)).

Histoire de la philosophie chinoise

Ce n'est pas seulement l'être pur qui est désintéressé, la nature l'est aussi ; elle ne tend pas vers un but, c'est précisément pour cela qu'elle est le cosmos.

« Le *tao* pratique constamment le non agir (*wou wei*), et cependant il n'y a rien qu'il ne fasse. ([XXXVII](#)),

Or, ce qui est indispensable pour arriver à la purification, tous les stades de la *via purgativa*, ne rien désirer, ne rien vouloir, ne rien savoir, ne rien faire (qui soit contraire aux lois de la nature), tout cela est *wou wei*. *Wou wei* est l'aliénation du moi, le vide du cœur. Le vide (*siu*) est la vertu que Y-yin recommandait à T'ai-kia, l'aptitude à être un avec soi-même, ferme, immuable (*chang*) et à retourner à son origine. D'après Lao-tse, le vide est l'essence du *tao* (IV) et pour devenir semblable au *tao*, il faut faire le vide en soi.

« Quand l'homme a fait en lui le vide absolu, il garde un calme imperturbable. Quand les êtres sont nés, je les regarde pour voir où ils retournent. Une fois qu'ils sont complètement développés, ils retournent à leur origine. Ce retour est appelé repos, et cela veut dire retour à (l'origine de) leur destinée. Ce retour est appelé la fin ^{p.102} immuable des êtres (*chang*). Ceux qui le connaissent sont les gens éclairés (*ming*) ([XVI](#)).

Le but immédiat de l'aliénation du moi, du vide, est le repos qui permet d'atteindre à l'illumination (*ming*, ἐλλαμψις).

« Clos la bouche, ferme les voies ([120](#)) (respiratoires) pendant ta vie, tu ne seras pas ébranlé... Celui qui aperçoit ce que les autres ne voient pas est dit clairvoyant ; celui qui sait conserver la faiblesse (ou la

Histoire de la philosophie chinoise

tendresse) est dit fort. User de ses propres lumières pour retourner à l'intelligence naturelle et ne s'exposer à aucun châtement, c'est là le principe éternel que l'on doit pratiquer sans cesse ([LII](#)).

« Clore la bouche, fermer les voies respiratoires, émousser en soi les aspérités, et distinguer les différences, tempérer son propre éclat, être semblable à la poussière, c'est ce qu'on appelle l'union avec le *tao* (*hiuan t'oung*) ([LVI](#)).

L'union de l'âme contemplative avec le *tao*, l'absorption dans le Tout est le but dernier et l'unique source de la véritable sagesse comme de la véritable vertu. Le chemin en est clairement indiqué par Lao-tse : purification, vide, repos, concentration et intuition, illumination, retour dans le Tout.

« Celui qui dompte et tient en bride ses tendances animales sans se laisser détourner du but qu'il s'est fixé ; celui qui surveille sa respiration pendant qu'il aspire le subtil (l'air qui fait vivre) et peut être comme l'enfant nouveau-né ; celui qui se purifie et se contient pourra être exempt de défauts. ([X](#)).

La doctrine de la vertu conçue par Lao-tse est en parfait accord avec sa voie mystique. La vertu, au sens ordinaire où on l'entend, est, pour lui, tout au plus un pas dans cette voie, la *via purgativa*, un commencement de préparation pour atteindre le but suprême et dernier : la perfection, l'union avec le *tao* (*hiuan t'oung*) qui, seule, est une vertu au sens réel. A ce point de vue aussi, Lao-tse reste fidèle aux vieilles idées chinoises de la vertu UNIQUE, qui est la « fermeté » (*chang*).

Histoire de la philosophie chinoise

« La ^{p.103} vertu supérieure, n'est pas ce que l'on nomme habituellement la vertu ; c'est pourquoi elle possède la vraie nature de la vertu. La vertu inférieure prétend être la vertu ; c'est pourquoi elle n'est pas la vraie vertu. La vertu supérieure ne fait pas d'efforts (*wou wei*) et n'attend pas de récompense. La vertu inférieure est active et compte sur une récompense. La bonté supérieure tient compte des actes, mais n'élève aucune prétention à propos de ce qu'elle fait. La justice supérieure, au contraire, fait montre de ce qu'elle fait. La civilité (*li*) supérieure, quand elle agit et que l'on n'y répond pas, étend le bras et contraint à l'obéissance (celui qui l'a méconnue). C'est pourquoi à celui qui perd le *tao* (la sagesse suprême) il reste la vertu ; la vertu perdue, il lui reste la bonté ; la bonté perdue, il lui reste la justice ; la justice perdue, il lui reste la civilité. L'observance des règles de la civilité est ce qu'il y a de moindre dans la droiture et sincérité ; c'est le commencement de la confusion (morale). Savoir avant tout autre n'est qu'une fleur sur le chemin, mais c'est aussi le commencement de la sottise. C'est pourquoi l'homme vraiment supérieur s'attache à la réalité et non aux apparences ; il s'attache aux fruits et ne s'arrête pas aux fleurs. Il abandonne celles-ci pour prendre ceux-là » ([XXXVIII](#)).

On a vu, dans ce passage, une attaque contre K'oung-tse qui attachait une grande importance au savoir comme facteur de l'éducation morale et qui a considéré la civilité, le bon ton (*li*),

Histoire de la philosophie chinoise

dans certaines circonstances, comme un équivalent de la moralité. Il est très improbable que Lao-tse se soit laissé aller à une attaque contre K'oung-tse, beaucoup plus jeune que lui et, à cette époque, encore peu connu. La conception qu'avait ce dernier du *li* ainsi que de la raison comme moyen d'atteindre à la vraie moralité n'était pas une idée originale ; elle appartenait à la morale traditionnelle. Et pour exposer, même à un cercle très étroit, le peu de cas qu'il faisait de la vertu suprême opposée à la vertu commune, il était indispensable que Lao-tse s'en expliquât avec la vieille tradition philosophique en honneur depuis l'antiquité.

Car sa conception était quelque chose de tout à fait nouveau. Certes, l'idée fondamentale que la vertu est unique et que l'action vraiment morale n'en est pas la condition essentielle, se ^{p.104} trouvait déjà contenue dans l'ancienne philosophie chinoise ; mais jamais cette idée n'avait été exprimée autrefois et ne l'a été, jusqu'à Kant, avec cette pureté, cette profondeur et cette acuité d'impératif catégorique. Lao-tse n'a pourtant point recommandé un ascétisme monacal, il n'a point considéré le savoir comme un péché, il n'a pas condamné l'amour du prochain, la justice, la civilité comme des mots ; penser ainsi serait attribuer à Lao-tse ce qui ne lui appartient pas. Il ne séparait pas les choses en bonnes et mauvaises, et si, d'après lui, la civilité ne pouvait pas conduire à la véritable moralité, elle n'était pas pour cela nécessairement un vice. Kant lui-même n'a pas considéré l'eudémonisme comme le mal absolu parce qu'il savait parfaitement bien que cette tendance est si profondément enracinée dans l'être humain qu'il est impossible de l'en arracher ; il

Histoire de la philosophie chinoise

convenait aussi qu'une morale hétéronome (/i) valait tout de même mieux qu'aucune morale ; ce qu'il niait, c'était que cette morale hétéronome fût la moralité véritable et que le bonheur particulier ou même le bonheur commun pût servir de fondement à une loi morale obligatoire. Il serait certainement ridicule de vouloir comparer l'impératif catégorique de Kant au *tao* mystique de Lao-tse. Mais sur ce point que la vertu suprême doit être un état durable de la volonté et ne peut consister en actions séparées et qu'aucune action déterminée par l'intérêt ne peut être véritablement morale, il y a un accord complet entre les deux philosophes que des mondes séparent pourtant l'un de l'autre. Le *wou wei* de Lao-tse, c'est aussi le désintéressement ; ce n'est ni la négation de la vie des Hindous, ni ce que les modernes appellent pessimisme.

Le saint qui s'est approché du *tao* se fond peu à peu en lui, dans le Tout, « il glisse dans l'éternité » ; il meurt et n'est cependant point perdu, il vit mais non plus dans la corporéité, même s'il en a encore l'apparence. Les tao-se dégénérés ont accordé au saint l'athanasie corporelle ou enseigné, au moins, que l'on pouvait approcher de l'immortalité corporelle selon sa vertu ; ils ont également célébré en Lao-tse l'inventeur de l'élixir de longue vie. D'autres encore lui ont prêté des idées hindoues d'après lesquelles il n'aurait point cru à une immortalité p.105 personnelle et aurait nié le moi supérieur de l'individu, l'atman ([121](#)). Or le vieux maître n'a enseigné ni l'immortalité corporelle, ni le nirvana :

« Mourir corporellement sans se dissoudre dans le néant, c'est là l'immortalité ([XXXIII](#)),

Histoire de la philosophie chinoise

dit-il. La vie corporelle et la disparition du corps, la naissance et la mort ne sont que des phases dans les transformations d'un Être supérieur qui ne peut être anéanti.

« L'homme sort de la vie pour entrer dans la mort. La vie humaine est un pèlerinage vers le tombeau. Quelle en est la raison ? C'est que l'homme veut vivre avec trop d'intensité (céder à tous ses désirs). Celui qui sait diriger sa vie ne craint sur sa route ni le rhinocéros, ni le tigre ; s'il pénètre au milieu des guerriers il n'a besoin ni d'armes ni de cuirasse. Le rhinocéros ne saurait où le frapper de sa corne, le tigre où enfoncer ses griffes, le guerrier où le percer de son glaive. Quelle en est la cause ? Il est à l'abri de la mort ([L](#)).

On voit que la victorieuse maîtrise de soi qui triomphe de la vie et de la mort et la constance, telles que les entend Lao-tse, n'ont rien de commun avec le bouddhisme et le pessimisme, mais que, par contre, elles se rapprochent beaucoup de la radieuse ataraxie d'Épicure. Le passage que nous venons de citer rappelle *l'Integer vitæ* de l'épicurien Horace.

En vrai Chinois, Lao-tse n'a jamais négligé complètement les buts sociaux, bien que pour lui le salut de l'homme fût une affaire personnelle. Six cents ans avant J.-C., il enseignait l'amour universel du prochain : « Vengez les injures par les bienfaits » (*pao yuen y te*) ([LXIII](#)). Cette « bonté supérieure » qui, comme il le dit ([XXXVIII](#)), tient compte des actes, mais est désintéressée, et n'attend aucune réciprocité, n'est pas la vertu supérieure elle-même, mais elle en découle immédiatement et c'est pourquoi, bien qu'elle tienne compte des actes, elle p.106 est

Histoire de la philosophie chinoise

tout de même désintéressée comme la vertu suprême. Cette bonté supérieure n'est point, pour Lao-tse, de la sentimentalité, c'est le sentiment des obligations et des devoirs auxquels on est astreint envers tous ceux qui participent au Tout. Aimer le peuple, pour Lao-tse comme pour K'oung-tse, peut avoir eu à peu près pour sens « Renouveler le peuple ». Mais ce renouvellement a ici un sens différent de celui qu'il a chez le jeune maître ; on n'y trouve rien qui ressemble à l'action et aux réformes sociales. Le saint de Lao-tse est celui qui

« pour aider et soutenir l'action naturelle et spontanée des êtres, s'abstient d'agir » ([LXIV](#)).

« Celui qui aime le peuple et procure la paix au pays connaît le *wou wei* » ([X](#)).

« En appliquant le non-agir (*wou che*) aux affaires du gouvernement, il devient le maître de l'empire. Celui qui agit sans discontinuer n'est point capable d'être le maître de l'empire » ([LVIII](#)).

« Avec le non-agir l'on devient le maître de l'empire » ([LVII](#)).

Celui qui cherche le *tao* entraîne par son exemple les autres sur le droit chemin, et tout se trouvera alors dans la bonne voie. Tel est l'amour véritable qui est en même temps *wou wei*. Tandis que la vieille sagesse chinoise exigeait que le souverain fût le plus sage, le plus juste, le chevalier qui apporte au monde bonheur et paix, le juste ou le saint de Lao-tse est lui-même roi dans son propre domaine, comme l'unique de Stirner, comme l'isolé de Kierkegaard, comme le solitaire de Nietzsche. En se

Histoire de la philosophie chinoise

fondant dans le Tout, en se purifiant de tous les désirs et en n'agissant nulle part, le saint guide les hommes, non par la force, mais par l'exemple de sa personnalité surhumaine. Il devient le prince auguste de la paix que la Chine de cette époque désirait avec tant d'ardeur, le rédempteur qui ne gouverne pas son peuple par des lois, ne soumet pas les autres États par la guerre, mais les traite comme le ferait un petit enfant qu'il est lui-même.

Enfin, les rapports de Lao-tse avec la religion sont généralement déterminés par son attitude expressément mystique. Mais on ne saurait dire clairement ce qu'il pensait de la religion populaire de l'époque. Il ne mentionne qu'à un seul endroit ([IV](#)) le *Chang ti*, qui, d'ailleurs, ne joue là qu'un rôle sans importance, comme les dieux d'Épicure qui mènent dans leurs p.107 métacosmies une existence aimable et inutile. Comme les dieux d'Épicure également, le *Ti* de Lao-tse n'est point un créateur, mais une partie de la création. Il n'est question à son sujet, ni de sacrifices, ni d'actions cultuelles, ni de rites, ni d'autres coutumes essentielles de la religion populaire. Il est d'ailleurs parfaitement compréhensible que, pour le sage qui ne voit le salut que dans l'éloignement complet de tout ce qui est extérieur, de toute forme, de toute activité, qui le trouve dans le vide complet du cœur, le culte et les rites ne peuvent avoir aucune importance, et ne peuvent être considérés, tout au plus, que comme des distractions qui écartent de l'unique bonne voie. On ne rencontre non plus dans le *tao te king* aucune trace, aucune mention de la croyance au merveilleux et à la magie, qui a caractérisé plus tard les adeptes et en particulier le clergé du

taoïsme. Et même Lie-tse peut déjà chevaucher sur le vent. Lao-tse, au contraire, est bien un mystique, mais nullement le sorcier que la légende représentera plus tard. Dans ces conditions, il est totalement superflu de rechercher si le prédicateur d'une rédemption purement personnelle par le *wou wei* peut être considéré comme le créateur d'une religion ou même d'une Église qui aurait eu en vue le salut des masses.

Lao-tse est aussi, sans aucun doute, l'enfant de son époque, et s'il s'écarte de la route qu'ont suivie avant lui les penseurs de la préhistoire chinoise, cela ne peut s'expliquer que par les événements qui ont profondément ébranlé l'époque où il vivait. Il est donc certain que la manière dont il a réuni en une grandiose et pure conception du monde et de la vie les idées métaphysiques et pratiques qui lui avaient été transmises, est son œuvre personnelle, le fruit de son intuition originale et qu'il prend place parmi les plus grands penseurs de tous les temps, à côté d'un Platon, d'un saint Augustin, d'un Spinoza et d'un Kant, dont il est l'égal. Ce qu'il y a de plus remarquable en lui c'est qu'il ait pu séparer complètement de son temps, sa personne et sa doctrine, surmonter même dans sa pensée tout ce qui n'est dû qu'au hasard et devenir malgré tout ce que son époque a pu déterminer chez lui, le plus intemporel de tous les philosophes chinois. Il a été évidemment, pour cette raison, incompris de son temps et il est très douteux qu'il ait fondé ^{p.108} une école de son vivant, ou même qu'il ait eu beaucoup de disciples. Une doctrine comme la sienne n'attire pas un essaim de successeurs et n'est guère propre à évangéliser la masse. En outre, il peut se faire que l'instinct social des Chinois n'ait vu dans l'anarchisme sacré

Histoire de la philosophie chinoise

de Lao-tse qu'un système peu ou point propre à l'organisation sociale du moment, tandis que la doctrine de K'oung-tse l'était au contraire largement. C'est pourquoi Lao-tse a toujours trouvé en Chine plus d'estime et de vénération que de successeurs et d'imitateurs, tandis qu'il a fait sur l'esprit européen, dès le premier moment, une impression profonde et durable à cause de son caractère intemporel et de son rigorisme éthique. Nous voyons en lui un guide vers la renaissance morale qui doit précéder tout renouvellement social ; il est la *vox clamantis in deserto*. Mais il ne faut pourtant point sous-estimer l'importance historique de Lao-tse pour son peuple : si sa renommée n'a pénétré que dans des cercles restreints, si sa parole n'a été comprise que par peu de gens, il a cependant, par son exigence d'une purification et d'une sanctification, préparé le sol et le terrain au rédempteur et ouvert la route à K'oung-tse. Il serait injuste de ne voir en Lao-tse qu'un précurseur de K'oung-tse, mais celui-ci ne serait certainement jamais devenu le grand maître de la Chine si le *magister mysticus* ne l'avait précédé. Lao-tse n'a pas vécu seulement pour la Chine et pour son époque ; il est un des maîtres les plus purs et les plus profonds de l'humanité.

@

CHAPITRE V

K'oung-tse (Confucius)

@

(b06) ^{p.111} Si Lao-tse a sa place marquée dans une histoire de la philosophie chinoise, il n'en est pas de même pour K'oung-tse. ^{p.112} Celui-ci est, sans contredit, le représentant de la Chine ; il a certainement été une personnalité supérieure et peut se mesurer avec les plus grands hommes de tous les temps et de tous les peuples ; enfin, il a été un sage et un savant. Mais tous ces mérites, si grands qu'ils soient, et si peu que nous ayons l'intention de les mettre en doute, ne suffiraient pas encore pour lui donner droit à une place dans l'histoire de la philosophie s'il n'y possédait d'autres titres. Tout d'abord, il a eu le mérite de préserver de la disparition les plus anciens monuments écrits de la Chine et, avec eux, les plus anciens documents de la philosophie chinoise — documents qui comptent sans doute, parmi les monuments écrits les plus anciens de toute l'humanité — et d'avoir conservé, de cette façon, peut-on dire, l'orientation naturelle de la philosophie chinoise ultérieure. Il est, en second lieu, le plus grand moraliste de la Chine et à ce titre la très grande majorité du peuple chinois lui a voué de tout temps un amour et une vénération religieuse sans exemples. L'action de K'oung-tse peut être comparée à celle de Socrate, à qui il ressemble à beaucoup de points, l'ironie mise à part. Et comme Socrate, K'oung-tse appartient indubitablement à l'histoire de la philosophie. Il n'a jamais prétendu avoir fait une œuvre

Histoire de la philosophie chinoise

personnelle puisqu'il a dit : ([Ent. VII. I](#)) ([122](#)) « Je transmets, et n'invente rien de nouveau ». (*chou eul pou tso*), et c'est sans doute pour cela que la littérature européenne, qui apprécie l'originalité tout autrement qu'en Chine, a mésestimé l'importance du maître comme philosophe. On peut se demander jusqu'à quel point cette opinion est fondée et si K'oung-tse n'a réellement fait que transmettre les enseignements des anciens, ou bien s'il n'a pas interprété à sa façon les doctrines traditionnelles. Nous ne pourrions en juger qu'après avoir étudié avec soin ses doctrines et après les avoir comparées avec celles de la philosophie préhistorique. Si même K'oung-tse n'avait été que le professeur et le fondateur d'une école de philosophes qui pendant des millénaires a marqué de son empreinte spirituelle le peuple ^{p.113} chinois, il n'en aurait pas moins droit à la place d'honneur dans l'histoire de la philosophie chinoise.

K'oung-tse était issu d'une vieille famille princière dont la généalogie vérifiée remonte jusqu'au commencement de la dynastie des Tcheou et dont le chef avait à cette époque le titre de duc de Soung. Cette famille s'était plus tard transportée dans l'État de Lou qui fait aujourd'hui partie de la province du Chang-toung. Chou-liang-hi, père du sage, était commandant de la ville de Tseou, aujourd'hui Kiu-fou, dans la même province. Un premier mariage ne lui ayant pas donné d'enfant, Chou-liang-hi, âgé de plus de soixante-dix ans, se maria pour la deuxième fois et, en l'année 551 avant J.-C., eut un fils qui devait être plus tard le grand Maître. Le nom de Confucius, qu'on lui donne habituellement, est la latinisation du groupe de mots chinois *K'oung fou tse* qui se compose du nom de famille *K'oung*,

Histoire de la philosophie chinoise

et des mots *fou tse*, correspondant à l'expression « vénéré maître » que nous employons dans la conversation ; de sorte que son nom signifierait « vénéré maître K'oung ». Mais cette expression est moins répandue en Chine que celles de *K'oung tse* ou de *fou tse* ; d'ordinaire on emploie simplement le mot *tse*, le Maître et c'est ainsi qu'il est communément appelé dans les ouvrages confucéistes.

K'oung-tse avait trois ans quand son père mourut, laissant les siens dans une grande misère. Par suite de son origine noble, sa famille jouissait d'une certaine considération et c'est ainsi que l'éducation de l'enfant fut celle qui convenait à son rang. Parlant de son instruction, le Maître dit dans le Lun-yu ([II. 4](#)) :

« A quinze ans, je m'appliquai à l'étude ; à trente ans, je marchais d'un pas ferme dans le chemin de la vertu ; à quarante ans, je n'avais plus de doute ; à cinquante ans, je connaissais les lois du Ciel ; à soixante ans, je comprenais tout ce que mon oreille entendait ; à soixante-dix ans, en suivant les désirs de mon cœur, je ne transgressais aucune règle.

Un jour qu'on l'admirait à cause de ses multiples connaissances, il dit :

« Dans ma jeunesse j'étais d'une humble condition ; c'est pourquoi j'ai appris plusieurs arts. Mais ce sont là des choses accessoires ; importe-t-il que le sage en apprenne beaucoup ? ([Ent. IX. 6](#)).

C'est tout ce que nous savons relativement à son p.114 instruction. Sa vie comme ses œuvres donnent l'impression qu'il

Histoire de la philosophie chinoise

était un homme complet, « qui marchait d'un pas ferme ». A dix-neuf ans, il se maria et un an plus tard eut un fils nommé Li ; de ce mariage naquit encore une fille qu'il donna à l'un de ses disciples les plus connus. Nous savons peu de chose de sa vie de famille. Sa vie conjugale n'a pas dû être particulièrement heureuse, car il se sépara de sa femme après plusieurs années de mariage. Comme le petit Li manifestait sa douleur à l'occasion de la mort de sa mère, son père lui dit de modérer ses plaintes et, en fils obéissant, l'enfant sécha ses larmes. Cela est d'autant plus remarquable que, à la mort de son élève préféré, K'oung-tse s'abandonna à sa profonde douleur.

D'après les renseignements que l'on possède, il fut professeur avant tout, même dans sa famille. Son amour pour les siens ne s'exprimait pas par une grande sentimentalité, mais dans son effort plus grand pour les améliorer, pour les « renouveler », ce qui est comme il l'indique dans ses sentences le devoir suprême du père de famille.

A peu près à l'époque de la naissance de Li, K'oung-tse entra dans l'administration publique. Il fut d'abord surveillant des greniers à grains, puis intendant des pacages. Vraisemblablement il n'a accepté ces postes inférieurs qu'à cause de sa grande misère et n'y a trouvé ni satisfaction, ni possibilité de remplir la tâche de toute sa vie. Son instruction et ses dispositions particulières le poussaient vers l'enseignement dans lequel il entra d'ailleurs à peu près au moment où il « avait la surveillance des bœufs et des brebis ». Il était alors âgé de vingt-deux ans.

Histoire de la philosophie chinoise

La détresse morale et sociale du peuple semble avoir touché, à cette époque déjà, le cœur et l'esprit de K'oung-tse et avoir éveillé en lui l'idée de renouveler les fondements de la morale et, ainsi, de constituer une garantie durable de la renaissance politique et sociale de l'humanité qui était pour lui de réaliser chez les Chinois l'idéal de la Chine antique : « Bonheur et paix sur la terre. » Dans les circonstances du moment, on ne pouvait parvenir à ce but qu'en agissant sur l'esprit des princes. Il fallait donc d'abord convaincre ceux-ci qu'ils étaient responsables du désordre social et leur montrer le danger qu'un ^{p.115} état pareil constituait pour la stabilité intérieure de la société. C'est pourquoi K'oung-tse résolut de s'adresser non pas au peuple, mais aux princes et de commencer par former pour eux une race de conseillers éclairés, intègres et fermes. Il semble que l'enseignement du jeune maître ait été très apprécié dès le début. Sa maison devint le lieu de réunion de jeunes lettrés avides de progrès, de fils d'hommes d'État éminents et de familles influentes, qui plus tard occupèrent de hautes situations dans l'administration et dans l'armée. Parfois aussi, c'étaient des jeunes gens pauvres qui venaient à lui ; mais il ne repoussait jamais ceux qui étaient animés d'un sincère désir de s'instruire. Ce qu'il exigeait de ses élèves, ce n'était point des biens ordinaires, c'était un désir sérieux et sacré d'entendre la vérité et de pratiquer la vertu. Aussi est-ce avec raison que ceux qui ont rassemblé ses sentences ont placé en tête du Lun-yu ces paroles du maître :

— Celui qui cultive son instruction et ne cesse de la cultiver, n'y trouve-t-il pas de la satisfaction ? Si des

Histoire de la philosophie chinoise

amis viennent de loin recevoir ses leçons, n'éprouve-t-il pas de la joie ?

Le nombre de ses élèves augmenta d'année en année et aurait atteint, vers la fin de sa vie, le nombre imposant de trois mille.

K'oung-tse resta plusieurs années à Lou, et s'y consacra entièrement à l'enseignement, à l'extension de ses connaissances et à l'affermissement de son caractère moral. A cette époque déjà, il avait conscience de sa vocation et de la voie qui devait le conduire au but. On raconte qu'en 528, après avoir enterré sa mère dans le tombeau de son père et, — à l'encontre de la tradition — élevé une colline à cet endroit, il justifia cette innovation en disant :

— Dans les temps anciens, on n'élevait point de collines sur les tombes. Mais je suis un homme du nord autant que du sud, de l'ouest autant que de l'est. Il faut que quelque chose me rappelle cet endroit.

Il était déjà décidé alors à quitter tôt ou tard le petit État de Lou et à s'en aller apôtre voyageur, à travers l'empire, de pays en pays et de cour en cour, pour offrir ses conseils aux princes.

Après avoir porté pendant les trois années réglementaires le deuil de sa mère, par conséquent vers 525, il se mit en route pour Lo, où se fit sans doute la rencontre avec Lao-tse — si ^{p.116} toutefois elle a eu lieu. On pourrait conclure des paroles de ce dernier que ce n'était peut-être pas seulement pour faire des études que K'oung-tse vint à la cour impériale, mais qu'il avait l'intention d'obtenir de l'empereur un emploi de conseiller. Si telle était réellement son espérance, elle fut déçue. Après avoir

Histoire de la philosophie chinoise

enrichi son savoir, il retourna, un an plus tard, à Lou pour continuer son enseignement. A cette époque, de grands désordres furent provoqués dans le petit État par la jalousie des trois familles les plus nobles qui tenaient l'empereur sous leur dépendance. Bien qu'il appartînt à l'une de ces familles, K'oung-tse observa, dans cette querelle, la plus rigoureuse réserve, ce qui d'ailleurs ne le préserva point de poursuites ultérieures. Lorsque le Duc dut abandonner son pays et s'enfuir dans l'État voisin de Ts'i, K'oung tse le suivit avec ses disciples (516). A Ts'i, il entra en relations avec le duc King qui possédait au moins mille chars, mais auquel, après sa mort, son peuple ne put découvrir aucune vertu. King reçut K'oung-tse avec de grands honneurs et lui demanda souvent des conseils qu'il n'eut jamais l'idée de suivre. Il croyait avoir assez fait en offrant au philosophe les riches revenus d'une ville ; mais K'oung-tse fit dire au duc :

— Un homme vertueux n'accepte jamais de rétribution que pour les services qu'il a rendus. J'ai donné au duc King des conseils qu'il n'a pas encore suivis, et il me confierait cette place ! Il est bien éloigné de me comprendre.

Malgré ce refus, King voulut l'attacher à sa cour et lui donner une charge. Son premier ministre l'en dissuada pour cette raison caractéristique :

— Ces savants sont des gens qui manquent de pratique et dont on ne peut suivre l'exemple. Ils sont présomptueux et orgueilleux de leurs idées, de sorte qu'ils ne sauraient se contenter d'une position

Histoire de la philosophie chinoise

inférieure. Ce K'oung-tse a mille lubies. Il faudrait des années pour appliquer tout ce qu'il sait sur les cérémonies et la manière de se comporter. Ce n'est pas le moment de mettre à l'essai ses règles des convenances. Si vous l'attachez à votre personne, ô prince, pour qu'il bouleverse les coutumes de Ts'i, vous n'agirez pas dans l'intérêt de votre peuple.

Le duc, qui n'était peut-être pas aussi méchant que l'ont prétendu les disciples de K'oung-tse, hésita longtemps ^{p.117} à laisser partir le sage. A la fin il dit :

— Je suis trop vieux pour utiliser ses services.

Après l'échec lamentable de cette première tentative en vue d'appliquer sa doctrine avec l'aide d'un prince, K'oung-tse revint à Lou, en 515, et y resta quinze ans. Entre temps, les troubles du pays s'étaient sérieusement aggravés. Le duc mourut en exil, en 509. Un nouveau prince obscur s'empara du pouvoir en écartant du trône les successeurs légitimes et l'anarchie grandit encore. K'oung-tse se tint en dehors des partis. Certes, les tentations ne lui manquèrent point de se joindre à un des puissants du jour pour appliquer avec lui ses principes. D'autre part, les deux principaux chefs de la rébellion dirigée contre les familles s'efforçaient d'attirer de leur côté le célèbre maître. Mais celui-ci résista à toutes les offres et persista dans sa retraite. Il utilisa fructueusement cette époque pour travailler à la grande œuvre de sa vie en recueillant, examinant et classant avec ses disciples la plus grande partie des documents considérables qui devaient constituer la collection des écrits canoniques de l'antiquité.

Histoire de la philosophie chinoise

Vers l'an 500, le pays jouit enfin d'une tranquillité relative. La route était alors libre pour K'oung-tse et il ne refusa plus d'entrer dans les services publics lorsque l'administration supérieure de la ville de Tchoung-tou lui fut offerte. Enfin, il pouvait mettre en pratique ses principes, réaliser ses idées réformatrices dans un petit cercle, il est vrai. D'après ce que raconte un contemporain de ses amis, il aurait fait de véritables miracles. Le succès de son administration pour le bien-être et la conduite morale de la population était si remarquable qu'au bout d'un an Tchoung-tou était considérée par les princes de tous les États comme un modèle d'administration. Le duc de Lou demanda à K'oung-tse si ses principes ne s'appliqueraient point également à l'administration de l'État. Le maître ayant déclaré qu'ils convenaient même à tout l'empire, le duc le nomma sous-secrétaire d'État aux travaux publics et, bientôt après, ministre de la justice ou juge suprême. On dit que K'oung-tse remplit ses fonctions d'une façon telle que les crimes prirent fin et que les lois pénales cessèrent d'être appliquées parce qu'il n'y avait plus de criminels. L'admiration de la ^{p.118} postérité a contribué sans doute à exagérer beaucoup cette description mais il est certain que sous la sage administration de K'oung-tse, l'état moral du pays fit de rapides progrès. K'oung-tse n'a jamais été ministre d'État, mais il n'en a pas moins eu de l'influence sur la politique générale ; il est intervenu dans les conventions d'État, a rendu à son pays ses terres perdues et cherché à renforcer à l'intérieur l'autorité du duc et à affaiblir celle des familles. Il fut aidé dans ces circonstances par deux de ses principaux disciples, Tse-lou et Tse-you, qui occupaient également de hautes fonctions dans l'État. Avec leur concours, il

Histoire de la philosophie chinoise

réussit à faire raser les places fortes qui, en cas de révolte, servaient de points d'appui aux grandes familles. Cette bien-faisante activité dura plus de deux ans, durant lesquels le pays de Lou connut la prospérité. K'oung-tse acquit une renommée de réformateur qui se répandit dans tous les pays, mais il ne put éviter de se faire aussi beaucoup d'ennemis qui minèrent sa situation et entraînèrent le faible duc dans les plaisirs et les excès au point qu'il resta sourd à tous les avertissements du sage. Convaincu que le duc ne consentirait pas à se séparer de lui, K'oung-tse le menaça de se retirer. Mais le duc s'obstina dans son insouciance et K'oung-tse quitta sa patrie (496).

Alors commencèrent pour le sage les longs voyages qui durèrent presque jusqu'à la fin de sa vie et le conduisirent de pays en pays sans qu'il restât jamais plus de trois ans au même endroit. Dans toutes les cours, il fut reçu avec honneur ; maint souverain crut lui être agréable en lui faisant de riches cadeaux, mais aucun n'écoula ses conseils. A plusieurs reprises, il fut tenté de lier sa fortune à celle d'un usurpateur pour arriver à ses fins ; puis, chaque fois, après une courte hésitation, il renonça à suivre cette voie détournée et se remit en route. Le cœur rempli d'amertume, de douleur et de nostalgie, souvent exposé au danger et à la misère, il parcourut avec ses plus fidèles disciples diverses principautés. Il était, comme il l'avait prédit bien des années auparavant, à la fois du nord, du sud, de l'est et de l'ouest ; tout pays sous le signe de la civilisation chinoise était devenu sa patrie. Mais nulle part il ne trouva l'endroit d'où il aurait pu relever l'empire du profond abaissement où il ^{p.119} était

Histoire de la philosophie chinoise

tombé. Vers la fin de ses voyages, il s'écria plein de découragement :

— Suis-je donc une courge amère que personne ne puisse manger ?

Fatigué des voyages, il rentra, à soixante-neuf-ans, à Lou où, entre temps, un autre duc avait pris le pouvoir. Cette fois encore, K'oung-tse eut l'espoir qu'il pourrait agir de façon décisive sur l'histoire de sa patrie. Mais cette espérance non plus ne devait pas se réaliser. Le duc le reçut avec tous les honneurs possibles, mais il ne lui laissa prendre aucune influence sur les affaires de l'État. A cette dernière déception, vinrent s'ajouter d'autres coups qui l'accablèrent. Peu après son retour, son fils unique mourut et ses deux élèves préférés, Houei et Tse-lou, le suivirent bientôt dans la tombe ; il les regretta profondément. Il consacra les derniers jours de sa vie à rassembler les écrits anciens qui forment aujourd'hui les cinq livres canoniques. On raconte qu'un jour, il s'était levé de très bonne heure et, les mains derrière le dos, marchait de long en large devant la porte de sa maison ; traînant son bâton il murmura ces paroles du *Che king*

La grande montagne va s'écrouler,

La poutre maîtresse va se rompre,

Le sage va se flétrir comme une plante.

Lorsqu'il fut rentré et se fut assis, son disciple Tse-k'oung lui demanda :

— Si la grande montagne s'écroule, vers qui élèverai-je mes regards ? Si la poutre maîtresse se rompt et si

Histoire de la philosophie chinoise

l'homme sage se flétrit, sur quoi prendrai-je appui ? Je crains que le Maître ne soit malade !

K'oung-tse répliqua :

— Les princes n'ont plus de jugement. Il n'est personne dans tout l'empire qui soit capable de me prendre comme maître. Mon temps est venu.

Après qu'il eut arrêté avec le disciple fidèle les honneurs à rendre à son cadavre, il se coucha et, sept jours après, rendit l'âme ; c'était le onzième jour du quatrième mois de l'année 478 avant notre ère.

Dans cette triste époque du dernier quart du siècle passé où la science, croyait-on, consistait surtout dans la négation des événements et des personnages historiques, alors que l'on ^{p.120} doutait de l'existence historique de Lao-tse, du Bouddha et de Jésus, un Anglais ([123](#)) eut l'idée de faire parler de lui en déclarant que K'oung-tse était également un mythe. Mais s'il fallait douter de la personnalité historique du sage de Lou, pourquoi croirait-on alors à Socrate, à Jules César ou à Charlemagne ou bien, pour ne pas oublier les Anglais, à Guillaume le Conquérant ? On n'en voit pas la raison. Heureusement, on a cessé, aujourd'hui, de prendre au sérieux cette sorte de science. Si peu que nous sachions, au fond, de la vie mouvementée de K'oung-tse, il est bien certain cependant qu'il a réellement existé ; ses disciples et ses contemporains nous ont également conservé de lui un portrait complet aussi bien physique que moral. Déclarer que tout cela n'est qu'un mythe pieux serait une véritable plaisanterie. D'après ce portrait, « le roi sans couronne » de la Chine était le caractère

Histoire de la philosophie chinoise

harmonieusement développé qu'il avait posé comme but de l'éducation morale personnelle. Il possédait un calme admirable que n'ont pu ébranler ni la douleur, ni l'injustice, ni les dangers mortels auxquels il a si souvent été exposé. Mong-tse, qui est le principal disciple du maître quoiqu'il ne l'ait pas connu personnellement, le comparait à une exécution musicale parfaite dans laquelle chaque instrument joue sa partie. Même si ces détails proviennent de renseignements de seconde main, ils n'en sont pas moins utiles pour la connaissance de l'âme de l'homme. C'est justement à cette harmonie, qui peut facilement rebuter un juge superficiel, que K'oung-tse doit la grandeur et la noblesse de caractère qui remplissaient d'une admiration désintéressée ceux qui le connaissaient et forçaient le respect de ses adversaires.

K'oung-tse n'a jamais cru être le sage parfait :

— Comment pourrais-je me comparer au sage et à l'homme d'une vertu accomplie ! Tout ce que je peux dire de moi c'est que je m'efforce inlassablement de les égaler et que j'enseigne les autres sans relâche.

Si ses élèves n'avaient pas mis en relief sa grande modestie et sa grande douceur, nous en trouverions une preuve convaincante dans de nombreuses sentences sorties de sa ^{p.121} bouche. A cette humilité, il joignait cependant une haute confiance en soi-même et la connaissance claire de sa mission. Assailli un jour par des assassins, il dit à ses amis qui tremblaient pour lui :

— Le ciel a mis en moi la vertu ; que peut me faire Houan-t'ouei ?

Histoire de la philosophie chinoise

Et une autre fois, dans une occasion semblable, il dit :

— Puisque le roi Wen n'est plus, la doctrine n'est-elle pas en moi ? Si le ciel avait voulu que la doctrine disparût, il ne l'aurait pas confiée à un mortel après la mort du prince. Mais le ciel ne veut pas que la doctrine disparaisse. Alors que peuvent me faire les habitants de K'ouang ?

Cette conscience de sa haute mission n'a jamais rendu K'oung-tse orgueilleux, ni arrogant, de même que son humilité n'a jamais fait de lui un vil adulateur des grands et des puissants. Il manifestait la profondeur de ses sentiments dans ses relations avec ses disciples, à l'occasion de la mort des personnes qui lui étaient chères, dans sa compassion pour les malheureux et les affligés et dans son amour ardent pour sa patrie. Mais il ne permettait jamais à ses sentiments de dépasser la mesure permise et de troubler l'équilibre de son âme. Ni dans sa doctrine, ni dans sa vie, il n'y avait place pour la sentimentalité. Lorsqu'on lui demanda, à propos de la sentence de Lao-tse, s'il fallait aussi aimer ses ennemis, il répondit :

— Comment récompenserez-vous alors l'amour ? Répondez à la haine par la justice et à l'amour par l'amour.

Sa justice, qu'il plaçait au-dessus de l'amour, s'accompagnait aussi d'une grande tolérance pour les faiblesses et les erreurs du prochain. Alors que le peuple murmurait contre son prince, parce qu'il plaçait sa maîtresse plus haut que le sage, K'oung-tse dit :

Histoire de la philosophie chinoise

— Je n'ai encore jamais vu un homme qui aimât la vertu autant que la beauté.

Son caractère harmonieux, si ferme dans sa sublime tranquillité, a été indiscutablement le grand-œuvre de K'oung-tse et ce caractère, vers lequel les Chinois ont levé les yeux pendant des millénaires comme vers la pléiade qui reste immuable dans le ciel, contient en lui la plus grande partie du secret de l'influence sans exemple du Maître. Il est certain que celle-ci s'est exercée à ce point sur le peuple parce que K'oung-tse a été la personnification du caractère chinois même, mais il est également vrai que c'est sa personnalité imposante qui a permis au ^{p.122} Maître de former à son image un peuple de cent millions d'âmes.

L'œuvre de Confucius peut se diviser en deux groupes distincts : d'une part, les cinq livres canoniques (*wou king*) et, d'autre part, les quatre livres (*Se chou*) qui contiennent les écrits confuciens au sens proprement dit (*Ta-hio*, *Lun-yu*, *Tchoung-young*, et l'œuvre de *Mong-tse*). Nous avons déjà parlé de la part prise par K'oung-tse à la composition du *Chou king*, du *Y king* et du *Che king*. Ce qui nous intéresse surtout ici, ce sont les commentaires du *Y king*. Comme nous l'avons déjà vu, la majeure partie des commentaires introduits dans les textes canoniques (ailes) proviennent des cercles confuciistes et le maître y est expressément cité à plusieurs reprises. Certains spécialistes du *Y king* attribuent à K'oung-tse des ailes entières et d'autres contestent qu'il ait pris la moindre part à leur rédaction. Il ne sera vraisemblablement jamais possible de résoudre avec une absolue certitude cette difficulté. D'après

Histoire de la philosophie chinoise

l'histoire contemporaine des textes du *Y king*, qui est encore bien modeste, il est vrai, la majeure partie du texte des ailes remonte, comme nous l'avons dit, à l'ancienne école confuciste et peut, par conséquent, nous aider à reconnaître les idées du maître, pourvu qu'on l'emploie avec la prudence convenable. — Le quatrième livre canonique, le *Li ki*, a particulièrement souffert de la destruction des livres sous Ts'in Che houang-ti et le texte que nous en possédons doit dater du deuxième siècle de notre ère ; ainsi disparaît pour nous toute possibilité d'établir la participation personnelle de K'oung-tse à ce livre rituel certainement très ancien dans sa forme primitive. — Le cas du cinquième des livres canoniques, « les annales du printemps et de l'automne » de l'État de Lou (*Tch'oun ts'iou*), le seul livre dont le Maître soit indiscutablement l'auteur, est tout particulier. Nous trouvons dans Mong-tse une sentence du Maître se rapportant à ce livre :

— Ce qui me fait connaître, c'est le *Tch'oun ts'iou* — ce qui me fait blâmer, c'est le *Tch'oun ts'iou* ([Mong-tse](#) III. 2. 9 ; 8).

Ce passage a été de tout temps un casse-tête pour ceux qui ont étudié la littérature chinoise, car le *Tch'oun-ts'iou* est un rapport extrêmement prosaïque, de style médiocre et de peu d'esprit, ne possédant ^{p.123} pas plus de valeur scientifique ou littéraire que de valeur historique. Comment K'oung-tse et toute son école ont-ils pu lui accorder une telle importance ? W. Grube ([124](#)) semble en avoir trouvé la raison. En effet, si le texte principal du *Tch'oun ts'iou* est sans importance, le commentaire qui lui est ajouté, le *Tso tchouan*, présente un grand intérêt ;

Histoire de la philosophie chinoise

c'est une explication détaillée du texte principal, maigre et incompréhensible, explication qui s'élargit en effet jusqu'à devenir une histoire détaillée de tout l'empire et qui donne, pour ainsi dire, le fond historique et la motivation de toute la pensée confucienne. Grube a presque réussi à démontrer que K'oung-tse aurait trouvé dans les archives de Lou le *Tch'oun ts'iou*, qui était une vieille chronique de cet État et qu'il y aurait ajouté les commentaires, appelés *Tso tchouan*, qui exigeaient une connaissance approfondie de l'histoire et des mœurs et dont la très grande importance s'accorde en effet très bien avec le jugement du maître que nous venons de citer. En faisant ce travail, K'oung-tse est devenu, pour ainsi dire, le père de l'histoire chinoise.

Les *Se-chou* (Quatre livres) qui portent le nom de K'oung-tse, ne contiennent pas une ligne qui ait été tracée par le pinceau du maître. Cependant nous pouvons les tenir pour une reproduction authentique de ses discours et de ses pensées. Le *Lun-yu*, ou Entretiens de Confucius, est le plus étendu de ces écrits ; c'est un ensemble de brèves sentences du maître, de conversations avec ses disciples, de remarques de ceux-ci et d'anecdotes sur sa vie. Ce recueil a été composé par les disciples des disciples du maître au moyen de communications orales et de notes écrites par les premiers. Lors de la destruction générale des livres, sous Ts'in Che-houang-ti, les *Lun-yu* furent détruits, à l'exception de quelques rares exemplaires. Sous la dynastie des Han, lorsque l'on s'occupa de rechercher et de mettre en sûreté ce qui pouvait rester de la littérature classique, on trouva deux manuscrits de cet ouvrage, l'un à Lou, composé de vingt livres, l'autre à Ts'i. Celui-ci contenait deux livres de plus que l'autre exemplaire et

Histoire de la philosophie chinoise

les livres communs aux deux comportaient des additions et des développements. Vers l'an ^{p.124} 150 avant J.-C., lors de la destruction de la vieille maison de la famille K'oung. à Lou, on découvrit un troisième manuscrit, qui y avait été caché au moment de l'inquisition impériale et était écrit avec d'anciens caractères qui n'étaient plus en usage à ce moment. Ce « vieux *Lun yu* », comme on l'a appelé, et qui a été publié alors sur l'ordre de l'empereur par le chef de la famille K'oung avec explication des anciens caractères et avec des commentaires était, en général, d'accord avec le texte de Lou. Si donc, à cause des circonstances dans lesquelles il fut découvert, on ne voulait pas accorder une pleine confiance à ce « vieux *Lun yu* », il nous resterait, comme source sûre, l'exemplaire de Lou. Au moyen de ces documents, on fit au premier siècle avant J.-C., avec la collaboration des savants les plus renommés, une étude critique très sérieuse des textes du *Lun yu*, et au commencement du deuxième siècle après J.-C., un des plus célèbres lettrés de la Chine, Tsin-siuan, publia, en utilisant le texte de Lou comme base et en consultant le texte de Ts'i, une édition nouvelle avec commentaire qui a servi à établir le texte actuel du *Lun yu*.

Le *Ta hio*, ou Grande étude, est un bref traité avec commentaire canonique qui originellement faisait partie du *Li ki*. On admet généralement aujourd'hui que cet ouvrage a été composé par Tse-se, petit-fils du maître, tandis que Tchou-hi, le grand interprète de Confucius au douzième siècle, affirme que le texte principal a pour auteur le maître lui-même. Ces deux opinions ne s'excluent pas nécessairement. Le texte principal est très court, et, sous sa forme de sentences, très facile à retenir ; par

Histoire de la philosophie chinoise

conséquent, il est possible qu'il ait été transmis par tradition orale. Il se peut donc fort bien que Tse-se ait écrit de mémoire le texte tel que son grand-père avait coutume de le présenter. Le commentaire canonique, qui forme la plus grande partie de l'ouvrage, est attribué à Tseng-tse, disciple personnel de K'oung-tse.

Le *Tchoung young*, ouvrage philosophique principal de l'école, faisait aussi originellement partie du *Li ki*. il se compose d'un chapitre d'introduction contenant les idées fondamentales de la morale confucienne, et vingt-deux chapitres qui sont en quelque sorte des explications et des développements du ^{p.125} sujet principal. Une introduction, qui y fut d'ailleurs ajoutée plus tard, dit ceci :

« Ce livre, qui enseigne la loi de l'esprit, a été conservé par l'école de K'oung. Mais Tse-se eut souci de sa conservation et veilla à ce qu'il ne soit point falsifié et c'est pourquoi il écrivit un livre pour le transmettre à Mong-tse.

Ainsi Tse-se a écrit de mémoire le premier chapitre sous la forme où il l'avait souvent entendu exposer par son grand-père et y a ajouté un commentaire détaillé qui se réfère continuellement aux préceptes du maître. Telle est l'histoire du texte que l'on a acceptée, sans restriction, jusqu'à une époque récente. L'hypothèse d'Allen, d'après laquelle K'oung-tse ne serait qu'une invention, une sorte de succédané chinois du Bouddha et le *Tchoung young* une falsification des bouddhistes chinois de l'époque des Han ([125](#)) ne mérite d'être cité qu'à titre documentaire. Cette supposition n'a jamais été prise au sérieux.

Histoire de la philosophie chinoise

Tout récemment, von Erkes ([126](#)) a prétendu que le *Tchoung young* n'était pas du tout confucien, mais était une œuvre intermédiaire entre le confucisme et le taoïsme qui datait de l'époque de Ts'in Che-houang-ti et contenait une glorification du grand empereur et de l'unification de son État. Cette hypothèse est également tout à fait arbitraire et dénuée de preuves. C'eût été une flatterie très maladroite que d'écrire, pour glorifier Che-houang-ti, un livre composé pour les deux tiers de citations du Maître et terminé par un véritable panégyrique de K'oung-tse dont l'empereur avait condamné les écrits à la destruction. C'est aussi sans aucun fondement qu'on a vu dans cet écrit une comparaison entre le taoïsme et le confucisme et qu'on a fait ressortir les contradictions que renferme le *Tchoung young*, son mysticisme, etc... De telles idées proviennent des préjugés et des idées préconçues avec lesquelles on étudie K'oung-tse. On a formé d'avance son jugement sur lui :

« C'est un moraliste sec, prosaïque, incapable de s'élever au dessus d'un agnosticisme et d'un pragmatisme confus, mais qui se trouve, avant tout, dans l'opposition la plus complète avec Lao-tse.

Quand on lit alors le *Tchoung-young* et qu'on y trouve des idées ou ^{p.126} des faits qui ne s'accordent point du tout avec ces idées préconçues, on affirme que le livre contient des contradictions inexplicables et l'on en arrive finalement à le déclarer apocryphe et à vouloir le placer à l'époque de Ts'in Che-houang-ti. Or il était inclus dans le *Li ki* qui a été brûlé par cet empereur.

Histoire de la philosophie chinoise

Au nombre des sources secondaires des idées de K'oung, indépendamment du *Kia yu* ou « Conversations familières » (127) généralement reconnu apocryphe, il faut comprendre encore les parties du nouveau *Y king* qui sont indiscutablement l'œuvre de K'oung-tse c'est-à-dire le *touan tchouan* et les autres commentaires, en particulier le « Grand Commentaire » (*Ta tchouan* ou *hi tse*) dont les termes sont expressément attribués à K'oung-tse. Il ne faut pas tenir compte des nombreuses réminiscences du pseudo Lie-tse et encore moins de celles de Tchouang-tse que K'oung-tse y a introduites bien que, peut-être, elles puissent reposer sur une tradition confucienne conservée dans les écoles taoïstes.

Puisque le *Tchoung young* est indiscutablement l'œuvre du maître, il convient d'utiliser surtout ce livre pour l'étude de la doctrine confucienne. N'est-ce pas d'ailleurs aussi le seul ouvrage confucien qui contienne une apparence de système ? En tout cas, l'article premier, qui est aussi le principal, est un court résumé de la doctrine du Maître ; il en expose les points essentiels en ces termes :

« La nature est la volonté de la divinité (*t'ien ming*), vivre librement suivant la nature est le devoir (*tao*) de l'homme. L'enseignement du devoir est la religion. Le devoir est ce dont il n'est pas permis de s'écarter un seul instant, car s'il était permis de s'en écarter, il ne serait plus le devoir. Par suite le sage observe attentivement en lui ce qui n'est pas visible et redoute anxieusement ce qu'il n'entend pas. Il ne doit rien tant examiner que ce qui est caché (en lui) et rien ne doit

Histoire de la philosophie chinoise

être plus clair pour lui que les plus profonds replis de son cœur. C'est pourquoi le sage se livre à cet examen quand il est seul. Quand l'âme n'est pas agitée par des sentiments d'affection, de colère, de tristesse et de joie, on dit qu'elle est en équilibre (*tchoung*). Quand ces sentiments ^{p.127} naissent dans l'âme sans dépasser la mesure on dit qu'ils sont en harmonie. L'équilibre est l'origine, l'harmonie la loi générale (*tao*) de tous les changements qui se produisent dans l'univers. Quand l'équilibre et l'harmonie atteignent leur maximum, l'ordre règne dans le ciel et sur la terre et tous les êtres se développent. »

Cet article fondamental se divise en deux parties bien distinctes ; la deuxième, qui rappelle indiscutablement Lao-tse, a donné lieu à des méprises sans nombre. K'oung-tse veut nous dire d'abord ce qu'il entend par milieu (*tchoung*) ; malheureusement nous ne possédons pas de mots qui rendent toute l'idée contenue dans *tchoung*, de même que nous n'en avons point pour *tao*. En tout cas, ces deux termes désignent des principes derniers qui, on le voit ici chez K'oung-tse également, sont non seulement des valeurs pratiques (morales) mais aussi des valeurs ontologiques. Ce qui les distingue, c'est que *tchoung* est un concept transcendantal statique, tandis que *tao* est un concept dynamique. La nature en tant que matière universelle dans laquelle toutes les forces se tiennent en équilibre est *tchoung*, ou, plus exactement, dans l'état de *tchoung* ; c'est ainsi que K'oung-tse peut dire que *tchoung* est le point de départ des transformations du monde phénoménal. Cette nature équi-

librée en soi-même est ce que Lao-tse appelle « *tao* nommé » et « mère de tous les êtres ». Tandis que Lao-tse déclare sans détours qu'il est impossible de dire comment le monde éternellement mouvant et changeant provient de ce monde en repos, K'oung-tse reste muet sur ce point, comme si c'était une question qui, de toute évidence, dépasse notre connaissance. Nous ne connaissons par expérience que le monde agité. L'amener à l'état de *tchoung*, ce qui est naturellement une aspiration infinie comme l'agitation est elle-même infinie, réaliser l'harmonie, c'est cela qui est le *tao*, c'est le chemin que nous devons suivre, c'est notre devoir. Si le problème éthique revêt dans la deuxième partie une formule cosmique, il apparaît dans la première dans une formule personnelle. *Tchoung* est l'état de la nature tel qu'elle est produite par la volonté divine (*t'ien ming*) et telle qu'elle est dans le plan de Dieu. Elle est une nécessité divine et non pas mécanique, Réaliser, organiser ^{p.128} dans l'harmonie de son être cet ordre voulu par Dieu — tel est le sens de l'expression mystérieuse *chouai sing* et de la formule que nous avons déjà rencontrée : « rétablir la nature » — c'est en cela que consiste le devoir. Le devoir présuppose la liberté. Nous ne sommes point contraints de suivre la voie du devoir, nous pouvons aussi nous en écarter ; mais elle ne cesse point, pour cela, d'être la voie du devoir. Cela signifie que la loi morale est une loi objective et que, si elle ne l'était pas, elle ne serait point loi morale. L'homme est un microcosme dans le macrocosme et, selon l'ancienne philosophie chinoise, il n'est pas une action humaine qui n'ait sa répercussion dans l'univers. Toute loi morale doit être universelle, avoir pour tous la même valeur et être évidente immédiatement et également pour tous. Aussi ne

Histoire de la philosophie chinoise

peut-elle jamais avoir pour but un objet ou la satisfaction d'un intérêt déterminés, car alors elle ne serait pas reconnue par tous.

On a jugé que l'idée principale de K'oung-tse était la réforme de la société de son époque au moyen d'un code moral nouveau. Peut-être fut-ce là la dernière pensée pragmatique du politicien lancé dans la vie qu'était K'oung-tse. Le philosophe ne connaît point de but particulier et n'a point d'impératif hypothétique. Tout eudémonisme ou tout utilitarisme quel qu'il soit lui est étranger. Quand on l'interroge sur la moralité, il répond :

« L'homme de moralité parfaite (*jen*) met en premier lieu ce qui est le plus difficile ; il met en second lieu les avantages qu'il en doit retirer : il mérite alors d'être qualifié d'homme moral parfait (*jen*) ([Ent. VI. 20](#)).

La moralité en tant que devoir (loi morale) aussi bien qu'en tant qu'acte et intention (vertu), est ce que K'oung-tse appelle *jen*.

« Sans moralité (*jen*) l'homme ne peut supporter longtemps l'indigence ou l'opulence. L'homme moral (*jen*) trouve sa satisfaction dans la moralité (*jen*), et le sage n'ambitionne que le trésor de la moralité (*jen*) ([Ent. IV. 2](#)).

« Le sage aspire à la vertu, l'homme vulgaire, au bien-être. Le sage s'attache à observer les lois, et l'homme vulgaire, à s'attirer des faveurs. ([Ent. IV. 11](#))

« Le sage ne comprend que le devoir, l'homme vulgaire, que son propre intérêt ». ([Ent. IV. 16](#)).

Histoire de la philosophie chinoise

Qu'est donc ce *jen* qui résume pour K'oung-tse toute la morale et dont aucune langue européenne ne possède de mot qui en rende tout le sens ? Le caractère chinois *jen* se compose du caractère « homme » et du caractère « deux » ; il signifie donc, deux en un, ou un composé de deux, ex *duobus unus*. Le *Lun yu* ([IV. 15](#)), rapporte une conversation où le maître dit à ses disciples :

— Tseng, ma doctrine (*tao*) se réduit à une seule chose qui embrasse tout.

Tseng-tse répondit :

— En vérité, il en est ainsi.

Le Maître s'étant retiré, ses disciples demandèrent :

— Qu'est-ce que cela signifie ?

Et Tseng-tse répondit :

— La doctrine de notre Maître consiste à se perfectionner soi-même et à aimer les autres comme soi-même.

Jen signifie donc un pour tous et représente le moi social. K'oung-tse pas plus que ses élèves n'a employé le mot *jen* dans cet unique sens universel d'une exigence éthique fondamentale ; ils l'ont employé aussi pour désigner des formes d'adaptation déterminées et particulières à la vertu pratique. *Jen* peut être employé pour chacune des cinq vertus cardinales : humanité, justice, urbanité, prudence et sincérité, mais aussi pour l'état d'esprit d'où elles découlent et qui représente la vertu suprême. C'est donc une vertu UNIQUE, dont les anciens philosophes de la Chine avaient déjà parlé et qu'ils avaient cherchée, non pas dans

Histoire de la philosophie chinoise

une manière d'agir déterminée, mais dans le caractère. Celui qui la possède réellement remplit par son moyen tous les autres devoirs.

« Un homme qui possède le *jén* peut rester ferme lui-même et alors il affermit les autres ; il désire lui-même comprendre (ses devoirs) et il instruit les autres » ([Ent. VI. 28](#)).

La loi morale que K'oung-tse a en vue repose donc sur la liberté ; mais par suite de la correspondance cosmique de l'individu avec l'univers, elle agit en même temps comme une loi de la nature. Tous les hommes ont un mandat du ciel (*t'ien-ming*) et l'amour du prochain (*jén*) est l'attitude correspondante à la destination naturelle, non seulement de notre propre moi, mais aussi de l'humanité :

« L'amour du prochain, c'est ce qui fait l'homme (*jén jen tche jen ye*. [T. Y. XX.5](#)).

Le *jén* est donc la loi morale objective telle que Kant la comprend. En général, les idées confuciennes nous rappellent irrésistiblement le fondement kantien d'une métaphysique des mœurs et l'impératif catégorique ; celui qui est choqué de la relation établie par les Chinois entre la moralité et les lois et processus cosmiques doit se rappeler que Kant aussi donnait à son impératif catégorique une formule cosmique et exigeait que l'on agît toujours comme si la maxime de notre action devait devenir, par notre volonté, une loi générale de la nature. Donc, ici aussi, la loi morale est considérée comme le modèle de l'ordre cosmique et nous savons que pour Kant le but de l'évolution morale de l'humanité était de transformer le domaine des

Histoire de la philosophie chinoise

intentions en un domaine de la nature. Il semble que ce soit là aussi le sens profond, peut-être à peine entrevu, des premières phrases du [*Tchoung young*](#) :

« La nature est la volonté de la divinité. Vivre librement selon la nature est le devoir. L'enseignement du devoir est la religion.

Quel est donc cet enseignement ? Quelle est la voie (tao) dont on parle tant, qui permet d'atteindre le but et de réaliser la loi morale ? A cette question, K'oung-tse répond immédiatement comme Lao-tse : la perfection de soi-même.

« Depuis le Fils du Ciel jusqu'à l'homme du peuple chacun doit d'abord se perfectionner soi-même » (T. H. 6).

Mais pour se perfectionner soi-même, il faut que l'homme se connaisse exactement. Ce n'est point là une exigence particulière à K'oung-tse ; le γνωθι σεαυτόν est un des lieux communs moraux les plus appréciés de tous les peuples et de tous les temps. Malheureusement, il n'est pas facile de se connaître soi-même et, comme l'a montré la psychologie analytique moderne, la connaissance de soi rencontre de bien grandes difficultés, en dépit de la meilleure volonté. De cela, Socrate et la philosophie grecque tout entière n'avaient pas la moindre idée. K'oung-tse déclare également que l'examen de conscience et la sincérité la plus rigoureuse vis-à-vis de soi sont le premier devoir ; mais il ne semble guère avoir vu plus clairement que les philosophes grecs les grandes difficultés de cet examen et les dangers que présente l'erreur involontaire que l'on commet sur soi-même. Le commentaire canonique du *Ta hio*

Histoire de la philosophie chinoise

([VII](#)), qui n'est point de K'oung-tse, mais qui certainement reproduit exactement ses idées, dit, au sujet du passage que nous venons de citer :

« Se perfectionner soi-même consiste à régler les mouvements de son cœur. Sous l'impression ^{p.131} de la colère ou du ressentiment, de la crainte ou de la terreur, sous l'empire de la passion, dans l'inquiétude ou l'affliction, le cœur n'est pas réglé. Lorsque le cœur est entraîné (par les passions), on regarde sans voir, on écoute sans entendre, on mange et l'on ne perçoit pas le goût de la nourriture. Se perfectionner soi-même consiste donc à régler les mouvements de son cœur.

Cela soulève un voile qui a longtemps dissimulé à l'éthique rationaliste de l'Occident un des problèmes essentiels. La vie sentimentale et instinctive domine l'esprit humain et nous empêche, sans que nous le sachions, de juger comme il convient et nous-mêmes et nos relations avec le monde extérieur ; car il n'existe aucune différence essentielle entre le contenu de notre moi empirique et le contenu des perceptions que nous avons du monde qui nous entoure ; celui qui ne connaît pas les relations qui le lient au monde extérieur n'est point non plus à même de se connaître lui-même. Or, comme K'oung-tse l'avait déjà très exactement remarqué, notre cœur nous montre, suivant son état, le monde extérieur sous des aspects différents, et c'est pour cela que nous sommes facilement exposés à des illusions dangereuses. « C'est pourquoi », dit encore l'article fondamental du [Tchoung young](#),

Histoire de la philosophie chinoise

« le sage prend garde même quand il ne voit rien (qui réclame sa vigilance) et craint même quand il n'entend rien (qui doit l'effrayer). Pour lui rien n'apparaît plus à découvert que les secrets replis de son cœur, rien n'est plus manifeste que les plus petits indices. Aussi veille-t-il avec soin sur tout cela quand il est seul (avec lui même).

Donc pour que l'homme puisse se perfectionner soi-même il faut qu'il exerce sur lui une impitoyable critique, qu'il soit sincère envers lui-même et se garde de toute illusion. Il y arrive, non par une connaissance rationnelle des objets extérieurs, mais seulement par introversion. Celui qui veut être vrai envers lui-même, « sincère même dans ses propres pensées », doit s'observer lorsqu'il est seul avec lui-même, détaché du reste du monde. Le *Ta hio* ([VI](#)) revient également sur ce précepte. Par les mots « sincère, même dans ses propres pensées », dit-il, il faut entendre ne point se tromper soi-même comme on le fait lorsqu'on déteste une mauvaise odeur ou qu'on aime une belle couleur, par faiblesse. C'est pourquoi le Sage doit ^{p.132} y faire particulièrement attention lorsqu'il est tout seul. C'est une illusion de juger de la valeur d'une chose d'après l'impression agréable ou désagréable qu'elle exerce sur nos sens. Lorsque nos appétits sont en jeu, nous n'entendons et ne voyons en réalité rien du tout, bien que nos oreilles et nos yeux fonctionnent ; c'est comme si l'on mangeait un mets sans en reconnaître le goût. Pour juger exactement le monde et les choses, il faut les considérer sans tenir aucun compte de notre désir et de notre intérêt. Cela n'est possible que si nous pénétrons jusque

Histoire de la philosophie chinoise

dans les coins les plus cachés de notre moi intime et découvrons les rapports secrets qui existent entre les objets et nos désirs, et qui, d'ordinaire, sont inaccessibles à nos yeux et à nos oreilles. Seule cette rigoureuse sincérité envers nous-même et jusque dans nos pensées, nous permet de connaître aussi le monde extérieur et de le juger comme il convient et ce n'est que lorsque nous nous trouverons sans prévention en face des objets que nous pourrons aussi agir objectivement et justement.

Ce ne sont pas les critiques européens, mais bien ses contemporains taoïstes, qui les premiers ont reproché au Maître d'avoir attaché trop d'importance à la formation rationnelle comme moyen de perfectionnement moral. K'oung-tse a provoqué lui-même ce jugement par plusieurs de ses sentences ou, plus exactement, c'est la transmission défectueuse de ses sentences, sous forme d'aphorismes, qui a créé cette méprise ainsi que beaucoup d'autres à son sujet. K'oung-tse a été le premier philosophe chinois qui se soit occupé du rapport qui existe entre le mot (*ming* = nom, concept) et son contenu, et qui ait compris assez confusément que, du déplacement de ce rapport, d'une fausse relation et par conséquent d'un faux jugement extérieur, devait nécessairement découler une action fausse avec de mauvais effets pratiques. Interrogé sur ce qu'il ferait tout d'abord s'il était appelé à gouverner un État, le maître répondit :

— Je rendrais à chaque chose son vrai nom.

(nom = *ming*). Comme le disciple qui l'avait interrogé trouvait cette réponse quelque peu étrange et demandait à quoi servirait cette réforme des noms, K'oung-tse dit :

Histoire de la philosophie chinoise

— Que tu es grossier ! Un homme sage devrait observer une prudente réserve au sujet ^{p.133} de ce qu'il ne sait pas. Si les noms ne conviennent pas aux choses, il y a confusion dans le langage ; s'il y a confusion dans le langage, les choses ne s'exécutent pas. Si les choses ne s'exécutent pas, les bienséances (*li*) et l'harmonie sont négligées. Les bienséances et l'harmonie étant négligées, les supplices et autres châtiments ne sont pas proportionnés aux fautes. Les supplices et les autres châtiments n'étant pas proportionnés aux fautes, le peuple ne sait plus où poser les pieds ni les mains. C'est pourquoi le sage donne aux choses les noms qui leur conviennent et chaque chose doit être traitée d'après la signification du nom qu'il lui donne. Dans le choix des noms, il est très attentif ([Ent. XIII. 3](#)).

Partant de ces idées généralement indiscutables, K'oung-tse a pris, dans le *Ta hio*, ([5](#)) comme point de départ pour l'accomplissement du devoir, l'examen critique de la nature des choses, c'est-à-dire la juste attitude vis-à-vis du monde extérieur :

« Lorsque l'on a scruté la nature des choses, les connaissances atteignent leur plus haut degré. Lorsque les connaissances ont atteint leur plus haut degré, la volonté devient parfaite. Lorsque la volonté est devenue parfaite, les mouvements du cœur sont réglés. Lorsque les mouvements du cœur sont réglés, tout l'homme est exempt de défauts. Après s'être corrigé soi-même, on établit l'ordre dans sa famille. L'ordre régnant dans sa

Histoire de la philosophie chinoise

famille, le pays est bien gouverné. Le pays étant bien gouverné, l'empire jouit également de la paix.

Les déformations que le confucisme a fait subir plus tard à ces pensées ne doivent pas déterminer notre jugement sur K'oung-tse. Celui-ci a exigé comme condition indispensable au travail intérieur : d'abord l'étude approfondie de son moi et une sincérité sans restriction envers soi-même, ensuite une connaissance critique du monde extérieur et une représentation exacte des objets, qui doivent avoir pour résultat une appréciation des choses aussi juste que possible. Ce que cherche K'oung-tse c'est une doctrine des valeurs garantie autant que possible contre les erreurs objectives et les illusions subjectives et il n'est pas une éthique qui puisse négliger une telle exigence. Les taoïstes ont leur théorie des valeurs incommensurables, il est vrai, et l'établissement de celle-ci ne peut autoriser à faire de K'oung-tse un rationaliste. En outre, la réalisation de cette exigence ne ^{p.134} constitue pas toute la voie ; elle n'est à vrai dire que le point de départ de la voie proprement dite qui, d'après K'oung-tse, n'est pas sous la conduite exclusive de la raison, bien qu'elle doive cependant en être éclairée selon la conviction de la plupart des moralistes. Le mystique Lao-tse et ses successeurs, Tchouang-tse en particulier, peuvent se passer de la raison, parce qu'ils la remplacent par l'intuition, par la vision immédiate. Mais si un philosophe n'admet pas l'intuition comme une source de la connaissance, ce n'est pas une raison pour le ranger parmi les rationalistes, et la philosophie pratique de K'oung-tse n'est pas plus rationaliste que celle de Kant.

Histoire de la philosophie chinoise

Nous avons déjà vu que K'oung-tse ne considérait pas l'étude de soi-même comme une fonction uniquement de l'entendement, mais qu'il savait aussi de quelle importance étaient les influences obscures, mais profondes, que la vie affective et instinctive exerce sur notre connaissance et qu'il savait fort bien le rôle que la volonté joue dans la connaissance. Dans un passage du *Tchoung young* ([XX. 9. 10](#)), que l'on donne comme une sentence du Maître lui-même et dont nous aurons encore à nous occuper, nous lisons :

« Les uns possèdent en naissant la connaissance ; les autres la reçoivent par l'enseignement d'autrui ; d'autres l'acquièrent au prix de recherches laborieuses. Mais de quelque manière qu'elle soit obtenue, elle est toujours la même. Les uns agissent d'après elle parce que cela fait leur bonheur, les autres par avantage et d'autres encore parce qu'ils sont poussés par une puissance supérieure. Le résultat final est le même pour tous. Celui qui aime l'étude aura bientôt la vertu de la prudence, celui qui fait des efforts aura bientôt la vertu d'humanité (*jén*), celui qui sait rougir (de son égoïsme) aura bientôt la vertu de force.

Dans le paragraphe immédiatement précédent, la prudence, l'humanité et la force sont données comme les trois vertus nécessaires à tous les hommes pour agir conformément au devoir (cf. aussi [Ent. XIV. 30](#)). K'oung-tse savait très bien que l'on ne parvient pas à la vertu par le seul développement de l'intelligence, que l'on ne peut apprendre la morale comme on apprend à lire ou à écrire, que le savoir est certes un grand bien,

Histoire de la philosophie chinoise

mais qu'au point de vue moral il peut, tout au plus, faire éviter des erreurs sans jamais ^{p.135} pouvoir créer la vertu positive. (Ent. [VI. 25](#) et [XII. 15](#)) ; il savait aussi que toutes les forces de l'âme doivent agir de concert, les forces émotionnelles et celles de la volonté, non moins que celles de l'intellect, pour produire un caractère harmonieux d'où l'action morale découle comme un phénomène naturel et libre à la fois, comme un phénomène conforme aux lois en même temps qu'autonome. Il n'a jamais pensé ou à exclure les passions puisqu'il dit dans l'article fondamental du [Tchoung young](#) :

« quand il ne s'élève dans l'âme aucun sentiment de joie, de colère, de tristesse ou de plaisir, on dit qu'elle est en équilibre. Quand ces sentiments ne dépassent pas la mesure, on dit qu'ils sont en harmonie.

L'harmonie de K'oung-tse est ce que Lao-tse appelle le repos. Mais tandis que celui-ci pense que la nature déjà est en harmonie, qu'il suffit seulement de nier tout ce qui nous sépare de la nature, la civilisation, pour atteindre le repos et rétablir la nature, cette dernière est pour K'oung-tse, en tant qu'état d'équilibre absolu (*tchoung*) une idée des plus réelles à laquelle nous ne pouvons parvenir par une simple exclusion des formes vitales, par un anéantissement mystique. Nous ne pouvons jamais que nous approcher d'elle ; il nous faut résoudre en une infinité d'états dynamiques, de transformations, ce qui doit être statique dans son essence, car le changement est dans ce monde la seule chose qui dure. L'approche dynamique de cet idéal, c'est l'harmonie, c'est la culture, l'enseignement. La moralité n'est point, pour K'oung-tse, la négation de la culture ;

Histoire de la philosophie chinoise

au contraire, nous ne pouvons retourner à la nature que par la culture.

En apparence, il y a une contradiction très nette entre cette profondeur psychologique et métaphysique des problèmes éthiques fondamentaux et l'importance extraordinaire que K'oung-tse attribuait aux rites, aux lois de la convenance et de l'usage — appelés d'une façon générale *li*. Ses contemporains taoïstes désapprouvaient déjà ce parti pris du Maître en faveur du *li* et ne voulaient point l'accepter comme la voie qui conduit à la morale véritable. La science européenne a découvert dans l'importance que le système confucien attache au *li* la cause fondamentale de la torpeur et de la rigidité de l'esprit populaire chinois. Les reproches de ce genre, qui ne ^{p.136} datent pas d'aujourd'hui, renferment peut-être un petit grain de vérité enfoui sous un amas d'erreurs. Non seulement il ne faut point mettre en bloc sur le compte de K'oung-tse le confucisme des époques ultérieures, de même qu'on ne peut pas rendre Jésus responsable de toutes les conceptions des jésuites, mais il ne convient pas non plus d'attribuer au cérémonial du confucisme la rigidité réelle, ou simplement supposée, de la vie spirituelle chinoise puisque l'on peut très bien trouver dans l'essence même de l'âme du peuple chinois les premières tendances à ce cérémonial. En effet, la littérature chinoise ancienne, depuis le *Chou king* jusqu'aux écrits authentiques de Kouan-tse, fournit la preuve de la grande importance que l'époque préconfucienne, elle aussi, attribuait au *li*. Pour bien comprendre le sens de ce mot, il faut connaître les circonstances dans lesquelles le Maître a vécu.

Histoire de la philosophie chinoise

Les conditions sociales du peuple chinois, à l'époque de K'oung-tse, résultaient de la constitution féodale du pays. Un mur social divisait le peuple en deux classes distinctes presque étrangères l'une à l'autre. D'un côté était la noblesse (*kiun tse*) comprenant les dignitaires des cinq degrés et la famille impériale, et de l'autre, le peuple, les « petites gens » (*siao jen*), la *plebs misera et contribuens*, dans laquelle on comptait les paysans, les fermiers, les ouvriers, les commerçants, les esclaves et les serviteurs. Les humbles étaient régis par une loi d'une cruauté et d'une dureté primitives. Les nobles étaient exempts de la loi ; pour eux, il n'y avait que la coutume et la tradition — *li* — ainsi que leur code particulier. Les humbles étaient donc une classe hétéronome ; les nobles, au contraire, étaient autonomes. L'origine de cette inégalité sociale et juridique remontait vraisemblablement à une époque très lointaine, probablement à celle de la conquête du pays et avait alors un fondement qui, racial à l'origine, devint plus tard social. L'importance moralisatrice et civilisatrice du cérémonial social dans toutes ses formes ne peut jamais être estimée trop haut pour une société quelconque et en particulier pour une société primitive ; car ce cérémonial, si étroitement lié à la sorcellerie primitive, remplit tout simplement l'existence. Aussi ne doit-on pas croire qu'en Chine le *li* n'avait aucune ^{p.137} importance pour le commun ; le culte des ancêtres et les cérémonies si soigneusement réglées contrediraient cette opinion. En réalité les nobles étaient exempts de la loi pénale générale et avaient leur propre *li* indépendamment du *li* valable pour tous. Aux époques de débâcle politique et sociale, la dépravation générale de la culture est accompagnée d'une décadence des mœurs (*li*) et cette

Histoire de la philosophie chinoise

dissolution morale fait courir le plus grand danger à l'ordre social en général.

Les politiciens de profession et les philosophes d'État de toutes les époques cherchent à remédier à la démoralisation générale par des lois réformatrices et par de sévères mesures de répression. Nous savons que ce fut aussi le cas à l'époque de K'oung-tse et qu'alors déjà cette méthode se révéla erronée et sans effet. Plus la machine à fabriquer les lois fonctionnait, plus la situation empirait, et cela provoquait les railleries de Lao-tse. K'oung-tse comprit, non moins que Lao-tse, que les lois réformatrices, l'extension des lois pénales aux classes supérieures, par exemple, ne servirait à rien. Le mal venait, d'après lui, non pas de l'insuffisance des lois, mais de ce que le sentiment de l'honneur et la vertu étaient trop peu répandus, que les nobles manquaient de noblesse intérieure, qu'ils avaient abandonné les bonnes mœurs d'autrefois qui reposaient sur le plus rigoureux sentiment de l'honneur et que le bas peuple, suivant le mauvais exemple des grands, méprisait les lois et les transgressait dès qu'il en trouvait l'occasion. Que faire contre cela ? Rentrer en soi-même et travailler à son propre perfectionnement, se désintéresser de l'humanité comme Lao-tse l'avait fait et recommandé aux autres, cela semblait à K'oung-tse un grossier manquement au devoir. Prêcher au peuple, à la masse, l'amélioration de soi-même et attendre d'un tel évangile la transformation de la foule en personnalité morale ? K'oung-tse n'était ni assez enthousiaste, ni assez rêveur pour cela. Ainsi il ne resta plus pour celui qui ne considérait point comme indispensable l'influence exercée sur la masse, qu'à donner au peuple, sans différence de classe, sinon

Histoire de la philosophie chinoise

la moralité au sens le plus pur et le plus rigoureux, du moins des mœurs une civilisation, et à le ramener ainsi à ses devoirs les plus prochains. Une conduite supérieure de la vie embellie et ennoblie ^{p.138} par l'art et la bienséance, une conduite plus digne de l'homme qui devrait donner à chacun, même au plus humble homme du peuple, le sentiment de la dignité humaine et l'estime de soi et le préserver des actes les plus communs et les plus honteux, élever le niveau culturel général du peuple, conserver le vieux culte des ancêtres et ses rites, et renforcer à nouveau la réglementation formelle de la vie organisée par lui, c'est en tout cela que consistait pour K'oung-tse l'observation du // ; rétablir et renforcer cette coutume, étendre, autant que possible, sa puissance à toutes les classes du peuple, c'était là ce qu'il considérait comme l'unique voie des réformes sociales.

« Si l'on conduit le peuple au moyen des lois et le maintient dans l'ordre au moyen des châtiments, il tournera (la loi) et n'en aura pas honte. Mais si l'on dirige le peuple par de bons exemples et le maintient dans l'ordre en réglant les usages, il aura honte (de mal faire) et pour cette raison fera ce qui est juste ([Ent. II. 3](#)).

Ce but pragmatique n'est point en contradiction avec l'éthique pure de K'oung-tse. Exprimée dans la langue de Kant cette exigence du // est un impératif hypothétique correspondant à un but (socialo-pédagogique) déterminé qui ne contredit jamais l'impératif catégorique et ne cherche pas à abaisser le but moral suprême. Jésus aussi, à côté de ses commandements catégoriques, a enseigné la fidélité aux formes cultuelles judaï-

Histoire de la philosophie chinoise

ques. Il n'en résulte pas non plus une morale dualiste, comme des philosophes modernes ([128](#)) l'ont reproché à K'oung-tse.

Le but suprême de l'homme qui est de réaliser librement en soi une unité universelle sur le modèle de l'unité universelle cosmique, auquel l'homme véritablement libre peut seul aspirer en pleine conscience, est, pour cette raison, le but de tous sans aucune exception ; de plus le sentiment des convenances (*li*) constituait pour le noble et le sage un sûr régulateur technique de l'action journalière sans que cette douce harmonie de la vie pût être facilement détruite par des excès en trop ou en moins.

« Le respect sans *li* est de la platitude, la prudence sans *li* est de la crainte, le courage sans *li* p.139 cause du désordre, la franchise sans *li* est blessante ([Ent. VIII. 2](#)).

K'oung-tse avait bien compris que le peuple, en tant que collectivité, ne se comportait pas et ne devait pas se comporter vis-à-vis de la morale comme l'individu et, bien qu'il recommandât à ce dernier également de travailler à pratiquer la vertu et de conformer ses actes aux principes, il reconnaissait cependant avec autant d'exactitude que de justesse qu'il était impossible d'agir sur la masse par des arguments.

« On peut amener le peuple à observer les convenances (*li*) — mais on ne peut lui en donner une connaissance raisonnée ([Ent. VIII, 9](#)).

K'oung-tse en arrivait ainsi à établir une séparation très nette entre le noble (*kiun tse*), d'une part, et le peuple (*siao jen*) ou la masse (*min*), d'autre part. Mais ce noble n'est plus ici celui qui

Histoire de la philosophie chinoise

tient sa noblesse de sa naissance ou de la classe à laquelle il appartient ; c'est, au contraire, l'homme qui, cherchant à se perfectionner, s'est ennobli lui-même, a acquis la noblesse intérieure, même s'il appartient à une classe sociale inférieure, et l'homme vulgaire n'est pas nécessairement l'homme de basse extraction, mais l'homme de mentalité commune. Par suite il n'existe pas deux enseignements de la morale, un pour les classes dirigeantes et un pour le peuple. Certes, le Maître dont le regard était si pénétrant, savait que l'individu est solidement enraciné dans son milieu social, et que ce milieu influe également sur sa conduite morale.

« Les défauts des hommes sont ceux de la classe à laquelle ils appartiennent ([Ent. IV. 7](#)).

Mais ce n'est point là une loi mécanique ni une vérité absolue. L'homme naît toujours dans la masse ou dans une classe, mais il a aussi la liberté de s'élever au dessus de la masse quelle que soit son origine.

De même que ce n'est pas seulement l'homme ignorant et vulgaire, mais aussi l'homme bien doué et instruit, qui marchent éloignés du bon chemin, le premier parce qu'il ne peut pas l'atteindre, le second parce qu'il l'a dépassé ([T. Y. XII](#)), de même la vraie vertu n'est point un privilège des hommes de haute situation ou de grand savoir :

« La voie de la perfection est pénible et en partie cachée. Les hommes et les femmes les plus simples peuvent arriver à la connaître et atteindre aussi le but ; mais les plus grands sages eux-mêmes ne ^{p.140} la connaissent pas dans toute son étendue. Les hommes

Histoire de la philosophie chinoise

et les femmes les plus ignorants peuvent agir comme il faut et atteindre ainsi le but ; mais les plus grands sages eux-mêmes ne peuvent la suivre jusqu'à son terme. C'est ainsi que le ciel et la terre, malgré leur immensité, ne peuvent satisfaire complètement les désirs des hommes. ([T. Y. XII](#)).

La perfection est le but, l'aspiration à la perfection morale (*tao*) est le devoir suprême de tous les hommes ; la convenance (*li*) n'est pas le but, pas même la voie qui y conduit, mais elle est la condition qui permettra simplement de découvrir cette voie. On peut constater que l'examen le plus critique ne permet pas de découvrir l'ombre d'une contradiction dans le système du grand moraliste.

Le contraste fondamental entre Lao-tse et K'oung-tse ne réside pas là où on le cherche ordinairement. Il ne vient pas de ce que le premier est un métaphysicien et le second exclusivement un moraliste, celui-là un mystique et celui-ci un rationaliste. Ces distinctions ne sont même pas exactes, elles ne peuvent donc, pour cette raison, expliquer les rapports ou les relations qui existent entre ces deux hommes. La différence fondamentale entre Lao-tse et K'oung-tse, nous l'avons déjà mentionné, doit être cherchée dans l'attitude tout à fait différente qu'ils prirent vis-à-vis du milieu où ils vivaient ; Lao-tse s'est détourné complètement du monde ; la culture, avec ses prétendus bienfaits et ses destinées, est quelque chose dont on doit faire abstraction et se débarrasser pour trouver la voie du repos, pour trouver le salut. Et ce salut chacun peut l'obtenir soi-même, et c'est pourquoi chacun ne doit s'inquiéter que de soi et

Histoire de la philosophie chinoise

abandonner les autres à eux-mêmes. Sa philosophie aboutit donc à un solipsisme éthique. L'importance qu'il accorde à l'intuition et le ton presque railleur avec lequel il refuse le concours de l'entendement sont conformes au but qu'il se propose. Tout à fait autre était K'oung-tse. Bien qu'il n'estimât pas moins la personnalité et qu'il ne recommandât pas moins énergiquement que Lao-tse le travail intérieur, la connaissance de soi-même, la maîtrise de soi, la perfection de soi, son idéal de l'homme parfait, du saint, se distinguait essentiellement de celui de Lao-tse en ce sens qu'il ne consistait pas ^{p.141} en un moi égoïste, mais en un moi social, qui ne se désintéressait pas de l'humanité malheureuse, mais jugeait que son devoir suprême était de la délivrer de ses souffrances et qu'aimer les hommes avait le même sens que les « renouveler ».

Mais comment les renouveler et par quels moyens ? K'oung-tse savait parfaitement que l'on ne peut parler à des peuples entiers comme à un individu, qu'il faut appliquer aux masses une autre mesure que celle que l'on applique à l'homme isolé qui cherche son chemin. Pour le peuple et la masse, K'oung-tse ne voit que deux possibilités de les mettre dans le bon chemin ; la force civilisatrice de la convenance (*li*) et l'exemple donné par les hommes éminents, surtout par ceux qui tiennent les rênes du gouvernement et qui, selon la conception chinoise, ont reçu le mandat du ciel. C'est en vain que l'on s'efforcerait de donner une bonne constitution politique à une société qui se trouve dans de mauvaises conditions morales. Pour réformer la vie politique d'un peuple, il faut d'abord réformer ses mœurs. C'est pourquoi K'oung-tse rappelle sans relâche à tous ceux qui sont appelés à

Histoire de la philosophie chinoise

régner qu'ils doivent être eux-mêmes des modèles de morale en même temps que de vertu :

« Celui qui gouverne le peuple en lui donnant de bons exemples est comme l'étoile polaire qui demeure immobile tandis que les autres étoiles gravitent autour d'elle ([Ent. II. I](#)).

On méconnaîtrait l'esprit du grand Maître chinois si, séduit par le confucisme officiel des époques suivantes, l'on supposait que K'oung-tse ait eu l'intention de guérir toutes les misères du peuple par le remède de la loi et de satisfaire tous les besoins sociaux par des mesures gouvernementales d'une haute sagesse. K'oung-tse a voulu au contraire, à peu près comme Lao-tse, rendre inutiles cet empirisme administratif et cette technique politique. Dans ce but il a admis que l'exemple moral venu de haut exerce une profonde influence sur le peuple, que le sentiment très développé de l'honneur et de la honte, une haute culture, stimulent les hommes à se bien conduire. Un de ses élèves l'ayant interrogé sur la force d'âme, le Maître dit :

— De quoi parles-tu ? De celle des pays du sud, de celle des pays du nord ou bien de celle que tu dois acquérir ? Enseigner avec indulgence et douceur ; ne pas se venger des injustices, c'est ^{p.142} la force d'âme des pays du sud ([129](#)). Le sage la pratique. Etre armé de toute pièce, ne point trembler même en face de la mort, c'est la force d'âme des pays du nord. L'homme grave la pratique. Le sage est accommodant ; mais il ne s'abandonne pas (à ses passions). Que sa fermeté est courageuse ! Il se tient dans le juste milieu, sans

Histoire de la philosophie chinoise

incliner d'aucun côté. Que sa fermeté est courageuse ! Si le gouvernement est bien réglé, dans la vie publique il est le même que dans la vie privée. Que sa fermeté est courageuse ! Si le gouvernement est mal réglé, il reste toujours le même jusqu'à la mort. Que sa fermeté est courageuse ! ([T. Y. 10](#)).

Le souverain doit donc être le sage, le chevalier, l'homme d'une vertu parfaite qui a reçu le mandat du ciel. Le vrai souverain est toujours un envoyé du ciel et son empire sera toujours bien organisé sans qu'il emploie la force et la contrainte des lois, parce que c'est un empire du devoir. Dans l'idéal qu'il se fait, K'oung-tse se rapproche encore beaucoup du vieux maître du sud ainsi que de la doctrine de Platon, au sujet des rois sages et des saints. Et tandis que K'oung-tse, dans toutes les questions qui se rapportent à l'effet extérieur, conserve toujours un point de vue remarquablement réaliste, critique et même prosaïque, il devient, lorsqu'il parle de son surhomme, du vrai Fils du Ciel, presque aussi poétique et aussi extatique que le vieux maître ou que Platon. Alors il n'est plus du tout rationaliste, car penser que le ciel enverra un jour dans le monde son grand fils pour le rénover n'est plus une affaire de savoir, c'est l'affaire d'une foi solide comme un roc.

L'idée que le dieu céleste se révèle aux hommes, pour leur montrer le bon chemin (*tao*) se rencontre fréquemment chez les penseurs chinois de la plus haute antiquité. Les huit signes primitifs du *Y king* auraient été, selon le mythe, apportés à l'empereur Fou-hi par un dragon sorti des eaux du Houang ho (voir [plus haut](#)). De même la Grande règle, (*Houng fan*) aurait été

Histoire de la philosophie chinoise

transmise par le ciel à l'empereur Yu par un animal fabuleux sorti des flots de la rivière Lo (voir [plus haut](#)). L'idée de révélation était donc si profondément enracinée dans l'esprit des anciens Chinois, ^{p.143} qu'elle a pu donner naissance à des mythes. Cette idée aussi que le ciel peut donner à certaines personnes, et, surtout à l'empereur, son fils, un mandat spécial (*ming*), a un caractère apocalyptique ([130](#)). Les grands empereurs modèles de l'époque préhistorique, les grands inventeurs et les grands civilisateurs étaient des élus, des « saints » (*cheng jen*) de ce genre. K'oung-tse a emprunté à ceux-ci comme à beaucoup d'autres, des idées très primitives qu'il a approfondies dans sa philosophie et dont il a fait la pierre angulaire de sa métaphysique des mœurs. Le devoir de l'homme est, d'abord, de se perfectionner et d'être sincère envers soi-même. K'oung-tse dit à ce sujet :

— Les uns possèdent en naissant la connaissance ; les autres la reçoivent par l'enseignement d'autrui ; d'autres encore l'acquièrent au prix de recherches laborieuses.

Dans un autre passage, (T. Y. [XX. 18](#) et [XXI](#)) il est dit :

« La vraie perfection est l'œuvre du ciel ; la faire briller en soi-même est le devoir de l'homme. L'homme naturellement parfait atteint sans effort le but, suit la voie droite sans y penser, se tient dans le juste milieu sans effort et sans peine ; c'est le sage par excellence. Celui qui se perfectionne lui-même, embrasse ce qui est juste et bon et s'y attache de toutes ses forces. — La connaissance du bien qui, chez le sage par excellence,

Histoire de la philosophie chinoise

fait partie de sa perfection naturelle, s'appelle don naturel. La perfection qui, chez les sages ordinaires, suit la connaissance acquise du bien, s'appelle perfection acquise par l'enseignement.

On voit encore ici que l'homme peut posséder de naissance ou acquérir plus tard la connaissance du bien. A ce sujet nous citerons un troisième passage ([Ent. XIX. 2](#)) qui rapporte non les paroles du Maître, mais celles de ces disciples. Répondant à Tse-you qui lui avait reproché d'enseigner l'accessoire et de négliger l'essentiel, Tse-hia dit que dans l'enseignement de la sagesse il fallait être aussi prudent dans la distinction de l'essentiel et de l'accessoire que s'il s'agissait des plantes qui se différencient, la plupart du temps, par des propriétés d'apparence secondaire ; et il continue :

— Le sage (*kiun tse*) ne peut tromper ses disciples (par p.144 exemple en leur enseignant comme accessoire ce qui est essentiel). Le sage par excellence (*cheng jen*) embrasse toutes choses non pas à la fois, mais par ordre.

K'oung-tse admet donc que deux hommes peuvent arriver à la perfection. L'un venu au monde, par faveur divine, avec la connaissance innée du bon chemin ; la vérité lui a été révélée et il a, dès le début, ce que l'autre n'obtient qu'à la fin, il est le sage par excellence, le saint (*cheng jen*), dépositaire du mandat du ciel. L'autre réussit par ses efforts à dissiper les ténèbres et à voir la lumière et la vérité ; il doit toujours veiller soigneusement à ne pas confondre l'accessoire avec l'essentiel ; il est le sage ordinaire (*kiun tse*). Celui-là est de nature divine, il est le Fils du

Histoire de la philosophie chinoise

ciel, l'homme idéal, qui garde la juste mesure (*tchoung*) par la grâce du ciel, dans toutes les situations de l'existence ; le sage ordinaire est l'enfant de la terre qui ne peut compter que sur lui-même pour surmonter ses faiblesses, rétablir par ses efforts l'harmonie dans sa propre personne et considère que son devoir suprême est de se rapprocher du sage par excellence, son modèle. # On comprend alors la signification des paroles mystérieuses du début du *Tchoung-young* :

« La nature est la volonté de la divinité. Vivre librement selon la nature est le devoir. L'enseignement du devoir est la religion.

La loi naturelle ne découle pas ici d'un simple ordre mécanique ou organique ; c'est l'ordre voulu par Dieu et qui se manifeste à son fils céleste pour montrer au reste de l'humanité la voie du devoir et de l'élévation. Par ces saints, K'oung entend sans doute d'abord le saint souverain de l'avenir qui, vase de grâce et porteur de la volonté céleste, apportera le salut à l'humanité. Mais l'idée qui est au fond de cette espérance dépasse toute application locale et temporelle ; elle est généralement humaine.

Il nous faut encore nous souvenir du monument le plus important de la pensée chinoise ancienne, le *Y king*, à la conservation et au développement duquel K'oung-tse a pris une part si importante. D'après cet ouvrage, le commencement, la porte de toutes les transformations qui composent la vie, c'est la polarité des forces vitales dont la formule fondamentale est le principe créateur (*k'ien*) et le principe réceptif (*k'ouan.*) ; p.145 c'est sous

Histoire de la philosophie chinoise

leur influence que naissent tous les êtres. Dans le « Grand Commentaire » (Hi-tse II. 6, I) le Maître dit :

« Le principe créateur et le principe réceptif sont la porte des transformations. Le principe créateur (signifie) les choses claires (*yang*), le principe réceptif les choses obscures (*yin*). L'union de la clarté et de l'obscurité produit la matière, le dur et le mou. Sous l'influence de l'esprit (*ming chen*) sur la matière, tous les êtres naissent entre le ciel et la terre.

Ici K'oung-tse a faites siennes les idées cosmologiques du *Y king*. La nature qui repose en Dieu — ce qui pour Lao-tse est l'Être primordial issu du *tao* innommé — est l'éternel équilibre des forces (*tchoung*) conçu comme un rapport statique. C'est l'origine de ce monde phénoménal, réel, mais sur lequel, cependant, agit l'esprit, qui apparaît dans toutes ses formes comme un rapport dynamique de forces antagonistes. Ce qui est vrai pour le monde immense, pour le macrocosme, l'est également pour le microcosme qu'est l'homme. La vie humaine, elle aussi, provient de l'action des formes polaires primitives que sont le principe créateur (*k'ien*) et le principe réceptif (*k'oun*). K'oung-tse imagine pour l'homme, en quelque sorte, deux types primitifs : l'homme créateur ou le sage par excellence (*cheng jen*) et l'homme récepteur ou le sage ordinaire (*kiun tse*). Dans la première aile (*Touan tchouan*) du *Y king* qui est de lui, il dit, (à propos du premier *koua*) en parlant de l'homme créateur :

« Qui sait très clairement, du début jusqu'à la fin, comment les six degrés se terminent chacun à son époque, s'en sert encore comme de six dragons, pour s'élever dans le ciel.

Histoire de la philosophie chinoise

Mais il dit en parlant de l'homme récepteur :

« Tendre, résigné, réussissant par sa constance, le sage a son orientation pour son chemin.

Le saint ou le sage par excellence est donc le type de l'homme créateur, de celui qui donne, de l'ingénium divin ; le sage ordinaire, au contraire, c'est celui qui reçoit. De même que, dans le macrocosme, aucune des deux forces primitives n'apparaît seule et que toutes les formes vivantes n'apparaissent que par leur pénétration, il ne peut y avoir ni hommes purement créateurs ni hommes purement récepteurs. Dans chaque homme les deux forces primitives sont actives. Il ne faut pas chercher ici une relation analogue à ce qui existe entre le corps et l'âme, car le *k'ien*, ^{p.146} comme le *k'oun*, est force, esprit ; on a plutôt un mélange d'éléments en proportions inégales. En chaque homme se font sentir la grâce et la nature divine ; mais chacun a aussi la liberté de s'opposer à leur action et de leur imposer silence ou bien de s'y abandonner et de les laisser agir par elles-mêmes. Quant au devoir de l'homme, il consiste à cultiver et développer en lui ce qui est sage et transformer le royaume de la nature en un royaume de la sagesse. C'est l'enseignement de ce devoir que K'oung-tse appelle *kiao*. Et l'on est ainsi ramené aux phrases du début du *Tchoung young*.

On voit que le jugement dédaigneux que l'on porte souvent sur K'oung-tse comme philosophe manque de fondement. Il n'est point du tout ce moraliste prosaïque, prédicateur d'une banale sagesse quotidienne, qui conduit, tout au plus, à un eudémonisme dépourvu de toute grâce hellénique ou à un pragmatisme à l'américaine. En réalité, K'oung-tse a vraiment trouvé

Histoire de la philosophie chinoise

le fondement métaphysique de la loi morale suprême ; il l'a dégagée de tout but empirique, avec une intelligence aussi profonde et un élan aussi génial que le fit, 2250 ans après lui, un autre philosophe, le maître silencieux de Koenigsberg. Ce lieu commun que K'oung-tse n'a jamais eu de dispositions pour la métaphysique et a évité toute explication transcendante vient de ce que l'on ne s'est jamais donné la peine de réunir en un tout organique ce que nous possédons de lui. Il semble en effet que, dans ses relations avec ses disciples, K'oung-tse ait laissé de côté plusieurs sujets, entre autres les questions eschatologiques ; peut-être était-ce parce qu'il ne voulait pas alourdir la loi morale de considérations sur les récompenses et les châtiments de l'au-delà.

« Le maître ne parlait jamais des forces mystérieuses, ni des actes de violence, ni des troubles, ni des esprits ([Ent. VII. 20](#)).

A un disciple qui l'interrogeait sur la manière d'honorer les esprits des défunts, le Maître dit :

— Celui qui ne sait pas remplir ses devoirs vis-à-vis des hommes, comment pourrait-il honorer les esprits ?

Et comme le disciple lui demandait ce qu'est la mort, il lui fit cette réponse :

— Celui qui ne sait pas ce qu'est la vie, comment comprendra-t-il ce qu'est la mort ? ([Ent. XI. 11](#)).

On a conclu, bien à tort, que K'oung-tse avait évité de traiter ces questions avec ses disciples parce qu'il observait vis-à-vis de tout ce qui est transcendant un certain scepticisme agnostique.

Histoire de la philosophie chinoise

Mais cette idée ne s'accorde guère avec l'importance qu'il attachait à l'observation la plus rigoureuse du culte des ancêtres que, non seulement il exigeait des autres, mais observait aussi lui-même, et le soin qu'il prenait de faire à chaque repas une libation aux esprits des disparus, etc. Le *Tchoung young* ([XVI](#)) rapporte une phrase du Maître qui prouve qu'il croyait aux esprits :

— Que l'action des esprits est puissante ! L'œil ne peut les voir, ni l'oreille les entendre. Ils sont en toutes choses et ne peuvent en être séparés.

On croirait lire un texte de Lao-tse.

Et en effet K'oung-tse est non moins que Lao-tse un véritable métaphysicien. Comme celui-ci, il a repris les idées fondamentales de la tradition de la Chine préhistorique, et, comme lui, il a bâti lui-même un édifice indépendant sur les vieux fondements. Même s'il n'avait inventé aucun passage de la doctrine qu'il a exposée — on pourrait, si l'on voulait, en dire autant de tous les philosophes — la synthèse de ces idées serait cependant de lui, et c'est précisément cette synthèse créatrice qui fait la seule valeur originale de toute philosophie nouvelle. Il est vrai qu'il s'est défendu de toute prétention à l'originalité ; mais ce n'est pas une raison pour que l'histoire s'attache à cette opinion. Il peut se faire que ce soit venu en partie de sa modestie, en partie d'un habile jugement. Lorsque K'oung-tse se donnait pour un simple transmetteur et un restaurateur de la sagesse des anciens, — et il pouvait le faire sans mentir — il comptait peut-être que ses doctrines obtiendraient plus de succès auprès de ce peuple d'esprit conservateur que s'il les avait présentées

Histoire de la philosophie chinoise

comme le fruit de ses idées personnelles. Mais, en réalité, ce qu'il enseignait était véritablement nouveau ; c'était quelque chose d'infiniment plus élevé que ce qu'il avait trouvé. D'un amas de pierres grossièrement taillées, il a fait un bâtiment artistique, haut comme le ciel, que son peuple a considéré à travers les millénaires comme sa demeure spirituelle naturelle, auquel il a fait plus d'une transformation et plus d'une addition, mais que, jamais, du moins jusqu'à une époque très récente, personne n'a songé sérieusement à abandonner.

p.148 L'influence de K'oung-tse sur le peuple chinois ne s'est pas exercée dès le début de son enseignement comme on le suppose ordinairement. Il ne faut pas croire que les Chinois ont été poussés vers ce *Chinese of the chinese*, comme un Anglais l'a appelé, par une sorte d'affinité intime. La victoire du confucisme n'eut rien d'élémentaire. Le maître lui-même a été méconnu par son époque et par sa génération, et son école eut à soutenir de rudes combats pendant des siècles ; il dut même traverser une période de dures persécutions, avant de conquérir l'esprit et le cœur du peuple chinois ; il est vrai que son succès fut alors définitif, mais cela ne fut possible que parce qu'indépendamment de l'imposante personnalité du Maître, la doctrine elle-même renfermait beaucoup de vérités éternelles et immuables. Les facteurs qui ont assuré à cette doctrine son succès final sur les nombreux systèmes contemporains, plus riches, plus littéraires, plus faciles à saisir et plus simples, se trouvaient en elle, et ne lui sont point venus du dehors par l'effet d'un heureux hasard. Elle ne flattait personne, et s'adressait pourtant à tout le monde, à l'homme le plus pauvre d'esprit

Histoire de la philosophie chinoise

comme à l'aristocrate instruit. Ses buts étaient placés dans l'infini du ciel, mais elle n'hésitait pourtant pas à tirer le frère terrestre le plus faible de l'abaissement dans lequel il vivait et à le conduire sur une petite éminence pour lui montrer, de là-haut, la grandeur du monde et la beauté du ciel étoilé ; elle seule avant tout fut capable de préserver le peuple chinois d'une disparition que n'auraient pu éviter ni l'anarchisme quiétiste d'un Lao-tse ou d'un Tchouang-tse, ni le nihilisme plein d'esprit de Yang-tchou, ni le socialisme de Mei-ti. Le pivot pragmatique de tout le système confucien est l'idée que dans la vie d'un peuple la morale est la chose primordiale et que la politique ne doit être que la réalisation de la loi morale. Et c'est dans cette idée qu'après une crise grave de plusieurs siècles, s'est, en fait, réalisée la renaissance du peuple chinois après Ts'in Che-houang-ti.

Mais K'oung-tse a en outre exercé son influence créatrice dans presque tous les domaines de la vie spirituelle chinoise. Par le *Tch'oun ts'iou*, il est le véritable fondateur d'une histoire pragmatique et critique ; il a, le premier, donné le ton de cette p.149 explication logique et méthodologique qui fut reprise après lui par les disciples de Mei-ti et les sophistes ; il est le seul philosophe chinois qui possède une apparence de psychologie que l'on puisse prendre au sérieux. Il a posé, dans le *Ta hio*, les fondements d'une méthode ([131](#)), qui, si l'époque avait-été plus favorable, aurait pu conduire très tôt à une étude dégagée de tout scrupule dogmatique. Ce ne fut pas sa faute si l'on n'en vint pas là et si l'on ne construisit pas davantage sur les fondements qu'il avait jetés.

Histoire de la philosophie chinoise

Comme penseur, K'oung-tse a été, indiscutablement aussi, le personnage le plus important de la civilisation chinoise et l'un des plus remarquables que l'humanité ait jamais connus. Les Européens considèrent la ténacité et la persévérance avec lesquelles les Chinois se sont attachés à ce maître comme un conservatisme en soi insupportable, comme un signe de régression et d'infériorité et ils préfèrent donner la palme à ceux qui, comme Lao-tse, Tchouang-tse, Mei-ti et Yang-tchou, se sont tenus en dehors de la vie spirituelle chinoise. Mais l'Européen qui a étudié K'oung-tse avec soin finit par éprouver une admiration sans limite pour sa pensée puissante. Sans doute, le confucisme a fait son temps en Chine, mais il n'en est pas de même de K'oung-tse. Sans doute aussi beaucoup de Chinois cultivés en reviennent aujourd'hui aux arguments de la philosophie anticonfucienne abandonnés il y a deux mille ans. Mais si on leur demandait quel a été et quel est encore le plus grand de leurs philosophes ils nommeraient K'oung-tse à une majorité écrasante et sans longue réflexion. Lorsque nous disions, tout à l'heure, que la place de K'oung-tse dans une histoire de la philosophie chinoise n'est pas de prime abord aussi clairement indiquée que celle de Lao-tse, nous tenions compte surtout de la mentalité européenne. Mais maintenant que nous connaissons K'oung-tse, il faut dire, sans hésitation, qu'il a droit à une des premières places, non seulement dans une histoire de la philosophie chinoise, mais aussi dans l'histoire générale de la philosophie parce qu'indépendamment de tout autre mérite, il est un penseur et un ^{p.150} métaphysicien des mœurs des plus profonds et des plus originaux.

Histoire de la philosophie chinoise

Il nous reste à dire encore quelques mots de l'enseignement de K'oung-tse et de ses disciples. Le Maître consacra presque toute sa vie à l'enseignement de sa doctrine qu'il regardait comme le devoir le plus important de son existence et c'est à son activité qu'est due l'influence durable qu'il a exercée sur le peuple chinois. On admet que le nombre de ses disciples personnels a été, au cours des années, de plus de trois mille. Un très grand nombre d'entre eux occupaient, déjà du temps du maître, des positions officielles parfois très importantes. Ils ont été la souche fondamentale des « lettrés » (*jou*) qui ont ensuite gouverné et administré la Chine pendant près de deux mille ans. K'oung-tse voulait faire de ses disciples non pas des philosophes, mais des hommes d'État modèles, qui n'auraient été guidés que par le sentiment du devoir. Aussi ne doit-on pas s'étonner qu'il reste si peu d'ouvrages des disciples personnels du grand Maître. Une raison en est encore, sans doute, qu'il ne leur parlait jamais de sujets transcendants.

« Le Maître enseignait quatre choses : les lettres et les arts, la morale, la fidélité et la sincérité ([Ent. VII. 24](#)).

La méthode employée par K'oung-tse était analogue à celle de Socrate. Dans la conversation, tantôt par de demi-allusions, tantôt par la contradiction, il cherchait à amener ses élèves à la découverte de la vérité.

— Je n'enseigne pas celui qui ne désire pas comprendre ; je n'aide pas à parler celui qui ne cherche pas à exprimer sa pensée. Si après avoir entendu exposer une partie d'une question, quelqu'un ne peut

Histoire de la philosophie chinoise

exposer les trois autres parties, je ne l'enseigne plus.
([Ent. VII. 8](#)).

Il aimait à proposer à ses disciples une phrase quelconque, décousue, énigmatique ou paradoxale et à s'éloigner ensuite pour les obliger à la discuter entre eux jusqu'à ce qu'ils fussent arrivés à la comprendre. Le plus souvent, il choisissait comme thèmes de son enseignement les exemples laissés par les grands souverains du passé de la Chine, la poésie, les rites et les faits historiques qu'il connaissait mieux que personne. Un juge superficiel devait avoir l'impression qu'il avait seulement pour but d'enseigner aux disciples la sagesse antique et c'est pourquoi les nobles venaient l'écouter en foule.

p.151 Nous connaissons les noms d'un grand nombre de disciples du Maître, mais malheureusement c'est tout ce que nous en savons. Le disciple préféré du Maître était Yen-houi (Yuan) qui avait réussi plus que tout autre dans l'étude de son propre moi, dans la douceur, la maîtrise de soi, et l'amour du prochain. Il était toujours aimable, malgré sa très grande pauvreté, et le Maître le plaçait au-dessus de lui-même. Il mourut à trente-deux ans, et à cette occasion K'oung-tse s'abandonna à la plus vive douleur. Il se prit à douter de sa mission.

— Hélas ! s'écria-t-il, le ciel m'abandonne, le ciel m'abandonne !

A côté de Yen-houi les autres disciples qui jouèrent un rôle important sont : Tse-koung (Touan-mou-tse) qui refusa par modestie de prendre la direction de l'école à la disparition du Maître ; Tseng-chen (Tseng-tse) ; Tse-lou ; Ki, petit-fils du

Histoire de la philosophie chinoise

maître, fils de Li, appelé Tse-se ; Tse-hia (Pou-chang), qui devint le chef de l'école après la mort de Confucius. Il avait quarante-cinq ans de moins que son maître et mourut à un âge très avancé. Il ne semble pas avoir été parmi les élèves les plus marquants. Un autre élève, Tse-tchang, fonda une école qui vécut en constantes querelles mesquines avec celle de Tse-hia. Un jour qu'on demandait au Maître qui de Che (Tse-tchang) ou de Chang (Tse-hia), était le plus sage, il dit :

— Che va au-delà des limites et Chang reste en deçà.

Et comme on lui demandait ensuite si Che l'emportait sur Chang, K'oung répondit :

— Dépasser les limites est aussi grave que de rester en deçà. ([Ent. XI. 15](#))

C'est précisément à ces deux disciples pour lesquels K'oung-tse n'avait pas une prédilection particulière que furent confiées les destinées de l'école. Les disputes constantes de ces deux pédants ne furent pas très profitables à la doctrine.

Tseng-tse et Tse-se ([132](#)), autant que nous le sachions, sont les seuls qui aient écrit. Tseng-tse passe en général pour être l'auteur du commentaire canonique du *Ta hio* tandis que Tse-se serait l'éditeur du *Tchoung young* et l'auteur du *Ta tchouan*, le grand commentaire du *Y king*.

@

CHAPITRE VI

Le taoïsme classique après Lao-tse

@

p.152 La doctrine de Lao-tse n'était capable de développement philosophique que dans une mesure très limitée, puisqu'elle avait fait de l'être absolu un monde inconnaissable à notre raison, une forme de l'être dans laquelle l'individu peut se fondre immédiatement, mais qu'il ne peut jamais saisir au moyen de la raison. Cette vision spirituelle immédiate, et tout ce qui s'y rattache, n'appartient plus à la philosophie parce qu'elle est indépendante de la raison et par conséquent absolument inexprimable et indiscutable. La mystique suit parfois superficiellement la même voie que la philosophie ; elle se sert, surtout dans les questions pratiques, du langage et de la méthode d'enseignement de celle-ci. Mais sa conception du monde a des racines beaucoup plus profondes et son but se trouve dans un autre monde que celui où conduisent les voies de la raison. La mystique raille le savoir et le témoignage pour s'appuyer sur la foi ; elle forme l'élément religieux créateur dans la vie spirituelle des peuples. Cela n'empêche pas que les grands mystiques ont été en même temps de grands philosophes ; mais ils ne sont jamais parvenus à faire école parce qu'il ne leur était point possible de communiquer, même à leurs plus proches, le plus important et le meilleur de ce qu'ils avaient découvert. Leurs adeptes ne purent jamais constituer une école, c'est-à-dire un ensemble de croyants, autrement dit une communauté

Histoire de la philosophie chinoise

religieuse. Les mystiques les plus grands restèrent, la plupart du temps, des solitaires éminents qui ne réussirent pas à fonder une religion parce qu'ils repoussaient les manifestations extérieures et qu'ils ne voulaient pas exercer leur action dans une communauté religieuse déjà existante. Leur influence ^{p.153} fécondante et créatrice sur la vie religieuse du peuple s'exerça toujours à distance, en vue d'un idéal lointain.

Tel fut aussi le cas pour Lao-tse. Le développement de sa doctrine de l'esprit et de la force (*tao te*) en un dogme religieux et la fusion de cette doctrine mystique avec la croyance chinoise primitive à la magie et aux esprits, qui donna naissance à une religion nationale appelée taoïsme (*tao kiao*), ne se reconnaît que plusieurs centaines d'années après sa mort, bien que — ce qui est naturel — les indices de cette fusion aient été sensibles beaucoup plus tôt. Cette évolution ne rentre pas dans le cadre de notre ouvrage. Pour nous, Lao-tse ne compte point comme fondateur de religion, ce que, d'ailleurs, il n'avait certainement pas l'intention d'être : il est un philosophe et un métaphysicien. A ce titre, il a pris au sujet de la transcendance de notre raison une attitude aussi correcte que Kant qui n'avait rien de mystique. D'après Lao-tse, on ne peut rien affirmer touchant l'être pur, pas même l'existence, car alors il ne serait plus l'être pur. Comment l'être pur produit-il l'être phénoménal, l'existence ? Lao-tse ne le sait point et déclare ouvertement ne point le savoir, car il était retenu dans sa doctrine cosmologique de l'Un qui produit l'Un d'où proviennent ensuite tous les êtres. Il ne restait à ses successeurs, s'ils éprouvaient le besoin d'une explication rationnelle, que deux moyens : une critique de la connais-

Histoire de la philosophie chinoise

sance, et une étude objective, c'est-à-dire, empirique-critique des phénomènes. On a tenté après Lao-tse, quelques essais respectables d'une critique de la connaissance qui furent poursuivis surtout par les partisans de Mei-ti et les sophistes, mais jamais poussés assez loin parce que l'on était entraîné hors du monde mystico-intuitionniste de Lao-tse dès qu'on attribuait de la valeur à la connaissance rationnelle. De même, les taoïstes ne s'intéressaient pas assez au monde extérieur pour faire une étude empirique de la nature. Estimant très peu, méprisant même, tous les concours qui peuvent nous venir du dehors, il leur était bien indifférent de savoir ce qu'étaient les objets du monde extérieur.

Pour se développer, au delà des limites qu'avait tracées le vieux maître, il ne restait donc à la philosophie théorique, que les voies détournées et pleines d'erreurs, une spéculation ^{p.154} oiseuse qui, lorsque la foi fut moins vive, laissa le champ libre aux fantaisies les plus effrénées, cherchant peut-être encore une expression de l'indicible, mais qui, entre des mains grossières, tombait dans la superstition et l'occultisme les plus déréglés. Aux enthousiasmes les plus excessifs et les plus exaltés qui se manifestaient d'un côté, devaient correspondre, de l'autre côté, le contre-poids nécessaire d'un scepticisme sans entraves. Lorsque Lao-tse soulignait expressément le caractère relatif des valeurs existantes, il ne voulait, à vrai dire, que montrer de façon particulièrement forte le caractère absolu et unique dans son genre de l'être premier éternel. Mais lorsque certains prétendirent que l'on pouvait, au moyen des artifices de la magie et d'un merveilleux sans frein, se rapprocher de cet absolu, il

était tout naturel que d'autres refusassent l'existence à cet inconnaissable éternel ainsi diminué, et restassent, théoriquement aussi bien que pratiquement, attachés au relativisme. Telles sont, indiquées en quelques traits, les voies qui ont été ouvertes par le taoïsme et suivies par les disciples de Lao-tse.

Par suite de sa nature, cette philosophie ne fit pas école. Mais indépendamment de cela, il est invraisemblable que le vieux maître ait beaucoup tenu à faire des adeptes. Le *tao te king* ne mentionne pas un nom de personne. De ses amis et de ses disciples nous ne connaissons — non par le *tao te king*, mais par Se-ma-ts'ien — qu'un seul nom dont on soit historiquement à peu près sûr. C'est le gardien de la passe de Han-kou, qui pria le vieux maître de lui donner un abrégé de sa doctrine avant de se retirer du monde. Son nom était Yin-si ou Kouan yin-tse. On le qualifie d'ailleurs d'élève préféré de Lao-tse. Le catalogue de la bibliothèque impériale de l'époque des Han — appelé brièvement catalogue des Han — mentionne un écrit de Kouan-yin-tse qui comprend neuf chapitres. Il est très douteux que celui-ci soit le même que celui qui a été conservé sous le nom de Yin-tse. On a constaté (133) que cet écrit porte dans son texte, comme dans son contenu, des traces évidentes de l'influence du bouddhisme mahayana, de sorte que l'on ^{p.155} pense que son auteur fut un taoïste-bouddhiste de l'époque des Soung. Si cela est vrai, la mention faite dans le catalogue des Han concernerait un autre écrit aujourd'hui perdu. Aussi devons-nous nous contenter des passages attribués à notre Kouan-yin-tse dans le livre de Lie-tse dont l'authenticité, il est vrai, ne semble pas non plus être

Histoire de la philosophie chinoise

solidement établie, mais qui contient cependant des textes authentiques de l'époque classique.

D'après cette source, Kouan-yin-tse aurait généralement suivi la voie de son maître. Mais nous rencontrons chez lui, pour la première fois, des essais d'une théorie de la connaissance ; de même, chez lui, le caractère subjectif du monde phénoménal apparaît plus fortement que chez Lao-tse. Les limites spatiales et les suites temporelles ne sont point attachées aux choses ; les choses apparaissent par delà la forme et disparaissent par delà le transformable. L'espace et le temps sont d'origine subjective. Nous ne voyons donc des choses, puisque nous ne les voyons que dans l'espace, que ce qu'elles nous paraissent être, jamais ce qu'elles sont en réalité. Mais celui qui pourrait acquérir une fermeté et une unité d'esprit qui lui permissent de voir au-delà des phénomènes, celui-là serait à même de saisir aussi l'unité de la nature, il atteindrait à la perfection et pénétrerait jusqu'au point où toutes les choses commencent et finissent. Ni les sens, ni la raison ne peuvent nous conduire jusque là. On n'y arrive que par le silence, par une intuition que ne troublent aucune passion ni aucun désir, par une suppression de la connaissance et par le *wou wei*. Étant donné l'insuffisance de nos renseignements au sujet de ces vieux philosophes, il nous est impossible de dire ce qui, dans ces idées de Kouan-yin-tse, est le fruit de ses propres réflexions et ce qui lui a été transmis par héritage. Cependant ce Kouan-yin-tse a le mérite indiscutable d'avoir conservé à la postérité, sous une forme ou sous une autre, les idées de son maître ; c'est là un mérite qui, à lui seul, lui assure une place dans l'histoire de la philosophie chinoise. Kouanyin-tse devait être très considéré à son époque et avoir

Histoire de la philosophie chinoise

beaucoup de disciples. On cite parmi eux Lao-tcheng-tse ou Hiao-tcheng-tse, dont le livre en dix-huit chapitres que ^{p.156} mentionne le catalogue des Han ne nous est pas parvenu. On considère aussi Lie-tse comme l'élève de Kouan yin-tse ; nous examinerons plus tard dans quelle mesure cette opinion est fondée.

Une source peu sûre cite encore comme disciple immédiat de Lao-tse un certain K'eng-sang-tchou ou K'eng-ts'ang-tse. Il est dit, dans un des livres de l'ouvrage de Tchouang-tse dont l'authenticité est assez douteuse ([XXIII. I](#)) :

« Parmi les disciples de Lao-tan, un certain K'eng-sang-tchou avait atteint de façon parfaite le *tao* de Lao-tan et s'était retiré dans le nord, sur la montagne de Wei-li (le Yu-chan du Chan-toung).

L'ouvrage de Lie-tse ([IV. 2](#)) rapporte une histoire très caractéristique au sujet de cet homme. Comme le chancelier de Tchen séjournait à Lou, on lui raconta avec fierté qu'il vivait dans le pays un sage nommé K'oung-tse. Le chancelier dit alors :

- Mon pays possède aussi un sage.
- Et comment s'appelle donc ce sage ?, lui demanda-t-on.

Le chancelier répliqua :

- Un des disciples de Lao-tan, du nom de K'eng-ts'ang-tse a atteint le *tao* de Lao-tan. Il peut voir avec les oreilles et entendre avec les yeux.

Lorsque le prince de Lou eut appris cela, il en fut très étonné et envoya chercher le sage par un messenger porteur de riches

Histoire de la philosophie chinoise

cadeaux. K'eng-ts'ang-tse se rendit à l'invitation du prince et lorsque celui-ci l'interrogea humblement, K'eng-ts'ang-tse répondit :

— Ces récits sont inexacts. Je peux voir et entendre sans me servir des yeux et des oreilles.

Le prince de Lou dit :

— C'est encore plus merveilleux. Je voudrais bien savoir comment cela peut se faire.

K'eng-ts'ang-tse répliqua :

— Mon corps est un avec ma sensibilité, ma sensibilité est une avec mon âme, et mon âme est une avec l'esprit universel. Or l'esprit universel est un avec le non-être. Un objet si petit soit-il, un son plus lointain que les huit déserts ou produit à l'intérieur de mes paupières, est aisément perçu par moi et je le reconnais certainement. Mais je ne sais pas si je le perçois par les sens ou par les forces de l'âme. Je le sais de moi-même et rien de plus.

Le prince de Lou fut très satisfait et raconta la chose à Tchoung-ni (Confucius). Tchoung-ni sourit et ne prononça pas une parole.

— Le catalogue des Han qui a été composé vers la fin du premier siècle avant J.-C., mentionne un ouvrage en trois chapitres, de ^{p.157} Tchou-tse, qui semble être le même homme que K'eng-sang-tchou. Le catalogue de la dynastie des Ts'ing qui date de la fin du dix-huitième siècle de notre ère signale également un ouvrage de K'eng-ts'ang-tse. Le canon

Histoire de la philosophie chinoise

taoïste ([134](#)) contient un ouvrage de K'eng-sang-tchou sous le nom canonique de « Vrai livre du profond abîme de l'âme » qui a été l'objet d'un décret impérial de 742 après J.-C. Mais il ne remonte vraisemblablement pas au delà de la dynastie de T'ang (618-907 après J.-C.) et l'ouvrage mentionné dans le catalogue des Han est, par conséquent, perdu lui aussi. Le fragment de K'eng-sang-tchou qui forme le vingt-troisième livre de l'œuvre de Tchouang-tse ne contient rien qui diffère des idées taoïstes bien connues de Lao-tse. Se-ma-ts'ien met en doute l'existence historique du philosophe ([135](#)).

On cite aussi, comme élève personnel de Lao-tse, Yang-tchou auquel nous aurons à nous arrêter davantage.

Le taoïste le plus souvent cité entre Lao-tse et Tchouang-tse et honoré à côté d'eux deux comme troisième saint taoïste est Lie-tse ou Lie-yu-k'eu qui n'est, lui aussi, qu'un nom et rien de plus. S'il est prématuré de nier tout simplement l'existence d'un homme de ce nom et d'appeler Lie-tse « *a Philosopher who nevey lived* » comme l'a fait Balfour, il faut cependant reconnaître que, dans ce cas, les doutes sont particulièrement justifiés, de sorte que ce sont non seulement les Européens sceptiques du XIX^e siècle, mais aussi les critiques chinois de l'antiquité qui ont de sérieux doutes au sujet de la personnalité de Lie-tse. Sous l'empereur K'ien-loung, la question a été posée et résolue après un examen consciencieux du pour et du contre. Les critiques chinois ont été d'accord pour reconnaître qu'il y avait eu un homme du nom de Lie-yu-k'eu, mais que l'on ne pouvait savoir à quelle époque il avait vécu, ni comment ses écrits avaient reçu la forme actuelle. Ce résultat n'est évi-

demment pas bien éloigné de l'affirmation de Balfour. Et si l'on ne veut reconnaître comme historiques que les faits qui ^{p.158} reposent sur des documents authentiques, il ne restera guère de Lie-tse autre chose que le nom. Pour que l'histoire soit possible, il faut donc être très prudent avant de prendre une décision et ne prononcer d'arrêt de mort que s'il n'existe vraiment aucune possibilité de sauver l'historicité du personnage en question.

En ce qui concerne Lie-tse ou Lie-yu-k'eu ([b07](#)), tout ce que nous savons de lui et de son action s'appuie sur le *Tch'oung-hiu tchen king* qui porte son nom. On ne peut prétendre que celui-ci ait été composé par Lie-tse, car il ne contient pas seulement des fragments de Lie-tse et des anecdotes sur celui-ci — sur cent quarante-quatre fragments, dix-huit seulement lui sont réellement attribués ou parlent de lui — mais il est composé, pour la plus grande partie, de fragments d'autres philosophes, de Kouan-tchoung, K'oung-tse, Yang-tchou, des sophistes Houi-tse et Koung-soun-loung, d'antiques préceptes attribués à Houang-ti et à d'autres sages préhistoriques. Bref, l'ouvrage qui n'a reçu son titre que beaucoup plus tard, est un recueil dans lequel Lie-tse prend place parmi beaucoup d'autres, sans être l'objet d'une attention particulière. Nous ne sommes pas non plus renseignés de façon certaine sur l'époque à laquelle remonte ce recueil. La première édition date du IV^e siècle après J.-C. Mais le style des textes nous reporte obligatoirement à une époque beaucoup plus ancienne. Le catalogue des Han note :

« Lie-tse huit livres » et ajoute : « Son nom était Yu-k'eu ; il vivait avant (*sien*) Tchouang-tse et Tchouang-tse le cite (*tch'eng*).

Histoire de la philosophie chinoise

On peut, il est vrai, traduire ^{p.159} autrement les deux mots, *sien* et *tch'eng* et la phrase signifie alors :

« Il a été le maître de Tchouang-tse et Tchouang-tse son continuateur.

Mais rien dans l'œuvre de Tchouang-tse n'indique qu'il ait eu des relations aussi étroites avec Lie-tse, et la manière dont il parle de celui-ci ne permet point de conclure qu'il l'ait connu personnellement. Aussi ne doit-on voir dans la note du catalogue des Han qu'une indication de l'époque qui est tout-à-fait à sa place dans un ouvrage de ce genre.

Nous avons ainsi un nouveau témoignage sûr, datant de l'époque pré-chrétienne et établissant que Lie-yu-k'eu a vécu entre l'époque de Lao-tse et celle de Tchouang-tse. Cela ne signifie pas grand'chose, évidemment, puisque nous ne connaissons ni l'année de la mort de Lao-tse, ni l'époque exacte à laquelle a vécu Tchouang-tse. La première date pourrait être placée après 525. L'époque à laquelle vécut Tchouang-tse tombe dans la deuxième moitié du IV^e et peut-être dans le troisième siècle. Ainsi Lie-tse aurait vécu entre l'an 500 et l'an 350 avant J.-C. L'hypothèse faite au début de l'ère chrétienne par Lu-hiang et suivant laquelle Lie-tse aurait vécu à l'époque du duc Mou de Tcheng (625-604), ne peut être exacte. Car dans ce cas, Lie-tse serait plus âgé que Lao-tse, alors que, dans les passages qui lui sont attribués, Lao-tse est nommé à plusieurs reprises et Kouan-yin-tse est cité comme maître de Lie-tse. De plus, si l'œuvre de Lie-tse contient très peu de renseignements sur la personne du philosophe, elle fournit du moins quelques points de repère permettant de déterminer à peu près le lieu et l'époque

Histoire de la philosophie chinoise

où il a vécu. Au début du premier paragraphe, il est dit que Lie-tse a vécu seul et inconnu pendant quarante ans sur un petit bien qu'il possédait, dans la principauté de Tcheng, et qu'une famine l'obligea ensuite à se rendre à Wei. Un passage du [chapitre VIII](#) (reproduit mot à mot dans le chapitre XXVIII du Lu-che tch'oun-ts'iou) note qu'il était pauvre, misérable, avait mauvaise mine et malgré cela, avait refusé un don que lui avait offert Tse-yang, ministre de Tcheng. Ce passage cite le fait — qui a été souvent raconté par les disciples de Lie-tse — de l'assassinat de Tse-yang par le peuple, sans dire cependant s'il eut lieu immédiatement ou plus tard. Or, l'assassinat fut commis en 339 avant J.-C., et cette année marque pour nous la limite extrême de la vie de Lie-tse. Si l'on rapproche cette information de celle que nous avons citée plus haut, d'après laquelle Lie-tse aurait vécu à Tcheng quarante années, sans que l'on sache si ce fut au début de sa vie, on peut admettre, en supposant que ces données soient sûres, que Lie-tse a séjourné dans le pays de 440 à 400 avant J.-C. Ces dates ne sont plus acceptables si Kouan-yin-tse a été le maître de Lie-tse ; car si Kouan-yin-tse avait survécu à son maître Lao-tse, même de 50 ans et n'était mort, par conséquent, que vers 475, il faudrait que Lie-tse ait vu le jour au moins vers l'an 500 et ait atteint l'âge de 100 ans et plus.

Cependant une autre indication donnée par son œuvre nous oblige à placer l'année de la naissance de Lie-tse bien avant 440. On cite comme ses maîtres, plus souvent que Kouan-yin-tse, Hou-kio-lin ou Hou-tse et Lao-chang-che, le vieux Chang. Il est très probable que ces deux noms ne désignent qu'une seule et même personne, et que Lao-chang est une simple appellation

signifiant le « vieux conseiller ». Comme ami commun du maître et de son disciple, on nomme à plusieurs reprises Pei-houn-wou-jen, dont le véritable nom était Pei-kao-tse. # Un personnage indubitablement historique nommé Tse-tchan, chancelier de l'État de Tcheng et ami personnel et très estimé de K'oung-tse, entretint des relations amicales aussi bien avec Hou-tse qu'avec Pei-kao-tse ; il mourut longtemps avant K'oung-tse, en 520 avant J.-C. Tse-tchan fut l'ami et l'élève de Hou-tse et de Pei-kao-tse ; nous en avons la confirmation dans Tchouang-tse et le Lu-che tch'oun-ts'iou. Cela n'implique point qu'il ait été compagnon d'études et contemporain de Lie-tse ; au contraire, il était vraisemblablement plus âgé que Lie-tse qui ne l'a pas connu. Mais sa mort, survenue en 520, oblige, pour mettre d'accord toutes ces données, à reculer de quelques années la naissance présumée de Lie-tse qui aurait vécu, par suite, entre 480 et 400. Ainsi compris, le résultat des recherches sur la vie de Lie-tse n'est pas si négatif que les critiques chinois du dix-huitième siècle l'ont prétendu. On peut, au contraire, dire avec assez d'exactitude que Lie-tse a vécu au cinquième siècle et en a passé la deuxième partie à Tcheng.

Une autre source de renseignements sur Lie-tse, est l'œuvre ^{p.161} de Tchouang-tse. Elle mentionne Lie-tse et reproduit, la plupart du temps sans modifications, beaucoup d'extraits de son œuvre. Bien que les données personnelles de Tchouang ne doivent être acceptées qu'avec la plus grande prudence, il ne convient point de prendre tous ces personnages pour des inventions poétiques et allégoriques, car il nomme aussi des personnages d'une historicité incontestable comme Lao-tse, K'oung-tse,

Histoire de la philosophie chinoise

Houi-tse et autres. Cependant, il semble bon de ne point surestimer l'importance biographique des nombreux rapports qui existent entre les deux ouvrages. Les livres indubitablement authentiques de Tchouang-tse, — et ce sont les sept livres de la première partie ainsi que la plupart de la deuxième — ne contiennent aucun emprunt sérieux au livre de Lie-tse. Les sept livres dans lesquels Tchouang-tse parle lui-même ne nomment Lie-tse que deux fois. Au chapitre [I § I](#), on mentionne un certain Lie-tse qui avait le pouvoir de chevaucher sur les nuages, mais n'avait pas atteint la perfection. On parle aussi, dans le [Lie-tse II. 3](#), de l'art de Lie-tse de chevaucher sur le vent. Une autre fois, Tchouang-tse parle de Lie-tse dans l'histoire ([VII. 5](#); [Lie-tse II. 13](#)), où celui-ci s'enfuit de chez son maître Hou et se laisse circonvenir par le sorcier et occultiste Ki-hien. Ce récit n'est pas de nature à faire prendre Lie-tse pour un homme particulièrement sage ; il nous le représente plutôt comme un individu plus adonné à la magie qu'à la philosophie. Tous les autres passages des sept premiers livres de Tchouang-tse, qui font allusion de quelque manière à Lie-tse, sans jamais citer son nom, doivent s'expliquer par une tradition commune. Les passages du même genre deviennent plus nombreux vers la fin de l'œuvre de Tchouang-tse à mesure que l'authenticité des livres devient plus douteuse. On constate cependant avec étonnement que le trente-troisième et dernier livre (que nous appellerons désormais : [T. 33](#)) qui passe en général pour apocryphe, mais qui donne un aperçu historique de la philosophie taoïste de cette époque, ne parle pas de Lie-tse.

Cependant on peut apporter un contre-poids à ce fait qui, en somme, donne à réfléchir. Le Lu che tch'oun ts'iou du grand

Histoire de la philosophie chinoise

homme d'État Lu-pou-wei (mort en 322 avant J.-C.) a non seulement raconté, comme nous l'avons indiqué, une ^{p.162} anecdote importante sur Lie-tse ; il a aussi rangé (chap. 33) notre homme parmi les dix esprits les plus marquants, (*hao Che*). Nous y lisons :

« Lao-tan se distinguait par sa douceur, K'oung-tse par sa parfaite humanité, Mei-ti par sa sobriété, Kouan-yin par sa pureté, Lie-tse, par sa tranquillité d'âme, Pien de Tchen par sa maîtrise de soi ; Yang-chen (=Yang-tchou) par sa personnalité, Soun-pin, par sa dignité, Wang-liao, par l'exemple qu'il donnait, Eul-liang, par le genre de sa suite. Ces dix étaient les esprits les plus marquants de l'empire.

Nous ne connaissons pas tous ces hommes, mais la caractéristique de ceux que nous connaissons est extraordinairement exacte et témoigne du jugement perspicace de Lu-pou-wei. Il n'est guère admissible qu'il ait introduit au milieu de ces noms généralement connus celui d'un *Philosopher who never lived*. Le mot *hiu* (mot-à-mot, le vide) qui caractérise ici Lie-tse est une expression technique de la philosophie taoïste pour désigner l'état d'extrême oubli de soi-même, de détachement absolu du monde, de calme spirituel complet et d'ataraxie. Pour Lu-pou-wei Lie-tse était donc un être parfait, un saint ([136](#)). Ainsi nous ne pouvons plus guère douter de son historicité et, si le T. 33 ne parle pas de Lie-tse, cela tient peut-être à ce que vers la fin du troisième siècle avant J.-C., Lie-tse avait déjà la renommée d'un faiseur de miracles et d'un saint taoïste éminent, mais non celle d'un philosophe.

Histoire de la philosophie chinoise

Nous sommes ainsi amenés au point décisif de la question relative à Lie-tse : sa personnalité littéraire. Nous avons déjà remarqué que, sur 144 parties de son œuvre, dix-huit seulement lui sont consacrées expressément, soit qu'elles parlent de lui, soit qu'elles le fassent parler lui-même. Tous les passages anonymes de l'œuvre ne peuvent être attribués à Lie-tse ; dans le cas présent, où tant de philosophes prennent la parole, cela serait tout à fait inadmissible et il ne convient pas davantage d'attribuer à Lie-tse des livres entiers, d'en attribuer d'autres à Yang-tchou et ainsi de suite, parce qu'il est clair que l'auteur du recueil a procédé sans plan et sans méthode. Mais les p.163 quelques morceaux qui s'occupent de Lie-tse ne contiennent que de rares préceptes d'enseignements, de sorte que nous n'avons que très peu d'éléments pour juger le philosophe ; et, malheureusement encore, tous ces éléments présentent des contradictions évidentes sur toutes les questions fondamentales de la philosophie ; il arrive même qu'un passage traitant une question unique expose des opinions diamétralement opposées.

Les quatre premiers morceaux de l'ouvrage, qui sont attribués expressément à Lie-tse et dont le contenu est surtout théorique, présentent cet inconvénient d'une façon sensible. Tout être vient du non-être. Tout ce qui est corporel vient de l'incorporel. Nous avons déjà vu cela chez Lao-tse, mais comment l'existence peut-elle venir du non-être, comment le monde des formes peut-il sortir de ce qui est sans forme, et comment le corporel peut-il provenir de ce qui est sans corps ? Lie-tse dit (1.2) :

« Les sages d'autrefois attribuaient la production du cosmos au *yin* et au *yang*. Mais, de même que la forme

Histoire de la philosophie chinoise

provient du sans forme, de même l'ordre cosmique paisible succède à (l'ouragan) du devenir. C'est pourquoi je dis : il y a une première transformation, il y a un premier principe, il y a un premier commencement, il y a un premier développement. La première transformation fut avant que la force vitale n'apparût ; le premier principe est la force vitale au début (de son activité) ; le premier commencement est l'apparition de la forme, le premier développement est l'apparition de la matière. Force, forme et matière sont encore un fonds commun et n'existent pas séparés. C'est pourquoi j'appelle le tout le chaos, la masse tourbillonnante, voulant dire par là que tous les êtres sont indistincts et non différenciés.

Cet essai d'explication de la manière dont le monde corporel étendu sort de l'absolu, de l'incorporel, de l'informe, par des transformations graduelles et par une sorte d'émanation, échoua comme la plupart des tentatives analogues des époques anciennes et modernes et reste une jonglerie de mots qui n'explique rien. Ces mots eux-mêmes ne signifient rien et sont choisis arbitrairement ; les expressions *t'ai tsou* et *t'ai che* qui ont été traduites ici par ^{p.164} « premier principe » et « premier commencement » ([137](#)) désignent en chinois exactement la même chose. Dans la théorie de la connaissance, on peut admettre une transformation première de l'être pur en l'existence et faire précéder l'existence individuelle d'une existence encore indifférenciée, d'une matière primitive, d'un chaos. Mais cela n'avance à rien et nous préférons, en tout cas,

la formule plus simple de Lao-tse à laquelle s'en est tenu Tchouang-tse, lui aussi : On a même l'impression que la polémique de Tchouang-tse ([II.5](#)) était dirigée contre les fantaisies cosmologiques attribuées ici à Lie-tse. Il est vrai que Lie n'est pas nommé à cette occasion, et que Tchouang-tse semble avoir attribué cette théorie à Houei-tse.

On trouve dans le même chapitre une autre description du processus cosmologique. Le changeant, continue Lie-tse qui cite un passage de Lao-tse, est égal à ce qui n'a point encore de forme (ce qui serait d'après la première explication « le premier principe) ; le changeant se transforme et devient Un, l'Un se transforme et devient Sept, le Sept se transforme et devient Neuf ; le Neuf est le terme suprême. Une nouvelle transformation reproduit l'unité ; car l'Un est le commencement des transformations des formes. L'élément pur et léger s'élève et forme le ciel (le monde spirituel invisible) ; l'élément impur et lourd descend et forme la terre (le monde visible). C'est de l'union du vide avec la force vitale que provient l'homme. Aussi le ciel et la terre contiennent-ils la substance d'où proviennent les choses par voie de transformation. — Là finit le passage. Le symbolisme des nombres se rattache au *Y king*. Dans les hexagrammes chacun des traits pleins (positifs) ou brisés (négatifs) possède, indépendamment de la place qu'il occupe dans l'hexagramme, une valeur numérique qui se rapporte à son caractère mobile ou inerte : sept est le trait inerte, positif ; neuf, le trait mobile positif ; six est le trait inerte négatif, huit, le trait mobile négatif. Donc, lorsque Lie-tse dit que l'Un transformable devient Sept, il veut dire qu'il est la force première encore

inerte, encore latente, la « première ^{p.165} transformation » selon la première explication ; ensuite lorsque le Sept se transforme en Neuf, cela signifie l'état dans lequel la force se meut, entre en action ; cela correspondrait au « premier principe » de la première explication ; mais, d'après la deuxième, cela désigne déjà la fin du changement, car c'est de cette manifestation de la force, et de l'antagonisme qui en résulte, que provient la multiplicité des phénomènes, le monde changeant des formes qui, dans son ensemble, revient à l'unité. Mais cette unité n'est plus objective, elle est subjective, puisque c'est de l'homme que rayonne désormais la force unificatrice. Cette analyse du processus cosmologique qui touche de très près au *Y king* n'a certainement pas le même sens que la première explication qui n'est qu'un développement dialectique de la formule de Lao-tse. De plus, les diverses phases cosmologiques ne se correspondent point du tout dans les deux explications. Il est impossible de voir en l'une une variante de l'autre.

Indépendamment de cela, dans la première explication, la forme apparaît à côté de la force et de la matière en tant qu'élément premier objectif, tandis que, d'après la deuxième explication, l'unité phénoménale du monde doit se trouver dans l'homme, et comme cette unité ne peut être que spatiale et temporelle, il est nécessaire que l'espace, et par conséquent la forme aussi, soit d'origine subjective, comme c'est le cas chez Kouan-yin-tse. Mais cela ne fait point disparaître les contradictions dans les questions principales et fondamentales. On voit que, selon la deuxième explication, qui s'en tient en général davantage à la vieille tradition philosophique, l'homme est, dans

le processus cosmologique, un membre égal au ciel et à la terre ; il est une puissance première. Dans le quatrième paragraphe du même livre, il en est tout autrement : Lie-tse y parle d'une circulation générale de la vie. Tout, dit-il, subit ces transformations, sans que l'être intime de chacun soit modifié. Et Lie-tse développe une aventureuse série évolutive depuis les mousses et les lichens, en passant par les grenouilles et les poissons, jusqu'aux panthères et aux chevaux, et finit par dire que le cheval se transforme en homme, mais que l'homme retourne dans le grand engrenage de la transformation d'où sortent ^{p.166} toutes les choses et où elles finissent par revenir. Si intéressant que puisse être ce passage, qui se trouve aussi dans Tchouang-tse ([XVIII. 6](#)), il n'est point conciliable cependant avec l'hypothèse des trois formes premières, ciel, terre et homme, explicitement indiquées dans la première explication. On a beaucoup discuté sur le sens de ce passage : les uns y voient une influence bouddhique, les autres une première idée de l'évolution, analogue à celles qui sont exposées également dans la philosophie antique (Épicure, Lucrèce). Quoi qu'il en soit, celui qui avait de telles idées ne pouvait certainement pas accepter, en même temps, une cosmologie empruntée au *Y king* qui faisait de l'homme une puissance première à côté du ciel et de la terre.

Les quelques rares passages du livre de Lie-tse qui contiennent des idées philosophiques sérieuses et originales ne s'accordent donc point les uns avec les autres ; ils présentent, au contraire, des contradictions et des contrastes si profonds qu'on ne peut y voir les pensées d'un seul homme. Peut-être s'y trouve-t-il des paroles qui soient véritablement de Lie-tse, mais

Histoire de la philosophie chinoise

nous ne pouvons les distinguer de celles qui ne le sont pas. Ainsi disparaît, pour nous du moins, l'individualité littéraire et philosophique de Lie-tse et sa figure s'évanouit devant nous comme une fumée. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que, dans la deuxième moitié du cinquième siècle, et peut-être aussi jusque vers le quatrième siècle, il a vécu, à Tcheng, un taoïste du nom de Lie-yu-k'eu auquel on a prêté une physionomie de magicien, qui pouvait, disait-on, voler avec le vent et dont des anecdotes et des préceptes se sont transmis dans les milieux lettrés. Tous ne sont naturellement pas obligatoirement authentiques. L'antiquité de la tradition de ces paroles ne prouve d'ailleurs point leur authenticité ; n'avons-nous pas vu que de nombreux préceptes apocryphes de Lao-tse et de K'oung-tse sont audacieusement mentionnés dans les livres vrais et supposés de Tchouang-tse et même ailleurs, et que Tchouang-tse ne se gêne point pour inventer des noms de philosophes et pour mettre dans la bouche de ces personnages imaginaires des discours inventés. De plus, l'œuvre attribuée à Tchouang-tse ne contient vraisemblablement qu'une infime partie qui soit de lui, et il est fort probable que les derniers livres ne sont point ^{p.167} authentiques et qu'ils proviennent de ses disciples personnels. Or c'est précisément dans ces livres que se trouvent la plupart des emprunts faits au livre de Lie-tse, et non seulement des passages de Lie, mais aussi de Yang-tchou, de K'oung-tse, etc. Ceux qui ont rassemblé ces écrits se sont donc servis, sans faire aucun choix, d'un recueil déjà existant du livre actuel de Lie-tse, ou bien les deux recueils ont eu pour origine commune un recueil plus ancien.

Histoire de la philosophie chinoise

Ainsi que nous l'avons déjà indiqué plus haut, la plupart des livres philosophiques des époques préclassique et classique repose sur des recueils faits par des disciples et des lettrés qui se créaient ainsi, une sorte de bibliothèque. Le papier et l'imprimerie étaient encore inconnus alors et comme les livres se composaient de tablettes de bambou, leur diffusion était certainement très coûteuse et très difficile. Ceux qui s'intéressaient à la philosophie auront, sans doute, noté les préceptes qu'ils avaient entendu émettre par d'autres et surtout par leur maître et ils auront ainsi peu à peu constitué des recueils de sentences et d'opinions analogues au livre Lie-tse. Il est fort probable que, sans y mettre de malice, on a souvent placé dans la bouche de certaines personnages des paroles qui n'étaient pas d'eux, mais que le collectionneur avait acceptées sans la moindre critique ; il ne faut point s'en étonner. Plus tard, des éditeurs donnèrent au recueil, comme c'était alors la coutume, un titre composé des premiers mots du texte qui, dans le cas présent, étaient « Lie-tse ». Le XXXII^e livre de Tchouang-tse a également pour titre « Lie-yu-k'éou » parce que le premier texte commence par ce nom, bien que le reste du livre n'ait aucun rapport avec Lie-tse. C'est à peu près ainsi qu'il faut se représenter l'origine du livre Lie-tse. Celui-ci a dû être composé à une époque antérieure à Tchouang-tse car il ne cite ni ce philosophe ni ses successeurs qui n'étaient donc pas connus du collectionneur qui remonte pourtant assez loin. L'hypothèse d'après laquelle il y aurait eu, à l'époque des Han, un grand consortium de falsificateurs et d'antiquaires d'où seraient sortis les écrits de Kouan-tse, de Lao-tse, de K'oung-tse et de Lie-tse, est si sotte et si ridicule qu'il est inutile de s'y arrêter.

Histoire de la philosophie chinoise

Objectivement, il ne nous reste donc de Lie-tse guère plus ^{p.168} que les quelques livres qui portent son nom et qui ne peuvent être l'œuvre d'un même penseur. Ces fragments, que l'on pourrait appeler à bon droit le pseudo Lie-tse, prouvent que, déjà peu de temps après Lao-tse, il s'est manifesté une forte tendance à rechercher, par les voies spéculatives, quelques précisions sur les origines du monde, à réaliser une philosophie de la nature au sens étroit du terme en même temps qu'on inclinait d'une manière dangereuse à remplacer l'intuition pure par la magie, cet héritage des temps primitifs, si extraordinairement vivant encore. Lie-tse devint plus tard, après Lao-tse et Tchouang-tse, le troisième grand saint de l'Église taoïste ; cela prouve tout au plus qu'il y avait autrefois un taoïste particulièrement célèbre comme magicien qui portait le nom de Lie-tse.

Après Lao-tse, le seul des philosophes taoïstes qui ait enseigné la doctrine dans tout sa perfection et sa pureté fut Tchouang-tcheou ou Tchouang-tse. Il était originaire du pays de Mong, dans le duché de Soung, qui dépendait du royaume de Wei, le K'ai-fong fou actuel au sud-ouest du Chang-toung. Il vécut sous les règnes des rois Houei de Liang (370-320), Wei de Tsou (339-330) et Siuan de Ts'i (320-302), c'est-à-dire dans la deuxième moitié du quatrième siècle avant J.-C. et, peut-être, au commencement du troisième. Il fut donc contemporain de Mong-tse et du célèbre sophiste Houi-tse (380-300) qui était un ami du roi Houei et ministre d'État de Wei ; il survécut à ce dernier. Le roi Houei, que Mong-tse nous a fait connaître, paraît avoir rassemblé dans sa résidence de Liang les plus célèbres

Histoire de la philosophie chinoise

philosophes de son époque — dans la mesure où cela lui semblait utile à ses plans — et leur avoir demandé conseil. Ce n'est pas Mong-tse qui y représenta le premier l'école confuciste dans le pays de Wei. Après la mort de K'oung-tse (478) Tse-hia y avait transféré son école et Wen (425-387), premier roi de Liang, aussi bien que son chancelier Tien-tse-fong, auraient été ses disciples. Sous le règne de Wen, Yang-tchou séjourna à Liang, au moins momentanément.

C'est dans ce milieu spirituel que Tchouang-tchou avait grandi. Il avait eu l'occasion de connaître toutes les orientations philosophiques dans leurs représentants les plus brillants, ou, au moins, de fréquenter la génération qui avait grandi sous leur influence immédiate. C'est sans doute à cette circonstance qu'il doit les connaissances précises sur toutes les écoles dont il fait montre dans ses écrits. Il semble que, malgré la différence de leurs conceptions du monde, Tchouang-tse et Houi-tse aient entretenu des relations amicales. Par contre, il est surprenant que Mong-tse, qui a séjourné à Liang de 322 à 319 environ, ne mentionne jamais Tchouang-tse et que Tchouang-tse, de son côté, ne parle jamais de Mong-tse. C'est d'autant plus inexplicable que Tchouang-tse s'est beaucoup occupé, et pas toujours avec un très grand respect, de K'oung-tse, et qu'il s'en est suivi une polémique avec le confucien orthodoxe Mong-tse.

Dans sa jeunesse, Tchouang-tse a occupé un emploi public dans la ville de Ts'i-yuan, mais il doit l'avoir rapidement abandonné et s'être désormais tenu éloigné de la vie politique. Le roi Wei de Tsou — raconte-t-on — ayant entendu parler des capacités de Tchouang-tse, lui envoya de riches cadeaux et lui

Histoire de la philosophie chinoise

offrit la charge de chancelier. Tchouang-tse répondit en riant aux messagers :

— Mille onces d'argent représentent pour moi une grosse somme et la situation de grand seigneur et de ministre est très enviable. Mais n'avez-vous encore jamais vu un bœuf destiné au sacrifice ? Pendant plusieurs années on le nourrit avec soin et on le revêt de somptueux ornements afin qu'il ait bon air quand on le conduit au temple. Le moment du sacrifice venu, il préférerait être un petit porc ; mais cela ne lui est plus possible. Éloignez-vous donc rapidement d'ici et ne m'insultez point de votre présence. J'aurai plus de joie et de plaisir à me coucher dans un ruisseau boueux qu'à me soumettre à l'étiquette et aux obligations de la vie de cour. Je suis décidé à ne jamais accepter d'emploi et préfère agir à ma guise.

Son indépendance de caractère lui valut une existence misérable, mais il ne renonça pas complètement aux jouissances et aux joies de la vie. La légende rapporte qu'il se maria trois fois et que sa dernière épouse appartenait à la famille royale de Ts'i. Il se retira avec elle à Soung, près de la montagne de ^{p.170} Nan-houa (dans le district de Tsa-tche), et y finit ses jours ([138](#)). Le [XXI^e](#) livre de son œuvre nous renseigne sur ses derniers moments. Quand il fut sur le point de mourir, ses disciples envisagèrent les dispositions à prendre pour lui faire des funérailles solennelles. Mais Tchouang-tse les interrompit en disant :

— Le ciel et la terre sont mon cercueil, le soleil et la lune sont mes plaques de jade (que l'on mettait dans la

Histoire de la philosophie chinoise

tombe des souverains) les étoiles sont mes perles et mes bijoux, et tous les êtres suivront mon convoi. Mes funérailles ne sont-elles pas prêtes ? Qu'y ajouteriez-vous encore ?

Les disciples répondirent :

— Nous frissonnons à l'idée que les corneilles et les vautours pourraient dévorer le corps de notre maître.

Mais Tchouang-tse répliqua :

— Si l'on ne m'enterre pas, les corneilles et le milan me dévoreront, et si l'on m'enterre les courtilières et les fourmis me dévoreront. Si vous priviez les uns pour me donner aux autres vous feriez preuve de partialité.

L'œuvre de Tchouang-tse réunie sous le nom canonique de « Classique véridique du pays des fleurs du midi » ([b08](#)) porte, comme toutes les œuvres chinoises de cette époque, une profonde empreinte d'influences étrangères ; mais elle a conservé, dans son ensemble, les idées spirituelles de ce poète philosophe, de façon beaucoup plus complète que ce n'a été le cas pour ^{p.171} n'importe quel autre des vieux maîtres. Le catalogue des Han cite sous son nom cinquante et un livres, alors que nous n'en possédons que trente-trois ; mais il est cependant probable que rien n'a été perdu de ce qu'a écrit le maître. Son œuvre, en chinois *Nan houa tchen king*, est divisée, depuis l'antiquité, en trois sections. La première, composée des livres I à VII, est dite « intérieure » que l'on a traduit par « ésotérique » ; elle est de Tchouang-tse même, a une disposition uniforme et contient un exposé complet, bien que non systématique, de la doctrine du

maître. La deuxième section, ou « extérieure », comprenant les livres VII à XXII, forme les « ailes » de la première partie et contient des compléments, des explications, des développements dont quelques-uns portent indiscutablement la marque du maître et sont les meilleurs passages de l'ensemble, bien que la plus grande part soit due sans doute à ses disciples. Certaines parties, comme les livres XV, XVI, XVII et XXIII ont depuis longtemps déjà été jugés apocryphes par les Chinois. La troisième partie ou « mélanges » comprend une suite d'explications se rapportant à la partie principale, mais les livres XXVIII à XXXI ont déjà été reconnus apocryphes, en Chine, au onzième siècle. Il est en certainement de même du livre XXXIII.

Dans les sept premiers livres, Tchouang-tse a exprimé des idées personnelles qui se distinguent nettement de celles des autres philosophes contemporains. Il ne diffère point de Lao-tse dans ses conceptions fondamentales. L'être pur (*tao*) est inaccessible à notre connaissance rationnelle et le reste toujours ; c'est là, pour lui, une doctrine essentielle. On ne peut s'approcher du *tao* qu'en l'éprouvant immédiatement. Toute tentative d'atteindre à la vérité par la voie théorique, au moyen de la raison, échoue nécessairement et ceux qui cherchent ainsi se perdent dans des erreurs et des sophismes infinis. Une cosmologie spéculative, comme celle du pseudo Lie-tse, ne peut jamais, d'après Tchouang-tse, conduire au but, et le maître le mieux doué qui y consacrerait sa vie entière n'arriverait qu'à se perdre avec ses disciples dans des finasseries logiques, des artifices dialectiques inextricables, analogues à ceux que les sophistes principalement exposaient alors. On en arrive aussi

p.172 de cette façon, aux désagréables luttes d'école comme celles qui sévissaient à l'époque de Tchouang-tse entre les confucéistes et les partisans de Mei-ti dans lesquelles l'un des partis défend toujours ce que l'autre met en doute, et inversement. ([II. 3](#) ; [II. 5](#) ; [VIII. I](#)).

Aussi Tchouang-tse refuse-t-il de recourir aux sophismes pour décider quoi que ce soit au sujet de ce qui, dans son essence, se trouve en dehors de la raison. La vraie connaissance ne peut jamais être de nature analytique ; elle ne peut être que synthétique. Elle doit saisir dans le *tao* l'unité vivante de tous les êtres différenciés, car c'est là que tous les contrastes quantitatifs et qualificatifs ainsi que les dépendances causales du monde phénoménal sont supprimés ; dans le *tao*, c'est-à-dire, dans l'absolu, toute relativité, inséparable des jugements empiriques de valeur, disparaît. Mais comme tout dépend du *tao*, l'univers tout entier est un souffle rythmique de la vie éternelle, et celui qui sait rentrer en lui-même pour se fondre dans le Tout peut entendre aussi cette grandiose symphonie du Tout ([II. I](#)). Cette sensation d'unité avec l'univers, l'aptitude à comprendre cette langue mystérieuse dans laquelle tous les êtres nous parlent, c'est le savoir suprême et, en même temps aussi, le bonheur le plus pur et le plus élevé.

Dans les passages les plus poétiques du livre, le grandiose dialogue entre l'esprit des nuages et le brouillard primitif ([XI, 4](#)), le poète-philosophe met dans la bouche du brouillard un extrait de sa doctrine pratique :

— Affermis ton cœur, abstiens-toi de toute intervention (*wou-wei*) et laisse la transformation des choses suivre

Histoire de la philosophie chinoise

son cours ; ne prends point garde à ton corps, ferme tes yeux et tes oreilles, oublie ce qui t'attache au monde extérieur, adapte-toi au grand commencement, détache ton cœur, étends ton esprit et retourne dans l'inconscient ; alors tous les êtres entrent dans le sein originel commun, chaque chose retourne dans le sein maternel sans le savoir, et tout se réunit comme au premier commencement et n'a plus, dans l'éternité, la volonté de se séparer (de cette unité).

On se méprendrait complètement sur les conceptions fondamentales de Tchouang-tse si on lui prêtait les spéculations ou les vues de notre esprit moderne, ou bien si l'on cherchait à ^{p.173} trouver en lui comme dans les taoïstes précédents, des influences de l'Inde et du bouddhisme. On peut, si l'on veut, parler pour Tchouang-tse d'idéalisme transcendantal. La vie entière est un éternel changement et toutes ses formes sont aussi fugitives que des rêves. Nous avons vu que Lao-tse avait pensé avant Tchouang-tse que le changement est la manifestation de l'être véritable, mais Tchouang-tse pas plus qu'aucun autre penseur chinois n'a pour cela nié la réalité du monde. Comme le monde est la révélation du *tao*, il est également réel et toutes les différences et les limitations de ce monde sont réelles. La charmante parabole du rêve du papillon ([II. 12](#)), exprime poétiquement cette idée :

— Une nuit, je rêvai que j'étais un papillon, un léger lépidoptère, voltigeant et heureux de son sort. J'avais oublié que j'étais Tchouang-tse. Puis je m'éveillai et me retrouvai Tchouang-tse. Mais je ne savais pas si j'étais

Histoire de la philosophie chinoise

Tchouang-tse, qui s'imaginait avoir été papillon ou un papillon qui avait rêvé être Tchouang-tse ? En tout cas, il doit y avoir une différence entre Tchouang-tse et le papillon. C'est là un cas de ce que nous appelons le changement des choses.

Gilles a commis une erreur manifeste en traduisant cette dernière phrase par « *The transition is called metempsychosis* ». Si cette parabole était une preuve de la croyance à la migration des hommes, cette doctrine se trouverait dans le *Y king*. Mais la théorie chinoise de l'éternelle transformation ressemble plutôt au $\mu\alpha\tau\alpha$ $\pi\epsilon\iota$ d'Héraclite. La parabole de Tchouang-tse signifie simplement que l'infinie transformation doit nous donner à réfléchir et que nous devons ne pas considérer comme constant quelque chose qui, l'instant suivant, peut se transformer en son contraire, comme le rêve se transforme en veille. Mais il dit expressément qu'il existe cependant une différence entre le papillon et Tchouang-tse ; cette transformation et les formes qu'elle prend ne sont point une erreur des sens, une simple illusion, car on peut dire, même du rêve, qu'il est une illusion.

La vraie doctrine chinoise de l'éternel changement, qu'elle soit exposée par K'oung-tse dans le *Y king* ou par Tchouang-tse, n'a rien de commun avec la doctrine hindoue de la maya, dont elle n'a surtout pas la condition et l'utilisation ^{p.174} pratiques. L'idéalisme hindou a sa source dans le pessimisme, dans la lassitude de vivre et le mépris du monde ; c'est pour cela qu'il est étroitement lié à l'ascétisme. Si l'on donne à ce mot son véritable sens, Tchouang-tse, et je crois Lao-tse non plus, ne connaissent point l'ascétisme. Tchouang-tse ne décrit pas

Histoire de la philosophie chinoise

l'homme vrai, l'homme parfait et le sage comme l'homme de douleur que conçoivent les mystiques hindous et chrétiens. L'homme vrai, selon lui, est au-dessus de la douleur qu'il a vaincue et dont il est délivré ; il n'a nullement besoin de nier la vie. Si fausses et si erronées que soient d'ordinaire les comparaisons établies entre les philosophes chinois et les grecs, les occidentaux comprendront beaucoup mieux l'idéal de Tchouang-tse en se rappelant le dernier des grands Hellènes, Épicure et son ἀταραξία, cet état de victoire complète remportée sur le plaisir et la douleur comparable à la surface unie de la mer après la tempête. La description qu'Horace, éminent disciple d'Épicure, fait de l'homme *integer vitae, scelerisque purus* pourrait être empruntée, mot pour mot, à l'œuvre de Tchouang-tse. Il croit aussi fermement à la bonté de la nature humaine, car l'essentiel en elle est ce qu'il y a de céleste en l'homme, et tous les deux sont un dans le *tao* (VII. I). Qui donc, partant d'une telle idée, pourrait être pessimiste ? Tchouang-tse ne peut pas penser que la vie soit péché, car il n'y a pour lui, ni péché, ni morale. Sa philosophie de la vie, comme celle du vieux Maître, est essentiellement amoral. Péché et vertu, mal et bien, justice et injustice, haine et amour, vérité et erreur sont des distinctions faites du point de vue de cette vie, mais qui n'ont rien à voir avec le *tao*. Celui-ci ne connaît ni vertu, ni vice, ni bien, ni mal. Celui qui cherche le chemin du repos doit se débarrasser de la haine comme de l'amour, de la morale superflue comme de la pensée superflue, de l'amitié comme de l'inimitié (VIII. I). Il est tout à fait inutile de vouloir établir pour le monde des valeurs absolues et c'est aussi un sophisme vain et trompeur de vouloir confondre les différences les unes avec les autres, et supprimer

Histoire de la philosophie chinoise

par des artifices dialectiques les limites établies par la réalité. Ce n'est pas de cette façon que l'on peut résoudre l'énigme de la vie.

L'unique solution consiste à se fondre dans le *tao*, et, dans p.175 ce but, il faut laisser agir la nature sans prétendre lui imposer arbitrairement sa route, autrement dit, pratiquer le *wou wei*. Cela ne veut pas dire, du moins pour Tchouang-tse, qu'il faut s'abandonner à la fatalité et être le jouet de ses passions. Tchouang-tse revendique, comme Lao-tse, la liberté pour l'homme. Les passions agissent dans une direction opposée au *wou wei*. Pour les taoïstes, comme pour K'oung-tse, la nature n'est pas la vie instinctive, c'est ce qu'il y a de céleste dans l'homme, le divin qui nous est donné immédiatement, qui nous est inné. Quand l'homme comprend que ce qu'il y a d'humain en lui est aussi le divin, il a acquis la perfection ([VI, I](#)). Mais à quoi reconnaît-on le céleste ? Il n'y a point pour cela de preuves ni d'expériences ; il n'y a que l'intuition, la vision immédiate de l'homme vrai (*tchen jen*). L'homme vrai est à la fois le devoir suprême et la preuve suprême de sa possibilité, autrement dit, son idée renferme en elle-même l'évidence. Cette pensée est très proche parente de celle de K'oung-tse : « l'homme vrai » de Tchouang-tse et le « sage » de K'oung-tse sont frères d'un même esprit. L'homme vrai de Tchouang-tse n'est pas non plus un ermite inactif ; il remplit les devoirs de sa vie, mais il n'est point attaché à celle-ci. Il voit dans les lois la conséquence nécessaire de ces lois, dans le savoir un besoin de l'époque, dans la vertu, le moyen d'entretenir des relations avec les hommes, et c'est pourquoi il obéit aux lois, se conforme aux

Histoire de la philosophie chinoise

mœurs, se sert du savoir et exerce la vertu ; mais il n'y voit pas l'accomplissement de son devoir. Il peut faire de grandes choses comme homme d'État et guerrier, et procurer le bonheur à l'humanité ; mais il n'agit pas ainsi avec l'intention d'être agréable aux autres ou de se faire des amis. Il est également au dessus de l'amour et de la haine ; il ne connaît ni l'égoïsme ni le désintéressement. Il n'est pas l'homme social de K'oung-tse, — on retrouve ici la différence des deux conceptions —, il ne pense qu'à ce qui lui est nécessaire à lui-même : supprimer tout ce qui n'est pas l'essence divine de son être, ce qui vient de l'extérieur, et faire en sorte que son propre moi soit semblable au *tao*.

On a vu dans le but proposé par Tchouang-tse, par ^{p.176} analogie avec le bouddhisme, la négation et la suppression du moi. Le caractère particulier de la langue chinoise rend très faciles des suppositions de ce genre ; mais il est bien certain que l'idée d'un nirvana, jointe à un besoin pessimiste de salut, est étrangère à Tchouang-tse. Il n'est rien dans ses conceptions qui ressemble, si peu que ce soit, à la métempsychose. Ce qu'il y a de phénoménal en nous persiste, en toutes circonstances, pendant le cours de la vie, et l'être parfait lui-même, en tant qu'être phénoménal, est soumis au changement continu. La conversation des quatre vieux maîtres ([VI. 3](#)) ne laisse subsister aucun doute à ce sujet. Cela n'a d'ailleurs aucun sens de vouloir rapprocher les deux modes de l'être, d'employer pour apprécier la perfection, c'est-à-dire l'être pur, les mesures du temps et de l'espace et de demander, d'autre part, si ce qui existe peut ne pas exister. L'idée du nirvana renferme en elle même une μετὰβασις εἰς ἄλλό γένος, et la conception philosophique de

Histoire de la philosophie chinoise

Tchouang-tse est autrement plus élevée. Pour lui, l'être pur est un non-être, mais pour cette seule raison, qu'il est le contraste le plus complet avec tout ce qui existe. « L'homme vrai » du taoïsme est donc bien un non-moi, mais seulement parce que ce moi suprême n'a plus rien d'extérieur, rien d'un non-moi ; parce qu'en lui, moi et toi ne sont qu'un et que tout contraire disparaît dans le *tao*.

Tandis que certains prêtaient aux taoïstes des idées bouddhistes, d'autres ont essayé de représenter leur morale comme l'égoïsme le plus raffiné. Il est facile de considérer « l'homme vrai » comme l'incarnation la plus sublime de l'idée eudémiste ; mais il ne faut pas oublier que, d'après Tchouang-tse, il a aussi surmonté le bonheur, qu'il s'est élevé au-dessus de tout bonheur comme au-dessus de toute souffrance, et que son but premier n'est pas la béatitude mais le retour à Dieu et qu'il ne connaît pas davantage de béatitude dans l'au-delà que dans l'en-deçà. Le taoïsme ne nie pas la vie, mais il ne l'affirme pas non plus. C'est là un état d'esprit si différent du nôtre, que nous pouvons facilement le mal comprendre et le juger à faux. Le philosophe européen qui a étudié les problèmes taoïstes se demandera peut-être si l'individu a le droit de placer sa perfection personnelle, le salut de son âme, au-dessus ^{p.177} de tous les autres buts. Nous connaissons malheureusement peu les idées de K'oung-tse et nous ignorons, en particulier, son opinion sur les autres courants philosophiques de son époque. Mais plusieurs passages du *Lun yu* montrent que, précisément sur ce point, il ne s'est pas gêné pour reprocher aux taoïstes l'égoïsme qu'ils dissimulaient. Ce reproche d'égoïsme, je l'ai déjà dit, n'est

point justifié ; mais il manque en fait, à Lao-tse, comme à Tchouang-tse, la compréhension du devoir qui est pour le penseur préhistorique, et pour K'oung-tse, le pivot de toutes les considérations. Il est extrêmement significatif que la concession la plus importante, peut-être, que le bouddhisme ait dû faire à l'esprit chinois pour s'implanter en Chine, ait été une modification de sa doctrine à la suite de laquelle le bodhisattva préféra, par amour de l'humanité non sauvée, ne pas entrer dans le nirvana (Kouan-yin) ([139](#)). On est donc en droit de supposer que la négation du devoir, que l'on trouve indiscutablement dans Tchouang-tse, était aussi étrangère à l'esprit chinois qu'au nôtre, et que c'est précisément ce qui empêcha le taoïsme de se conserver dans toute sa pureté.

Tchouang-tse a construit sur les fondements solides établis par Lao-tse un édifice aussi audacieux qu'artistique. Véritable poète, il n'a été égalé parmi les philosophes des époques suivantes que par Platon et Kierkegaard, qui lui ressemblent tant, et bien des passages du *Nan-houa-king* sont les fleurs les plus délicieuses de la poésie mondiale. L'intuition de Tchouang-tse est plutôt celle du poète et de l'artiste que celle du visionnaire et du mystique religieux. Il n'y a rien en lui de l'évidente lassitude de Lao-tse ou de l'amertume du Bouddha ; son mysticisme est surtout affirmatif. Il ne nie pas la vie car il sait que cela n'est point possible ; il veut simplement nous libérer de tout ce qui alourdit nos ailes ; il veut faire de chacun de nous un homme vrai, ce qu'un philosophe moderne a appelé « un surhomme », montrant ainsi, sans le vouloir, qu'il avait des idées communes avec le philosophe chinois.

Histoire de la philosophie chinoise

Les cinquième et quatrième siècles avant notre ère furent ^{p.178} l'époque la plus florissante du taoïsme philosophique. Les gens instruits et les hommes fatigués et blessés au cours des rudes combats qui s'étaient déroulés pendant cette époque troublée cherchèrent, dans la douce atmosphère de cette philosophie, la détente si désirée et une paix personnelle tout au moins momentanée qu'ils ne trouvaient pas dans la vie extérieure. Il est très possible que les hommes d'État les moins scrupuleux et les hommes violents de cette époque se soient instruits dans les écoles taoïstes et que le grand Che-houang-ti ait été un admirateur et un partisan du *wou wei* et il est peu probable que la seule raison en ait été le désir de trouver l'élixir taoïste de longue vie, comme on l'a supposé. Dans la littérature taoïste classique, il n'est point encore question d'alchimie ni de rien de semblable, et pourtant les classes dirigeantes de cette époque subissaient l'influence spirituelle de Lao-tse et de Tchouang-tse alors que les disciples de K'oung-tse luttèrent encore sans grand espoir pour répandre la doctrine confucienne. Le taoïsme n'était pas seulement un réconfort du cœur à l'usage exclusif des puissants du jour, non plus qu'un lénitif pour les nerfs de ceux qui menaient la grande vie ; il exerça aussi son influence sur les sciences politiques et juridiques de l'époque. Quelques uns des juristes les plus renommés et des philosophes d'État comme Yin-wen-tse (à la fin du quatrième siècle), T'ien-ping, Chen-tao et autres, étaient des taoïstes convaincus. Le pseudo Kouan-tse (pour les parties apocryphes de son œuvre voir [plus haut](#)) de la fin du quatrième ou au commencement du troisième siècle appartenait à ce groupe.

Histoire de la philosophie chinoise

On cite un grand nombre de philosophes taoïstes de renom, mais pour nous ce ne sont plus guère que des noms ; il y eut aussi plusieurs écoles. Le dernier chapitre de Tchouang-tse, qui est apocryphe, parle plus en détail de quelques-uns d'entre eux. A la tête de l'une des écoles, se trouvait Soung-hing, tout à fait inconnu par ailleurs, et Yin-wen-tse que nous avons déjà cité. Les adeptes de cette école formaient une sorte de secte religieuse et portaient un genre de cape pour se distinguer des autres. Leurs principes étaient : s'affranchir complètement des préjugés de la foule, éviter le luxe, traiter le prochain avec les plus grands égards, maintenir la paix dans l'intérêt du p.179 peuple, n'acquérir que le strict nécessaire pour vivre et conserver le cœur et l'esprit aussi libres que possible. Ils s'efforçaient d'apaiser les querelles, supportaient les insultes, étaient des pacifistes ardents et menaient une vie d'ascètes. Une autre école, dont les chefs étaient Peng-meng, T'ien-ping et Chen-tao déjà cités, prêchait de la même façon l'amour général du prochain, la tolérance, l'aide mutuelle, la frugalité, et le mépris du savoir. Le philosophe Hiu-hing, de l'école Che-kiao de Lou, qui est mentionné par Mong-tse ([III. I. 4](#)), appartenait à cette tendance taoïste. Ce qui caractérisait ces écoles et les distinguait de la tendance principale, c'était leur tentative pour améliorer et tranquilliser la vie, pour agir à l'extérieur, ce qui était évidemment en contradiction avec la doctrine pure et le *wou wei*. On peut également découvrir dans ces écoles des éléments qui ont constitué plus tard, ou peut-être même à cette époque, l'essence de la doctrine de Mei-ti ; mais notre source distingue expressément ces tendances de celles de l'école de Mei-ti et les considère comme taoïstes.

Histoire de la philosophie chinoise

On doit comprendre parmi les taoïstes Yang-tchou, le philosophe à la mode du quatrième siècle, bien que le taoïsme tel qu'il l'entendait fût plutôt égoïste. Yang-tchou, appelé aussi Yang-cheng ou Yang-tse-kiu, est sans aucun doute parti du taoïsme ; la tradition a même fait de lui un disciple personnel de Lao-tse. C'est là une erreur, car Yang-tchou connaît, non seulement K'oung-tse, mais il parle aussi de disciples beaucoup plus jeunes, tels que Tse-koung, comme d'hommes qui avaient déjà existé ; il attaque ouvertement la théorie de la sanction de Mei-ti, et parle du meurtre du prince de Ts'i en 481, comme d'une affaire passée depuis longtemps. Même si le roi de Liang, dont on rapporte une conversation avec Yang-tchou, a été le premier roi Wen (425-387) de cet État, l'époque moyenne de la vie du philosophe doit être placée vers la fin du cinquième et le commencement du quatrième siècles. Bien que Yang-tchou ait été autrefois très connu et ait eu des disciples dans tout l'empire, sa personnalité n'est pour nous qu'une ombre fugitive. Il possédait et administrait assez mal un petit bien où il s'était retiré avec une femme et une concubine, lorsqu'il ne voyageait pas à la façon des philosophes d'alors, ^{p.180} allant de cour en cour, jeter à la tête des princes ses opinions paradoxales. Il avait un frère, Yang-pou, avec lequel il eut de spirituelles conversations qui nous ont été conservées, car Yang-tchou était de ces hommes pleins d'esprit et d'humour, à tendance fortement satirique que l'on rencontre dans les époques troublées. Il y a en lui quelque chose de méphistophélique et il a fait une caricature très fidèle de tout ce qu'il y a de négatif dans le taoïsme. C'est pourquoi il a encore beaucoup de succès à notre époque.

Histoire de la philosophie chinoise

Les opinions de Yang-tchou sont conservées avec celles de son contemporain Lie-tse ([b09](#)) dans l'œuvre de ce dernier. Mais, contrairement aux passages qui concernent Lie-tse, elles nous donnent une image très nette complète et vivante de sa personnalité spirituelle. Il est évident qu'il prend pour point de départ Lao-tse et le taoïsme ancien. La passivité et le mépris du monde dans lesquels les anciens taoïstes ne voyaient qu'un moyen d'atteindre à la purification et la perfection du moi, sont poussés par lui jusqu'à un nihilisme et un pessimisme des plus désespérés. Son mépris ne s'étend pas seulement au monde changeant des phénomènes ; tout doit être méprisé, parce que l'éternel changement seul existe et en dehors de lui il n'y a absolument rien. Ce qui se cache derrière lui nous reste éternellement inconnu. C'est une force obscure et mystérieuse, qui nous jette çà et là sans égards et sans ménagements, une $\mu\omicron\iota\pi\alpha$ perfide à laquelle il serait insensé et stupide de vouloir résister et à laquelle on ne peut échapper.

« Ce mystère qu'on ne peut expliquer, c'est la fatalité. C'est un désordre chaotique, une obscurité impénétrable, une suite de complications inextricables, d'actions et de non-actions qui se succèdent au cours des jours sans qu'on sache pourquoi : tout cela est la fatalité. Celui qui se confie simplement au destin ne pense plus à la durée de la vie, ni à la beauté des formes ; celui qui s'abandonne à la nécessité ne s'inquiète point de ce qui doit ou ne doit pas être, celui qui ^{p.181} s'abandonne à son cœur ne pense point aux conséquences ou aux résistances, celui qui se fie à la

Histoire de la philosophie chinoise

nature ne connaît plus ni paix, ni danger. De celui-là on peut dire qu'il se fie à tout et à rien ; celui-là est réellement droit et intègre. Pourquoi, cet aller et ce venir ? Pourquoi cette tristesse et cette gaieté ? Pourquoi agir et ne pas agir ? ([Lie-tse, VI, 8](#)).

On voit dans ce passage que l'auteur n'admet pas plus l'action recommandée par K'oung-tse que le non-agir (*wou wei*) préconisé par Lao-tse. « Pourquoi agir ? Pourquoi ne pas agir ? » Il ne sert donc à rien d'agir comme le veulent les uns, ou de pratiquer le *wou wei* comme le veulent les autres ; le sombre et insondable destin nous domine, et nous n'avons ni choix, ni liberté ; il n'y a point non plus, comme l'enseigne Mei-ti, de justice compensatrice, ni de sanction, car le bon est poursuivi durant toute sa vie par le malheur sournois, tandis que le méchant est favorisé par le bonheur et plongé dans la volupté jusqu'à sa fin.

« L'homme intègre n'est point réputé, la renommée est l'apanage des gens sans droiture. Les hommes célèbres ne sont que des menteurs et rien de plus ([VII, I](#)).

Toutes nos recherches sont vaines, car il n'y a ni vérité absolue ni action qui convienne à tous les cas. Tout est relatif, et la vie est aussi insensée que fugitive. C'est, pense-t-il, ce que les hommes de l'antiquité avaient reconnu et c'est pourquoi, ils laissaient libre cours à leurs instincts, ne contraignant point leurs appétits naturels et ne privant point leur corps de ce qui lui plaisait. Ils ne cherchaient pas à être loués de leur vivant ou après leur mort. Accordant à leur nature les satisfactions qu'elle réclamait, ils laissaient les autres faire de même.

Histoire de la philosophie chinoise

Ce sont là des idées taoïstes authentiques : la lassitude de la culture, l'inclination anarchiste, le retour à l'état naturel primitif, le *wou wei*, mais tout cela, sans le fond de l'être pur suprême, tout mis au service d'un nihilisme désespéré qui, pour ne point conduire au désespoir et au suicide, aboutit à un hédonisme sans scrupule, à un désir illimité de vivre sa vie. Un disciple lui ayant demandé s'il ne vaudrait pas mieux se jeter sur le tranchant d'un glaive ou sauter dans le feu ou dans l'eau, il répondit :

— Pas du tout ; il faut supporter la vie tant qu'elle dure, chercher à assurer la satisfaction de ^{p.182} tous ses désirs et attendre ainsi la mort. Il faut accepter la mort quand elle vient et se soumettre à tout jusqu'à la fin. L'une n'est pas éternelle, l'autre n'est pas insupportable. A quoi servirait-il de prolonger l'une et de hâter l'autre ? ([VII. 10](#)).

Quelque différents que les êtres aient été dans la vie, sages ou fous, nobles ou humbles, riches ou pauvres, ils sont tous égaux dans la mort.

« Aussi, profitons présentement de la vie ! A quoi bon s'inquiéter de ce que nous réserve la mort ?

On croit entendre l'épicurien Horace : *Laetus in præsens animus quod ultra est, oderit curare*. Mais il manque dans Yang-tchou le conciliant : *et amara lento temperet risu*. N'a-t-il point connu ce doux sourire ? Son esprit n'était-il enveloppé que dans la nuit, la négation et le désespoir ?

Histoire de la philosophie chinoise

On ne pourrait raisonnablement comparer Yang-Tchou au maître du jardin de la Grèce. Épicure est beaucoup plus apparenté à Tchouang-tse et même à Lao-tse qu'à Yang-tchou, leur caricature. En général, toutes ces recherches de ressemblances entre les poètes et les penseurs de différentes époques et de différents peuples sont plus propres à créer des méprises qu'à faciliter l'étude des caractères. C'est ainsi qu'on a eu le tort de comparer Yang-tchou à Nietzsche, quoique tous les deux aient une mentalité analogue ; mais Nietzsche, lui non plus, ne nie pas tout et ne doute pas de tout ; à travers le voile de son amoralisme pessimiste, il aperçoit l'image d'un surhomme nouveau et idéal, tandis que pour Yang-tchou, tout est et restera sans changement éternellement. Celui qui est le plus proche de lui, dans cette négation universelle, c'est l'ecclésiaste juif, dont le *Vanitas vanitatum et omnia vana* pourrait être le résumé le plus exact de la doctrine de Yang-tchou. Mong-tse, le grand adversaire de Yang-tchou, résumait toute sa doctrine dans cette courte phrase : « Que chacun vive pour soi ! » — peut-être était-ce là une citation. En tout cas, le mot est juste. Ainsi Yang-tchou est jugé nuisible du point de vue de la morale chinoise commune qui voyait dans l'égoïsme le vice par excellence. En effet, quelque grand qu'ait été le renom de Yang-tchou, quelque nombreux qu'aient été ses disciples à l'époque de Mong-tse, il semble qu'il ait disparu aussi rapidement que la neige fond au soleil.

@

CHAPITRE VII

Mei-ti et le meitisme

@

p.183 Entre le déclin de la féodalité et le règne de Ts'in Che-houang-ti, fondateur de l'unité chinoise, il s'est écoulé une période de dures épreuves et de dangers, que dut traverser le peuple chinois pour conserver son individualité nationale et remplir sa mission historique. Ce fut l'époque de cruelles violences et de combats intérieurs et extérieurs sans merci pour arriver à la forme politique qui devait assurer au dedans l'équilibre social et au dehors la force de résistance contre les assauts de peuples non-civilisés et des barbares ; mais ce fut aussi une époque de luttes spirituelles sans exemple pour atteindre cette constitution morale qui devait fournir la condition et la base indispensable de la nouvelle constitution politique et la faire vivre dans la paix. La vie spirituelle chinoise est généralement présentée de telle façon qu'on s'est habitué à voir dans le Chinois un homme raisonnable, formé uniquement pour la vie courante, et dans le confucisme tardif, appauvri et déspiritualisé pour l'usage quotidien, la plus haute manifestation de l'esprit chinois ; aussi sera-t-on étonné et ébloui, lorsque, après avoir étudié avec plus d'attention la philosophie chinoise, on constatera la richesse florissante des idées dans laquelle l'esprit chinois a placé son devoir et la multiplicité des voies et des formes qu'il choisit pour l'accomplir. Ce fut une vie spirituelle ardente, une création dans la liberté la plus sacrée, un concours des esprits, comme on en a rarement vus dans le monde, sauf

Histoire de la philosophie chinoise

peut-être, vers la même époque, dans l'Hellade lointaine et, plus de deux mille ans plus tard, en Allemagne. Dans la Chine d'alors on ne remarque rien qui ressemble à une attache mesquine aux soucis quotidiens, à l'observation rigoureuse d'une tradition, à l'orgueil ^{p.184} d'une corporation de lettrés, à l'intolérance d'une Église ou aux maladroites interventions de l'État. Nous avons devant nous un peuple de poètes et de penseurs, de sages et de saints, qui consacre les dons de son esprit et les forces de son âme à créer un nouvel idéal pour l'humanité, l'homme modèle, vrai et parfait, qui, au milieu des combats les plus sanglants pour la souveraineté, répand autour de lui une atmosphère morale si étendue et d'une telle force de pénétration que même les usurpateurs les plus violents ne peuvent s'y soustraire entièrement ; un peuple qui, par conséquent, se donne de lui-même une nouvelle loi, crée de nouvelles formes de vie et engendre de nouveaux guides. Si la Chine a survécu au monde de l'antiquité et, seule de tous les peuples civilisés, a pu arriver à l'époque moderne pour remplir une mission, encore une fois peut-être, elle le doit à l'activité spirituelle sans exemple de cette époque politiquement si désespérée et que l'on a appelée, à bon droit, le siècle classique de la littérature et de la philosophie chinoises.

Nous avons étudié, dans les chapitres précédents, les deux grandes tendances philosophiques qui ont marqué à jamais, d'un caractère ineffaçable, la vie spirituelle chinoise, ainsi que leurs éminents représentants qui vivent encore dans la conscience reconnaissante de leur peuple, comme des fondateurs de la culture et comme des sages, mais nous n'avons pas examiné si leurs doctrines sont, ou non, utilisables pour des époques et des

Histoire de la philosophie chinoise

hommes différents. La force créatrice de l'esprit chinois ne s'est nullement dépensée totalement dans ces hommes. A côté d'eux, vivaient, enseignaient et agissaient encore des hommes de renom qui n'appartenaient ni à la tendance taoïste, ni à la tendance confucéiste, mais avaient leurs propres idées, voyaient d'autres possibilités et donnaient à leur peuple d'autres buts que le large renouvellement moral que K'oung-tse cherchait à atteindre, ou que le refuge en soi-même et l'unité universelle mystique des taoïstes, ou encore que l'hédonisme de Yang-tchou. Et ces hommes, s'ils n'étaient pas supérieurement doués, n'en jouèrent pas moins un rôle important, du moins à leur époque ; ils eurent leurs disciples, qui ne furent pas moins nombreux que ceux des taoïstes et des confucéistes ^{p.185} (qu'on appelait *jou*) et qui leur causèrent les soucis les plus sérieux. Mong-tse, qui s'était donné comme principale tâche de combattre ces doctrines qui lui paraissaient des « erreurs » se plaignait qu'à son époque les doctrines de Yang-tchou et de Mei-ti eussent submergé l'empire et que chaque parole que l'on prononçait fût influencée soit par l'un soit par l'autre de ces « hérétiques ». « Si ces doctrines ne disparaissaient pas, dit Mong-tse, celles de K'oung-tse ne pourront pas se répandre, tellement les discours absurdes de Yang-tchou et de Mei-ti ont aveuglé le peuple ([Mong-tse](#). III. 2. 9.). Ces deux philosophes n'étaient pas les seuls à vivre en dehors des grandes écoles et à chercher leurs propres voies. Nous rencontrerons encore un bon nombre de penseurs à la physionomie propre et bien marquée qui ont émis des idées originales dans les grandes joutes philosophiques de ce temps. Nous avons fait connaissance avec l'un de ses outsiders, Yang-tchou. Nous allons maintenant

Histoire de la philosophie chinoise

étudier le deuxième des ardents adversaires de Mong-tse, le socialiste et utilitaire Mei-ti ([b10](#)).

Bien que Mei-ti ait occupé, à son époque, dans l'État de Soung, un emploi influent et qu'il ait joui d'une grande popularité dans tout l'empire, nous n'en savons pas plus sur sa vie que sur celle d'un solitaire taoïste qui serait connu seulement de quelques disciples fidèles. Il est probable qu'il était originaire, non pas de Soung, comme on l'a cru autrefois, mais de Lou et qu'il vécut de 500 à 420. C'était donc un jeune ^{p.186} compatriote de K'oung-tse qui pouvait même avoir connu personnellement le maître. D'après les données chinoises, il aurait été l'élève des disciples de K'oung-tse et aurait été détourné de la doctrine confucienne par l'importance énorme donnée aux formes. Cependant le contraste entre Mei-ti et K'oung-tse, comme nous le verrons bientôt, est beaucoup plus profond et beaucoup plus fondamental et aurait pu se manifester à peu près à chaque point particulier de la doctrine. Par la position qu'il avait prise au début, Mei-ti se distinguait autant du confucisme que du taoïsme avec lequel il avait eu certainement très tôt des rapports. Nous avons vu que diverses branches secondaires s'étaient séparées du courant taoïste principal pour poursuivre des buts analogues à ceux des meitistes. Malheureusement nous ignorons si ces sectes taoïstes sont plus récentes ou plus anciennes que Mei-ti et si elles l'ont influencé ou ont été influencées par lui. La grande renommée de Mei-ti, à son époque, est prouvée par ce fait qu'on le mettait sur le même rang que K'oung-tse. Le dernier livre apocryphe de l'ouvrage de Tchouang-tse dit à son sujet :

Histoire de la philosophie chinoise

« Mei-tse fut le meilleur homme du monde. Ce qu'il cherchait à atteindre n'était évidemment pas réalisable. C'était un savant de grande capacité.

Ses écrits, tels que nous les possédons aujourd'hui, pour la plupart dans un bien mauvais état, forment cinquante-trois sections qui ont été composées en partie, après sa mort par ses disciples, et en partie beaucoup plus récemment.

Mei-ti est donc, de par son attitude originale, séparé par un abîme aussi bien du taoïsme que du confucisme. Il diffère de celui-là par son rejet de tout point de vue métaphysique, et par son accentuation unilatérale des questions pratiques, éthico-politiques ; cet homme qui montrait surtout des tendances exclusivement réformatrices, ne pouvait avoir qu'un sourire de pitié pour la doctrine du *wou wei*. Il se distinguait de K'oung-tse, avec qui il est d'accord au sujet de l'activisme, d'abord par l'éloignement et par la nature du but qu'il se proposait. K'oung-tse poursuit toujours un but éthique, Mei-ti, un but matériel et utilitaire. K'oung-tse était, au fond de lui-même, tout rempli de la conviction qu'une réforme de la société ne pouvait se faire que de l'intérieur par un ^{p.187} renouvellement moral des hommes et que la valeur matérielle ou l'utilité de chaque constitution politique dépend de la force et de la solidité de la constitution morale qui lui sert de base. Il était moraliste, mais il estimait à sa juste valeur l'activité politique et c'est pourquoi il voulait établir la politique sur une base morale. Mei-ti était un politicien humanitaire, recherchant le maximum de bonheur pour le plus grand nombre possible, le bonheur matériel et sa justification morale ; il ne voulait point approcher

lentement de son but en faisant un grand et difficile détour à travers la transformation morale de l'âme populaire ; il voulait atteindre ce but immédiatement, dans le présent, avec l'aide du gouvernement, par la loi ; il ne reculait même pas devant l'idée de contraindre les hommes à l'amour du prochain par des amendes ou des punitions corporelles.

Cette attitude foncièrement différente sur la question fondamentale eut pour conséquence inévitable une attitude aussi antagoniste sur tous les autres points. K'oung-tse et Mei-ti voulaient tous deux donner aux hommes la paix et le bonheur. Mais qu'est-ce que le bonheur ? La perfection morale et la liberté sont le bonheur suprême et le seul concevable ; il n'y a point de bonheur véritable en dehors des rapports rigoureusement moraux et de l'accord entre les tendances naturelles et la loi morale ; tout cela était pour K'oung-tse le point de départ de toute considération pratique ; or ce n'était point du tout l'opinion de Mei-ti. Il considérait le bonheur du point de vue purement matériel, comme le bien-être physique et économique, et il était persuadé, comme les réformateurs sociaux de tous les temps, que seules des mesures techniques, c'est-à-dire politiques et administratives, pouvaient conduire à ce but. K'oung-tse était un idéaliste éthique, Mei-ti, un utilitaire. Cela s'étendait jusque dans le domaine de la théorie de la connaissance. K'oung-tse pensait que l'idée ne provient pas de l'expérience, mais qu'elle est une révélation du ciel, et il demandait que toutes les actions correspondissent à une utilité empiriquement constatée. Un exemple, pris dans les écrits de Mei-ti, pourra expliquer cette profonde différence :

Histoire de la philosophie chinoise

« Un aveugle peut dire : ce qui paraît clair est blanc et ce qui ^{p.188} est comme la suie s'appelle noir. Les clairvoyants eux-mêmes ne peuvent rejeter ces explications. Mais si l'on met devant l'aveugle quelque chose de blanc et quelque chose de noir, et qu'on lui demande de choisir ceci ou cela, il ne peut le faire. C'est pourquoi je dis : un aveugle ne peut distinguer le blanc du noir, non pas parce qu'il ne peut nommer (ces qualités) mais parce qu'il ne peut pas les distinguer pratiquement l'une de l'autre. Eh bien, si les seigneurs de ce monde tentent de définir la vertu et la bienveillance, l'homme le plus sage des temps anciens ne pourra certes pas les dépasser sur ce sujet. Mais si on leur présente une action bienveillante et une action malveillante et qu'on leur demande de choisir, alors ils ne peuvent. C'est pourquoi je dis : les seigneurs de ce monde ne savent pas ce que c'est que la bienveillance, non point à cause de la définition, mais à cause du choix à faire » (XXXIX).

Ce passage est évidemment très spirituel, mais il renferme précisément l'erreur que Mei-ti flétrit. Mei-ti veut dire que K'oung-tse s'appuie toujours sur des définitions conceptuelles, sur la rectification des noms ; or dans la pratique, il ne s'agit point de cela ; il s'agit de choisir, comme il convient, dans chaque cas particulier. Ce choix n'est nullement facilité parce que je sais ce qui est bon théoriquement, mais bien parce que je reconnais dans un cas donné, ce qui est bien ou ce qui ne l'est point. Cela est indubitablement exact ; mais d'abord la tâche de la

Histoire de la philosophie chinoise

philosophie n'est point de donner à l'homme une indication pratique d'action, de lui mettre entre les mains un critérium infaillible au moyen duquel on pourrait distinguer, sans erreur, dans chaque cas, le bien du mal ; cela est impossible déjà pour cette raison que, *in hypothesi*, on ne peut parler que d'un bien ou d'un mal relatifs. La tâche de la philosophie, en tant que morale, n'est point de transformer notre choix moral en un problème mathématique ou physique, mais d'enseigner une loi morale générale et d'en tirer des principes valables pour tous les cas de la vie et dont l'application exacte ne s'apprend point comme un métier. Finalement Mei-ti ne peut faire autrement que d'agir comme K'oung-tse qu'il critique ; il lui faut en effet prendre pour point de départ des principes généraux qui, clairement examinés, ne sont pas autre chose que des idées, p.189 des universaux d'ordre inférieur, il est vrai, car l'utilité ne se distingue point, logiquement du moins, de la bonté, de la bienveillance et de la vertu. Mei-ti ne peut pas non plus se passer des principes généraux d'action :

« Celui qui agit doit avoir un guide quelconque dans l'action. Personne ne peut accomplir quoi que ce soit sans règles de conduite (IV).

La règle que Mei-ti établit c'est l'utilité et l'amour général du prochain. Mais est-il donc réellement si facile de dire dans chaque cas particulier avec une certitude apodictique ce qui est utile ou ce qui ne l'est pas ?

Mei-ti semble convaincu qu'il est réellement possible de distinguer entre ce qui est utile ou nuisible à la communauté, et que pour cela on peut donner des critères sûrs. Il établit trois

Histoire de la philosophie chinoise

critères de la connaissance : le témoignage des anciens usages, l'expérience du peuple et l'effet réel (XXVII, XXIX, XXX). Bref, Mei-ti se tient sur un terrain rigoureusement empirique. Cet empirisme insondable est aussi irréfléchi qu'excessif.

« Mon opinion de l'être ou du non-être d'une chose », dit-il (XXIX), « s'appuie sur ce que l'expérience réelle des yeux et des oreilles du peuple considère comme existant ou non existant. Ce qui a été vu ou entendu s'appelle, selon moi, existant, et j'appelle non-existant, ce qui n'a jamais été vu ni entendu.

C'est pour cette raison qu'il repousse l'existence d'un *fatum*, mais non pas celle des *kouei* et des *chen*, des esprits et des démons, parce que le peuple a vu et entendu ceux-ci. Mei-ti ne semble pas avoir eu l'idée que la perception peut être trompeuse. Cet empirisme grossier ne l'empêche pas non plus de croire à un dieu céleste que certainement personne n'a jamais vu, pas même les sages des temps anciens.

Ce n'est cependant pas la seule inconséquence des opinions de Mei-ti. Il y a chez lui, comme chez les socialistes modernes, chez les marxistes en particulier, une contradiction irrémédiable entre le point de vue de l'utilité simple qui résout tout en une question d'économie et d'estomac et l'idéologie d'un amour du prochain et d'un bonheur universel pour tous. Plus son utilitarisme et son empirisme devinrent transparents, plus Mei-ti chercha à les dissimuler dans son idéologie. Il ramène tous les maux de l'ordre social existant, tous les troubles et ^{p.190} toutes les injustices de l'État à un manque d'amour mutuel. Chacun s'aime plus qu'autrui, aime son bien plus que celui des autres,

Histoire de la philosophie chinoise

chaque État s'aime mieux que l'État des autres, et c'est ainsi que le désordre naît dans l'Empire. Si l'on veillait à ce que dans l'empire régnât un amour mutuel incapable de différence, un amour pour les autres comme pour soi-même, à ce que chaque bien étranger fût considéré comme son bien propre, alors il n'y aurait ni vol, ni rapine, ni guerre et toutes les différences sociales et économiques disparaîtraient. Mais tandis que Mei-ti se dresse contre la morale existante parce qu'elle enseigne trop peu le désintéressement, il ne peut fonder lui-même sa morale meilleure, « sociale » et plus amie des hommes, qu'en faisant appel à l'égoïsme et à l'amour de soi. Pourquoi nous faut-il aimer notre prochain et contribuer par tous les moyens imaginables à son bonheur ? Mei-ti répond avec naïveté :

« parce que l'expérience quotidienne nous enseigne que c'est aussi notre avantage : ceux qui aiment sont aimés à leur tour et ceux qui haïssent sont haïs. Si nous faisons du bien aux autres, ceux-ci se réjouissent aussi de nous être agréables, et si nous prenons ce qui leur appartient, ils s'efforceront de nous rendre la pareille (XIV).

Nous avons vu que Yang-tchou réfutait ce principe, en rappelant simplement le fait connu de tous que, souvent, l'homme de bien est poursuivi durant toute sa vie par le malheur perfide, tandis que le pire mauvais garnement est favorisé par la fortune et vit jusqu'à sa fin dans le plus grand bonheur. En effet, la théorie de la sanction ne peut fonder ni une mentalité morale, ni une mentalité sociale, et la réaction pratique à toute tendance utilitaire a été, et doit être, une augmentation de l'égoïsme de la

masse et une mentalité tout à fait antisociale dans le peuple à qui l'on doit venir en aide. En général une loi morale comme celle de l'amour du prochain ne peut dériver de l'empirisme, car la proposition : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » n'est vraie que comme proposition *a priori*, comme commandement d'un devoir, ainsi que K'oung-tse l'a déclaré ; mais il n'est jamais possible de la fonder *a posteriori*. Le christianisme fait de l'amour général du prochain un devoir : « L'amour est l'accomplissement de la loi » (Épître aux Romains 13. 10.) ; ^{p.191} mais dans le cadre d'un système utilitaire, de quelle loi s'agit-il ?

Mei-ti doit avoir soupçonné cette difficulté, car, en fait, il a cherché à ancrer plus profondément son amour général du prochain. Mais où pouvait-il trouver le fond nécessaire ? Un fondement métaphysique du devoir social tel que l'avait compris K'oung-tse, était inutilisable pour l'empiriste qu'il était ; en outre, malgré son esprit profondément social, K'oung-tse était, comme Lao-tse, personnaliste ; s'il sait que la masse est, dans son essence, hétéronome, le devoir suprême de chaque individu est toujours de devenir une personne morale ce dont il a et la capacité et la possibilité. Sans aucun doute, Mei-ti a emprunté à l'école confucienne le commandement qui concerne l'amour du prochain, mais son idéal utilitaire ne trouve sa légitimation qu'en ce fait qu'il pose comme but, non point l'utilité personnelle, mais le bien-être du plus grand nombre possible. Il ne s'agit donc point, pour Mei-ti, de l'individu mais de la masse. Mais on ne peut accorder à la masse l'autonomie morale, et si Mei-ti niait extérieurement le fatum, semblant ainsi croire à la liberté,

Histoire de la philosophie chinoise

toutes ses idées morales n'en prennent pas moins leur source dans l'hétéronomie. La masse est toujours pour lui l'objet, jamais le sujet de l'action sociale. Mei-ti ne pensait point qu'elle pût se procurer elle-même le bonheur ; c'est pourquoi il désirait qu'on la rendît heureuse, et c'est là la vieille erreur de tous les socialistes. Pour cette raison, un fondement métaphysique de la morale, au sens où l'entendait K'oung-tse, aurait été aussi inutilisable pour la masse à laquelle Mei-ti pensait uniquement, que la doctrine taoïste du salut. Il ne restait donc à Mei-ti que la ressource de se réfugier auprès d'un véritable *deus ex machina*, et de placer sa théorie de la sanction sous l'égide de l'antique dieu chinois du ciel. A la question : Quelle est la loi que les hommes doivent suivre, il répond : l'exemple du ciel. C'est lui que les saints de l'antiquité ont pris comme modèle, (tentative de preuve empirique). Nous devons faire ce que le ciel veut et éviter ce qu'il ne veut pas. Mais qu'est-ce que le ciel veut et qu'est-ce qu'il défend ? Il veut que les hommes s'aiment et s'entraident mutuellement et il défend qu'ils se haïssent et se dépouillent. Et ^{p.192} comment sait-on cela ? On le sait, dit Mei-ti, parce que le ciel aime tous les hommes sans distinction, et qu'il leur est utile sans distinction. Celui qui aime les hommes et leur fait du bien est aimé et béni du ciel, et celui qui hait les hommes et tue les innocents est puni par le ciel. Si le souverain agit avec justice, il est récompensé par le ciel ; mais s'il commet des injustices, il est puni par lui. Cette tentative de preuve matérielle n'a point réussi, mais nous y retrouvons le motif utilitaire.

Mei-ti n'atteint pas à la hauteur des grands philosophes et ne devrait pas être cité en même temps que Lao-tse, K'oung-tse ou

Histoire de la philosophie chinoise

Tchouang-tse. Cependant sa philosophie n'est pas restée sans influence sur le développement du peuple chinois. Son empirisme est enfantin et assez grossier, mais en présence de la méthode purement intuitive des taoïstes, méthode qui naturellement n'était pas sans danger, et en face de la détresse où se trouve K'oung-tse toutes les fois où le rationalisme s'avère insuffisant, cet empirisme est pourtant la découverte d'une façon de penser qui, certes, à elle seule, ne conduit pas au but, mais sans laquelle une sérieuse recherche de la vérité est également impossible. Mei-ti a été le créateur de la logique et de la dialectique méthodique chinoises et, à ce titre, a droit à une place dans l'histoire de la philosophie chinoise. Son mérite ne peut nullement être diminué du fait que la postérité a négligé de continuer à construire sur les bases que lui et ses disciples avaient jetées.

Etant donné l'interprétation matérialiste du concept de bonheur en tant que bien-être physique et économique, on ne peut attendre de Mei-ti autre chose qu'une institution de mesures sociales d'État dont l'effet devait être de réduire mécaniquement les inégalités sociales. L'État a le devoir de veiller à la nourriture du peuple, de supprimer toutes les causes de misère économique, de proscrire toute dépense exagérée dans l'habitation, les vêtements, les aliments, etc. d'imposer la simplicité, la limitation nécessaire et l'utilisation naturelle des forces et des moyens, bref d'organiser un plan économique, et d'interdire tout luxe. Mei-ti n'a pas eu besoin de s'élever de façon précise contre la propriété, parce que, jusqu'en 360 avant p.¹⁹³ J.-C., où pour la première fois la liberté de la propriété

Histoire de la philosophie chinoise

foncière fut décrétée dans l'État de Ts'in, le sol était en Chine inaliénable et propriété des familles. Ce n'est que sous Che-houang-ti ([140](#)) que la vente des biens mobiliers fut autorisée dans l'empire. Par contre, Mei-ti entreprit une campagne mesquine, qui blessa le sentiment culturel des cercles lettrés, contre ce qu'il appelait le luxe : l'art, la musique en particulier, ne contribue pas le moins du monde au bien-être national, il ne peut ni atténuer la pauvreté et la misère du peuple, ni défendre la nation au cas où elle serait attaquée, il conduit plutôt le peuple à la paresse, à l'exaltation et par conséquent n'a aucune justification ; c'est pourquoi les disciples de Mei-ti ne chantaient point. Les funérailles et le deuil qui accompagnent le culte des ancêtres sont des sources de dépenses exagérées et de perte de temps : aussi faut-il les supprimer. L'entretien de concubines à côté de la femme légitime doit être interdit, non que cette pratique porte atteinte à la pureté morale de la famille, mais elle pourrait avoir des conséquences néfastes pour l'augmentation de la population. On voit que Mei-ti était dénué de sentimentalité, mais aussi qu'il n'avait aucun sens des devoirs culturels et moraux réels de l'humanité. Pour lui, tout se résout en un prosaïque problème utilitaire, et même, quand il s'agit de favoriser les meilleurs et les plus dignes de l'État, il ne sait invoquer qu'un seul argument, l'habileté et l'utilité : lorsque les riches sauront que celui qui n'agit pas selon la justice ne pourra obtenir ni avantages, ni distinctions, ni la confiance du souverain, ils n'attacheront plus aucune importance à la richesse, mais s'efforceront de paraître justes.

Histoire de la philosophie chinoise

Il ne faut pas voir un argument en faveur de l'exactitude de la doctrine meitiste dans l'énorme succès qu'elle eut dans le peuple ; car les applaudissements accueillent toujours une doctrine qui promet aux malheureux, ou à ceux qui se considèrent comme tels, un bien-être facile et définitif, sans qu'on ait à travailler soi-même pour l'obtenir. Mei-ti eut un grand nombre de disciples qui, d'après le témoignage de Mong-tse, ^{p.194} exercèrent leur action dans tout l'empire. Ces élèves constituaient une sorte de communauté religieuse ; ils menaient la vie sainte des ascètes, portaient des habits grossiers, pratiquaient l'oubli de soi-même dans de rudes travaux, s'abstenaient de chanter et de faire de la musique, avaient supprimé les lamentations pour les morts, toutes les coûteuses coutumes des funérailles, le long deuil, etc. Après la mort de Mei-ti, ses disciples formèrent trois écoles rivales qui luttèrent entre elles à coup d'arguments dialectiques et de sophismes ([T. 33. 2](#)). Néanmoins le mouvement meitiste ne cessa de se développer d'une façon continue jusqu'à la chute du vieil État et eut la même force, le même prestige et la même importance que celui des Jou, adeptes de Confucius. Sous Che houang-ti, les meitistes furent persécutés exactement comme les Jou, leurs adversaires les plus acharnés. Mais tandis qu'à l'époque des Han la doctrine confucienne prenait un essor nouveau et rencontrait une faveur qu'elle n'avait jamais connue auparavant, le meitisme ne se releva pas. Les mesquines attaques de ce dernier contre les coutumes du deuil dans lesquelles on vit une atteinte au culte des ancêtres si profondément enraciné dans l'âme du peuple chinois et à la piété filiale, sa haine de la culture qui se manifesta dans sa lutte ridicule contre la musique et le chant, et

Histoire de la philosophie chinoise

surtout, sans doute, le juste sentiment qu'eut l'esprit populaire chinois du danger moral de cette doctrine purement utilitaire, auront été les principales raisons pour lesquelles le meitisme ne put jamais se relever des coups que lui avaient portés Che houang-ti.

Nous avons conservé un certain nombre d'écrits de l'école de Mei-ti connu aujourd'hui sous le nom du maître Mei (*Mei-tse*), mais qui, selon les recherches approfondies de Hou-che, ne peuvent provenir de lui et représentent la continuation de son œuvre par un certain nombre de ses élèves : ce sont les livres 32 à 37 de son œuvre. Les cinq premiers livres forment un tout qui est une sorte de catéchisme, traitant de la logique, de théories de la connaissance, de psychologie, de mathématiques, de physique, d'économie et de politique, sous forme de courtes définitions et de principes concis un peu comme des aphorismes mais sans aucune méthode. D'après Hou-che, ces livres sont, avec quelques rares études sur la géométrie et la médecine, ^{p.195} « le seul témoignage existant d'une activité scientifique dans la Chine ancienne ». Le dernier livre est l'étude la plus approfondie, ou mieux, la seule étude de logique que la Chine ancienne nous ait laissée. Nous nous occuperons de ces écrits traitant de la logique dans un chapitre ultérieur de cet ouvrage que nous consacrerons à la logique des Chinois. Nous nous contenterons, pour l'instant, de faire encore quelques remarques sur les notions de psychologie et de théorie de la connaissance des meitistes, en nous appuyant sur les études approfondies de Hou-che sur leurs écrits.

Histoire de la philosophie chinoise

Par le mot *tche*, qui signifie « savoir », « connaître », les meitistes entendaient trois choses :

1° l'intelligence, la faculté par laquelle on connaît, « mais qui ne voit pas nécessairement par elle-même, comme par exemple, le faculté de voir ». Ce qui signifie que l'intelligence est une faculté toujours présente *in potentia*, mais à laquelle doit venir s'ajouter encore un objet pour que l'on puisse parler d'une vision actuelle.

2° On entend par *tche* la perception sensible immédiate ;

« la connaissance immédiate se trouve là où la faculté de connaître rencontre un objet, perçoit sa figure et sa forme comme dans la vue.

3° Les meitistes admettaient une connaissance purement spirituelle indépendante de la perception sensible, l'entendement, la raison

« Entendre est la faculté de l'oreille, mais suivre ce qu'on entend et en saisir la signification, c'est l'œuvre de l'entendement.

Les meitistes distinguaient donc la connaissance potentielle, en tant que faculté, de la connaissance actuelle, comme processus ; cette dernière est, pour eux, ou bien activité des sens ou bien activité de l'entendement. Pour la perception sensible, l'espace et la durée sont nécessaires ; mais ce n'est point là une conception transcendante de l'espace et du temps, comme les taoïstes semblent l'avoir vaguement compris. Les meitistes voulaient dire que les impressions des sens doivent avoir une certaine durée pour que nous percevions dans un objet

Histoire de la philosophie chinoise

les propriétés au moyen desquelles nous le connaissons. D'autre part, cette durée doit expliquer la représentation sans objet et le souvenir. Lorsque la perception sensible a une certaine durée, elle se fixe de telle sorte que nous pouvons en avoir la représentation, même en l'absence de l'objet.

« Nous ^{p.196} pouvons percevoir (*tche*) même sans les sens et cela par suite de la durée. »

« L'intelligence voit le feu au moyen des yeux, et les yeux voient par suite du feu, et il n'est pas possible de connaître le feu (par une autre voie) que par le moyen des sens. Mais lorsque (la perception) a eu une certaine durée, (le feu) peut être vu sans les yeux aussi bien que s'il y avait là un feu véritable. »

« La fixation (dans l'esprit, c'est-à-dire la mémoire) provient donc de la durée ».

Cette conception de la mémoire comme une sorte de rétention d'impressions sensibles, comme une *retentiveness*, ainsi que l'enseignait encore Locke, correspond tout à fait au caractère empiriste-sensualiste du meitisme. A cette attitude fondamentale se rattache encore cette naïve conception que, plus la durée de l'impression sensible a été grande, plus en quelque sorte a duré l'exposition de la plaque photographique, et plus les impressions se fixent dans l'esprit.

La connaissance peut s'acquérir : 1° en s'instruisant auprès des autres, 2° par déduction, 3° par observation personnelle. Ceci n'est point certes une classification méthodique, mais indique au moins une sérieuse recherche de méthode. Il est

Histoire de la philosophie chinoise

significatif que les élèves de Mei-ti aient été aussi des empiristes entêtés. Ils n'admettent comme source de la connaissance ni l'apriorisme de K'oung-tse, ni l'intuition des taoïstes. *Quod non erat in sensu non est in intellectu*. Cette idée fondamentale est en accord également avec le critérium, enseigné par Mei-ti et repris par ses élèves, de la vérité ou de l'exactitude d'une proposition purement rationnelle ou obtenue par déduction. Seules les conséquences devenues objets et effets d'expérience prouvent l'exactitude d'une opinion ; la valeur d'une connaissance, c'est sa valeur utilitaire.

La connaissance intellectuelle, en elle-même, ou, comme l'enseignaient les confucéistes, la simple correction des noms (concept), n'est pas un régulateur suffisant de notre action, selon la conception des adeptes de Mei-ti ; notre désir est aussi décisif dans ce cas :

« Notre action est la continuation de la pensée, mais elle dépend aussi de notre désir. Supposons qu'un homme veuille se couper le doigt. S'il ne prévoit point les conséquences fâcheuses de cet acte, (et se coupe véritablement ^{p.197} le doigt), son intelligence est en défaut. Mais si son entendement l'a averti de ne pas le faire et qu'il désire cependant se couper (le doigt), il doit en supporter les conséquences... Supposons au contraire qu'un homme ne sache pas que, de l'autre côté du mur, un danger le guette ou qu'il ignore s'il sera là en sûreté ; il pourrait le savoir s'il y allait, mais il ne veut pas y aller. Dans ce cas, il entrave son désir par un doute.

Histoire de la philosophie chinoise

Le sens de ces phrases à l'expression hésitante est cependant clair : dans toutes nos actions, il y a lutte entre nos désirs et les objections présentées par la raison. Lorsque, comme dans le premier cas, la raison ne laisse point parler les faits qui s'opposent aux désirs (parce qu'elle n'est point instruite, l'action purement instinctive a lieu (couper le doigt) ; et cette action n'est pas juste parce que, selon la conception meitiste, elle n'est pas utile ou elle est nuisible ; mais lorsque la raison intervient, deux possibilités : si un individu se coupe le doigt, bien qu'il connaisse les conséquences de son acte, le désir est plus fort que le clair avertissement de la raison ; dans le dernier exemple, la raison (la crainte qu'un danger puisse exister derrière le mur) est plus forte que le désir de sortir. Dans les deux cas, celui qui agit doit porter la responsabilité de ses actions, car il avait la liberté de choisir. Donc la conception meitiste, l'action ne peut jamais être indépendante du désir ; tandis que l'action juste dépend du désir « juste ». Il ne s'agit donc pas, pour les meitistes, d'une correction des noms (concepts), mais d'une correction des désirs. Et cette correction est l'affaire de la raison. « Ne pas savoir que le savoir ou l'ignorance ont des conséquences pratiques est folie. »

Ces connaissances marquent, sans aucun doute, un progrès très sérieux de l'observation psychologique et de l'application de ces connaissances et de ces expériences aux questions pratiques de la philosophie. Mais dresser cette théorie des meitistes contre K'oung-tse, c'était lutter contre des moulins à vent, puisque dans le *Tchoung young* ([141](#)) la participation de la vie affective et instinctive à nos actions, avait été assez clairement reconnue et

Histoire de la philosophie chinoise

assez fortement marquée. K'oung-tse et ses disciples ^{p.198} personnels ont, pour parler comme Kant, pensé pratiquement et non point pragmatiquement ; ils ne se sont point occupés, dans la théorie du moins, de l'application au cas particulier ; ils voulaient donner une métaphysique de la morale, tandis que les meitistes nous ont donné les fondements d'une étude scientifique de la morale et d'une psychologie empirique ; ils sont en général les seuls représentants de la philosophie classique de la Chine qui aient eu comme une idée d'une doctrine scientifique. Naturellement, s'ils avaient pu suivre ce penchant, ils auraient, eux aussi, comme les empiristes purs de tous les temps, détourné de plus en plus leurs regards de la philosophie et de la métaphysique proprement dites. La débâcle du meitisme les a préservés de cette défection ; mais elle les a arrêtés aussi dans la poursuite de leurs goûts scientifiques, de sorte qu'à leur disparition, la Chine en resta malheureusement à des rudiments pleins d'espérance d'une science véritable, que les siècles à venir oublièrent complètement et que recouvrit la poussière du temps. Quoi qu'il en soit, ce que les meitistes ont produit dans le domaine scientifique doit leur assurer une place honorable dans l'histoire de la philosophie chinoise.

Exception faite pour quelques noms, nous ne savons rien de particulier sur les disciples et les successeurs de Mei-ti. Son élève préféré était K'in-houa-li. Mei-ti parle une fois « de K'in-houa-li et de mes autres élèves, trois cents hommes ». Il semble que ce Kao-tse, avec et contre lequel Mong-tse fit de la polémique fut aussi un meitiste. Suivant la tradition, Kao-tse aurait été d'abord disciple de Mong-tse et serait ce Hao-cheng-pou-hai,

Histoire de la philosophie chinoise

cité dans [VII 2. 25](#), qui quitta plus tard son premier maître pour venir au meitisme. La phrase suivante (Mong-tse II. I. 2) :

« L'esprit n'est point orienté vers ce qu'on ne peut exprimer par des mots et l'intérêt de la vie n'est point dirigé vers ce que l'esprit ne saisit point,

qui signifie : ce que l'intérêt de la vie (*k'î*) ne nous signale pas ne devient point un objet de notre connaissance ni, par suite, d'une communication verbale, est essentiellement pragmatique et correspond aux idées de Mei-ti ; mais aucun meitiste n'a compris le problème aussi profondément que Lao-tse. L'essai de réfutation de cette opinion par Mong-tse n'est qu'un balbutiement ^{p.199} embarrassé d'où il ressort que lui, le grand maître, n'a pas du tout compris son élève d'autrefois. Il le prouve bien quand il dit qu'on peut accepter la deuxième partie de la phrase, mais point la première, alors que l'ensemble n'exprime qu'une seule pensée. Les autres paroles de Kao-tse qui nous ont été conservées par Mong-tse nous le montrent comme un naturaliste qui s'oppose à toute supposition a priori.

« La nature n'est autre chose que la vie » ([Mong-tse VI. 2, 3](#)).

Mong-tse lui ayant demandé s'il voulait désigner par là l'identité des deux concepts, il répondit affirmativement. Selon Kao-tse, la nature de l'homme n'est pas bonne en soi, comme l'enseignaient les confuciens et surtout Mong-tse : elle est indifférente :

« La nature ressemble à l'eau courante ; si on l'oriente vers l'est, elle coule vers l'est ; si on l'oriente vers l'ouest, elle coule

Histoire de la philosophie chinoise

vers l'ouest. La nature de l'homme ne discerne pas le bien du mal, de même que l'eau ne discerne pas l'ouest de l'est ([Mong-tse VI, I, 2](#)).

Cette conception aussi correspond au meitisme qui déclare que le bien c'est l'utile et qu'il n'existe pas de bien transcendant. Le devoir également provient pour Kao-tse non pas de dispositions inhérentes à la nature humaine, mais de dispositions reçues de l'extérieur. Aussi n'est-il pas inné, mais appris.

« La nature est comme l'osier, le devoir est comme une coupe ou une écuelle (d'osier). La nature humaine reçoit les dispositions à la vertu et au devoir comme l'osier reçoit la forme d'une coupe ou d'une autre écuelle d'osier. ([Mong-tse VI. I, 1](#)). ».

— Faim et amour — telle est la nature ; l'amour du prochain est en nous et non hors de nous. Mais le devoir est hors de nous et non en nous ». ([Mong-tse VI. I, 4](#)). Kao-tse a certainement été un représentant très en vue de la philosophie meitiste sinon Mong-tse ne lui aurait pas fait l'honneur de s'occuper beaucoup plus de lui qu'il ne l'a fait pour aucun autre. Il doit avoir complètement réalisé lui-même les perfections que l'on peut exiger d'un sage car Mong-tse a dit que Kao-tse avait atteint avant lui à l'impassibilité de l'âme, à l'ataraxie (*pou toun sin*).

@

CHAPITRE VIII

Les sophistes et le développement de la logique en Chine

@

p.200 A côté des tendances philosophiques dont nous avons parlé et qui aboutirent à la formation d'école ou de religion, il y eut, aux cinquième et quatrième siècles, d'autres philosophes sans relations très étroites les uns avec les autres, ainsi que l'indique le mot chinois *kia* (au sens propre : maison de famille), qui entre dans la composition des expressions *jou kia*, adeptes de K'oung-tse ; *tao kia*, adeptes du taoïsme et *Mei kia* adeptes de Mei-ti. Il se peut même que ces philosophes se soient formés indépendamment les uns des autres mais ils n'en furent pas moins, à leur époque, les représentants d'une forme déterminée d'esprit qui les rangea dans le même groupe (*kia*) malgré leur indépendance réciproque. On les nomma *ming kia* « l'école des logiciens » ou des « dialecticiens » ; car *ming* signifie originellement « nom », puis nom en tant qu'objet de la logique, « représentation », « concept », et *ming hio* signifie logique. Les sinologues européens ont appelé les adeptes de cette tendance les sophistes chinois (142), comparaison qui, naturellement, boiteuse comme toujours, est cependant assez exacte dans l'ensemble.

Le dernier livre apocryphe de l'œuvre de Tchouang-tse (T. 33) rattache les *ming kia* au meitisme. Nous avons vu, en effet, que les successeurs de Mei-ti s'étaient occupés sérieusement, avec succès, de questions concernant la logique et la théorie p.201 de la

Histoire de la philosophie chinoise

connaissance, et, ce qui semble assez croyable de la part de logiciens et de critiques, qu'ils se divisèrent en écoles et eurent entre eux des controverses animées sur le « dur » et le « mou », (c'est-à-dire sur le rapport entre la substance et l'attribut), sur l'identité et la différence, le droit et le courbe etc. Ils choisirent des chefs d'école, des guides, qui, à leur avis, devaient remplir la postérité de la renommée de leur sagesse, et (dit T. 33) « leurs différends ne sont encore pas résolus aujourd'hui ». Ainsi, d'après cette description tout-à-fait acceptable, le meitisme se serait éteint dans une sorte de controverse scolastique qui ne mettait plus au premier plan les grandes questions de la conception du monde et des principes, mais y plaçait au contraire des problèmes formels de critique de la connaissance et de la logique, et employait pour arriver à une solution de ses devoirs, plus d'entendement, d'esprit et d'humour, que n'en pouvaient supporter la sainteté, la simplicité, et la vérité intérieure de la vie que les *jou* (confucistes) aussi bien que les taoïstes cherchaient à atteindre. On appelait ces nouveaux philosophes *pien che* (de *pien* = lutter, critiquer, discuter) c'est-à-dire maîtres de la lutte, de l'art de la discussion, de la parole, dialecticiens. Les sophistes grecs, eux aussi, ont paru être, à leur époque, surtout des *rhetoires*, des maîtres de la discussion verbale, de l'éristique, et il était tout naturel en effet que l'on appelât sophistes ce groupe de philosophes chinois qui se sont occupés avant tout de logique et de dialectique et qui, comme leurs parents spirituels grecs, ont mené souvent la vie de maîtres ambulants.

Bien que ce rattachement des sophistes aux derniers meitistes semble assez juste, nous croyons cependant que

Histoire de la philosophie chinoise

l'origine de cette orientation spirituelle se trouve en dehors des écoles fondées par les disciples de Mei-ti et que ce furent seulement leurs tendances scientifiques, empiristes et pragmatiques à la fois, qui entraînèrent les meitistes vers la logique critique. Mais s'il faut voir en Teng-si un sophiste — et le catalogue des Han, tout au moins, le range parmi eux — et si le peu qui reste de ses écrits contient des études logiques et dialectiques tout-à-fait dans l'esprit des derniers meitistes, on ne peut cependant pas parler d'une origine meitiste de ^{p.202} la sophistique, puisqu'on a pu prouver que la mort de Teng-si eut lieu en 501 av. J.-C., c'est-à-dire avant l'année admise par la critique moderne pour la naissance de Mei-ti (500). D'autre part, dans les question relatives à la conception du monde, il n'existe aucun rapport essentiel entre l'empirisme simple de Mei-ti et l'attitude métaphysique, souvent sceptique, il est vrai, de la plupart des sophistes. Et Teng-si précisément, dont on n'a conservé que deux courts articles, se révèle sophiste dans l'un et taoïste convaincu dans l'autre. Aussi, sans négliger absolument T. 33, nous ne placerons pas l'origine de la sophistique à la fin du meitisme, mais nous la chercherons à une époque plus ancienne et nous admettrons volontiers que les fortes tendances logiques et critiques de la fin du meitisme ont beaucoup contribué à l'orientation des esprits vers la sophistique.

Les sophistes chinois ont, avec leurs cousins spirituels grecs, beaucoup de ressemblances frappantes, indépendamment de leur caractère dialectique et éristique. Avant tout, ils mettent fortement en relief le subjectivisme et le relativisme ; ils ont une dangereuse tendance au scepticisme et cherchent à vaincre leur

Histoire de la philosophie chinoise

adversaire à coups de paradoxes, de paralogismes et de sophismes. Mais ils eurent, fait étonnant, la même destinée : ils ne furent compris ni par leurs contemporains ni par la postérité ; ils furent jugés uniquement sur leurs faiblesses et leurs fautes, sans que l'on tînt compte de leurs mérites. Les philosophes taoïstes et confucéistes de cette époque ne se lassent pas de répéter les phrases paradoxales et ridicules que les sophistes aimaient généralement à jeter à la tête de leurs adversaires et de leurs auditeurs.

Ces phrases étaient de ce genre : « Un œuf a des plumes » , un oiseau a trois pattes » , « le feu n'est pas chaud », « l'œil ne voit pas », « l'ombre d'un oiseau qui vole ne se meut pas », « un bâton d'un pied de long qu'on réduit chaque jour de moitié ne sera pas détruit en dix mille ans » etc... Ces exemples montrent qu'une partie seulement de ces phrases, qui étaient considérées alors comme une insulte au bon sens, reposait sur des jeux de mots ou des artifices logiques, tandis que beaucoup d'autres phrases, comme celle du bâton, paraissaient incompréhensibles et ^{p.203} inadmissibles uniquement parce qu'elles renfermaient des notions nouvelles pour l'époque. Les sophistes présentèrent ces notions souvent sous la forme de paradoxes recherchés, sans doute pour se donner une plus grande importance et peut-être aussi pour attirer l'attention sur ces problèmes. C'est un fait qu'on ne peut pas nier. Mais ce n'était certainement pas eux qui avaient inventé cette méthode des paradoxes ; ils avaient eu, au contraire, dans ce genre, des prédécesseurs célèbres qu'ils cherchaient à imiter. Lorsqu'on admirait Lao-tse à cause de sa doctrine de la vertu suprême qui n'était point une vertu et qui,

Histoire de la philosophie chinoise

pour cette raison même, était la vertu, et de la vertu ordinaire qui croyait être la vertu et qui pour cette raison même n'était pas une vertu ou lorsque tous les taoïstes répétaient que l'être est un non-être et que le non-être est l'être véritable, pourquoi donc Koung-soun-loung serait-il un menteur lorsqu'il rattache ses considérations épistémologiques à la proposition qu'un cheval blanc n'est pas un cheval. Sans aucun doute, le paradoxe fait partie de la méthode d'enseignement de la philosophie classique chinoise et les discussions sur les mots qui mettaient aux prises Tchouang-tse et Houi-tse, et dont une partie nous a été conservée, nous permettent difficilement de décider qui des deux fut le plus grand sophiste. Quoi qu'il en soit, les sophistes chinois ont dû être injuriés et insultés à cause de ces paradoxes dont ils n'étaient pas les auteurs. Il en a été de même des sophistes grecs dont on donna le nom à toutes les fausses conclusions intentionnelles, quoique bien longtemps avant eux les très honorables Éléates eussent produit à peu près tout ce que des hommes peuvent produire dans le domaine des sophismes (par exemple Achille et la tortue).

Comme nous ne connaissons sûrement que très peu de choses des sophistes chinois, que la plupart d'entre eux ne sont pour nous que des noms, et que les passages que nous possédons ne sont que des bizarreries extraites d'un contexte, enfin comme les écrits conservés entiers ne peuvent être comparés à d'autres au sujet de leur relation interne, il nous est tout-à-fait impossible de déterminer exactement ce que tel penseur particulier a découvert de nouveau et ce qu'il a emprunté à des ^{p.204} prédécesseurs ; en particulier, on ne sait à

Histoire de la philosophie chinoise

qui ou à quel groupe attribuer les idées purement scientifiques que l'on retrouve chez les derniers meitistes et chez les sophistes. Probablement n'y eut-il jamais un ensemble de théories sophistiques, puisque nous entendons parler de grandes joutes oratoires des sophistes entre eux. La sophistique chinoise est, comme la sophistique grecque, une orientation et un genre de la pensée plutôt qu'un contenu déterminé de celle-ci. Mais c'est justement pour cette raison que tous les sophistes montrent généralement une nouvelle mentalité qui s'écarte de l'ancienne, et c'est seulement cette mentalité nouvelle que nous pouvons chercher à saisir pour l'instant dans les rares documents qui sont à notre disposition.

Lao-tse était, comme K'oung-tse, un dogmatique que n'effleurait aucun doute. Quand on leur demandait ce qu'était le bien et le juste, ils pouvaient répondre sans détour : l'un, que le bien était le corrélatif du mal dans ce monde des changements, que celui qui avait trouvé la vraie voie de l'être pur restait indifférent au bien et au mal de l'autre, que le bien était ce que l'homme avait en lui de divin, le don qu'à sa naissance chaque homme avait reçu du ciel. Celui-là résumait toute sa sagesse pratique dans le conseil de se rendre aussi indépendant que possible du monde extérieur, de rentrer en soi-même et pratiquer le *wou wei* ; celui-ci engageait également chacun de ses disciples à étudier son moi et à chercher la vérité en lui pour l'appliquer ensuite à l'extérieur. Lorsque ses élèves lui demandaient comment il se faisait que, malgré la bonté naturelle de l'homme, le mensonge tînt le plus souvent dans ce monde la place de la vérité même chez l'homme vertueux, K'oung-tse avait coutume de répondre que cela provenait de l'emploi inexact des noms

Histoire de la philosophie chinoise

(*ming*) ; si l'on donnait aux choses leur nom précis, si l'on appelait bien le bien, et mal le mal et qu'on réglât sa conduite d'après cela, autrement dit si on mettait les noms à la place convenable, tout se trouverait en ordre.

Mais dans la vie pratique l'homme ne se tient pas pour satisfait d'une telle réponse. Il veut savoir exactement ce que sont le bien et le mal, non seulement en général, mais aussi dans ^{p.205} chaque cas particulier, et la définition générale du concept ne lui suffit point comme nous l'avons vu à propos de Mei-ti ; c'est pour cela que celui-ci s'est empressé de répondre catégoriquement que le bien est ce qui est utile. Ainsi disparaît le caractère absolu, le caractère de devoir général de la loi morale dont la pratique ne présente aucun avantage puisque l'utile n'est qu'un des noms que K'oung-tse recommande d'employer comme il convient. Mei-ti n'est qu'un penseur superficiel : il n'a pas compris le rôle des désirs et des sentiments dans l'action, de sorte qu'il n'a pas pénétré jusqu'au problème essentiel et il en a été de même de son école. Les meitistes se contentaient simplement de dire que la raison devait corriger les désirs, et ils se rapprochaient ainsi de la rectification des noms qu'ils reprochaient à K'oung-tse. Quoi qu'il en soit, nous devons reconnaître qu'il s'agissait ici d'expliquer les rapports qui existent entre la raison et la volonté qui sont le problème principal de toute éthique, et que si Mei-ti a eu une vague idée de ce problème, il ne s'y est pas arrêté.

Les sophistes ont traité cette question plus sérieusement que les meitistes bien que, pas plus que ces derniers, ils n'en aient trouvé la solution. Eux aussi semblent s'être formalisés de

Histoire de la philosophie chinoise

l'exigence de la « rectification des noms » et ont reconnu ce fait très important — expliqué déjà de façon très claire dans le *Tchoung young* — que les éléments affectifs et volontaires, les goûts et les aversions personnels, détournent la connaissance et peuvent donner à un seul et même mot des significations tout à fait différentes. L'un aime ce que l'autre hait et ce qui paraît bon à l'un semble mauvais à l'autre. Où donc est le critérium de la juste connaissance ? En appeler à l'événement intérieur auquel les taoïstes ramenaient tout, ne suffit point à persuader les autres. Pour enseigner les hommes à la façon des confucéistes, pour posséder soi-même une solide mesure, il faut pouvoir définir ce qui est bien. Or cela est impossible. C'est-à-dire que l'on peut bien donner une définition, mais ces déterminations de concept n'atteignent pas l'essence des choses ; elles ne contiennent rien des choses, elles tiennent tout de nous et par nous. KOUNG-SOUN-LOUNG, disait (III) :

« Il n'existe point de choses qui ne soient point définies, mais ces définitions ^{p.206} ne sont point des définitions. Il n'y a pas de définitions dans le monde réel ; il y a en lui des choses. On ne peut comparer ce qui est dans le monde réel à ce qui n'y est pas. Bien que non « définies », les choses ne sont pas sans définition. Il n'y a point dans ce monde de définition (convenable) qui englobe l'essence (des choses) et c'est pourquoi on ne peut pas dire que les choses soient définies ; pourtant il n'y a rien d'indéfini... il n'y a que des choses définies, mais les définitions ne sont pas des définitions — une définition n'est pas une non-définition, mais une

Histoire de la philosophie chinoise

définition par rapport à un objet n'est pas une définition... il y a des définitions dans ce monde, mais pas de définition d'objets etc., »

Ce que K'oung-soun-loung veut dire dans ces citations très abrégées, est aussi clair pour nous qu'il devait être obscur pour son époque ; c'est que nous ne connaissons rien des choses en soi et que nous mettons dans les choses ce que nous affirmons d'elles. Où donc se trouve le critérium de la vérité d'une connaissance. La réponse est négative : il n'y a point de critérium absolu et définitif. Tout ce que nous savons de ce monde est purement subjectif. L'homme est, comme le disait à peu près à la même époque le grand sophiste grec Protagoras, la mesure de toute chose, πάντων χρημάτων μέτρον.

Ce subjectivisme pourrait avoir différentes valeurs métaphysiques et conduire dans des voies bien divergentes. Nous sommes, nous l'avons dit, trop peu renseignés sur la sophistique pour pouvoir suivre dans le détail les divers dogmes qui découlèrent de son subjectivisme. Koung-soun-loung s'est occupé assez sérieusement de la question du rapport de la substance et de la qualité. Il s'en tient à la réalité des choses, mais il déclare que nous sommes incapables d'en interpréter, d'en définir la vraie nature, c'est-à-dire que nous ne pouvons pas la connaître. Les qualités que nous attribuons aux choses ne leur appartiennent pas, elles ne leur sont pas inhérentes, elles ne sont que des contenus de nos sens et cessent avec ceux-ci d'avoir une existence quelconque. Il avait une représentation fort claire de ce qu'on appelle les contenus spécifiques des sens et savait que l'image que nous avons du monde extérieur n'est

Histoire de la philosophie chinoise

que le mode de réaction de nos sens vis-à-vis de choses dont nous ignorons l'essence. Or les sens ne sont que des organes de p.207 l'esprit.

« De même que pour voir du blanc on a besoin des yeux, on a besoin aussi de la lumière et si l'on ne le voit pas même à la lumière, c'est que ni la lumière ni l'œil ne voient. Or c'est l'esprit (*chen*) qui voit et si l'esprit ne voit pas, toute vision disparaît. Le dur (est perçu) par la main et la main a besoin d'un choc ; c'est ce choc et cette main réunis (qui font que nous) percevons. Le fait de ne point percevoir (indique) que l'esprit ne perçoit point non plus. Et dans ce cas, on dit qu'il n'y a point de conscience.. Mais si nous n'avons point de conscience, le monde existe pour lui-même et cela seul est juste (V. 2, 3),

ce qui signifie que les choses sont ce qu'elles sont, indépendamment de la manière dont nous les voyons.

Koung-soun-loung n'est donc pas un sensualiste et il semble que l'on puisse en dire autant d'autres philosophes. Houi-tse disait aussi que « l'œil ne voit pas », « que le feu n'est pas chaud » ([T. 33, 7](#)). Autant que nous pouvons en juger par ces fragments, Houi-che a étudié sérieusement et avec beaucoup de perspicacité les caractères des phénomènes, et en est arrivé à cette opinion que l'espace et le temps n'ont pas d'existence en dehors de notre raison. Le premier grand paradoxe de ce philosophe, qui a passé pour une folie aux yeux de ses contemporains, était celui-ci :

Histoire de la philosophie chinoise

« L'infiniment grand hors duquel il n'y a plus rien, c'est ce que j'appelle le grand Un, et l'infiniment petit dans lequel il n'y a plus rien, c'est ce que j'appelle le petit Un.

La grande unité qui renferme tout, c'est l'espace, la petite unité qui ne renferme rien, c'est l'atome. Tous deux sont infinis, parce que tous deux sont de purs produits de notre raison, car s'ils existaient réellement, cette réalité se trouverait en contradiction avec son infinité.

« Ce qui n'a pas d'étendue ne peut être accumulé, mais cela mesure mille *li*.

Cela veut dire que si l'on accumule des millions d'atomes dont chacun, spatialement parlant, est égal à zéro, on n'obtiendra jamais une grandeur spatiale, parce que le produit de zéro par un nombre si grand qu'il soit est toujours égal à zéro. Et cependant, toutes les choses, même les phénomènes les plus immenses, sont composées « de mille *li* » de zéros de ce genre, d'atomes. Il en est de même du grand Un : il est évident que tout a une limite, que chaque espace par conséquent doit être limité, et pourtant ^{p.208} nous pouvons toujours imaginer au-delà d'une limite un vide, un espace. C'est ce que Houi-che exprimait ainsi :

« Bien qu'il n'y ait au sud aucune limite, il y a cependant une limite.

La solution de ce paradoxe, qui ne provient nullement de l'intention du penseur, mais est inhérente au problème même, c'est que l'espace et le temps et les représentations d'infini qui

Histoire de la philosophie chinoise

les accompagnent, infiniment grand et infiniment petit, ne sont que l'œuvre de notre raison et non pas des grandeurs objectives. Notre raison nous oblige à diviser chaque unité en une multiplicité infinie sans jamais arriver à la fin :

« Un bâton d'un pied de long qu'on réduit chaque jour de moitié ne sera pas détruit au bout de dix mille ans,

dit Houi-tse ([143](#)). Pour trouver le repos, la raison doit admettre une dernière unité indivisible dont sont composées toutes les grandeurs réelles, même celles de mille //i. Mais si l'on voulait agir dans la pratique selon ce principe rationnel, on n'atteindrait jamais cet Un infiniment petit et d'autre part on ne pourrait jamais obtenir de grandeurs réelles en multipliant cet infiniment petit.

Je rappelle ici les questions de T'ang, dont nous avons parlé plus haut ([144](#)), et les trois antinomies dans le style de Kant dont l'auteur serait un certain Ki de Hia. Ces études profondes ressemblent beaucoup aux paradoxes de Houi-che, et datent aussi probablement du quatrième ou du troisième siècle avant J.-C. Elles seraient d'un prédécesseur ou d'un successeur de Houi-che qui a trouvé bon de se dissimuler sous le nom d'un personnage semi-légendaire. La deuxième des questions expliquées par Ki, celle de savoir s'il existe dans l'espace une limite extérieure et des parties simples ultimes, est précisément la question que Houi-che voulait expliquer avec son grand et son petit Un et avec les autres paradoxes que nous avons cités. Le soi-disant Ki de Hia répondait comme il suit à cette question :

« S'il y a un espace vide, il possède des parties simples ultimes. Mais on peut toujours imaginer au-delà des

Histoire de la philosophie chinoise

limites du p.209 vide un vide illimité, et dans les parties infiniment petites, une infinité d'autres parties infiniment petites. Par conséquent, je peux aussi penser qu'il n'y a ni limites ni parties simples ultimes.

Nous retrouvons également chez Ki et chez Houi-che, avec la même réponse, la première antinomie, la question de la réalité du temps, qui est étroitement liée, comme il est naturel, à celle de la réalité de l'espace. Celui-là dit : le monde n'a pas d'avant, ni d'après ; car si au premier commencement il n'y avait pas eu de monde, il ne pourrait pas y en avoir un aujourd'hui. Mais commencement et fin ne sont pas des valeurs absolues, puisque l'un se transforme en l'autre. Ils n'ont donc de valeur que pour notre monde ; ce qui se trouve en dehors de lui est absolument fermé à notre connaissance. C'est sur la même pensée que reposent les paradoxes si raillés de Houi-che :

« Je vais aujourd'hui à Yue et j'y arrive hier », ou
« le soleil se couche lorsqu'il est au zénith »,
« les êtres vivants meurent lorsqu'ils viennent au monde ».

Ces paroles n'ont d'autre but que d'exprimer la relativité de notre idée de temps. Mais la doctrine de Houi-che relative au mouvement apparent nécessairement lié à l'espace et au temps apparents, est caractéristique. Il dit, comme s'il avait connu les Éléates, Parménides et Zénon :

« Il y a un instant où une flèche lancée n'est ni en mouvement ni immobile.

Histoire de la philosophie chinoise

Son propos relatif au bâton rappelle aussi Zénon, car il repose sur la même supposition que le célèbre sophisme d'Achille et de la tortue.

Les ressemblances entre Houi-che et les Éléates sont certainement dues à une similitude extérieure, ce qui veut dire qu'elles ne s'expliquent point par un emprunt quelconque, qu'elles sont plutôt les conséquences nécessaires de processus lointains de l'évolution spirituelle. Si les idées de Lao-tse et celles des vieux philosophes préhistoriques, en particulier celles du *Y king* sur le changement comme forme essentielle de l'existence et sur l'unité et l'immutabilité de l'être en soi, étaient poussées jusqu'à l'extrême, on devait se trouver un jour dans l'obligation ou bien de déclarer que l'être pur, le *tao* ou le monde phénoménal de l'espace et du temps, était une illusion, ou bien de suivre le chemin des atomistes grecs ou celui des Éléates. Les rares écrits des sophistes chinois qui nous ont été ^{p.210} transmis, la plupart du temps par des adversaires malveillants qui ne les comprenaient point, ne nous permettent pas de dire avec certitude s'ils ont tous fait le même choix. Pour Houi-che qui s'est rangé tout à fait du côté des Éléates, considérer le monde de l'espace et du temps est une illusion et une apparence. Hou-che commet une grave erreur quand il prétend que les sophistes sont identiques aux néo-meitistes et que Houi-che, comme Koung-soun-loung, devraient être simplement compris dans l'école meitiste. S'il est vrai que la logique et la critique de la connaissance des sophistes étaient fortement influencées par le meitisme, on reconnaît également que ni Houi-che, ni Koung-soun-loung ne furent des empiristes du genre de Mei-ti. La plu-

Histoire de la philosophie chinoise

part des sophistes, du moins dans la mesure où nous pouvons nous en rendre compte, ont pris une attitude nettement métaphysique.

Teng-tse, qui est plus vieux et se rapproche beaucoup du taoïsme, se place à un point de vue rigoureusement idéaliste et subjectif. Le monde extérieur, dit-il, (I. 6), ne peut nous transmettre aucun concept exact. La connaissance ne vient pas d'autrui, il faut la chercher en soi-même.

« L'œil aime voir, l'oreille aime entendre, la raison aime faire ce qui convient. Mais si tu regardes avec l'œil du monde, tu verras tout ; si tu écoutes avec l'oreille du monde, tu entendras tout ; si tu penses avec la raison du monde, tu sauras tout. Celui qui arrive à comprendre ces trois mystères se conservera dans l'inaction (II. 27).

Le sophiste de la Vallée du diable, Kouei-kou-tse, s'exprime comme Teng-tse. Seul Koung-soun-loung se rapproche davantage du point de vue mériste. Il prétend que notre sensibilité ne peut connaître l'essence vraie des choses, que nous ne pouvons pas dire ce qu'est « le monde en soi ». Mais il ne nie ni la réalité de cet être pur vis à vis duquel il prend une attitude tout à fait agnostique, ni la réalité du monde des phénomènes. Au contraire il dit que l'homme ne connaît du monde extérieur que ce que ses sens lui apprennent. S'en tenir là est donc la seule règle de certitude ; tout le reste n'est que vaine spéculation.

« Le ciel et la terre et tout ce qu'ils produisent sont des choses. Accepter une chose telle qu'elle est et ne pas

Histoire de la philosophie chinoise

chercher plus loin, voilà la vérité. Avoir un point de vue
p.211 consiste à prendre pour vérité ce qui est vrai et à
ne pas errer dans le chaos. S'écarter de son point de
vue amène la confusion ; s'en tenir à son point de vue
voilà ce qu'il faut (chap. VI).

On est injuste à l'égard des sophistes chinois lorsqu'on les considère comme de simples chicanes et ergoteurs. Dans la mesure où il nous est possible de les juger, ils ont été des penseurs sérieux et critiques qui ne se contentaient point de répéter d'antiques formules, mais, au contraire examinaient les opinions traditionnelles dans l'esprit de l'époque nouvelle. La critique de la connaissance avait été déjà pratiquée par les successeurs immédiats de Lao-tse ; le subjectivisme était déjà posé par le taoïsme fondamental et il y avait déjà une indéniable tendance relativiste dans la doctrine du vieux maître N'était-il pas allé jusqu'à mettre en doute le bien absolu ? Yang-tchou devait bientôt faire voir quels grands dangers présentait cette opinion relativiste, conséquence nécessaire du taoïsme. En tout cas, il faut dire, à l'honneur particulier des sophistes chinois, que par un heureux contraste avec leurs cousins grecs, et sans se laisser abuser par l'exemple de Yang-tchou ils ne furent jamais entraînés par leur relativisme et leur subjectivisme métaphysiques jusqu'à un relativisme moral. Teng-si-tse se place, comme Lao-tse, au point de vue rigoureux de la morale désintéressée :

« Ce qui a un objet s'appelle intention, ce qui ne se rapporte à rien d'extérieur est vertu (I. 10).

Histoire de la philosophie chinoise

Cette citation pourrait être de Kant. Parmi les reproches qui ont été faits aux sophistes par leurs adversaires sans indulgence on ne trouve pas la corruption des mœurs et toutes les paroles paradoxales qui ont soigneusement été recueillies par leurs ennemis ne permettent pas de les taxer d'opportunisme moral ou même simplement d'utilitarisme du genre de Mei-ti. Au contraire, il semble que la question d'une mesure absolue de l'action les ait tous préoccupés ; en particulier, ils croyaient tous que l'on pouvait corriger les concepts en donnant aux choses les seules dénominations exactes qui leur revenaient, de façon à ce que tous les mots correspondissent aux objets (Teng I. Koun-soun-loung VI.) De ces recherches, comme de beaucoup d'autres études épistémologiques et logiques, dont s'occupaient les sophistes, il ne nous a été conservé que des fragments trop p.212 insuffisants pour que nous puissions bien juger de leur valeur. Ce qui est certain, c'est que tous furent des hommes instruits jouissant, pour la plupart, d'une certaine renommée, occupant des emplois publics et qui étaient presque tous des juristes comme leurs parents spirituels grecs. Personne n'a osé les accuser d'immoralité ou même simplement de tiédeur morale. Et c'est parce qu'ils exposaient des conceptions tout à fait nouvelles à leurs contemporains qu'ils n'ont pas été compris et sont tombés dans le ridicule.

Nous connaissons peut-être la vie des sophistes chinois encore moins que leurs doctrines. Déjà les trois dialecticiens que T. 33 cite comme les fondateurs meitistes des écoles dialectiques, Kou-hou, Ki-tche, et Teng-ling-tse, nous sont totalement inconnus. Si Han-fei-tse nomme les trois chefs

Histoire de la philosophie chinoise

d'école, Teng-ling-tse, Siang-ti et Siang-fou, cela prouve sur quel sol incertain nous nous trouvons dans l'histoire de la philosophie chinoise. Le catalogue des Han cite les dialecticiens Teng-si-tse, Yin-wen-tse, Koung-soun-loung, Tcheng-koung-cheng, Houi-tse, Houang-koung et Mao-koung. Parmi ces sept philosophes, Tcheng-koung-cheng et Houang-koung vivaient sous les Ts'in ; Yin-wen-tse était un des juristes les plus renommés de l'époque antérieure à cette dynastie. Il ne nous a été conservé des autres que des fragments plus ou moins importants de leurs écrits, mais nous sommes très mal renseignés sur leur vie.

Teng-si-tse, qu'il ne faut pas confondre avec Teng-ling-tse, nommé dans T. 33, doit être le plus ancien des sophistes. Il était juriste dans l'État de Tcheng et vivait en excellents termes avec son célèbre chancelier Tse-tchan (voir [plus haut](#)) qui était un ami personnel de K'oung-tse. Il serait l'auteur du Code criminel sur bambou ; mais il aurait aussi exercé une grande influence sur l'administration de l'État, influence qu'il paya cher plus tard, puisqu'il fut exécuté, en 501, par un successeur de Tse-chan. Les deux chapitres qui nous ont été conservés sous son nom sont très pauvres et incomplets ; ils montrent que Houi-tse était intuitionniste et marchait encore sur les traces de Lao-tse.

Houi-che ou Houi-tse appartient au quatrième siècle av. J.-C. (il vécut selon Hou-che de 38 à 300) ; il était contemporain ^{p.213} de Tchouang-tse avec qui il entretenait des relations amicales. Né, dit-on, dans l'État de Soung, il passa probablement la plus grande partie de sa vie à Liang alors capitale de l'Etat de Wei, — aujourd'hui Kai-fong fou, dans le Ho-nan, — à la cour du roi Houi

Histoire de la philosophie chinoise

dont il était l'ami et le ministre. On a dit que Houi avait voulu faire de lui son successeur au trône, mais que le philosophe avait refusé cette faveur particulière. Ses adversaires ont prétendu que cette histoire avait été inventée dans le but de mettre en pleine lumière la grandeur d'âme du roi et celle du sophiste. Tchouang-tse survécut à Houi-tse qui survécut lui-même au roi, mais nous ignorons l'année de leur mort. Passant une fois près de la tombe de Houi-tse, Tchouang-tse aurait dit :

« Depuis que Houi-tse est mort, je n'ai plus personne avec qui je puisse exercer mon esprit ([T. XXIV. 6](#)).

Houi-tse fut certainement le plus grand des sophistes chinois. Il est celui qui les représenta le mieux comme on peut le constater dans [T. 33](#). Cet ouvrage qui n'aime pas les sophistes, dit :

« Houi-tse était doué de beaucoup d'esprit ; ses écrits rempliraient cinq charrettes ([145](#)). Mais ses doctrines étaient remplies d'erreurs et de contradictions et ses discours dépassaient toujours de beaucoup le but.

Suit une énumération de ses paradoxes, puis le critique continue :

« Houi-tse se rendit célèbre dans tout l'empire par des paroles comme celles-ci et fut considéré comme un dialecticien habile. Tous les autres sophistes luttèrent d'émulation et se plaisaient à lancer des affirmations du même genre. A leur tour ils répondaient à Houi-tse de la même façon qu'il avait parlé, sans jamais en finir. Houan-touan et Koung-soun-loung furent les vrais

Histoire de la philosophie chinoise

représentants de cette espèce. Par leurs phrases à double sens ils aveuglaient l'esprit des gens et les amenaient à approuver de fausses conclusions. De cette façon, ils vainquaient les hommes par des paroles ^{p.214} parce que ceux-ci s'embrouillaient dans les sophismes, mais ils ne parvenaient point à persuader les gens au fond d'eux-mêmes. Houi-tse employait tout son temps et toute son intelligence à inventer des arguments plus subtils que ceux de ses émules : c'était là sa façon de faire. Et comme il croyait être plus habile que les autres, il disait sans la moindre gêne :

— Qui donc est mon égal dans le monde entier ?

Houi-che avait la force virile, mais il ne possédait pas l'art (de l'employer comme il convient). Un jour, un homme du sud très malin, nommé Houang-liao, lui demanda de lui expliquer pourquoi le ciel ne s'écroulait pas et la terre ne s'enfonçait pas et quelles étaient les causes du vent, de la pluie, du roulement et du craquement du tonnerre. Houi-che ne tenta pas d'éluder ces questions, et répondit, sans beaucoup réfléchir ; il parla de toutes sortes de choses sans s'interrompre, sans prendre haleine, continuellement, sans fin. Et comme il pensait toujours n'en avoir pas assez dit, il continuait à exposer des idées toujours plus étranges. Contredire les autres était son bonheur, les mettre à quia était son triomphe ; c'est pour cette raison qu'il était craint de la plupart des sophistes. Malgré son talent, il n'arrivait à convaincre personne. Sa route était étroite et obscure. Considérée d'un point de vue élevé, l'activité de Houi-tse ressemble au bourdonnement continu d'un moustique ou

Histoire de la philosophie chinoise

aux mouvements d'un taon qui ne sont profitables à personne. Consacrer toute sa force au développement d'une seule faculté peut être quelque chose de bien, et celui qui le fait se rapproche du *tao*. Or Houi-che ne pouvait se contenter de cela. Il s'attaquait à une infinité de sujets sans jamais être satisfait, si bien que, finalement, il ne lui resta plus que le renom de contradicteur habile. Malheureusement, avec tous ses talents, si riches qu'ils fussent, Houi-che n'est arrivé à rien. Il s'est occupé de tout sans jamais obtenir de résultats. On aurait dit qu'il voulait imposer silence à l'écho ou faire une course avec son ombre.

p.215 Nous avons montré que ce jugement est aussi injuste que sévère et celui qui l'a porté, ce n'est certainement pas Tchouang-tse, atteint aussi peu à l'esprit de Houi-tse que le ridicule questionneur Houang-liao, dont la soi-disant sagesse était une très grande sottise.

Le courageux sophiste Houi-yang qu'a rendu célèbre la piquante semonce qu'il avait osé adresser au fameux Kang, tyran de Soung (328 à 286) ([Lie-tse II. 21](#)) ([146](#)), était un jeune parent de Houi-che. Kang, qui d'ordinaire, faisait décapiter les conseillers importuns, fut tellement déconcerté par l'audace de Houi-yang qu'il le laissa partir et se contenta de dire :

« Voilà ce qu'on appelle de l'éloquence ! Cet étranger m'a dompté par ses paroles.

C'est également au quatrième siècle qu'appartient Yin-wen-tse — qu'il ne faut pas confondre avec Yin-si l'élève personnel de Lao-tse que l'on nomme souvent Wen-tse ou même Yin-wen-tse — qui vécut sous le gouvernement du roi Siuan de

Ts'i dont le règne dura de 342 à 324. Il est faux qu'il ait été l'élève de Koung-soun-loung. Yin-wen-tse fut un juriste éminent qui a laissé un écrit traitant du rapport des mots avec les objets, le sujet en vogue à cette époque.

Le plus remarquable des sophistes après Houi-tse fut Koung-soun-loung, qui, selon une source sûre ([147](#)), a vécu à l'époque des Six Royaumes, c'est-à-dire au troisième siècle avant J.-C. et qui aurait été un descendant du prince de Tchao dont l'État faisait partie de l'ancien royaume de Ts'in. *Koung soun* signifie « petit fils de prince ». Nous ne savons de lui qu'une chose, c'est qu'il fréquenta la maison du prince Ping-yuan de Tchao (266-250) et fut son conseiller intime ([148](#)). Une erreur de calcul a fait confondre le grand sophiste avec Koung-soun-loung, le disciple de K'oung-tse, nommé Tse-che. Il y eut en effet un élève de K'oung-tse qui porta ce nom ; il était de cinquante-trois ans plus jeune que son maître et doit par conséquent être né en 498. Mais comme on sait que notre Koung-soun-loung ^{p.216} a été en relations avec Ping-yuan qui mourut en 250, il aurait fallu qu'il eût vécu jusqu'à l'âge de 250 ans, ce qui n'est guère vraisemblable. Bien que nous ne possédions que peu de renseignements sur Koung-soun-loung, nous avons cependant de lui six chapitres, dans un bien mauvais état il est vrai. La plus grande partie du texte est présentée sous forme de dialogues remarquables par l'élégance du style, la concision de l'expression. Dans le livre Lie-tse ([149](#)), il est présenté comme un favori du prince Mao de Wei (Mao koung) — qui a vécu bien avant Koung-soun-loung. Un musicien nommé Tseou-Wou porte

sur lui ce jugement accablant, au sujet de cette circonstance imaginaire :

— Quelle sorte d'homme est ce Koung-soun-loung ! Il ne reconnaît pas de maître, ne s'entend avec personne, rejette tous les principes reçus, combat toutes les écoles existantes, n'aime que les idées singulières et ne tient que des discours étranges. Le but de son verbiage est de troubler les gens et de les rendre muets comme ils l'ont fait pour Han-tan.

On suppose que ce Han-tan est le Houan-touan dont il est question dans le passage du T. 33, cité plus haut en même temps que Koung-soun-loung, comme un des représentant les plus en vue de la sophistique. Il semble donc avoir joui, à son époque, d'une grande renommée, alors qu'il nous est totalement inconnu. Il est encore une série d'autres sophistes très réputés à leur époque dont nous ne connaissons guère aujourd'hui que les noms. Le prince Mao de Wei, que nous avons cité plus haut, l'un des fils du marquis Wen de Wei (425-387) est indiqué dans le catalogue des Han, comme l'auteur d'un écrit en quatre chapitres qui ne nous a pas été conservé. Wang-hiu, le « philosophe de la vallée du diable » ou Kouei-kou-tse, du quatrième siècle également, est sans doute l'auteur d'un petit ouvrage qu'on ne lui attribue cependant pas, et qui rappelle Kouan-tse et Teng-si-tse. Tchen-yu-koun qui semble parfois avoir été l'adversaire de Mong-tse (Mong-tse, [IV. I, 17](#) — [VI. 2, 6](#)) et originaire de Ts'i, où celui-ci le rencontra, était un ^{p.217} sophiste de grand renom dont nous ignorons malheureusement tout. Tien-pa, au troisième siècle, eut également beaucoup de

disciples. Le célèbre ministre de Ki, Lou-tchoung-lien, disait de lui qu'il était maudit de tous comme une chouette. On voit que les jugements des contemporains sur les sophistes n'étaient rien moins qu'aimables. Cependant le peu que nous savons d'eux ne justifie guère ces jugements, et permet peut-être de supposer que les principales causes de cette critique perfide furent le dégoût des gens de la corporation contre ceux qui n'en étaient pas et le manque de compréhension des nouveaux problèmes.

Nous sommes maintenant à même de traiter plus exactement et plus à fond la question de la logique chez les philosophes chinois de l'époque classique que nous avons déjà effleurée dans l'introduction. Notre documentation, bien que très incomplète encore ([150](#)), nous permet cependant de juger impartialement cette partie de la philosophie. Nous possédons même un ouvrage chinois de l'époque classique sur ce sujet : c'est le 37^e livre, déjà cité, de l'œuvre attribuée à Mei-ti. Ce traité qui est peut-être l'ouvrage de logique le plus ancien du monde se compose de neuf parties. La première traite de la logique et de son application en général ; la deuxième, des méthodes de conclusion, la troisième, des dangers des méthodes inductives et des paralogismes, tandis que les autres parties s'occupent des difficultés de la logique formelle, en particulier de celles qui proviennent du caractère spécial de la langue chinoise. Comme buts de la logique, l'œuvre meitiste indique : 1° La distinction de la vérité et de l'erreur ; 2° La recherche des causes de la réussite ou de l'échec des organisations humaines ; 3° la connaissance des ressemblances et des différences des choses ; 4° la connaissance des rapports entre la substance et l'attribut ; 5° la

p.218

Histoire de la philosophie chinoise

constatation de ce qui est bien ou mal ; 6° l'aptitude à se sentir à la hauteur des situations difficiles et douteuses. — Sans aller jusqu'à nous expliquer au sujet de l'admissibilité et de l'exactitude de ces intentions qui tiennent pour une grande part à la pensée pragmatique du meitisme nous allons nous occuper immédiatement des points les plus importants de la logique chinoise.

L'élément logique est *ming*, c'est-à-dire le nom pris dans le même sens, ou mieux, dans les nombreuses acceptions du mot *nomen* dans la scolastique du moyen-âge. Et comme les scolastiques, les philosophes chinois de l'antiquité ont entamé de violentes disputes au sujet de la valeur du *ming*. Pour K'oung-tse, les noms sont étroitement liés aux choses, c'est-à-dire que les concepts sont quelque chose de réel et que plus ils sont généraux, plus grande est leur réalité ; ils sont la mesure de l'exactitude de notre pensée.

« Si les noms (*ming*) ne conviennent pas aux choses, il y a confusion dans le langage ; s'il y a confusion dans le langage, les choses ne s'exécutent pas » ([Ent. XIII. 3](#)).

Aussi le plus important est-il de « donner à chaque chose le nom convenable » (*tcheng ming*). Il est bien certain que K'oung-tse n'est pas le premier qui ait exprimé cette idée. Nous lisons dans le douzième chapitre du Kouan-tse :

« Où il y a des noms, règne l'ordre ; où il n'y a pas de nom, règne le désordre ; donc celui qui veut mettre de l'ordre ne peut le faire qu'avec l'aide des noms.

Histoire de la philosophie chinoise

C'est d'une façon analogue que parle Teng-tse, le plus ancien sophiste influencé beaucoup plus par le taoïsme que par le confucisme :

« Découvrir, par la critique des noms, la vraie nature des choses, approfondir leurs lois et persister dans cette étude, c'est là la conduite du souverain vertueux.

Si son esprit est dirigé vers les idées (*siang*) et qu'il distingue nettement ce qui, dans les choses, n'est pas dû au hasard, et l'observe exactement dans son activité, et s'il se sert de ceci (qui est l'essentiel) et ne le perd pas de vue, il en tirera un grand profit. Donc, si le prince éclairé a étudié l'une de ces choses, toutes les autres seront d'elles-mêmes en ordre. Mais les noms ne dépendent pas d'une observation. extérieure. Celui qui veut acquérir la connaissance ne doit pas s'en rapporter aux autres ; il faut qu'il écoute ce que dit son propre moi. » p.219 (I. 4). Et encore :

« Découvrir par la critique des noms la vraie nature des choses, telle est la vérité parfaite : donner aux choses des noms qui correspondent à leur vraie nature, voilà la dénomination parfaite. Si l'on emploie alternativement l'un et l'autre procédé, on arrive à (la juste connaissance) des qualités réelles aussi bien qu'à celle des noms » (II. 16).

On a supposé, avec raison, que la nécessité du *tcheng ming* n'a pas été posée en premier lieu par K'oung-tse, mais que ce terme philosophique technique existait bien longtemps avant lui, de sorte qu'il pouvait supposer que tout le monde en connaissait le sens ([151](#)).

Histoire de la philosophie chinoise

Qu'entendait K'oung-tse par « établissement des concepts » ? Pour comprendre cette expression il suffit de rappeler la circonstance dans laquelle le Maître a prononcé la sentence que nous venons de citer. On avait annoncé à K'oung-tse que le prince de Wei avait l'intention de lui confier la direction des affaires de l'État et, le disciple Tse-lou ayant demandé au Maître à quoi il donnerait son premier soin, celui-ci répondit :

« A rendre à chaque chose son vrai nom » (*tcheng ming*). Et comme Tse-lou ne comprit pas immédiatement le sens de cette parole, le Maître lui reprocha d'être un homme sans instruction. Quelle était la raison de cette attitude ? Le véritable souverain de Wei, le jeune Tche n'était, en effet, parvenu au trône qu'en écartant son père encore vivant, et il avait employé la force pour empêcher celui-ci de faire valoir ses droits au trône. K'oung-tse a signifié par sa réponse que dans l'État de Wei les situations réelles n'étaient pas d'accord avec les concepts du droit et du devoir. D'autre part K'oung-tse avait dit assez clairement (Ent. XXII. II) comment il comprenait le bon gouvernement :

« Le prince doit remplir ses devoirs de prince, le sujet ses devoirs de sujet, le père ses devoirs de père, le fils ses devoirs de fils.

Or, il n'en était pas ainsi à Wei. C'est pourquoi K'oung-tse, qui était loyal jusqu'à la minutie, déclarait qu'il ne pourrait s'occuper des affaires de Wei qu'à partir du moment où le père et le fils auraient rempli leurs devoirs respectifs, c'est-à-dire, lorsque le fils se serait soumis au père. ^{p.220} Et c'est pour cette raison qu'il déclara que son premier soin serait « de rendre à chaque chose

son vrai nom » et blâma Tse-lou de ne pas l'avoir compris immédiatement.

De cette application particulière de l'expression *tcheng ming*, nous pouvons sans difficulté déduire son sens général. K'oung-tse n'est pas insensé, — ainsi que le pense Hou-che ([152](#)) — au point d'attendre d'une dérivation formelle étymologique ou de l'établissement du sens fondamental d'un mot ou même d'un caractère d'écriture, un succès quelconque pour la connaissance théorique ou pratique, et, lorsqu'il parle de « donner à chaque chose son nom vrai » il ne songe certainement pas à une tâche philosophique. *Ming* signifie, dans cette relation, non pas le signe vocal ou écrit qui le représentent, mais le corrélat spirituel correspondant à ce signe vocal ou écrit. Ceux-ci sont quelque chose d'empirique dû au hasard, mais les concepts, surtout les concepts généraux qui touchent à l'essence des choses, comme nous l'avons vu chez Teng-tse et comme l'enseignait également K'oung-tse, n'ont rien d'empirique ; ils sont donnés *a priori* tout à fait indépendamment de notre expérience, et nos paroles (discours) aussi bien que nos actions doivent, pour être justes, s'adapter à ces concepts (*ming*) ; *c'est* cette adaptation qu'indique l'expression *tcheng ming*. Par exemple, si le rapport conforme au devoir entre le père et le fils est renversé, *tcheng ming* signifie décider le fils à s'adapter à ces concepts moraux, qui sont liés au mot « fils ». Le nom (*ming*) représente ici l'idée morale qui n'est point formée d'après l'objet, mais qui le précède.

Cette conception du *ming* que l'on peut, appeler réaliste, à l'exemple des scolastiques, a en face d'elle une conception

nominaliste qui ne voit dans les noms que des signes conventionnels pour certaines représentations et certains complexes de représentations déterminés pour les choses et les propriétés qu'on leur attribue. Les principaux représentants de cette conception nominaliste étaient les meitistes et certains sophistes, pas tous cependant, ainsi que nous l'avons déjà vu à propos de Teng-si-tse. Nous voyons donc également dans l'ancien ^{p.221} classicisme chinois, comme à la fin du moyen-âge, l'empirisme et le scepticisme s'éveiller et marcher la main dans la main avec le nominalisme logique.

C'est aux meitistes que revient le mérite d'avoir, pour la première fois, fait la distinction entre le sujet et le prédicat. « Ce par quoi l'on affirme quelque chose (d'une autre chose) est le prédicat (*ming*) et ce dont on affirme quelque chose est le sujet (*che*). » C'est précisément à ce point que leur conception nominaliste trouvait son expression la plus brutale. Pour les meitistes un nom, « feu » , par exemple, n'est pas autre chose qu'un signe conventionnel pour l'ensemble des propriétés unies à la représentation du feu ; lorsque l'on perçoit ce mot « feu », apparaissent dans notre souvenir tous les prédicats (*ming*) qui appartiennent à l'objet feu. « Lorsque nous voyons un feu et disons il est chaud, il n'est pas nécessaire que nous sentions la chaleur du feu » car « c'est le souvenir qui nous le rappelle ». Selon la conception meitiste, par conséquent, l'attribut n'est point ce qui s'ajoute à un objet, c'est la somme des attributs (prédicat particulier, *ming*) qui forme la représentation de l'objet. Il est facile de comprendre que cette conception se heurta à une très vive résistance de la part de tous ceux qui, comme

Histoire de la philosophie chinoise

K'oung-tse ou Teng-si-tse, voyaient un rapport étroit et originel entre les noms et les choses, qui croyaient que les concepts étaient les images premières (*siang*) et les idées selon lesquelles les choses se formaient, affirmaient que ce n'était pas par l'observation extérieure, mais seulement par introspection que l'on pouvait parvenir à ces idées. C'était là encore une ressemblance avec le moyen-âge européen, où le nominalisme correspondait au réalisme et à l'empirisme métaphysique, et le réalisme logique à l'idéalisme et à l'apriorisme métaphysiques.

C'est ce contraste fondamental qui engendra la polémique dont il est souvent question dans la littérature philosophique des quatrième et troisième siècles avant J.-C., sur « ce qui est dur et ce qui est mou », et à laquelle se livrèrent avec tant de passion les meitistes et les sophistes. Malheureusement nous n'avons que peu de détails à ce sujet, principalement, sans doute, parce que la plupart des hommes ^{p.222} de cette époque n'eurent point conscience de son importance profonde et principielle. Seuls les dialogues de Koung-soun-loung, qui nous ont été conservés dans un état bien misérable, nous permettent de jeter un regard dans cette controverse. Koung-soun-loung, sceptique absolu, représente le point de vue du nominalisme endurci vis-à-vis des confuciistes réalistes ; il va même jusqu'à dénier toute réalité, non seulement aux catégories les plus générales et aux prédicables (universaux) mais aussi aux concepts génériques. Ce que les choses sont en soi, nous ne le savons pas ; nous ne voyons que leurs propriétés, mais la combinaison de ces propriétés ne permet pas de faire un objet, car les différentes perceptions des sens s'excluent l'une l'autre d'après

Histoire de la philosophie chinoise

Koung-soun-loung. Lorsqu'il est question d'un cheval blanc, nous ne pensons qu'à la couleur et non à la forme dans l'espace que le mot cheval représente. « Donc un cheval blanc n'est pas un cheval. » Tel est le fameux paradoxe de Koung-soun-loung. Le concept plus général et plus vaste ne renferme pas le plus particulier et le plus étroit : « Deux ne renferme pas un ». Cela dépasse naturellement beaucoup le nominalisme meitiste et si les meitistes avaient suivi dans cette voie Koung-soun-loung — qui rappelle la théorie de Mach sur la seule réalité des éléments sensibles — et pousse le scepticisme réaliste jusqu'au nihilisme — ils n'auraient naturellement pas pu enseigner la logique, comme Koung-soun-loung, qui, conséquent avec lui-même, déclarait qu'en fait toute définition est impossible.

Le sophiste Yin-wen-tse a établi des distinctions très remarquables entre les « noms » et fait des observations intéressantes sur le rapport des noms avec les objets ([153](#)). Pour lui, *ming* représente la somme de toutes les qualités empiriquement perceptibles ou, comme nous le disons, des qualités pensées dans le concept de l'objet (appelées brièvement en chinois *hing*, *figura exterior*, forme, apparence sensible). Les noms servent à déterminer exactement (*tcheng*) les qualités (*hing*) des objets. Suivant Yin-wen-tse les dénominations ou désignations ne sont p.223 jamais tout à fait suffisantes, elles n'atteignent jamais complètement leur but ; néanmoins il ne faut pas négliger la distinction des noms sous peine de ne point pouvoir comprendre du tout la nature (*tai tao*).

Histoire de la philosophie chinoise

« Aussi se sert-on des noms pour représenter exactement (*tcheng*) les choses et leurs propriétés (*hing*).

On voit que ce penseur empirique a, vis-à-vis du *ming*, une attitude différente de celle de K'oung-tse.

« Ce qui a une forme (donc chaque phénomène) doit avoir un nom, mais ce qui a un nom ne doit pas nécessairement avoir une forme. Si quelque chose a une forme et pas de nom, il ne perd pas nécessairement pour cela dans la réalité (ses qualités matérielles comme) carré, rond, blanc ou noir. Mais il ne faut rien négliger si l'on veut nommer et désigner les particularités.

Le nom ne dépend donc point de la réalité, pas plus que celle-ci ne dépend du nom. Quelque chose peut avoir un nom sans posséder la qualité empirique, c'est-à-dire, qu'il n'est pas nécessaire qu'un concept corresponde à un objet réel et que, d'autre part, un objet ne perd rien de sa réalité par ce fait que nous ne pouvons le désigner. Le nom nous sert uniquement à reconnaître les objets d'après leurs qualités et à les distinguer les uns des autres. Yin-wen-tse classe les noms en trois catégories : 1° Ceux qui déterminent un objet, donc ceux qui décrivent un état matériel : carré, rond, blanc, noir ; 2° ceux qui apprécient pratiquement les objets, les approuvent ou les désapprouvent. Bon, mauvais, etc et enfin, 3° les relatifs (*houang wei tche ming*) comme éminent, commun, aimer, haïr, etc... Cette classification n'a aucune valeur logique contrairement à une autre distinction faite par les meitistes.

Histoire de la philosophie chinoise

Ceux-ci distinguaient dans les *ming* les noms généraux, les noms génériques, et les noms propres et établissaient ainsi un ordre formel qui est important dans la doctrine des inférences.

L'époque classique, du moins dans la mesure où nous pouvons en juger, ne possédait pas une doctrine propre du jugement. Tout ce que Hou-che dit des jugements (*touan*) et (*hiao tse*) du *Y king* ([154](#)) se rapporte à la valeur pratique des jugements et n'a aucune relation avec la logique formelle. Pour les anciens ^{p.224} philosophes chinois, la doctrine des jugements se confondait entièrement avec celle des *ming*. La phrase chinoise, même au point de vue grammatical, est une union de termes beaucoup plus immédiate, on pourrait presque dire, intuitive, et non pas une union formelle comme dans nos langues. D'ailleurs, au point de vue grammatical, la langue chinoise ne permet pas la multiplicité des formes, des phrases, de sorte qu'on y trouve toutes les catégories de jugements qui jouent un si grand rôle dans nos théories. Le problème fondamental des logiciens chinois était la critique des noms et des concepts. et les meitistes et les taoïstes, même le sceptique obstiné qu'était Koung-soun-loung, ne purent, malgré leur opposition contre le réalisme logique de cette exigence fondamentale, échapper à la rectification et à la critique des noms comme condition préalable de toute connaissance.

Nous avons déjà signalé plus haut que les meitistes ramenaient toutes les connaissances à trois méthodes : étude, inférence, expérience personnelle. Ce qui nous intéresse avant tout ici, c'est l'inférence, puisque c'est l'objet principal de toute logique. « L'inférence est ce qui ne peut être empêché par l'éloi-

gnement. » — Définition bien vague qui signifie à peu près que l'inférence est une connaissance médiate, possible même là où ne l'est pas une perception personnelle immédiate. Le commentaire de cette définition dit :

« Lorsque nous percevons que quelque chose que nous ne connaissons pas encore est semblable à ce que nous connaissons déjà, nous connaissons les deux choses.

Par exemple, si quand nous sommes devant une maison dont l'extérieur est blanc, on nous dit que l'intérieur est semblable à l'extérieur, nous en inférons que l'intérieur est blanc. C'est donc une notion indépendante de l'éloignement. Il faut dire que la théorie meitiste de la conclusion est, dans le détail, beaucoup plus scientifique et spiritualiste que cette explication générale.

D'après Hou-che, les Chinois de l'antiquité ne connaissaient pas le syllogisme. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point : il est certain que nous ne rencontrons jamais dans la littérature chinoise le syllogisme sous la forme qui nous est habituelle. La conclusion chinoise est un syllogisme incomplet, un ^{p.225} anthymène : par exemple « N est mortel par ce qu'il est homme ». Le syllogisme complet serait

Tous les hommes sont mortels (majeure).

A est un homme (mineure).

Donc A est mortel (conclusion).

La majeure est donc supprimée, en chinois, parce qu'elle est évidente, de sorte que ce qui reste a moins la forme d'une conclusion que d'une proposition causale. La langue et la pensée chinoises préfèrent cependant à la forme causale, la forme hypo-

thétique : « Si A est un homme, alors il est mortel ». Il n'y a rien de changé dans le rapport logique, car la proposition hypothétique n'est qu'une proposition causale exprimée sous une forme problématique. Dans la phrase : « Puisque $S = M$, $S = P$ » le rapport entre S et P est exactement le même que dans la phrase : si $S \rightarrow M$, $S = P$. Seulement dans la première phrase le rapport $S = M$ a une forme apodictique, tandis que dans la deuxième, il a une forme simplement hypothétique. Celui qui a lu des textes chinois sait que la très grande majorité de toutes les relations entre les phrases est de nature conditionnelle, de sorte que l'on pense malgré soi à cette parole de Hamilton *To think is to condition*. En effet, la pensée chinoise est un conditionnement continu. C'est là une des différences les plus caractéristiques entre notre façon d'exprimer les idées et celle des Chinois. Mais il ne serait guère scientifique de voir dans cette différence de style purement extérieure l'indice d'une infériorité intellectuelle quelconque. La façon dont le Chinois conclut ne laisse rien à désirer au point de vue de la concision et de la netteté. Quelques exemples le prouveront. Le passage le plus important du [Ta hio](#) de K'oung-tse dit ceci :

« Pour faire briller la vertu dans l'empire, les anciens rois s'appliquaient d'abord à bien gouverner chacun sa principauté. Pour bien gouverner leurs principautés, ils commençaient par mettre le bon ordre dans leurs familles ; pour mettre le bon ordre dans leurs familles, ils commençaient par se perfectionner eux-mêmes et pour se perfectionner eux-mêmes, ils commençaient par régler les mouvements de leur cœur ; pour régler p.226 les mouvements de leur cœur, ils rendaient d'abord leur volonté

Histoire de la philosophie chinoise

parfaite ; pour rendre leur volonté parfaite, ils développaient leurs connaissances ; pour développer leurs connaissances, ils scrutaient d'abord la nature des choses. Lorsque la nature des choses a été scrutée, les connaissances atteignent leur plus haut degré ; lorsque les connaissances sont arrivées à leur plus haut degré, la volonté devient parfaite ; lorsque la volonté est devenue parfaite, les mouvements du cœur sont réglés ; lorsque les mouvements du cœur sont réglés, l'homme est exempt de défauts ; après s'être corrigé soi-même on établit l'ordre dans sa famille ; l'ordre régnant dans la famille, la principauté est bien gouvernée ; la principauté étant bien gouvernée, l'empire jouit bientôt de la paix.

Cette suite de pensées si artistiquement construite est une sorte de double sorite qui a pour but de démontrer d'abord par déduction, puis par induction, l'idée fondamentale qui sert de thème au *Ta hio* : « Si la racine est en bon état, l'arbre tout entier prospère ». La conclusion, il est vrai, n'est point tirée de manière formelle, mais elle est cependant donnée réellement. Le raisonnement que nous avons déjà cité en partie ([Ent. XIII. 3](#)), se rapproche encore plus de la formule rigoureuse du sorite.

« Si les noms ne conviennent pas aux choses, il y a confusion dans le langage, s'il y a confusion dans le langage, les choses ne s'exécutent pas ; si les choses ne s'exécutent pas, les bienséances et l'harmonie sont négligées ; si les bienséances et l'harmonie sont négligées les supplices et les châtements ne sont pas proportionnés aux fautes ; si les supplices et les

Histoire de la philosophie chinoise

châtiments ne sont pas proportionnés aux fautes, le peuple ne sait plus où mettre la main ni le pied. »

C'est pourquoi un prince sage donne aux choses les noms qui leur conviennent et chaque chose doit être traitée d'après la signification du nom qu'il lui donne.

Chaque conclusion repose sur un rapport causal, et toute la valeur théorique et pratique de notre savoir dépend de la juste connaissance de ces rapports. K'oung-tse avait déjà exprimé cette idée en ces termes :

« En toutes choses, il faut considérer ^{p.227} le principal et l'accessoire, et dans les actes, la fin et le commencement. (155) Celui qui sait mettre chaque chose à sa place n'est pas loin de la voie de la perfection. (T. H. 3).

Et pour finir (T. H. U.) il est dit :

« Lorsque la racine est pourrie, ce qui vient d'elle ne peut pas être dans l'ordre, car il ne convient pas de traiter comme accessoire ce qui est essentiel et de mettre l'accent principal sur le secondaire.

Cela signifie que la coexistence et la succession des choses et des actes n'est pas simplement une relation spatiale et temporelle que l'on peut renverser à son gré : c'est un enchaînement causal qui ne permet qu'un ordre déterminé ; et une connaissance (aussi bien théorique que pratique) n'est exacte que lorsqu'elle juge exactement cette relation et son ordre. Dans un arbre, par exemple, sa croissance dépend de l'état de sa racine ; si celle-ci est pourrie, le tronc et les branches ne peuvent être vigoureux.

Histoire de la philosophie chinoise

Les meitistes ont donné à cette connaissance de la relation causale une expression plus abstraite. Ils disaient « : la cause (le pourquoi ? *kou*) est ce dont l'arrivée provoque autre chose. » Cette définition concorde presque absolument avec celle que les empiristes anglais ont donnée de la cause ; ainsi Hume (Enquiry VII. 2) appelle cause

« un objet auquel en succède un autre, de sorte que, si le premier objet n'avait pas existé, le deuxième n'aurait jamais été produit.

Les meitistes faisaient la distinction entre une « petite » cause et une « grande » cause,

« Une petite cause est quelque chose avec quoi il n'est pas nécessaire que se produise autre chose, mais sans quoi cela ne se produirait jamais.

Par exemple, une matière explosive ne produit pas nécessairement une explosion, mais sans matière ^{p.228} explosive, il ne se produira jamais d'explosion. La matière explosive serait donc la « petite cause » de l'explosion.

« Une grande cause est quelque chose avec quoi il est nécessaire qu'une autre chose se produise et sans quoi cette autre chose ne se produirait jamais.

Ainsi la rencontre d'une matière explosive avec ce qui provoque la déflagration (coup, frottement, étincelle, courant électrique) serait la « grande » cause de l'explosion. parce que l'effet en résulterait nécessairement. L'origine de cette distinction est la notion que le rapport de causalité n'est pas un rapport entre des choses ou des phénomènes isolés, mais entre des complexes

entiers de choses et des modifications d'état, et qu'un seul événement n'est jamais qu'une cause partielle ou un dernier motif, une « petite » cause, mais jamais la « grande » cause proprement dite. Chaque corps particulier est — surtout d'après la conception taoïste — en rapports multiples (*concensus*) avec l'univers entier et celui-ci agit, à son tour, sur chaque corps particulier. L'enchaînement causal n'est donc jamais unilinéaire. Naturellement, cela rend fort difficile la connaissance nécessaire des conditions d'un changement.

« Si quelqu'un ne sait pas dans quelles conditions se produisent les changements — dit le pseudo Lie-tse ([III. 4](#)) — il doutera des causes réelles d'un événement. Mais celui qui sait dans quelles conditions se produisent les changements saura reconnaître les causes d'un fait. »

C'est pourquoi l'on ne peut jamais reconnaître que par une loi générale la causalité du cas particulier. Outre le « pourquoi » (*kou*), il faut connaître aussi le « comment », le mode d'action général de la cause. Cette règle générale, qui est en quelque sorte le modèle, le patron d'après lequel les causes agissent, s'appelle *fa* ; ce mot signifie, à vrai dire, forme d'après laquelle on fait quelque chose, on modèle, on coule un objet, ou encore ce qui sert de patron, de modèle, de règle. Nous le traduirons par « règle » ou « loi » ([156](#)). *Kou* et *fa* sont en somme la même chose, mais *kou* est la cause objective, et *fa* en est la formule, p.229 et par suite la règle, la loi. Trouver la règle d'après laquelle quelque chose se produit ou se déroule, c'est là le procédé inductif ; le procédé déductif consiste à remonter au cas particulier — dont parle le pseudo Lie-tse —. Les Chinois nomment *hiao* le

Histoire de la philosophie chinoise

procédé qui consiste à passer du général au particulier, car *hiao* signifie modèle d'après lequel, par conséquent, le particulier est formé. Une conclusion d'après *hiao* est, selon la logique meitiste, exacte, lorsque la cause objective *hou* est d'accord avec la règle (*fa*).

« Le *fa* d'un cercle est ou bien le concept du cercle, ou le compas, ou un cercle terminé,

ce dernier en tant que *hiao*. Donc si je dis d'une figure : ceci est un cercle, parce que tous les points de sa circonférence sont également distants du point central, ou bien : ceci est un cercle parce que je l'ai tracé avec un compas, ou bien encore parce que je l'ai fait exactement semblable à un cercle reconnu comme tel, le « pourquoi » (*kou*) du cas particulier est en accord avec la règle générale du cercle. Je n'ai qu'à donner à la phrase la forme de question et de réponse pour m'en rendre compte : Pourquoi cette figure est-elle un cercle ? Parce qu'elle correspond à l'idée de cercle, ou bien à un cercle modèle, ou bien aux indications techniques qui permettent de tracer un cercle. Bref, *fa* est aussi le fondement de la connaissance qui est d'ordinaire une règle générale, tandis que *kou* est toujours la cause objective.

La logique meitiste dit au sujet de l'inférence déductive :

« La conclusion d'après *hiao* consiste en l'établissement d'une règle *fa* : ce qui est formé d'après la règle peut se ramener à cette règle. Lorsque le « pourquoi » (*kou*) concorde avec le modèle général (*hiao*) (la conclusion) est exacte. S'il ne concorde pas avec le *hiao*, elle est fausse. C'est là ce qu'on appelle une conclusion d'après *hiao*.

Il ressort clairement de cette explication que, bien qu'ils ne l'aient jamais employée sous la forme complète, les Chinois ont cependant très bien connu la théorie du syllogisme. La règle (*fa*) est la *majeure* : exemple, tous les poissons respirent au moyen de branchies, le caractère objectif (*kou*) d'après lequel nous rangeons l'anguille dans cette règle, parce qu'elle respire au moyen de branchies, est la *mineure*, et la proposition, l'anguille est donc un poisson, en est la ^{p.230} conséquence, la *conclusion*. Dans la pratique on supprime la proposition qui est évidente et c'est la plupart du temps la majeure. Dans ce cas la conclusion est exprimée sous la forme qui est celle de l'anthymentène : l'anguille est un poisson parce qu'elle respire au moyen de branchies.

Dans l'esprit des logiciens chinois, la conclusion est, en somme, une dénomination, *ming*.

« La dénomination explique une inconnue au moyen d'une quantité connue,

disaient les meitistes, et Houi-tse disait également :

« Prouver quelque chose c'est remplacer une inconnue par une quantité connue.

Conclure, c'est donc dénommer. Cela suppose un ordre des concepts et c'est de l'observation de cet ordre que dépend l'exactitude des conclusions. Les propositions suivent l'ordre de la classification ; celui qui forme des propositions sans connaître cet ordre doit nécessairement commettre des erreurs. Nous avons déjà vu que K'oung-tse (T. H. 3, 7,) exigeait lui aussi la rigoureuse observation de l'ordre des concepts. Pour les meitis-

tes, cet ordre consistait en une distinction entre les noms généraux, les noms génériques et les noms propres. Il en résulte que dans la pratique ils devaient admettre, sans bien s'en rendre compte, la supériorité des concepts généraux pour notre pensée, supériorité qu'en ardents nominalistes ils mettaient en doute ; ils étaient donc déjà de ces philosophes qui, suivant la parole de Mill ([157](#)), jettent par dessus bord le réalisme sans pouvoir cependant se débarrasser de ses conséquences. Celui qui, comme Koung-soun-loung, reste conséquent dans la négation des idées générales, doit aussi considérer que toute conclusion et toute définition sont inadmissibles.

La logique chinoise connaît cinq sortes de conclusions : 1° La conclusion déductive, dont nous avons déjà parlé (*hiao*), 2° la conclusion comparative (*pi*), 3° la conclusion par congruence (*mou*), c'est-à-dire par l'identité complète, 4° l'analogie (*yuan*) et enfin, 5° l'évolutive (*touei*) ou inductive. Les formes 2, 3, et 4 ne sont que des formes figurées de conclusion, qui peuvent servir, tout au plus, à la rhétorique ou comme méthode auxiliaire de l'induction. Nous parlerons ici de la doctrine ^{p.231} meitiste d'induction.

« Le *touei*, est-il dit, consiste à établir une proposition générale basée sur l'hypothèse que les cas non encore démontrés sont semblables à ceux qui ont été démontrés.

Cela correspond entièrement à ce que Mill dit de l'induction en général. D'ailleurs les meitistes avaient déjà eu l'idée que celui-ci a émise, à savoir que l'induction n'est qu'une conclusion par analogie sur une base élargie, et que, dans ses derniers retran-

Histoire de la philosophie chinoise

chements, elle n'est jamais qu'une conclusion d'un cas particulier à un autre cas particulier, sur l'hypothèse faite tacitement, et a priori, d'une certaine uniformité de la nature, *a uniformity of nature*. « Tchang meurt, nous pouvons en conclure que Tchoun mourra aussi », dit la logique meitiste. Cette conclusion est appelée *tcho* (généralisation) ; ce n'est que par des généralisations de ce genre que l'on arrive aux règles générales et aux lois empiriques (*fa*) qui peuvent ensuite servir de majeures dans les inférences.

Les modes d'induction de la doctrine meitiste sont : la concordance, la distinction, et la comparaison. La concordance est définie : ce en quoi des choses différentes sont unies ; elle peut être : 1° identité complète, comme dans le cas où un objet porte deux noms, par exemple le chinois *t'ien* et le français « ciel », 2° parenté d'espèce, comme lorsque deux choses appartiennent à une seule et même classe, 3° coexistence dans l'espace, 4° ressemblance provenant de certaines qualités, comme, par exemple, entre un poisson et un bateau. Les différences sont représentées de façon analogue : 1° dualité, cela veut dire, que deux choses, si semblables qu'elles puissent être, présentent cependant certaines différences ou variations individuelles, comme deux feuilles d'un arbre ; 2° différence d'espèce, 3° séparation dans l'espace, 4° dissemblance. La méthode de l'induction proprement dite ne peut pas consister en la seule comparaison des concordances, ni dans celle des différences, mais

Histoire de la philosophie chinoise

« ce n'est qu'en employant en même temps les concordances et les différences que l'on est à même d'apprendre ce qui est et ce qui n'est pas.

Enfin les meitistes connaissaient aussi les dangers de la pensée inductive. Ils mettent en garde contre le choix fait sans méthode des concordances et des dissemblances et contre les p.232 généralisations non permises, et ils recommandent surtout de n'employer l'induction « qu'avec une grande prudence ». On cite comme fautes ordinaires dans l'induction : la surestimation de concordances ou de différences superficielles ou secondaires, en même temps que la sous-estimation de différences profondes et essentielles, la possibilité de ressemblances fortuites, et surtout la pluralité des causes, de sorte que des phénomènes d'apparence semblable ne doivent cependant pas être ramenés à la même cause. Il faut surtout remarquer que les meitistes mettent en garde contre les causes subjectives d'erreur, contre l'influence que nos préjugés et nos tendances exercent sur notre choix. Si l'on fait une comparaison de la vieille doctrine chinoise de l'induction avec ce que l'épicurien Philodemos nous dit de cette partie importante de la logique, la comparaison n'est pas en faveur des Grecs, et, à moins de se livrer à des critiques méticuleuses, il faut reconnaître que la logique de la Chine classique n'est pas très inférieure à celle des Grecs ; cela prouve encore une fois qu'on s'est trop hâté de dire que les Chinois n'ont jamais pu s'élever jusqu'à un système de logique, parce que leur esprit était trop illogique.

@

CHAPITRE IX

Les successeurs de K'oung-tse. Mong-tse et Siun-tse.

@

p.233 La disparition de l'astre éclatant qu'était K'oung-tse semble avoir plongé dans les ténèbres tous ses disciples. Du moins, pendant plus de cent ans après la mort du maître, le confucisme ne produisit absolument aucune œuvre. Beaucoup de disciples personnels de K'oung-tse et de disciples de ceux-ci occupaient de hautes situations dans divers États ; mais on ne saurait déduire de ce fait quoi que ce soit en faveur de la prospérité des doctrines confuciennes. Comme tous les lettrés de cette époque, ces Jou appartenaient aux classes privilégiées et aux grandes familles et par suite étaient destinés par leur naissance aux carrières administratives ou politiques. Les représentants des autres courants philosophiques, les meitistes, les sophistes, et même les taoïstes, étaient également au service de l'État, et s'il est permis de tirer une conclusion générale du rôle joué dans l'histoire par ces philosophes hommes d'État, c'est que tous furent incapables de faire passer dans la vie pratique quelques-uns des principes de leur maître. En tout cas, au quatrième siècle, l'école confucienne n'avait pas beaucoup d'avance sur les autres ; le confucisme n'était pas encore un parti, ni la doctrine du grand philosophe un dogme. Ceux qui partageaient ses idées formaient bien une école, mais rien n'autorise à supposer que celle-ci ait été une communauté fermée, comme celle des meitistes, par exemple. Au contraire, nous

voyons dès le début les disciples du maître divisés sur ses principes, sur leur interprétation ainsi que sur les méthodes, former p.234 des écoles rivales qui se combattent les unes les autres, et il est certain que ces querelles ne devaient ni attirer les profanes ni inspirer beaucoup de respect aux grands. A cela vint s'ajouter au cinquième et au quatrième siècle avant J.-C. l'active concurrence spirituelle que seules de puissantes personnalités pouvaient soutenir. Un astre aussi brillant que Tchouang-tse, une figure aussi originale que Yang-tchou, ou un démagogue comme le fut vraisemblablement Mei-ti, devaient nécessairement rejeter dans l'ombre les simples continuateurs qu'étaient les Jou. Les esprits fins, nobles et artistes suivirent Tchouang-tse ; les gens aigris et désespérés de la vie adoptèrent le nihilisme de Yang-tchou ; ceux qui préféraient la routine et l'opportunisme se joignirent aux sophistes et enfin tous ceux qui voulaient immédiatement agir dans un but humanitaire et croyaient possible une réforme sociale se groupèrent autour de Mei-ti. Mong-tse s'est plaint de la situation de son époque en ces termes :

« Les principes de Yang-tchou et de Mei-ti sont répandus dans tout l'empire. Quand on ne parle pas comme Yang-tchou, on parle comme Mei-ti... Si les doctrines de Yang et de Mei ne cessent pas d'être en vogue, la doctrine de K'oung-tse ne sera pas mise en lumière ([Mong. III. 2, 9](#)).

Il semble donc que, vers la fin du quatrième siècle, la situation des confuciiistes n'ait pas été particulièrement bonne. C'est alors qu'ils trouvèrent en Mong-tse, un défenseur, et peut-être un sauveur qui eut pour l'avenir du confucisme une importance

Histoire de la philosophie chinoise

analogue à celle de saint Paul pour le néochristianisme. Mong-tse se sentait appelé à arracher du cœur de ses contemporains les doctrines de Yang-tchou et de Mei-ti qui l'avaient envahi comme une mauvaise herbe et voulait répandre et consolider les doctrines de son maître pour rétablir la paix dans l'empire dont la situation était à peu près désespérée. Il l'a très nettement exprimé :

« Je soutiens la doctrine des anciens sages ; je combats Yang et Mei ; je bannis les mauvais principes, pour qu'ils n'arrivent pas à prévaloir. S'ils prévalaient dans l'esprit d'un homme, ils nuiraient à sa conduite ; s'ils prévalaient dans sa conduite, ils nuiraient à ses mesures administratives. Si jamais un saint revenait, il n'aurait pas à modifier une seule de mes paroles... Ces hommes qui ne ^{p.235} reconnaissent ni prince ni parents, le duc de Tcheou les aurait écrasés. Moi aussi, j'ai le désir d'inspirer aux hommes des sentiments honnêtes, d'arrêter le cours des doctrines, de bannir les discours insensés et de mettre un frein à la licence ([III. 2, 9](#)).

Mong-k'ou, ou simplement Mong-tse, dont les Européens ont eu le mauvais goût de latiniser le nom sous la forme de Mencius, naquit à Tseou dans l'État de Lou, vers 372 avant J.-C. ; il était donc compatriote de K'oung-tse. Comme celui-ci, il appartenait à une grande et puissante famille qui fournit, à cette époque, un bon nombre d'hommes de valeur. Comme il avait perdu son père de très bonne heure, il fut soigneusement élevé par sa mère. Une légende, qui a encore cours en Chine aujourd'hui, mérite d'être citée parce qu'elle donne une idée exacte du caractère de Mong-tse. Dans son enfance, il habita d'abord auprès d'un

Histoire de la philosophie chinoise

cimetière. Sa mère remarqua qu'il s'amusait à imiter les gestes et les attitudes des gens qu'il voyait autour des tombes. Elle changea de demeure et vint habiter sur la place d'un marché. Peu de temps après, le petit garçon contrefaisait les marchands. Effrayée par cette tendance à l'imitation, la mère vint habiter près d'une école et là le petit garçon put exercer sans danger son talent d'imitateur. Le manque d'originalité est plus marqué chez Mong-tse que chez tout autre philosophe de renom de la Chine ancienne.

Au sujet de ses maîtres de philosophie, nous n'avons que des indications incertaines. Il est impossible qu'il ait été élève de Tse-se, petit-fils de K'oung-tse, comme on l'a prétendu (Cf. l'introduction au [*Tchoung young*](#)) ; l'espace de temps qui sépare les époques où vécurent ces deux hommes, ne le permet point. Lorsque K'oung-tse mourut en 479, Tse-se était déjà avancé en âge, de sorte que, même s'il avait vécu cent ans, il n'aurait plus été de ce monde à la naissance de Mong-k'o. Aussi croit-on que Mong-tse reçut l'enseignement d'un disciple de Tse-se. Il aurait eu de très bonne heure des disciples. Mais il estimait que le véritable but de sa vie n'était pas tant d'instruire les autres que d'obtenir dans l'État une situation dominante qui lui permît de mettre en pratique les idées et les principes de son maître. La situation de la Chine ^{p.236} avait empiré d'une façon inquiétante depuis la mort de K'oung-tse. La dynastie des Tcheou était tellement dépravée qu'on ne pouvait plus attendre d'elle un relèvement de l'empire, et Mong-tse vivait dans l'espoir qu'au moment où la misère serait à son comble, il apparaîtrait un sauveur, qu'un des princes puissants dont l'autorité s'appuyait

Histoire de la philosophie chinoise

sur une armée solide serait le saint roi qui fonderait le nouvel empire, comme l'avaient fait T'an et les empereurs Wen et Wou. Il croyait naïvement que l'opposition se ferait paisiblement et sans violence et qu'il suffirait que le souverain futur du monde apparût à la tête de troupes animées de l'esprit de droiture et de justice pour que le peuple se soumît à lui librement. Il s'agissait donc pour Mong-tse de trouver le prince qui suivrait ses conseils et réaliserait ainsi l'unité du nouvel empire.

Dans cette intention, Mong-tse alla, selon l'usage de cette époque, de cour en cour offrir ses services. Nous le rencontrons chez les rois Houi et Siang de Liang et chez le roi Suan de Ts'i. Après avoir passé à Lou les trois ans obligatoires de deuil à la suite de la mort de sa mère, il continua ses tentatives auprès du nouveau prince de cet État. Puis il retourna à Ts'i où, cette fois, il occupa une charge officielle. Mais après s'être brouillé avec le prince, parce que celui-ci avait eu le tort de ne pas suivre ses conseils il quitta encore une fois le pays. Il se rendit à Soung, puis à Tseou et enfin dans le petit État de Toung. Mais Mong-tse eut dans ses voyages aussi peu de chance et de succès que K'oung-tse, et il n'y a là rien d'étonnant. Les princes chinois de cette époque étaient certainement des gens très instruits entourés d'hommes sages, ou au moins spirituels, avec lesquels ils aimaient avoir des conversations théoriques sur la meilleure façon de gouverner et auxquels ils demandaient conseil, sans doute, sur les questions de cérémonial ou autres questions secondaires, mais ils n'avaient certainement pas le désir de réaliser les intentions idéales et généralement très pacifistes de leurs philosophes de cour. Chacun d'eux espérait devenir le maître de l'empire et vaincre ses rivaux sur le champ de bataille.

Histoire de la philosophie chinoise

Pour parvenir à ce but, ils ne concevaient d'autres voies que les armements militaires, les alliances offensives, et, comme ultima ratio, la guerre. Quand on voit l'Europe moderne, ^{p.237} on ne peut guère reprocher aux princes et aux hommes d'État chinois d'il y a plus de deux mille ans d'avoir prêté aux conseils fougueux de leurs philosophes très estimés une oreille attentive, mais jamais le bras qui exécute. Mong-tse mourut en 489, à l'âge de 83 ans.

On a conservé des écrits de Mong-tse sept livres divisés chacun en deux parties ([b11](#)). Les trois premiers livres auraient été écrits par le Maître et les autres rédigés par ses disciples. Comme à l'époque de Che-houang-ti ces écrits n'étaient pas encore devenus classiques, ni probablement connus du grand public, ils échappèrent au feu, de sorte qu'ils nous ont été transmis en assez bon état et sont par conséquent plus sûrs que ceux de K'oung-tse avec lesquels ils forment aujourd'hui la collection canonique du confucisme appelée les « Quatre livres » (*Se Chou*). Mong-tse n'a obtenu que très tard le rang de « deuxième sage » du *jou kiao*. La tendance révolutionnaire et démocratique qui se manifeste dans ses écrits ainsi que l'esprit de censure qu'il a développé parmi les lettres confucistes et qui a gouverné la Chine et ses empereurs jusqu'à une époque très récente lui firent perdre la faveur des empereurs, du moins tant que ceux-ci crurent pouvoir échapper encore au contrôle des *jou*. C'est Han-yu (768 à 824 après J.-C.) qui le premier a donné à Mong-tse la place qui lui revient dans le monde confuciste ; en 1083, le Maître fut nommé duc de Tseou et l'on éleva ^{p.238} un temple sur sa tombe. Cependant, le fondateur de la dynastie des Ming le dégrada encore, en 1372, parce qu'il jugeait ses idées

Histoire de la philosophie chinoise

trop avancées. Mais, sous la pression des *jou*, le décret impérial fut rapporté l'année suivante, et Mong-tse reprit son rang. Bien qu'il n'ait occupé que la seconde place dans le temple de Confucius il fut pourtant le véritable chef spirituel du confucisme moderne, le fondateur de sa puissance dans l'État, le type du lettré avec ses qualités et ses défauts. Sa renommée a même survécu à l'autorité spirituelle et temporelle que les confucistes exerçaient dans l'empire chinois, puisque son esprit révolutionnaire et démocratique lui a valu la considération et les sympathies de la nouvelle république.

Dans une histoire de la philosophie chinoise, Mong-tse ne peut occuper qu'une place de second ordre. Il prend surtout de l'importance dans le domaine général de la culture sociale et politique. Comme philosophe, il n'a pas exposé d'idées nouvelles, ni formulé de grandes vérités que l'on ne trouve déjà dans K'oung-tse. Il a donné une forme plus claire à certaines pensées du grand maître, et en a étudié beaucoup dans leurs moindres détails. Les vérités énoncées par K'oung-tse, rudes comme des blocs de granit informes projetés par une violente éruption volcanique, ont été polies d'une main soigneuse et habile par Meng-tse, et adaptées aux besoins de la vie. Tout est chez lui plus petit, mais aussi, plus maniable, que chez le Maître et c'est pourquoi, il a été et est encore, mieux compris non seulement par les hommes de son époque et de son peuple, mais aussi par les Européens. Mong-tse n'a pas repris toute la doctrine confucienne ; il s'est limité aux parties qui étaient utiles à son but pragmatique et les plus accessibles à la compréhension de tous. Cela ne veut pas dire qu'il se soit écarté de l'esprit idéaliste de la morale confucienne, car sa lutte passionnée contre l'uti-

litarisme de Mei-ti prouve le contraire. On peut se donner des buts pragmatiques sans être soi-même un pragmatiste comme K'oung-tse l'a si bien montré. Mong-tse a repris la morale idéaliste de K'oung-tse ; il s'est contenté de laisser de côté *pro foro externo* la métaphysique de cette morale, et a cru probablement pouvoir le faire sans danger. Tandis que K'oung-tse, comme nous l'avons vu, s'appuie encore solidement sur ^{p.239} le vieux sol chinois du taoïsme, Mong-tse emploie le mot *tao* dans un sens purement technique, mais jamais cosmologique. Il s'est exclusivement attaché au côté pratique et il semble ne pas s'être soucié de la métaphysique. Quand il ne peut plus éviter un entretien sur la métaphysique, il trahit clairement son manque de compétence dans ces questions.

Dans sa conversation avec son disciple favori K'oun-soun--tch'eu sur la doctrine de Kao-tse ([II. 1, 2](#)), ses explications et ses réfutations donnent l'impression que ce maître, d'ordinaire si habile, se trouve dans un très grand embarras. Ce qu'il y dit du rapport de la force vitale avec l'esprit, — si le texte de ce passage est exact — est un amas de lieux communs, sans aucun rapport avec la phrase de Kao-tse qu'il critique. De même, la discussion des propositions principales de Kao-tse sur la nature moralement indifférente de l'homme ([VI 1, 1-6](#)), nous montre Mong-tse philosophe sous un jour très peu favorable. Bien que ces rapports aient été certainement rédigés par des partisans de Mong-tse et qu'on lui laisse toujours le dernier mot, le lecteur sans préjugé en retire tout de même l'impression que Mong-tse passe à côté de son adversaire et cherche à se tirer d'affaire au moyen de sophismes sans valeur.

Histoire de la philosophie chinoise

Pour la Chine, et par conséquent aussi pour l'Europe, la caractéristique de la philosophie de Mong-tse est la doctrine de la bonté primitive de la nature humaine. Or celle-ci, comme nous l'avons vu, était un article fondamental, non seulement de la philosophie de K'oung-tse, mais aussi de la conception du monde dans la Chine antique. Ce n'est que la décomposition et l'ébranlement croissants des relations morales et sociales de la Chine qui avaient peu à peu créé un certain pessimisme dont le porte-parole fut surtout Yang-tchou. Le meitiste Kao-tse même, sans affirmer précisément que le mal était inné dans l'âme humaine, parlait cependant de l'indifférence morale de la nature humaine. Son opinion ne venait pas de son pessimisme ; elle était plutôt une conséquence de l'empirisme auquel son école était attachée, et qui ne pouvait accepter d'héritage transcendantal. La doctrine d'un mal radical de la nature mauvaise de l'homme n'avait pas encore trouvé de porte parole à l'époque de Mong-tse. Mais quand Kao-tse prétendit que la nature de ^{p.240} l'homme n'est ni bonne ni mauvaise, Mong-tse fut choqué dans son orthodoxie et le ton tranchant avec lequel il réfuta une doctrine qui avait été à peine discutée jusqu'alors est sans doute l'origine des louanges qu'on lui adressa comme père de l'idée de la bonté innée de l'homme. Tout ce qu'il a fait à cette occasion c'est de traiter le sujet plus à fond, mais on ne peut pas dire qu'il l'ait fait avec bonheur. Il affirmait que l'homme tenait de sa nature ce que nous appellerions aujourd'hui certaines dispositions sociales et qu'il pouvait être bon en suivant son instinct moral, mais, lorsqu'il n'est pas bon, la faute lui en est imputable et non pas à la nature. Les bonnes dispositions naturelle innées chez l'homme sont, selon Mong-tse, la

Histoire de la philosophie chinoise

sympathie, la honte, le respect et le discernement d'où découlent les quatre vertus cardinales : humanité, justice, convenance et prudence. Ces vertus, dit Mong-tse qui se trouve en opposition évidente avec les meitistes, nous sont innées et ne sont point le résultat de l'éducation. Il est hors de doute que la vertu ainsi comprise s'écarte beaucoup de la doctrine fondamentale du confucisme, que K'oung-tse entend par bonté innée de la nature humaine tout autre chose que des tendances sociales et que sa doctrine de l'Un dans tout n'a plus de place dans la doctrine de la vertu de Mong-tse. Cette tentative en vue d'expliquer par la nature le caractère aprioriste des principes moraux suprêmes est fort intéressante et a fait plus tard école à l'époque des Soung ; mais elle n'est certes point confucienne. Nous verrons, à plusieurs reprises, Mong-tse chercher, inconsciemment peut-être, à accorder les deux points de vue pour faire échec au meitisme. C'est un essai de ce genre qu'il tente quand il veut expliquer le caractère transsubjectif de la vertu par des dispositions naturelles innées. Mais c'est là aussi le premier cas où Mong-tse, vraisemblablement persuadé de son orthodoxie, a entrepris, non par originalité, mais par une sorte de pragmatisme inconscient, d'apporter à la doctrine du maître une modification essentielle.

Naturellement, cette correction devait en entraîner d'autres. On allait le voir surtout dans la lutte de Mong-tse contre la doctrine de l'amour du prochain préconisé par Mei-ti. Il faut ^{p.241} reconnaître ici que Mong-tse *fought on the wrong side* et que l'intolérant inquisiteur, par suite de la première modification qu'il a apportée à la doctrine du maître au sujet de l'amour du

prochain (*jen*), s'était désormais mis en contradiction directe avec K'oung-tse. Les opinions de Mei-ti sur l'amour du prochain appartiennent indubitablement à la plus authentique tradition de l'école de K'oung-tse, et il est impossible de les relier organiquement et de les concilier avec son système pragmatique. Pour K'oung-tse, ainsi que nous l'avons vu, l'amour du prochain (*jen*) est non pas une vertu ni une aptitude morale particulière, mais la loi morale, la moralité même, l'« un dans tout », et dans son esprit cette orientation de la volonté concernait l'humanité tout entière également et sans exception, sans qu'elle portât atteinte aux devoirs particuliers envers les parents ou envers le chef de l'État. Les explications de Mei-ti ne peuvent, avec la meilleure volonté, être comprises autrement que de la façon suivante. Seul l'amour général du prochain est la garantie et de la pitié filiale et de l'amour que l'on éprouve pour le souverain. Mong-tse lutte donc contre des moulins à vent lorsqu'il accuse Mei-ti de « ne reconnaître ni prince ni parents », et place les devoirs envers les parents et les princes au dessus de l'amour général des hommes : c'est lui, sans contredit, qui n'a point compris l'un des points fondamentaux de la doctrine de K'oung-tse. Cette erreur est inséparable de la première modification. Quelle était la raison de cette divergence ? On ne peut faire ici que des suppositions. Il faut probablement la chercher dans cet excès, toujours nuisible, de ne vouloir laisser subsister absolument rien de la dangereuse doctrine de Mei-ti, mais aussi dans l'incapacité de Mong-tse de s'en tenir à une discussion purement philosophique. Au lieu de démontrer à Mei-ti que son amour du prochain ne reposait sur rien et ne pouvait pas être fondé sur des considérations empiriques et utilitaires,

Histoire de la philosophie chinoise

qu'il devait, par conséquent choisir soit son pragmatisme, soit le commandement suprême de l'amour du prochain, il prêta à son adversaire des idées qui n'étaient pas les siennes. Il déclara que l'amour du prochain menaçait les soutiens de la société, puis sa résolution de protéger et consolider ces soutiens l'entraîna dans une voie qui ^{p.242} le conduisit bien loin des idées fondamentales de K'oung-tse. Car quelle que soit l'admiration que certains modernes professent pour les instincts sociaux sur lesquels Mong-tse fait reposer l'amour du prochain (*jen*) et bien qu'ils le placent au dessus de K'oung-tse, il n'en est pas moins certain que cette conception n'a plus rien de commun avec l'unité universelle qui est l'idée fondamentale de la philosophie de K'oung-tse. Ce qu'il y a de plus fatal pour le jugement philosophique de Mong-tse, c'est que celui-ci n'a jamais eu conscience de l'abîme qui s'était creusé entre lui et le Maître qu'il vénérât comme un dieu.

On fait également à Mong-tse un mérite d'avoir rompu avec le « rationalisme rigide » de K'oung-tse et d'avoir accordé, à côté de la raison, à la volonté et à la nature physique, à la force vitale (*k'ï*) ainsi qu'aux passions, la place qui leur est due dans l'action morale. C'est là, une exagération. Car on a pu voir ([plus haut](#)) que le vieux Maître n'était point le rationaliste que l'on croit en général et qu'il avait parfaitement reconnu au contraire le lien qui existe entre les instincts naturels et l'acte moral. On sait d'ailleurs que K'oung-tse estimait que le premier devoir d'un bon gouvernement était de prendre soin d'abord du bien-être matériel du peuple, car pour dompter la violence des instincts, il est indispensable de leur donner satisfaction dans les limites des

Histoire de la philosophie chinoise

nécessités vitales ; c'est pourquoi il recommandait aux princes d'assurer d'abord la subsistance de leurs sujets et de les instruire ensuite. Ici encore Mong-tse n'a fait que reprendre et développer les enseignements du maître. Lorsque les instincts naturels de l'homme sont convenablement satisfaits et que leurs justes exigences ne sont pas méconnues, enseigne-t-il, ils deviennent, de leur côté, un réel secours et un réel soutien de l'équité et de la raison. Dans le cas contraire, ils cherchent leur satisfaction dans la débauche. Pour que l'équité règne dans le peuple il faut ne pas violenter les bons instincts naturels et les guider convenablement. C'est pourquoi on doit se préoccuper de procurer au peuple l'existence qu'exige sa nature afin qu'il ne se laisse pas entraîner par ses instincts.

« Seul le sage peut persister dans la vertu sans avoir de biens stables. Le peuple ne persiste pas dans la vertu s'il n'a pas de biens stables. Si les hommes ne sont pas ^{p.243} stables dans la vertu, ils se permettent toutes sortes de désordres, d'injustices et d'excès. Après qu'ils sont tombés dans le crime, les poursuivre et les punir de mort, c'est prendre le peuple dans un filet. Si un homme bienfaisant était au pouvoir, le peuple serait-il exposé à être comme enveloppé dans un filet ? Un prince sage fait en sorte que chacun ait de quoi entretenir ses parents et nourrir sa femme et ses enfants, que dans les années de fertilité il ait toujours des vivres en abondance, et que dans les mauvaises années il ne meure pas de faim. Ensuite il excite ses sujets à cultiver la vertu, et tous la pratiquent sans difficulté » (Mong-tse [I. 1,7](#) et [III. I, 3](#)).

Histoire de la philosophie chinoise

De là, Mong-tse en vint à une philosophie sociale et juridique, d'allure parfois tout-à-fait moderne. Il a, sur l'économie politique, des idées très saines et très objectives. Il s'exprime avec compétence sur les avantages et les désavantages des divers systèmes de contributions, sur les impôts, les corvées, les douanes, et voit très clairement la nécessité de la division du travail ([III. 1, 4](#)). Ce fut, sans doute, sa lutte contre le meitisme qui l'obligea à mettre particulièrement en relief le côté économique de la vie. Bien qu'il combattit l'utilitarisme, comme dernier principe de toute moralité, il était obligé, pour satisfaire les praticiens, de tenir compte également des conditions physiques et économiques qui influent sur l'état moral du peuple, et il s'imaginait qu'une sorte de socialisme d'État immuniserait les esprits contre le communisme de Mei-ti qu'il condamnait. *Nil novi sub sole*. Il n'est pas non plus surprenant que dans sa lutte contre le pragmatisme et l'utilitarisme, Mong-tse se soit rapproché d'une façon très inquiétante de celui-ci. Il est certain que K'oung-tse lui-même tenait compte des obligations pragmatiques de la vie, et cela n'était pas nécessaire, car, ainsi que le dit Kant, les principes pratiques suprêmes s'accordent très bien avec les principes pragmatiques. Mais, lorsque Mong-tse substituait au fondement métaphysique de la morale un fondement naturaliste, son idéalisme sincère, sans aucun doute, manquait de point d'appui, comme l'amour du prochain de Mei-ti, et sa doctrine, appliquée par des disciples moins idéalistes, pouvait très bien se transformer en un prosaïque utilitarisme.

p.244 Mong-tse ne doit pas tant son importance et son influence durables à sa doctrine philosophique qu'à la mise en

Histoire de la philosophie chinoise

pratique de celle-ci. Son véritable domaine a été celui de la dialectique politique et il a exercé une action efficace sur la philosophie de l'État et du droit qui, à une époque récente, reposait encore sur ses enseignements. La question essentielle des relations entre le peuple et le souverain a été réglée par Mong-tse pour deux mille ans et d'une façon qui a permis aux Chinois, tout en conservant toute la déférence et la loyauté désirables à l'égard du souverain, d'être pourtant un peuple révolutionnaire qui a changé bien des fois de famille régnante, et n'a jamais toléré longtemps le despotisme asiatique. Sur ce point aussi Mong-tse se différencie beaucoup de K'oung-tse. Ce dernier, certes, n'avait jamais conçu le mandat du ciel (*t'ien ming*) dans le sens du théocratisme asiatique ou de la légitimité qu'on trouve plus tard en Europe ; il avait déclaré que les rapports entre souverain et sujets constituaient un lien d'obligations réciproques. Mais il était si profondément loyal, qu'il n'admettait pas la rébellion contre le prince, même lorsque celui-ci avait aussi grossièrement que ce soit, failli à ses devoirs, et jamais il ne s'était mis au service d'un usurpateur, quelle que grande qu'ait pu être la tentation. Jamais il ne lui est venu à l'esprit que le peuple pût prendre part à la vie de l'État d'une façon quelconque. Mong-tse au contraire est un démocrate déterminé.

— Le peuple, dit-il, est la partie la plus importante d'un État ; les esprits producteurs des moissons viennent en deuxième lieu et le souverain seulement en troisième lieu ([VII. 2, 14](#)).

Histoire de la philosophie chinoise

Le peuple a le droit de surveiller attentivement l'administration du souverain et il ne convient pas qu'un prince annexe un pays étranger sans avoir pris l'avis de son peuple ([I. 2, 10](#)).

Il ne cesse point de recommander aux princes d'observer avec la plus grande attention la *vox populi* qui est la *vox cœli*. Ces paroles rappellent les conseils de Y-yin à T'ai-kia (v. p. 55 seq) :

« Le ciel voit comme mon peuple voit ; le ciel entend comme mon peuple entend.

Le mandat du ciel est pour Mong-tse un mandat du peuple. Le ciel a créé le prince pour le peuple et non le peuple pour le prince. Il est aussi décidé à tirer les conséquences pratiques les plus extrêmes de cette théorie qui s'appuie ^{p.245} sur le *Chou king*. Si le souverain agit contrairement à la justice et à l'humanité, son ministre peut, ou doit, l'écarter et le remplacer par un meilleur ([V. 2, 9](#), et [VII. 1, 31](#)). Si un prince se conduit envers son peuple comme un brigand et tombe victime de la vengeance du peuple, c'est le brigand et non le souverain que l'on a mis à mort, ([I. 2, 8](#)).

Cette théorie de la perte possible du mandat céleste et la mentalité démocratique dont l'expression est souvent des plus radicales firent de Mong-tse la bête noire de tous les grands souverains de la Chine depuis Ts'in Che-houang-ti jusqu'à la dynastie des Ming qui ne voulaient pas se plier au contrôle des *jou*. C'est là aussi la raison de la vénération sans exemple dont Mong-tse fut justement l'objet parmi les lettrés (*jou*) et c'est peut-être dans cette note si différente de la doctrine sacrée de

Histoire de la philosophie chinoise

K'oung-tse qu'il faut voir l'une des raisons de la force de survivance du confucisme. C'est certainement à Mong-tse que revient le mérite d'avoir exprimé cette doctrine de telle façon qu'elle est devenue le bien commun de la moyenne, a pénétré dans l'esprit vivant du peuple et a formé la véritable morale de l'État de la Chine. Il ne s'agit pas de diminuer si peu que ce soit la supériorité de la pure doctrine de K'oung-tse ; mais il n'est malheureusement que trop vrai qu'il n'était possible d'incorporer cette doctrine à l'âme populaire qu'en l'abrégeant énormément, en la diluant et en la déspiritualisant. Il n'est pas dans notre intention d'accuser Mong-tse d'avoir falsifié ou seulement délayé consciemment la doctrine de son maître ; il était rempli pour lui d'une vénération religieuse et avait un grand enthousiasme pour sa mission ; nous avons vu comment il a inconsciemment évolué, alors qu'il croyait rester dans la plus rigoureuse orthodoxie. Mais la falsification que ces changements représentent tout de même objectivement, se produisit d'elle-même, par une adaptation aux possibilités pratiques et c'est cette adaptation que Mong-tse a préparée et réalisée.

Une particularité intéressante de Mong-tse est son orthodoxie et son ressentiment contre tous ceux qu'il considérait comme des hérétiques. Cela suffit déjà à déprécier le philosophe. Il n'y a ni philosophie orthodoxe, ni philosophie hétérodoxe. p.246

K'oung-tse était très tolérant, comme le prouve l'estime qu'il avait pour Lao-tse. Toute l'époque classique fut très tolérante pour toutes les questions purement spirituelles et s'il y eut alors en Chine, comme en Grèce à la même époque, de savantes et ardentes disputes, l'idée d'une infaillibilité personnelle ou de

Histoire de la philosophie chinoise

l'infériorité morale de ceux qui pensaient autrement était tout à fait inconnue. Mong-tse, le premier, divisa les penseurs en orthodoxes et en hérétiques, transforma les préceptes de K'oung-tse en dogmes et se mit à la poursuite des âmes pour ramener les hommes dans le troupeau orthodoxe ([VII. 2, 26](#)). Et cependant, comme nous l'avons vu, son orthodoxie n'était pas aussi absolue qu'il le croyait lui-même. Durant cette chasse aux âmes, il était pas sans faire de dangereuses concessions. Ainsi, pour revenir encore une fois sur ce point capital, dans sa rivalité avec le meitisme, il a tellement insisté sur l'importance que les conditions matérielles avaient pour l'état moral, que s'il n'a pas senti le terrain idéaliste se dérober sous ses pieds, ses successeurs le sentirent et finirent par tomber dans cet utilitarisme qu'il s'était donné pour tâche de combattre. Malheureusement l'utilitarisme des confuciistes qui vinrent après lui, était dépourvu du haut commandement d'amour que Mei-ti avait emprunté à K'oung-tse et qu'il avait conservé plus fidèlement que le très fidèle Mong-tse. C'est pourquoi, tout en reconnaissant la supériorité de son esprit, la pureté et la noblesse incontestables de sa personnalité, la critique doit dire que si le confuciisme doit à Mong-tse ses progrès, son triomphe final et la force de résistance qui lui a permis de défier les millénaires, il lui doit aussi de s'être écarté de la doctrine du sage de Lou, et d'avoir dégénéré en une plate morale quotidienne, utilitaire et phariséenne.

Mais il serait contraire aux faits historiques et injuste envers Mong-tse de rejeter sur lui seul la faute d'avoir délayé et rabaisé la doctrine du maître. Il est probable que tous les disciples d'esprit indépendant ont interprété chacun à sa façon les doc-

trines de K'oung-tse. Beaucoup de pensées originales du Maître se sont ainsi perdues et ont été remplacées par de nouvelles idées portant les marques de la décadence. Le plus célèbre confuciste de physionomie originale que l'on trouve à côté ^{p.247} de Mong-tse, est Siun-tchoun ou Siun-tse ([b12](#)). Il a vécu probablement de 305 à 235 et était originaire de l'État de Tchao. A l'âge de cinquante ans, il rendit à Ts'i où les *jou* exerçaient alors une grande influence, et y occupa une haute situation. Quelques années plus tard, il passa dans l'État de Tch'ou et fut nommé sous-préfet de la ville de Lan-ling où il mourut dans la retraite à l'âge de soixante-dix ans. Siun-tse avait soixante ans de moins que Mong-tse. Il était encore un jeune homme lorsque celui-ci mourut, et n'a donc pas pu le fréquenter personnellement. Trente-deux chapitres de son œuvre nous ont été conservés sous son nom et on ne met pas en doute leur authenticité.

Malgré une différence caractéristique sur un point important, Siun-tse a été un apôtre de K'oung-tse non moins convaincu ni moins enthousiaste que Mong-tse. Faire de lui un déserteur et un hérétique à cause d'une différence partielle de doctrine de ce genre, comme l'ont fait Han-yu au huitième siècle après J.-C., et, depuis, le confucisme officiel, c'est là la preuve de la rigidité et de l'intolérance dogmatique qui régnaient dans le camp des confucistes. C'est, de plus, de la partialité en faveur de Mong-tse, auquel Han-yu se réfère. Car, nous l'avons constaté, Mong-tse n'a jamais été le successeur et le médiateur orthodoxe de K'oung-tse que l'on a vu plus tard en lui. Le point sur lequel Siun-tse s'écarterait de K'oung-tse, la doctrine de la qualité morale de la nature humaine, était aussi celui sur lequel il était en

Histoire de la philosophie chinoise

opposition absolue avec Mong-tse qui avait exagéré les doctrines du maître ; et l'on peut dire que ce n'est pas tant par piété envers K'oung-tse que par égard pour Mong-tse que Siun-tse a été mis au ban par les lettrés.

p.248 Siun-tse, à peu près comme Mong-tse, a conçu la nature humaine d'un point de vue tout à fait vitaliste.

« Chacun a des penchants naturels qu'il cherche à satisfaire à tout prix. Si l'on n'oppose à ces penchants aucun obstacle ni aucune limite, il en résulte un état de lutte d'un chacun contre tous. La lutte engendre le désordre, et le désordre, la ruine. Les sages d'autrefois haïssaient le désordre et c'est pourquoi ils ont établi des lois relatives à la morale et à la justice et les ont imposées au peuple. Ainsi les penchants furent limités, et les besoins satisfaits. Il ne fallait pas que la satisfaction d'un besoin donnât naissance à un nouveau (besoin). C'est ainsi que l'équilibre était constamment conservé. Telle est l'origine de la morale (/i).(IX.)

Toute la doctrine de Siun-tse est contenue dans ces paroles. Il ne croyait pas à la bonté originelle de la nature humaine. L'époque n'était pas non plus favorable à l'optimisme de Mong-tse. Plus nous approchons du grand événement historique qu'a été la chute de la dynastie des Tcheou et de la féodalité, plus les situations sont désespérées, plus l'optimisme primitif du peuple chinois semble avoir fait place à une mentalité toute différente. Yang-tchou déjà refuse d'accepter la vieille croyance en la bonté de la nature humaine ; le meitiste Kao-tse n'affirme pas précisément que la nature humaine est mauvaise, mais il la

Histoire de la philosophie chinoise

considère cependant comme indifférente. Mais Siun-tse fait encore un pas de plus et trouve dans la nature humaine les racines de tout le mal.

« L'homme est mauvais de nature, et s'il est bon, c'est l'effet de la culture (*wei*).

Le mal, c'est la domination qu'exercent les penchants ; ces instincts, ou tendances, forment précisément la nature de l'homme. Si on laissait libre cours à cette nature, — ainsi que les taoïstes, et surtout Tchouang-tse, le recommandaient, si on laissait agir la nature seule, il en résulterait partout le désordre, le chaos.

« Pour redresser un bois tordu, il faut employer un tuteur, pour donner le tranchant à un métal il faut le forger et l'aiguiser. L'homme mauvais de nature, a besoin de l'éducation et de l'enseignement pour être redressé ; il faut le soumettre aux règles de l'étiquette (*li*) et de l'équité (*yi*) pour le rendre bon » (XXIII).

Ailleurs il dit encore :

« Tous les hommes naissent comme gens du commun. Sans maître et sans ^{p.249} modèle, ils ne peuvent voir que ce qui sert à la satisfaction immédiate de leurs besoins.

Il leur faut apprendre les modes supérieurs de vie :

« Le naturel est ce à quoi notre constitution nous pousse d'elle-même ; il n'est pas besoin de l'apprendre, il n'est pas difficile de lui obéir. L'étiquette et l'équité sont l'œuvre des Sages ; les hommes doivent les apprendre pour pouvoir les pratiquer, ils doivent faire

Histoire de la philosophie chinoise

de pénibles efforts pour les posséder. Ce qui existe (déjà de naissance) dans l'homme, ce qu'on n'a besoin ni d'apprendre, ni d'acquérir par l'effort, c'est là ce que j'appelle nature. Ce que l'homme ne peut faire sien que par l'étude et acquérir par un rude combat, c'est là ce que j'appelle culture.

L'étiquette (*li*) et l'équité (*yi*) sont donc l'œuvre des Sages. Siun-tse disait comme Kao-tse :

« Quand un potier tourne un pot de terre, le vase est le résultat du travail de l'ouvrier et personne ne croira qu'il est produit naturellement. Ou bien quand un ouvrier sculpte une écuelle dans un morceau de bois, cette écuelle est l'œuvre de son habileté et l'on ne songe point qu'elle pourrait s'être produite d'elle-même. Aussi les Sages sont arrivés par leur intelligence et leur volonté à comprendre ce que sont l'étiquette et l'équité, et en ont fait des lois pour contraindre la nature. La loi, l'étiquette et l'équité sont donc l'œuvre des Sages et non pas un produit de la nature de l'homme.

Les grands Sages ont enseigné la perfection et le bien au genre humain, et leurs principaux moyens d'éducation, pour dompter la nature mauvaise de l'homme étaient, l'étiquette (*li*) et l'équité (*yi*).

K'oung-tse avait donné une très grande importance au *li* qui, à son avis, remplacerait pour la masse la vertu suprême (*jen*) qui n'est accessible qu'à la personnalité autonome. Le *li* auquel Mong-tse n'a accordé qu'une valeur relative (Mong-tse [VI. 2, I](#)), était pour Siun-tse la puissance éducatrice proprement dite,

l'ensemble des moyens de contrainte qu'il faut employer à l'égard de la nature mauvaise et brutale pour qu'il soit possible à l'homme d'imiter les Sages. La grande importance que Siun-tse attachait à l'exemple et au modèle est tout ce qu'il y a de plus confuciste et ne se trouve pas en contradiction avec la conception de Mong-tse. En ce qui ^{p.250} concerne la valeur du *li*, il y a entre K'oung-tse et ses deux successeurs, Mong-tse et Siun-tse, non pas antagonisme réel, mais simplement une nuance. Pour Siun-tse, le *li* était le moyen d'éducation *par excellence*. L'éducateur est le Sage, mais il n'est pas, comme le sage de K'oung-tse, un vase de grâce, l'homme prédestiné dès sa naissance. Il n'est, lui non plus, que le produit de la culture (*wei*), mais dans son type le plus parfait. Il est né mauvais comme les autres hommes, mais, il se différencie d'eux par la transformation artificielle qu'il a fait subir à sa nature.

Ici s'est posée une question embarrassante à laquelle Siun-tse n'a répondu que d'une façon peu satisfaisante et qui est celle-ci. Comment, dans ces conditions, est produit le sage ? Siun-tse ne croyait pas à la bonté originale de la nature humaine et tenait, au contraire, l'homme pour essentiellement mauvais ; il ne pouvait donc pas admettre l'amélioration libre et illimitée de soi-même sur le modèle du Sage (*Kiun-tse*) des confucistes. Il accordait au milieu et aux conditions fixées une fois par la nature, une grande influence sur la formation du caractère, influence qui, naturellement, agissait dans une direction opposée à la liberté ; cela veut dire que, selon Siun-tse, les dispositions naturelles et le milieu fixent des limites à l'amélioration de soi-même.

Histoire de la philosophie chinoise

« La nature humaine constitue le fondement et la matière première ; la culture (*wei*) est ce qui entretient et affine. Si la pierre fondamentale n'existait pas la matière première ne pourrait être ennoblie ; c'est au redressement mutuel de ces deux éléments qu'est due la catégorie d'hommes qu'on appelle Sages et qui sont les soutiens de l'Etat (XIX).

Siun-tse ne dit pas pourquoi cette culture, cette action (*wei*) dirigée contre la nature mauvaise produit tantôt un méchant tantôt un Sage. Il se contente de répéter encore :

« Les Sages ne se distinguent pas des autres hommes par leur nature, ce qui fait d'eux des sages n'est pas un effet de leur nature (différente) mais un effet de leur adaptation au milieu.

Ce qui distingue le sage du méchant c'est la faculté d'adaptation. Et quand on se demande comment cette adaptation au milieu qui, lui aussi, est nature peut faire de l'homme mauvais un sage, Siun-tse contredit ce qui précède et répond que chacun possède p.251 la faculté d'égaliser le grand Yu.

« Nous louons Yao et Yu et l'homme vraiment noble parce qu'ils ont su modifier leur nature... Les Sages agissent avec la morale et le droit et avec la culture qui en résulte comme le potier avec sa terre.

On modifie donc la mauvaise nature une fois grâce à une faculté spéciale d'adaptation, une autre fois par l'aptitude spéciale à la modification de sa nature ; mais il n'est jamais dit qui, à part l'homme mauvais, possède cette faculté particulière.

Histoire de la philosophie chinoise

Ainsi Siun-tse, non seulement n'a pas résolu le problème de l'amélioration de soi-même, mais il l'a plutôt compliqué, même si l'on ne tient pas compte de ce que les idées de droit et de morale qu'il manie comme des grandeurs physiques, n'ont pas de point d'appui. Si la nature de l'homme est mauvaise, si l'homme qui est mauvais de nature est chargé d'un péché originel, il est difficile d'admettre qu'il puisse éprouver le désir de s'améliorer comme Siun-tse le suppose. Dans le christianisme, ce mal radical originel est vaincu par la grâce et nous avons vu que K'oung-tse admettait quelque chose d'analogue. Mais Siun-tse ne connaît rien de semblable. Pour lui, tous les hommes sont de nature identique ; ils sont tous mauvais ; et il laisse sans explication l'origine de cette aptitude peu claire et obscurément décrite à l'amélioration dans un but dont il ne donne jamais le fondement. Il affirme bien que l'homme désire toujours ce qu'il n'a pas ; comme le pauvre désire la richesse, le laid, la beauté, le méchant désire le bien ; mais cet argument, à mon avis, ne fait guère honneur à la raison d'ordinaire si pénétrante de Siun-tse. La restriction de la liberté, qui découle de la théorie du milieu, n'explique pas davantage la formation du sage par excellence. Il faut reconnaître, il est vrai, que dans l'hypothèse de la nature absolument bonne, émise par Mong-tse, l'apparition du mal est tout aussi inexplicable. C'est en somme le problème de la théodicée qui se pose ici sans qu'on le reconnaisse et la solution insuffisante qu'en donnent Mong-tse ainsi que Siun-tse est un indice de décadence.

L'hypothèse de la nature mauvaise de l'homme se retrouve évidemment dans toutes les conceptions de Siun-tse, et, en particulier, elle a orienté ses idées pratiques dans une direction

Histoire de la philosophie chinoise

différente de celle qui était habituelle à la Chine, et surtout de p.252 celle des confucianistes. Etant donné cette hypothèse fondamentale, la culture et la morale en général, ne peuvent venir du dedans, mais seulement de l'extérieur ; elles doivent être enseignées, développées, ainsi que l'avait déjà dit le mériste Kao-tse. Si l'on abandonnait les hommes à eux-mêmes, si on laissait agir la nature, les hommes se dévoreraient entre eux pour satisfaire leurs passions et c'est pour empêcher cela que les sages, qui apparaissent de temps en temps, ont créé des institutions qui empêchent ce *bellum omnium contra omnes*, ou du moins le limitent. D'après Siun-tse, la société humaine n'est point une fleur sur l'arbre de la nature, mais une ligne artificielle élevée contre la nature. Elle n'est point un être, φυσει, elle est une formation, θεσει, un produit artificiel, l'œuvre réfléchie des sages.

« La nature de l'homme est mauvaise, et c'est pourquoi, depuis l'antiquité les sages rois ont donné la majesté aux princes et aux souverains pour maintenir les hommes dans la crainte, établi la morale et le droit pour les améliorer et créé des lois et des principes, pour les contraindre, et des châtiments sévères pour les punir. Ce sont l'autorité du sage souverain et la force éducatrice de la morale (*li*) et la justice (*yi*) (qui ont remis l'homme dans le droit chemin).

Mong-tse était un démocrate tandis que Siun-tse a préparé les voies au pouvoir absolu de Che-houang-ti ; il est le Hobbes de l'autocratie chinoise. Il a remplacé l'autonomie qui joue un si grand rôle chez K'oung-tse par une hétéronomie régulatrice de

Histoire de la philosophie chinoise

toutes les forces vitales et qui s'étend jusqu'à la connaissance. La rectification des concepts (noms = ming), que K'oung-tse recommandait comme critérium du vrai et du juste, est bien conservée par Siun-tse, mais réservée exclusivement au sage souverain. D'après lui, les noms ne portent pas en eux leur sens, il le tiennent d'une convention. C'est là, certes, une vue bien juste de Siun-tse, mais quelles conséquences en a-t-il tirées ? Le sens précis, c'est-à-dire l'interprétation des noms et des mots, est sanctionné par le sage souverain, après quoi, toute tentative de donner aux noms un autre sens que celui qui a été ratifié est aussi grave qu'un crime ou que la falsification des mesures et des poids. C'était là une interprétation fatale, dont l'importance et la portée ne doivent pas nous échapper. On reproche ^{p.253} généralement à Mong-tse seul d'avoir considéré comme un dogme les doctrines philosophiques de K'oung-tse ; mais son orthodoxie, ses attaques contre ceux qui ne l'admettaient pas, quelles qu'aient pu être leur conséquences, sont bien anodines par rapport à la doctrine de l'infailibilité de Siun-tse. Cette intolérance, d'ailleurs, devait bientôt se retourner contre les confucistes eux-mêmes. Li-se, l'élève le plus illustre de Siun-tse et ministre de Ts'in Che-houang-ti, a parfaitement remarqué entre beaucoup d'autres cette doctrine de son maître. Il a su en faire une application pratique, car c'est au nom de cette infailibilité qu'il a mis à l'index toutes les théories philosophiques qui étaient contraires à son interprétation du droit et à celle de l'empereur et fait brûler tous les livres qui les exposaient.

Siun-tse montre encore davantage l'influence du meitisme et de son empirisme prosaïque. Son éloignement pour les pro-

Histoire de la philosophie chinoise

blèmes métaphysiques est encore plus marqué, si possible, que celui de Mong-tse, et l'agnosticisme, si caractéristique du confucisme moderne, trouve en Siun-tse son plus ardent porte-parole. K'oung-tse a évité de parler avec ses disciples de phénomènes spiritualistes, comme les esprits, la vie après la mort, etc., mais nous savons que s'il agissait ainsi ce n'était pas parce qu'il ne croyait pas aux esprits (*kouei chen*). Siun-tse va beaucoup plus loin :

« Le Sage — dit-il — ne s'occupe pas du ciel... Il exerce les facultés qu'il possède et ne s'inquiète pas de ce qui se passe au ciel ; l'homme vulgaire ne fait aucun effort et attend que le ciel l'aide.

Comme Mong-tse, Siun-tse pousse l'agnosticisme et le mépris des fondements métaphysiques de toute morale jusqu'à la limite du pragmatisme.

« Pourquoi toujours célébrer la nature et discuter à son sujet ? Il vaut mieux la dompter et la guider dans la voie de la justice. Vous suivez la nature et chantez ses louanges au lieu de la diriger au mieux de votre intérêt... Quant aux choses dont vous cherchez en vain les causes, vous feriez mieux de vous en servir à votre profit. C'est pourquoi je dis : négliger l'homme et étudier la nature, c'est ne point comprendre ce qu'est l'univers.

C'est en ces termes que Siun-tse s'adressait aux taoïstes, sans se rendre compte qu'il se rapprochait du pragmatisme de Mei-ti
p.254 qu'il avait pourtant combattu aussi violemment que Mong-tse. Il faut comparer K'oung-tse à ses deux principaux

Histoire de la philosophie chinoise

disciples de l'époque classique, Mong-tse et Siun-tse, pour avoir une idée exacte de la supériorité de l'homme et du penseur. Aucun des élèves n'eut ce regard d'aigle qui du haut des nuages embrassait toujours l'univers dans ses justes proportions et en saisissait la vivante unité. Mong-tse, comme Siun-tse, jugés d'après nos idées modernes, étaient certes des penseurs sérieux et admirables, qui enrichissaient la doctrine du Maître de maints détails pratiques ; mais leur proche perspective déformait tous les rapports de sorte que rien ne correspondait plus à la réalité. En ce qui concerne la nature humaine, par exemple, Mong-tse a poussé trop loin l'optimisme et Siun-tse par contre a exagéré son pessimisme. Seul, le maître a eu, au sujet des problèmes envisagés par ses deux disciples, l'attitude métaphysique exacte et seule admissible : il ne lui est jamais venu à l'esprit de chercher la nature de l'homme, c'est-à-dire ce qui le distingue des autres êtres naturels, dans ses passions et ses instincts non plus que dans les tendances sociales qui en réalité ne sont pas spécifiquement humaines. En considérant comme véritable nature de l'homme, comme spécifiquement humain, ce qu'il y a de divin dans l'homme, la participation du ciel, — les lois naturelles ont été mises par le ciel dans le cœur de l'homme ([T. Y. I.](#)) — il a pu, d'une part, conserver la vieille croyance chinoise à la bonté de la nature humaine, sans négliger, d'autre part, ce qu'il y a de relativement dangereux dans la nature physique. Ses deux successeurs Mong-tse et Siun-tse, plus influencés par l'empirisme qu'ils n'en avaient conscience, ont laissé de côté les fondements métaphysiques de tout le système confucien et appliqué des mesures absolues à des phénomènes dont la nature empirique et changeante ne permettait qu'une estimation

Histoire de la philosophie chinoise

relative ; ce faisant, ils se sont écartés de plus en plus l'un de l'autre, mais aussi de K'oung-tse. D'autre part, en négligeant les fondements métaphysiques, ils ont favorisé, inconsciemment et malgré eux, l'utilitarisme et le pragmatisme de Mei-ti et de ses disciples qu'ils combattaient ouvertement.

Siun-tse a pris une part peut-être plus grande que Mong-tse à l'organisation intérieure du néo-confucisme, c'est-à-dire à sa dégradation. L'importance démesurée donnée au cérémonial (li), qui est le trait marquant du néo-confucisme, est l'œuvre de Siun-tse et non celle de Mong-tse. Le caractère sobre, sans poésie, agnostique, qui fut également si spécial aux *jou*, remonte aussi à Siun-tse ; ce dernier partagea au moins avec Mong-tse la tendance au conservatisme, au dogmatisme et à l'intolérance. Mais c'est surtout sous son influence qu'à partir du moment où le confucisme devint la pensée dominante, on s'écarta, comme d'un objet indigne et méprisé, de l'étude de la nature que l'on regardait seulement du point de vue utilitaire, C'est aussi à cette influence qu'en dépit des beaux débuts prometteurs d'une explication scientifique de la nature qu'avaient donnés les meitistes et les sophistes, la Chine a dû de rester plus tard le pays où les sciences de la nature ont fait le moins de progrès. Siun-tse a été le précurseur d'une culture extérieure fondée sur le li aux dépens de la nature regardée comme mauvaise et dont il ne valait pas la peine de s'occuper davantage. Il en est résulté beaucoup plus tard, lorsque le confucisme se fut détourné depuis longtemps de Siun-tse, l'attitude pratique de tout le monde confuciste.

Histoire de la philosophie chinoise

En résumé, au troisième siècle avant J.-C., au début d'une ère nouvelle, les *jou* étaient déjà bien éloignés du maître qu'ils vénéraient comme un saint. Les caractéristiques du confucisme sont : l'oubli complet des fondements métaphysiques, le rapprochement inconscient et volontaire, du pragmatisme et de l'empirisme de Mei-ti, la place exagérée réservée au cérémonial en même temps que la dépréciation du commandement suprême de l'amour du prochain, l'importance accordée à la culture extérieure aux dépens de la connaissance de la nature, l'hétéronomie remplaçant l'autonomie comme but moral dernier, la formation d'un rigide dogmatisme, d'une orthodoxie d'école, jointe à une intolérance papiste et à la poursuite des hérétiques. Ce confucisme pragmatique, œuvre de Mong-tse et de Siun-tse, et si différent de la pure doctrine de K'oung-tse, a été adopté par le *Jou-kiao*.

@

CHAPITRE X

L'aube d'une ère nouvelle

@

p.256 Siun-tse nous rapproche du moment où la Chine va subir une transformation générale. C'est l'époque de la chute des Tcheou et de la fin de la féodalité et de la création d'un État unique centralisé par Che-houang-ti du pays de Ts'in (246-210). Siun-tse a été le maître de deux personnalités qui ont exercé l'influence la plus profonde sur les opinions et les actes du grand empereur. Ce sont le chancelier Li-se, et le philosophe Han-fei-tse, dont le jeune empereur admirait tant les écrits qu'il se serait écrié :

— Ah ! si je réussissais à rencontrer cet homme ! Je mourrais alors sans regrets.

Son désir s'est réalisé ; mais c'est Han-fei-tse et non Che-houang-ti qui a payé de sa vie cette rencontre. Les doctrines de Siun-tse touchant l'infailibilité, en ce qui concerne l'interprétation des noms et la faculté que possédait le sage souverain de veiller à la rigoureuse observation de cette interprétation définitive, trouvèrent en Li-se et en Han-fei leurs représentants auprès du jeune empereur qui se servit naturellement de cette théorie avec le plus grand empressement.

Li-se, aussi bien que son impérial maître, Ts'in Che-houang ti, appartiennent à l'histoire universelle, et il n'est pas du rôle d'une histoire de la philosophie chinoise de faire leur éloge. Cependant

Histoire de la philosophie chinoise

il est impossible qu'elle les ignore uniquement parce que leurs noms sont souillés d'un des actes d'intolérance les plus graves qui soient dans l'histoire universelle : la destruction totale des livres par le feu et la persécution des confucéistes et des méistes.

Nous avons vu que l'ère classique a été très fertile en idées et en esprits d'élite qui ont représenté ces idées, ouvert de p.257 nouvelles voies à l'humanité, fondé des écoles, exercé de l'influence sur les gouvernements, mais qui, malheureusement aussi, ont dispersé leurs forces dans de puériles luttes d'écoles, rabaisé la dignité de la philosophie jusqu'à des joutes dialectiques verbales et sont passés peu à peu de la libre discussion des idées à un répugnant espionnage de leurs adversaires et à une intolérance papiste. Cette très riche floraison, bien certainement une des plus luxuriantes de l'esprit humain, semblait ne devoir donner aucun fruit. On déplorait de plus en plus hautement et vivement l'incohérence spirituelle et la stérilité de la philosophie d'école, et le désir d'une synthèse dans le domaine intellectuel se manifestait de plus en plus vivement à mesure que se faisait plus violemment sentir le besoin d'une réforme sociale et d'une unité politique et que l'heure de la décision approchait. Le dernier livre apocryphe de l'œuvre de Tchouang-tse (T. 33.) qui doit dater de l'époque immédiatement antérieure à Che-houang-ti donne une idée de cette puissante orientation syncrétiste des esprits. Ce livre contient d'émouvants regrets sur l'époque où tous les hommes obéissaient au *tao*. Des écoles s'étaient formées en divers endroits, et chacune d'elles ne saisissait qu'un rayon de l'Être éternel, tout en prétendant le

Histoire de la philosophie chinoise

posséder tout entier. On peut les comparer, dit notre auteur inconnu, à l'œil, à l'oreille, au nez ou à la bouche, qui ont chacun une faculté spéciale sans pouvoir cependant y ajouter les facultés particulières des autres. Il en était ainsi des différentes écoles.

« Chacune a son avantage spécial, toutes sont supérieures en quelque chose aux autres, et il y a eu pour chacune un moment où l'on est venu à elle. Mais aucune ne possède la vérité totale. Comment un lettré muni d'œillères pourrait-il faire connaître à son école la perfection de l'univers, distinguer la nature des choses et comprendre dans sa plénitude la vie des anciens ? Il n'arrive que très rarement qu'un être saisisse l'univers dans toute sa perfection ou qu'il porte un jugement exact sur le spirituel et la connaissance. Et c'est ainsi que s'obscurcit (la science du) *tao* qui fait à l'intérieur le saint, à l'extérieur le roi sage ; au lieu d'être mise en pleine lumière, au lieu d'être répandue, elle est tombée dans l'oubli. Chacun, dans ce monde, agit ^{p.258} selon son désir et observe sa propre loi. Hélas, les cent écoles différentes vont (chacune son chemin) sans revenir jamais en arrière et ne réussissent point à se rencontrer. Les disciples des générations modernes, pour leur malheur, n'ont pas vu l'unité et la pureté de l'univers qui avaient constitué l'essence des traditions des anciens. Le Mystère du *tao* est sur le point d'être déchiré en mille lambeaux sur cette terre.

Histoire de la philosophie chinoise

L'auteur de cette émouvante plainte n'a vu l'unité que dans le retour à la véritable communauté taoïste des anciens, de même, par exemple, que toutes les sectes chrétiennes aspirent à un christianisme unique sur la base de leur propre confession. Mais à l'époque qui précède immédiatement Ts'in Che-houang ti, il se manifeste une forte tendance éclectique et synchrétique, un effort pour rapprocher le taoïsme du confucisme qui a déjà subi profondément l'influence du meitisme, et réconcilier ainsi le nord confuciste avec le sud taoïste. On trouve la preuve caractéristique de ces efforts dans le *Lu-che Tch'oun ts'iou* de Lu-pou-wei. Lu-pou-wei (mort en 232) était avant Li-se premier ministre de Che-houang-ti et probablement aussi le père naturel de l'empereur. On ne conteste point que Lu-pou-wei soit l'auteur du *Lu-che tch'oun-ts'iou*. Le livre se compose de brefs articles, d'essais sur les questions les plus diverses, morale, philosophie, musique, juridiction d'État, administration et politique. C'est un monument de l'époque d'une importance particulière, en même temps qu'une source de renseignements non négligeable pour l'histoire de la philosophie chinoise. L'auteur possède à fond la littérature de son pays, une profonde expérience et surtout une étonnante connaissance des hommes et de la vie. Mais ces mérites trahissent pourtant plus d'esprit et d'élégance que de profondeur, plus de synchrétisme tendancieux que d'originalité. C'est pourquoi la valeur philosophique du *Lu-che tch'oun ts'iou* est très minime mais l'ouvrage donne une impression exacte de l'état spirituel du milieu où Che-houang-ti a grandi. Le trait principal de cette spiritualité est le synchrétisme ; la métaphysique du taoïsme se trouve réunie à la morale fortement pragmatique du confucisme et cette œuvre d'art est réalisée par

les méthodes dialectiques des sophistes. ^{p.259} Lu-pou-wei paraît avoir connu personnellement Koung-soun-loung. De l'ensemble des doctrines des taoïstes, de Mong-tse et de Siun-tse relatives au souverain, est né le maître du monde et rédempteur envoyé par le ciel, qui s'est incarné bientôt après dans Che-houang-ti.

« Si les concepts sont exacts, l'ordre règne ; celui qui fait erreur dans ses concepts, tient des discours hérétiques ? Lorsque les discours sont hérétiques, la puissance devient impuissance, oui devient non, l'être devient non-être et le non-être devient non-non être. C'est pourquoi le prince éclairé détermine le sens des mots. Le sage habile à maîtriser la parole enthousiasme les ignorants ; c'est lui qui se donne tout en restant lui-même, c'est lui qui a le don de régner par la lumière, qui oppose une résistance à la chute, c'est lui qui éclaire de fond en comble les pensées, tout en restant lui-même ; lui qui est apte à pénétrer la nature des yeux et des hommes, lui qui a reçu ce don de naissance et reste cependant toujours lui-même. Lorsque règne un désordre général, c'est que les concepts ne sont pas conformes à la vérité ; mais le souverain-né, même s'il n'est pas instruit, sait cependant utiliser les services des sages ; il écoute les bons conseils et conserve ainsi l'autorité. (30).

Tel est le leit-motiv dont on rencontre des variations innombrables à travers le *Lu-che tc'houn ts'iou*. Ce que nous avons sous les yeux n'est pas tant de la philosophie qu'une tentative de justification philosophique et morale d'une grande

révolution politique. On prétend aussi que Lu-Pou-wei est l'auteur du *Yue ling* ([158](#)) (z), sorte de calendrier administratif incorporé au *Li ki*, qui partant de la conception taoïste du monde règle avec précision les actes de la vie nationale qui doivent être accomplis dans le cours de chacun des mois. Cet ouvrage est sans doute antérieur à Lu-Pou-wei qui n'en aurait été que le rédacteur.

La figure littéraire et philosophique la plus importante de l'entourage de Che-houang-ti, en même temps, le représentant le plus marqué des tendances syncrétiques qui régnaient p.260 dans ce cercle, est Han-fei-tse. Il appartenait à la famille princière du vieil État féodal de Han (dans la province actuelle de Chen-si), qui a occupé le trône du nouvel empire après la chute de la dynastie des Ts'in. Dans sa jeunesse, Han-fei-tse avait été, en même temps que Li-se, élève de Siun-tse à qui il a emprunté maintes opinions, mais surtout des principes fondamentaux relatifs à la juridiction d'État et la philosophie du droit, développés ensuite, mais dans un sens qui n'était plus conciliable avec la doctrine de K'oung-tse. Il semble pourtant avoir connu de bonne heure celles de Lao-tse et de Tchouang-tse qui auraient exercé sur lui une influence profonde. Les tentatives qu'il fit, d'une part pour concilier ces deux conceptions du monde, et d'autre part, surtout pour développer le taoïsme suivant les idées de K'oung-tse ont complètement échoué. Les idées philosophiques de Han-fei-tse sur l'État et le droit dépassent encore celles de Lu-pou-wei. La théorie de l'autorité inconditionnée du sage souverain de Siun-tse devient, chez Han-fei-tse, celle du pouvoir absolu du souverain.

Histoire de la philosophie chinoise

« Dans la gestion des affaires de son gouvernement — dit Han-fei-tse — le sage souverain ne s'inquiète pas des sentiments du peuple à son égard, son devoir est d'employer la force pour empêcher ses sujets de faire le mal... Même s'il y a des gens qui sont naturellement portés au bien sans être poussés par l'espoir du gain ou la crainte du châtement, un sage souverain n'a pas à s'en occuper spécialement parce qu'il ne règne pas sur un ou deux individus seulement.

Han-fei-tse s'éloigne encore davantage de K'oung-tse quand il rompt avec le conservatisme et méprise les modèles sacrés de l'antiquité dont la vénération rigoureuse est une des caractéristiques de l'école de Mong-tse, mais dont Siun-tse s'était déjà considérablement écarté. Han-fei-tse déclare que la vie doit toujours être adaptée aux conditions extérieures et qu'il serait ridicule d'avoir recours aux modèles de l'antiquité dans toutes les circonstances.

« L'homme sage — dit-il — n'a nullement l'intention de marcher sur les traces des anciens ni d'appliquer un principe immuable. Il étudie les conditions d'existence de son époque et prend ses dispositions en conséquences... Ces conditions varient avec le temps et il faut ^{p.261} que les mesures que l'on prend varient aussi... Il n'existe pas de méthodes immuables de l'art de gouverner. Ce qui agit, c'est la loi. Si les lois sont adaptées à l'époque, le gouvernement est bon, si le gouvernement est approprié à la vie des hommes, il aura du succès. Si les lois ne sont pas modifiées pour

Histoire de la philosophie chinoise

répondre aux besoins du moment, le gouvernement est mauvais... »

Siun-tse avait déjà conseillé de prendre modèle sur les souverains capables de son époque ou d'un passé récent, plutôt que sur les anciens empereurs Yao et Yu. De même, il avait déclaré que tous ceux qui tiraient argument de l'autorité des sages souverains de l'antiquité, étaient ou bien des imbéciles ou bien des imposteurs conscients ; ce jugement donne un aperçu de l'état d'esprit échauffé et aigri, ainsi que de l'intolérance de cette époque.

Si Han-fei-tse tenait ces idées de l'école du confuciste Siun-tse, il n'était pas sans avoir subi l'influence du meïtisme. Le pragmatisme, justifié d'ailleurs quand il s'agit de politique, était son idée directrice, même pour les buts généraux et purement éthiques de la philosophie de l'État et du droit :

« Les théories et leurs applications devraient être orientées vers l'autorité... Aussi lorsqu'un sage souverain entend parler un homme, il doit exiger que celui-ci exécute ce dont il parle... Des choses qui ne se supportent point ne doivent point exister les unes à côté des autres.

Les doctrines de Han-fei-tse respirent déjà l'esprit de la nouvelle époque et du souverain absolu qui va paraître, et il n'est pas difficile de comprendre que le jeune Che-houang-ti ait été satisfait de ce philosophe. Ses autres idées qui nous ont été conservées dans cinquante chapitres, en grande partie apocryphes, n'ont ni profondeur, ni originalité. C'était un éclectique qui, on l'a vu, mélangeait l'activisme de K'oung-tse

Histoire de la philosophie chinoise

avec le pacifisme taoïste et l'idéalisme de Lao-tse avec l'utilitarisme de Mei-ti, ce qui, étant donné les contradictions qui existaient entre ces doctrines, ne pouvait se faire sans mutilation et sans diminution des unes et des autres. Pourtant ce syncrétisme correspondait précisément à l'esprit et au goût de l'époque qui tendait vers l'unité à tous les points de vue. Il ravit le jeune empereur qui éprouva le désir de connaître ^{p.262} Han-fei-tse et de se l'attacher. Bientôt, le philosophe tant admiré du royaume de Han qui était en guerre avec Ts'in fut envoyé en ambassade auprès de Che-houang-ti qui eut ainsi la possibilité de le prendre à son service. Mais Li-se, jaloux de son ancien condisciple, fit échouer ce projet. Il convainquit l'empereur du danger que courrait le pays si le philosophe y occupait un emploi. Han-fei-tse agirait toujours en faveur de son pays et il valait mieux rendre inoffensif cet homme dangereux que de l'élever au pouvoir. Ce conseil fut suivi en tous points. Che-Houang-ti fit jeter Han-fei-tse en prison. Li-se envoya à son ami du poison et Han-fei-tse s'empoisonna en 233 avant J.-C.

Il est assez compréhensible que Che-houang-ti ait cherché à réaliser l'union des forces spirituelles, surtout du taoïsme du sud et du confucisme du nord, et ait eu assez des querelles des *jou* et des meitistes pour qu'il soit inutile de supposer qu'il ait eu des sympathies ou des antipathies préconçues, ou un attachement superstitieux au taoïsme. Il est également compréhensible que cet empereur autoritaire trouvât désagréable et insupportable le rôle de censeurs et de contrôleurs que les *jou* s'étaient attribué et semblent avoir exercé sur une grande échelle déjà à cette époque. On raconte que Che-houang-ti, ayant banni sa mère à

Histoire de la philosophie chinoise

cause de sa conduite immorale, à la suite d'une instruction consciencieuse, les confucianistes l'accusèrent d'avoir manqué à la piété filiale. Ils lui reprochèrent cet acte si souvent et si énergiquement, que l'empereur, qui avait cru donner un haut exemple de l'impartialité de la justice, défendit sous peine de mort, qu'on revînt jamais sur ce sujet. Mais les confucianistes persistèrent à l'attaquer, de sorte que vingt-sept d'entre eux furent impitoyablement exécutés. Il est probable que l'exécution n'améliora pas les rapports entre Che-houang-ti et les jou. Mais rien dans tout cela ne peut justifier la mesure qu'il prit de faire brûler les livres. Il faut rechercher la cause de cette mesure dans la position fondamentale différente des jou d'une part et de Che-houang-ti d'autre part, dans la question de l'empire. Che-houang-ti et Li-se étaient bien résolus à briser pour toujours avec le système féodal, car un système qui avait conduit l'empire et le peuple chinois au bord de ^{p.263} l'abîme, devait être anéanti, disait Li-se, pour permettre au nouvel empire de subsister.

Les lettrés confucianistes prirent une position opposée à cette politique de centralisation car, vu leur conception conservatrice de l'histoire et leur rigoureuse fidélité au modèle des anciens, ils considéraient comme sacro-sainte la constitution féodale et voyaient un crime dans la politique de l'empereur. Ils ne songeaient qu'à restaurer la féodalité, créaient des obstacles à la politique impériale et complotaient avec les familles princières des anciens États féodaux. L'enjeu de cette lutte était, non pas quelques avantages particuliers, mais la suprématie à une époque mémorable de l'histoire universelle. Les confucianistes

Histoire de la philosophie chinoise

semblent avoir été, à ce moment déjà, une puissance considérable et n'avoir reculé devant aucun moyen dans leur lutte contre la politique impériale. Ils ont prétendu depuis que la courageuse résistance des jou avait été la cause principale de la haine du despote et l'occasion de la destruction des livres et de la cruelle persécution exercée contre eux. Voici en réalité comment les choses se sont passées.

Au cours d'une réunion à laquelle avaient été conviés tous les gouverneurs des provinces et les hauts fonctionnaires, parmi lesquels il y avait aussi beaucoup de jou, l'empereur voulut savoir ce qu'on pensait de ses nouveaux principes de gouvernement. A cette occasion, un confuciste du nom de Houn-yu-yue se leva, critiqua sans mesure la centralisation et demanda le retour à l'ancien régime suivant le modèle de Tch'eng-yang et de Wou-wang. Là-dessus, ce fut la rupture ouverte. Li-se, qui était depuis longtemps l'ennemi juré des jou, prononça un violent réquisitoire contre ceux qui s'en rapportent toujours aux souverains sacrés de l'antiquité et sont tout à fait incapables de distinguer ce qui était utile autrefois et ce qui est nécessaire aujourd'hui. Ce qui a fait la grandeur des souverains sacrés de l'antiquité, c'est que chacun d'eux a conservé parmi les anciennes lois, celles qu'il a jugées bonnes et utiles pour son époque et a abrogé les autres ; c'est que chacun d'eux a établi des lois nouvelles qui étaient non pas l'imitation servile de celles de ses prédécesseurs mais l'œuvre d'un législateur éclairé qui avait compris les besoins ^{p.264} de son époque. A ce point Che-houang-ti imite les saints d'autrefois. Il surpasse même ses

Histoire de la philosophie chinoise

modèles, car il a restauré et agrandi le royaume. Et tourné vers les jou, Li-se continua :

« Que veulent donc ces prétentieux lettrés qui attaquent en toute occasion un gouvernement qu'ils devraient admirer et auquel certainement ils ne refuseraient pas leur admiration s'ils étaient mieux renseignés ? Pourquoi louer sans cesse les anciens et accabler de reproches Votre Majesté ? Ne serait-ce pas pour créer dans les esprits un lent mécontentement et pour pousser ensuite la population à une révolte ouverte ? O, mon maître, prenez garde, ces gens-là sont plus à craindre que vous ne le pensez. Moi qui observe et surveille leur conduite depuis longtemps déjà, qui suis exactement renseigné sur leurs menées et qui les connais à fond, je vois en eux vos plus dangereux ennemis. A chaque heure, on les voit se glisser de maison en maison, de rue en rue et répandre partout sur vous les bruits les plus outrageants. Au dire de ces gens, vous êtes un prince rempli d'orgueil, qui a la cynique prétention de surpasser tout ce qu'il y a d'estimable dans l'antiquité, un homme exalté, inquiet et révolté, qui veut tout bouleverser et renverser l'empire. Dès que vous promulguez une loi, ils la jugent injuste ou inutile. De même, quand vous promulguez un décret, ils le tournent, le critiquent, ainsi que les termes dans lesquels il est rédigé et s'efforcent de vous rendre méprisable. Si vous entreprenez une œuvre publique, ils disent que vous trompez le peuple, que vous accablez vos sujets et en faites les victimes de vos humeurs.

Histoire de la philosophie chinoise

Rien de ce que vous faites ou dites ne leur convient, et ils reviennent toujours à vous reprocher d'agir autrement que les rois des anciennes maisons souveraines. Ces discours continuellement répétés détruisent dans le cœur de vos sujets l'affection et la fidélité, ils sont la semence de la révolte qui germe insensiblement, prend racine et s'épanouit si l'on ne met obstacle à sa croissance. Les lettrés forment une classe spéciale dans l'empire. Remplis de suffisance et clamant partout leurs prétendus mérites, pour eux rien n'est bien qui ne concorde avec leurs opinions, rien n'est beau en dehors des coutumes surannées et des cérémonies vieilles qui ne p.265 conviennent plus à notre époque, rien n'est vraiment utile que ce vain savoir qui est une force, à leurs yeux, et en réalité fait d'eux des êtres inutiles à la société humaine.

Après cette terrible accusation, trop justifiée dans son ensemble, Li-se en arriva à l'idée qu'il méditait probablement depuis longtemps.

« Ce sont les livres — continua-t-il — d'où ces orgueilleux tirent les idées dont ils se nourrissent. Supprimons-leur donc ces livres ! Ce n'est qu'après les avoir privés à jamais de la nourriture qui entretient leur orgueil que nous pourrons espérer supprimer la source de leur insubordination. A l'exception des livres qui traitent de médecine et d'agriculture, de ceux qui servent à l'interprétation des *koua* de Fou-hi et à la divination et des ouvrages historiques concernant votre

Histoire de la philosophie chinoise

glorieuse dynastie, faites brûler tous les écrits pernecieux et inutiles dont on nous a submergés, ceux surtout qui décrivent minutieusement les mœurs, les coutumes et les actes des anciens... C'est maintenant, ou jamais, le moment de fermer la bouche à ces éternels mécontents et de mettre un terme à leur audace. Qu'ils sachent que votre puissance n'a d'autre limite que celles qu'il vous plaît de lui assigner, qu'ils apprennent qu'un châtement longtemps retardé atteint d'autant plus terriblement ceux qui ne se sont point donné la peine de s'amender et d'échapper ainsi à la punition.

Et Li-se demanda la suppression de toutes les couvres historiques et juridiques à commencer par le *Chou king*. L'avisé chancelier voulait sans doute la destruction de ces documents qui contenaient des indications sur les anciennes frontières pour rendre à jamais impossible le rétablissement des États féodaux. Seules les lois de Che-houang-ti devaient subsister et, une fois réunies en code, servir au règlement de toutes les questions juridiques et administratives. A l'exception d'un exemplaire unique de chaque ouvrage qui serait conservé dans la bibliothèque impériale, tous les livres condamnés devraient être livrés ; des commissions rechercheraient tous les livres et les commissaires qui auraient la moindre faiblesse à l'égard des détenteurs seraient punis de la même façon que ceux qui refuseraient de les remettre. On promet une récompense aux indicateurs ; on menaça de châtements les dissimulateurs. p.266
Tout individu qui critiquerait irrespectueusement ou désap-

Histoire de la philosophie chinoise

prouverait la mesure prise par l'empereur serait puni de mort ; ceux qui, sans blâmer le gouvernement actuel, le compareraient à celui des anciens, seraient cloués au pilori.

Che-houang-ti accepta immédiatement la monstrueuse proposition de Li-se et chargea celui-ci de son exécution immédiate ; elle eut lieu en 215 avant J.-C. Seuls furent exceptés des poursuites le *Y king* et les livres historiques qui concernaient la dynastie des T'sin. En fait il ne fut pas question des livres taoïstes et de quelques autres écrits moins connus, de sorte qu'en réalité, seuls les livres canoniques du confucisme, à l'exception de ceux de Mong-tse, furent la proie des flammes. Il semble bien que, dans ces limites, la suppression des livres ait été aussi radicale qu'on l'avait décidé. Mais on s'aperçut bientôt que la mesure était tout à fait inutile parce que les lettrés connaissaient par cœur les textes qui étaient sacrés pour eux et les enseignaient de mémoire. On pouvait donc à tout moment reconstituer les livres. Li-se comprit qu'il ne pouvait s'arrêter dans la voie où il était engagé et s'efforça de perdre le plus possible de bibliophiles et de lettrés. Les confucistes l'y aidèrent sans le vouloir. Ils composèrent des pamphlets et des satires contre l'empereur, et comme les véritables auteurs avaient échappé au châtement par la fuite, le persécuteur prit des coupables où il en trouva et fit exécuter quatre cent soixante lettrés, choisis vraisemblablement parmi les amateurs de livres les plus notoires et nullement au hasard. Durant cette cruelle persécution, les successeurs de K'oung-tse ne manquèrent ni de dignité, ni de courage confessionnel ; ils semblent même avoir eu un peu de cette aspiration au martyr que l'on admire chez les premiers chrétiens.

Histoire de la philosophie chinoise

Par ailleurs, avec la meilleure volonté du monde, on ne peut dire que les confucistes de cette époque aient joué un rôle particulièrement intéressant. Ts'in Che-houang-ti fut, sans aucun doute, l'homme qui transposa en acte et en réalité les idées politiques de K'oung-tse et de Mong-tse, mais avec les moyens qui étaient alors les seuls possibles et les seuls capables de conduire au succès. Che houang-ti était un révolutionnaire au même titre que les empereurs T'ang et Wou et ceux qui p.267 admiraient en ceux-ci des modèles n'avaient aucune raison, comme le disait si justement Li-se, de jeter la pierre au grand empereur des Ts'in. Il est d'ailleurs douteux que la loyauté de K'oung-tse l'eût poussé aussi loin qu'ont été ses prétentieux successeurs. Il avait fait des grands rois de l'antiquité des modèles de vertu que le souverain devait imiter, mais il ne leur avait nullement donné la forme immuable sous laquelle les joules ont représentés. Ceux-ci méritaient bien les critiques de Li-se, et il fallait que dans leur aveuglement, ils aient dépassé toute mesure pour que cet homme d'État avisé leur ait témoigné son mécontentement. Les meitistes eurent aussi à supporter la même interdiction et les mêmes persécutions que les jou. Comme la plupart de leurs écrits ont été brûlés et n'étaient point si profondément enracinés dans le peuple, il fut plus difficile de les rétablir de sorte que nous n'avons aucun renseignements sur cette lutte et ses causes. Il pouvait se faire que l'opposition manifestée par les meitistes contre la liberté d'aliénation de la propriété foncière établie par un décret de Che-houang-ti en 230 avant J.-C., y ait été pour quelque chose.

Histoire de la philosophie chinoise

On a souvent exagéré l'importance des persécutions qui ont eu lieu sous Che-houang-ti. On est même allé jusqu'à dire qu'elles ont été la cause de l'engourdissement réel ou supposé de l'esprit chinois dans les siècles suivants. Nous parlerons de cet engourdissement dans notre deuxième livre. Mais la suppression des livres n'a pas eu une si grande portée qu'on le suppose ordinairement. Il n'y eut, en somme, qu'une partie importante, il est vrai, de la littérature philosophique à tomber sous les coups de cette inquisition et c'est, par bonheur, celle que la mémoire pouvait le plus facilement reconstituer, de sorte que ces écrits, dans l'ensemble, n'ont pas plus souffert de la persécution que n'ont souffert de l'inclémence des temps ceux qui ne furent point atteints par elle. Un accident plus préjudiciable à la littérature chinoise que la condamnation au feu est l'incendie qui pendant les luttes auxquelles donna lieu la succession de Che-houang-ti détruisit la ville de Hien-yang, capitale de l'empereur des Ts'in, et réduisit en cendre le palais impérial ainsi que la bibliothèque où avaient été amassés des p.268 trésors irremplaçables parmi lesquels se trouvaient les exemplaires uniques des ouvrages condamnés à la destruction.

Quoi qu'il en soit, le règne de Ts'in Che-houang-ti marque un tournant décisif dans la vie spirituelle aussi bien que politique et sociale de la Chine. Bien que l'accession au pouvoir et la mort du Premier Empereur aient été aussi courts que le passage d'un météore dans le ciel, la féodalité qu'il avait détruite ne put jamais renaître, et la suppression des livres par le feu, marque également la fin de l'ère philosophique de la Chine qui a été une des périodes les plus brillantes, non seulement de ce peuple,

Histoire de la philosophie chinoise

mais de l'histoire humaine en général. Cependant cette fin se serait produite même sans la brutale punition des jou, parce que l'œuvre à réaliser était réellement accomplie, et parce que les abondantes sources vives de ce peuple étaient taries au moins momentanément. La lutte qui s'est déroulée à ce moment entre Che-houang-ti et les jou n'a été un titre de gloire pour aucune des deux parties, car toutes deux avaient tort : Che-houang-ti, parce qu'on n'emploie pas la force brutale contre des idées ; les confucéistes, parce qu'ils s'insurgeaient, comme des myopes, contre un événement historique qu'ils ne voulaient point accepter alors qu'il était l'œuvre de leur maître. Les nécessités historiques ont été aussi plus fortes que la volonté consciente des instruments qu'elles avaient forgés. Issue de l'union de l'esprit de Che-houang-ti et du confucéisme qui avaient lutté l'un contre l'autre avec tant de haine et tant d'âpreté, une Chine nouvelle a vécu deux mille ans. La mort de Che-houang-ti et l'arrivée au pouvoir de la dynastie des Han marquent le commencement d'une nouvelle et très longue période de la vie spirituelle chinoise, qui a duré jusqu'à nos jours pour ne prendre fin qu'après la chute de la dynastie mandchoue. La philosophie de cette période de deux mille ans fera l'objet du deuxième livre de cet ouvrage.

@

DEUXIÈME LIVRE

DE LA DYNASTIE DES HAN A L'ÉPOQUE ACTUELLE

AVANT-PROPOS

@

p.271 Je n'aurais pas écrit ce nouvel avant-propos si je n'avais été contraint de m'écarter sur un point de la méthode de travail que j'ai adoptée pour le livre premier. Il a fallu, en effet, mettre, en face du chapitre du livre précédent relatif à la logique chinoise, un chapitre sur la psychologie ancienne, faute de quoi bien des passages, en particulier ceux qui traitent de la psychologie naturelle, auraient été incompréhensibles. Cette étude psychologique a nécessité un minimum d'explications philologiques que j'aurais volontiers évitées par égard pour la majorité de mes lecteurs. Cela n'a malheureusement, pas été possible. Au dernier congrès des orientalistes allemands de Hambourg (1926), le professeur Hänisch, de Leipzig, a fort justement émis le vœu pressant que l'on précisât enfin certains termes chinois et leur signification. La richesse inventive et la liberté avec lesquelles on traduit certaines expressions chinoises comme tao, chen, ling, te, etc., est en effet extraordinaire ; mais elle a malheureusement contribué — à tort, il est vrai — à discréditer auprès des gens instruits ainsi qu'auprès des savants qui ne sont pas sinologues, les traductions de textes chinois. Il n'est pas nécessaire d'expliquer en détail quels malentendus cette incertitude peut créer, en particulier dans le domaine philosophique. Cependant, en traitant de la philosophie de l'antiquité, j'ai pu surmonter cette fâcheuse difficulté, parce que, dans nos langues, la terminologie métaphysique n'est ni plus sûre, ni plus précise qu'en chinois. Mais lorsqu'il a fallu traiter de

la psychologie et de la philosophie naturelle, je me suis trouvé continuellement en présence de mots qui se sont stabilisés en chinois comme expressions techniques, mais que l'on ne peut simplement traduire, suivant la vieille tradition, sans courir le risque de leur prêter un contenu conceptuel faux, ^{p.272} emprunté à la philosophie et à la science occidentales. Il eût été évidemment plus facile de suivre l'exemple de nombreux savants et de continuer à traduire *ou hing* par « cinq éléments », *ki* par « éther », *ling* ou *ling pao* par *vouç* ou *λόγος*. Mais alors j'aurais dû renoncer sciemment à saisir le sens de la philosophie chinoise, car je crois être certain qu'avant l'arrivée des Européens dans leurs pays, les Chinois n'avaient jamais pensé à quoi que ce fut d'analogue à un « élément », un « éther » ou un *logos*. Que ceux qui ne sont pas sinologues me pardonnent donc les remarques critiques de linguistique et ne s'effarouchent point ; d'autre part, je prie les sinologues de profession de ne pas considérer ces critiques comme un signe de mésestime et comme un dépassement de mes droits. Car l'éclaircissement désiré et désirable de certains termes n'est pas seulement la tâche des philologues ; elle est aussi celle des philosophes. Le philosophe est toujours disposé à écouter les objections des philologues et prie les philologues de vouloir bien lui rendre la pareille.

Je profite de l'occasion pour parler de quelques critiques que des sinologues de profession ont faites à propos du livre premier. Je n'ai nullement l'intention d'engager une polémique avec la critique ou d'écrire une contre-critique. Au contraire, je suis sincèrement reconnaissant de toute critique objective et suis

tout disposé à corriger les fautes réelles que l'on me signale. J'aurais eu, il est vrai, quelque raison d'espérer que l'on me dirait si mon exposé de la philosophie chinoise est exact en tout ou en ses parties principales, ou, s'il ne l'est pas, en quoi consistent mes fautes. Ce serait là, à mon avis du moins, le premier devoir des sinologues, car mon livre a la prétention d'être une histoire de la philosophie chinoise et non une thèse de doctorat. La critique précisément manque à ce devoir, et s'est contentée de mettre en doute ma connaissance de la langue chinoise. Je m'y attendais, car les discussions des sinologues m'ont appris, que chacun d'eux doute toujours des connaissances de l'autre. Nil novi sub sole. J'aurais au moins pu espérer que l'on me prouverait mon ignorance au moyen de mon ouvrage. Une seule fois, un sinologue de profession, le professeur Forke, a tenté de donner cette preuve, à propos de ma traduction du début du Tchoung young de K'oung-tse, aussi me permettra-t-on de m'arrêter un peu à cette critique.

p.273 Je traduis le passage en question ([liv. I](#)) : « La nature est la volonté de la divinité (t'ien ming). Vivre librement selon la nature, c'est ce que j'appelle le devoir (tao). L'enseignement du devoir, je l'appelle religion ». A cette traduction qu'il juge inexacte, Forke oppose celles de trois interprètes compétents des classiques, Zottoli, Couvreur et Legge, et constate que, dans ces trois traductions, les concepts occidentaux de divinité, de liberté et de religion manquent, et il ajoute : « Or, ce sont ceux que Zenker a ajoutés au texte ». Ces concepts manquent ? A qui ? Aux Chinois ? Forke sans doute voulait dire : « les mots », car il n'est probablement pas beaucoup de ses collègues qui

Histoire de la philosophie chinoise

reconnaissent avec lui que les Chinois n'ont pas les concepts de Dieu, de liberté et de religion. La seule chose que l'on puisse discuter ici est de savoir si j'ai, ou non, bien rendu par ces mots les intentions de K'oung-tse. Voyons donc le texte de plus près : dans la première phrase, j'ai traduit t'ien ming par « volonté de la divinité ». Par t'ien il faut entendre ici non pas le ciel matériel, mais seulement le dieu du ciel, le Chang-ti. Il n'est pas une personne connaissant l'histoire de la religion chinoise qui ne me l'accorde. Et, puisque Zottoli traduit : coeli lex, et Legge : what heaven has conferred, comme Forke l'affirme, et que leur traduction est exacte, alors je voudrais bien savoir pourquoi la mienne est inexacte. Serait-ce parce que j'ai écrit Dieu au lieu de ciel ? Écoutons Kou-houng-ming, confuciste chinois très instruit qui connaît parfaitement l'anglais et l'allemand : il traduit le passage ainsi : « Le décret de Dieu est ce que nous appelons la loi de notre être ». Donc lui aussi traduit t'ien par Dieu, bien qu'il ne soit pas un « sinologue amateur ». Le mot « liberté » n'est pas exprimé dans la deuxième phrase du texte chinois ; mais il est contenu implicitement dans le concept tao, car tout acte moral suppose la liberté. J'ai fait ressortir le mot « nature » dans le sens que lui donne le naturalisme moral moderne. Pour savoir si les Chinois ont connu le concept de liberté le lecteur n'a qu'à se reporter à la page 50 du livre premier. Quant au troisième mot, enfin, je ne puis que manifester mon très vif étonnement que l'on prétende que kiao ne signifie plus « religion », car alors tous les dictionnaires doivent être dans l'erreur. Or c'est encore Kou-houng-ming qui nous prouve que kiao signifie « religion », car il traduit «...c'est ainsi que nous p.274 appelons la religion ». En quoi consiste alors l'incorrection de

ma traduction ? Sans doute est-ce uniquement en ce que je ne me considère pas obligé de suivre les trois savants que Forke considère comme des autorités «sûres ». Je voudrais bien savoir si mon honorable critique estime vraiment que l'opinion de ces savants constitue véritablement une preuve et s'il est disposé à se soumettre toujours avec l'obéissance aveugle qu'il me demande aux traductions de Legge. Enfin je voudrais bien que l'on prouve qu'il y a, entre ma traduction et celles des trois savants une telle contradiction qu'il faille condamner en bloc la mienne ?

On m'a fait aussi, de deux côtés différents, un reproche d'une autre nature : j'aurais présenté mon ouvrage comme étant la première étude faite d'après les textes originaux et ferais preuve ainsi d'une exagération trompeuse qui ne tient pas compte de la réalité, puisqu'il existe déjà sur le même sujet une étude chinoise de Hou Shi (Hou-che), une étude anglo-japonaise de Suzuki et une italienne de Tucci. Il est difficile de rester indifférent devant ce reproche ; je m'y efforcerai cependant. Je n'ai eu connaissance du travail de Tucci qu'il y a six mois ; j'en ignorais totalement l'existence auparavant ; cela peut arriver, et je le regrette d'autant plus que j'aurais trouvé dans cet ouvrage une aide précieuse pour mon livre premier. Quant, aux travaux de Suzuki — un tout petit volume — et de Hou Shi — qui est à vrai dire une histoire de la logique chinoise antique — je les cite à plusieurs reprises dans mon livre premier. Il ne peut donc être question de tromperie et le professeur Krause le reconnaît loyalement. Mais il est nécessaire de dire aussi que Tucci, de même que Suzuki et Hou-Shi ne traitent que l'époque classique et encore très incomplètement et sans continuité, tandis que

Histoire de la philosophie chinoise

mon ouvrage est un exposé systématique d'ensemble de la philosophie chinoise depuis ses origines jusqu'à l'époque actuelle et comme tel il n'a pas de devancier. Je ne puis faire à ce sujet la moindre concession.

Pour finir, je répondrai encore à un reproche que je ne peux comprendre. On me blâme, d'une part, pour n'avoir pas indiqué dans les notes bibliographiques quels sont les meilleurs ouvrages et les meilleures traductions. D'autre part, on me reproche de citer aussi les ouvrages d'auteurs « qui n'ont pas grande valeur » et, bien plus, « de citer, souvent en les louant » des auteurs ^{p.275} réprouvés. Je répondrai simplement que ceux qui me font ces reproches n'ont compris ni mon intention ni le but de mes notes bibliographiques. J'ai cité dans ces notes tous les écrits que je connaissais — ne fût-ce que par leurs titres — sur l'histoire de la philosophie chinoise, afin de venir en aide à ceux qui voudraient approfondir cette étude, mais je n'ai jamais songé à juger ces ouvrages ou à conseiller l'achat de l'un ou de l'autre. Mes critiques connaissent certainement le « Grundriss zur Geschichte der Deutschen Dichtung », au moins de nom ; peut-être l'un ou l'autre y trouvera-t-il indiqué un livre qui ne lui plaît pas, qui lui semble ridicule ou dont l'auteur « n'a pas grande valeur ? » Qu'importe à Goedeke. Je me garderai bien de m'écarter de l'impartialité absolue que j'ai observée dans les indications bibliographiques, sinon de quels reproches ne m'accablerait-on point ? De plus je n'adhérerai jamais aux censures ou condamnations prononcées contre celui-ci ou celui-là. Je ne connais pas et ne veux pas connaître de liste noire des

Histoire de la philosophie chinoise

sinologues, car je considère que les condamnations de chapelles ne peuvent contribuer aux progrès de la science indépendante.

Enfin, je remercie le Dr. Fritz Jäger de l'Institut de Linguistique et de Culture chinoises de Hambourg — actuellement à Changhai — de l'aide infatigable que son amitié m'a apportée.

@

**TROISIÈME PARTIE : DE TS'IN CHE-HOUANG-TI
A LA DYNASTIE DES SOUNG**
(206 av. J.-C. à 960 ap. J.-C.)

CHAPITRE XI

**LE MOUVEMENT SPIRITUEL
AUX ÉPOQUES DES HAN ET DES T'ANG.**

@

p.277 A l'époque qui précéda la grande révolution de Ts'in Che Houang-ti, parmi toutes les tendances syncrétistes, l'orientation spirituelle préférée des classes dirigeantes fut, sans aucun doute, le taoïsme que le grand empereur professait ouvertement. Il pouvait se faire qu'il n'eût rien à redire à la doctrine de K'oung-tse que les rois ses ancêtres avaient beaucoup estimée. Mais l'attitude politique des confucistes (*Jou*), leur habitude de tout critiquer, et surtout leur tenace attachement au régime féodal, avaient mis l'empereur dans l'obligation de lutter contre cette orientation spirituelle. D'ailleurs, la persécution des *Jou*, sous Che-houang-ti, ne peut avoir été si radicale que l'a prétendu plus tard une histoire très tendancieuse ; car immédiatement après la mort de cet empereur les *Jou* dont un grand nombre étaient très versés dans la littérature ancienne, surgirent de toutes part et, à la faveur du châtement dont le ciel avait frappé si rapidement les Ts'in, recommencèrent à répandre leurs idées dans le peuple.

Histoire de la philosophie chinoise

L'influence qu'ils exercèrent bientôt sur l'opinion publique paraît avoir été assez importante aux yeux de Kao-tsou (202-194 avant J.-C.), fondateur de la nouvelle dynastie des Han, pour qu'il ne s'en fît pas des ennemis ou même qu'il n'en tînt p.278 aucun compte. Le guerrier de basse origine qu'était l'empereur ne se sentait pas attiré par les doctrines de K'oung-tse et de Mong-tse ; il sympathisait avec le taoïsme et ses conseillers les plus proches, le chancelier Ts'ao-ts'an et son confident Tchang-liang, étaient des adeptes de cette doctrine. En outre, la façon dont il était arrivé au pouvoir l'obligeait, dans la distribution des charges les plus importantes, à songer, en premier lieu, à ses partisans, sans tenir compte de leur étiquette littéraire et morale, au sens confuciste des mots. Les *Jou* étaient très mécontents. Ils se plaignaient ouvertement que l'empereur les ait oubliés dans la répartition des charges administratives. En 196 avant J.-C., le confuciste Lou-kia demanda le retrait du fameux édit de Che-Houang-ti contre les livres de Confucius ; mais Kao-tsou refusa. Ce fut un nouvel affront pour les *Jou*. Cependant le nouveau souverain était décidé à ne pas retomber dans les erreurs de ses prédécesseurs qui s'étaient faits des *Jou* des ennemis déclarés, et à appliquer dans l'État et dans l'administration les principes de la morale de Confucius. En 195 avant J.-C., il se rendit au tombeau de K'oung-tse dans l'espoir que cet hommage le réconcilierait avec les disciples du sage de Lou. Son successeur Houei-ti (194-188), pour signifier qu'il ne pouvait plus être question d'inimitié ni de lutte en ce qui concernait la doctrine confuciste, rapporta, en 191 avant J.-C., l'interdiction prononcée par Che-Houang-ti contre les livres, interdiction qui ne dura, par conséquent, pas plus de vingt ans. Les *Jou*

Histoire de la philosophie chinoise

revinrent alors à la cour. Wen-ti (179-156), troisième empereur des Han, était, certes, un ardent admirateur du taoïsme, et le célèbre tao-se Sin-yuan-p'ing jouissait d'une situation privilégiée. Cependant cet empereur accorda aux *Jou* dans le gouvernement et dans la politique, une influence qu'ils n'avaient jamais possédée jusqu'alors et qu'eux-mêmes n'osaient espérer si peu de temps après les sanglantes persécutions. Wen-ti rapporta toutes les ordonnances de Che-houang-ti qui avaient rigoureusement interdit toute critique des affaires du gouvernement et retiré aux *Jou* le droit de censure. Il ordonna même aux conseillers de l'éclairer et rendit ainsi aux *Jou* la liberté de parole que Li-se leur avait enlevée.

Ce serait une erreur d'attribuer ce surprenant revirement ^{p.279} aux intrigues des *Jou* ou à la faiblesse de l'empereur. Wen-ti reconnaissait, malgré son penchant personnel pour le taoïsme, que la doctrine du wou-wei, exposait une profonde conception du monde, mais ne pouvait aider en rien à l'organisation de l'État. Ce qui doit paraître à l'historien de la philosophie chinoise l'indice très regrettable d'une régression, l'extériorisation et la pragmatisation de la doctrine morale du confuciusme, c'est précisément ce qui devait rendre cette doctrine recommandable aux yeux d'un rénovateur et d'un constructeur de l'empire chinois ; la politique doit avoir un fondement moral, mais elle ne peut avoir le rigorisme moral de la religion ; la politique est toujours pragmatique et, pour fournir une base morale utile au nouvel empire, le confuciusme devait s'adapter à un programme politique. La plus grande faute des *Jou* avait été de n'avoir pas compris ni admis sous Ts'in Che-houang-ti, que la réalisation

Histoire de la philosophie chinoise

historique des idées de K'oung-tse devait avoir un autre aspect que la théorie. Depuis, ils sont revenus de leur erreur et ont mieux su s'adapter à leur rôle historique. Celui qui examine du point de vue de la philosophie pure ou du point de vue de la politique telle qu'on l'entend en Europe, d'une part l'absorption du confucisme par l'État et d'autre part l'ingérence du confucisme dans l'État, ne peut naturellement pas donner raison aux *Jou* qui, jamais satisfaits, voulaient occuper toutes les hautes situations de l'État.

Il est bien entendu, une fois pour toutes, que dans cette activité des successeurs de K'oung-tse, il ne s'agissait pas plus de philosophie qu'il n'était question de religion dans la lutte de l'Église contre l'empereur au Moyen-âge. Néanmoins, le complet abandon spirituel avec lequel la doctrine confuciste se laissa aller jusqu'au prosaïque opportunisme ne fut pas favorable au peuple chinois et à l'empire. La constitution de la Chine, qui a le confucisme comme raison d'État et pour laquelle les *Jou* combattirent pendant plus d'un millénaire, occupe, devant le tribunal de l'histoire, une place infiniment plus haute que n'importe quelle autre constitution de la même époque dans le reste du monde civilisé ; c'était une démocratie sous la direction des intellectuels. Le mot démocratie est pleinement justifié dans ce cas, car les *Jou* n'ont à aucune époque ^{p.280} formé une classe spéciale et leur carrière n'a jamais dépendu de leur origine. Ils provenaient de toutes les classes du peuple et leur avancement était exclusivement la conséquence de leurs capacités. Ils formaient donc l'élite véritable du peuple chinois et malgré les moyens de corruption employés dans les examens, le choix par

Histoire de la philosophie chinoise

le libre concours des fonctionnaires d'État était plus sûr que celui qu'on pratiquait dans tout autre peuple. Ce système a été supprimé aujourd'hui, peut-être à bon droit, parce qu'il avait fait son temps — bien que, pour le moment, la Chine n'ait rien trouvé de meilleur. Mais cela n'infirme en rien le fait historique incontestable que la durée et la permanence de l'empire chinois, dans les circonstances les plus pénibles, sont dues exclusivement au confucisme. Il en est de même de la force avec laquelle le peuple chinois imposa sa culture même à ses conquérants barbares et leur arracha les crochets venimeux du despotisme oriental. Il faut le dire par respect de la vérité, pour éviter tout malentendu lorsque, plus tard il nous faudra porter un jugement souvent défavorable sur l'influence que le confucisme officiel a exercée sur la philosophie.

Est-ce sciemment, à cause de ses avantages internes, que les empereurs des Han ont accordé au confucisme une influence dans les affaires de l'État que lui avait refusée le grand empereur des Ts'in ? Nous l'ignorons. En tout cas, ils savaient bien qu'ils ne pouvaient pas livrer la bataille de tous les côtés. Comme ils étaient décidés à maintenir le pouvoir impérial centralisé par Che-houang-ti et à détruire une fois pour toutes la féodalité, comme ils devaient, par conséquent, être toujours sur leurs gardes et prêts à lutter contre la féodalité dépossédée et ses nombreux partisans, ils ne pouvaient pas vivre en inimitié continuelle avec les lettrés qui étaient les seuls éléments susceptibles de remplacer la noblesse héréditaire. C'est pourquoi les empereurs des Han cherchèrent à établir des relations acceptables pour tous avec les confucistes et à utiliser leurs forces au profit de l'État, sans cependant le faire aux dépens du

Histoire de la philosophie chinoise

taoïsme, qui, non seulement était leur confession, mais représentait certainement aussi la religion nationale de la Chine. Ils n'y réussirent naturellement point sans lutte, surtout ^{p.281} lorsque plus tard, le bouddhisme vint s'ajouter à ces deux tendances spirituelles. De longs siècles furent nécessaires pour décider de cette lutte et pour que la Chine se soumit sans opposition au néo-confucisme.

Wen-ti, de la dynastie des Han, est le premier empereur chinois qui ait officiellement reconnu aux *Jou* le droit de censurer les actes du souverain. Les édits, dans lesquels il se reconnaît responsable de la misère du peuple, à l'exemple des sages souverains du Chou king, sont vraisemblablement l'œuvre des censeurs. Dans un édit promulgué, à l'occasion d'une éclipse de soleil, il est dit :

« Dès la publication du présent édit on devra examiner avec toute l'attention possible dans le royaume quelles sont les fautes que j'ai commises et m'en reprendre. Que l'on recherche et me présente les hommes les plus intelligents, les plus habiles et les plus persévérants pour remplir ce devoir.

Dans un autre édit, il invite les fonctionnaires supérieurs à choisir pour l'administration les hommes de mérite et de talent et dit :

« Votre examen devra porter surtout sur les points suivants :
1° Mes fautes quotidiennes et mes défauts personnels. 2° Les déficiences de l'administration actuelle. 3° Les injustices commises par les supérieurs et 4° Les besoins du peuple. Expliquez-vous sur tous ces points dans un mémoire. Je le lirai et verrai si vous employez votre intelligence à me servir comme

Histoire de la philosophie chinoise

vous le devez. Je reconnaitrai que vous êtes animés d'un zèle véritable si, dans votre mémoire, vous parlez franchement du commencement à la fin, sans épargner ma personne.

C'était la première fois qu'un empereur chinois reconnaissait officiellement la censure au sens où Mong-tse l'entendait.

A mesure que les *Jou* accaparaient à leur profit l'influence politique, ils cherchaient à devenir les maîtres dans tous les autres domaines de la vie spirituelle, et surtout dans celui de l'histoire qui leur semblait être particulièrement important. Et bientôt l'histoire chinoise ne fut écrite et les personnages et les faits ne furent jugés que du point de vue des néo-confucéistes. Malgré qu'il appartînt au taoïsme, Wen-ti ne fut pas maltraité par l'histoire officielle, tandis que le deuxième de ses successeurs, son neveu Wou-ti (140-86 avant J.-C.,) qui fut ^{p.282} incontestablement un des plus grands souverains de la Chine, n'est pas des plus chéris de l'histoire confucéiste parce qu'il passait pour être le protecteur des *tao-se* et un adepte de l'alchimie. A sa cour vivait dans une faveur toute particulière TOUNG-fang-so, mage très réputé, qu'il combla d'honneurs et nomma ministre. Sous Wou-ti, le taoïsme prit un grand essor et ses temples s'élevèrent partout. Mais du jour où l'empereur eut démasqué un magicien, il revint de son enthousiasme, poursuivit les *tao-se* et accorda sa faveur aux *Jou*. # Mais ce récit ne paraît pas très vraisemblable, car Wou-ti qui était un protecteur désintéressé de la philosophie et de la science, avait de tout temps attiré à sa cour, outre les taoïstes réputés, les notabilités confucéistes comme le célèbre TOUNG-tchoung-chou ou Se-ma-ts'ien, le père de l'histoire chinoise. Dès son avènement

Histoire de la philosophie chinoise

au trône, il invita les lettrés à lui exposer leurs idées sur les principes d'un bon gouvernement, ce qui ne serait pas arrivé si, dès le début, il avait été opposé à toute ingérence des confucéistes. T'oung-tchoung-chou lui présenta ses opinions dans trois mémoires [\(159\)](#) sur lesquels nous reviendrons. Notons simplement ici une proposition originale de ce rhéteur qui devint plus tard un des principaux rouages de l'État chinois. Il préconisa en effet un système d'études et d'examens en vue de former des savants émérites parmi lesquels on choisirait ensuite les fonctionnaires de l'État. C'est à lui qu'est due l'initiative de l'organisation de l'instruction publique qui a été un des soutiens les plus fermes de l'empire chinois. Ce serait une erreur de croire que l'organisation des écoles et des examens, d'où sortirent plus tard les *Jou* officiels, la savante aristocratie des fonctionnaires, est l'œuvre des confucéistes. Il existait déjà, depuis les temps les plus anciens et tout particulièrement sous les empereurs des Tcheou, une organisation publique des écoles et des examens analogue bien que moins p.283 conséquente [\(160\)](#). Au moment de la décadence générale cette institution avait décliné et l'école confucéiste réclamait continuellement son rétablissement sur le modèle des anciens Tcheou. Après la création des censeurs, le rétablissement de l'enseignement et des examens, son contrôle exclusif par les *Jou* et l'attribution de tous les emplois de l'État aux hommes sortis de cette école ont été la grande idée pratique du néo-confucéisme. Grâce à cette organisation et au censorat, le gouvernement et l'administration de l'État auraient été maintenus complètement dans l'esprit de la doctrine confucéiste. C'est ce que T'oung-tchoung-chou avait en vue lorsqu'il fit ses propositions à l'empereur Wou-ti.

Histoire de la philosophie chinoise

Ces mémoires étaient écrits dans un style recherché, mais sans obséquiosité, et puisque Wou-ti les accepta en toute tranquillité, et même en demanda la continuation, cela prouve que, vis-à-vis des *Jou* il n'avait pas d'idées différentes de celles de Wen-ti. En 124 avant J.-C., Wou-ti répondit au désir des *Jou* en établissant auprès de son palais une grande école (*t'ai hio*) dans laquelle on donnerait l'enseignement confucien. Cet établissement était destiné à la formation des fonctionnaires. Leur avancement dépendait non pas de leur naissance mais des capacités dont ils faisaient montre aux examens comme T'oung-tchoung-chou l'avait proposé. Des fonctionnaires spéciaux nommés *po se* furent désignés pour enseigner à la grande école dont le premier directeur fut Koung-soun-houng qui avec T'oung-tchoung-chou s'était beaucoup occupé de l'organisation. Il ressort des actes qui ont été conservés de cette fondation, qu'il ne s'agit pas seulement d'une organisation locale, mais de l'organisation plus étendue indiquée dans le plan de T'oung-tchoung-chou et qui fut réellement le fondement de l'enseignement et des examens qui sont restés en vigueur jusqu'à l'époque moderne. Cette institution fit des progrès rapides et s'étendit sous les Han à tout l'empire. Elle constitua bientôt naturellement, une place inexpugnable d'où le confucisme ^{p.284} exerçait dans le nouvel État, non seulement son pouvoir politique, mais aussi son influence culturelle.

Si les empereurs des Han se sont montrés très conciliants envers le confucisme en ce qui concerne l'instruction publique, ils n'ont pas toujours bien reçu les reproches dont ils étaient l'objet. On acceptait volontiers les services des *Jou*, mais on

Histoire de la philosophie chinoise

n'admettait pas leurs interventions qui allaient souvent beaucoup trop loin. Il est certain que leur censure a été souvent mesquine et abusive et s'étendait même aux affaires personnelles de l'empereur. Dans la plupart des cas cependant, les censeurs croyaient de leur devoir d'agir ainsi et la façon dont ils engageaient leur responsabilité témoignait d'un courage viril qu'on ne rencontre guère dans l'entourage des princes. On a conservé, de l'époque de Yuan-ti (48-32 avant J.-C.) la requête d'un *Jou* nommé Koung-yu qui reproche ses fautes à cet empereur savant, mais sensuel et déréglé, avec une telle franchise que l'on ne peut s'empêcher d'en admirer l'auteur. Ce mémoire se termine par les phrases suivantes :

« Pouvez-vous rester insensible aux maux qui accablent votre peuple au point de ne pas les adoucir ? Est-ce là obéir au ciel ? Si celui-ci fait naître des rois, c'est pour procurer le bonheur aux peuples et non pour qu'un seul individu s'adonne à toutes les jouissances. Le Livre des Odes dit aux souverains : Ne comptez pas que les faveurs du ciel dureront toujours, il pourrait vous arriver malheur.

Des reproches de ce genre, à une époque où la situation des *Jou* n'était pas encore assurée, n'étaient pas sans danger pour le censeur. Le prédécesseur de Wou-ti avait exécuté après un rapide jugement un *Jou* qui avait osé reprocher à la mère de l'empereur sa préférence pour les *tao-che*, et Tch'eng-ti (32-8 avant J.-C.) se débarrassa sans façon des censeurs qui le blâmaient. Le succès ou l'échec de la censure dépendait entièrement du jugement ou de l'humeur du souverain. Siuan-ti (73-48) n'était que la créature et le docile instrument des *Jou* ;

mais Tch'eng-ti, que nous venons de mentionner, était un être farouche qui abattait la tête des censeurs importuns. En général cependant, l'époque des Han fut une période de progrès et de consolidation, non sans luttes évidemment, pour les méthodes ^{p.285} confuciennes de gouvernement. Les historiens confuciistes ne veulent pas en convenir et ne sont pas tendres pour les Han, sous lesquels, disent-ils, Houang-ti et Lao-tse régnaient. Vers le début de notre ère, lorsque les indices de la décadence commencèrent à se manifester, les confuciistes tentèrent d'attribuer les excès, les vices et les fautes politiques des empereurs au mépris qu'ils témoignaient aux *Jou*.

Le sanglant usurpateur Wang-mang (1-25) les flatta davantage et eut à cœur de conserver et d'achever l'organisation de l'instruction publique créée par les Han, ses prédécesseurs. Il donna également à K'oung-tse un rang posthume très élevé et réussit, de cette façon, à se faire des partisans zélés parmi les confuciistes éminents, comme le philosophe Yang-hiung et le réorganisateur du canon confucien, Liou-hin. Il ne semble pas cependant que la majorité des *Jou* les ait imités, car la fronde légitimiste contre Wang-mang était strictement confucienne. Et le prétendant soutenu par les *Jou*, Liou-siou, qui plus tard fut l'empereur Kouang-wou-ti (25-58 après J.-C.) peut être considéré comme la créature des *Jou*. Kouang-wou-ti transporta la capitale de Si-ngan-fou à Lo-yang (Ho-nan-fou). Il y fit construire la Grande École (*t'ai-hio*) où devait se poursuivre l'enseignement et se passer les examens créés par ses ancêtres et qu'il continua selon les principes et la volonté des confuciistes. A partir de son règne, personne ne fut nommé *po se* sans avoir

Histoire de la philosophie chinoise

subi les examens. On institua quatre séries de mérite pour le choix des officiers :

« La première comprenait les hommes qui excellaient dans la pratique de la vertu, qui étaient purs et sans taches dans leur moralité. La deuxième comprenait les hommes qui avaient acquis par leurs études de vastes connaissances et étaient réguliers dans leur conduite. Par l'intelligence des King, ils obtenaient la charge de *po-se*. La troisième série contenait ceux qui s'étaient exercés à la connaissance des règlements administratifs, qui étaient capables d'éclaircir les doutes et pouvaient recevoir et examiner les placets offerts à l'empereur. Par leur talent littéraire, ils obtenaient la charge d'annalistes ou écrivains impériaux (*yu se*). Dans la quatrième étaient ceux qui étaient fermes et résolus, qui avaient des idées politiques, ne se trompaient pas dans les p.286 affaires difficiles et étaient assez éclairés pour prendre une prompte décision. Par leurs talents ils étaient chargés des fonctions de préposés d'arrondissement (*hien-ling*), des trois districts du royaume (161).

Selon une ordonnance du même empereur, on devait choisir dans la première série les présidents de la chambre du sud, dans la deuxième, les membres de la chambre des délibérations, dans la troisième ceux qui étaient chargés des quatre espèces de placets et des huit sortes de requêtes, et dans la quatrième ceux qui étaient chargés de statuer sur la perception des impôts (162).

Sous l'empereur Ming-ti, successeur de Wou-ti (58-71), se produisit un des événements les plus importants de la vie spirituelle de la Chine : l'introduction officielle du bouddhisme. D'après la tradition, Ming-ti vit en rêve l'image d'un dieu étran-

Histoire de la philosophie chinoise

ger qu'on lui expliqua être le Bouddha. Il envoya aussitôt une ambassade dans les Indes qui ramena en Chine deux Sramana hindous et rapporta des écrits bouddhiques et des images (65 après J.-C.). Pourtant, la présence de bouddhistes en Chine à une époque antérieure, cent cinquante ans plus tôt environ, est établie de façon certaine. Ming-ti n'a donc fait que reconnaître officiellement ce qui existait déjà, mais c'était là précisément ce qui, aux yeux des *Jou*, constituait son grand crime, bien que les confucéistes n'aient pas eu à se plaindre de cet empereur. C'était un philosophe instruit qui éprouvait pour K'oung-tse l'estime et le respect qui lui étaient dûs, alla honorer la tombe du grand saint national et fit plus de cas des *Jou* que les autres empereurs des Han. Son principal mérite est d'avoir organisé l'instruction publique dans les provinces. Les reproches que lui ont adressés les *Jou* sont certainement sans fondement. Si l'empereur crut devoir admettre le bouddhisme, à côté du taoïsme et du confucéisme, ce ne fut pas seulement par un effet de la tolérance qui a caractérisé tous les bons empereurs chinois, ce fut aussi parce qu'il songeait peut-être que le confucéisme, dans la forme pragmatique qu'il avait prise, pouvait fournir des principes excellents ^{p.287} à un gouvernement, mais peu ou même pas de satisfaction à l'âme naïve du peuple.

La restauration de la dynastie des Han ne dura pas longtemps. Bientôt après Ming-ti, ce fut de nouveau la décadence. Les empereurs vivaient dans la richesse et la cruauté, entretenaient des concubines et des eunuques nombreux. Dans ces conditions, la censure des *Jou* devint insupportable aux empereurs et les maximes confucéennes du gouvernement furent

Histoire de la philosophie chinoise

repoussées par eux comme inopportunes et inactuelles. L'instruction publique qui avait été soigneusement entretenue jusque-là et dont l'organisation était la base de toute l'influence du confucisme, tomba en discrédit. On n'observa plus la règle des examens, et attribua les charges sans tenir compte du mérite ; les édifices de la grande école située près du palais tombèrent en ruine. Quelques souverains cherchèrent à rétablir cette importante institution, mais l'époque suivante amenait une décadence nouvelle encore plus profonde. Le confucisme a toujours été désagréable et insupportable au plus haut degré aux mauvais souverains chinois. Par contre le taoïsme et le bouddhisme qui recommandaient de chasser de l'esprit les soucis de ce bas monde leur étaient infiniment plus agréable. Cela ne veut certes pas dire que tous les nombreux et excellents souverains qui vinrent plus tard et préférèrent le taoïsme et le bouddhisme au confucisme ne le firent que pour se débarrasser d'une critique justifiée. Mais les mauvais souverains et les périodes de désordre furent presque toujours très défavorables aux *Jou*. A la fin de la dynastie des Han ou bien ils ne furent plus admis à la cour, ou bien ils refusèrent eux-mêmes d'y aller pour ne pas partager la responsabilité des excès de l'empereur et de ses favoris.

Il existe un document datant de l'an 150 après J.-C., dû à un *Jou* renommé et consciencieux, du nom de Tsouei-che ([163](#)) qui est probablement un mémoire adressé à l'empereur Houan-ti, à la cour de qui il avait été appelé à différentes reprises. Tsouei-che met l'empereur en garde contre une trop grande p.288 douceur, qui, à des époques de paix durable, peut facilement

amener la décadence morale et la ruine ; il le met surtout en garde contre les conseillers sans énergie, comme les eunuques, qui restent trop volontiers attachés à la tradition et à ce qui existe, et reculent devant toute réforme exigée par le changement des conditions de l'existence. Le sage souverain doit comprendre son temps ; s'il le faut, il doit pratiquer la plus grande sévérité et manier les lois pénales avec dureté sans s'en tenir par trop à l'exemple des souverains d'un âge d'or (Wen et Wou) mais plutôt à celui des grands hégémons (*pa*), tels que Houan de Ts'i et Wen de Tchen (voir [Livre I](#)). Tsouei-che recommande sans détours, dans la situation dangereuse où se trouvait l'État, la nomination d'un délégué muni des pouvoirs les plus étendus qui serait chargé de maintenir l'ordre, même par la force et, chose étonnante, il se réclame pour cela de K'oung-tse qui avait approuvé le gouvernement du *pa* Houan et de son conseiller Kouang-tchoung. Cet écrit a été entièrement transcrit dans les annales de l'État, ce qui prouve qu'il fut aussi approuvé, par la totalité des confucéistes. Mais rien ne fut changé à la vie de désordre de la cour des Han. Les confucéistes continuèrent à attaquer l'administration des eunuques. Ceux-ci s'entendirent alors entre eux, accusèrent les *Jou* de conjuration contre le trône et d'avoir formé des sociétés secrètes dans le but d'anéantir la famille régnante. A la suite de ces accusations on exécuta de 169 à 175, plus de dix mille personnes appartenant à sept cents familles de fonctionnaires. Ces massacres, qui ne le cèdent en rien aux persécutions de Che-houang-ti dont on a tant parlé, semblent avoir accéléré la chute de la dynastie des Han. L'empereur fonda une nouvelle école (*houng tou*) pour mettre

les *Jou* de son côté, mais ceux-ci n'y entrèrent pas et déclarèrent qu'elle n'était pas régulière.

Les adeptes du taoïsme, eux-mêmes, qui avaient pourtant toujours été chaudement encouragés par cette dynastie, finirent par être mécontents et participèrent à la chute des Han. Peu après la restauration de la dynastie à la suite de l'usurpation de Wang-mang, un magicien taoïste, Tchang-tao-ling, avait créé une secte qui était devenue peu à peu une puissance ^{p.289} mi-religieuse, mi-politique. Cette sorte d'État religieux taoïste avait à sa tête les membres de la famille Tchang ; comme cette organisation semblait aux Han trop puissante, ils laissèrent faire les papes taoïstes — qui s'appelaient *t'ien che*, maître du ciel —. Mais lorsqu'au troisième siècle le soulèvement du Se-tch'ouen contre les Han eut réussi, les rebelles taoïstes, prudents et avisés, se joignirent au mouvement et aidèrent ainsi à la chute de l'empire. Au nord-est également, une branche de la famille Tchang, sous la conduite d'un certain Tchang-lou, avait fondé une secte, connue sous le nom de « Turbans jaunes » qui prit une part décisive dans les révoltes contre les Han. Nous ne connaissons pas les raisons de cet antagonisme. Peut-être faut-il la chercher dans l'idée si familière à toutes les Églises que Dieu se tient toujours du côté du plus fort et trouve plaisir à la victoire ; or les Han étaient une maison condamnée. Il se produisit ce fait étrange qu'une dynastie dont les représentants les plus honnêtes — et ils sont nombreux — avaient le sincère désir de rapprocher l'un de l'autre les deux courants spirituels du taoïsme et du confucisme issus de la même source et de recruter également dans l'un et l'autre les fonctionnaires dont

Histoire de la philosophie chinoise

elle avait besoin pour l'empire ou pour le peuple, disparut finalement sous la ruée de ces deux courants eux-mêmes (220 après J.-C.).

La période des Han a été, à tous les points de vue, un chapitre important de l'histoire de la Chine. Les Chinois l'ont reconnu, en dépit de toutes les calomnies de l'histoire officielle, puisqu'ils se donnent encore aujourd'hui le nom d'« hommes des Han » (*han jen*). C'est l'intelligence des hommes d'État et l'habileté des empereurs des Han qui ont donné à l'œuvre audacieuse de Ts'in Che-houang-ti une durée historique, et leur sage utilisation des *Jou* en vue de la consolidation de l'empire n'a pas moins contribué que leur propre habileté gouvernementale au succès de leurs entreprises. Par le rétablissement et la protection des écrits classiques, si menacés par la livraison des livres au bûcher (nous en parlerons bientôt) les Han ont droit à la reconnaissance éternelle du monde. Une amélioration de l'écriture et l'invention du papier qui datent de la dynastie des Han ont aidé à répandre la littérature et favorisé l'activité ^{p.290} éducatrice des *Jou*. S'ils ne l'ont pas favorisée exclusivement et ont protégé contre l'intolérance des confucistes également le taoïsme et le bouddhisme nouvellement introduits en Chine, si la plupart d'entre eux, malgré leurs préférences personnelles pour le taoïsme, ont accordé au confucisme la place qui lui revenait, cela ne peut être qu'à leur honneur et doit leur être compté comme un mérite et un haut fait.

L'époque des Trois Royaumes et des Six Dynasties qui suivit celle des Han et s'étendit sur près de 400 ans (220-618) est une des plus sombres de l'histoire de la Chine. Elle fut le témoin

Histoire de la philosophie chinoise

d'une séparation complète entre le nord et le sud, de combats continuels, de révolutions sanglantes à l'intérieur et de défaites sérieuses à l'extérieur. De 265 à 618, les États du sud seulement n'enregistrèrent pas moins de 39 changements de souverains, de sorte que chaque règne ne dura guère en moyenne plus de 9 années. Les souverains, condottieri sans vergogne et batailleurs audacieux, ne comprenaient pas la morale du confucisme et ne songeaient pas à recourir à la censure des *Jou*. L'instruction publique créée sous les Han n'existait plus depuis longtemps. Quelques souverains de Wei, quelques-unes des dynasties des Tsin et des Soung essayèrent bien de la rétablir, mais n'obtinrent pas de succès durable. La lourde peine physique et morale qui est propre aux époques de ce genre rend les masses et les intellectuels sensibles aux messages de rédemption et aux doctrines transcendantes de sorte que le bouddhisme, qui jusqu'alors n'avait pu se répandre que lentement, prit à ce moment un développement rapide. Au nord de la Chine, la dynastie hunnique des Tchao avait fondé un État qu'elle donnait comme une continuation de celui des Han, parce qu'elle prétendait descendre d'une princesse de cette famille. Elle était en querelle continuelle avec la dynastie des Tsin qui régnait à la même époque dans le sud et qu'elle finit par battre complètement. Ces tyrans à moitié sauvages, malgré leur exubérance orientale, tombèrent dans les rêts des moines bouddhistes et en 335, publièrent un édit de tolérance qui laissait à tous les Chinois la liberté de se convertir ouvertement au bouddhisme. La propagande bouddhiste se développa rapidement et l'histoire officielle chinoise constate que, à la fin du p.291 IV^e et au commencement du V^e siècle, neuf familles

Histoire de la philosophie chinoise

chinoises sur dix étaient bouddhistes dans la Chine centrale. Évidemment la destinée du bouddhisme du nord de la Chine a toujours dépendu de l'humeur de ses bienfaiteurs à demi-sauvages. Tantôt un souverain favorisait les temples et les communautés bouddhiques avec la plus grande prodigalité, tantôt il faisait poursuivre cruellement les moines, brûler ou détruire les édifices du culte comme cela s'est produit en 426 dans l'État toungouze de Yuan wei. Mais l'édit fut rapporté en 451 et tout fut réparé, de sorte qu'en 530 il y avait, dans la Chine du nord seulement, 13.000 temples bouddhiques.

Ce fut plutôt pour des raisons uniquement intérieures, par fantaisie et pour manifester brutalement leur puissance, que les dynasties purement chinoises des Soun, des T'si, et des Liang, qui, au sud, succédèrent aux Tsin, favorisèrent le taoïsme et le bouddhisme. Les souverains de cette époque entretenaient des relations suivies avec les Indes, encourageaient dans le meilleur sens les beaux-arts et la poésie et de cette façon préparèrent efficacement la prospérité future des dynasties des T'ang et des Soun. C'est sous ces dynasties qu'eut lieu la traduction en chinois du canon bouddhiste et d'autres ouvrages sanscrits, événement littéraire dont la valeur critique n'a pas encore été bien comprise par la science européenne. Le peuple chinois aimait le bouddhisme dont les tendances piétistes et pessimistes convenaient à l'esprit d'une humanité fatiguée, brisée par les durs coups du sort, beaucoup mieux que le pragmatisme optimiste et réalisateur des confucianistes. L'histoire officielle, entièrement à la dévotion de ceux-ci, doit reconnaître que vers l'an 500 toute la Chine, du nord au sud, était bouddhiste. Ni les empereurs, ni les *Jou* ne purent s'y opposer.

Histoire de la philosophie chinoise

Exceptionnellement, un souverain aux larges vues, comme Wou-ti de la dynastie des Liang (502-550), appelé, à cause des services qu'il rendit au bouddhisme, l'« Asoka chinois », tenta de rendre aux *Jou* la place importante qui leur revenait et de réorganiser l'ancien système des études. Mais, la plupart du temps, les tentatives de ce genre furent de courte durée et suivies de retours plus pénibles ; vraisemblablement les confucianistes ne furent point sans responsabilité dans cet état de choses. Il p.292 est caractéristique, cependant, que ce soit précisément l'empereur Wou-ti qui s'était montré très conciliant vis-à-vis du confucianisme, qui ait été le plus outragé et calomnié par les *Jou* pour avoir été un admirateur enthousiaste du taoïsme et du bouddhisme et s'être retiré plus tard dans un cloître bouddhique. C'est également sous son règne que fut fondée la secte bouddhique Tch'an (Dhyana), qui prit plus tard une grande importance dans la vie artistique et que fut constituée la première collection du Tripitaka chinois (517). Durant la dernière des cinq petites dynasties, sous les Empereurs des Souei (581-618), le bouddhisme était devenu la religion dominante et le but de l'orientation spirituelle à tel point que l'on trouvait mille livres bouddhiques pour un livre confucien. L'empereur Wen-ti supprima ce qui restait encore de l'organisation de l'instruction publique, la Grande École de Lo-yang et toutes les écoles de premier et de second ordre des provinces, sous le prétexte que leur entretien était trop onéreux pour l'État.

Pendant la longue période de troubles et de luttes intestines qui s'étendit de la dynastie des Han à celle des T'ang, l'enseignement fondé sur la doctrine de K'oung-tse ne se poursuivit

Histoire de la philosophie chinoise

pas d'une façon régulière. Combattu souvent par des influences divergentes, en particulier par le taoïsme, il fut par moments entièrement suspendu. Même dans les époques où il fut l'objet d'une réorganisation extérieure, la qualité de l'enseignement aussi bien que celle de la doctrine laissèrent beaucoup à désirer. Les charges n'étaient plus données à ceux qui s'étaient distingués dans les examens et les nominations dépendaient presque toutes du bon plaisir des hauts fonctionnaires qui n'avaient eux-mêmes aucune aptitude pour remplir des postes si importants. Les postes principaux étaient la plupart du temps occupés par les fils des hauts fonctionnaires, de sorte que l'on revenait peu à peu au système de l'hérédité des charges.

Avec la dynastie des T'ang, qui régna 289 ans (618-907), rétablit l'empire dans son intégralité et lui donna une série de souverains qui appartiennent aux meilleurs de l'histoire chinoise, commence une nouvelle vie pour ce vieux peuple dont les destinées furent si changeantes et les épreuves durèrent plusieurs siècles. Un concours d'influences des plus variées ^{p.293} procura aux T'ang une culture d'une richesse incomparable. Par la porte de l'ouest, ouverte pendant un court instant mais bientôt fermée pour longtemps par la victoire des Arabes, le souffle fécondant des cultures étrangères se répandit sur la Chine, qui avait été si longtemps isolée : l'art bouddhique imprégné d'esprit hellénique, le Christianisme nestorien et le manichéisme. Les Sassanides de Perse formèrent le pont entre eux et la Chine. On rapporte que la cour orientale romaine de Byzance entra en relation directe avec l'empereur T'ai-tsoung, pour l'inciter à une action commune contre la poussée victorieuse de l'islam. Un

Histoire de la philosophie chinoise

pieux pèlerin, Hiuan-tsang, visita Khotan, le Turkestan, le Gandahara et les Indes centrales et y collectionna des tableaux, des œuvres plastiques et des écrits. En 645 il rapporta ses trésors en Chine, où une société de lettrés entreprit immédiatement de traduire et de commenter les manuscrits. Il s'agissait certainement là de manuscrits hindous ; mais il n'est pas impossible que des œuvres de la culture occidentale aient ainsi pénétré en Chine.

La famille T'ang, qui appartenait à la *gens* Li (le fondateur de la dynastie s'appelait Li-yuan) se considérait comme descendant de Lao-tse, qui avait fait partie de cette *gens* Li ([Liv. I](#)). Les T'ang considéraient donc la soumission au taoïsme comme leur suprême devoir et entreprirent de canoniser leur ancêtre sous le nom de Lao-kiun ou San-t'ien-lao-kiun (vénérable sage du troisième cercle). Mais ils étaient tellement remplis de l'esprit de tolérance que toutes les confessions et toutes les opinions philosophiques jouirent de la même liberté durant leur règne ; aussi y avait-il, dans la capitale impériale de Lo-yang, à côté des temples des confucistes, de ceux des *tao-che* et des bouddhistes, des mosquées mahométanes, des temples manichéens, des synagogues juives et des églises nestoriennes. Dans cette atmosphère de liberté, l'art chinois parvint à une floraison d'un parfum captivant, très spécial, et d'une profonde spiritualité ; des peintres comme Wang-wei, célèbre aussi par ses poésies, et Wou-tao-tse, et des poètes comme Tou-fou et Li-t'ai-po sont admirés aujourd'hui comme ceux des autres peuples par les Européens. Les poètes comme les artistes étaient animés de l'esprit p.294 créateur des mystiques taoïste et bouddhique. Si

Histoire de la philosophie chinoise

L'Europe moderne n'a vu dans les Chinois qu'un peuple prosaïque et pratique, c'est qu'elle a cru que le véritable esprit chinois était le néo-confucisme sous le signe duquel il était évidemment impossible que prospérât un art vrai. Mais le néo-confucisme avait réussi, grâce au monopole intellectuel qu'il détenait, à cacher pendant un siècle à l'Europe encore peu avertie, les trésors de la Chine dont l'attitude n'était pas rationaliste et à représenter le siècle auguste des grands empereurs des T'ang comme une époque de superstition profonde et de désordre moral.

Ce ne fut pas seulement à l'égard du confucisme que les empereurs de la dynastie des T'ang se montrèrent d'une rigoureuse justice. Ils cherchèrent aussi à rendre aux *Jou* l'influence qu'ils avaient eue sous les Han et qui était non seulement utile mais indispensable même à l'État. Le premier souverain de cette dynastie rendit à K'oung-tse des honneurs impériaux et s'efforça de rétablir l'instruction publique créée par les Han et dont il ne restait presque plus rien. Nous ne pouvons malheureusement étudier ici l'histoire détaillée de ces efforts. Il nous suffira de remarquer que cette institution, décisive pour l'influence du confucisme sur l'État et la société, et dont les empereurs des Han avaient jeté les fondements, fut maintenue sous les T'ang et que, grâce à la conservation de certains privilèges qui lui avaient été conférés autrefois, elle devint pour l'esprit confucien une forteresse qui a résisté aux attaques de ses adversaires jusqu'à l'époque la plus moderne. Biot distingue, à juste raison, trois degrés dans l'évolution de cette organisation de l'enseignement et des examens : Création du système sous les Han, organisation normale sous les T'ang et développement général et

Histoire de la philosophie chinoise

extension à tout l'empire sous les Sount. Pour comprendre l'importance de cette institution, même dans le cadre particulier de cet ouvrage, il ne faut pas oublier qu'il ne s'agissait point d'une organisation de l'enseignement dans le sens où nous l'entendons habituellement, mais qu'elle finit par devenir exclusivement la véritable constitution de l'empire et que, d'autre part, en vertu de son caractère officiel d'emploi public, elle donna aux *Jou* sur l'ensemble de l'esprit chinois, ^{p.295} une influence qui ressemble beaucoup à celle qu'exerçait sur l'Europe, l'Église catholique du moyen-âge. On peut penser que le développement de la philosophie chinoise en subit des effets qui ne furent pas toujours heureux. Plus le monopole spirituel des *Jou* se consolidait, moins ils songeaient à se déclarer satisfaits. Malgré leur préférence pour le taoïsme et le bouddhisme, malgré leur romantisme, les empereurs des T'ang ont largement contribué à répandre la doctrine et la raison d'État confuciennes. T'ai-tsount, deuxième empereur de cette dynastie (627-649) fut un partisan convaincu de la doctrine confucienne, et écrivit un livre sur l'art de gouverner d'après ces principes. On lui est redevable d'une édition officielle des livres canoniques sous le titre *Che san king*, autrement dit des treize king (Y king, Chou king, Che king, Li ki, Tch'oun tsi'ou, Y li ([164](#)), Tcheou li ([164](#)), Kount yang ([165](#)), Kou liang ([165](#)), Hia king, Lun yu, Mong tse et Eul-ya ([166](#))). Hiuan-tsount (712-756), dont le nom est lié à l'apogée de l'époque des T'ang, fut un soutien et un ami du confucisme. Il donna à K'ount-tse le titre de « Souverain auguste des lettrés » Wen huan wang et fonda le Han lin ou Académie qui, pendant plus d'un millénaire, devait être le centre spirituel de la science néo-confuciste. Mais tout cela ne pouvait

Histoire de la philosophie chinoise

contenter les *Jou* étroitement attachés à leur dogmatisme. Ils se plaçaient à ce point de vue intolérant et infaillible des politiciens catholiques du moyen-âge ou de ceux à qui César prête ces paroles : *nos omnes adversarios putare nisi qui nobiscum essent*. Le plus remarquable, mais aussi le plus insupportable des représentants de cette orthodoxie entêtée est Han-yuou « Le prince des lettrés » (Wen-koung) ainsi que l'appelaient avec complaisance ses partisans ; nous aurons encore à parler de lui.

Si les grands empereurs des T'ang avaient espéré rassembler en un même lit les trois grands courants spirituels afin de pouvoir conserver en activité et dans une harmonieuse entente les rouages intellectuels de l'État, ils commettaient une erreur qui, pardonnable à cette époque, n'en était pas moins pernicieuse.

p.296 Des organisations spirituelles ne peuvent se réconcilier dans la paix, ni se mettre d'accord amicalement, parce que dans chaque camp des dizaines de milliers d'êtres autoritaires sont intéressés au maintien de la séparation et à l'augmentation des contrastes. C'est pourquoi la généreuse tentative des T'ang aboutit à un insuccès, dont nous ignorons les détails, mais dont certains faits historiques attestent les conséquences désastreuses. Sous le règne de l'empereur Wen-tsoung (827-840), les *Jou* tentèrent de mettre fin par la force à l'autorité croissante des eunuques. Leur plan fut découvert et les eunuques organisèrent de leur côté un massacre des *Jou* et de leurs partisans qui coûta la vie à des milliers de familles. Mais Wou-tsoung (840-846) qui avait succédé à Wen-tsoung rappela les *Jou*, accepta les censeurs et, à l'instigation des *tao-che* fit la guerre aux bouddhistes. En 845, il supprima les monastères

Histoire de la philosophie chinoise

bouddhiques, fit détruire les temples du Bouddha et des autres religions étrangères au pays. D'après une statistique de l'époque il y avait alors au moins 1660 temples et monastères reconnus par l'empereur et 40.000 construits par des particuliers ; le nombre de nonnes et de moines s'élevait à 260.500 ; le nombre de leurs esclaves à 150.000. Siuan-tsoung (847-860) chercha cependant à rétablir les bouddhistes dans leurs droits et leurs propriétés, mais le bouddhisme ne se releva jamais complètement du coup que lui avait porté Wou-tsoung. Les autres religions, surtout le christianisme nestorien, disparurent à peu près toutes à partir de ce moment. Telle fut la triste fin de la politique de conciliation des T'ang.

Après la chute des T'ang (905), le pays retomba dans l'anarchie pendant la période dite des cinq petites dynasties (*wou tai*) qui en 53 ans ne donna pas moins de 13 empereurs à la Chine. Cette époque où les généraux se disputaient le pouvoir fait penser aux événements qui se déroulent aujourd'hui en Chine, elle se termine en 960 à l'avènement de la dynastie des Soung qui durera 319 ans et sera l'une des plus importantes pour l'histoire et la vie spirituelle de la Chine.

@

CHAPITRE XII

L'ANCIENNE PSYCHOLOGIE CHINOISE.

@

p.297 La philosophie chinoise la plus ancienne, celle qu'on appelle classique, était surtout une éthique et une métaphysique de la morale dont la méthode était principalement dogmatique. C'est pourquoi il ne nous a pas été nécessaire, jusqu'ici, de tenir grand compte de l'image objective du monde que pouvait avoir l'ancien peuple chinois, non plus que de la représentation qu'il se faisait de la vie intérieure, de son idée de l'âme. Pour comprendre le développement ultérieur de la philosophie chinoise, qui prendra dorénavant de plus en plus le caractère d'une philosophie de la nature, il est indispensable que nous voyions de plus près les idées fondamentales des Chinois sur le monde physique et leurs idées psychologiques qui y sont étroitement liées. Afin d'éviter les déceptions, les jugements erronés et les méprises de toutes sortes, il ne faut pas perdre de vue un instant que, dans les idées de l'époque que nous traitons en ce moment (au commencement de notre ère environ) et naturellement plus encore dans celles des temps les plus anciens qui nous ont été transmises par tradition, il ne saurait être question d'une physique ou d'une psychologie scientifiques. Il est, au contraire, facile de comprendre que les rares et timides tentatives d'interprétation rationaliste étaient toujours profondément imprégnées et tissées de conceptions prélogiques de la nature et de la vie spirituelle. Personne n'en sera surpris car

Histoire de la philosophie chinoise

quiconque connaît l'histoire de la philosophie occidentale sait que celle-ci ne contenait encore à l'époque moderne qu'une part infime de la science véritable. On trouve donc côte à côte, dans la philosophie chinoise de l'ère des Han, des traits primitifs magiques, animistes et timidement rationalistes ; ils sont ^{p.298} souvent aussi superposés et entremêlés de sorte que, indépendamment des divergences fondamentales d'opinions de quelques personnalités philosophiques isolées, ce mélange continu de primitivisme et de pensée rationnelle, la plus ou moins grande dépendance de la tradition prélogique, ne nous permettent pas d'en établir une image, une et sans contradictions. Très souvent, au premier abord du moins, on aperçoit un pêle-mêle très confus de mots, d'images et de conceptions dans lesquels bien des gens ont déjà désespéré de mettre de l'ordre. On peut y arriver cependant, pourvu que l'on interprète comme il faut les vieilles formules fondamentales de la cosmologie et de la psychologie chinoises, autrement dit qu'on ne cherche pas à y introduire des idées modernes, comme cela arrive bien souvent.

La plus importante, sinon, comme nous le verrons, la plus vieille de ces formules, la doctrine du *yin-yang*, nous est déjà connue ([167](#)). L'expression la plus primitive de cette pensée d'une polarité première de toute vie était cosmique : ciel et terre, issus immédiatement de l'histoire mystique de la création chinoise. Dans le *Y king*, cette dualité antithétique apparaît dans les deux premières Koua : *k'ien* et *k'oun*, qui représentent le premier le ciel comme le principe créateur actif, le deuxième la terre comme le principe récepteur passif. Plus tard on emploie pour désigner cette polarité le couple de caractères *yin-yang*, qui ne

Histoire de la philosophie chinoise

désignait d'abord que le clair et l'obscur, la lumière et l'ombre, mais qui devint à partir du sixième siècle avant J.-C. la formule algébrique pour tous les phénomènes possibles de la polarité qui commande la vie. Nous avons vu en outre que la vieille croyance animiste populaire distinguait deux sortes d'esprits, les esprits de la nature ou *chen* (esprits des fleuves, des montagnes, des arbres, etc.) et les esprits des morts ou *kouei*. Les *chen* étaient regardés plutôt comme des esprits favorables et bienfaisants, les *kouei*, comme des fantômes que l'on craignait comme des morts qui revenaient. Il était inévitable que les *kouei-chen* fussent compris aussi dans la théorie du *yin-yang* et que les *chen*, esprits lumineux, fussent identifiés au ciel et au ^{p.299} *yang* et les *kouei*, au contraire, à la terre et au *yin*. Nous avons exposé, dans la première partie, que d'après l'ancienne cosmogonie religieuse, l'homme était considéré comme une sorte de synthèse du ciel et de la terre (168), comme un microcosme placé à côté d'eux et possédant une puissance de même nature que la leur. Plus tard, le *Y king* exprime la même idée en disant que l'homme est issu de l'action combinée du *yin* et du *yang* ; et il n'y aurait là rien de particulier puisque tous les êtres du monde phénoménal sont, pense-t-on, produits de cette manière. Mais l'homme est un être particulier, composé d'une matière spéciale ; le *yin-yang*, d'où il est issu, est ce que nous avons déjà rencontré sous la forme du *chen* et du *kouei*, l'homme est donc une union de *chen* et de *kouei*. En effet, il est dit dans le [Li ki](#) (Li Jun) :

Histoire de la philosophie chinoise

« Aussi l'homme est-il la conséquence la plus parfaite du ciel et de la terre, l'union du *yin* et du *yang*, l'union du *kouei* et du *chen*.

Nous sommes maintenant en mesure de mieux comprendre, d'un côté du moins, la psychologie chinoise. Il nous reste cependant à résoudre encore quelques énigmes plus anciennes que la théorie du *yin-yang* déjà très rationaliste et qui remontent aux époques de l'homme magique et prélogique de la culture chinoise. C'est à celles-ci qu'appartiennent l'expression *k'i* qui revient dans toute la littérature chinoise et le *tsing*, dont on ne peut la séparer. Qu'est-ce que *k'i* ? Son sens fondamental est : respirer, expirer et aspirer l'air. (v. *T'se yuan*). Puis il est employé aussi par les philosophes chinois pour désigner la substance première, le principe de vie, la force vitale et l'âme. Comme l'interprétation inexacte du mot *k'i* est une des principales causes d'erreur pour la compréhension des textes philosophiques, il est nécessaire que nous nous y arrêtions un instant. Que le souffle de la respiration (*anima*) soit l'âme (*animus*), c'est là une idée que les Chinois ont en commun avec la plupart des peuples blancs, idée, d'ailleurs, à laquelle on devait parvenir de très bonne heure, puisque la respiration est une des fonctions indispensables à la vie et dont l'arrêt est un des symptômes de la mort. Il s'agit maintenant de savoir ce que p.300 l'on entend par âme. Les réponses à cette question peuvent être très variées. Il faudra se garder avant tout, d'attribuer aux Chinois d'autrefois les idées actuelles de l'Occident sur l'âme, et d'accepter les définitions que les Chinois modernes ont puisées dans la science européenne, comme celle que donne précisé-

ment le *T'se yuan*. Pour les anciens penseurs chinois qui suivaient simplement la vieille croyance populaire, la respiration est le moyen d'absorber en soi la substance vitale, *tsing*, qui est répandue partout et qui est composée des souffles réunis du *yin* et du *yang*, et de se maintenir ainsi en vie. Mais qu'est à vrai dire le *tsing* ? C'est primitivement le noyau blanc comestible du grain de riz ; puis l'essence ou la meilleure partie, la plus fine, la plus subtile, la plus délicate, la plus pure d'une chose. Dans un sens plus dérivé, *tsing* est la semence, surtout la semence mâle, d'où provient tout, mais qu'il ne faut pas prendre au sens purement matériel, car *tsing* désigne aussi l'âme intelligente, *sin tsing* et *tsing ling* (v. *T'se yuan*). Le *tsing* était donc pour les anciens Chinois la force substantielle magique qui remplit tout, dans et par laquelle tout vit, et que l'on doit absorber par aspiration pour vivre. C'était la « médecine » au sens magique du mot (169). La science secrète qui permettait d'absorber comme il convient cette substance magique, de l'amasser, de la purifier et de la conserver, était l'art de maintenir sa force et sa santé corporelles et spirituelles. C'est pourquoi les Chinois comme les Hindous et d'autres peuples ont établi de bonne heure une technique respiratoire (170) qui avait pour but de donner à celui qui en était instruit la possession de cette toute-puissance magique. Le grand commentaire du *Y king* rapporte que, pour se préparer à la contemplation mystique, les saints et les sages de l'antiquité se retiraient dans l'isolement et jeûnaient :

« Aussi appelaient-ils la fermeture de la porte (aspiration) *k'oun* (principe réceptif) et l'ouverture de la porte (expiration) *k'ien* (principe actif). Fermer et ouvrir alternativement, ils

Histoire de la philosophie chinoise

appelaient cela le changement (du repos et du ^{p.301} mouvement) et ils appelaient pénétration l'aller et venir sans fin.

K'oun et *k'ien* correspondent dans l'ancien *Y king* à ce que l'on appellera plus tard *yin* et *yang*. Le but de la technique respiratoire était donc de faire pénétrer en soi et laisser agir le plus possible de *yang*. Plus nous respirons, plus nous absorbons de *yang* et plus nous prolongeons notre vie et agissons dans le sens du bien et de la justice.

« N'est-ce pas la respiration qui te conduit dans la direction du bien et du mal, comme le cheval (son cavalier) ?

dit le sévère confuciste Yang-hioug (*Fa yen*, 3). L'aspiration du *tsing* est donc la source de la vie et sa pratique méthodique un régulateur moral.

De là à donner au *tsing* un sens cosmique, il n'y avait pas loin. Ce qui était valable pour l'individu devait l'être aussi pour l'univers, pour le tout ; le terme impliquait cette extension. L'idée du sperme renfermait déjà celle d'une substance première, du sperme de l'univers, d'une source dernière de vie qui s'unissait dans le concept du *tsing* avec l'idée d'une aspiration de ce qu'il y a de meilleur, de plus fin, de plus subtil et de plus pur. Puis cette idée prit un sens plus abstrait et se rapprocha de la doctrine du *yin-yang* faisant du *tsing* la substance première, le *yin-yang* agissant comme unité.

Le *Tao te king* (21) dit du grand tao (*ta tao*), la cause première : « En lui est le *tsing* et ce *tsing* est l'être véritable (*tchen*). » Dans le [quarante-deuxième](#) chapitre il est dit expressément que le « *k'i* spirituel établit l'union (entre le *yin* et

le *yang*) ». Dans l'un des plus anciens passages de l'œuvre de Kouan-tse nous trouvons déjà la substitution du *k'i* au *tsing* : « Où est le *k'i*, là est la vie, et où le *k'i* manque c'est la mort. Donc ce qui vit ne le peut que par le *k'i* ». Et nous lisons dans [Mong-tse](#) (II. Ent. 2) : « C'est la respiration qui remplit le moi matériel. (*k'i tche chen tche tchoung*) ». Il n'est pas difficile de comprendre comment cette substitution a pu se produire : « L'aspiration de la substance vitale (*tsing k'i*) produit les êtres », dit le commentaire *Hi tse* (I, 42). Ainsi en plus de l'expression *tsing k'i* — que l'on trouve encore dans Wang-tchoung avec le sens de substance première — on emploie le mot *k'i* (respiration) pour représenter cette substance *tsing*.

Nous nous trouvons ici en présence d'une interprétation ^{p.302} essentiellement magique et prélogique de la vie, datant des temps primitifs de l'esprit chinois et qui, rapprochée plus tard des essais d'explication rationnelle est restée la conception inattaquée de tous les philosophes chinois depuis le moyen-âge jusqu'à une époque très avancée de l'influence européenne. *K'i* est ce qui donne la vie, non seulement à l'homme mais à tous les êtres. Le *Lu-che tch'oun-ts'ieou* dit de cette substance énergétique :

« Elle donne aux oiseaux la force de voler et de planer, rend les quadrupèdes aptes à la marche et à la course, donne aux perles et au jade leur fin brillant ([171](#)), fait croître et fleurir les plantes et les arbres, donne au sage la clairvoyance qui pénètre tout. L'introduction de la substance vitale (*tsing*) par la respiration (*k'i*) procure la légèreté, la vigueur, la beauté, la noblesse, la sagesse et la clairvoyance.

Histoire de la philosophie chinoise

Mais T'oung-tchoung-chou dit du *k'i* de l'homme :

« Si quelqu'un est trop plein de vie, la respiration ne se fait pas ; s'il est trop faible, la respiration est insuffisante ; s'il est trop ardent, la respiration est trop froide ; s'il se fatigue trop, il manque de forces pour respirer ; s'il est nonchalant, la respiration est trop lente ; s'il est irrité, sa respiration est trop bruyante ; s'il s'adonne trop au plaisir, sa respiration est désordonnée ; s'il est mélancolique, sa respiration devient insensible ; s'il éprouve de la crainte et de l'angoisse, sa respiration est excitée. Ces dix états sont préjudiciables à la bonne respiration parce qu'ils dépassent la mesure (*tchoung*) et s'écartent de l'harmonie (*ho*) ([172](#)).

K'i est donc d'une part, la substance vivante, et d'autre part, ce qui vivifie, ce qui donne la vie, la force vitale. *K'i* est encore, dans un certain sens, l'âme elle-même en tant qu'animatrice ou émanation de la vie universelle (ou du principe primordial source de toutes choses).

Enfin, pour désigner l'âme, les Chinois ont encore les deux termes *p'o* et *houn* qui ont le plus souvent signifié pour les sinologues européens, le premier l'âme animale, sensitive, et le second l'âme spirituelle, intelligente. Laissons de côté, pour l'instant, la question d'une pluralité des âmes et cherchons p.303 ce qu'il y a d'exact dans cette explication. Si nous considérons les deux caractères chinois *p'o* et *houn*, nous sommes frappés de la ressemblance qu'ils présentent tous deux avec le caractère *kouei* qui signifie généralement l'âme. Le caractère *p'o* est formé de la combinaison du caractère *kouei* avec un autre caractère qui signifie blanc et se prononce *po*. Ce dernier n'a ici qu'une valeur

Histoire de la philosophie chinoise

phonétique et indique que le caractère qu'il a modifié est un *kouei*, que l'on prononce *p'o*. En d'autres termes, *p'o* est identique à *kouei* et n'est qu'un autre mot et un autre signe pour *kouei*. Le caractère *houn* est également formé du caractère *kouei* auquel est ajouté un autre caractère qui se prononce *yun* et signifie d'ordinaire « dire », « parler » mais représentait originairement la bouche ouverte pour parler ou respirer ; le caractère supplémentaire *yun* n'est donc plus phonétique comme précédemment, mais est ici déographique et le caractère *houn* désigne donc un *kouei* qui respire ou encore qui maintient en vie l'homme qui, sans cela, deviendrait *kouei*. *Houn* a le même sens que *k'i* et nous trouvons en effet dans le *Chou king* le composé *houn ki* pour désigner l'« âme » et le *T'se yuan* considère *houn* comme le *tsing chen* de tous les êtres. Par contre ce même *T'se yuan* voit dans le caractère *p'o* le corps humain tant qu'il vit ; en outre, *p'o* signifie encore levain, ferment et, par suite, ce qui en quelque sorte apporte à une autre substance vie et mouvement. Le *p'o* est donc une substance vivante plus ténue analogue ou semblable au *tsing*.

Nous avons donc trouvé pour les deux inconnues *p'o* et *houn* plusieurs éléments connus : *p'o* est le *kouei* et *houn* le *chen* ; *p'o* est le *tsing* (substance vitale) et *houn* est le *k'i*. La phrase suivante du *Li ki* attribuée à K'oung-tse ne permet pas de douter que *k'i* ne corresponde à *chen* :

« *K'i* est la plénitude du *chen*, et *p'o* la plénitude du *kouei*, leur réunion est la science suprême.

Le *Chouo wen*, le plus ancien dictionnaire étymologique chinois du commencement de l'ère des Han, donne les

Histoire de la philosophie chinoise

explications suivantes : *p'o* est l'essence spirituelle du *yin* de l'homme..., *houn* est l'essence spirituelle du *yang* de l'homme ». Tout est donc parfaitement clair et la troublante multiplicité d'expressions pour désigner l'âme se réduit donc aux couples suivants : p.304

1. *yin — yang,*
2. *kouei — chen,*
3. *tsing — k'i,*
4. *p'o — houn.*

Le premier couple désigne la formule la plus ordinaire de la polarité ; le deuxième donne la vieille conception animiste du rapport qui existe entre les deux termes, le troisième est la formule magique-vitaliste de ce rapport et le quatrième, enfin, est pour ainsi dire la formule de l'individu. Mais aucun de ces couples ne se rapporte exclusivement à l'homme, chacun est au contraire applicable aux êtres vivants. Les expressions d'âme « animale » et d'âme « intelligente », ne conviennent guère pour rendre le sens de *p'o* et de *houn* parce qu'ici il ne saurait être question d'intelligence ; car si *houn* signifie parfois une activité de l'intellect, on ne peut point le prendre dans ce sens étroit quand il est appliqué à d'autres êtres vivants non intelligents. Nous préférons dire âme *yin* et âme *yang* ou, mieux encore, âme réceptrice et âme créatrice, par analogie avec la « réceptivité » et la « spontanéité » de Kant. Il ne faut pas voir en elles deux âmes indépendantes — ce que les expressions âme « animale » et âme « intelligente » pourraient laisser entendre — mais deux formes différentes d'un être unique. L'hypothèse de plusieurs

Histoire de la philosophie chinoise

âmes serait en contradiction absolue avec le monisme de la pensée chinoise. Non seulement celle-ci ne distingue pas deux âmes, mais au fond elle ne distingue même pas un corps et une âme. La vieille conception animiste d'après laquelle le *kouei* (*anima*) se trouve enfermé dans le corps comme dans un fourreau est déjà complètement abandonnée dans les œuvres de Kouan-tse, de Lao-tse et dans le *Yi king* confucien — peut-être même l'avait-elle déjà été auparavant. L'actualisme de la conception chinoise du monde d'après laquelle la seule chose qui existe est le changement perpétuel, provoque nécessairement après lui un actualisme psychologique : l'âme n'est pas, comme le supposait l'antique croyance populaire et comme l'affirme la théorie spiritualiste, une substance existant pour elle-même et par elle-même qui agirait sur la substance étrangère que serait le corps ; elle ^{p.305} n'est pas non plus, comme le prétend le matérialisme occidental, une simple manifestation de force ou une fonction du corps matériel, elle est la vie même, l'éternel devenir qui se déroule dans la polarité du *yin* et du *yang*, éprouvé, perçu ou pensé, tantôt comme un état corporel, tantôt comme un état spirituel. *P'o* et *houn* ne sont donc pas deux âmes différentes, mais seulement deux modes différents de l'événement intérieur. On comprend alors le sens de cette phrase du *Tso tchouan* jugée d'abord incompréhensible :

« Dès sa conception l'homme entre dans le changement avec (l'âme) *p'o*; dès sa naissance le *p'o* devient *yang* et s'appelle alors *houn*.

Ce qui signifie que l'homme est conçu comme être passif, *yin*, et qu'à sa naissance le *p'o* se transforme en *houn* et le *yin* en

Histoire de la philosophie chinoise

yang. Il faut évidemment prendre cela, non au point de vue temporel, mais au point de vue de la théorie de la connaissance, sinon la philosophie chinoise ne serait qu'un tissu d'absurdités.

Cette explication n'est certainement pas en contradiction avec la psychologie du taoïsme moderne qui envisage plusieurs *chen*. Dans un passage que nous donnerons en entier plus loin (p. 186), Pao-p'ou-tse dit :

« Si l'on ne fait qu'un avec l'Un mystérieux, on verra comment le moi se divise en trois personnes ; ces trois personnes peuvent encore se multiplier en dix autres ayant chacune son moi propre.

Et il ajoute :

« Si tu emploies comme il convient le grand élixir (cinabre et or liquide) et t'en purifies, alors apparaîtront d'elles-mêmes dans ton moi trois âmes *yang* (*houn*) et sept âmes *yin* (*p'o*).

Ce n'est pas là d'ailleurs une opinion de Pao-p'ou-tse, mais la doctrine taoïste courante. Dans le livre de l' « Empereur de jade » (*Kao chang Yu houang pen sing tsi king*), qui est de date plus récente, on lit :

« Si l'esprit est pénétrant et la connaissance claire, si le cœur et l'âme sont en paix, alors les trois âmes *yang* (*houn*) vivront éternellement et les âmes *yin* (*p'o*) ne mourront ni ne seront réprouvées.

Le même ouvrage nous apprend que les sept âmes *yin* sont les esprits de la bouche, de la langue, des dents, de la gorge, de la respiration, du cœur et du désir. Ce sont donc les fonctions aux esprits desquelles *p'o* est censé commander.

Malheureusement nous ne pouvons, pour le moment du moins, interpréter ^{p.306} complètement la psychologie mystique du taoïsme moderne — Pao-p'ou-tse déclare qu'il s'agit d'un mystère qui se transmet oralement — mais précisément le livre qui renferme cette affirmation ne parle dans toute son étendue que de « l'Unité » qui est le point de départ et d'arrivée de toute vie. Ce serait commettre plus qu'une simple méprise que d'attribuer à Pao-p'ou-tse la croyance à dix âmes indépendantes les unes des autres. Il ne peut s'agir dans cette division des âmes, ainsi que l'enseigne le taoïsme moderne, que de forces spirituelles et, dans la mesure où cela concerne les âmes *yang*, probablement d'états de l'âme, vécus par le moi, analogues aux skandhas bouddhiques. Nous n'en dirons pas davantage sur la psychologie transcendante du début de notre ère, car elle ne subira pas de changements essentiels dans la suite. Elle n'était pas l'opinion d'une école déterminée, mais l'idée généralement répandue en Chine et partagée sans distinction par toutes les écoles.

Une question beaucoup plus complexe et qui a donné lieu à bien des discussions est celle de l'ordre quinaire du cosmos et de la vie fondé sur ce qu'on appelle les cinq « éléments ». Il y a cinq éléments, cinq planètes, cinq espèces de *k'i*, cinq parties élémentaires du corps humain, cinq organes intérieurs, cinq sens, cinq passions, cinq activités spirituelles, cinq biens à rechercher, cinq qualités morales fondamentales, mais aussi cinq couleurs, cinq tons, cinq degrés de parenté et ainsi de suite jusqu'à l'infini. Au début de cette systématique à cinq rangs se trouvent les cinq « éléments » (*wou hing*). Il n'est guère de

questions au sujet desquelles l'art européen de la traduction et de l'interprétation ait fait autant d'erreurs qu'ici et crée plus de confusion et de méprise en y introduisant des expressions techniques occidentales. On a toujours traduit, par exemple, le caractère *hing* par le mot élément, pris dans le sens que lui donne la philosophie grecque, et représenté ainsi la matière fondamentale, pour railler ensuite le manque de méthode des Chinois qui mettent sur le même plan des matières aussi hétérogènes que l'eau, le feu, le métal et la terre. Pourtant le fait que ces « éléments » portent des noms grecs ou indiens ne les rend pas davantage systématiques. Mais le plus grave c'est que le mot *hing* ne signifie pas du tout éléments. *Hing* signifie : ^{p.307} aller, marcher, agir, faire ; puis, série, ordre, suite, caractère, qui n'ont absolument aucun rapport avec le concept élément. Il existe un grand nombre de synonymes d'usage courant, depuis les temps les plus reculés, pour remplacer *hing*, tels sont : *wei* = position, rang, degré, ordre ; *tsai* = matière, matériel ; *tsie* = partie, division (par exemple de la tige d'une plante), partie (d'un livre) ; *wou* = chose en général, etc. Il est à remarquer que pas un seul de ces synonymes ne contient une indication qui permette de leur donner le sens de matière primitive ou de partie fondamentale, tandis que tous ont un rapport avec l'idée d'ordre, de rang, de type. En effet, dans le *Chou king* ([173](#)) le passage du *Houng fan* où il est question pour la première fois des *wou hing*, montre qu'il s'agit là de différents types de créatures qui se distinguent par diverses qualités extérieures. On pourrait parler de catégories, si ce terme n'avait l'inconvénient de donner des *hing* une idée par trop abstraite et logique. Nous nous trouvons ici en présence d'un essai tout à fait primitif de

Histoire de la philosophie chinoise

philosophie qui veut en quelque sorte répartir sur un quadrillé à cinq parties tous les phénomènes de la vie intérieure pour mieux comprendre celle-ci. Ces essais d'une science « prélogique », comme l'appelle Danzel (174) ne sont pas isolés ; ils se rencontrent chez de nombreux peuples anciens qui se sont donnés par la suite une civilisation propre, mais ils persistent encore avec une grande ténacité dans la période de civilisation de ces peuples. Ils reparaissent même à des époques modernes comme chez Agrippa von Nettesheim et même dans l'activité scientifique rationnelle où ils peuvent conduire à un certain jeu au moyen d'une systématique aux membres égaux. L'exemple le plus instructif de cette conséquence prélogique au degré le plus élevé de la pensée peut être trouvé dans la table des catégories de Kant.

Certes les tables primitives de catégories ont un aspect moins spirituel, mais nous nous trouvons en présence d'une tentative très précoce de systématique et il vaut la peine de remarquer, p.308 à l'encontre de l'affirmation que les Chinois manquent d'esprit de système en général, qu'il n'est pas un autre peuple qui, à une époque prélogique, ait montré autant que les Chinois une tendance aussi forte à la systématisation. Au contraire, les Chinois se sont empêtrés dans cette systématique primitive et ont ainsi pratiqué, même aux époques de la raison, un jeu souvent déraisonnable. Mais dans l'ensemble, surtout aux époques ultérieures, lorsque la pensée rationnelle l'eut conçue, cette systématique fut plus qu'un enfantillage formel. Elle fut une tentative, insuffisante certes, pour démontrer l'ordonnance intime et le parallélisme de tous les phénomènes cosmiques et

Histoire de la philosophie chinoise

humains. Nous ne donnons ci-dessous que les éléments du schéma en cinq parties qui offrent de l'intérêt au point de vue psychologique :

Phénomènes	Parties du corps	Organes internes	Sens	Sentiments	Modalités de l'âme	Qualités morales fondamentales
Bois	Muscle	Foie	Odorat	Colère	houn	Amour du prochain
Feu	Sang	Cœur	Vue	Joie	chen	Bienséance
Terre	Chair	Rate	Toucher	Désir	y (penser)	Confiance
Métal	Os	Poumon	Goût	Souci	p'o	Droiture
Eau	Peau	Rein	Ouïe	Crainte	tsing	Sagesse

Cette table de concordance n'a pas une valeur absolue et n'est pas uniformément admise. Il est d'autres tables qui comprennent quatre, six ou sept catégories spéciales. En outre, l'ordre de classement change dans les diverses séries, ce qui modifie par suite la correspondance des éléments qui figurent sur les lignes parallèles, de sorte que le plan tout entier perd sa valeur scientifique. Il reste précisément dans tous les cas une tentative naïve pour prouver l'existence d'un parallélisme psychophysique. Il manquait aux anciens Chinois, comme à tous les peuples primitifs, pour élaborer cette pensée de façon ^{p.309} plus féconde, une connaissance suffisante de la nature ; c'est ainsi que, parmi les parties principales du corps humain citées ici, les nerfs manquent, tandis que les muscles et la chair sont notés comme deux choses différentes. Parmi les organes internes, on s'étonne de ne pas voir l'estomac. Il faut, il est vrai, pour être juste, reconnaître que la somatologie du début des temps modernes n'était guère mieux partagée.

Histoire de la philosophie chinoise

Quant à la distinction psychologique, indépendamment du parallélisme impossible à établir, on peut la considérer comme suffisamment satisfaisante. Avant tout nous trouvons ici une nette distinction des activités sensorielles purement réceptives des actes de désir et de volonté (*tche*) d'une part, et de la pensée (*y*) d'autre part. Le caractère chinois *y* traduit par sentiments a un sens très large et signifie aussi bien le désir, l'inclination que le sentiment et la volonté intentionnelle ; il correspond donc assez exactement à toutes les formes de la faculté appétitive depuis le simple appétit instinctif jusqu'à la volonté proprement dite. A côté de lui, se trouve le mot *tsing* qui signifie aussi sentiment, passion, affection, mais avec une limitation plus grande du côté émotionnel ; on parle aussi bien des *wou tsing*, que des *wou tche* (cinq sentiments, cinq affections) ; le vrai caractère pour représenter le désir est *yu*.

Bien séparée de ce groupe de phénomènes spirituels est la pensée *y*, *se*, exprimée souvent aussi par *sin*, le cœur, que les anciens considéraient comme le siège de la pensée. Pour penser, méditer, réfléchir, graver dans la mémoire, etc., l'ancien chinois avait déjà un certain nombre de mots, ce qui prouve que l'on a distingué de bonne heure les divers stades du processus de pensée, de même que l'on connaissait fort bien leurs formes logiques. Cependant nous ne sommes pas à même, pour l'instant du moins, d'établir de façon certaine, si âme et pensée étaient pour les Chinois des concepts identiques. Yang-hiung (*Fa-yen* 5) nous donne à ce sujet une indication qui semble décisive. Comme on l'interrogeait sur ce qu'est le *chen*, il répond clairement et nettement :

Histoire de la philosophie chinoise

« C'est *sin*, le cœur,

donc, la pensée. Et plus tard, il s'explique ainsi :

« Comment la pensée humaine ne serait-elle point esprit (*chen*) ? Quand on la cultive, elle se conserve ; quand on ne l'entretient pas, elle ^{p.310} disparaît.

Mais cela ne nous avance pas beaucoup en fait et nous apprend tout au plus que le *chen* est un être pensant, disons donc « conscience ». Je ne voudrais employer le mot « intelligence » pour traduire *sin*, le cœur, parce que *intelligere* signifie comprendre et que Yang-hioug n'entend pas par *sin = chen* l'« entendement » ainsi que le prouve sa doctrine de la vraie science qui se rapproche beaucoup de l'intuition et dont nous parlerons bientôt.

Mais nous ne savons pas encore jusqu'à quel point les anciens philosophes chinois comprenaient la pensée. Dans le tableau donné, le groupe qui se rapporte aux modes spirituels est très remarquable : nous voyons que *y*, la pensée, (qui correspond non pas au cœur, comme on aurait pu le supposer, mais à la rate) se trouve au milieu de quatre désignations que nous connaissons déjà pour « âme » en général, entre *houn* et *chen* d'une part, et *p'o* et *tsing* d'autre part. Si nous nous reportons aussi aux couples de termes concernant l'âme (v. [plus haut](#)), on voit que la pensée occupe le milieu entre l'âme *yin* et l'âme *yang*, entre *kouei* et *chen*, entre *p'o* et *houn*, ou, pour nous exprimer de manière plus moderne, entre le mode purement vital et le mode créateur spirituel de l'âme, c'est-à-dire, que l'on considérerait la pensée comme le fruit du *kouei-chen* ou, dirait-on aujourd'hui, comme un phénomène psychophysique. La pensée *y*

n'est d'ailleurs pas plus que *sin*, le cœur, une pensée théorique, la « raison pure » *ratio* ; elle est une pensée soumise à l'influence de la volonté, pragmatique, une pensée qui, consciemment ou non, provient de nos désirs ou, comme disent les Chinois, est influencée par le *yin*. # Une autre expression souvent traduite par les mots, « pensée », « raison » est *ling* (175) ; nous en parlerons plus loin, ^{p.311} car on en a beaucoup abusé et surtout du composé *ling pao* pour désigner la « plus haute intelligence », l'« intelligence universelle » le λόγος et il en est résulté des interprétations très aventurées de la littérature taoïste moderne. *Ling* n'est autre chose qu'un synonyme de *chen* et si on l'a traduit une fois ou l'autre par « pensée » il ne signifie nullement pour cela l'entendement.

Les penseurs chinois, si décriés qu'ils soient en tant que « purs et simples » rationalistes, connaissaient cependant en plus de la pensée rationnelle une pensée irrationnelle, une connaissance spirituelle pure indépendante du monde extérieur et du corps, que nous appelons à tort et d'un nom qui trompe, l'intuition, la vue mystique. Lao-tse l'appelle *hiuan lan* « connaissance mystérieuse », événement immédiat. Les taoïstes, aussi bien ceux d'autrefois que les modernes, n'ont pas donné à cette forme de la connaissance un nom déterminé et ont imité en cela les mystiques allemands. C'est à juste raison, car la langue, instrument de l'entendement, n'est pas du tout propre à l'expression de l'irrationnel. Sur ce point, alors comme aujourd'hui, les opinions étaient très divisées. Pao-p'ou-tse, chef du taoïsme moderne, dit de Dieu, le mystère originel (*tcheng hiuan*) :

Histoire de la philosophie chinoise

« Il est pour l'obscur végétatif les guides et le fouet, pour l'esprit (*ling*) la force instinctive et le souffle de vie... Il ne se révèle par conséquent que dans l'obscurité la plus profonde du vide de l'esprit. De celui qui essaie de se le représenter, l'esprit se trouble de plus en plus ; celui-là seul peut le concevoir (le mystère originel) complètement, qui s'élève dans la pureté. (*Nei pien* I).

L'empiriste et le rationaliste radical qu'était Wang-tch'oung au contraire n'admettait pas de savoir ni de connaissance qui ne fussent rationnels ; il n'en acceptait aucun qui ne reposât sur l'étude et fût spontanée et déclarait que tout autre était impossible. Il raisonnait contre l'intuitionnisme comme seul ^{p.312} pourrait le faire un naturaliste empiriste de nos jours :

« Tout ce qui est concevable peut être saisi par la réflexion — dit-il —, mais ce que nous ne connaissons pas reste incompréhensible pour nous sans examen ni étude de notre part. Pas plus l'histoire ancienne que l'histoire moderne n'offrent d'exemples d'hommes qui aient possédé d'eux-mêmes des connaissances sans avoir étudié, ou aient été éclairés sans avoir fait des recherches. Car les choses concevables exigent une réflexion sérieuse, après laquelle les sujets les plus ardues ne sont plus difficiles à comprendre, tandis que les choses inconcevables défient les efforts et les recherches que l'on fait pour les comprendre. Par conséquent les plus grands sages eux-mêmes ne sont pas capables de produire quoi que ce soit sans études ni d'obtenir un résultat sans avoir travaillé dans ce but.

Histoire de la philosophie chinoise

Tchou-hi a également affirmé plus tard que la pensée est simplement fonction de l'entendement et nié toute autre source de connaissance, et même la possibilité de se passer de la pensée.

Mais, autrefois comme aujourd'hui, toutes ces argumentations n'ont pas résolu le problème de la connaissance suprême. Même dans les milieux confucéistes où le rationalisme était particulièrement estimé, on ne croyait pas si absolument que la connaissance par l'entendement fût la seule valable. Yang--hioung, philosophe confucéiste du commencement de notre ère, demandait que, pour savoir, on pénétrât profondément dans l'objet (*si*) ; il fallait s'incorporer à lui pour ainsi dire comme K'oung-tse l'avait fait avec Tcheou-koung et Yen-houei avec K'oung-tse.

« Il faut y pénétrer, dit-il (*Fa-Yen* I.). En pénétrant dans le non-être, on s'élève au-dessus de l'apparence de l'être et en pénétrant dans l'être on s'élève au-dessus du non-être.

Ce qu'il entend, au fond, par savoir, il le dit en une belle parabole qui pourrait tout aussi bien avoir été prononcée par un taoïste.

« Lorsque près de mourir, le maître des vers du riz rencontra un essaim d'abeilles, il se mit à prier et dit :

— Ô ! vous êtes mes égales, vous êtes mes égales, depuis l'origine des temps !

Voilà la véritable connaissance.

Histoire de la philosophie chinoise

Cette conception de la « véritable connaissance » n'a plus rien de commun avec l'entendement et ressemble à celle que Pao-p'ou-tse exposera plus tard.

p.313 Comme on le voit, la psychologie chinoise ne passa point auprès des grands problèmes sans les remarquer, et si elle s'est égarée de temps à autre dans le labyrinthe du parallélisme à cinq parties, elle est cependant restée dans la bonne voie en ce qui concerne toutes les questions importantes. Si l'on était tenté d'accorder trop de poids à ces erreurs, il suffirait d'ouvrir Agrippa von Nettesheim ou Théophraste Paracelse pour ne plus parler de la supériorité de l'Occident. Sur beaucoup de points, même dans le domaine psychologique, les penseurs chinois étaient bien en avance sur les philosophes occidentaux. Wang-tch'oung, qui vivait au premier siècle de notre ère, savait déjà que les représentations oniriques n'étaient pas des apparitions de revenants ou d'esprits venus d'un autre monde, mais qu'elles avaient la même origine que celles de la veille.

« Quand la force vitale (*k'î*) se manifeste sous forme de pensée, elle se porte vers les yeux, les oreilles et la bouche. Quand elle se porte aux yeux, les yeux voient les formes, quand elle se porte aux oreilles, les oreilles entendent les sons et si elle se porte à la bouche, la bouche parle. Pendant le jour nous croyons voir des esprits, pendant la nuit, quand nous dormons nous croyons les entendre. Quand une personne dort dans une maison isolée et qu'elle voit en rêve des esprits, si quelqu'un la touche de la main, elle pousse des cris. Ce que nous voyons à l'état de veille ou que nous entendons en rêve, tout cela est

Histoire de la philosophie chinoise

l'œuvre de notre esprit, des angoisses et des pensées qui l'agitent.

Il dit encore a propos des hallucinations produites par la fièvre :

« Sous l'empire des vives douleurs consécutives à un accident grave, les malades croient que les esprits les frappent à coup de bambou et ils ont l'impression que des esprits armés de marteaux, de crochets et de cordes se tiennent auprès de leur lit et les surveillent. Mais ce ne sont là que de vaines visions causées par la douleur et la crainte... Ce n'est que l'effet d'un travail pénible de l'esprit et n'a pas la moindre réalité.

Au sujet des fous, il dit, à une époque où, en Europe, les personnes les plus instruites voyaient dans la folie une œuvre diabolique :

« Si une personne chante ou pleure bruyamment dans la rue, ne reconnaît ni l'orient ni l'occident, ne fait attention ni à la chaleur brûlante ni à l'humidité, ne se rend pas ^{p.314} compte de sa folie et ignore si elle a faim ou est rassasiée, c'est que sa nature est dérangée et bouleversée et l'on n'y peut rien. Cet homme ne voit pas devant lui et ne craint rien.

Et ailleurs :

« Les fous voient des fantômes ; ils ont l'esprit troublé, parlent tout seuls et s'éloignent des gens bien portants : tout cela provient uniquement de la gravité de leurs souffrances et du trouble de leur substance vitale (*k'i*). Quand les malades sont sur le point de mourir, ils ressemblent beaucoup aux fous. Le sommeil, la maladie et la folie sont les conséquences d'une

Histoire de la philosophie chinoise

diminution de la force vitale (*k'î*) et du trouble des idées. C'est pourquoi tous ces gens voient des hommes et des choses (qui n'existent pas en réalité).

@

CHAPITRE XIII

LE BOUDDHISME CHINOIS

@

p.315 Le caractère le plus marquant du développement de l'esprit chinois jusqu'à l'ère des Han, ce qui fit sa force, mais en même temps aussi sa faiblesse, ce fut sa continuité unique dans son genre, que ne vint troubler aucune influence étrangère. L'isolement assurait à la pensée chinoise une grandeur, une simplicité, une direction que nous chercherions en vain dans d'autres cultures de même valeur qui se sont développées au milieu de la concurrence de cultures étrangères. D'autre part, à la pensée qui travaillait dans cet isolement une foule de problèmes ont échappé en même temps que lui ont manqué le stimulant de la contradiction nécessaire et même indispensable à l'entretien de la puissance créatrice et de l'activité de l'esprit humain. Le Bouddhisme fut la première influence étrangère qui agit puissamment sur l'évolution de la pensée chinoise et l'effet de cette intervention fut de ranimer, de féconder et de développer au plus haut point non seulement la religion, mais aussi tous les autres domaines de la civilisation. C'est ce que montre, même à celui qui ignore presque complètement le monde spirituel chinois, un simple regard jeté sur les arts plastiques de la Chine si totalement issus de l'esprit du bouddhisme qu'à l'apogée de celui-ci ils produisirent une merveilleuse floraison et, à sa disparition, se desséchèrent et dépérèrent dans le désert du rationalisme.

Histoire de la philosophie chinoise

Les relations entre le bouddhisme et la philosophie chinoise ne se reconnaissent naturellement pas à première vue, d'abord parce que les nombreux ouvrages qui traitent du bouddhisme chinois n'ont malheureusement pas encore été étudiés à fond ^{p.316} au point de vue de leur contenu philosophique, et ensuite, parce que le bouddhisme a trouvé une philosophie chinoise trop fermée, trop complète et, à beaucoup de points de vue, trop supérieure à la pensée hindoue pour pouvoir simplement n'en pas tenir compte. Au contraire, pour s'implanter en Chine, le bouddhisme dut s'adapter si entièrement à l'esprit chinois, qu'il perdit peu à peu son caractère original et prit finalement les formes de l'amidisme (*Ts'ing t'ou tsoung*) et du tantrisme (*Tch'en yen tsoung*) dans lesquels l'ancienne doctrine de Gautama est à peine reconnaissable. Ce n'est pas ici le lieu d'expliquer ces transformations qui relèvent entièrement de la science et de l'histoire de la religion ([b13](#)).

Les effets du bouddhisme et de l'hindouisme au sens large, sur la vie spirituelle des classes supérieures et sur la philosophie chinoises, ainsi que l'action réciproque de celles-ci sur le bouddhisme, se manifestèrent par des voies et sous des formes différentes. La première conséquence de cet échange d'influences, et aussi la plus profonde, fut la coalition qui se forma entre le taoïsme et le bouddhisme. Certains traits communs, aux deux doctrines ou, du moins, semblables tels que ^{p.317} leur mysticisme en face du confucisme devenu rationaliste et, dans la pratique, le renoncement au désir, l'éloignement du monde, la fuite dans le vide, la passivité, etc. facilitèrent un premier contact. Pour resserrer les liens encore lâches qui unis-

Histoire de la philosophie chinoise

saient les deux sectes, on imagina que le Bouddha Gautama était une réincarnation de Lao-tse qui se serait réfugié dans les Indes après s'être retiré du monde (v. [Liv. I](#)) de sorte que le bouddhisme n'aurait été qu'un retour du taoïsme modifié dans son pays d'origine. Cette opinion a été exposée par un *tao-che* dans un ouvrage célèbre, datant au moins de l'an 300 après J.-C., le *Houa hou king* ([176](#)) (Le livre de la conversion de Hou) qui a connu une grande vogue en Chine jusqu'au treizième siècle. Les bouddhistes se servirent de cette croyance ainsi que de la parenté apparente et réelle avec le taoïsme pour pénétrer jusqu'aux classes chinoises. Ces relations caractéristiques de l'époque des Han eurent pour conséquences des adaptations réciproques qui se manifestèrent extérieurement, dans l'emploi de la terminologie taoïste, par exemple, pour les idées bouddhiques (*tao* pour *bodhi*, *wou wei* pour *asamskrta* ou *nirvana*), dans la désignation des moines bouddhistes sous le noms de *tao jen*, dans la reconnaissance du *Tao-te-king* comme livre semi-canonique et dans sa traduction en sanscrit ([177](#)) par les bouddhistes, ainsi que dans l'imitation du monachisme bouddhique par les taoïstes.

Il est facile de comprendre que des rapports extérieurs comme ceux-ci ne pouvaient pas rester sans effet sur la doctrine elle-même. Les taoïstes se préoccupèrent activement des écrits bouddhiques et citèrent les sutras, les bouddhistes lurent le *Tao-te-king* ^{p.318} et un bon nombre des commentateurs de ce livre fondamental du taoïsme furent des bouddhistes parmi lesquels on comptait le fameux traducteur Kumarajiva. Il est donc naturel que des idées bouddhiques aient été introduites dans le taoïsme

Histoire de la philosophie chinoise

et réciproquement. Un des écrits indépendants les plus anciens du bouddhisme chinois « Les doutes levés (*Li houo*) de Meou-tse » (178), laïque lettré qui avait renoncé au taoïsme pour s'adonner au bouddhisme au début du troisième siècle de notre ère, fournit un exemple instructif de cette première fusion. Il dit que la tâche du Bouddha dans ce monde fut « d'observer le *tao* et le *te* » ; jeune marié, il n'eut pas de relations avec sa femme, et le *yin* et le *yang* des deux époux s'unirent sans qu'il y ait eu de rapports charnels entre ces derniers.

« Le Bouddha est l'ancêtre le plus ancien du *tao* et du *te*, le premier ancêtre de la connaissance divine (*chen ming*). Le Bouddha (*fo*) signifie l'Eveillé (*kio*). — Alors que l'être primordial ne s'était pas encore manifesté, alors que le premier commencement n'était pas encore produit, alors que le *k'ien* et le *k'oun* n'étaient pas encore séparés l'un de l'autre, le Bouddha leur a donné leurs formes extérieures et attribué leurs qualités internes.

Tout est dans le style du *Yi king*. Il est intéressant de voir comment l'auteur réfute au moyen de doctrines et d'idées taoïstes presque toutes les objections que les confucistes ont élevées contre le bouddhisme. Interrogé par un docteur sur la renaissance, Meou-tse dit :

« Lorsqu'un homme a rendu l'âme, les siens montent sur le toit pour la rappeler ; mais s'il est mort, que rappellent-ils donc ? Vous dites qu'on rappelle les esprits de la vie. Meou-tse vous réplique ; si l'âme revient, c'est donc qu'elle est en vie ; mais si elle ne revient pas, où donc est-elle allée ? Vous dites qu'elle devient *kouei* et *chen*. Mais moi, Meou-tse, je vous réponds que

Histoire de la philosophie chinoise

l'âme (*houn-p'o*) ne disparaît certainement pas, que le corps seul pourrit. Le corps est semblable aux racines et à la paille du blé et l'âme est comme le grain de semence du blé. Les racines et la paille naissent et doivent par conséquent aussi mourir ; mais comment le grande semence ^{p.319} (c'est-à-dire ce qui est là avant la naissance des racines et de la tige) mourrait-il ? [\(179\)](#) Quand on a atteint le *tao*, le corps disparaît. Lao tse dit : [\(13\)](#)

« Nous avons de grands soucis à cause de notre corps ; si nous n'avions pas de corps comment aurions-nous des soucis ? »

Il dit encore (9) :

« Lorsqu'on a acquis des mérites et la renommée, se tenir effacé est le principe de conduite du ciel (*tao*). »

Mais, dira-t-on, ceux qui suivent ce principe (*tao*) et ceux qui ne le suivent pas meurent également ; où est donc la différence ? Meou-tse dit : « Voici ce qu'on peut dire : Ceux qui n'ont pas fait le bien un seul jour veulent qu'on loue leur vie entière. Ceux qui ont obtenu le *tao* meurent, mais l'âme (*chen*) monte au ciel (*fou t'ang*) ; les méchants aussi meurent, mais leur âme est la proie des démons. L'insensé ne comprend un événement que lorsqu'il s'est produit ; le sage le prévoit avant que sa cause existe. Le *tao* se comporte vis-à-vis de ce qui n'est pas le *tao* comme l'or vis-à-vis d'une plante ; le bien se comporte vis-à-vis de ce qui apporte le bonheur, comme le blanc vis-à-vis du noir. Voilà la différence que vous ne voyiez pas.

Tous les bouddhistes et tous les taoïstes n'ont sans doute pas poussé si loin que Meou-tse l'identification du taoïsme et du bouddhisme. Il est possible que pour ce laïque le bouddhisme ait

été moins un dogme qu'un système religieux. D'ailleurs le catalogue des T'ang mentionne Meou-tse parmi les écrivains taoïstes. Cependant il ne doit pas avoir été un cas particulier et il est certain que son ouvrage fut un événement littéraire sensationnel, puisqu'il a attiré l'attention de la critique chinoise jusqu'à l'époque moderne. L'union du taoïsme et du bouddhisme a survécu à l'époque des Han et semble même n'avoir atteint son plein effet qu'après elle. C'est surtout sous la dynastie des Liang (502-556) qu'elle a été la plus étroite. Pendant le règne de Wou-ti, fondateur de cette dynastie et bouddhiste convaincu, qui a écrit un ouvrage sur les exercices de pénitence (180) et attiré à sa cour de nombreux taoïstes ^{p.320} éminents, Bodhidharma fonda la secte *tch'an* (Dhyana). Celle-ci supprimait les manifestations extérieures de dévotions et s'attachait uniquement à la méditation extatique. Elle a exercé une puissante attraction sur les vrais taoïstes, obtenu la faveur des premiers empereurs des T'ang et T'ai-tsoung, ainsi que nous l'avons déjà indiqué, a fait traduire en sanscrit le *Tao-te-king*. On a supposé que la cour avait réalisé à cette époque la fusion complète du taoïsme et du bouddhisme *tch'an*. Mais une union aussi étroite ne pouvait exister dans l'Église officielle et être reconnue par elle, et les adeptes des deux orientations spirituelles qui avaient reçu une instruction philosophique n'ignoraient pas les profonds contrastes qui existaient entre leurs idées.

Un heureux hasard nous a conservé un rapport très complet sur les délibérations qui eurent lieu entre les lettrés bouddhistes et taoïstes, plus exactement entre Hiuan-tsang, d'une part, et les deux taoïstes Ts'ai-houang et Tch'eng-ying,

Histoire de la philosophie chinoise

d'autre part, au sujet de la traduction du *Tao-te-king* (181). Le rapport est assez intéressant pour que nous en donnions au moins quelques extraits (d'après Pelliot). La commission se réunit dans un monastère taoïste voisin de Si-ngan-fou :

« Pendant des jours ils discutèrent et scrutèrent en détail le (livre de) la Voie et (de) la Vertu. Puis (Hiuan-)tsang, divisant (le texte) phrase par phrase et en poussant à fond l'explication, en perçut la doctrine essentielle ; alors seulement il le traduisit. Les docteurs taoïstes, dans leurs citations, se servaient souvent des *sutra* bouddhiques et des textes d'*abhidharma* comme le *Madhyamakasastra*, le *Catastra* et autres, pour faire atteindre le sombre Extrême. (Hiuan-) tsang dit :

— Dans le bouddhisme et le taoïsme, les principes directeurs sont très différents ; comment se servir du système du Bouddha pour atteindre le sens du *tao* ?

De cette façon, la discussion se poursuivit ; pendant bien des jours on scruta, on corrigea, les paroles coulaient à flots, mais on n'arrivait pas à des résultats certains. Tantôt on récitait les quatre ^{p.321} dogmes, et les quatre fruits (182) ; tantôt on récitait (les formules) sur la non-obtention et la non-correspondance. Les mots et les sons jaillissaient en nuées, mais comme fond solide, ce n'était que du vide. (Hiuan-)tsang dit :

— Pourquoi, maîtres, vous égarez-vous en discours ? C'est ce que je ne puis comprendre. Tout à l'heure, vous avez parlé des quatre dogmes et des quatre fruits ; (or), les livres taoïques ne les expliquent pas. A quoi bon perdre (de vue) notre (but) essentiel, et causer dans le vide à propos de Lao-tseu ? A prendre la seule doctrine des quatre dogmes, cette doctrine a

Histoire de la philosophie chinoise

des interprétations nombreuses ; la suite de ces interprétations est difficile à saisir, et on a fait des traités dogmatiques (*çastra*) pour l'expliquer. Telle est la religion bouddhique ; on ne peut en détruire l'enchaînement. Tout à l'heure je vous ai interrogés sur les quatre dogmes, vous avez juste répondu en les énumérant. Quant aux vastes interprétations divergentes de ces dogmes, je vous ai questionnés, aucun de vous ne les connaît. A quoi bon dès lors vouloir se les exposer les uns les autres ? Les livres taoïques expliquent la Voie (*tao*) ; c'est là une interprétation unique. De plus, il n'y a pas de traités dogmatiques (à systèmes) divergents dont on se serve pour expliquer et discuter. Il ne faut pas invoquer les principes des systèmes bouddhiques pour expliquer Lao-tseu ; c'est là une règle de raison.

(Ts'ai-)houang, avec déférence, dit :

— Depuis bien longtemps, c'est une tradition de respecter comme des ancêtres des systèmes bouddhiques. C'est pourquoi le (*sutra* de) Wei-mo (Vimalakirti) ([183](#)) et les trois *çastra*, (moi, Ts'ai-)houang, j'en ai sans cesse étudié les principes, au point que leurs instructions essentielles ressortent de moi spontanément : c'est tout naturel. De plus, le système taoïque est d'une intelligence mystérieuse ; (mais) son principe est de purifier les sentiments. Bien que la lettre diffère (du système bouddhique), les tendances sont bien ^{p.322} les mêmes. C'est pourquoi je cite (les uns) pour expliquer (les autres)... A présent, les *sutra* bouddhiques et les dissertations dogmatiques orthodoxes sont répandus en abondance. Chacun, pour (se diriger dans) ses conceptions, a des guides. Les deux religions ne sont pas en harmonie (doctrinale).

Histoire de la philosophie chinoise

Le rapport se termine par l'approbation donnée par les assistants (les taoïstes aussi par conséquent) aux observations du président.

Ce rapport est intéressant à bien des points de vue. Il est une preuve de la formation spirituelle, du ton courtois et de la sincérité de ces hommes d'opinions différentes et surtout de la grande conscience et de la minutie avec lesquelles on cherchait à résoudre les problèmes scientifiques à cette époque. Il nous montre aussi les rapports intimes qui existaient entre le taoïsme et le bouddhisme sous les Han et les T'ang. Avant tout, il trace entre ces deux mondes spirituels une ligne de démarcation très nette qui avait été souvent négligée dans les premiers siècles tant pas les bouddhistes que par les taoïstes. En effet, les principes directeurs des deux systèmes étaient absolument différents. Le *tao* chinois ne correspond pas du tout à la *bodhi* bouddhique. Bodhi est la connaissance suprême et rédemptrice de la souffrance et de la suppression de la souffrance. Le *tao*, au contraire, est un être véritable, il est une voie véritable (*marga*), il est l'évolution sainte qui conduit à l'être pur, il est donc aussi l'être pur, naturel et libre, mais il est aussi la nature première, l'être naturel non formé. De tout cela le bouddhisme ne connaît absolument rien et n'en veut rien connaître. Le *tao* est aussi le moi pur, que les maîtres taoïstes n'ont jamais nié, tandis que le bouddhisme n'admet pas plus un *atman* qu'un *brahman*. Les grandes vérités dernières du bouddhisme sont celles de la souffrance, de l'origine de la souffrance, de la suppression de la souffrance, de la voie qui conduit à la suppression de la souffrance. Le concept de la souffrance est au contraire étranger aussi bien à Lao-tse qu'à Tchouang-tse. Le bouddhisme est

expressément pessimiste ; le corps est une prison ; la vie est une souffrance, et le salut, c'est la délivrance de la souffrance et de la vie. Cette idée est complètement étrangère au taoïsme. Celui-ci veut que l'homme se libère de la ^{p.323} domination de l'entendement qui lui indique toujours un but à atteindre ; il veut que l'homme devienne comme les petits enfants, qu'il retourne à la nature et de cette façon, rentre dans le Grand Tout. L'homme ne doit pas attacher d'importance aux formes de cette vie, ni s'imaginer qu'il puisse approcher de son but par des améliorations extérieures telles que l'instruction ou la morale ; moins il emploie ces moyens artificiels et plus il s'approche du but qui est le *wou wei*. Mais *wou wei* n'est pas le *nirvana*, car même si le *nirvana* n'était pas le néant absolu (le Bouddha a toujours refusé de s'expliquer sur ce point), le *wou wei* est cependant toujours une existence et est possible dans l'existence. Les *sien* taoïstes pratiquaient le *wou wei*, mais ils cherchaient à vivre longtemps, éternellement même, et c'est justement cet idéal d'immortalité qui est le point essentiel du taoïsme moderne. Mais depuis Kouan-tse et Lao-tse jusqu'à Pao-p'ou-tse il n'a jamais été dit que la vie fût à elle-même une souffrance. La souffrance est, selon la conception taoïste, un corrélat indispensable du bonheur ; ils sont nés et ne peuvent triompher l'un de l'autre que par le *wou wei*.

Hiuan-tsang avait parfaitement raison de tenir compte des contrastes profonds qui existent entre les deux doctrines. Leur ressemblance était purement extérieure et ne se trouvait, au fond, que dans la doctrine pratique du renoncement et de la domination de notre nature animale sur laquelle toutes les

Histoire de la philosophie chinoise

religions culturelles sont d'accord. Il peut se faire que dans les périodes de rudes et interminables combats comme celle qui s'étendit entre les Han et les T'ang il se soit manifesté aussi dans les cercles taoïstes un certain pessimisme qui ait donné lieu à des rapprochements personnels. Mais les partisans éclairés des deux orientations ont toujours gardé sans doute conscience des contrastes essentiels qui les séparaient, et la fusion qu'ont essayé de réaliser les empereurs des T'ang n'a pas mieux réussi que les précédentes. Le taoïsme constitué en église et le bouddhisme ésotérique florissant se livrèrent une lutte sans merci qui aboutit en 845 à la persécution des bouddhistes par les taoïstes.

Les confucianistes accueillirent assez mal « la superstition étrangère » sans toutefois lui témoigner trop d'hostilité au début. ^{p.324} Cependant, à mesure que le bouddhisme faisait des progrès dans la faveur de l'empereur et se répandait dans le peuple, l'antagonisme devenait plus violent. Il atteignit son point culminant à l'époque des T'ang sous une forme de fanatisme que Han-yu, ennemi juré des bouddhistes, a exposée. Malgré cela, le bouddhisme et l'hindouisme au sens large du mot ont déteint sur le confucianisme. En dehors du culte des images et des statues, que le confucianisme orthodoxe a emprunté aux bouddhistes, on peut retrouver, même chez d'éminents philosophes de l'école confucienne, des idées et des raisonnements bouddhiques ; mais il serait certainement exagéré d'attribuer au bouddhisme des principes sur lesquels repose la philosophie de la nature à l'époque des Song. En tout cas on ne peut refuser à l'étranger le mérite d'avoir incité le confucianisme à une lutte féconde, à une

Histoire de la philosophie chinoise

nouvelle tension de toutes ses forces et de l'avoir ainsi réservé d'une fixation prématurée. En effet, on constate, à partir de l'ère de T'ang, que les personnalités notoires du confucisme, Han-yu, Tchang-tsai, Tchou-hi, Wang-yang-ming sont des produits du bouddhisme ou ont puisé et consolidé leur force dans leur opposition contre celui-ci. Si l'on ne peut démontrer qu'il y eut emprunt direct d'idées, il reste, comme preuve de l'influence bouddhique sur la philosophie chinoise, ce fait indiscutable que la philosophie de la nature de l'époque des Soung est née vraisemblablement de la nécessité de donner à la morale confucienne une conception du monde qui ne le cédât en rien à celle du bouddhisme. Le traité *Yin tche wen* ([184](#)) est un monument non discutable de l'interpénétration des idées bouddhiques et confuciennes. C'est un guide de vie morale dans lequel en effet les doctrines confuciennes sont étrangement - mélangées aux idées bouddhiques. Ce petit ouvrage qui jouit en Chine dans les écoles et les familles de la même faveur que le *T'ai chang kan ying pien*, est attribué au dieu de l'instruction. Wen tch'ang ti kiun ([185](#)), c'est-à-dire qu'on le croit révélé par la p.325 divinité. Son auteur ainsi que l'époque de sa composition nous sont inconnus ; cependant le texte semble être de l'époque intermédiaire entre les T'ang et les Soung. Ce traité est une preuve instructive de la fusion très avancée des trois religions (*san kiao*), dont les doctrines pratiques fondamentales sont réunies ici en un syllabus moral. Il montre surtout que le confucisme même n'a pu se soustraire complètement aux influences du bouddhisme.

Histoire de la philosophie chinoise

En ce qui concerne la conception bouddhique du monde, il faut avant tout songer qu'elle ne s'est pas formée définitivement dès le début, que le bouddhisme avant son introduction en Chine était divisé en sectes dont un grand nombre avaient déjà pénétré dans le pays, et qu'à ces anciennes sectes hindoues étaient venues s'en ajouter de nouvelles qui avaient pris naissance sur le sol chinois. Beaucoup de ces sectes devaient leurs origines à des divergences d'opinion purement religieuses et culturelles. Il faut ranger ici les schismes les plus importants et les plus décisifs du bouddhisme chinois comme le bouddhisme d'Amida (Ts'ing t'ou tsoung) le culte du Bouddha Amida (A mi ta fou) qui s'est substitué plus tard en Chine au bouddhisme pur ou le bouddhisme Tch'an (Dhyana de Bodhidharma) que nous avons déjà mentionné en parlant du taoïsme. Cette secte prohibait les livres et toute étude et posait le principe unique de la contemplation intérieure. Elle fut sous les T'ang une source d'inspiration féconde et pure pour la vie artistique chinoise. Tous ces schismes n'entrent pas dans le cadre de notre étude et doivent être réservés à l'histoire de la religion. Ce qui peut seul nous occuper ici, ce sont les sectes nées des discussions philosophico-métaphysiques des diverses conceptions du monde.

Pour cette raison, le grand schisme qui a séparé les deux moyens de salut, le Petit Véhicule (Hinayana) et le Grand Véhicule (Mahayana) est pour nous très secondaire parce qu'il rentre avant tout dans la controverse relative à la place du Bouddha historique dans le système religieux. Il est vrai qu'à cette question purement religieuse vint s'ajouter une divergence d'opinion complète au sujet du dernier but pratique. Selon la vieille doctrine (Hinayana), le salut personnel est le but unique

Histoire de la philosophie chinoise

p.326 de toute connaissance et de tout exercice, et la seule voie qui conduit à la sainteté (arhattva) est le monachisme. Dans le Mahayana, le but n'est pas de devenir Arhat ou Bouddha, mais Bodhisattva, pour travailler au salut de l'humanité tout entière (type : Kouan-yin). Ces deux écoles avaient déjà poursuivi leurs buts différents dans l'Inde bien avant l'introduction du bouddhisme en Chine. On ne sait d'ailleurs pas très bien laquelle des deux pénétra la première dans ce pays. Une chose est certaine ; c'est qu'il y a eu de bonne heure en Chine des bouddhistes hinayanistes et que d'autre part, à toutes les époques, le Mahayana a été la forme dominante du bouddhisme et l'est restée tandis que les sectes du Hinayana ont complètement disparu. Cela tient d'ailleurs étroitement à la nature de l'esprit chinois. Quoique le taoïsme ait fait admettre à la Chine sa conception du monde et soit devenu la religion populaire du pays, il n'a cependant jamais pu s'affirmer comme principe pratique et même au fond ne s'est jamais développé dans ce sens, parce que sa sagesse quiétiste, ne visant que le salut individuel, ne correspondait pas au caractère foncièrement activiste et social de la Chine. L'antique doctrine hynayaniste du Bouddha avait les mêmes défauts aggravés encore de son ombre pessimiste, et n'aurait jamais conquis la Chine active, sociale et optimiste. Le Mahayana, au contraire, enseignait que la voie de la délivrance était ouverte, non seulement à quelques individus, mais à tous et que la grâce débordante des divinités intermédiaires (Bodhisattva), l'amour miséricordieux de Kouan-yin, pouvaient être profitables à la faiblesse humaine. Il ne se bornait pas à indiquer que l'action extérieure était un devoir mais remplaçait le pessimisme originel par son contraire et

Histoire de la philosophie chinoise

devenait ainsi plus accessible à la pensée optimiste des Chinois. Même si cette modification n'est pas l'œuvre de la Chine, il n'en est pas moins vrai que c'est dans ce pays surtout qu'elle a été accomplie et si le Mahayana est la doctrine de la majorité des bouddhistes du monde il le doit à son adaptation à la pensée chinoise.

Une cause de la formation des sectes beaucoup plus importante pour nous parce qu'elle est purement philosophique, est la solution défectueuse et contradictoire que le bouddhisme ^{p.327} pur a donné au problème métaphysique fondamental du moi ou de l'âme. Le bouddhisme primitif qui n'attachait d'importance qu'au côté pratique, c'est-à-dire, à la délivrance, manifestait un rigide agnosticisme vis-à-vis de toutes les questions métaphysiques. Pour lui, il n'était question ni d'*atman*, ni de *brahman* ; puisque une chose ou l'autre est l'être pur, son essence nous est complètement inaccessible. Tout ce qui existe est activité pratique et comme tel, n'a pas de durée ; il n'y a que des moments de l'action, donc des états particuliers, instantanés, qui ne sont inhérents à aucune substance. Et ce que nous appelons âme ou moi (*atman*) n'est qu'une succession d'états de ce genre (*skandha*) dont cinq sont appelés : corporéité, sensation, perception distincte, forces imaginatives et conscience spirituelle. Il ne faut pas voir en ces cinq états des parties ou des composantes d'un tout qui serait l'âme ; ce sont au contraire des états du moi par lesquels celui qui médite passe successivement sans atteindre cependant au moi absolu (186). Le salut ne consiste pas en la découverte de ce moi absolu ou en son union avec le *brahma* ; c'est au contraire l'extinction de tous les

Histoire de la philosophie chinoise

skandha, le *nirvana*. C'est pourquoi, réunis ou pris isolément, les *skandha* ne peuvent être le moi absolu, la substance de l'âme. Il n'en résulte évidemment pas qu'il n'existe pas d'être absolu, car le non-être phénoménal ne signifie pas nécessairement un non-être absolu, comme nous avons eu l'occasion de le dire déjà à propos du taoïsme primitif : l'Être pur est un non-être et c'est pourquoi il est l'être véritable. C'est de cette façon que le Bouddha semble avoir aussi compris le concept du moi et la substance de l'âme, mais, avec un mépris de tout ce qui est transcendant, qui rappelle celui de Maître Kant, il a coupé court dès l'abord à toute discussion sur l'*atman*.

Les méthodes de cette sorte ne sont cependant d'aucune utilité parce que le besoin métaphysique ne se satisfait point de demi-solutions. Aussi de même que Kant n'a pu empêcher ses élèves personnels et ses successeurs de franchir la limite défendue, le Bouddha historique n'a pu s'opposer à ce que ses p.328 successeurs reprennent la discussion philosophique du moi et s'engagent précisément dans la voie dont il avait voulu les écarter. Car c'était là le point où le problème pratique (de la rédemption) était indissolublement lié au problème métaphysique. Le Bouddha avait emprunté à la tradition ancienne des Indes la doctrine de la renaissance (*samsara*) et en avait fait la pierre angulaire de sa doctrine. Mais comment la transmigration des âmes et le souvenir des existences antérieures auxquels le Bouddha tenait tant, sont-ils possible sans une substance de l'âme, sans un *atman*? Quel sens a même la délivrance, la dissolution dans le néant, s'il n'y a pas eu auparavant une existence continue, mais seulement des moments reliés les uns

Histoire de la philosophie chinoise

aux autres par un enchaînement causal ? Bien plus, quel sens a cette conformité aux lois (*dharma*) par laquelle le bouddhisme remplaçait l'antique matière originelle (*prakṛti*) si on lui enlève toute substance ? Il est hors de doute que le système pratique de la délivrance ne repose sur rien, par suite de cette opposition brutale à toute hypothèse métaphysique et on ne pouvait empêcher les successeurs du Bouddha d'employer toutes leurs forces spéculatives à fournir au système la base qui lui manquait. Aussi on expliqua, on interpréta, et, comme il arrive toujours en pareil cas, les opinions les plus diverses furent émises et soutenues par des écoles et des sectes. Les réponses qu'il était possible de faire aux brûlantes questions ont été exprimées par quatre écoles dont deux appartiennent au bouddhisme Hinayana et deux au bouddhisme Mahayana. Elles ont pris naissance aux Indes et ont toutes été largement représentées en Chine. Nous allons donner quelques brèves indications sur chacune d'elles ([187](#)).

La première des deux écoles du Hynayana dont les partisans s'appelaient Vaibhasika, adeptes du Vibhasa ou de la doctrine de l'existence de toute chose, ou Sirvastivadin, est caractérisée par son nom. Toute chose a une existence (*Sarvam asti*). Il en est donc de même des cinq skanda en lesquels le ^{p.329} bouddhisme primitif décomposait le moi, en tant que données indépendantes momentanées, mais non pas en tant que qualités d'une substance ou parties d'un tout, parce qu'alors ils ne seraient plus indépendants, mais seulement des entités causalement unies sans commencement ni fin, sans extérieur ni intérieur. A côté de ces données phénoménales toujours existantes, donc

Histoire de la philosophie chinoise

permanentes, il est difficile de maintenir la doctrine capitale pour le bouddhisme de l'éternel changement (*parinama*) et tous les sophismes et toutes les finesses dialectiques n'ont pu faire disparaître cette contradiction. Cette école fut introduite en Chine sous le nom de *Kiu che tsoung*, dans la deuxième moitié du sixième siècle par le moine Paramartha ou Gounarata (en chinois Tch'eng-ti) qui était venu d'Oudiyana et vécut en Chine de 548 à 569. L'école jouissait d'une grande estime auprès des vrais savants de la Chine. Elle fut florissante jusqu'au dixième siècle, époque à laquelle elle dut céder la place au bouddhisme d'Amida.

La deuxième école du Hinayana était formée par les Sautrântika ou adeptes du Soutranta. Ceux-ci s'accordaient avec les Sarvastivadin pour reconnaître que la série des skandha n'avait comme base aucun moi durable, aucune substance de l'âme, et que ces skandka étaient des données existant pour elles-mêmes, momentanées, qui n'avaient qu'un présent mais nul passé ni futur. On a comparé autrefois ces théories des deux écoles à une bouteille et à son contenu, et dit des Sarvatisvadin : « La bouteille est vide, mais elle existe » ; pour les Sautrantika : « la bouteille est vide et elle n'existe pas ». Cette dernière école a été introduite en Chine au commencement du cinquième siècle et appelée *Tch'eng che tsoung*, du nom de son principal défenseur Tch'eng-che-loun ; elle n'eut jamais un grand succès et disparut au septième siècle ou au huitième siècle.

Des deux écoles appartenant au Mahayana, celle du Madhyamayana (Vijnanavada) représente un idéalisme logique. L'esprit seul est réel, et les cinq skanda n'ont pas d'existence ; le

Histoire de la philosophie chinoise

Bouddha en a parlé uniquement pour répondre à la tendance de certains de ses disciples (étrange manière de se débarrasser des paroles du Bouddha) ; sa véritable pensée était qu'il n'y ^{p.330} a qu'un seul skandha, la conscience spirituelle (*vijnana*). Il existe un monde extérieur, qui est une émanation de l'esprit absolu ; la dualité du sujet et de l'objet est un rêve, une illusion (*maya*). Aussi n'existe-t-il pas de réalité objective, mais seulement une réalité subjective. Cette école fut introduite en Chine par le moine Hiuan-tsang, souvent cité déjà, qui avait fait un voyage dans l'Inde au milieu du septième siècle (vers 645) ; elle fut longtemps prospère, mais au dixième siècle elle ne put résister au bouddhisme d'Amida.

L'autre école du Mahayana est le Madhyamikavada, la doctrine des doctrines. Fondée par Nagarjuna au 2^e siècle après J.-C., elle soutient que le vide absolu (*sunyatva*) est la seule vérité : tout n'est rien. Il n'y a pas de moi, pas de monde extérieur, pas d'être, pas de néant, pas de Bouddha et pas de délivrance. Le refus du bouddhisme primitif de reconnaître une substance de l'âme a conduit logiquement ici à la dissociation, au nihilisme dialectique. Cette école fut introduite en Chine au commencement du cinquième siècle sous le nom de *San lun tsoung* ; elle disparut au huitième siècle.

Telles sont les quatre écoles philosophiques qui naquirent sur le terrain du bouddhisme ; leur berceau à toutes était l'Inde ; toutes les quatre furent introduites en Chine ; quelques-unes eurent un succès passager, d'autres languirent dès le début, aucune ne fut capable de se maintenir plus de trois siècles. Le bouddhisme d'Amida eut raison de celles qui survinrent et, plus

Histoire de la philosophie chinoise

tard, les grands philosophes antibouddhistes de l'ère des Soung, ne trouvèrent plus qu'un cadavre à combattre. Aucune de ces écoles n'a vu le jour en Chine, on ne trouve dans le canon bouddhiste, ni un nom chinois marquant ni un seul ouvrage original ou en exégèses. Ce sont là des constatations d'une importance qu'il ne faut pas sous-estimer, car elles montrent que si le bouddhisme a obtenu en Chine un grand succès comme religion populaire, il n'a pas trouvé dans la patrie de Lao-tse et de K'oung-tse un terrain philosophique propice et est resté stérile. Cela ne doit pas nous étonner, car ces écoles bouddhistes devaient faire peser sur l'esprit chinois une profonde impression de tristesse et de découragement. Une philosophie qui pousse le doute méthodique au delà du « *Cogito* _{p.331} *ergo sum* » cartésien et qui met en question même le moi, se prive elle-même de toute base solide pour étayer non seulement ses spéculations, mais aussi tous les principes et toutes les doctrines pratiques. Dieu et le monde retombent en même temps que le moi dans le néant. Ce scepticisme absolu ne peut conduire à rien, pas plus dans la religion que dans la morale, pas plus en science qu'en philosophie. L'intuition, qui, dans d'autres écoles, conduit à la révélation et dont l'effet est créateur alors que la raison fait défaut, en arrive, dans le bouddhisme, à la négation et à la disparition ; dans son achèvement le plus élevé, elle ne peut conduire au moi absolu, mais seulement au néant.

Ces variations géniales sur le « Néant » ne peuvent constituer une philosophie ; les résultats obtenus par les quatre écoles l'ont montré. Au fond, elles aboutissent toutes au nihilisme. L'audacieuse affirmation des Sarvastivadin : *sarvam asti* (tout

Histoire de la philosophie chinoise

est) ne peut être établie et soutenue que par la dialectique la plus artificieuse, car on ne peut admettre le nirvana en même temps que la réalité si celle-ci est véritable, et l'hypothèse d'éléments permanents, éternels, ne s'accorde pas avec la doctrine du changement perpétuel. On ne peut poser les skanda ni comme des substances, parce que cela est tout à fait erroné, ni comme des phénomènes, parce qu'alors ils supposent une chose en soi. Le taoïsme est à ce sujet beaucoup plus logique, plus clair et plus réaliste. Mais le réalisme des Sarvastivadin est une erreur, une illusion et leur monde réel, une illusion (*maya*) L'école des Sautrantika est en fait la même que la première ; c'est un couteau, une lame sans manche. Les Madhyamikavadin, seuls, ont eu le courage d'exprimer toute la vérité qui découlait du thème fondamental bouddhiste du vide absolu : « Rien n'existe ». La troisième école a cherché à sauver le monde en faisant de tout une œuvre de l'esprit, et prêché ainsi un idéalisme absolu qui n'avait rien de bouddhique et ne pouvait être soutenu sans méconnaître la doctrine du Bouddha.

Ce résultat profondément négatif de la philosophie bouddhique n'était guère propre à attirer vers elle les penseurs éminents de la Chine et l'on comprend pourquoi les Chinois n'ont ^{p.332} pas contribué dans une plus large mesure au développement de la philosophie bouddhique ([188](#)). Cependant, ces explications métaphysiques n'ont pas été tout à fait sans résultat pour la philosophie chinoise et ont exercé une influence assez profonde sur la pensée de Tchou-hi. Par conséquent, s'il n'est pas possible de parler d'une philosophie chinoise de fondement bouddhique, on n'a pas le droit de négliger l'influence immédiate et médiate

Histoire de la philosophie chinoise

du bouddhisme sur la philosophie chinoise pendant le premier siècle après J.-C., ainsi que nous l'avons montré et le montrerons encore. Tout bien considéré, la propagation de cette « superstition étrangère » fut certainement une des causes principales du nouvel épanouissement de la philosophie chinoise à l'époque des Soung.

@

CHAPITRE XIV

LA PHILOSOPHIE CONFUCIENNE SOUS LA DYNASTIE DES HAN

@

p.333 L'événement le plus important de l'époque des Han pour la philosophie confucienne et même pour la vie spirituelle chinoise en général fut indiscutablement la recherche et la restitution critique de la collection des écrits confuciens qui avaient échappé à l'inquisition des Ts'in et étaient disséminés et cachés dans des coins secrets. Il n'est pas exagéré de prétendre que tout le développement ultérieur de la spiritualité chinoise, peut-être même l'existence historique du peuple chinois, et son unité en tant qu'État, ont été dûs au succès de cette entreprise. Houei-ti, deuxième empereur des Han, rapporta en 191 le décret prohibant les livres du Sage, et tous ses successeurs, quelles que fussent leurs opinions philosophiques et religieuses, estimèrent qu'un des impérieux devoirs du gouvernement était de rechercher et de reconstituer les livres proscrits. A l'époque où il était encore un ardent taoïste (en 136 av. J.-C.), l'empereur Wou-ti institua une commission composée de fonctionnaires spécialement chargés de l'instruction (*po se*) et la chargea de la reconstitution des cinq king. Un Mécène, le prince Ho-kien, consacra des sommes considérables à la recherche des textes cachés. En fait, on découvrit les précieuses tablettes sur lesquelles étaient inscrits les textes sacrés en une telle quantité que Liou-Hin a pu établir plus tard un rapport constatant qu'on

possédait un grand nombre d'exemplaires de tous les ouvrages proscrits ([189](#)).

p.334 Siuan-ti favorisa et encouragea l'étude des ouvrages canoniques et chargea un collège de *Jou* renommés, de faire la sélection des passages authentiques et d'établir un texte définitif. C'est à K'oung-an-kouo, descendant de K'oung-tse, que revient le mérite de ce travail ; il était alors censeur sous Siuan-ti et devint ensuite préfet de Lin-houai. C'est à lui également qu'avaient été confiés les textes en ancienne écriture découverts dans la maison de K'oung-tse à Lou ([Liv. I](#)). Il étudia ces textes, les transcrivit en caractères modernes et y ajouta un commentaire établi d'après les opinions des maîtres les plus qualifiés. L'empereur Tch'eng (32-6 av. J.-C.) chargea un groupe de hauts fonctionnaires de la revision des collections particulières de manuscrits et mit à leur tête Liou-hiang, membre de la famille impériale qui était très versé dans les classiques. Celui-ci reçut les travaux et les résultats des recherches de chaque rapporteur, les réunit en « digestes » et les remit à l'empereur. Après la mort de Liou-hiang, son fils Liou-hin fut désigné par l'empereur Ai-ti pour poursuivre les travaux qu'il mena à bonne fin. Les troubles qui éclatèrent à l'occasion de l'usurpation de Wang-mang causèrent à l'œuvre de nouveaux dommages. Les Han orientaux reprirent cependant les travaux et les continuèrent activement. Quelques empereurs participèrent même personnellement aux études et aux réunions littéraires et Ling-ti, avant-dernier empereur de la dynastie, fit graver sur des stèles de pierre, et en trois sortes de caractères le texte définitif des cinq king.

Histoire de la philosophie chinoise

L'authenticité et l'originalité de ces textes que nous possédons encore aujourd'hui, ont été souvent mises en doute dès le commencement du moyen-âge chinois. Mais on n'a pas suspecté les capacités ni la science profonde de ceux qui ont accompli ce travail. Les critiques et les compilateurs ont procédé avec exactitude et compétence. Ils ont comparé au cours de leurs délibérations les nombreuses variantes du texte qu'ils avaient sous les yeux et, grâce aux connaissances paléographiques qu'ils tenaient d'une tradition directe et à tout l'exégèse antique dont ils disposaient, ils ont accompli une œuvre qui peut satisfaire aux exigences les plus minutieuses de la critique moderne des textes. De ce côté, on ne peut avoir ^{p.335} le moindre doute à l'égard du corpus des Han. Par contre, on a songé à des falsifications de différentes espèces. Les primes élevées que l'on donnait pour la découverte d'écrits cachés étaient évidemment un encouragement à la falsification et il semble bien, en effet, que l'on ait découvert alors beaucoup d'écrits qui furent plus tard reconnus apocryphes. Mais si grand qu'ait été cet abus, il ne peut cependant pas avoir été pratiqué comme plusieurs sinologues anglais du XIX^e siècle l'ont prétendu, au point que les œuvres capitales de l'école classique aient été fabriquées par une véritable association de falsificateurs. Car, il n'y a pas seulement des témoignages dignes de foi de l'époque classique qui laissent croire à l'authenticité des écrits confucéistes. Mais après la persécution dont les *Jou* furent victimes et qui est antérieure de quelques années seulement au commencement de l'ère des Han, un grand nombre de lettrés avaient gardé un souvenir exact des sentences de leur maître et de celles des *king* et ils auraient immédiatement signalé avec la plus grande

indignation toute falsification. N'oublions pas que la connaissance des écrits de Confucius n'était pas le secret d'un petit cercle d'initiés, que des centaines et des milliers de gens possédaient la vraie tradition et que, dans ces conditions, personne n'aurait pu présenter un écrit nouveau ni le texte falsifié d'un écrit ancien, sans provoquer immédiatement les récriminations de tous les *Jou* orthodoxes et intolérants. Dans ces conditions, l'hypothèse d'une association de falsificateurs qui aurait trompé les confucistes n'est pas admissible. Il en est autrement du reproche que firent les réformateurs de l'école de K'ang-you-wei ([190](#)) au XIX^e siècle à Liou-hin qui avait pris le parti de l'usurpateur Wang-mang et qui, au service de cet homme, aurait falsifié les écrits laissés par Confucius. Seulement ce reproche ne vise qu'un seul ouvrage, le *Tch'oun ts'iou* et ses commentaires, au sujet desquels les critiques chinois aussi bien qu'européens n'ont jamais exprimé une opinion ferme. Il n'est pas impossible, en effet, que Liou-hin ait voulu faire disparaître du *Tch'oun ts' iou* une p.336 interprétation accablante pour l'usurpateur et la remplacer par un commentaire plus anodin comme celui de *Tso tchouan*. Mais il ne s'agissait en tout cas que d'interprétations ; personne n'a prétendu que le texte même du *Tch'oun ts'iou* eût été falsifié par Liou-hin ; quant à son interprétation, les lettrés confucistes n'ont jamais été d'accord à son sujet et ont presque toujours eu la remarquable prudence de laisser cet écrit de côté. Il est tout à fait impossible, pour les raisons que nous venons de donner, que Liou-hin ait pu, à l'insu de la commission chargée d'élaborer le canon, introduire des falsifications dans l'œuvre authentique du maître.

Histoire de la philosophie chinoise

James Legge, qui est sans doute aujourd'hui le savant le plus compétent en ce qui concerne la littérature confucienne classique, parle de son authenticité en ces termes :

« Nos recherches nous conduisent à conclure que les documents qui ont servi aux deux derniers siècles avant notre ère à donner aux livres canoniques la forme sous laquelle ils nous sont parvenus, étaient des traditions non falsifiées remontant à des époques encore beaucoup plus anciennes. Les déformations qu'ils ont subies sous la dynastie des Ts'in étaient, je crois, peu différentes de celles dont ils ont souffert durant l'époque dite des Royaumes Combattants. Elles peuvent avoir été d'un degré plus profondes, parce que les guerres continuelles entre les États qui formaient l'empire étaient extrêmement défavorables à la culture de la littérature. Mencius nous apprend que les princes faisaient disparaître les nombreux monuments de l'antiquité qui condamnaient leurs propres violences et leurs innovations. Ces époques ne furent point sans produire des savants et des hommes d'État qui estimaient et appréciaient les méthodes et les monuments du passé, et la période de temps qui s'étend entre l'établissement de la dynastie des Ts'in et Confucius ne comprend que 258 années. Entre ces deux époques Mencius sert d'intermédiaire. De tout cela il résulte que nous pouvons avoir confiance en chacun de ces ouvrages et croire qu'ils sont bien les livres classiques que le grand sage et ses élèves ont trouvés et transmis à leur pays il y a plus de deux mille ans. »

Nous pouvons nous en tenir sans crainte, aujourd'hui encore, à ce jugement de Legge sans nous laisser influencer par la p.337

Histoire de la philosophie chinoise

critique et le scepticisme de quelques littérateurs chinois et anglais.

La reconstitution et l'exégèse des anciens ouvrages classiques occupèrent naturellement un grand nombre de lettrés distingués qui, par suite, ne purent se consacrer à des études philosophiques sérieuses. Néanmoins reprocher aux confucianistes de l'époque des Han, comme on l'a fait quelquefois, de s'être épuisés dans cette activité alexandrine de commentateurs, d'exégètes et de collectionneurs est aussi erroné que de prétendre que l'engourdissement spirituel dont nous avons parlé et l'orthodoxie des *Jou* officiels ont formé tout le confucianisme. Il y avait, au contraire, à côté du *Jou kiao* à tendances fortement politiques qui était devenu une sorte d'Église d'État, une école philosophique indépendante et libre, fidèle gardienne des doctrines de K'oung-tse qu'elle cherchait à protéger contre toute souillure étrangère, contre toute altération et qui se trouva, comme on devait s'y attendre, en opposition fréquente et très nette avec les opinions professées par les *Jou* orthodoxes. Cette lutte intestine entre les courants confucianistes dura plus de quinze cents ans, obligeant continuellement les cercles orthodoxes à s'adapter aux exigences spirituelles des temps et non pas seulement à celles de leur propre hétérodoxie, mais aussi à celles des taoïstes et des bouddhistes. Nous avons mentionné plus haut l'intéressant mémoire du confucianiste Tsouï-che. Nous y lisons :

« Quand il s'agit de prendre des mesures que comporte la situation actuelle et de relever l'humanité, à quoi bon rappeler (à l'empereur) qu'il est de son devoir d'imiter Yao et de marcher

Histoire de la philosophie chinoise

sur les traces de Choun et prétendre qu'ainsi l'ordre sera rétabli... Seules des mesures énergiques correspondant aux circonstances procureront la paix et la tranquillité, il n'est pas d'autre moyen. C'est pourquoi le saint gouverne conformément aux circonstances et n'est jamais pris à l'improviste. Entre la précipitation et l'hésitation (dans les réformes) il existe maints degrés. Si l'on emploie des hommes sans énergie (dans le gouvernement), ils sont incapables de décisions hardies dans les cas urgents et s'attachent à la tradition... Les hommes ordinaires s'attachent à la lettre écrite et ne peuvent renoncer aux p.338 vieilleries. Ils ne comprennent pas ce qu'est un gouvernement qui convient à son époque, ils surestiment ce qu'ils entendent et sous-estiment ce qu'ils voient. Le saint sait faire progresser (toutes choses) pour répondre aux besoins de son temps et les transformer ».

Si l'on compare cette opinion que le confucisme officiel n'a pas contredite, autant du moins que nous puissions le savoir, avec l'attitude sottement conservatrice des *Jou* vis-à-vis de Ts'in Che-houang-ti, on reconnaîtra qu'en 350, un changement profond s'était produit au sujet d'une question essentielle. Une opinion généralement admise dans la littérature européenne encore aujourd'hui est que, une fois qu'il eut été enseigné, le confucisme se figea aussitôt dans une routine immuable dans laquelle il attira l'esprit chinois — c'est là un jugement qui place les Européens dans une situation très dangereuse vis-à-vis des Chinois. Cette opinion repose uniquement sur notre ignorance de l'histoire de l'esprit chinois, ignorance qui a été largement entretenue par notre orgueil de peuples civilisés. En réalité, les

Histoire de la philosophie chinoise

controverses philosophiques des confucianistes ont duré jusqu'au seizième siècle. C'est sous les Mandchous que la philosophie s'est figée sous cette forme inerte que les Européens ont connue et qu'ils ont prise pour la doctrine de Woung-tse avec laquelle elle n'a pas plus de rapport que l'Église catholique du concile du Vatican ou le Syllabus de Pie IX avec l'Évangile de saint Jean.

Si l'on rapproche l'histoire du confucianisme de l'histoire politique de la Chine, on constate que toutes les fois qu'une dynastie purement chinoise a gouverné l'empire, le confucianisme a été animé d'un esprit très libéral et a fait preuve vis-à-vis des autres opinions et des autres religions d'une tolérance qui lui a donné la place qui lui revenait. Les époques des Han, des T'ang, des Soung et des Ming marquent les apogées de l'esprit confucien, mais en même temps celles de ces combats de rénovation intime, de ces courants que l'on pourrait appeler les hérésies. Le véritable esprit chinois est fait de tolérance et d'une extrême plasticité, contrairement à ce qu'on a cru durant des siècles. L'intolérance n'a régné en Chine qu'au moment où des dynasties barbares ou semi-barbares occupèrent le pouvoir. Le confucianisme a été la plupart du temps ^{p.339} persécuté, depuis l'époque des T'sin jusqu'à la domination mongole. La dynastie étrangère des Mandchoux elle-même a fait preuve d'intolérance, mais en faveur des *Jou*, qui s'étaient mis entièrement au service de ces souverains non-chinois et dont la doctrine sous leur protection, devint un monopole spirituel absolu. A la réaction nationale contre les Mandchoux correspondit une libération des esprits, une large tolérance et aussi une tentative de renouvellement du confucianisme d'après ses sources pures.

Histoire de la philosophie chinoise

En dehors de l'orthodoxie politique et de la scholastique alexandrine, le confucisme de l'époque des Han a produit une série de vrais philosophes d'une physionomie originale et qui, par leur valeur, ne le cèdent en rien à Mong-tse ou à Siun-tse. Il semble qu'on ait fait déjà, à cette époque une distinction, qui n'avait rien d'officiel toutefois, entre les *Jou* officiels (*che jou*) et les *Jou* privés (*wen jou*). En général il en a été, en Chine, comme partout et toujours. Les hommes d'idées originales et d'esprit indépendant n'avaient pas accès aux fonctions officielles qu'il ne recherchaient d'ailleurs point. Aux *Jou* officiels revenait d'office l'exégèse des classiques et c'est pourquoi ils établirent le dogme confucien et la doctrine d'une interprétation authentique qui faisait loi, c'est-à-dire une orthodoxie, tandis que les lettrés privés (*wen jou*), qui suivaient leurs propres idées et ne se souciaient point ou très peu des interprétations officielles, furent accusés d'hérésie.

La littérature philosophique de la période des Han a trouvé dans un de ses représentants les plus distingués, Wang-tch'oung, un adversaire ardent de cette orthodoxie. Il prétendait que les classiques étaient l'unique source de la vérité et que quiconque suit les idées des sages de l'antiquité contribue aussi à la recherche de la vérité et il dit : « Les descendants écriront comme l'ont fait les ancêtres. Ils sont aussi instruits et capables de fixer leur savoir par l'écriture. Les idées qu'ils auront ainsi écrites peuvent avoir la même portée que celles des classiques. Pourquoi dire alors que cette catégorie de livres ne renferme pas la vérité qui se trouve dans les classiques ? » L'opinion de Wang-tch'oung est parfaitement fondée. Les philosophes de

Histoire de la philosophie chinoise

l'époque des Han s'inspirent ^{p.340} évidemment des classiques dont ils développent les idées, mais ils ont en même temps une conception du monde qui leur est propre et expriment des idées originales. Des penseurs comme TOUNG-tchoung-chou ou Wang-tch'oung peuvent être aussi estimés que Mong-tse, Mei-ti ou Yang-tchou par exemple. Deux questions métaphysiques ont été surtout traitées dans la philosophie des Han. L'une intéresse à la fois la philosophie pratique et la philosophie théorique : c'est la nature morale de l'homme. Nous avons vu ([Premier livre](#)) qu'elle avait été résolue de façons différentes à la fin de l'ère classique. Tandis que Mong-tse affirmait catégoriquement que la nature de l'homme est bonne, Siun-tse la déclarait mauvaise et Kao-tse, adepte de Mei-ti, la disait indifférente.

A l'époque des Han, et longtemps après dans la suite, cette question a été inscrite en tête de l'ordre du jour des discussions philosophiques.

L'autre objet était le problème ontologique et cosmologique. Nous avons vu que ce sujet avait été déjà expliqué de façon très primitive à l'époque préclassique et que le *Yi king*, et surtout son appendice *Hi-tse* qui provient de l'entourage immédiat de K'oung-tse, contenait les éléments d'une conception philosophique de l'univers. Le classicisme avait tout simplement laissé de côté ces essais ; soit que, comme le taoïsme, en tant que doctrine mystique de la rédemption, il n'eût que faire d'une métaphysique intelligible, soit qu'il fût, comme l'ancien confucisme, si complètement absorbé par sa préoccupation éthique qu'il négligeait toute autre spéculation, soit enfin qu'il fût, comme le meitisme, orienté vers l'empirisme et le pragma-

tisme, de sorte que la conception universelle du *Yi king* lui parut inutilisable. C'est pourquoi il ne fut que très peu question du *Yi king* pendant la période proprement classique. A l'époque des « Royaumes Combattants », au troisième siècle avant J.-C., il est fait mention d'une « école du *yin-yang* » ; on parle aussi de guides spirituels, mais qui appartiennent à la légende. Il semble qu'il se soit agi là d'une secte taoïste qui s'occupait surtout des parties mantiques du *Yi king*, et pratiquait la divination. On assure que cette école existait encore à l'époque des Han, alors que déjà l'attention générale s'était ^{p.341} tournée vers le *Yi king*. Cet écrit mémorable devient, à partir de ce moment — pour les confucéistes comme d'ailleurs pour les taoïstes et les dissidents — le livre de la révélation par excellence et la théorie du *yin-yang* le point de départ des théories sur la conception du monde. Il est hors de doute que la théorie du *yin-yang* a prêté à beaucoup de jeux enfantins et donné lieu à des discussions interminables qui dissimulaient beaucoup de prétentieuse incapacité. Mais il n'est pas moins certain que les éléments contenus dans le *Yi king* ont permis à des penseurs sérieux et intelligents entre l'époque des Han et celle des Song d'édifier une conception du monde qui, pour la profondeur, la mesure et la clarté, peut être comparée aux créations les plus géniales de l'esprit occidental.

Nous possédons de l'époque du règne de Kao-tsou, premier empereur des Han, un traité qui porte le nom de *Sin hui* « Nouveaux discours » ([191](#)) attribué à Lou-kia, homme d'État de grand mérite de la dynastie des Han. Celui-ci négocia la soumission du royaume de Yue et défendit plus tard le trône de l'empereur

Histoire de la philosophie chinoise

contre les intrigues de la famille impériale. Kao-tsou lui donna en récompense une haute dignité, mais lorsque Lou-kia se fut adonné complètement à la littérature, il lui fit de violents reproches. Lou-kia lui répondit qu'autrefois les vainqueurs auraient perdu les fruits de leurs victoires s'ils n'avaient pas su consolider leur puissance par les arts pacifiques. Les conversations qu'ils avaient à ce sujet ont fourni le thème des « Nouveaux discours » qui furent très prisés à leur époque, mais qui n'exercèrent par ailleurs aucune influence durable sur l'évolution spirituelle. Au point de vue de sa conception de la nature morale, Lou-kia est un adepte de Mong-tse ; il croit que l'homme possède des dispositions naturelles au bien et à la justice et qu'il est capable de comprendre sa mission.

Le penseur confuciste le plus notoire de l'époque des Han est T'oung-tchoung-chou que nous avons déjà cité ([voir plus haut](#)) à propos des mémoires pleins de franchise qu'il avait adressés p.342 à Wou-ti ([192](#)). Il vécut de 170 à 90 avant J.-C. Il était originaire de Kouang-tchouan, localité située dans ce qui est aujourd'hui le Tche-li du sud. C'est lui à qui l'empereur King-ti confia la critique et l'édition des écrits laissés par Confucius. Il vécut pendant des années dans une retraite complète s'adonnant tout entier à l'étude, principalement à l'interprétation du *Tch'oun ts'iou*, déjà peu compris à cette époque, et à celle de la morale qui s'y trouve exposée. Lorsque Wou-ti fut arrivé au pouvoir, il invita par un édit, les lettrés à lui faire des propositions sur les vrais principes du gouvernement. T'oung lui présenta alors un mémoire relatif au mandat du ciel (*T'ien ming*) dans lequel il représentait à l'empereur, conformément à la doctrine de

Histoire de la philosophie chinoise

Mong-tse, que si une dynastie s'écarterait de la voie de la vertu, le ciel lui envoyait un malheur pour l'avertir d'avoir à s'amender. Si le prince ne rentrait pas en lui-même, le ciel se servait alors de signes précurseurs du malheur ou d'événements analogues et si le prince ne tenait pas compte de ces avertissements, sa chute était imminente. Wou-ti fut surpris par cette liberté de langage ; mais il n'en promulgua pas moins un deuxième édit qui engageait les lettrés à préciser davantage leurs opinions. Toungh remit un deuxième mémoire dans lequel il se plaignait qu'il y eût peu d'hommes capables parmi les fonctionnaires de l'empire. Dans l'antiquité, les hautes charges étaient exclusivement réservées aux officiers capables et un homme doué de rares talents pouvait parvenir aux situations les plus élevées, tandis qu'aujourd'hui, les postes importants sont réservés aux fils des grands sans qu'on tienne compte de leurs aptitudes. C'est pourquoi il recommandait l'institution d'un système d'études et d'examens (*hing t'ai hio*) en vue de former des savants éminents parmi lesquels on choisirait les hauts fonctionnaires de l'État. A la suite de la promulgation d'un autre édit, Toungh présenta un troisième mémoire dans lequel il insistait avec ^{p.343} énergie sur la nécessité d'une règle de morale unique pour le gouvernement de l'État et qui se terminait par ces paroles caractéristiques :

« Le *Tch'oung ts'iou* renferme les principes directeurs immuables de la bonne politique qui sont aussi justes maintenant qu'ils l'étaient autrefois. Or, aujourd'hui les maîtres enseignent d'autres règles, le peuple parle différemment. Chaque secte suit ses propres doctrines : en un mot il y a diversité dans les principes parce que les princes n'ont pas maintenu le

Histoire de la philosophie chinoise

canon unique que je viens de nommer. Par suite les lois sont si variables que le peuple ne sait plus à quoi s'en tenir. Mon avis est donc qu'on supprime absolument tout ce qui ne rentre pas dans les préceptes des six livres sacrés (*Che, Chou, Li, Yi, Yo* et *Tch'oun ts'iou*), tout ce qui ne ressort pas des principes de K'oung-tse. Quand les principes hétérodoxes auront été exterminés, les principes orthodoxes régnant seuls, les lois redeviendront claires et le peuple saura à quoi s'en tenir (193).

Ce franc parler ne semble pas avoir particulièrement satisfait l'empereur. Car bientôt après TOUNG fut nommé ministre du prince de Kiang-tou (aujourd'hui Yang-tchou fou dans le Kiang-sou) ce qui, étant donné les dangers de cette situation, était un honneur fort douteux. En effet, TOUNG fut bientôt relevé de ses fonctions et nommé employé du palais de deuxième rang. Il reprit ses études et, lorsque le temple impérial des ancêtres eut été détruit par un incendie, il composa un petit traité dans lequel il expliquait que les événements extraordinaires de mauvais augure étaient la conséquence d'un manque d'harmonie entre le *yin* et le *yang*, mais le véritable but de l'écrit était d'avertir l'empereur que la dynastie ne se trouvait pas dans la bonne voie et que l'incendie du temple des ancêtres était un des signes donnés par le ciel auxquels il avait fait allusion dans son premier mémoire. Wou-ti sut apprécier l'importance de la morale d'État confucienne ainsi que la valeur des *Jou* pour la réorganisation de l'empire, mais il resta lui-même fidèlement attaché au taoïsme, comme d'ailleurs toute sa famille, et d'un autre côté il n'eut pas l'idée de rétablir l'organisation d'État du duc de Tcheou qui hantait ^{p.344} toujours les *Jou*, en général, et

Histoire de la philosophie chinoise

Toung, en particulier. C'est pour cette dernière raison que Toung crut devoir rappeler à l'empereur le *t'ien ming* dans un rude sermon très explicite. Wou-ti qui eut connaissance de cet écrit par un moyen détourné, n'accepta pas cette fois la plaisanterie, il fit jeter Toung en prison, puis juger et condamner à mort. Il semble pourtant l'avoir bientôt gracié. Une fois encore Toung fut placé comme conseiller auprès d'un prince particulièrement connu pour ses débauches. Mais rendu prudent par l'expérience, Toung prétexta une maladie et rentra bientôt dans la vie privée. L'empereur lui pardonna entièrement son attitude passée, l'éleva aux plus hautes dignités et lui demanda conseil dans toutes les affaires importantes de l'État. Il mourut à un âge très avancé.

Toung-tchoung-chou jouissait d'une très grande renommée parmi ses contemporains, qui le considéraient comme le détenteur de la vraie doctrine confucienne. Cependant l'orthodoxie croissante des *Jou* le rejeta peu à peu dans l'ombre à cause de certaines « erreurs » et d'une soi-disant inclination pour le taoïsme et malgré les grands services qu'il a indubitablement rendus au confucisme, si bien qu'il a été complètement oublié. Il a fallu attendre le mouvement moderne de réforme dirigé par K'ang-you-wei pour que Toung-tchoung-chou fût cité comme témoin principal de la falsification du confucisme par l'orthodoxie. On voit donc que si l'on se place au point de vue chinois, il n'est guère facile de se faire une idée exacte du personnage de Toung-tchoung-chou, déformé à la fois par la haine des partis et par les faveurs dont il a été l'objet. La solution de cette question est d'autant plus difficile qu'elle dépend d'un autre problème, littéraire celui-là, qu'on ne pourra sans doute jamais résoudre : il s'agit du *Tch'oun ts'iou*, de K'oung-tse. Cette énigme de sphinx a

troublé depuis des millénaires les lettrés chinois, et depuis des siècles les savants européens. Elle les a inquiétés et épuisés sans qu'une solution soit intervenue. Quelles questions n'ont pas été posées à son sujet ! Qu'est, à vrai dire, le *Tch'oun ts'iou* ? Une méthode pour les hommes d'État ou une œuvre historique ? Comment accorder les idées souvent enfantines qu'il expose avec la valeur que lui reconnaissaient K'oung-tse et Mong-tse pour qui il était le ^{p.345} chef-d'œuvre du maître ? Le *Tch'oun ts'iou* est-il vraiment l'œuvre de K'oung-tse ou n'est-il pas plutôt le commentaire appelé *Tso tchouan* qui au moins est un livre d'histoire sincère. Ce *Tso tchouan* est-il l'œuvre de K'oung-tse, celle de Tso-k'iou-ming, disciple immédiat du maître, ou une falsification du commencement de notre ère ? (194) Si le *Tch'oun ts'iou* est l'œuvre de K'oung-tse et un écrit chiffré dont le maître a donné oralement la clé à ses soixante-dix élèves, où en est la véritable clé et comment saura-t-on qui de T'oung-tchoung-chou ou de Liou-hin possédait la tradition authentique ou lequel des deux est un falsificateur ? On est aussi embarrassé pour placer le *Tch'oun ts'iou* dans le canon confucien qu'on l'a été pour placer le livre Koheleth dans le canon chrétien. Le prédicateur nihiliste s'y trouve cependant, bien qu'il y soit autant à sa place qu'un poème érotique de Heine dans un livre de prières catholiques. On a aussi cherché à améliorer ce livre Koheleth par des falsifications, des interprétations et des additions autant que le permettait la *fraus pia*. Mais les théologiens borgnes ont trouvé la bonne solution en le laissant dans le canon et en parlant de lui le moins possible. C'est également ce qu'ont fait pour le *Tch'oun ts'iou* les confucistes convaincus. Après de longues et vaines tentatives pour résoudre l'énigme, on a donné

au maître une place d'honneur en lui témoignant le plus profond respect et on l'y a laissé tranquille sans plus s'occuper de lui : ce fut l'œuvre de Tchou-hi. C'est de cette énigme que dépend le jugement des Chinois sur T'oung-tchoung chou. La question est la suivante : les *Entretiens* ou le *Tch'oun t'siou* contiennent-ils la vraie doctrine du Maître ? Les orthodoxes s'en tiennent au *Lun yu*, les hétérodoxes s'appuient sur le *Tch'oun t'siou*, et en ce qui concerne la transmission de son secret ils suivent respectivement les commentateurs K'oung-yang et T'oung-tchoung-chou. Il est tout à fait hors de doute qu'il faut, dans cette question, baser son opinion sur autre chose que des considérations philologiques, critiques et purement philosophiques. Mais, en aucun cas ces véritables mobiles ^{p.346} ne pourront nous séduire au point que nous ne puissions trouver vis-à-vis de T'oung-tchoung-chou une position plus impartiale et plus juste ; car que nous le tenions lui-même pour un falsificateur conscient ou pieux, ou pour un hérétique, son œuvre n'en reste pas moins une œuvre en elle-même qu'il faut apprécier et qui mérite de l'être.

Les opinions de T'oung sont basées entièrement sur le *Tch'oun t'siou* ou plus exactement sur le commentaire de cet ouvrage par K'oung-yang et l'explication qu'il en a donnée lui-même. On sait que le *Lun yu* forme la base généralement reconnue du confucisme ; aussi ne doit-on pas s'étonner si T'oung-tchoung-chou nous présente une image plus ou moins modifiée de la doctrine du maître. Il est également compréhensible que les partisans de l'évangile du *Lun yu* aussi bien que ceux de l'évangile de *Tch'oun ts'iou* aient prétendu être les uns

et les autres les seuls vrais adeptes du maître ; il n'en a pas été autrement dans le christianisme. Ceux qui s'en tenaient aux Synoptiques étaient obligés d'en venir à un Jésus différent de celui des adeptes de l'évangile de saint Jean, bien que les uns et les autres prétendissent que leur Jésus fût le seul vrai. Un jugement impartial devra accorder au *Loun-yu* comme aux synoptiques, un plus haut degré de certitude historique qu'au *Tch'oun ts'iou* qui est l'analogue de l'évangile de saint Jean. Ceux-là sont, il est vrai, de sobres rapporteurs sans opinions personnelles, mais qui ont en même temps l'avantage de leurs défauts et qui, ayant été beaucoup plus près du maître, en ont conservé une image beaucoup plus fidèle et beaucoup plus immédiate. Ceux-ci, au contraire, sont avant tout des penseurs personnels, qui prétendent certes posséder une tradition secrète et que, pour cette double raison, l'on ne peut utiliser qu'avec prudence. On peut trouver là aussi l'explication la plus simple de ce fait que saint Jean et TOUNG-tchoung-chou malgré la considération dont ils jouissaient ont toujours été laissés à l'écart par les orthodoxes tandis que le *Loun-yu* et les Synoptiques constituaient la véritable base de l'orthodoxie. Ce n'est là qu'une comparaison évidemment, mais elle permet peut-être de faire comprendre pourquoi TOUNG-tchoung-chou, malgré ses rapports incertains avec le confucisme, ^{p.347} a pu cependant jouer un rôle beaucoup plus important que ses contemporains.

Nous avons déjà laissé entendre que TOUNG ne s'est pas contenté, comme l'usage s'en était établi depuis MONG-tse, d'exposer une morale pragmatique, mais qu'il a essayé de donner à la loi morale un fondement métaphysique, comme

Histoire de la philosophie chinoise

l'avait fait le grand maître K'oung. Cette métaphysique est étroitement apparentée à l'ancienne philosophie chinoise de la nature.

« La force vitale (*k'i*) — dit-il — du ciel et de la terre est unique et produit l'unité (de toute vie). Elle se distingue en tant que polarité première de toutes les formes sensibles, *yin* et *yang*. (Saisie) dans sa particularité, elle est (le devenir et cesser éternels), dont les quatre saisons sont l'image typique. (Comprise) en tant qu'ordre (matériel), elle se manifeste dans les cinq manières d'être.

« La durée du ciel et de la terre est dans le changement (des contrastes) du *yin* et du *yang*. Le *yang* est le principe dynamique (*te*) du ciel, le *yin* le principe formel (*hing*) du ciel.

Le ciel et la terre sont les racines et le premier commencement (*yuan*) du monde visible (*wan wou*, c'est-à-dire de tous les êtres). C'est aussi au ciel que l'homme doit son origine ([195](#)).

« Mais bien qu'il soit issu du souffle du ciel, et qu'il ne continue à vivre qu'en recevant le souffle du ciel, et que pour cette raison, il n'ait point part au premier commencement du ciel ni à sa première destination, il ne doit point cependant leur résister.

Si par ciel nous entendons ici Dieu, ce qui est, comme nous le savons, la vieille conception chinoise, cela veut dire que l'homme a son origine en Dieu et qu'il ne subsiste, comme être vivant aussi, que la force vitale divine (la respiration *k'i*) mais que, pour

Histoire de la philosophie chinoise

cette raison, il ne peut participer à l'être pur de Dieu ni à ses volontés (*t'ien ming*) et qu'il ne doit pas agir contre celles-ci.

Le souffle de Dieu, *t'ien k'i*, auquel tous les êtres de ce monde doivent leur origine, ou la force vitale est dans tous unique et la même et produit l'unité dans la multiplicité et la diversité ^{p.348} infinie. L'essence de cette force vitale est comme son action l'unité ; sa manifestation, la polarité du *yin* et du *yang*. Cette polarité domine entièrement la vie.

« Chaque chose doit avoir son complément : là où il y a un haut, il y a nécessairement un bas pour le compléter ; là où il y a une gauche, il doit y avoir aussi une droite, où il y a un avant, il doit y avoir aussi un arrière, où il y a un extérieur, il y a aussi un intérieur, là où il y a un bien, il doit y avoir aussi un mal ; là où il y a une attraction, il doit y avoir aussi une répulsion, où l'on se réjouit, on doit aussi souffrir, où l'on a froid, on doit aussi avoir chaud, là où se fait le jour, doit se faire aussi la nuit — tout cela se complète mutuellement. Le *yin* est le complément du *yang*, la femme est le complément de l'homme, le fils est le complément du père, le sujet est le complément du prince. Il n'est rien qui n'ait son complément et tout ce qui se complète se trouve réciproquement dans un rapport analogue à celui du *yin* au *yang*. Le *yang* s'unit au *yin*, le *yin* au *yang*, l'homme à la femme, la femme à l'homme, le père au fils, le fils au père, le prince au sujet, le sujet au prince ; prince et sujet, père et fils, homme et femme, le véritable sens de tout cela vient du principe du *yin* et du *yang*. Le prince est *yang*, le sujet est *yin*, le fils est *yin*, le père est *yang*, l'homme est *yang*, la femme est *yin*. La nature du *yin* ne lui permet pas d'avoir de lui-même un

Histoire de la philosophie chinoise

commencement ni une fin, ni en général d'agir seul. Il ne peut avoir de sens qu'avec ce qui lui est opposé.

On reconnaît facilement dans ces phrases la philosophie de Lao-tse, la théorie du *yin-yang* et la philosophie de la nature du *Y king*. Mais le principe de polarité n'a jamais pris ce développement ni cette importance avant T'oung-tchoung-chou. Peut-être celui-ci avait-il des relations étroites avec le Yin yang kia dont nous avons parlé plus haut. Résumons encore une fois brièvement ses idées sur la philosophie de la nature. Nous avons d'un côté, Dieu (*t'ien*) comme être pur, de l'autre Dieu, respiration (*t'ien k'i*) source première et dispensateur de la vie, tous deux ne formant qu'un seul être, tous deux étant unité et éternité. Le monde Dieu est l'éternel changement du *yin* et du *yang*, réaction et coopération de force (*te*) et de forme (*hing*). Le *yin* et le *yang* « confondus en un souffle unique » p.349 (*hiao si*) c'est-à-dire agissant dans l'harmonie la plus complète, (*ho t'iao*) c'est le *tao*.

« Le *tao* prend sa source dans le ciel, et comme le ciel ne se modifie pas, le *tao* reste immuable.

Le *tao* ne peut donc pas être le cosmos qui se modifie continuellement, mais il est le principe immuable qui produit tout changement, non le *yin* et non le *yang*, mais l'unité des deux ; c'est le Dieu-ciel même. Ceci rappelle les phrases de l'introduction du T'choung young ([Liv. I](#)) dans lesquelles K'oung-tse appelle le milieu (*tchoung*) le sol où le monde prend racine, mais nomme l'harmonie la voie (*tao*) que tout doit suivre sous le ciel. Le Dieu de K'oung-tse est, comme point de départ, un concept statique transcendant (*tch'oung*) de l'égalisation abso-

Histoire de la philosophie chinoise

lue, et comme point d'arrivée, comme but, un concept dynamique, (*tao*) l'union harmonieuse des contrastes. L'accord avec les idées de TOUNG-tchoung-chou est complet. « Si le *yin* et le *yang* sont en harmonie, l'ordre règne partout en ce monde ». Par contre tous les désagréments de la vie, les malheurs, les accidents et les souffrances ont leur cause dans les troubles qui affectent la relation qui existe entre le *yin* et le *yang*.

Ainsi TOUNG passe insensiblement de la philosophie de la nature à la morale ; le conditionnement cosmique de l'homme et le rapport entre l'action humaine et les processus cosmiques a toujours été un principe fondamental de la philosophie chinoise longtemps avant Lao-tse et K'OUNG-tse (cf. ce qui a été dit du HOUNG fan). TOUNG a également pris le principe de polarité comme fondement de sa psychologie et de son éthique.

« La chaîne du ciel et son élévateur sont le *yin* et le *yang*, la chaîne de l'homme et son élévateur sont les désirs et les bonnes dispositions naturelles : les bonnes dispositions naturelles viennent du *yang*, les désirs du *yin* ; le *yin* engendre la convoitise, le *yang* engendre la bonté (*jen*) ».

Les bonnes dispositions naturelles et les désirs agissent donc dans l'homme comme le *yin* et le *yang* agissent dans l'univers.

« Dans le moi sont des dispositions naturelles et des désirs, comme dans le ciel, le *yin* et le *yang* ; parler des dispositions (196) de l'homme, sans _{p.350} parler en même temps de ses désirs, ce serait parler du *yang* céleste sans rien dire de son *yin* ».

Histoire de la philosophie chinoise

Les dispositions naturelles sont l'« état naturel brut » (*tche pou*), l'« état primitif dans lequel l'homme vient au monde ». Les passions (*tsing*) sont des aspirations humaines. Toutes deux étant inséparables, les passions sont aussi des dispositions naturelles. Mais elles ne sont ni bonnes ni mauvaises. « L'aveugle convoitise est aussi une disposition naturelle. Mais si l'on dit que la nature de l'homme est bonne, que fera-t-on des désirs ? » T'oung-tchoung-chou pose le problème fondamental de la morale, la question de la nature de l'homme. Au premier abord, cette question paraît être une simple marotte, alors qu'en fait elle conditionne toute décision ultérieure. Mong-tse, séduit sans doute par la doctrine de Kao-tse qui prétendait que la nature morale de l'homme est indifférente, affirme au contraire expressément qu'elle est bonne, et fait de cette proposition un dogme du confucisme orthodoxe ([p. 239](#)). Nous avons vu que, pour éviter de donner un fondement métaphysique à la loi morale, Mong-tse a essayé de faire découler tout naturellement le bien des instincts humains. Cette déduction n'était pas seulement une fausse interprétation de la morale confucienne, mais encore elle allait conduire, dans la suite, à un utilitarisme prosaïque. Contrairement à Mong-tse, Siun-tse a constaté que le genre humain était enclin au mal et en a conclu que la nature de l'homme est essentiellement mauvaise ; nous nous sommes demandé ([p. 248 et suiv.](#)), comment peut apparaître, dans ces conditions, le sage ou le saint qui doit racheter l'humanité.

T'oung-tchoung-chou ne peut s'accommoder d'aucune de ces opinions parce qu'il considère, avec Kao-tse, que la nature et avec elle les instincts naturels est indifférente au bien et au mal.

Histoire de la philosophie chinoise

« Dans ses sentences, le Sage (K'oung-tse) ne dit pas : la nature est essentiellement bonne ; il dit simplement : l'homme peut bien agir. Ces paroles sont très compréhensibles. Si l'on admet que l'homme est spontanément porté par sa nature à faire le bien, il sera bon. Il est facile de le comprendre. Mais, quand on étudie attentivement ses paroles, K'oung-tse veut dire qu'il est très difficile d'arriver au bien.

Et pourtant Mong-tse est d'avis que la totalité des hommes, sont prédisposés par leur ^{p.351} nature à faire le bien. C'est exagéré. Les dispositions naturelles du saint, pas plus que celles d'un homme du commun ne sont ce qu'on nomme la nature. Les dispositions naturelles sont la nature de l'homme moyen, la nature neutre. La nature de l'homme moyen est comme le cocon ou l'œuf. Il faut que l'œuf soit couvé pendant vingt jours pour devenir poussin et le cocon amolli dans l'eau bouillante pour donner le fil de soie. Il en est de même de la nature. Elle doit être développée par l'éducation et l'instruction pour être apte à faire le bien. L'éducation et l'instruction sont nécessaires pour faire le bien car la nature neutre en est incapable. Il ne faut donc pas dire que l'on a des dispositions ou que l'on n'en a pas, mais il faut faire ce qu'il convient de faire. Il ne s'agit point de se laisser conduire mais il s'agit d'agir soi-même. Si l'homme bon s'est formé lui-même, il le doit à l'instruction et la discipline personnelles et non pas à la seule nature. »

La nature est donc indifférente au bien et au mal. Elle n'est que la matière sur laquelle la volonté de l'homme agit conformément aux desseins du ciel.

Histoire de la philosophie chinoise

« Faire le bien, éviter le mal, aimer ce qui est louable, éviter ce qui est répréhensible, personne n'y est apte de naissance à moins d'une grâce du ciel.

Les bonnes dispositions naturelles sont développées par l'instruction et les passions sont réfrénées par la discipline.

« Le ciel impose à la nature humaine un devoir (*ming*), et lui prescrit de pratiquer l'amour du prochain (*jen*) et la justice (*y*) et d'avoir honte de ce qui est vil, mais il n'ordonne pas de vivre sans pensée, au jour le jour, comme les oiseaux et les quadrupèdes et de ne songer qu'à son intérêt ».

Les dispositions naturelles ne sont donc qu'une composante dynamique tandis que l'autre est l'impératif céleste (*t'ien ming*) qui nous impose une tâche et un devoir. C'est alors à la volonté de guider librement les dispositions naturelles et les tendances dans le sens de l'ordre divin et de les diriger vers le bien. La nature humaine n'offre que la possibilité d'être bonne ; c'est en toute liberté que l'homme doit faire le bien. Il est bien certain que par ces conceptions T'oung-tchou-chou était beaucoup plus que Mong-tse et Siun-tse en accord avec le saint Maître et qu'il a exprimé nettement, et certainement dans l'esprit de la doctrine p.352 confucienne fondamentale, des idées que le maître n'avait qu'indiquées, du moins dans les ouvrages qui nous ont été conservés. D'autre part, nous trouvons là une raison de plus pour que les confucianistes orthodoxes qui ne juraient que par Mong-tse aient tenu T'oung à l'écart et n'aient pas reconnu en lui un véritable croyant.

Pour celui-ci comme pour K'oung-tse, la vertu est tout simplement la loi morale suprême, le commandement : « Un dans

Histoire de la philosophie chinoise

tout », l'amour du prochain *Uen*) ; mais, sans doute sous l'influence du bouddhisme primitif, ou même sous l'influence hindoue, T'oung étend le commandement à toutes les créatures :

« Celui qui a bien compris le commandement « aime les hommes », doit l'appliquer aux êtres qui lui sont inférieurs, aux oiseaux et aux quadrupèdes et même aux vers qui rampent. Aucun d'eux ne doit être privé de bienveillance. Pour justifier son nom, l'amour du prochain doit s'étendre jusqu'à eux.

S'il va beaucoup plus loin que K'oung-tse et même que la doctrine taoïste, T'oung se montre cependant véritable confucien par l'importance qu'il accorde, à côté du sentiment, à la raison dans l'action morale.

« Celui qui a l'amour du prochain sans la connaissance ne se montrera pas partial ; celui qui possède la connaissance sans l'amour du prochain n'est pas à même de traduire en actes ce qu'il a appris. L'amour du prochain embrasse donc tous les hommes, et la connaissance nous évite d'en (de l'amour du prochain) faire un emploi nuisible.

La grande importance que T'oung accorde à la convenance (*li*) sous toutes ses formes est aussi tout à fait conforme aux idées de K'oung-tse. Mais nous nous trouvons encore ici en présence d'une conception du *li* qui était peut-être celle du Maître mais dont on ne trouve pas l'expression dans les écrits qu'il nous a laissés.

« Dans la convenance, dit Tong, le point capital est le sentiment qui l'a déterminé... Le sentiment est l'essentiel, et l'extérieur est la forme. La forme exprime l'essence ; si l'essence

ne se trouve pas dans la forme, comment la forme pourrait-elle exprimer l'essence ? C'est seulement lorsque toutes deux, forme et essence, se correspondent que la convenance peut être parfaite. Si l'essence et la forme sont ^{p.353} traitées de manière unilatérale, on ne peut plus dire qu'elles se comportent comme moi et toi. Mais s'il n'est pas possible de les traiter toutes deux (également) et si l'on ne peut s'occuper que de l'une d'elles, c'est l'essence qu'il faut préférer à la forme.

Les idées de TOUNG-tchoung-chou sur la philosophie de l'État et du droit s'écartent en général assez peu, comme le montrent les mémoires qu'il a adressés à Wou-ti, de celles de K'oung-tse et de Mong-tse et ne présentent par conséquent point d'intérêt particulier pour nous. Il résulte de ce que nous avons dit que TOUNG-tchoung-chou a été plus qu'un simple commentateur et qu'un simple exégète et l'on peut se demander s'il a toujours été à ces titres un interprète en qui on puisse avoir confiance. Dans quelle mesure les doctrines qu'il a enseignées et discutées à fond avaient-elles été exprimées par K'oung-tse et transmises ensuite à TOUNG ? Il ne sera sans doute jamais possible de l'établir. Mais il est certain que la doctrine exposée par TOUNG-tchoung-chou, représente un développement important et précieux de celle du Maître — telle que nous la connaissons d'après ce qui a été laissé par lui — développement qui est beaucoup plus dans l'esprit de K'oung-tse que les écarts de Mong-tse et de Siun-tse. A côté de cela, les idées taoïstes et les traces évidentes d'influence hindoue qu'on trouve dans son œuvre permettent de voir en TOUNG un représentant du courant spirituel syncrétiste caractéristique de l'époque des grandes révolution politiques et

Histoire de la philosophie chinoise

qui s'est exprimé dans l'attitude des empereurs des Han bien plus que dans celle de Ts'in Che-houang-ti. TOUNG-tchoung-chou est une personnalité originale et un philosophe qui ne le cède en rien aux successeurs les plus renommés de K'oung-tse.

Un des *Jou* les plus importants et les plus célèbres de l'époque des Han fut Liou-hiang ou Liou-tse-tcheng, (80-9 avant J.-C.). Il appartenait à la famille impériale et fut nommé par l'empereur Tch'eng président de la commission chargée de recueillir et classer les œuvres de K'oung-tse. Il fournit un travail considérable et on lui doit la restitution de la littérature classique. Dans la question du Tch'oun ts'iou il fut du côté de Kou-liang comme TOUNG-tchoung-chou, tandis que son fils ^{p.354} Liou-hin représentait le point de vue du *Tso tchouan*. Son ouvrage sur la philosophie de la nature *Wou hing tche* ou les cinq formes des phénomènes, est malheureusement perdu. Un autre ouvrage, Légendes des saints taoïstes d'autrefois (*Lie hien tchouan*, Wieger N° 291), qui porte son nom, n'a vraisemblablement rien de commun avec lui ([197](#)).

D'un autre philosophe très estimé de cette époque, Houan-t'an ou Houan-kiun-chan, nous ne savons rien sinon qu'il a publié un recueil de « Nouveaux entretiens » (*Sin lun*), qui, au dire de Wang-tch'oung, n'avaient pas d'égal. Houan-t'an avait une connaissance approfondie des œuvres classiques et occupait une haute fonction à la cour ; il en fut cependant relevé pour avoir ouvertement reproché à l'empereur de manquer à son devoir. L'école confucienne, semble avoir eu aussi comme partisans : Fou-foung-ma-joung qui a écrit un livre sur la loyauté (*Tchoung king*) ([198](#)) ; Wang-fou ([199](#)) dont on possède le *Tsien fou*

Histoire de la philosophie chinoise

lun et Siu-kan qui a composé les « Entretiens du Milieu » (*Tchoung lun*) (200). Tous partent de la théorie du *yin-yang* exposée dans le *Y king* ou imitent le *Lun yu*.

Le philosophe le plus important de l'époque des Han, à côté de T'oung-tchoung-chou, fut Yang-hioung ou Yang-tse-yun (53 av. J.-C., à 18 après J.-C.). Il était originaire de Tch'eng-tou, ville du Se-tch'ouan actuel ; il a occupé une haute situation à la cour impériale et été le favori de l'empereur Tch'eng-ti (32 à 7 av. J.-C.) Pendant la régence de Wang-mang (9 à 23 ap. J.-C.), Yang-tse-yun s'attacha à cet usurpateur injuste et méprisable et dans la suite les confucistes orthodoxes le lui ont vivement reproché. Il a été, comme T'oung-tchoung-chou et Se-ma-ts'ien, un des écrivains les plus estimés de l'ère des Han et considéré encore aujourd'hui comme un maître du style. Yang-hioung a écrit une suite au Che ki de Se-ma-ts'ien qui s'arrête à son époque, probablement pour justifier Wang-mang ; mais cet ^{p.355} ouvrage a disparu. Il a composé, en outre, le *T'ai houan king*, ouvrage poétique sur la divination qui fit sensation et était encore commenté par Se-ma-kouang à l'époque des S'oung. On lui attribue aussi le *Foung-yen* qui est une sorte de dictionnaire (201).

Le Fa yen, œuvre principale de Yang-hioung que nous possédons, est une suite d'entretiens composée sur le modèle de *Lun yu*, et concernant Yen-houei qui était pour l'auteur un modèle (*fa*) un saint (*cheng jen*) égal, sinon supérieur à K'oung-tse. Yang-hioung semble penser qu'aucun de ces deux hommes n'a atteint l'idéal de la sainteté, et même que l'idéal, précisément parce qu'il est inaccessible, est la loi suprême. Il dit :

Histoire de la philosophie chinoise

« Celui qui enseigne : fais attention à la voie et non à ton cœur est Tchoung-ni ; celui qui enseigne : inquiète toi de ce qui te vient du ciel et non de ton cœur est Yen-yuan. Quelqu'un observa : pour faire attention à la voie, Tchoung-ni n'avait pas le soin nécessaire et pour s'inquiéter de ce qui vient du ciel, Yen-yuan même n'avait pas la force nécessaire. Je réponds : Est-ce parce qu'on n'a pas encore la force spirituelle nécessaire qu'il faut résister ?

(Fa-yen I.) C'est pourquoi il pouvait répondre à un autre qui demandait comment K'oung-tse supportait l'idée que l'on ne suivrait pas son enseignement : « Il s'en remettait aux sages des générations futures » (Fa-yen 6). Yang-hioug se dresse ainsi par principe contre les lois et l'orthodoxie de son temps et déclare que loi morale est indépendante de son application immédiate. C'est là un premier pas qui l'éloigne de l'orthodoxie des *Jou* qui concevaient la loi du point de vue exclusivement pragmatique et n'admettaient pas une loi qui fût au-dessus des forces humaines. La loi était la loi et comme elle devait être appliquée, il fallait qu'elle fût applicable et qu'elle ait été déjà appliquée par les grands modèles.

Sa conception du savoir est étroitement liée à son opposition à ce pragmatisme. Non seulement il a attaqué la doctrine taoïste d'après laquelle une longue vie dépend de la connaissance juste et, par conséquent, la science doit être recherchée, mais il a visé principalement la théorie confucienne de ^{p.356} l'utilité du savoir. Se-ma-ts'ien a dit expressément dans ses mémoires historiques :

Histoire de la philosophie chinoise

« Suivre les soixante-dix maîtres (les premiers élèves de K'oung-tse) procure un avantage incomparable. Yang-tse-yun s'élève énergiquement contre cette opinion certainement très dangereuse, et il rappelle le mot du Maître : « Que votre bouche soit d'airain et votre langue de bois ! » Comme Wang-yang-ming le fera beaucoup plus tard, il a dit très justement : « C'est par l'instruction qu'on améliore les dispositions naturelles. Étudie et observe exactement le sens des mots, réfléchis profondément à ce qu'est la nature et quand tu sauras cela, tu n'auras plus d'incertitudes. Si tu négliges cela, alors tu t'éloigneras de la vraie doctrine et de la loi profonde comme un abîme qu'a enseignée le maître » (Fa-yen I). Il a dit encore : « Apprendre pour gouverner, réfléchir pour se purifier, se faire des amis pour améliorer (les autres), évoquer un nom pour remplir le devoir qu'il signifie, ne se point fatiguer pour arriver au but, c'est là ce qu'on peut appeler l'amour de la science ! Ces idées étaient évidemment conformes à la doctrine du Maître, mais aussi contraires à celles de l'orthodoxie. Yang-hioug était en désaccord avec celle-ci sur d'autres points importants. Il s'est élevé avant tout contre le rationalisme pur qui depuis Mong-tse et Siun-tse dominait de plus en plus dans l'école confucienne. Le savoir n'est pour lui, ainsi que nous l'avons indiqué ailleurs, autre chose qu'un simple problème de l'entendement ; celui qui veut savoir ne doit pas avoir en vue un but pragmatique et seulement savoir avec son entendement ; il faut qu'il pénétré à fond dans son objet, s'y glisse (s'), et s'identifie à lui comme K'oung-tse s'est identifié à Tcheou-koung et Yen-houei à Woung-tse.

Histoire de la philosophie chinoise

Sur la question de la nature de l'homme qui est essentielle pour la morale, il a pris une position analogue à celle de T'oung--tchoung-chou. Il y a dans la nature humaine de bonnes et de mauvaises dispositions, et l'homme devient ce que l'instruction aura fait de lui.

« L'instruction, dit T'oung (Fa-Yen 3), est un arc, ton attention tendue est la flèche, l'affermissement de la vertu le but et si, (après avoir attentivement considéré le but) tu détends (l'arc), tu atteindras le centre du but. Les dispositions naturelles de l'homme sont en partie ^{p.357} bonnes en partie mauvaises. Celui qui développe les premières devient un homme bon et celui qui développe les autres devient un homme mauvais. C'est le souffle qui te conduit au bien ou au mal comme le cheval (conduit son cavalier) ». Il distingue donc trois classes d'êtres : ceux qui se laissent dominer complètement par leurs passions et leurs instincts et ne sont pas différents des animaux ; ceux qui agissent conformément à la convenance et à l'équité (*li, y*), et ceux qui possèdent le vrai savoir, les saints. « Je ne vois pas un homme voulant améliorer sa vertu dans celui qui vit simplement selon les préceptes. Les oiseaux et les quadrupèdes eux-mêmes résistent à leurs appétits. Comment les hommes se distingueront-ils d'eux ? En devenant des sages, ils s'élèveront au dessus des autres hommes. S'il deviennent des saints, ils seront supérieurs aux sages. Ils pratiquent la morale et la justice et (les autres) cherchent à les imiter. Il y a des hommes de haut rang qui n'apprennent rien ; même s'ils ne s'en soucient point eux-mêmes, ne sont-ils point comme le vulgaire bétail ? Mais

Histoire de la philosophie chinoise

celui qui sait dans quel but il travaille, est un sage (*kiun tse*). (Fa-yen I.).

Si comme Woung-tse, Yang-hioung fait une différence entre le sage ordinaire (*kiun tse*) et le sage par excellence (*cheng*), il se rencontre encore avec le vieux maître dans cette idée que le second n'acquiert pas cette qualité par l'entendement, mais la possède par la révélation, par la grâce. C'est sans doute ici que l'on constate surtout l'influence profonde que le taoïsme a exercée sur les doctrines de Yang-tse-yun et de Woung-tse.

« Il y a des gens qui cherchent et pourtant ne trouvent pas, et des gens qui n'ont encore rien, ne cherchent pas et trouvent. Celui qui désire avoir un excellent coursier doit aussi apprendre à le monter ; celui qui désire devenir un homme comme Yen-houei doit suivre l'exemple de celui-ci. Ce qu'on ne désire ni ne cherche, on finit par l'avoir : mais ce qu'on désire et qu'on demande, n'est jamais refusé.

(Fa-yen I.) Si le sage par excellence touché par la grâce trouve sans chercher, ce n'est pas une raison pour que personne ne cherche ; car ce qu'on cherchera sera encore moins refusé. Plus tard, Han-yu a développé les idées de Yang-hioung et les a introduites dans le dogme confucien.

@

CHAPITRE XV

LE POSITIVISME DE WANG-TCH'OUNG ET LES CONFUCIISTES DES ÉPOQUES DES SOUI ET DES T'ANG

@

p.358 Dans son genre, Wang-tch'oung ou Tch'oung-jen, le dernier des trois grands philosophes des Han, est tout à fait étranger au confucisme et fait partie, comme Yang-tchou, de l'ère classique ; mais il prend cependant comme point de départ la doctrine des confuciistes et s'en tient extérieurement à Confucius. Il nous a laissé une autobiographie, et ce fait unique dans la littérature chinoise révèle à lui seul le caractère très particulier de l'homme. Il naquit en l'an 27 à Chang-yu hien, aujourd'hui Chao-hing fou du Tche-kiang. Il déclare sans modestie qu'il était un enfant modèle et un prodige qui, à huit ans, connaissait la littérature classique. Après la mort prématurée de son père, il entra à l'école impériale de Lo-yang, alors capitale de l'empire, où il acquit le savoir immense que l'on a tant admiré. Ses études terminées, il revint dans sa patrie où il vécut d'abord paisiblement, sinon brillamment, comme maître. Plus tard il occupa plusieurs emplois inférieurs qu'il abandonna parce que le sentiment qu'il avait de sa supériorité et son besoin d'indépendance lui faisaient trouver insupportable l'autorité des chefs. Il se consacra alors complètement à l'étude, vécut pauvre, mais indépendant et content. En 86, il fut nommé sous-préfet de Ngan-houei ; cependant, il dut abandonner ce poste, au bout de deux ans, probablement pour cause de santé, car la même

raison l'empêcha de répondre à l'appel de l'empereur Tchang (76-88) qui l'avait invité à se rendre à la ^{p.359} cour. Il vécut encore une dizaine d'années dans une sévère retraite et mourut vers l'an 97 ([202](#)).

Wang-tch'oung est certainement un des auteurs philosophiques les plus féconds de la Chine. C'est un essayiste, nous dirions aujourd'hui un journaliste, qui cherche à répandre ses opinions et ses idées dans toutes les classes de la société et à agir sur le peuple. Il était de ces hommes qui, par goût vont toujours contre le vent, comme le prouvent les idées exposées dans ses ouvrages et la forme qu'il leur donne. Son genre littéraire est volontairement et absolument opposé au genre méthodique, pédant et alexandrin des savants de son temps.

« Les arguments de Wang-tch'oung, dit-il lui-même, ne sont pas d'accord avec l'opinion publique, ses paroles choquent les conceptions courantes et ne concordent pas avec les idées habituelles ».

Sa Balance des discours (*Lun heng*) a été écrite suivant son expression, pour « réveiller son époque ». C'est une suite de critiques et de polémiques ne ménageant personne, souvent assaisonnées de satires mordantes sur les anciens et nouveaux préjugés, des réfutations d'erreurs involontaires et artificiellement entretenues. Il a nié expressément avoir voulu en faire une œuvre créatrice. Ce devait être une « balance de la vérité et de l'erreur », une critique de son temps. Les contemporains ont reproché à cet ouvrage son style négligé et même vulgaire, son opposition agaçante à la tradition, son trop grand développement. Wang-tch'oung s'est défendu à plusieurs reprises contre

ces reproches. Il a déclaré qu'il avait intentionnellement usé du style populaire afin d'être compris par tout le monde et a démontré qu'il était dans son droit en émettant des opinions personnelles indépendantes de toute tradition. Mais on perçoit souvent sous les mots l'amertume d'ordinaire si soigneusement cachée qu'il ressent d'avoir été un incompris, et bien des louanges exagérées dont il couvre des écrivains plus p.360 heureux mais, suivant notre jugement plus impartial, moins méritants que lui, semblent comporter une pointe d'ironie. Malgré son caractère combatif il conservait une certaine réserve au moins extérieure. Ses ancêtres avaient été des batailleurs connus qui vivaient en lutte continuelle avec leurs concitoyens et durent pour cette raison changer souvent de pays. Il a dit lui-même que son arrière-grand-père s'était conduit comme une bête féroce pendant une famine et avait battu et assommé des gens. On retrouve encore dans les écrits de Wang-tch'oung des traces de cette violence et de ce goût de la querelle. En dehors de cela il semble avoir été dans la vie un parfait honnête homme.

Il a rassemblé et publié de son vivant le *Lun heng* qui comprenait d'après ses dires, plus de cent traités. Aujourd'hui nous n'en avons que quatre-vingt-cinq en trente livres ; le reste est vraisemblablement perdu (203). Outre le *Lun-heng*, Wang-tch'oung a écrit sa vie (*Tse tche*) ainsi que nous l'avons déjà indiqué ; c'est un petit écrit si plein de bienveillance à l'égard de son auteur qu'il ne nous prévient pas favorablement en faveur de celui-ci. Signalons encore une œuvre de jeunesse « Jugement sur la morale contemporaine » (*Tche sou kie*), qui est un traité

Histoire de la philosophie chinoise

sur l'art de gouverner et, dans ses dernières années, une macrobiotique (*yang hing chou*) d'après laquelle il organisa sa vie. Tous ces écrits, sauf le *Lun heng* et l'autobiographie, sont perdus.

Wang-tch'oung prend comme point de départ la cosmologie du *Y king*. Il n'existe qu'une seule substance, qui n'est point matière inerte, mais être vivant éternellement entraîné dans une série de changements, dans un devenir et un cesser phénoménaux. Le chaos primitif, dont il est également question dans le *Y king* et dans lequel tout était contenu indistinctement avant que la forme existât, semble n'être pour Wang-tch'oung qu'un concept accessoire, car il ne s'est pas prononcé clairement à son sujet, mais s'appuie toujours sur le *Y king* où il est dit ^{p.361} qu'après que la séparation eut été faite, les éléments purs formèrent le ciel et les éléments impurs la terre. De même, il adopte la polarité de la substance primitive en *yin* et en *yang* comme une donnée. Le *yin* et le *yang* ne sont que les modalités d'une seule et même substance car « lorsque le *yang* a atteint son apogée, il se substitue au *yin* et lorsque le *yin* a atteint la sienne, il se substitue au *yang* ». De même la substance du ciel et celle de la terre sont semblables dans leur essence et ne se distinguent que par leur degré de pureté ; c'est là une distinction fort douteuse, car on ne voit pas ce qui pourrait souiller la substance primitive. D'ordinaire les mots chinois « pur » et « impur » sont employés pour « matériel » et « immatériel ». On peut faire ici cette hypothèse, puisque Wang-tch'oung dit que le ciel a un corps comme la terre. Les deux couples, ciel et terre,

Histoire de la philosophie chinoise

yin et *yang* existent depuis l'éternité, et Wang-tch'oung le dit expressément :

« Il n'existe pas d'être qui ayant du sang dans les veines n'ait pas été enfanté, ni qui soit animé et ne doive mourir. Puisqu'ils ont été mis au monde, nous savons qu'ils mourront également. Le ciel et la terre n'ont pas été produits, ils ne mourront donc pas. Le *yin* et le *yang* n'ont pas été produits, ils ne mourront pas non plus.

Ces deux modifications existent donc de toute éternité, aussi pourrait-on penser qu'elles sont identiques, autrement dit que le ciel est *yang* et la terre *yin*. En effet, il identifie le *yang* au feu et à la substance solaire, et le *yin* à la terre et à l'eau. « La pluie est *yin* et l'air est *yang*, le froid est *yin* et la chaleur *yang* ». Mais ce point n'a pas été élucidé d'une façon absolue par Wang-tch'oung.

Or, quelle est la nature de la substance première originelle qui constitue le ciel et la terre, ou se manifeste sous les modalités *yin* et *yang*? Wang-tch'oung emploie pour cela les expressions *k'i* et *tsing k'i* dont nous avons déjà longuement parlé plus haut (p. 299). La substance ténue, gazeuse, que la respiration absorbe, *tsing*, qui, partout et dans toutes les circonstances, crée et conserve la vie, c'est là la substance première de Wang-tch'oung. On l'a appelée éther vital. L'expression peut convenir à condition de ne pas entendre par là l'éther universel physique de la science moderne. On a dit aussi que Wang-tch'oung était un matérialiste et on l'a ^{p.362} comparé à Épicure et à Lucrèce. C'est là une comparaison boiteuse. Épicure, comme son grand modèle Démocrite, était un atomiste, et un

Histoire de la philosophie chinoise

mécaniste ; or l'être, pour ceux-ci, c'est l'atome mort et tout n'est qu'un processus physique issu du choc des atomes, vie et esprit ne sont que des cas particuliers des grands phénomènes mécaniques universels. Wang-tch'oung n'a rien de commun avec ce matérialisme mécaniste ; bien plus ce dernier est tout à fait étranger au caractère même de la philosophie chinoise. Wang-tch'oung est bien plutôt un hylozoïste, car sa substance première (*k'i, tsing*), bien que matière jusque dans sa forme la plus ténue, est toujours cependant matière vivante, plasma ; le ciel et la terre même, d'après lui, croissent comme des êtres vivants. Ce n'est pas le mouvement mécanique qui fait le flot de la vie, mais l'éternel changement (*y*) et ce n'est ni une force mécanique, comme le supposent les matérialistes occidentaux, ni une puissance spirituelle particulière ou une intention divine, comme le prétendent les spiritualistes, qui seraient à même de réaliser ce changement. Celui-ci, d'après Wang-tch'oung se produit au contraire de lui-même (*tse jan*), en vertu de la spontanéité qui est l'essence même de la matière primitive vivante (*tse jan tche k'i*). Cette spontanéité, que Wang-tch'oung reconnaît avoir empruntée au taoïsme, est l'idée centrale de sa philosophie. La vie se déroule spontanément. Wang-tch'oung entend par *tse jan* une action nécessaire, découlant de sa propre nature sans qu'il y ait orientation donnée par la conscience vers un but à atteindre. La spontanéité est donc pour lui *wou wei*, autrement dit, en langage taoïste, l'action de la nature céleste en nous, car l'essence de la nature du ciel est le calme, la tranquillité, l'absence d'appétits, *wou wei*.

L'union de la substance du ciel et de celle de la terre, a donné spontanément naissance à tous les êtres du monde, de même

Histoire de la philosophie chinoise

que la réunion de la matière créatrice de l'homme et de celle de la femme produit les enfants. Le ciel, enseignent les taoïstes, répand partout sans distinction sa matière créatrice ; il n'agit point avec intention, mais spontanément. Lorsque le ciel, c'est-à-dire son *tsing*, se meut, il ne le fait point avec l'intention de produire des êtres, mais des êtres ^{p.363} naissent d'eux-mêmes ; ainsi lorsqu'il répand sa semence, l'homme ne doit pas le faire avec l'intention d'engendrer un enfant ; mais quand la semence s'écoule, l'enfant apparaît de lui-même. C'est là la spontanéité et le *wou wei*. Le ciel n'a pas créé le blé dans l'intention de le faire servir à la nourriture des hommes, ni la soie et le lin pour les vêtir ; mais les hommes affamés ont vu que le blé pouvait être mangé, ils l'ont utilisé comme nourriture et quand, souffrant du froid, ils ont vu que la soie et le lin pouvaient servir à faire des vêtements protecteurs, ils les ont utilisés pour s'en vêtir.

« Le principe du ciel est *wou wei* : par conséquent il ne favorise pas au printemps la germination, en été la croissance, à l'automne, la maturité des plantes, ni en hiver leur repos. Sous l'action spontanée du *yang*, les plantes germent et croissent d'elles-mêmes, et sous celle du *yin*, elles se flétrissent et meurent de leur propre mouvement.

L'activité humaine orientée vers un but ne peut soutenir que de courts instants le processus spontané de la vie ; l'homme peut labourer, semer, herser, sarcler, mais aussitôt que le processus naturel de la croissance commence, il se déroule spontanément.

Histoire de la philosophie chinoise

« L'homme ne peut y contribuer et, s'il le fait, il ne cause que du dommage.

Le ciel s'étend au dessus et la terre au-dessous de nous. C'est dans le *k'i*, émanation ascendante de la terre et émanation descendante du ciel, que sont produits les êtres entre le ciel et la terre. Pendant leur action, le ciel ne s'occupe pas plus des êtres qu'un père ne s'inquiète d'un embryon une fois qu'il est dans le sein de la mère ; les êtres sont produits spontanément et l'enfant se forme de lui-même.

« Si le ciel avait créé les êtres avec intention, il leur aurait aussi appris à s'aimer et à s'aider et non à se nuire et à se détruire.

Si le ciel avait produit avec intention les hommes, il aurait toujours confié la puissance suprême à des princes éclairés qui auraient ensuite gouverné le monde avec sagesse. S'il ne le fait pas, c'est parce qu'il n'agit point avec intention mais se comporte suivant le principe du *wou wei*. C'est là un argument bien faible.

Tous les phénomènes de la nature sont enchaînés les uns aux autres et se déroulent selon des lois immuables. L'homme qui est la créature la plus noble et la plus parfaite est ^{p.364} inévitablement pris dans cet engrenage, parce qu'il est comme tous les êtres une créature du *yin* et du *yang* et appartient à la même espèce que les animaux. Ce qui engendre, ce qui crée et qui, en même temps, conserve la vie, c'est le *k'i* spirituel.

Histoire de la philosophie chinoise

« Le *k'i* devient homme, à peu près comme l'eau se transforme en glace. L'eau se solidifie en glace et le *k'i* se condense et forme l'homme.

Ailleurs, il est dit :

« Le *yin* produit les os et la chair, le *yang* produit l'esprit. Tant que l'homme vit, le *yin* et le *yang* sont en harmonie. Aussi les os et la chair sont sains et l'âme est pleine de vie. Au moyen de cette âme, il peut connaître et à l'aide des os et de la chair développe sa force. L'âme peut parler, le corps est le réceptacle de la puissance et de la force. Tant que la chair et les os sont unis à l'âme et forment un tout, ils sont visibles et ne disparaissent pas.

L'âme, l'esprit, est donc le *yang* de la substance vivante. Elle est ce que Wang-tch'oung appelle « *la nature céleste de l'homme* », car le *yang* est aussi la nature du ciel. Le corps humain, par contre, est *yin*, la nature terrestre de l'homme. L'âme *yang* est d'elle-même esprit, mais elle n'est pas conscience ; ce n'est que dans son union avec le corps *yin* pour former un individu, une personnalité qu'elle devient conscience, pensée et connaissance.

« L'homme est, avant de naître, sans conscience, et à sa mort, il retourne dans l'état originel d'inconscience.

L'âme ne survit donc pas à la personne physique.

« Quand l'homme est malade, son esprit est troublé et inquiet. Or, la mort est le suprême degré de la maladie. Si, durant la maladie qui est le commencement de la mort, l'homme se trouble et s'inquiète, que sera-ce quand il aura atteint le

Histoire de la philosophie chinoise

terme de sa vie ? Si l'homme perd conscience, quand le souffle de vie est sérieusement touché, que sera-ce quand il mourra ? La mort de l'homme est comme l'extinction du feu. Lorsque le feu est éteint, il ne brille plus et lorsque l'homme meurt, son esprit ne perçoit plus rien. Tous deux sont de même nature.

Donc, pour Wang tch'oung, il n'y a pas plus de vie après la mort qu'il n'y en a avant la naissance. Le moi personnel est une apparition fugitive.

Ce que la philosophie chinoise appelle « décret du ciel », (*t'ien ming*), la Providence, est pour Wang-tch'oung un ^{p.365} destin aveugle, un *fatum*, d'après le terme qu'il emploie. Le ciel est un être inconscient, sans sensibilité parce qu'impersonnel. « Les soupirs de dix mille hommes ne peuvent émouvoir le ciel ». Ni les plaintes, ni les prières ne peuvent modifier l'ordre naturel des phénomènes. Pour la même raison, les phénomènes extraordinaires ne peuvent être interprétés comme des avertissements envoyés par le ciel aux souverains et aux princes. Mais la destinée de l'homme (*ming*) dépend aussi de sa nature qui est également déterminée dès sa naissance.

« La destinée de l'homme est fixée dès qu'il a été conçu. Il reçoit son esprit et sa destinée. Esprit et destinée lui viennent ensemble et au même moment et non pas de telle sorte que l'esprit vienne le premier et la destinée ensuite.

Wang-tch'oung, à ce point de vue également, se montre un déterministe rigoureux. Le cours de la vie de l'homme est déterminé, tout d'abord par la nature de celui-ci, par l'hérédité de ses parents, par le mode de distribution du *yin* et *yang* en lui, mais aussi par des circonstances dont il n'est pas davantage le

Histoire de la philosophie chinoise

maître. Un homme qui possède une grande quantité de substance céleste, devient un homme de la vertu la plus haute, la plus pure et la plus parfaite, il est à même de suivre l'exemple du ciel, c'est-à-dire, de pratiquer le *wou wei*, de faire spontanément le bien. Mais celui en qui la substance céleste est moindre, ne vit point conformément à la vertu et à la justice et ne ressemble point au ciel et à la terre. Ne ressemblant pas au ciel et à la terre, il ne sera jamais un sage ni un saint ; c'est pourquoi il agit en vue d'un but déterminé, autrement dit, il ne peut pratiquer le *wou wei*, mais sous l'empire de ses désirs, il tâtonne comme un aveugle dans les ténèbres de la vie.

« Les hommes — est-il dit — ont leur sort et leur chance, des hasards heureux ou malheureux. Suivant leur destinée, ils sont pauvres ou riches, nobles ou vulgaires ; de leur chance dépendent la réussite ou l'insuccès, la prospérité ou l'adversité. Celui dont la destinée est d'être riche et honoré rencontre des occasions favorables, jouit d'une tranquillité constante et ne court jamais de dangers. Les autres, condamnés à la pauvreté et à la misère, sont en butte à tous les malheurs ; ils sont les victimes de l'adversité, toujours dans la peine et ne p.366 connaissent aucun plaisir.

« Le succès de l'homme comme ses malheurs dépendent du destin. Celui-ci détermine sa vie et sa mort et la durée de son existence et fixe d'avance son rang et sa fortune. Du prince et du duc en descendant jusqu'à l'homme du commun et du sage et du noble jusqu'au peuple sans culture, chaque être qui a des yeux dans la tête et du sang dans les veines, possède sa destinée. Si la destinée de l'homme est d'être pauvre et

Histoire de la philosophie chinoise

malheureux, il sera rongé de soucis et de peines et de malheur, même s'il est riche et honoré tandis que celui à qui sont réservés la richesse et les honneurs, trouvera finalement, même au sein de la misère et du malheur, le bonheur et la prospérité. Aussi, celui qui est destiné à de grandes choses, s'élève lui-même au-dessus de la situation la plus humble, tandis qu'un autre, dont le lot est la peine, perd la haute situation qu'il occupait.

Que l'homme puisse contribuer à sa destinée, qu'il y ait une « destinée accommodante » (*soui ming*) qu'on puisse fléchir, Wang tch'oung le nie résolument. Le sort de l'homme est déjà immuablement fixé dès la conception avant sa naissance ; chacun reçoit son caractère dans le sein de sa mère. Caractère (*sing*) et destin (*ming*) existent dès le début. Et cependant, Wang-tch'oung se montre plus libéral pour le caractère que pour le destin, car il admet pour celui-là un amendement possible par l'instruction et par l'éducation. L'amélioration d'un mauvais caractère n'est possible, il est vrai, que durant la première jeunesse et une fois que la direction est prise elle est définitive. Pourtant Wang tch'oung fait encore une différence entre la destinée extérieure et la destinée intérieure d'un homme. La destinée extérieure est immuablement fixée. Les bons ne sont pas toujours récompensés, ni les mauvais toujours punis. Souvent les meilleurs sont frappés par le malheur et les plus mauvais jouissent d'un grand bonheur extérieur. Mais la destinée intérieure peut être déterminée par une amélioration du caractère, par l'éducation. La nature de l'homme n'est pas essentiellement bonne comme le prétendait Mong-tse ni essentiellement mauvaise comme l'enseignait Siun-tse, ni indifférente comme l'affirmait Kao-tse. D'après Wang-tch'oung,

Histoire de la philosophie chinoise

parmi les hommes d'un caractère ^{p.367} originellement bon, il en est qui deviennent bons d'eux-mêmes et sans le secours de l'enseignement, tandis que les autres ne deviennent jamais bons, malgré tous les enseignements ; mais il existe aussi des êtres moyens que l'enseignement peut orienter vers le bien.

Il semble que ce soit là la pensée fondamentale de l'éthique de Wang-tch'oung. Par malheur ses écrits éthiques sont perdus de sorte que nous en sommes réduits aux indications occasionnelles du *Lun heng* qui sont incomplètes et souvent contradictoires. Ainsi, la séparation très nette entre la destinée extérieure et le caractère, d'une part, et les conditions physiques qui agissent sur la destinée extérieure d'autre part, sont un exemple des contradictions qu'on relève dans le texte. Il n'est pas plus conséquent d'admettre que la propension au bien est immuable tandis que la propension au mal est modifiable. Il s'est également souvent contredit sur ce point. Il n'explique pas ce qu'il entend par le bien, le mal et la loi morale. Le *Lun heng* nous apprend que la propension au bien et au mal dépend de la proportion de *yin* et de *yang* contenus dans le corps de l'homme. Plus il y a de *yang*, de « substance céleste » dans le corps, plus il est enclin au bien, plus il y a de *yin*, plus il est enclin au mal. Le *k'i*, ou mieux le *yin* et le *yang*, agit sur les cinq agents naturels, auxquels correspondent les cinq principaux organes du corps humain, qui, d'après l'opinion commune en Chine, sont le siège des cinq vertus cardinales de la morale confucienne ; c'est ainsi que, d'accord avec son époque, Wang-tch'oung se représentait l'accord existant entre la distribution du *yin* et *yang* dans le corps avec les dispositions morales de l'homme. Il

Histoire de la philosophie chinoise

admet, avec Confucius, l'homme parfait de naissance, mais comme il nie l'intuition, il ne reconnaît pas le saint taoïste qui acquiert la vraie connaissance par une intuition immédiate. Le summum de la perfection est donc, pour lui, non pas le saint (*cheng*), mais l'homme d'une vertu parfaite (*hien*) dont il dit dans une de ses œuvres qui est peut-être la meilleure :

« Pour le reconnaître, il faut observer son bon cœur. Les aptitudes d'un homme parfaitement vertueux ne sont pas nécessairement remarquables, mais son cœur est lumineux, p.368 et, bien que sa force intellectuelle ne soit peut-être pas très grande, il ne fait que ce qui est juste... Un homme qui a le cœur bon est toujours bon et un homme qui a le cœur mauvais n'est jamais bon. Celui qui a le cœur bon sait discerner entre le juste et l'injuste. Quiconque agit toujours conformément à la justice et dont la bonté de cœur ne peut être mise en doute, sera l'homme de vertu parfaite même dans la pauvreté et la misère, les peines et les tribulations, les succès et les revers.

La bonté de cœur, l'amour du prochain (*jen*) que K'oung enseignait comme loi morale et vertu, semble donc être aussi pour lui la loi morale suprême ; d'autre part le *wou wei* des taoïstes était pour lui la règle du vrai sage. En face de l'inflexibilité du destin, il donne ce conseil :

« Un homme sage doit mener une vie tranquille, paisible, attendre avec résignation le sort et supporter l'inévitable.

Tout cela laisse supposer que Wang-tch'oung n'est pas le fataliste qu'il paraît être et qu'on a vu en lui et qu'il n'est pas davantage un matérialiste moral. Son déterminisme au sujet des phénomènes extérieurs de la nature de l'homme semble n'être

pas exclusif de l'hypothèse d'une liberté intérieure, qui est bien proche de l'interprétation pratique de la spontanéité ; *tse jan*, signifie en effet également « liberté ». Nous venons de voir que Wang-tch'oung plaçait la vraie vertu et la bonté, le critérium du *hien*, dans la spontanéité et non dans un don rationaliste de discrimination.

Wang-tch'oung n'avait rien de commun avec Épicure à qui on l'a comparé, mais beaucoup de ses idées étaient celles des adversaires acharnés de celui-ci, les Stoïciens. L'hylozoïsme sur lequel est fondée sa doctrine, la contradiction existant entre le déterminisme théorique et le besoin pratique de liberté, un trait pessimiste évident et enfin son genre de vie, tout cela semble entièrement conforme aux principes des stoïciens. Bien que ce ne soit naturellement qu'un effet du hasard, il est cependant à noter qu'Épictète et Sénèque ont vécu à la même époque que lui. Wang-tch'oung a exposé des idées souvent discutables, mais par contre, il possède des qualités indéniables. Il n'a pas été l'homme d'un système comme les philosophes des Song le seront plus tard, pas même sans doute un penseur tranquille et profond, quelque peu inconstant et de ^{p.369} tempérament fougueux, n'approfondissant jamais une pensée ou un problème, et pour cette raison, se contredisant bien des fois. Ses études sont souvent, même pour notre goût moderne, spirituelles, élégantes et pourraient fournir encore de bons feuillets pour nos revues — mais rien que des feuillets. Il est pour nous un personnage captivant, un Montaigne chinois du premier siècle de notre ère, puisque nous ne voulons voir par habitude dans les Chinois que des scolastiques secs, surannés et pédants. L'esprit

Histoire de la philosophie chinoise

critique de Wang-tch'oung l'a également préservé de la foi aveugle que les confucistes avaient alors dans les doctrines des anciens. Tout en estimant hautement les classiques — il cite continuellement K'oung-tse — il ne croit pas comme eux que le développement intellectuel ait atteint son terme. Les écrivains postérieurs ont eu, eux aussi, leur part à la découverte de la vérité et du mérite, même quand ils se bornaient à commenter les classiques et à développer les idées des anciens sages.

« Les descendants continueront également à écrire comme l'ont fait les ancêtres. Ils sont aussi instruits et capables que ceux-ci d'exprimer dans leurs écrits ce qu'ils savent. Les idées qu'ils exposent auront la même portée que celles des classiques. Pourquoi donc dire que cette catégorie de livres soit dépourvue de la vérité qui se trouve dans les classiques ?

L'explication de la nature donnée par Wang-tch'oung, bien que se rattachant à des idées chinoises anciennes est tout à fait originale dans la conception, la synthèse et la forme qui lui sont propres. Celles-ci sont encore à bien des points de vue tout à fait remarquables même pour nos idées vitalistes modernes. Ses arguments *a posteriori* sont la plupart du temps faibles, naïfs, peu persuasifs et un philosophe moderne de la nature en sourirait. Mais il n'est pas nécessaire d'aller en Chine ni de remonter aux premiers siècles chrétiens pour rencontrer des explications de la nature ridicules et enfantines. Celles de Wang-tch'oung ont dû être jugées à son époque étonnamment bonnes et justes. Il menait une lutte violente et courageuse contre les superstitions du peuple vénérées depuis l'antiquité et soutenues par les hommes les plus en vue de la nation. Mais,

dans ce combat, son manque de fantaisie et radicalisme ^{p.370} critique, ramène souvent ses dissertations à de simples explications sans qu'il réussisse à se libérer de la superstition la plus grossière. Somme toute, il est pour son temps un météore qui surprend par son éclat vif et subtil, mais ne peut exercer une impression durable. Critique impitoyable, dont l'indépendance d'esprit ne respectait aucune autorité, dont les pointes atteignaient tout le monde, véritable outsider qu'aucune école ne soutenait, Wang-tch'oung n'était guère connu même à son époque que dans des cercles très étroits qui l'estimaient et fut totalement oublié par les générations suivantes. Son activité littéraire n'a pas obtenu les résultats qu'il en attendait. L'ostracisme prononcé contre lui par les écoles a été tel que, fait presque incroyable dans la littérature chinoise, il ne s'est trouvé personne pour parler de son œuvre.

Si l'époque des Han a produit trois philosophes originaux, la longue période qui sépare la dynastie des Han de celle des T'ang fut pour le confucisme une époque de rudes combats et, par conséquent aussi, de production littéraire peu active. Sous la dynastie des Liang (502 à 556) un certain Liou-hin, dont il n'a pas été possible d'établir nettement la nuance confucienne, a publié quelques ouvrages. Nous avons de lui le *Sin lun* (Nouveaux entretiens), et le *Wen sin tiao loun* ([204](#)) qui semble fort imprégné de taoïsme.

Durant l'ère des Soui, dernière des petites dynasties avant les T'ang, certain Yen-tch'e-tch'ouei ou Yen-che, descendant éloigné de Yen-houei, l'élève favori de K'oung-tse a écrit une sorte de morale domestique (*Kia-hiun*) ([205](#)) qui nous a été conservée et

jouit d'une certaine estime en ce sens qu'elle fait de la morale domestique le fondement de la morale générale. Le livre semble être une simple reproduction de la grande doctrine du maître. Wen-ti lui-même (589-605) fondateur de la dynastie des Soui et souverain capable, qui a rendu à l'empire la liberté qu'il avait perdue depuis des siècles, a laissé un traité philosophique qui est le *Tchoung yu* ou « Conversations sur le Milieu ». p.371 Cet écrit est intitulé Wen tchoung tse ou Wang toun (206), titre posthume de l'empereur (207). Par différentes mesures administratives qui passaient pour révolutionnaires aux yeux des *Jou*, et par la suppression de plusieurs écoles inutiles et coûteuses (208), Wen-tchoung-tse s'est attiré le blâme des confucistes et a été accusé d'hérésie par l'histoire officielle. On lui a reproché d'avoir faussement interprété les classiques et d'y avoir fait des additions. Wang-yang-ming prend la défense de Wen-tchoung-tse et déclare que les erreurs de l'empereur n'ont pas été, comme celles de beaucoup de confucistes, causées par la vanité et l'orgueil. Il dit que l'empereur « possédait presque toutes les qualités du sage, mais en petites proportions ; malheureusement il mourut jeune ». Au sujet du reproche de falsification porté contre l'empereur, le grand philosophe des Ming ajoute : « Multiplier les classiques n'est pas un mal ». A cette occasion, nous ferons remarquer que beaucoup d'autres que Wen-tchoung-tse ont été accusés d'avoir « falsifié » les classiques par des additions. Yang-hioung semble avoir été une victime de cette orthodoxie fidèle à la lettre, car nous trouvons chez lui (Fa yen 5) une explication à ce sujet. Quelqu'un lui ayant demandé : « Un livre canonique (*king*) peut-il être abrégé ou amplifié ? » Yang-tse-yun répliqua : « Le *Yi king* se composait

originellement de huit *koua*, et cependant Wen-wang en fit 64. Cette multiplication peut être admise. Le *Che king*, le *Li ki* et le *Tch'oun-ts'iou* ont été en partie modifiés, en partie amplifiés et complétés par Tchoung-ni ; on peut admettre aussi ce développement. Si donc le souverain constate que les méthodes de gouvernement prescrites par ces ouvrages ne conviennent plus à son époque et veut les y adapter, on peut admettre qu'il modifie ces ouvrages ». Nous voyons mieux maintenant quels sont les derniers mobiles de la lutte entre les partisans de l'orthodoxie et les hétérodoxes et nous nous trouvons ainsi à même de rendre justice au conservatisme des premiers. Par ces explications Yang-tse-yun, a certainement cherché à justifier l'usurpation de Wang-Mang, de même ^{p.372} que Wen-tchoung-tse a essayé de justifier ses réformes audacieuses qui font penser à celles que Wang-an-che instituera plus tard en s'appuyant sur une adaptation convenable des classiques. On ne peut refuser à ces réformateurs confucéistes le droit d'interpréter les livres canoniques comme ils l'entendent ; mais il ne faut pas non plus méconnaître tout ce qu'il y a de sérieux dans les scrupules des dogmatiques orthodoxes. Le confucisme, comme nous l'avons vu, avait assez d'élasticité pour s'adapter aux nécessités historiques. Mais il a refusé de se prêter à de simples expériences comme celles de Wang-mang, de Soui-wen-ti et de Wang-an-che, et quand l'expérience a échoué, il l'a condamnée avec sévérité. Et c'est compréhensible.

Nous ne connaissons pas un penseur confucéiste de l'époque des T'ang qui a vu cependant la prospérité du taoïsme et du bouddhisme. Han-yu ne peut prétendre à ce titre. Il a joué un

rôle décisif dans la consolidation du confucisme d'État et, à ce point de vue, son mérite a été reconnu par les orthodoxes. Après sa mort, on donna à sa tablette une place d'honneur particulière dans le temple de K'oung-tse et on lui attribua, un peu trop généreusement peut-être, le titre posthume de « Prince de la littérature » (Wen-koung). (209) Né en 768, orphelin de bonne heure, il vécut misérablement au Yun-nan et au Kiang-nan. A 23 ans, il obtint une charge modeste à Pientchou (aujourd'hui Kaifong fou dans le Ho-nan). Après avoir fait divers voyages, il se rendit à la capitale de l'empire et devint censeur sous l'empereur Te-tsoung (779-805). C'était un écrivain capable et un poète, mais, surtout, un *Jou* convaincu, pour ne pas dire fanatique, qui disait couramment que le bouddhisme et le taoïsme étaient un bien plus grand danger pour la doctrine du Maître que ne l'avaient été les hérésies de Yang-tchou et de Mei-ti au temps de Mong-tse. Han-yu fonçait ^{p.373} sur ses adversaires avec une sauvage passion, mais aussi un élan de publiciste irrésistible. Sans être très solides ses arguments *ad hominem* calculés pour le jugement des gens de culture moyenne produisaient beaucoup d'effet. Le coup terrible qui fut peu après porté au bouddhisme, et dont celui-ci ne put jamais se relever complètement, est certainement en grande partie l'œuvre de Han-yu. Il semble que, pour atteindre son but, le combatif champion ait perdu toute mesure, même dans ses rapports avec les empereurs. Il adressa des remontrances à Te-tsoung qui était un empereur bon, modéré et juste, à cause des lourdes taxes qu'il imposait au peuple, et le fit avec une telle violence qu'il fut banni au Kouang-toung. Trois ans après cependant il fut rappelé et réintégré dans son emploi, puis dégradé à la suite d'une

Histoire de la philosophie chinoise

dénonciation faite à la légère, revint en grâce et réussit, après diverses alternatives de ce genre, à obtenir une charge importante dans l'État sous l'Empereur Hien-tsong (807-821). Ce dernier était fortement attaché à la religion bouddhique qu'il favorisa chaque fois qu'il en trouva l'occasion au grand mécontentement des *Jou*. En 819, il fit apporter en grande pompe à la capitale et exposer dans son palais une relique bouddhique précieuse, un os du Bouddha, dit-on, dans l'espoir d'obtenir une année fertile. Han-yu protesta contre cette croyance aux miracles et aux superstitions dans un mémoire célèbre sur l'« os du Bouddha » qu'il adressa à l'empereur. En *Jou* plein de zèle, il s'appuyait sur les exemples de l'histoire chinoise pour démontrer que les dynasties qui avaient régné sur le pays avant l'introduction du bouddhisme étaient celles qui avaient le plus longtemps conservé le pouvoir tandis que les dynasties qui avaient favorisé le taoïsme et le bouddhisme avaient disparu rapidement ; ce n'était pas là précisément une preuve de la force merveilleuse du bouddhisme. Le ton excessif de ce manifeste et la menace non dissimulée qu'il contenait révoltèrent tellement l'empereur qu'il envoya Han-yu en exil dans les environs de la ville qui est aujourd'hui Canton, pays alors sauvage et barbare qui venait d'être annexé à l'empire. Le furieux lutteur entreprit de moraliser les barbares ; mais il écrivit aussi à l'empereur courroucé une lettre humble qui est un indice de son tardif repentir. Il ^{p.374} fut rappelé encore une fois et remplacé, sinon dans son ancienne charge, du moins dans un autre emploi supérieur, vraisemblablement à la suite de la pression exercée en sa faveur par ses coreligionnaires qui, d'ailleurs, lui offrirent un cercueil en souvenir de sa

Histoire de la philosophie chinoise

réhabilitation. Prematurément vieilli par les souffrances supportées pendant son dernier exil, il mourut bientôt après, en 823.

L'un des coreligionnaires de Han-yu a dit plus tard de lui et de son époque :

« La vérité menaçait d'être obscurcie et l'instruction de disparaître ; la superstition religieuse s'étendait partout et les lettrés distingués négligeaient de s'opposer à ses progrès, quand Han-yu, le tout de laine vêtu, attaqua de ses mordantes railleries les superstitieux.

Han-yu fut très certainement un maître de l'éloquence et un polémiste mordant. L'histoire de la littérature chinoise le comptera toujours parmi les écrivains les plus marquants et le confucisme orthodoxe l'a honoré comme un adepte fervent et une sorte de Père de l'Eglise. Il a reçu tous les honneurs posthumes possibles et plusieurs temples ont été élevés à ses mânes.

Han-yu ne possède aucun titre qui permette de le classer parmi les philosophes. Il n'était un penseur ni indépendant ni profond. Ce qui faisait sa force, ce n'était pas tant, nous l'avons dit, la puissance persuasive de ses arguments que son talent oratoire, la forme littéraire et l'impétuosité de ses attaques. Son pamphlet contre le taoïsme et le bouddhisme, qui a produit un effet énorme, est si superficiel et si insignifiant qu'il donne l'impression d'un ouvrage de polémique d'un partisan. Lorsqu'il prétend en effet, par exemple, que le *tao* et le *te* de Lao-tse excluent l'amour du prochain (*jen*) et la justice (*y*) qu'enseignait Woung-tse, il prouve qu'il avait aussi peu compris la doctrine du

Histoire de la philosophie chinoise

Maître que celle du taoïsme. Il est à remarquer que, dans tous les temps et chez tous les peuples, ce sont justement les dogmatiques les plus intolérants et qui prétendaient être les seuls dépositaires de la vraie doctrine, qui ont le moins de raison de se prévaloir de leur orthodoxie. L'orthodoxie de Han-yu ne va pas bien loin. On le voit dans son opinion sur la nature de l'homme qui est en contradiction irréductible non seulement avec celle de Woung-tse, mais aussi avec celle ^{p.375} de Mong-tse que l'on considère comme le bastion de l'orthodoxie. Han-yu sut se créer, dans cette querelle profonde, un compromis d'avocat. Partant des idées de Toung-tchoung-chou, de Yang-hiung et de Wang-tch'oung, qui est certes tout autre chose qu'un orthodoxe, il répartissait les hommes en trois classes d'après celles des cinq qualités fondamentales qu'ils possédaient.

« La nature de l'homme, disait-il, comporte trois degrés : supérieur, moyen et inférieur. Le degré supérieur est celui des hommes bons. Le degré moyen est celui des hommes qui ne sont ni bons ni mauvais, peuvent s'élever au degré supérieur ou descendre au degré inférieur ; le degré inférieur est celui des hommes mauvais. Les cinq qualités fondamentales de la nature humaine sont : l'amour du prochain, la loyauté, la convenance, la sincérité et la connaissance. Les hommes du degré supérieur possèdent les cinq qualités avec prédominance de la première. Les hommes du degré moyen possèdent la première qualité fondamentale, mais avec une légère tendance à l'opposé de celle-ci, et les autres dans un ordre différent. Les hommes du degré inférieur possèdent l'opposé de la première qualité fondamentale et sont en révolte ouverte contre les quatre autres ».

Histoire de la philosophie chinoise

Comme on lui demandait si la nature supérieure et la nature inférieure pouvaient être modifiées, il répondit :

« Les hommes du degré supérieur, qui suivent la doctrine (de Woung-tse) accroissent leur intelligence et les hommes du degré inférieur peuvent par crainte des châtiments s'améliorer. L'homme de nature supérieure peut donc se perfectionner et l'homme de nature inférieure s'amender. Mais, comme l'a dit Woung-tse ([210](#)), l'homme ne peut passer d'un degré à l'autre.

^{p.376} On voit combien la profonde éthique du Maître a été extériorisée et rationalisée par Han-yu. Les hypothèses métaphysiques sur lesquelles devaient reposer cette diversité immuable de la nature humaine et les conséquences éthiques qu'on devait nécessairement en déduire, sont des problèmes que Han-yu n'aperçoit pas, et, par conséquent, ne songe pas à résoudre. Il croit avoir assez fait en comptant sur l'enseignement de la raison pour perfectionner les uns et sur la force et les châtiments pour amender les autres, et pour se débarrasser de toutes les objections, il prétend qu'elles sont inspirées de Lao-tse et du bouddhisme. En réalité l'orthodoxie de Han-yu n'était pas si inébranlable qu'il le croyait. De même que ses jugements sur l'orthodoxie et l'hérésie s'en tiennent toujours à l'extérieur, toutes ses opinions philosophiques semblent être d'un dilettantisme superficiel.

« Il est vraiment difficile de comprendre ce que l'on appelle ciel — dit-il dans l'écrit adressé à l'âme de son neveu décédé ([211](#)) — et de se représenter ce que sont les esprits. On ne peut évaluer la raison ni prévoir la durée de la vie... Si la conscience subsiste après la mort, il n'est plus question de séparation ; mais

Histoire de la philosophie chinoise

s'il n'y a plus de conscience après la mort, la douleur ne dure pas longtemps et cesse pour l'éternité. »

Le passage suivant donnera un exemple de sa dialectique :

« Lorsque les chevrons d'un toit bruissent et que je ne vois rien à la lueur d'une lampe, je me demande : est-ce un esprit (qui produit ce bruit) ? Non, car les esprits ne font pas de bruit. Si j'ai l'impression qu'il y a dans ma chambre quelque chose que je ne puisse voir malgré tous mes efforts, je me demande : est-ce un esprit ? Non, car les esprits n'ont point de forme. Si je perçois un souffle près de moi et qu'en étendant les mains je ne saisisse rien, je me demande : est-ce un esprit ? Non, car les esprits ne font aucun bruit et n'ont pas de forme, ils sont immatériels. Est-ce parce que les esprits ne font pas de bruit et n'ont pas de forme, qu'ils n'existent pas ? Dans la ^{p.377} nature, il y a des choses qui ne produisent pas de son et ont une forme, comme la terre et les pierres. Mais il y a, dans la nature, des choses qui résonnent mais n'ont pas de forme, comme le vent et le tonnerre. Il y a dans la nature des choses qui ont forme et son, comme les animaux. Et, dans la nature, il y a aussi des choses qui n'ont ni son ni forme, comme les esprits incorporels et les démons ».

Han-vu n'aurait jamais acquis lui-même une renommée durable de philosophe s'il n'avait été élevé sur le pavois par une communauté qui a fait de lui son guide et son orateur.

@

CHAPITRE XVI

LE TAOÏSME MODERNE

@

p.378 Le taoïsme ne perdit pas complètement sous les Han la situation privilégiée qu'il avait obtenue pendant le règne de Ts'in Che-houang-ti. Si les empereurs de cette dynastie ont apprécié plus justement que leur éminent prédécesseur l'importance pratique du confucisme pour la politique et l'administration et se sont servis de préférence et avec avantage des *Jou* dans les services de l'État, ils ont été obligés cependant de reconnaître que le confucisme, tel qu'il s'était développé, n'avait qu'une conception du monde insuffisante et que, malgré sa valeur comme morale d'État, il ne pouvait cependant remplacer la religion du peuple. Les empereurs des Han, ainsi que les classes cultivées du peuple chinois, étaient attachés au taoïsme. Kao-tsou, fondateur de la dynastie, s'était entouré de taoïstes notoires, parmi lesquels figuraient son chancelier Ts'ao-ts'an et son conseiller intime Tchang-liang. Wen-ti même qui, nous l'avons vu, avait accordé aux *Jou* une autorité jusqu'alors inconnue et était vénéré par eux comme leur protecteur spécial, était un adepte fervent de la doctrine taoïste et le fameux taoïste Sin-yuan-p'ing jouissait à sa cour d'une situation privilégiée. Sous Wou-ti, nous trouvons à côté du célèbre confuciste T'oung-tchoung-chou et entretenant avec lui des relations amicales, T'oung-fang-so, un des taoïstes les plus renommés qui possédait une grosse autorité politique et avait beaucoup

Histoire de la philosophie chinoise

d'influence sur l'empereur. En général, les souverains des Han se sont efforcés d'établir un *modus vivendi* amical entre les deux tendances spirituelles.

Les empereurs des T'ang furent encore plus fervents taoïstes que leurs prédécesseurs. Appartenant à la famille Li qui était ^{p.379} celle de Lao-tse, ils considéraient celui-ci comme leur ancêtre, et se croyaient tenus vis-à-vis de lui, selon la conception chinoise, à une vénération particulière. Le grand empereur Ming-houang-ti créa en 741 une école taoïste (*tsoung siuan*) ([212](#)) où l'on enseignait la doctrine du vieux Maître et qui devait dans un certain sens être un contrepoids au monopole spirituel des *Jou*. Cette école où l'on subissait des examens et obtenait des grades analogues à ceux des confucistes conférait aux gradués taoïstes les mêmes privilèges que ceux des grandes écoles impériales (*t'ai hio*). Ces gradués taoïstes furent supprimés dès 763 par l'empereur T'ai-tsoung et il est fort probable que le *tsoung siuan* disparut en même temps. Ming-houang-ti avait composé lui-même un commentaire du *Tao-te-king*, que le canon ne mentionne pas.

Il nous est impossible, pour des raisons que l'on comprendra plus tard, de faire l'exposé du taoïsme moderne en étudiant successivement les grands personnages qui ont attaché leurs noms à cette doctrine, aussi le présentons-nous d'une façon plus sommaire. Et ce faisant, si les événements marquants de l'existence de quelques personnages principaux comme Houai-nan-tse, Pao-p'ou-tse, etc., et la part personnelle qu'ils ont prise à l'élaboration de la doctrine ne semblent pas apparaître avec tout le relief désirable, cela tient à ce que la plupart d'entre eux

ne sont pour nous que des noms, que nous savons très peu de chose de leur vie, et pour beaucoup, ignorons même le siècle dans lequel ils vivaient et le nom personnel qu'ils portaient. Il faut reconnaître sans ambages que les Européens spécialisés dans ces études connaissent beaucoup moins ce taoïsme que le taoïsme classique et qu'on ne pourra jamais assez mettre en garde le lecteur non sinologue, mais cependant instruit, contre les jugements courants et apodictiques que l'on trouve souvent dans les œuvres générales sur la Chine. Le canon taoïste, qui a été établi pour la première fois au milieu du huitième siècle après J.-C. et date sous sa forme actuelle de l'époque des Ming et sans doute même du ^{p.380} quinzième siècle, ne comprend pas moins de 1464 livres (213). Si l'on excepte les commentaires de Lao-tse et de Tchouang-tse, il n'y a pas deux douzaines de tous ces livres qui aient été étudiés dans un esprit critique par des Européens et, sauf les œuvres de Lao-tse, de Tchouang-tse et de Lie-tse, pas un seul passage important n'en a été traduit en une langue européenne. On peut juger par là quelle valeur il convient d'attribuer aux jugements que l'on porte sur eux.

Le développement interne du taoïsme, durant les deux derniers siècles avant J.-C., et le premier siècle après J.-C., révèle cette particularité frappante d'une forte tendance au théisme en même temps qu'un penchant vers l'ancienne doctrine purement panthéiste. Pour Lao-tse et ses successeurs immédiats, le *chang ti* n'était nullement une hypostase du *tao*, ou le créateur du monde, ce qu'il n'était d'ailleurs point non plus d'après l'ancienne conception chinoise. Le seul passage du Tao te king où il est question du dieu du ciel (4.3), dit « qu'il (le *tao*) semble être

Histoire de la philosophie chinoise

antérieur au *chang ti*» (*chang ti tche sien*). Les taoïstes modernes voient dans le *chang ti* le premier commencement (*yuan che*), l'être suprême (*t'ai chan*) ; il est pour eux le mystère primordial (*hiuan*), l'éternel, celui qui survit à tous les mondes, l'immuable, l'omniscient et l'omnipotent ; bref, ils lui donnent tous les attributs qui constituent l'essence de Dieu. Populairement et religieusement parlant, il est le *chen* du ciel (*t'ien chen*) ; au point de vue philosophique, il est vrai, la représentation de cet être suprême est dépourvue de tout anthropomorphisme, mais elle possède, même dans sa formule la plus pure, un caractère théiste certainement étranger à la vieille école taoïste. L'absence complète du mot *tao* pour désigner l'être pur ou la nature primordiale est caractéristique à ce sujet.

Pao-p'ou-tse, comme nous le verrons, interprète tout désigné du taoïsme ésotérique de l'époque, sous les Han et immédiatement après eux, dit de cet être suprême (Nei pien I.) :

« Le mystérieux a en lui son origine, et il est son propre ancêtre, et ^{p.381} la cause dernière de toute différenciation. Il ne peut ni voir, ni être vu dans sa plus profonde cause ; c'est pourquoi on l'appelle l'obscur. Il est infiniment ténu dans son étendue, c'est pour cela qu'on l'appelle esprit. Dans sa supériorité il dépasse les régions les plus hautes du ciel. Dans son immensité il embrasse et renferme tous les lieux. Il est plus clair que le soleil et la lune, il est plus rapide que l'éclair ; c'est un éclat fugitif et subit qui éclaire pourtant ; continuellement agité, il est la vague qui roule et dans laquelle cependant les étoiles se reflètent ; remplissant tout, il est le miroir brillant de

Histoire de la philosophie chinoise

la mer et cependant profond comme un abîme ; pur comme la neige nouvellement tombée, puis (sombre) comme les nuages ; raison insaisissable de la multiplicité des phénomènes et producteur de tout ce qui existe ; enseveli dans le mystère et le silence, il fait que rien ne se perd. Il est le mystère profond et insondable. Il est le zénith du ciel étoilé et disparaît dans les hauteurs inaccessibles. Sa dureté surpasse celle de l'airain et de la pierre, sa douceur celle de la rosée. Il est le carré qu'aucune équerre ne peut tracer, le cercle qu'aucun compas ne peut décrire. Il arrive sans être remarqué et disparaît sans qu'on s'en aperçoive. Créateur (*k'ien*), il est imposant, récepteur (*k'oun*), il est humble. Il est le nuage qui passe (au dessus des hommes) et se dissout en pluie. Il est le germe de l'action génératrice, la forme marquée de l'unité, la bouche qui exprime les deux forces premières, le commencement du bonheur, le devenir et le cesser, et vers lui reviennent éternellement des millions de générations. Il donne la maîtrise dans tous les arts, guide et active la pâle vie végétative. Il est l'élan de la raison et la respiration, le mystère que l'on absorbe par les quatre modes respiratoires et qui ne se manifeste que dans l'obscurité profonde du vide spirituel. La recherche approfondie ne fait qu'accabler l'esprit, mais celui qui atteint à la pureté parvient à la vision. Le fleuve Ho et la rivière Wei réunis ne pourraient le faire déborder et quelque temps qu'on y puise il ne tarit jamais. Quoi qu'on lui donne, il n'en est pas augmenté ; quoi qu'on lui prenne, il n'en est pas diminué. »

La différence entre la conception de Tchouang-tse et celle de Pao-p'ou-tse est, au fond, à peine sensible. Mais la p.382

Histoire de la philosophie chinoise

conception des siècles suivants s'éloigne beaucoup plus de la pureté primitive. L'être primordial, mystérieux, devient la personnification du Seigneur du ciel et de la première origine (*yuan che t'ien tsoung*), l'empereur de jade (*Yu houang tsoung ti*). La spiritualité taoïste était donc ainsi revenue au point de départ de Kouan-tse et de Lao-tse, à l'empereur du ciel de la Chine d'autrefois, père et commencement de toutes choses. Ce *Chang ti* n'était, pour les penseurs de la Chine antique, pas autre chose que le Cosmos et nullement un dieu transcendant ; nous l'avons déjà remarqué ailleurs ([Livre I](#)). Mais Pao-p'ou-tse non plus n'en fait pas un être distinct du Tout et même les écrits ultérieurs, fortement influencée par le bouddhisme, représentent l'Empereur de jade comme « le pur esprit du tout (*chen lo tcheng ling*). L'évolution extérieure théiste du taoïsme moderne n'a donc modifié en rien l'essentiel de la doctrine ; on s'est contenté, dans des buts exotériques, semble-t-il, de revenir à des représentations et des formules que Lao-tse et Tchouang-tse avaient abandonnées dans leur doctrine pure. Ils s'étaient élevés au-dessus de la religion nationale, et dans leur isolement mystique, ils n'avaient plus besoin des vieilles enveloppes. Les jeunes taoïstes ont voulu féconder à nouveau la vieille religion par le taoïsme philosophique et, dans cette intention, ils sont revenus aux représentations et expressions anciennes. C'est pourquoi ils ont introduit dans leur système l'antique croyance aux esprits de la nature (*chen*) qui peuplent le ciel et la terre et en ont fait des êtres transcendants et intelligents pour servir d'intermédiaires entre l'être suprême et l'homme.

On a beaucoup parlé à ce propos d'influences bouddhiques. Il n'est nullement dans notre intention de nier leurs effets sur le

Histoire de la philosophie chinoise

taoïsme moderne. Mais il ne faut pas chercher l'explication de cette doctrine dans les influences bouddhiques ni oublier que, peut-être au contraire, beaucoup de faits caractéristiques du bouddhisme mahayana ne se peuvent expliquer que par le taoïsme. En tout cas, il n'y a, dans l'évolution des idées taoïstes que nous venons d'exposer, aucun élément nouveau ou étranger, mais simplement une accentuation des modes de représentation populaires qui avaient été refoulés par le p.383 taoïsme classique. Une question plus importante est de savoir si la doctrine de la trinité, qui apparaît dans le taoïsme moderne, est d'origine taoïste ou d'influence bouddhique. Il est certain, d'une part, que l'idée de trinité n'est nullement étrangère au taoïsme ancien. Le *Y king* établissait déjà l'antique cosmologie sur cette idée puisque les trois premiers *koua* : le principe créateur (*k'ien*), le principe récepteur (*k'oun*) et la vie naturelle issue de leur interpénétration (*tchoun*) constituent une trinité (*Livre I*). Le [42^e chapitre](#) du *Tao te king* expose que le grand *tao* (la cause première), l'un (phénoménal) a produit une dualité (*yin yang*), et que cette dualité a produit une trinité qui donne naissance à tous les êtres. Tous ces êtres portent en eux le *yin* et le *yang* ; le *k'i* principe spirituel établit entre eux l'harmonie (*ho*). Cette trinité cosmologique qui est aussi bien *tao yin yang* que *yin yang ho*, et contient par conséquent tout le cycle de la vie, ne peut absolument pas s'expliquer par un emprunt hindou, et elle était certainement très familière aux taoïstes du premier siècle de l'ère chrétienne. D'autre part, on ne peut mettre en doute que les bouddhistes, eux aussi, indépendamment de l'antique Trimurti indienne, ont apporté la trinité de leur pays dans leur doctrine. A ce fait incontestable on peut en opposer un

Histoire de la philosophie chinoise

autre aussi incontestable, c'est que l'idée de trinité est précisément une caractéristique du bouddhisme mahayana chinois, car le bouddhisme hindou l'ignorait avant d'avoir pénétré en Chine. Il faut, en outre, tenir compte de cette circonstance que l'idée chinoise de la trinité n'a jamais eu une forme aussi nette et une formule aussi précise que l'idée chrétienne ou même que l'idée taoïste qui a, on le voit, un sens réellement cosmologique. En fait, il y a non pas une trinité bouddhiste, mais plusieurs : le triple bouddha, la trinité si populaire des Bodhisattva et enfin la trinité *fa* (loi), *pao* (révélateur), *houa* (transformateur) etc. (214) Il y a donc, surtout ici, une tendance à l'idée tripartite, qui est bien différente de l'idée chrétienne ou taoïste de la trinité dont l'essentiel est la connaissance ou unité dans toute multiplicité et de la multiformité de chaque unité.

p.384 Toutes ces considérations nous conduisent à penser qu'il serait inexact de parler simplement d'une origine et d'une influence uniques. Après avoir suivi très longtemps la même route le bouddhisme et le taoïsme, qui portaient tous deux en eux l'idée de la trinité comme une antique tradition, s'influencèrent mutuellement en sorte que tout d'abord le taoïsme éveilla et renforça l'idée bouddhiste de la trinité et qu'ensuite, à son tour, le bouddhisme ouvrit de nouvelles voies à la pensée taoïste.

Étant donné l'état de nos connaissances sur ce sujet, nous ne nous occuperons pas pour le moment de l'influence que le christianisme nestorien a pu exercer sur les deux doctrines, car nous ne pouvons pas nous fier aux méthodes quelque peu hasardeuses de Wieger ou de Reichelt. Une telle influence n'est

Histoire de la philosophie chinoise

pas certes impossible, puisque, sous les T'ang, la cour de Lo-yang a été le centre de toutes les philosophies et de toutes les religions. D'ailleurs nous reviendrons bientôt sur la proche parenté qui unissait toutes ces tendances. Pour l'instant nous allons examiner de plus près la doctrine taoïste de la trinité et de la triple personnalité. Nous nous appuierons pour cela sur le « Livre de l'empereur de jade » (*Kao chang yu houang pen sing tsi king*), qui est un traité fondamental du canon taoïste. Cet écrit porte des traces très nettes d'influence bouddhiste. Le canon ne dit rien de l'époque de sa composition qui doit être celle de l'apogée du taoïsme, sous les empereurs des T'ang. (215)

Les trois personnes qui représentent la cause première, non pas naturellement le pur *tao* sans nom ni le dieu sans nature, mais le « grand *tao* », sont d'après le *Yu houang king* :

1° Le « seigneur du ciel du premier commencement » (*yuan che tien tsoun*), l'empereur de jade (*Yu houang tsoun ti*) ;

« Le plus digne des honneurs suprêmes occupe le trône impérial dans sa haute demeure du palais céleste. Il est omnipotent et gouverne dans sa résidence de jade blanc. Le Suprême se ^{p.385} révèle partout à l'intérieur des portes d'or jaune. Il est fermé et peut cependant être prévenant. Il va et vient, selon sa propre volonté et ne se laisse retenir. Il est l'accord et peut cependant se partager. Il est l'anneau fermé sur soi-même des transformations et ne peut être approfondi. Lui, qui est par dessus tout sans contradiction, est le chemin du salut et il montre à ceux qui errent et se rendent coupables la vanité du chagrin et de la douleur. Lui, qui est absolument libre, se sert cependant de la différence entre haut et bas. Il ne peut être

Histoire de la philosophie chinoise

connu que comme l'inconnaissable. Grande est sa pitié, grande sa constance, grande est sa sainteté et grand son amour. Dans la non-contradiction et la liberté réside la révélation de son être, le très vénérable empereur de jade, le grand ciel.

2° Le « seigneur du ciel qui sauve le monde » (*ling pao t'ien tsoun*), le « Ling-pao », comme le nomme tout brièvement le père jésuite Wieger. Ce sinologue en a fait l'âme universelle intelligente et le $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ pour renforcer son opinion de l'influence de la doctrine nestorienne sur la trinité du taoïsme. Mais nous avons déjà montré plus haut ([voir plus haut](#)), que *ling* ne concorde pas avec le concept « intelligence ». Le *Ling-pao*, compris comme hypostase, n'est donc pas une personne intelligente, mais une personne morale. *Ling-pao* est le mystère de la vie éternelle, qui concorde avec *tao te* et avec *chan* le bien suprême. D'un autre côté, *ling pao* ([216](#)) est le chemin qui mène au salut, p.386 et le personnifie : il est le dieu rédempteur.

« En substance, dit le *Yu houang king*, il ne fait qu'un avec le seigneur suprême de la première origine (c'est-à-dire avec l'empereur de jade) ; leur origine commune est un mystère insondable. Le secret de cet être qui est des plus réels et des plus obscurs ne se peut exprimer par des mots. Ces (deux) êtres insondables n'ont entre eux ni subordination ni autre relation sociale et cependant ils procèdent l'un de l'autre ».

C'est lui qui révèle aux rois de l'empire sa volonté.

3° Le « seigneur céleste des naissances descendantes » (*hiang cheng t'ien tsoun*). Le *Yu houang king* dit à son sujet :

Histoire de la philosophie chinoise

« Sur son noble front luit l'harmonie du soleil créateur du printemps, image première de toute nature, il a la sérénité de la maturité automnale. Il est le souffle pur qui anime l'univers ; c'est par lui que le ciel et la terre ont été créés et continuent d'exister. Créer, telle est sa nature personnelle. Il s'avance comme la reine du (ciel) et les esprits (*chen*) l'accompagnent. Son souffle est le commencement de toutes les naissances. Il élève les empereurs et est le dispensateur de leur naissance et de leur mort (ce qui signifie qu'il les conduit durant toute leur vie). Il est l'origine et la racine de tous les changements, la tendre mère des naissances, il est grand dans la pitié, grand dans la constance, grand dans la sainteté, grand dans l'amour ; il est la reine de la lune qui brille comme un joyau et des étoiles étincelantes, la mère de la sainteté et la princesse du premier commencement.

Si nous comparons cette trinité à l'ancienne trinité cosmologique du taoïsme primitif, nous trouvons entre elles une relation incontestable : la deuxième personne ou *ling pao* est certainement le principe créateur (*k'ien*), la troisième personne le principe récepteur (*k'oun*) et l'empereur de jade, est, d'une part, le point de départ des deux, c'est-à-dire le grand *tao*, la *natura naturans*, et, d'autre part, le but et le point terminus *ho*. (v. plus haut p. 383). Il n'y a donc pas lieu, pour le moment, de croire à un emprunt bouddhiste. Bien que le texte emploie ^{p.387} une expression clairement bouddhiste et que, pour certains points sur lesquels nous aurons l'occasion de revenir, il ait fait des emprunts positifs au bouddhisme, les idées directrices de cette doctrine sont cependant purement chinoises et d'origine

taoïste. Il y a bien dans le Fa jen king (217) bouddhiste une savante trinité composée de la loi personnifiée (*fa jen*), du révélateur (*pao jen*) et du transformateur (*houa jen*). Il existe une grande similitude entre ce groupe et notre trinité taoïste, mais cela ne veut pas dire que le taoïsme ait été l'emprunteur. Les représentants chinois les plus notoires du bouddhisme dans les premiers siècles étaient presque tous des taoïstes convaincus et des lettrés, comme Meou-ti que nous connaissons déjà, ou Houei yuan (333-416), le célèbre fondateur de l'école de Tsing-tou, et d'autres ; et il est très compréhensible que ces taoïstes, qui ne voyaient dans le bouddhisme qu'une perfection et un approfondissement de la conception qu'ils avaient eue jusqu'alors de l'univers et de la vie, aient essayé de sauver autant que possible de leurs idées taoïstes en les faisant passer dans la nouvelle doctrine. Ainsi s'expliquerait très facilement le processus de transformation du bouddhisme Mahayana, tandis que la marche inverse reste psychologiquement bien plus incompréhensible.

Peut-être fera-t-on remarquer le sexe féminin de la troisième personne et l'influence incontestable du culte de Kouan-yin si populaire dans le bouddhisme Mahayana de l'Extrême-Orient. On admet sans contestation que le taoïsme a créé au onzième siècle une « déesse des nuages rouges flamboyants » (*Pi hia yuan kiun*) pour faire pendant à Kouan-yin. Cette déesse qui, comme son modèle bouddhique, guérit les maladies, donne la fécondité et facilite les accouchements, est donc tout à fait comme notre *siang cheng t'ien tsoun*, qui trône aussi dans le « grand palais du ciel rouge » (*ta tchen t'ien houng*). Tout cela est admis sans discussion, et pourtant, à y mieux regarder, ne semble pas si

évident. Il est certain que Kouan-yin n'a pas pris naissance sur le sol chinois, mais est venue de l'étranger. Il est également certain qu'à l'origine Kouan-yin ^{p.388} n'avait pas l'aspect féminin, mais était un dieu que l'art a représenté sous des traits masculins. On se demande alors pourquoi ce changement de sexe de la troisième personne s'est produit dans le bouddhisme ? Il n'est pas nécessaire de représenter la miséricorde sous des traits féminins, car le Bodhisattva a été créé pour personnifier ce sentiment, et pourtant tous les autres Bodhisattvas sont des figures masculines. Par contre, la tentation de représenter sous une forme féminine l'hypostase du principe réceptif (*k'oun*), par opposition au principe créateur (*k'ien*), était toute naturelle, pour ainsi dire, et repose sur l'antique idée chinoise du père et mère (*fou mou*) de toutes choses. Avec la mère céleste du taoïsme, nous nous trouvons donc toujours sur un terrain essentiellement chinois et pouvons expliquer la féminisation de Kouan-yin par un simple emprunt fait par le bouddhisme aux idées taoïstes. Mais comme l'état actuel de nos connaissances des littératures taoïstes et amidiste ne nous permet pas de comparer les époques où ces deux figures ont apparu, nous ne poursuivrons pas, pour l'instant la solution de cette question. D'ailleurs, il est également prématuré d'affirmer comme on l'a souvent fait que Kouan-yin est le modèle de la mère céleste des taoïstes.

Quand à l'influence que le christianisme nestorien aurait, au dire de certains, exercée sur la doctrine de la trinité, nous renverrons à ce que nous avons dit de l'interprétation du concept de *ling pao*. Je suis, pour ma part, dans l'impossibilité de reconnaître dans le *ling pao* le logos hellénico-chrétien. Je ne

vois pas non plus dans la trinité taoïste rien qui ressemble aux relations si caractéristiques qui unissent le père et le fils dans la trinité chrétienne ; je trouve au contraire dans le passage indiqué (p. 386) la négation expresse de celles-ci. Aussi suis-je convaincu que la doctrine de la trinité est une idée originellement taoïste, qui découle de la spiritualité de la Chine antique.

L'importance plus grande attribuée aux problèmes pratiques de perfection et de rédemption dans le taoïsme moderne correspondait également tout à fait à l'esprit chinois. Ce serait d'ailleurs mal comprendre la réalité des faits que de ^{p.389} prétendre que les classiques taoïstes ont négligé le côté pratique. La vérité est tout autre. On constate que, même chez Lao-tse et Tchouang-tse, la raison pratique l'emporte de toute évidence sur la raison théorique bien que ces champions du *wou wei* n'aient pu se rallier à la morale active de K'oung-tse et de Mong-tse. S'ils ont dû nier le bien absolu ainsi que le mal absolu il n'en faut pas conclure qu'ils ont, par exemple, mis la vertu au même rang que le vice, ou même pensé que la voie mystique pouvait passer par le vice. Ce serait là une méprise analogue à celle que l'on fait souvent au sujet de la rigoureuse morale de Kant. Si Kant rattache le caractère moral d'une action exclusivement au sentiment du devoir, sans tenir compte de l'intérêt, même celui du bon cœur et de l'humanité, il ne prétend nullement détourner des œuvres faites par bon cœur et par humanité, ni diminuer celles-ci. Il en a été de même des Pères du taoïsme. Pour eux, le bien et le mal, la vertu et le vice n'étaient pas indifférents lorsqu'ils enseignaient que ce n'est pas l'activité qui rend heureux et que le retour à la nature s'obtient par le

Histoire de la philosophie chinoise

renoncement à tout, même au plaisir de la vertu et des bonnes œuvres. Mais c'est précisément pour cela que ce but purement pratique, l'entrée ou le retour dans le Tout et l'être pur (tao), le salut, restait l'objet de toutes leurs pensées. Là non plus le taoïsme moderne n'a rien modifié d'essentiel, seulement il a cru devoir, à ce point de vue également, faire quelques concessions aux cercles plus étendus auxquels il s'adressait, comme les confucéistes l'avaient déjà fait depuis longtemps, comme bientôt après, le bouddhisme en fit au christianisme et comme le jeune christianisme en occident dut également en faire pour pouvoir conduire et diriger les foules.

Les personnalités qui pénétraient au fond des choses s'en tenaient à l'ancienne doctrine du *wou wei* et à la voie purement mystique du retour. Mais la foule ne peut arriver à la sainteté et faire le bien pour lui-même ou par pur sentiment du devoir. Il fallait à sa conscience des appuis plus solides, et le taoïsme moderne voulait lui en fournir. Et c'est pour cela qu'il a fait des emprunts très nets au bouddhisme, en particulier au bouddhisme mahayana. Le livre canonique de l'empereur de jade (*Yu houang king*) termine toutes ses ^{p.390} considérations sur le céleste par la phrase stéréotypée : « Grand dans la pitié, grand dans la constance, grand dans la sainteté, grand dans l'amour » (*ta pei, ta yuan, ta chang, ta ts'e*). La première des qualités divines est la pitié, vertu aussi étrangère et inconnue à l'ancien taoïsme qu'elle est caractéristique du bouddhisme. Cette vertu doit être désormais le but principal des efforts des hommes. Après elle viennent l'antique vertu cardinale de la constance, de la persévérance (*chang, yuan*), puis la sainteté, que tous les

Histoire de la philosophie chinoise

individus doivent obtenir d'eux-mêmes, et enfin l'amour, qui n'est pas l'amour positif du prochain (*jen*) de K'oung-tse, mais l'amour maternel, tendre qui préserve et protège. On voit qu'il s'est produit ici une modification complète des éléments éthiques qui est due, sans aucun doute, à l'influence bouddhique.

Le jugement pratique (moral) est entièrement indépendant de l'entendement et de la connaissance raisonnable. Là n'était pas la question pour les anciens taoïstes qui, bien que anti-rationalistes, n'admettaient pas de bien suprême. Le taoïsme moderne, qui voulait, comme le bouddhisme, donner à l'humanité, un grand véhicule (*mahayana*) qui la conduirait au salut devait admettre un bien moral (*tsan*) qui n'existe, dans sa plus haute perfection, que dans la divinité, dans le bien suprême. On pouvait atteindre à ce bien suprême non par l'entendement mais seulement par la foi. « Ce que nous appelons bien suprême (*tsan*) ne peut être épuisé (par la connaissance) mais l'humble croyance est infatigable » (*Yu houang king*). De même, le taoïste Houei-yuan, fondateur de la secte bouddhiste Tsing-tou, enseignait, au quatrième siècle, la vertu unique de la foi (218). C'est lui qui le premier a introduit la doctrine du *tao* dans le bouddhisme et comme l'idée de la *sola fides* n'est pas du tout commune à toutes les écoles du Mahayana, il reste possible qu'ici encore la priorité revienne au taoïsme.

L'introduction de la sanction des récompenses et des punitions dans la doctrine morale taoïste fut un effet incontestable du voisinage bouddhique. Cette doctrine étrangère au taoïsme pur, auquel elle répugnait, semble avoir très vite obtenu un ^{p.391} grand succès en Chine et être devenue l'idée

Histoire de la philosophie chinoise

maîtresse du nouveau taoïsme. Le livre taoïste le plus populaire qui traite exclusivement de ce sujet est le *T'ai chang kan ying p'ien*, le livre des peines et des récompenses (219), qui date du début de la dynastie des Sount. Mais si l'on en juge par les idées qu'il contient, il remonte à une époque beaucoup plus ancienne ; son auteur serait Li-tch'ang-ling. Le livre commence étrangement par une citation du *Tso tchouan* confucien, d'après laquelle la sanction du bien et du mal a déjà lieu ici-bas. Bonheur et malheur sont l'œuvre de l'homme et suivent ses actions bonnes ou mauvaises comme l'ombre suit le corps. Partout dans l'univers planent des esprits qui observent les agissements des hommes et qui, quand l'un de ceux-ci se conduit mal, retranchent de la durée de la vie qui lui a été accordée une durée proportionnée à la gravité de la faute. Le coupable devient pauvre, malheureux et inquiet, les autres le haïssent, des châtements et des désagréments l'attendent, le bonheur le fuit et, quand son temps est accompli, il faut qu'il meure. Chaque homme a dans le corps des esprits qui de temps en temps vont à la cour du ciel pour rendre compte des fautes qu'il a commises. Douze années sont retranchées à la vie de l'homme pour tout péché grave et cent jours pour toute faute légère (220). Si la durée de sa vie ne suffit pas à l'expiation de ses fautes le surplus de celles-ci reste à la charge de sa descendance. Cette idée essentiellement chinoise se trouve déjà dans le *Y king*. Celui qui désire ^{p.392} vivre longtemps et ne pas abréger la vie de sa descendance, doit reconnaître ses fautes. S'il est engagé dans la bonne voie, il faut qu'il y persiste, sinon il faut qu'il l'abandonne et cherche à devenir un homme parfait (*sien*) et un saint (*tcheng*).

Histoire de la philosophie chinoise

Cette théorie naïve et si simple de la sanction est à peine plus prosaïque et plus étroite que la théorie ultérieure des confucéistes. Elle semble être une parodie des doctrines de Lao-tse et de Tchouang-tse. Mais elle est justement destinée à la grande masse et n'est en aucune manière inférieure à la morale quotidienne de l'Église catholique avec laquelle elle partage, fait étrange, la théorie de la satisfaction surabondante et du trésor de la grâce. En même temps, les classes supérieures s'en sont toujours tenues à la voie de la perfection, de la sainteté et de l'immortalité enseignée par l'ancien taoïsme. Les taoïstes distinguent deux degrés de perfection morale : le *sien*, qui signifie à proprement parler, un solitaire de la montagne, qui a renoncé au monde, et le saint, l'homme vrai (*tcheng jen*) ; le saint taoïste cependant n'est pas identique au saint confucéiste (*cheng*). Pao-p'ou-tse établit une distinction très nette entre ces deux sortes de saints (Nei pien 2). Le saint dont le modèle est K'oung-tse, a employé dès le début toute sa pensée et toute sa force

« à s'abstenir d'actions injustes, à éviter tout dommage même aux étrangers, à s'opposer aux gouvernements violents. Il a rendu (les hommes) heureux, leur a servi d'exemple et a réussi à les instruire et à les modifier. Les mœurs mauvaises ont été transformées, les mauvais sujets se sont amendés, les princes qui couraient des dangers ont été secourus, les États qui avaient manqué à leur mission ont été rigoureusement jugés », etc.

Pao-p'ou-tse ne diminue pas le mérite de ces saints et de ces bienfaiteurs de l'humanité, mais ils ne représentent pas

Histoire de la philosophie chinoise

« l'homme vrai » du taoïsme qui, précisément parce qu'il est l'homme vrai, est l'homme-dieu. On voyait dans cet état de sainteté une victoire remportée sur le corps qui est abandonné par l'esprit comme une coupe vide tandis qu'il s'élève vers le ciel pour prendre place parmi les dieux. Pao-p'ou-tse dit au sujet de la voie qui conduit à ce but :

« Celui qui est capable de boucher ses oreilles et de fermer les yeux, qui regarde avec l'œil intérieur et écoute en lui-même, ^{p.393} qui aspire et expire profondément, qui jeûne continuellement, s'approche toujours pur de la maison de Dieu, conserve une attitude décente, monte sur les montagnes sacrées, absorbe des drogues miraculeuses, sait économiser son *k'i*, réfléchit sur l'essence divine, s'abstient des mets (qui ne sont pas absolument indispensables) — celui-là acquiert la pureté de l'âme et devient un être parfait (*sien*). Il faut pour cela de fermes intentions, une foi profonde et un zèle qui ne se relâche point. Celui qui est parvenu à la tranquillité d'âme et au profond silence peut arriver au but auquel il aspire sans posséder beaucoup de facultés (spéciales). Celui qui veut passer de l'état d'enfant du monde à celui de très saint assume un lourd devoir. Quand il réalise le grand miracle de l'union avec l'un, quand il reconnaît l'unité et cultive l'accord avec le monde des esprits, alors il vit longtemps dans la contemplation éternelle ».

Les taoïstes se sont représenté l'immortalité de façons très diverses. Ils y ont vu en premier lieu une immortalité physique

ou au moins une longévité extraordinaire (*tchang cheng, kiou cheng*). La croyance que l'on peut atteindre ce but par la connaissance et par l'observation des lois, mais aussi par des moyens magiques et une exaltation mystique, est très ancienne en Chine. Nous nous trouvons certainement encore ici en présence d'un des éléments primitifs du taoïsme ([221](#)). La figure mythique de P'eng-tsou, le Mathusalem chinois, remonte à la plus haute antiquité et, à en croire la légende, Lao-tse aurait vécu plusieurs siècles. De même les élixirs de longue vie remontent à une époque très lointaine et Ts'in Che-houang-ti n'est certainement pas le premier pour lequel on a préparé des breuvages dans le but de prolonger la vie. Mais tandis que les hommes attachés aux apparences et à la vie donnaient à cette croyance une interprétation matérielle, les esprits plus purs y trouvaient un sens plus profond. D'après le *T'ai chang kan ying p'ien* qui expose la doctrine qui a déjà été enseignée par Pao-p'ou-tse, fautes et péchés entraînent une usure rapide de la vie accordée à chacun. La ^{p.394} longévité physique (*tchang chen*) signifiait donc absence de toute faute, pureté morale et une conduite convenable permettait finalement à cette existence corporelle de se dissoudre peu à peu et sans douleur dans le vide, dans la paix profonde de l'univers infini. Les taoïstes se sont représentés cette voie comme un progrès graduel à travers les trois ciels, les trois orbes pures (*san ts'ing*) ; à chacun de ces trois orbes correspond une des trois personnes divines. Le plus bas de ces « trois purs » est le « grand pur » (*t'ai ts'ing*), le ciel du « seigneur des naissances descendantes » ; ici demeurent ceux qui, sur terre, ont réalisé la perfection (*sien*). Dans la deuxième orbe, le « pur supérieur » (*chang ts'ing*), dont le sei-

Histoire de la philosophie chinoise

gneur est le Ling-pao, résident les « hommes vrais » (*tcheng jen*). C'est ici que se trouve la céleste ville de jade.

« Elle reçoit ceux qui se sont montrés les fidèles imitateurs de l'empereur du vide primordial. S'avancant vers l'ouest, ils arrivent à cet empire de jade où se trouvent les racines et les germes du riz dont on extrait la fine boisson au moyen de laquelle ils absorbent la force sans mélange de la secrète vérité. En se promenant sous des arbres aux senteurs résineuses, ils s'initient, dans des conversations continues, au secret de la divinité » (*Yu houang king*).

La troisième orbe, la plus élevée, « pur comme le jade » (*yu ts'ing*) le ciel de l'empereur de jade, est le domaine des saints (*cheng*).

« Le chef suprême (de ce domaine) est le pur esprit de l'univers. Ce n'est que dans le profond silence qu'il se montre l'esprit créateur qui a tiré tous les êtres du néant. A lui le véritable secret est entièrement révélé, il triomphe de tout ce qui s'oppose au ciel sans couleur, et procure toutes sortes de satisfactions. Il ne connaît point de différence entre le savoir et l'ignorance, entre le haut et le bas. L'insondable se soustrait à la découverte ; la source de son esprit est inaccessible.

Il n'est dit nulle part que le passage d'une orbe à l'orbe immédiatement supérieure nécessite un retour à la vie terrestre, autrement dit, une réincarnation. Ce serait plutôt une lente montée de la vie terrestre vers un plan de vie de plus en plus pur, plus incorporel, jusqu'au *wou wei*, jusqu'au profond silence et au repos. Mais ce n'est là que la voie de ceux qui renaissent

dans le ciel. Le taoïsme moderne conçoit une triple ^{p.395} renaissance exactement dans le même sens que le bouddhisme car, en dehors du ciel, on renaît dans le monde des hommes et dans les enfers ou les « quatre mauvaises voies ». Cette série de transformations des quatre mauvaises voies sur la terre en trois orbes pures est donc analogue à la migration des âmes des Hindous. Mais il semble bien que la doctrine exposée dans le livre de l'Empereur de jade ne représente point la conception taoïste générale. Comme nous venons de le voir tout à l'heure le *T'ai chang ying p'ien* ignore les peines de l'enfer dont le bouddhisme fait un tableau si effrayant. La punition des méchants consiste précisément en ce que leur vie est abrégée et ne leur permet pas d'atteindre les « trois orbes pures » et l'être véritable, et qu'ils retombent dans le néant et, à l'occasion, chargent encore leurs descendants du lourd fardeau de leurs fautes. Le contraste entre le néant et le « non-être » est devenu ici une idée éthique profonde ; le coupable retourne au « néant », le pur s'élève vers le « non-être », c'est-à-dire vers l'être véritable. L'abîme infranchissable qui sépare la doctrine taoïste de la doctrine bouddhiste apparaît ici dans ses dernières conséquences et il faut donner raison à Hiuan-tsang qui avait reconnu ce caractère inconciliable mieux que ne l'avaient fait les lettrés taoïstes auxquels il avait eu à faire ([voir plus haut](#)).

Il est très compréhensible que la grande masse du peuple, y compris même les taoïstes lettrés, n'ait pu s'accommoder de cette morale sublime et ait porté ses principaux efforts sur le prolongement immédiat de la vie qu'elle cherchait à atteindre en suivant non seulement la *via mystica*, mais surtout la *via*

Histoire de la philosophie chinoise

magica, qui lui paraissait plus courte. C'est ainsi qu'il s'est glissé dans le taoïsme moderne, notamment dans la mesure où il est devenu religion populaire, une quantité toujours plus grande et plus importante d'alchimie, de sorcellerie, de spiritisme et d'autres superstitions d'aspect repoussant qui étouffèrent presque complètement les aspirations toujours vivaces des classes intellectuelles qui conservaient, sans changement dans son ensemble et dans sa pureté, la vieille philosophie taoïste transmise par les grands maîtres, à part quelques modifications sans importance. Nous ne pouvons nous occuper ici naturellement que de ce taoïsme ésotérique alors que la ^{p.396} religion taoïste populaire avec sa magie prédominante doit être réservée à l'histoire de la religion.

Cependant nous ne pouvons passer sous silence la magie taoïste, en partie parce qu'elle repose, elle aussi, sur de sérieuses considérations philosophiques et qu'elle est la source d'idées intéressantes, et en partie aussi parce que les dirigeants du taoïsme moderne n'ont pas été sans subir son influence et ont essayé de réaliser cette dissociation et cette spiritualisation, non seulement par la méditation mystique *wou wei* et la pureté morale, mais encore par une conduite physique correspondante. Autant que nous le sachions, pas un taoïste digne de ce nom n'a prétendu qu'il existait un moyen d'échapper à la mort. Tous les moyens raisonnables et déraisonnables étaient employés dans le but de vivre « longtemps » (*tchang cheng*), afin de se perfectionner. Pour les taoïstes la vie n'était pas comme pour les bouddhistes une vallée de larmes, ni un jardin de plaisance. Elle était plutôt pour eux ce qu'elle est pour les chrétiens, un lieu de

Histoire de la philosophie chinoise

préparation à une vie supérieure. Pao-p'ou-tse dit : « Il faut faire attention à la vie et craindre la mort. Si quelqu'un vit longtemps, cultive sa noble nature et évite la mort, il est inévitable que ses efforts (pour se perfectionner) l'amènent finalement à vivre dans la contemplation ». Nous avons déjà indiqué ailleurs que, dans la Chine antique, la contemplation mystique comportait une sorte de Yoga avec technique respiratoire dont la pratique était bien connue des anciens taoïstes. Ces méthodes ont été conservées par les taoïstes modernes. Presque tous les exercices magiques consistaient à consommer du yang. L'alchimie taoïste a pour unique but d'absorber dans les mets et la boisson des quantités justement dosées de yin et de yang et de composer des drogues et des élixirs contenant, dans la plus parfaite pureté, le fluide (*tchouan*) extrêmement subtil représentant le juste mélange. On employait surtout le cinabre transcendant (*nei tan*), l'or fluide, etc. Cet élixir de vie devait séparer et purifier dans le corps le yin-yang troublé, restaurer la force vitale primitive (*yuan k'ï*), chasser la mélancolie, retenir la respiration créatrice et réaliser la petite perfection (*siao tao*.)

On a beaucoup raillé l'absurdité de ces conceptions qui, en p.397 somme, ne sont pas plus sottes que les inventions alchimistes des savants européens du XVII^e et du XVIII^e siècles et peu s'en est fallu que l'on renonçât à s'occuper du taoïsme qui semblait être un tissu d'extravagances et de superstitions. Cette appréciation était certainement injuste ou, au moins, exagérée. La théorie du yin-yang est, certes, une des plus profondes notions de philosophie naturelle de tous les temps et l'idée d'améliorer la vie par une harmonisation des forces vitales des

Histoire de la philosophie chinoise

pôles opposés, n'avait rien d'absurde en soi, même si les moyens employés dans ce but étaient faux et insuffisants. Il ne faut pas oublier que les philosophes taoïstes n'ont nullement prétendu que le « grand élixir » conférait la perfection morale, la sainteté ou le salut ; ils enseignaient seulement, comme nous l'avons vu, que le cinabre d'or prolongeait la vie et procurait ainsi le temps et la possibilité d'une amélioration morale. Il ne faut pas oublier non plus que toutes ces pratiques diététiques, même issues d'idées erronées, n'en devaient pas moins cependant avoir des effets aussi bien moraux qu'hygiéniques, car elles exigeaient de celui qui s'y soumettait une discipline personnelle et la domination de soi-même, par conséquent, une volonté morale. Mais indépendamment de cela cette diététique taoïste si raillée a exercé une influence bienfaisante. Un auteur qui connaît bien le taoïsme moderne dont il n'est certes point un admirateur dit : [\(222\)](#)

« De ces idées naquirent d'abord des systèmes d'alimentation très compliqués, des théories sur le chaud et le froid dans les mets, théories et systèmes dont la vulgarisation a fait des Chinois, même non taoïstes, un peuple d'hypocondriaques. Des mêmes idées naquirent des pratiques de kinésithérapie et de mécanothérapie, des massages et des pétrissages savants, destinés à faire circuler dans le corps l'esprit vital, à défaire les nœuds (sic), à dégager ses obstructions, à expulser de l'organisme les fluides nocifs. Du désir d'assimiler l'essence cosmique, naquit encore la cure de lumière, la photothérapie, exposition du corps nu à la lumière solaire, quintessence du yang,

à la lumière lunaire quintessence du yin, dans certaines conditions ^{p.398} qui font absorber la lumière par la peau, et la font assimiler par l'organisme. Du même désir naquit aussi l'aérophérapie taoïste, dont voici la théorie. L'air étant, comme je l'ai dit, le substratum de toute formation, son introduction sous pression et sa rétention forcée l'ayant fait assimiler par l'organisme, il répare l'usure corporelle et son excédent uni au sperme forme par condensation l'enfant. De là des exercices quotidiens analogues à ceux du hanneton, qui, se préparant à prendre son vol, fait le plein d'air dans ses tranchées, avec le mouvement de pompe que l'on voit. Les adeptes convaincus continuent ces exercices durant des heures. Ils sont très fatigants surtout la rétention prolongée, à la manière des plongeurs.

Ce n'est pas le seul cas où de fausses hypothèses ou de théories erronées, on ait tiré des conséquences pratiques très justes et très importantes, c'est pourquoi il faut se garder de condamner trop hâtivement le taoïsme que l'on juge « absurde et déraisonnable. Il est certain que, de même que chez nous pendant la transition du moyen-âge à l'époque moderne, la magie qui passait pour une science a fait commettre de graves excès en Chine, au commencement de notre ère, et il suffit de jeter un regard sur l'abondante littérature relative à l'alchimie, l'astrologie, la géomancie, la divination etc., qu'indique le canon taoïste, pour être convaincu que ces lianes menaçaient d'étouffer de plus en plus les fiers élans de pensée de l'époque classique. Mais déjà dans la Chine du début du moyen-âge, il se manifeste

même parmi les taoïstes une violente opposition à ces extravagances. Du moins savons-nous que les partisans de la doctrine taoïste se séparèrent en plusieurs écoles. Les unes s'appuyaient principalement sur le Y king (Tcheou-y) et comprenaient vraisemblablement celle que nous avons signalée plus haut (p. 340) sous le nom d'école du Yin-yang. Les autres voulaient conserver dans sa pureté la doctrine de Lao-tse (*Houang lao*) et étaient simplement désignées sous le nom de *tao kia*. Il y avait encore les écoles des alchimistes et des métallurges (*lou houo*) dont les disciples cherchaient à obtenir l'immortalité surtout par l'ascèse et la magie et qui portaient le nom de *Chen sien kia*. Ces écoles étaient divisées en sectes p.399 rivales, toujours en lutte les unes avec les autres et étaient considérées comme hétérodoxes par le *tao kia*.

On cite comme fondateur du *Chen sien kia* un certain Wei pai-yang. Ce nom doit être un pseudonyme comme, d'ailleurs, ceux de *Yin tch'en kiun* et de *Yin tch'ang cheng*, sous lesquels il est encore désigné. De sa vie personnelle nous ne savons rien. Il aurait vécu au deuxième siècle après J.-C., c'est-à-dire sous les Han de l'est. Wieger le fait vivre à l'époque des Soun ; mais cela ne se peut certainement pas, puisque il existait déjà à l'époque des T'ang des commentaires de son œuvre principale et que Pao-p'ou-tse connaissait l'auteur ainsi que son œuvre. Celle-ci, le *Tcheou yi* ([223](#)) *ts'an t'oung k'i* ou Tableau des trois (écoles) apparentées, autrement dit des écoles *Tcheou yi*, *Houang lao*, et *Lou houo* est l'essentiel pour toute la magie néo-taoïste et l'alchimie dont il est devenu la base fondamentale. On a toujours beaucoup interprété ce livre et le commentaire qu'en

Histoire de la philosophie chinoise

a fait Tchou-hi prouve l'estime dont il jouissait encore à l'époque des Soun. Le *Ts'an t'oung k'i* prend pour point de départ le Y king et enseigne par des signes magiques et des images comme les *koua* le procédé de préparation du cinabre conservateur de la vie (cinabre de plomb = minium). Les savants mondains ne connaissent rien de cet art. La plupart parlent au hasard de l'absorption du yin et du yang par la respiration. Mais quiconque se conforme aux prescriptions données dans ce livre atteint à la béatitude suprême. Suivent des recettes pour la fabrication du cinabre comestible. Une série d'autres écrits (224) attribués à Wei-pai-yang traitent exclusivement d'alchimie.

Une autre personnalité marquante de l'école *chen-sien* à l'époque des Trois Royaumes (220 à 265 ap. J.-C.) qui sort avec un peu de netteté de l'ombre est Ko-hiuan (appelée aussi Ko-hiao-sien, Ko-hie kOUNG) (225), qui vécut à Nan-king à la cour ^{p.400} du roi Soun-kiuan (229-251) de Wou dont il était l'ami. Ko-hiuan aurait entretenu des rapports suivis avec des religieux hindous et chinois, ce qui expliquerait peut-être l'introduction d'idées bouddhiques dans le taoïsme, introduction qui, d'après ce que nous venons de dire, n'aurait pas eu lieu directement. La légende taoïste célèbre en Ko-hiuan un génie qui, à la suite d'un naufrage, serait sorti de l'eau les habits secs. D'après la légende il se retira durant la période Tchen-wou (238-250) dans les monts T'ien-t'ai où trois bienheureux lui révélèrent le Ling pao king. Puis, il monta au ciel en plein jour. Il est difficile de savoir si ce Ling pao king de la légende est identique à l'une des nombreuses œuvres taoïstes qui portent ce nom. Par contre, on attribue à Ko-hiuan la composition du T'ai-chang Lao-kiun chouo

Histoire de la philosophie chinoise

tch'ang ts'ing-tsing king (le canon de la pureté constante) (226). Ko-hiuan aurait dit de cet écrit (selon le témoignage de son commentateur Li-si-yue) :

« Lorsque j'atteignis le vrai tao, j'avais récité dix mille fois ce canon (qu'il déclarait être l'œuvre de Lao-tse). C'est celui que pratiquent les esprits du ciel et qui n'a jamais été communiqué aux disciples de ce bas monde. Il m'a été transmis par le divin souverain du Houa oriental ; celui-ci l'avait reçu du divin souverain de la porte d'or (c'est-à-dire de Lao-tse divinisé) qui le tenait de la reine mère de l'ouest. Toutes ces communications ont eu lieu de vive voix et rien n'en a été confié à l'écriture. Je les ai écrites depuis que je séjourne dans le monde.

Il ressort de ceci que Ko-hiuan présente cet écrit non comme son ouvrage, mais comme l'exposé de la révélation qui lui a été faite. Ce bref petit ouvrage part des idées fondamentales de Lao-tse et passe rapidement à leur interprétation pratique. On parvient à ne faire qu'un avec le tao par la pureté parfaite que l'on acquiert en réfrénant tous les désirs. « Quand celui qui a renoncé à ses passions considère sa raison il se rend compte qu'elle n'est ^{p.401} plus sienne ; s'il considère son corps, il voit qu'il n'est plus à lui, et s'il jette les regards plus loin sur les êtres du monde extérieur, ceux-ci ne sont plus rien pour lui ». Lorsqu'il n'éprouve plus de désir, il goûte alors le vrai silence, la vraie tranquillité et la vraie pureté et lui, qui possède la pureté parfaite, s'absorbe peu à peu dans le *tao*. Les idées exposées ici ne contiennent rien qui ne se trouve aussi dans Lao-tse et même le passage concernant l'extinction du moi est en tous points conforme aux

idées de Tchouang-tse ([Livre I](#)) et n'est pas nécessairement d'inspiration bouddhique. Cette œuvre, la seule qui soit attribuée avec quelque raison à Ko-hiuan, ne semble pas davantage avoir subi l'influence du christianisme ([227](#)).

Le Ts'ing tsing-king fut — nous ne pouvons comprendre pourquoi — particulièrement estimé. Le très célèbre commentateur de Ko-hiuan dit :

« Aux fervents adeptes du *tao* qui auront cet ouvrage entre les mains et murmureront ses paroles, de bons esprits viendront du ciel pour veiller sur eux et protéger leurs corps purifiés par l'élixir d'or. Ame et corps deviendront extraordinairement éthérés et atteindront à l'union parfaite avec le *tao*.

Ceci montre le pouvoir merveilleux qu'on attribuait à ce petit écrit. La tradition taoïste nous apprend que Ko-hiuan transmet son système à son disciple Tcheng-se-yuan et à son neveu Ko-tchao-fou. Celui-ci le transmet à son fils lequel, à son tour, le transmet à son fils le célèbre Ko-houng autrement dit Pao-p'ou-tse.

Un continuateur du nom de Yang-hi semble avoir joué un ^{p.402} grand rôle dans l'évolution du taoïsme durant les premiers siècles chrétiens ; il serait mort vers l'an 386. La légende taoïste raconte qu'il tenait sa profonde sagesse d'une célèbre ascète Wei-houa-tsoun, qui l'aurait elle-même reçue par révélation d'un certain Wang-pao mort trois cents ans auparavant. L'ouvrage avait pour titre : *Chang-ts'ing ta-toung tchen-king* « le livre parfait de la grande unité du pur suprême ». Il est douteux que cet écrit, s'il a vraiment existé, soit identique à celui du canon

Histoire de la philosophie chinoise

qui porte le même titre (N° 6) et prétend être également une révélation du grand mystère du deuxième des « Trois Purs » du ciel Ling-pao (*chang ts'ing*) et qui indique les moyens d'entrer en relation avec ce royaume.

Tout cela laisse supposer qu'à côté de la littérature taoïste écrite il y ait eu aussi transmission orale de certains mystères, qui avait pour origine une révélation immédiate. Aux deux lignes de transmission que représentent la révélation de Ko-hiuan à Ko-houng et celle de Wei-houa-tsoun à Yang-hi, nous pourrions en ajouter une troisième partant de Pao-ts'ing, qui était un fonctionnaire fervent taoïste. Ce dernier possédait de vieux écrits mystérieux et découvrit en 292 dans une grotte d'antiques inscriptions qui résumaient la doctrine. Pao-ts'ing transcrivit ces doctrines et les donna à Hou-ying, son élève préféré, dans la famille duquel elles furent conservés. Le neveu de Hou-ying les communiqua à son tour à Yang-hi dont nous avons parlé plus haut qui les compara à ses écrits. Tous ces documents furent transmis de père en fils dans la famille Hou jusqu'à ce qu'en 465 ils parvinssent à l'empereur Ming de la première dynastie des Soun. Lorsque l'empereur eut brisé, de sa propre main, le lien qui attachait les écrits, ceux-ci resplendirent d'une clarté si vive qu'il en tomba malade. Les écrits passèrent encore par différentes mains jusqu'au moment où ils devinrent la possession d'un certain T'ao-houng-king dans la première moitié du sixième siècle. On attribue à ce T'ao-houng-king plusieurs écrits importants (228) traitant de l'être suprême transcendant et des exercices psychiques et physiques qui permettent d'arriver à la spiritualisation et à ^{p.403} l'illumination. Vraisemblablement ces

Histoire de la philosophie chinoise

écrits contiennent une grande partie des traditions mystérieuses recueillies par Pao-ts'ing. Ce Pao-ts'ing, qui mérite qu'on s'y arrête, était le beau-père de Ko-houng.

Ko-houng est donc le point de croisement de plusieurs, sinon de tous les courants de la tradition. Nous avons déjà vu qu'il avait continué la tradition de Wei-peï-yang, et reçu les secrets de Ko-hiuan. Son beau-père, Pao-ts'ing, lui avait, sans doute, aussi communiqué ses documents et il est au moins vraisemblable qu'il s'était trouvé en relations avec Yang-hi, un peu plus jeune que lui, mais fréquentant les mêmes classes et qu'il avait ainsi connu les révélations de Wei-Noua-tsoun. Cette brève digression d'histoire littéraire nous apprend que la philosophie néo-taoïste, pas plus que la mystique et la magie qui lui étaient intimement unies, ne doit être considérée comme une somme ou un ensemble d'opinions personnelles, mais comme une tradition de complexes spirituels qui s'est modifiée, développée et mélangée à d'autres idées, que l'on ne put jamais considérer comme la propriété de personnalités particulières. Cette transmission peut avoir eu lieu sous la forme d'une initiation à des mystères comme semblent l'indiquer les faits esquissés par Pao-p'ou-tse et certaines indications plus précises. L'attribution du nom d'un lettré déterminé à certains livres est donc tout à fait fortuite. Même la date de ces livres ne signifie rien, précisément parce que leur contenu peut être beaucoup plus ancien que leur auteur supposé. Et cette raison peut justifier après coup notre méthode de traiter sommairement la doctrine du néo-taoïsme. Il ne nous reste plus qu'à mentionner encore quelques-uns des représentants les plus souvent cités de

Histoire de la philosophie chinoise

la philosophie taoïste de cette époque jusqu'à la fin de la dynastie de T'ang.

Au début de la période des Han, nous rencontrons un personnage que l'histoire chinoise cite souvent comme étant le représentant de la philosophie taoïste, Liou-an, fils de Liou-tchang, duc de Houai-nan, et qui devint duc lui-même après la mort de son père. Né vers 162 avant J.-C., prince de sang impérial et fils du frère de l'empereur Wou-ti, il vécut à la cour impériale parmi les taoïstes les plus en vue de son temps. Il aurait été ^{p.404} amené au taoïsme par sa femme qui avait toujours sur elle le *Tao-te-king*, comme livre de lecture édifiantes. Liou-an se retira un certain temps avec ses tao-che dans la solitude pour y mener la vie d'un *sien*. Mais il n'avait pas pour cela renoncé à la vie mondaine, à ses passions et à ses attraits. Son père tombé en disgrâce se rendait au Se-tch'ouan qui lui avait été fixé comme lieu de séjour, lorsqu'il fut assassiné, probablement à l'instigation de son impérial frère. Il semble que Liou-an, malgré son pacifisme taoïste, n'ait jamais renoncé à tirer vengeance du crime de l'empereur et que son entourage taoïste, de son côté, ait flatté d'une façon inexcusable le romantique qu'il était en faisant luire à ses yeux l'espoir de monter sur le trône. Il prit part à une véritable conjuration contre l'empereur. On se procura des armes et fit tous les préparatifs nécessaires en vue de détrôner Wou-ti qui était alors occupé par une expédition militaire et de le remplacer par Liou-an. Mais Wou-ti apprit à temps le complot qui se tramait contre lui et se hâta de revenir. Les philosophes abandonnèrent en hâte les princes et s'enfuirent, tandis que Liou-an, pour échapper au châtement

Histoire de la philosophie chinoise

réservé aux rebelles, se donnait la mort. Selon d'autres rapports il aurait été exécuté (122 av. J.-C.)

Liou-an est supposé l'auteur du *Houai-nan-tse houng lie kie*, qui lui a valu dans la littérature chinoise le nom de Houai-nan--tse (229). Cet ouvrage en 28 chapitres est un recueil de sentences, d'anecdotes, de paraboles, etc. Il se pourrait toutefois qu'il ne fût pas du malheureux prince et provînt plutôt de son entourage. Les opinions qui y sont exposées, sont bien les dogmes typiques du temps, mais, ne trahissent pas encore d'idées nouvelles par rapport à l'époque immédiatement précédente. Elles rappellent sous leurs couleurs très vives le syncrétisme de Lu-pou-wei et de Han-fei-tse, tendent à faire passer Confucius et plus encore Yen-Houei son élève préféré pour taoïstes, ne blâment que le rationalisme exagéré du p.405 Maître et au point de vue politique recommandent le laisser-faire, la passivité et le pacifisme. K'oung-tse veut tout arranger et expliquer avec des mots, mais « celui qui comprend la signification des mots ne les emploie pas pour s'exprimer... le langage parfait n'a que faire des mots et le mode d'action parfait consiste à ne point agir (*wou wei*). Les lois rationnelles sont inutiles :

« La bonne méthode pour gouverner un pays ne consiste point en dispositions écrites. Avoir trop de lois ne sert à rien.

Le législateur doit s'en tenir aux principes fondamentaux et n'a pas à s'inquiéter des cas particuliers ou spéciaux qui se présentent dans la vie. La force des armes n'est point non plus le

Histoire de la philosophie chinoise

moyen de maintenir un État. C'est par le droit et non par la force que l'on conserve les États.

« Il faut un très grand courage pour ne pas abuser de la force dont on dispose.

C'était alors une idée courante, bien qu'elle ne fût pas particulièrement originale, que le droit, et non la force, fût le vrai fondement de l'État. Confucius l'avait enseigné bien longtemps auparavant. Par malheur, en dépit de ses principes, Houai-nan-tse voulut employer la force, et c'est ce qui causa sa perte.

Les commentaires relatifs aux œuvres maîtresses du taoïsme primitif, en particulier au Y king et au Tao te king, occupent une grande place dans la littérature du taoïsme moderne. Le nombre des commentaires du Y est considérable. A l'époque des Han, il fut fondé une école (Y kia) qui entreprit l'étude et l'explication — souvent très arbitraire — du Y king. C'est sans doute celle que Se-ma-ts'ien appelle Yin-yang-kia. Un représentant renommé de cette école a été King-fang qui vivait au premier siècle avant J.-C. Il passait pour être très versé dans le Y king et a écrit un commentaire de cet ouvrage dans lequel il cherche à déterminer d'après les *koua* les phénomènes cosmiques et météorologiques. C'est dans cette catégorie qu'il faut ranger aussi Wei-pai-yang, que nous avons déjà signalé et dont le *Tcheou y t'san t'oung k'i* expose les principes de l'alchimie du taoïsme moderne et a été aussi l'objet de nombreux commentaires.

Parmi les commentateurs de Lao-tse il en est un qui mérite une mention particulière. Son ouvrage n'est pas seulement le plus ancien commentaire qui nous ait été conservé (230),

p.406

mais il a été dans la suite un guide utile, surtout aux Européens, pour interpréter Lao-tse. Il s'agit de Wang-fou-tse, plus connu sous le nom de Wang-pi qui, né à Chang-yang en 226, est mort en 249 à peine âgé de 24 ans. Malgré sa jeunesse, il avait la réputation d'un savant et d'un dialecticien distingué. Outre son *Tao te tchen king tchou* devenu classique, il a écrit un commentaire du Y king et quelques autres ouvrages (231). Nous ne comprenons pas comment Wieger peut dire de lui, « il eut le tort de beaucoup écrire avant d'avoir appris à bien penser ».

A l'époque des premiers Han appartient aussi le confident de l'empereur Wou-ti déjà mentionné, le fameux Toung-fang-so, qui occupait une place éminente à la cour en sa qualité de membre du Kin-ma-men et était très estimé des Jou. Sa renommée lui venait surtout de son habileté dans les arts magiques. Il a cependant laissé un ouvrage qui traite de la solution des questions difficiles et a été souvent imité depuis (232).

Tchang-tao-ling, fondateur de ce qu'on appelle la dynastie des papes taoïstes, est l'auteur de plusieurs ouvrages qui figurent en bonne place dans la patrologie taoïste. C'était un descendant de Tchang-liang, le célèbre partisan du premier empereur des Han, auquel la dynastie a dû son accession au trône impérial. Né au Kiang-sou en 34 après J.-C., il émigra au Kiang-si, où il s'adonna aux études taoïstes. Puis il se retira avec un groupe de disciples dans les montagnes sauvages du Se-tch'ouan et y fonda une communauté taoïste qui a joui pendant un certain temps de l'autonomie d'un véritable État. Lao-kiun lui serait apparu dans sa retraite et lui aurait fait des révélations qui ont été conservées dans plusieurs livres p.407

Histoire de la philosophie chinoise

(Canon n° 617-621). D'après la légende, il mourut en 157 ap. J.-C. à l'âge de 123 ans.

Outre le mystérieux Ko-hiuan que nous connaissons, il faut mentionner son élève Tcheng-se-yuan qui vécut vers la fin du troisième siècle. Nous possédons de lui un écrit *Miao tao yao liao*, dans lequel il cherche à établir un parallèle entre les qualités morales et les propriétés chimiques. Le mal et le bien se comportent vis-à-vis l'un de l'autre comme le yin le yang, et les actions bonnes et mauvaises obéissent aux mêmes lois que les produits chimiques, exemple étrange, mais nullement isolé, qui montre que la superstition la plus effrénée peut aller de pair avec le naturalisme et même avec le matérialisme.

La personnalité la plus marquante du taoïsme moderne est, sans contredit, Ko-houng, qui porte plusieurs autres noms, mais est le plus souvent appelé Pao-p'ou-tse, titre de son œuvre principale. Il est issu d'une famille taoïste en vue à laquelle appartenait aussi le légendaire Ko-hiuan. Pao-ts'ing, beau-père de Ko-houng, était un haut fonctionnaire en même temps qu'un taoïste inspiré, qui renonça au monde vers 313 et devint le point de départ d'une série de traditions mystiques. Ko-houng naquit au commencement du quatrième siècle avant J.-C. L'empereur Yuan-ti des Tsin orientaux (318-323) l'appela à la cour de Nan-king où son travail, la pureté et la dignité de sa vie lui valurent les charges les plus hautes. Puis il se retira sur le Lo-fou-chan près de Kouang-toung où il vécut le reste de ses jours. Il passait pour détenir les secrets de son arrière-grand-oncle Ko-hiuan qu'il conservait jalousement et qui vraisemblablement concernaient l'alchimie et la magie.

Histoire de la philosophie chinoise

L'essentiel de cette mystique, a été publié dans son ouvrage intitulé *Pao-p'ou-tse*. Ko-houng a laissé une œuvre considérable qui n'a pas encore été exploitée. Nous nous contentons de donner les titres des écrits qui lui sont attribués.

1. — *Pao p'ou tse*. C'est son ouvrage principal. Il explique les problèmes fondamentaux du taoïsme et condense les doctrines de son époque ; c'est indiscutablement l'œuvre la plus importante du taoïsme moderne (70 chapitres avec suppléments).^{p.408}

2. — *Tchen tchoung ki* (le livre de chevet) montre comment l'homme peut se déshabituer peu à peu de besoins qui sont superflus, de toutes les passions et même, finalement, de toute activité vaine. Pour cela, point n'est besoin de rester oisif car l'eau tranquille croupit tandis que l'eau courante conserve sa pureté. Ce livre contient l'exposé du fameux mythe cosmologique chinois (p. 40).

3. — *Houan tan tcheou heou kiue*. Alchimie. 3 chapitres.

4. — *T'ai ts'ing yu pei tse* ; Alchimie mystique.

5. — *Kin mou wan ling lun*. Études sur les propriétés magiques des métaux et des plantes.

6. — *Ko sien wong tcheou pi ki fang*. Recueil de préceptes diététiques, 8 chapitres. Il est probable que ce *Ko sien wong* est non pas Ko-houng, mais Ko-hiuan.

Ko-houng a joui durant sa vie de l'estime générale et, après sa mort, a eu la renommée d'un *Sien tchen* ou d'un saint taoïste. Pour donner une idée approximative de sa doctrine et permettre de comparer ses idées à celles du taoïsme primitif, nous allons

Histoire de la philosophie chinoise

donner une traduction complète d'un passage de son œuvre principale (chap. 18) qui contient à peu près toutes ses conceptions principales. Ce passage est intitulé « De la perfection terrestre » (*t'ou tchen*) :

« Pao-p'ou-tse dit : Mon maître a dit : « L'homme qui a appris que tout est un connaît tous les êtres du monde. A celui qui a appris que tout est un, rien n'échappe. A celui qui ne sait pas que tout est un, tout échappe. L'être primordial (*tao*) a son origine dans l'un et il n'est rien qui lui soit comparable. Tout être devient un comme lui. Par suite, bien que le ciel, la terre et l'homme soient trois, ils ne font cependant qu'un. « Le ciel en obtenant l'unité a acquis la pureté ; la terre en obtenant l'unité a acquis le repos ; l'homme en obtenant l'unité a acquis la vie, mais Dieu existe parce qu'il est un, parce qu'il est esprit ([Tao-te-king 39](#)). Il est lourd comme l'or et léger comme la plume, il est abrupt comme un rocher et coule comme l'eau. « On le regarde et ne le voit pas, on l'écoute et ne l'entend pas »([Tao-te-king 14](#)). Si tu le retiens, il reste, si tu le négliges, il est perdu pour toi. Devant toi, il est ton salut ; derrière toi, il est ton malheur. S'il t'aide, c'est pour ^{p.409} toi la prospérité sans adversité ; s'il t'abandonne, c'est ta perte et ta mort. Lao-kiun (12) dit : « Indiscernable, insaisissable ! en lui est l'unité des choses ! C'est pourquoi le livre des solitaires (Sien king) dit : le maître qui veut vivre longtemps doit s'attacher à l'Un. Il faut méditer profondément sur l'Un.

Histoire de la philosophie chinoise

Plus on a faim de l'Un, plus il rassasie. Il faut se fondre dans l'Un. Plus on a soif de l'Un plus il désaltère. L'Un se manifeste sous les (divers) noms de famille et les habits de diverses couleurs (233) ; dans l'homme, il est long de six pieds, dans la femme, de quatre. Dans l'un, il demeure au milieu du centre inférieur de la vie (*fan t'ien*) un empan au dessous du nombril ; dans l'autre, au dessous du cœur dans le palais rouge sang à la porte d'or : c'est le centre moyen de la vie ; et dans un autre encore, il est entre les sourcils. L'un se fait valoir dans la salle de réception de l'empereur ; l'autre dans la chambre nuptiale, le troisième dans le centre supérieur de vie. C'est ce à quoi la communauté du *tao* attache le plus de poids. Les hommes du monde font des serments de sang et sont fiers de leurs noms de famille, mais ceux qui écoutent l'Un sont à même de produire leur yin et leur yang, d'étudier le ciel étoilé et le temps. Lorsque le printemps atteint l'unité, il produit ; lorsque l'été atteint l'unité, il dure ; lorsque l'automne atteint l'unité, il donne la moisson ; lorsque l'hiver atteint l'unité, il met la récolte dans les greniers. Son immensité est infiniment plus grande que les limites du ciel et de la terre, sa petitesse est inférieure à la ténuité du fil de soie le plus fin.

« Lorsque, au début des temps, Houang-ti séjournait dans l'est, il arriva dans le pays des bienheureux (*chen sien*). Après qu'il eut traversé la montagne des vents, il vit un palais de pourpre. Alors le vénérable appela les troupes d'esprits et reçut la très profonde révélation des

trois étoiles (234). Dans le sud il atteignit un ermitage construit de troncs d'arbres au nord d'un tumulus. Ici on progresse en observant toutes les lois et ^{p.410} l'on boit, comme les fleurs du ciel, l'eau du Tan-pei. A l'ouest, il visita Tchoung-houang-tse et reçut de lui le mystère des neuf grâces. Puis, recherchant l'enseignement de Kouang-tcheng-tse (235), il traversa un grand lac et reçut le livre de la perfection personnelle. Au nord il aborda sur une grande digue couronnée d'ajoncs. Il se rendit chez Houang-kai-toung-tse, prince du Grand Wei, et reçut la liste des plantes célestes qui confèrent l'immortalité, et lorsqu'il fut monté au palais du roi, il reçut en outre le livre qui contient les procédés secrets de préparation du cinabre d'or (*kin tan*). Arrivé au O-mei chan (236), il alla rendre visite au vrai homme sage du ciel (*t'ien thcen houang jen*) dans sa maison de jade et lui dit :

— Puis-je demander au saint de quelle manière on arrive à l'Unité ?

L'homme du ciel lui répondit :

— Seigneur, vous avez parcouru le monde d'une mer à l'autre dans le but d'obtenir une vie longue et durable. N'est-ce pas là votre désir ? Il ne peut être régulièrement satisfait qu'à condition que vous n'ayez qu'un souci. Si vous désirez être parfait et vivre longtemps, le cinabre d'or (*kin tan*) seul peut vous en fournir le moyen. Renoncez au monde, retirez-vous dans la solitude et vous acquerez la perfection et l'unité. C'est pour cela que les anciens y attachaient

Histoire de la philosophie chinoise

tant de prix. Le livre des Génies (*sien king*) dit (237) : « L'essence du cinabre qui a été chauffé neuf jours assure la conservation de l'unité ». Les procédés secrets de la préparation sont conservés dans une armoire de jade défendue par le quintuple rempart des K'oun-lun : ils sont gravés en écriture pourpre sur des tablettes d'or et un cachet termine chacun des paragraphes.

« Un de mes maîtres disait : « L'Un séjourne dans l'extrême nord au milieu de rochers abrupts. La magnifique salle de réception se trouve à l'entrée du palais de pourpre. C'est une construction majestueuse et gracieuse. Des tours d'or s'élèvent dans les airs entre la Grande Ourse à gauche et l'étoile de la ^{p.411} Sagesse (238), à droite. La mer écumante jaillit jusqu'au ciel, de sombres achillées grimpent sur les récifs et des sauges rouges couvrent le sol. Sur des pierres précieuses blanches le soleil et la lune répandent leur éclat. Après avoir franchi le feu et l'eau (on arrive) à un mur jaune que longe un fleuve sombre. Les tours de garde sont reliées entre elles par un toit de protection. Dans cette demeure résident des hommes divinisés qui n'ont ni désirs ni exigences dans la paix de l'Un dans cet endroit, ni hésitation ni hâte dans la paix de l'Un dans ce palais. C'est là qu'ils trouvent le repos, c'est là qu'ils trouvent la satisfaction. Et l'Un ne cesse de les protéger et l'Un est auprès d'eux. Les parfaits occupent (tous les espaces), les esprits n'ont guère de désirs et n'ont besoin que de peu de nourriture. L'Un conserve le

Histoire de la philosophie chinoise

souffle lorsque la blanche faucille de la mort s'approche de leur cou. La vue de l'Un leur conserve la vie, la connaissance de l'Un les rend immuables. Ils sont là pour l'éternité. Ils ne peuvent jamais se fatiguer à l'extrême et échappent aux animaux nuisibles et (aux dangers) de l'eau. Les dragons couverts d'affreuses écailles les servent, le démon des marais ne répand pas sur eux son souffle empoisonné. Le démon des reptiles n'ose pas s'en approcher et la faucille (de la mort) ne les menace pas (le souffle). Les parfaits sont en accord complet avec l'Un.

Pao-p'ou-tse dit :

« J'ai entendu dire par mon maître : « Celui-là vivra qui médite profondément le mystère du *tao* que renferment les livres sacrés. Celui qui les lit attentivement sera en mesure d'éviter le mal. Celui qui veut conserver son moi doit observer mille préceptes aussi exactement que son ombre le suit. Le seul moyen de conserver son corps est de le ménager. Si l'on étudie exactement la nature spéciale des esprits on verra en soi les lois qui les régissent. Si l'on connaît bien la loi et ne prend pas sur soi de s'y conformer il faudra faire ensuite de plus grands efforts. Car en se maîtrisant et en se dirigeant lui-même, celui qui connaît les lois produit tout ce qui existe dans le monde. L'activité superflue ne peut causer à l'esprit humain qu'une grande inquiétude. Si, au contraire, ^{p.412} l'homme suit la voie de l'Un, celui-ci ne l'abandonne pas et ne le repousse pas. C'est

Histoire de la philosophie chinoise

pourquoi je dis que si l'on connaît l'Un on possède par là la science universelle. Pour être initié par l'Un au mystère qui n'est écrit nulle part et à la connaissance, on fait un serment accompagné du sacrifice d'une victime blanche. Lorsque l'heureux moment est arrivé on reçoit l'initiation. Puis, vêtus de soie blanche et parés d'ornement d'argent, ils (les initiés) scellent l'accord dont ils gravent les termes sur des tablettes de métal qu'il se partagent ensuite ([239](#)). Il n'est pas permis aux participants de communiquer ce qu'ils savent du monde des esprits.

Si l'homme est à même de conserver l'Un, l'Un à son tour conservera l'homme. C'est pourquoi la faucille blanche ne tournera pas son tranchant vers lui et il ne sera pas en butte aux coups du sort contraire. Seul il survivra à l'anéantissement et vivra tranquille dans le danger. Qu'il soit dans le temple des ancêtres ou au fond des montagnes boisées, dans un endroit paisible ou dans un cimetière, dans la jungle qui est le repaire du tigre et du lion ou dans les retraites des serpents venimeux, s'il est fidèle à l'Un, le mal s'écarte de lui. Mais dès qu'il se détourne de l'Un, les troupes de démons l'assaillent, des rêves pénibles troublent son sommeil et quand, à la pointe du jour, il lève les yeux vers les étoiles secourables, il comprend la cause de son malheur. Mais dès qu'il revient à l'Un, les démons disparaissent. Si un violent orage survient, il demeure dans sa maison, se tourne vers le nord et fixe son regard sur l'étoile du bonheur et cela suffit. S'il est

Histoire de la philosophie chinoise

attaqué par des malfaiteurs ou des voleurs, il ne pense pas à sauver sa vie terrestre ; il se courbe patiemment devant la volonté des étoiles et se soumet aux puissances contraires. Et cependant, s'il est fidèle à l'Un, cinq armées ne peuvent rien contre lui. Lorsque les armées pénètrent dans les villes et franchissent les grands fleuves, celui qui s'en tient à l'Un n'attend ni oracle ni présage céleste ; il préfère se lever au moment voulu et après réflexions changer de demeure. Arrivé à sa nouvelle demeure, il n'examine ^{p.413} ni le ciel ni la terre (240). Il marche et ne craint rien. Beaucoup d'années, beaucoup de peine (*yin*). Celui qui conduit une armée à la nouvelle lune a ses jours comptés et terminés. Lorsque l'on atteint l'âge que Dieu a fixé comme terme de la vie, il n'est plus possible de se soustraire au châtiment du ciel, ni d'éviter le malheur. Les anciens sages avançaient en s'observant et possédaient la méthode d'observation.

Pao-p'ou-tse dit :

« Quand on suit la voie de l'Un mystérieux, on observe les lois ; quand on observe les lois, on devient vertueux comme l'Un. Le premier de mes chapitres fondamentaux l'appelle le mystère primordial. C'est à lui que nous devons notre constance. Celui qui s'attache à l'Un mystérieux arrive facilement à conserver la véritable unité. Il est alors aussi l'Un véritable. Long ou court, triste ou joyeux, clair ou obscur, il est toujours l'Un. Quand celui qui sait cela et l'a désiré depuis le

Histoire de la philosophie chinoise

commencement aura atteint à l'apogée de ses années il pourra comme le dit Lao-tse ([28](#)), « connaître » son blanc (*pai yang*) et mettre son noir (*hei yin*) dans la situation convenable. » Il n'aura plus de désir et n'aspirera plus à rien. Il faut assurément que le prince conserve sa pureté durant cent jours et il pourra arriver que ses sujets cherchent à faire comme lui. S'ils entendent parler de lui, ils l'imiteront au bout de quelques jours. S'ils l'imitent et conservent (ce qu'ils auront acquis) alors ils ne le perdront plus. Si l'on est en union totale avec l'Un mystérieux, on verra, dans la contemplation, sa personne se multiplier en trois personnes, puis en dix personnes possédant chacune un moi propre. C'est là ce qu'une tradition orale secrète nomme la Doctrine de la multiplication des apparences (*fen hing tche tao*). Un sage qui n'avait pas encore atteint la perfection s'était rendu à Tché. Le maître qui expliqua comment Ko-sien-koung était arrivé à l'unité ([241](#)). Au moment du solstice, il avait parcouru dix endroits avant ^{p.414} d'en trouver un où on le reçut comme hôte. Il trouva d'abord un maître de maison qui l'interpella de la porte. Puis il en vit d'autres qui l'accueillirent comme hôte mais s'écartèrent de lui comme la vague de la mer. Enfin il rencontra un maître de maison qui sut si bien retenir l'étranger que celui-ci ne put plus s'en séparer. C'était là le véritable maître de maison. Le maître dit : Garde l'unité avec l'Un et conserve pur le miroir de la connaissance. Si ce miroir est pur et poli, tu pourras te multiplier en dix personnes

Histoire de la philosophie chinoise

dont les vêtements, les manières, le visage et l'apparence seront identiques.

Pao-pou-tse dit : Mon maître enseignait : Pour vivre longtemps, il faut absorber le grand élixir. Quand tu seras pénétré de l'esprit, il est nécessaire que tu te séparas de ton corps au moyen de l'or liquide. Lorsque tu seras séparé de ton corps, il apparaîtra dans ton moi trois esprits yang et sept esprits yin ([242](#)) et en outre les esprits de la terre et du ciel. Tous sont visibles en même temps et tu peux assujettir tous les esprits des montagnes et des fleuves. Pao-p'ou-tse dit : Il faut tenir à la vie et craindre la mort. L'homme qui vit longtemps développe ses bons instincts et évite la mort par la contemplation. Une fois qu'il a atteint la perfection (*tao*), tout ce qu'il fait concorde avec l'inaction, mais avant cela l'inaction est impraticable. L'homme qui n'a pas atteint la perfection peine pour trouver dans les herbes et les fruits des arbres un remède (à son mal), prépare ses aliments dans le fond humide des vallées, travaille presque jusqu'à l'épuisement. Puis, il court des dangers, circule dans les précipices, ne repose ni jour ni nuit et ne peut cependant jamais arriver à son but et jouir de l'immortalité. Mais dès qu'il met son espérance en le cinabre mystique, il acquiert la perfection et s'élève jusqu'au ciel. En vérité ce grand élixir est le moyen que tous les êtres emploient pour se conserver et ne pas mourir.

Histoire de la philosophie chinoise

Si l'homme ne fait que cultiver et planter son champ avec ^{p.415} soin et selon son devoir ou que, commerçant ou marchand, il acquière des biens, économise durant des années et se donne du mal, il peut cependant acquérir l'unité intérieure et devenir égal au soleil. Tous ceux qui vivent continents et sans tache, purs et chastes, et pratiquent la respiration, ne se transformeront plus et développeront leur être par la contemplation de l'esprit. Celui qui, fidèle à l'Un, évite le mal et préserve son moi, a la continuité. Le prince qui gouverne son pays, le général qui livre des batailles, tous deux peuvent jouir d'une longue vie en récompense (de leurs actions). S'ils gouvernent le monde conformément aux lois, avec intelligence, jugement et sagesse, s'ils favorisent les intérêts des hommes du commun et se font un devoir d'aider au relèvement moral de tous leurs sujets, il est certain qu'ils acquièrent ainsi les plus grands mérites. Mais celui qui remplit ses devoirs et traite les hommes avec légèreté ne peut, même avec les meilleurs intentions, réussir à vaincre. Le moi de l'homme et le modèle du pays doivent être un. L'esprit doit avoir la dignité d'un palais ; les membres doivent être coordonnés comme les divisions administratives d'un grand pays ; les organes du corps doivent remplir leurs fonctions comme des employés. L'esprit est le prince, le sang les vassaux et la respiration, le peuple. Quand on sait gouverner son moi, on sait aussi gouverner son pays. Celui qui aime son peuple fait régner la paix dans le pays, et

Histoire de la philosophie chinoise

celui qui soigne sa respiration fait régner l'ordre dans son moi. Lorsque le peuple est tombé dans le désordre, le pays est perdu et lorsque la respiration cesse, le corps meurt. Or ce qui est mort ne plus peut vivre, ce qui est détruit ne peut plus (revenir à l')existence. C'est pourquoi le saint ne s'élève point lorsqu'il est abaissé. Cependant il n'est jamais malheureux même dans l'adversité et en cas de maladie son remède est l'inaction (*wou che*). Si le sage n'a pas fait les plus grands efforts dès le début, après sa mort, le peuple ne modifiera pas sa conduite et son évolution (vers le mieux) sera menacée. La respiration ne deviendra point plus pure et, par cela même, se troublera davantage. Quand on s'observe et honore la vertu on s'assure l'aide des dieux protecteurs ; quand on réfrène ses désirs on s'assure la conservation du sang et de la respiration. ^{p.416} Puis l'Un véritable est là, les trois et les sept (v. p. 414) sont conservés, les cent périls surmontés et de longues années restent encore à vivre.

Pao-p'ou-tse dit : Mon maître disait : Prends du cinabre d'or, du grand élixir et même si tu ne quittes pas encore ce monde, tu ne seras pas le jouet des cent erreurs. Celui qui ne se nourrit que d'herbes et de fruits n'obtient que des résultats insignifiants : petits moyens, maigres succès ([243](#)). Mais celui qui conserve la maîtrise de soi commande aux maladies et croît en sagesse malgré le destin. Quand on n'a pas atteint à la perfection, il faut employer la prière et les jeûnes pour

Histoire de la philosophie chinoise

détourner le malheur qui vient de l'extérieur. L'un devient un démon en punition de son orgueil ; l'autre devient l'esprit d'une haute montagne à cause de sa légèreté et un autre encore subit la punition de son despotisme sous la forme d'un esprit des arbres ou des montagnes. Seul celui qui reste fidèle à l'Un obtient l'unité comme récompense et n'a pas à craindre une pareille destinée et ensuite il est en plein accord avec l'esprit comme celui qui possède le *tao*. C'est l'ignorance de ces deux choses qui compromet la durée de la vie. Si les trois brigands réussissent à entrer quand les quatre portes [\(244\)](#) sont fermées, ils pénétreront bien plus facilement encore si elles sont grandes ouvertes.

Parmi les successeurs de Ko-houng, Hiu-siun (ou Hiu-t'ai-che, Hiu-tchen-kiun, Hiu-tsing-yang) a occupé une place importante au quatrième siècle. Il vécut à la cour des Tsin, puis sous le règne de l'empereur Hiao-wou-ti (373-397), il se retira dans les montagnes du Se-tch'ouan où il mourut peu après en 374. Il était déjà très avancé en âge quand il se convertit au taoïsme sur les conseils de Wou-meng, qui mourut la même année que lui. Il jouissait à son époque d'une immense ^{p.417} considération, dont témoignent sa biographie (*Hiu tchen kiun hien tch'ouan*) et un autre livre sur lui et son maître (*Hiao tao Wou hui eul tchen kiun tch'ouan*). Il a laissé une grande quantité d'ouvrages sur la cosmologie, l'éthique et l'occultisme qui portent dans le canon les numéros 437, 546, 558-560, 565 et 566.

Histoire de la philosophie chinoise

Comme taoïste de mérite, pendant la période qui s'est écoulée entre la dynastie des Han et celle des T'ang, il faut citer T'ao-houng-king (Tao-yin-kin ou Houa-yang tchen). Né vers le milieu du cinquième siècle à Mo-ling, il vécut ensuite à la cour de l'empereur Kao-ti des Ts'i. Il semble qu'il ait nourri l'espoir d'éduquer ce prince, puis y ait renoncé. Découragé, sans doute, par son insuccès, il se retira dans une vallée où il mourut en 536 à l'âge de 85 ans. On le vénéra comme bienheureux (*sien tchen*). C'est lui qui le dernier eut entre les mains le résumé doctrinal de Hou-ying (p. 402) Après qu'il eut comparé ce document d'un âge vénérable avec les livres de Yang-hi, document et livres tombèrent en poussière. Il a publié les parties principales de cette tradition dans sa «Déclaration des génies» (*Tchen kao*) et dans plusieurs traités sur les pratiques physiques et psychiques qui permettent à l'homme de devenir immortel (tchen).

Dès que le taoïsme moderne eut atteint l'apogée de son développement extérieur sous les T'ang, les sources de son activité spirituelle semblent s'être taries. Quelques notabilités taoïstes, comme par exemple Tou-kouang-t'ing, au neuvième siècle, illustrent encore cette époque, mais on ne trouve plus dans ces écrits aucune trace de la sagesse du taoïsme primitif. Les idées philosophiques et mystiques ne sont plus reconnaissables sous les formules magiques et les arguties alchimiques et astrologiques qui les enveloppent. C'est pourquoi les ouvrages taoïstes des siècles suivants n'ont plus place dans une histoire de la philosophie. Le triste spectacle qu'offre le taoïsme moderne à partir de la demi-scission qui a eu lieu vers le premier siècle de

Histoire de la philosophie chinoise

notre ère ne doit cependant pas nous rendre injustes à son égard.

Certes le taoïsme portait déjà en lui des éléments de dégénérescence quand il passa de la mystique pure de Lao-tse et ^{p.418} de Tchouang-tse à la théosophie. Toute théosophie et même, pourrait-on dire, toute mystique, est suivie de très près par une foule grossière, ignorante et sans discernement, qui matérialise et extériorise la pure méditation et le détachement des apparences et rabaisse la doctrine pure à des pratiques de superstition, d'hystérie et de supercherie. Les systèmes hindous n'ont pas échappé à ce danger ; les philosophies de Pythagore, de Platon, de Plotin n'y ont pas résisté ; un Maître Eckart et un Jacob Böhme n'ont pu s'en garantir. Le taoïsme chinois, également, a été de tout temps exposé à ce danger. Et plus les personnalités de la vie *mystica* s'affaiblissaient, plus la magie et l'occultisme prenaient de force. Cependant il faut reconnaître que, malgré sa nouvelle tendance théosophique, le taoïsme n'en a pas moins conservé jusque vers le milieu du premier millénaire une physionomie indépendante et un caractère vraiment philosophique. Il a trouvé en Ko-houng (Pao-p'ou-tse) un représentant dont la réputation ne le cède en rien à celle de Tchouang-tse.

Il est cependant un domaine dans lequel le taoïsme a exercé une influence vraiment créatrice et préparé spirituellement un terrain aux plus belles floraisons de l'ancienne culture chinoise. C'est la philosophie de l'art et l'esthétique qui découlent immédiatement de la conception taoïste du monde et de la vie. Le taoïsme considérait que la vie participe à l'unité universelle,

que celle-ci est l'origine de la vie et le seul but réel de toutes les actions de cette vie. Le véritable moyen pour retrouver cette unité de vie était la pratique du *wou wei*. *Wou wei* signifie ne pas faire travailler l'esprit, ne se laisser ni conduire ni séduire par l'entendement qui éloigne toujours de la nature et de l'unité de la vie ; *wou wei* veut dire laisser agir en nous l'unité éternelle, le δαιμόνιον, l'idée, la lumière éternelle, la grâce, suivant le mot qu'on préfère employer. Ce *wou wei* est la vraie vie et le vrai salut, la vraie nature et l'art vrai, le tout dans l'unité. C'est de cette spiritualité que sont nées l'ancienne poésie chinoise (Tchouang-tse en est certainement un des meilleurs représentants, le poète du Li-sao, Tou-fou et Li-t'ai-po sont des taoïstes notoires), et la peinture chinoise ancienne. On voit généralement dans l'essor de la peinture ^{p.419} en Chine — justement à l'époque dont nous parlons maintenant — une heureuse influence du bouddhisme ; on n'a pas tout à fait raison. Le bouddhisme a donné aux arts plastiques l'impulsion décisive et l'occasion de se manifester en leur fournissant une école et des modèles, mais son action s'est exercée uniquement sur la plastique religieuse. En ce qui concerne la peinture, l'esprit chinois s'est libéré de bonne heure de la tutelle étrangère et s'est développé librement sous l'influence de la conception taoïste de la vie, même quand il s'est agi de sujets que le bouddhisme lui avait fournis. Il faut aussi nous rappeler qu'il existait des relations amicales depuis l'époque des Han jusque vers la fin de celle des T'ang, au moins entre les laïques taoïstes et bouddhistes. Il n'était pas toujours facile, comme nous l'avons vu, de dire, même d'auteurs comme Meou-ti, s'ils étaient taoïstes ou bouddhistes. La limite devrait être encore moins

nette parmi les artistes qui vivaient à la cour de Lo-yang où le bouddhisme et le taoïsme vivaient paisiblement l'un à côté de l'autre. Aussi jusqu'à la fin de la période des T'ang, les artistes furent à peu près sans exception attachés à l'une ou à l'autre confession ou aux deux en même temps ; mais la conception des devoirs de l'art était exclusivement empruntée à la spiritualité taoïste.

Des artistes taoïstes entreprirent de bonne heure de rédiger ces doctrines. L'œuvre la plus ancienne qui nous ait été conservée dans ce genre est le *Kou houa p'ing lou*, court traité sur la distinction des vieilles images du cinquième siècle. Ce traité a pour auteur le célèbre portraitiste Sie-ho qui vécut de 479 à 502. Il a établi un tableau des Six Principes qui doivent être observés dans un tableau pour qu'il soit une vraie œuvre d'art. Mais ces principes, ainsi que l'a clairement démontré Petrucci ([245](#)), ne contiennent pas d'indications techniques. Ils reposent plutôt sur l'idée que toute œuvre d'art est une véritable création d'un artiste dont la force créatrice est la manifestation de la force créatrice de l'univers et dont la tâche est de créer des formes d'un monde plus parfait et plus ^{p.420} pur, qui doivent être les modèles d'une humanité ou d'une existence supérieures. Toute la technique doit, du début à la fin, procéder de la pensée créatrice et d'elle seule, c'est-à-dire, former une unité indivisible avec l'idée.

Cette esthétique idéale du taoïsme — qui correspondait à une pratique également haute et pure de l'art — ne peut être comparée, au moins avant Schelling, à aucune autre philosophie de l'art. La Poétique si estimée d'Aristote et le *De arte poetica*

Histoire de la philosophie chinoise

d'Horace paraissent pauvres et desséchés à côté d'elle. Les conceptions taoïstes de l'art durèrent jusqu'à la fin de l'ère des T'ang. On possède encore un ouvrage esthétique de Kouo-jo-hiu, le (*T'ou houa kien wen tche*) qui date du début des Soung et se compose de remarques de son père Kouo-si, célèbre paysagiste et élève du fameux Li-tch'eng. Li-tch'eng, appartenait à l'ancienne famille impériale. Taoïste fervent, il prétendait que ses œuvres étaient le fruit de l'intuition pure. On voit que l'esthétique taoïste se transmettait comme une sorte de mystère de génération en génération.

Kouo-jo-hiu dit dans la préface de son ouvrage [\(246\)](#) :

« Le sage dit : Il est bon de tendre vers le tao, de faire en toutes choses dériver l'autorité de la vertu, de prendre la bienveillance pour règle de conduite, et de laisser l'esprit se reposer dans le domaine de l'art.

L'artiste taoïste voit dans la nature un unique être vivant immense comme le montrent les phrases suivantes :

« L'eau est le sang des montagnes, l'herbe et les arbres sont leurs cheveux, les nuages et le brouillard leur teint céleste. Les montagnes sont le visage de l'eau, les maisons, ses sourcils et ses yeux, et les pêcheurs, son âme. C'est pourquoi les montagnes sont plus belles quand elles ont de l'eau, plus attrayantes et plus agréables lorsqu'elle ont des maisons, gaies et dégagées quand elles ont des pêcheurs... Une montagne est quelque chose d'imposant, c'est pourquoi elle doit être haute et escarpée, reposer librement sur sa base comme un homme satisfait, ou s'élever avec

Histoire de la philosophie chinoise

majesté ou être accroupie comme un jeune p.421
campagnard ou bien comme si elle avait un toit au
dessus et une voiture au dessous d'elle, comme si elle
avait un appui derrière elle ou se penchait en avant
pour regarder quelque chose qui se trouve au dessous
d'elle... L'eau est quelque chose de vivant ; par suite,
elle est profonde et tranquille, ou douce et unie ou
étendue comme l'Océan, ou épaisse comme la chair, ou
tournant comme des ailes, ou débordante et mince,
vive et rapide comme une flèche, abondante comme
une source, qui venue de loin forme des chutes d'eau,
produit le brouillard ou s'enfonce dans la terre sur
laquelle les pêcheurs se reposent. L'herbe et les arbres
au bord du fleuve ont un aspect riant et sous leurs
voiles de brouillard et de nuages ressemblent à de
belles dames, ou parfois brillent et rayonnent lorsque le
soleil éclaire la vallée... Les rochers sont les ossements
du ciel et de la terre et leur élévation au-dessus du sol
indique qu'ils sont solides et profonds. La rosée et l'eau
sont le sang du ciel et de la terre et ce qui coule à
l'intérieur et y circule est du sang noble » etc.

A ces « idées vivantes » sur la nature, suivant les termes de
Kouo-hiu, correspond totalement ce fait qu'il ne connaît qu'un
art unique.

« Les anciens sages disaient qu'un poème était un
tableau sans formes visibles et un tableau, une poésie à
laquelle on avait donné une forme. J'ai toujours ces
paroles présentes à l'esprit.

Histoire de la philosophie chinoise

Ajoutons encore quelques lignes sur le mode de création artistique :

« On sait que je peins, on ignore que la peinture est difficile. Un véritable artiste doit cultiver en lui la douceur, la bonté, la grandeur d'âme ; il devrait aussi avoir des idées agréables et être capable de comprendre les sentiments et les situations des autres êtres humains et de les rendre aussi bien dans leur exactitude et leur manque de justesse que dans la juxtaposition des objets. Une fois qu'il a ainsi compris les autres, il ne devrait pas hésiter à les reproduire avec son pinceau. Kou-k'ai-tche de Tsin fit bâtir comme atelier un pavillon de plusieurs étages afin que ses idées fussent plus libres. Car lorsque leurs pensées ne peuvent prendre un libre essor, lorsqu'elles sont mélancoliques et concentrées sur un seul point, les artistes sont incapables de créer ou de saisir les particularités d'esprit d'autrui. A moins d'habiter ^{p.422} une maison tranquille et d'être assis dans une chambre isolée dont la fenêtre est ouverte, où après avoir épousseté la table et brûlé l'encens je chasse mes pensées habituelles, je ne puis avoir le sentiment juste ou le bon goût que réclame la peinture ni créer le mystérieux et le merveilleux. C'est lorsque j'ai mis de l'ordre autour de moi que mes mains et mon esprit sont en harmonie et agissent dans la plus complète liberté.

Une fois encore le taoïsme nous fait admirer ici les charmes de sa pensée la plus profonde, cette large élévation au-dessus

Histoire de la philosophie chinoise

de toutes les tendances pratiques de l'entendement, cet attachement plein de vie à l'univers, cette unité de la connaissance et du sentiment, du bien et du beau, de la religion et de l'art. Seules les confessions de Léonard de Vinci ou de Goethe peuvent être comparées à ce sacerdoce artistique. Les grands hommes de l'époque moderne sont malheureusement des exceptions tandis que Kouo-hiu a derrière lui une conception du monde enracinée dans le peuple depuis des millénaires. Ainsi, même à l'époque de sa dégénérescence, le taoïsme à rempli encore une règle culturelle d'une valeur inestimable, bien que ce ne fût plus précisément au moyen des pensées philosophiques créatrices. Cette pureté esthétique du taoïsme, au commencement d'un nouveau millénaire, semble bien justifier ma supposition qu'en dépit des absurdités et des forces de la magie la vraie doctrine est toujours restée intacte dans le cœur des adeptes purs.

@

QUATRIÈME PARTIE : DE LA DYNASTIE DES
SOUNG A L'ÉPOQUE ACTUELLE (960-1911).

CHAPITRE XVII

L'ÉCOLE PHILOSOPHIQUE DE LA NATURE
(SING-LI) SOUS LA DYNASTIE DES SOUNG.

@

p.423 L'ère des Soung, sous laquelle l'ordre dans l'empire succéda à l'anarchie des Cinq dynasties, fut, dans sa première moitié (960-1123), l'une des plus heureuses et des meilleures de l'histoire de la Chine. De bons et nobles souverains relevèrent l'empire du désordre et de la misère dans lesquelles l'avaient plongé les troubles intérieurs, les guerres civiles, les luttes dynastiques, et les invasions des barbares voisins. Ce peuple indestructible se remit rapidement et l'arbre millénaire de la culture chinoise porta une nouvelle floraison. Mais ce bonheur fut de courte durée. L'histoire occidentale a simplifié sa tâche à l'égard de la Chine ; elle a passé sous silence, la plupart du temps, les grandes vicissitudes de la destinée chinoise et s'est contentée de résumer en quelques lignes les événements qui se sont déroulés pendant des milliers d'années comme s'ils avaient été d'une désespérante monotonie. Il suffit pourtant de connaître, même très superficiellement, l'histoire de la Chine pour savoir qu'elle présente une grande variété. Au milieu des peuples barbares ou tout à fait sauvages, la culture chinoise

Histoire de la philosophie chinoise

ressemblait dans sa perfection à l'oasis fleurie et verdoyante en plein désert qui excite la convoitise des nomades. On voit dans le Chou king ^{p.424} que dès la plus haute antiquité la culture chinoise a dû livrer des combats rudes et répétés pour se défendre contre la barbarie qui l'entourait. Seules l'aptitude civilisatrice unique et la puissance d'assimilation presque illimitée du Chinois lui ont permis de maîtriser les barbares par des moyens moraux plus que par la force et d'attirer vers lui et vers sa culture les diverses populations. L'État de T'sin, patrie de Che-houang-ti, fondateur de l'empire, était un territoire barbare nouvellement assimilé. Mais les luttes intérieures, inévitables dans un empire de cette étendue, rendaient encore très précaire la situation de la civilisation chinoise parce que celle-ci laissait voir trop souvent aux barbares voisins des faiblesses qu'il était facile d'exploiter ; bien souvent aussi les barbares étaient appelés dans le pays par l'un des adversaires.

Entre la période des Han et celle des T'ang, tout le nord de la Chine était sous la domination barbare ou semi-barbare. La dynastie des T'ang non seulement rétablit l'unité de l'empire, mais combattit aussi avec succès les hordes barbares qui menaçaient de tous côtés. Ses empereurs eurent cependant des guerres à soutenir et, au déclin de la dynastie, les barbares du nord et du nord-est reprirent immédiatement l'offensive. Pendant la période des Cinq petites dynasties, les destinées de la Chine dépendirent plutôt des peuples barbares que des Chinois. Les premiers empereurs des Soung réussirent à rétablir l'indépendance des pays chinois, mais les rudes combats contre les K'i-tan du Liao-toung se poursuivaient toujours et le

Histoire de la philosophie chinoise

troisième empereur dut, pour obtenir la paix, consentir à payer à ses ennemis un tribut qui fut encore plus élevé pour son successeur. Pour en finir une fois pour toutes avec la menace que constituaient les K'i-tan, l'empereur Houei-tsong (1101-1125) s'allia avec les barbares du nord et du nord-ouest et réduisit le Liao-toung ; mais bientôt il s'aperçut qu'il n'avait pas gagné au change. Ses alliés ne tardèrent pas à se comporter en ennemis. Ils formèrent un empire beaucoup plus puissant, auquel ils donnèrent le nom de Kin et s'emparèrent des provinces septentrionales du Tche-li, du Chen-si et du Chan-si, firent prisonnier l'empereur et, sous le règne de son fils, étendirent leurs conquêtes jusqu'au Ho-nan. Sous l'empereur Kao-tsong^{p.425} (1127-1162) les Song ne possédaient plus que le sud de la Chine tandis que le nord tout entier était de nouveau aux mains des Kin. Ceux-ci furent chassés en 1260 par les Mongols qui, sous Koublai-khan (Hou-pi-lie), mirent fin à la domination des Song (1279). Pendant quatre-vingt-neuf ans (1279-1367), toute la Chine se trouva sous la domination complète des barbares.

Nous avons esquissé à grands traits la situation que la Chine occupait au milieu des peuples non civilisés pour mieux faire comprendre la relation qui existe entre son histoire et les problèmes fondamentaux de sa philosophie pratique. Depuis plus de quatre mille ans la politique de la Chine a consisté à soumettre à la culture chinoise les peuples barbares qui l'entourent. Pour conserver une victoire ainsi obtenue, la force est inefficace ; seules la droiture, la séduction de l'exemple moral, la loi et la liberté donnent des résultats. Et ce sont bien

Histoire de la philosophie chinoise

les procédés de politique chinoise que l'on retrouve dans le Chou king. Généralisées, ces idées constituent une morale au sens le plus large, et, découlant de la philosophie pratique, elles ont déterminé aussi la philosophie théorique, la conception du monde, la métaphysique ; la loi qui régit le Tout en pleine liberté, l'harmonie interne de ces forces polaires qui est l'image de la grande harmonie cosmique de la vie, puisque tout se réduit à des contrastes, à la polarité et à l'harmonie. Ces idées qui ont influencé l'éthique chinoise ne provenaient pas d'une considération objective du monde, mais au contraire, elles étaient passées de la philosophie pratique dans la métaphysique et dans la philosophie de la nature des Chinois. La victoire de l'ordre uni à la liberté sur la force brutale et l'absence d'entraves à la vie naturelle est la première et la dernière pensée, la grande idée qui a dominé toute la vie et la philosophie chinoises et chaque fois que la Chine a été menacée soit par les barbares, soit par les troubles intérieurs, les esprits supérieurs ont toujours cherché dans cette idée leur consolation et leur salut. Au moment de la décadence de la dynastie des Tcheou, alors que la féodalité se révélait incapable de maintenir l'ordre à l'intérieur et la liberté à l'extérieur, apparurent les grands maîtres du peuple chinois, les représentants de la ^{p.426} philosophie classique, qui édifièrent le droit public chinois sur une large morale dont les principaux points d'appui étaient la liberté et le devoir ; tout ce que la philosophie classique a produit au point de vue de la morale et de la conception du monde découlait de ces idées fondamentales. A l'époque des Han, lorsqu'il s'agit de transformer en un ordre légal durable l'unité fondée dans le sang par Che-houang-ti, les empereurs

Histoire de la philosophie chinoise

Han jugèrent indispensable de revenir aux principes qui avaient présidé à cette organisation et non seulement de sauver les œuvres menacées de l'ancienne philosophie, mais aussi d'encourager une nouvelle génération de philosophes et de lui faciliter la participation à cette grande entreprise. Et lorsque, sous les Soung, l'indépendance de l'empire se trouva gravement compromise par les barbares, et que le danger d'une domination nomade brutale devint plus menaçant que jamais, la pensée chinoise, retrouvant une fois encore toute sa splendeur et toute sa force, présenta au peuple et aux souverains l'image d'un ordre universel moral et provoqua ainsi une deuxième floraison de la philosophie chinoise qui, par son éclat, sa richesse et sa pureté ne le céda en rien à la première.

Aujourd'hui, certains milieux chinois, non moins que bien des écrivains européens, cherchent à attribuer les malheurs de la Chine à sa « rigidité » d'esprit bien connue qui est due à l'influence du dogmatisme et du hiérarchisme qui caractérisèrent plus tard le néo-confucisme. Ce reproche est, tout au moins en ce qui concerne l'époque qui a précédé la dynastie mandchoue, ou tendancieux ou le résultat d'une erreur due à l'ignorance. Le néo-confucisme a eu, certes, ses faiblesses et ses inconvénients ; mais il a aussi présenté d'inappréciables avantages comme conservateur et administrateur de cette morale qui forme, comme nous l'avons vu, le plus solide bastion de l'empire chinois. De l'observation de celle-ci dépendaient — comme les Jou l'ont toujours prétendu — la grandeur de l'État, l'ordre et la paix. Il est évident que le Jou-kiao avait la conviction qu'en dehors de lui il n'était point de salut, et tendait vers le dogmatisme et l'infailibilité ; mais il n'a obtenu qu'au

dix-septième siècle, par conséquent à une époque relativement p.427 récente, la situation privilégiée qu'il ambitionnait. Nous avons vu les luttes ardentes et répétées qu'il soutint pour atteindre son but ; que la plupart des souverains, bons et mauvais, n'admettaient pas la censure des Jou et préféraient le taoïsme ou le bouddhisme : que ceux mêmes qui ont accordé aux Jou la situation qu'ils réclamaient ont agi ainsi non par goût mais par discernement et contre leur propre sentiment ; nous avons également vu que les courtes périodes pendant lesquelles s'est exercée leur influence ont été suivies de poursuites violentes et sanglantes. Ajoutez à cela qu'ils devaient être toujours en garde, au début, contre les tao-che poétiquement inspirés qui parlaient au cœur et à la sensibilité et, plus tard, contre les bouddhistes de culture hindoue, dialecticiens habiles, plus proches de l'esprit du temps, mieux disposés pour lui et plus accommodants. Le confucisme ne pouvait promettre le salut individuel et n'avait rien en lui qui enflammât les esprits ou satisfît les imaginations. Il ne pouvait agir que par des arguments qui, on le sait, n'ont que peu d'effet sur les masses. Nous avons vu que, vers le milieu du sixième siècle après J.-C., neuf Chinois sur dix étaient bouddhistes.

Ce ne sont pas là des circonstances favorables à l'immobilisation d'une spiritualité qui veut vivre et agir. Sous les Soung, les Jou n'occupaient point non plus la position privilégiée qu'on suppose généralement. Les empereurs T'ai-tsou (960-975) et Jen-tsoung (1025-1063) leur ont été très favorables ; ils ont donné aux Jou les postes suprêmes et les plus importants, se sont entourés de conseillers et de lettrés confucistes comme

Histoire de la philosophie chinoise

l'historien Se-ma-kouang et quelques autres philosophes connus dont nous aurons encore à parler et ont accepté leur censure. T'ai-tsou, dès les premières années de son règne, s'occupa de l'enseignement public, qui avait été complètement négligé dans les derniers temps et rétablit, au moins provisoirement, l'école impériale destinée à l'étude des écrits canoniques dont il confia la direction au confuciste Tsoui-hiung. La grande École (*t'ai hio*), les autres écoles spéciales créées par les T'ang ainsi que les écoles provinciales furent rétablies progressivement. Par contre, désirant avoir une administration modèle et des fonctionnaires de valeur, les premiers ^{p.428} empereurs des Soung se hâtèrent de rétablir les examens publics afin de n'accorder les charges de l'État qu'au talent et au mérite. Nous n'en dirons pas davantage sur cette œuvre ([247](#)). Cette organisation spirituelle, unique en son genre dans l'histoire, n'était pas, comme nous l'avons fait remarquer à plusieurs reprises déjà, une œuvre d'inspiration géniale, ni le fruit d'une victoire éclatante. Elle a été plutôt le résultat d'une évolution lente et pénible, qui, commencée avec Mong-tse et terminée par la victoire des Mandchous, s'était poursuivie au milieu d'une foule d'erreurs, de persécutions, de victoires, d'essais et de modifications. La dynastie des Soung a eu le mérite d'y apporter les améliorations les plus décisives et de lui donner les formes les plus propres, quoique le confucisme pratique n'eût pas encore consolidé sa position et fût obligé de continuer à lutter. Car le brillant tableau du confucisme sous les Soung n'était pas sans ombres, et les confucistes eurent à subir à cette époque les attaques d'adversaires puissants et dignes d'eux et furent même en butte aux persécutions. Ces mêmes empereurs qui accordaient aux Jou une très grande influence

Histoire de la philosophie chinoise

dans la vie publique, l'administration et l'enseignement et leur témoignaient toutes sortes d'égards, étaient au fond des taoïstes convaincus et le bon empereur Jen-tsong, qui fit plus que tout autre pour les études confucianistes et réglementa les examens tout à fait dans l'esprit des Jou, qui se laissa conduire par les Jou les plus célèbres de son époque, Fou-pi, Fan-tchoung-yen, Se-ma-kouang et autres, observait scrupuleusement les principes du taoïsme et passait même pour un Génie (*sien jen*). C'était pourtant là peu de chose. Sous l'empereur Chen-tsong (1068-1086) entre en scène un personnage qui a acquis une influence illimitée, et en dépit de toutes les objections et de la sagesse sentencieuse des confucianistes, avec la désinvolture d'un esprit souverain, soutenu par la confiance impériale, occasionna une révolution complète : ce fut Wang-an-che.

Ce ministre tout puissant ne peut cependant pas prétendre, ^{p.429} malgré le *Wang Lin tch'ouan tsiuan tsi* dont il est l'auteur, au titre de philosophe de renom, mais il a une physionomie si marquée et tant de points de contact avec l'histoire de la spiritualité des Song qu'une histoire de la philosophie chinoise ne peut l'omettre. Il naquit en 1021 à Lin-tchouan dans le Kiang-si et manifesta très tôt des dons remarquables et se sentit attiré vers Tcheou-tse. L'impression que fit le fondateur de la philosophie des Song sur le jeune homme, certainement peu sentimental, fut si puissante que celui-ci n'en put ni manger ni dormir pendant plusieurs jours. Une amitié sincère l'unit plus tard à Tchang-tsai et aux frères Tch'eng, bien que ceux-ci fussent des adversaires déterminés de ses conceptions. Wang-an-che fut un penseur indépendant de tendance réaliste et

Histoire de la philosophie chinoise

pragmatique. C'est précisément pour cette raison que, malgré ses sympathies pour la philosophie de l'école confuciste orthodoxe de Tcheou-tse et ses représentants, il montra ennemi irréductible des Jou parce que leur rationalisme abstrait les éloignait de la nature et leur dogmatisme et leur formalisme fixaient la doctrine d'une façon trop rigide. Lorsqu'en 1068, à l'avènement de l'empereur Chen-tsoung, il devint premier ministre, il attaqua immédiatement les Jou. Il rencontra dans Se-ma-kouang, alors leur chef, un adversaire digne de lui. En 1069, rapporte-t-on, alors que plusieurs provinces souffraient de tremblements de terre, de la sécheresse, de la disette, de l'usure et autres malheurs, les censeurs confucistes représentèrent à l'empereur que ces épreuves étaient la conséquence de ses fautes. Comme l'empereur reconnaissait sa culpabilité et se préparait à faire pénitence, Wang-an-che intervint énergiquement. Les malheurs, dit-il en présence de Se-ma kouang, ont leurs causes déterminées et immuables ; les tremblements de terre, la sécheresse et les inondations n'ont aucune relation avec les actions des hommes ; l'empereur espérait-il donc changer le cours normal des choses, ou que la nature modifierait ses lois pour lui être agréable ? Se-ma-kouang répliqua qu'il fallait plaindre les princes dont les conseillers osaient prononcer de telles paroles, car ceux-ci leur enlevaient la crainte du ciel, et aucun frein ne les retiendrait sur la pente du crime.

« Comme ils sont les maîtres de tout ^{p.430} ce qui existe et peuvent tout faire sans être punis, ils s'abandonneront sans remords à tous les excès et ceux de leurs

Histoire de la philosophie chinoise

sujets qui leur sont vraiment dévoués n'auront plus aucun moyen de les ramener à la raison (248).

Rien ne peut, mieux que cette polémique, caractériser l'opposition inconciliable des deux conceptions du monde qui se disputaient l'influence sur l'État.

On ne peut méconnaître que, en face de la morale pragmatique du néo-confucisme dogmatique, la morale de Wang-an-che était d'un utilitarisme farouche. Elle exposait qu'il n'existe aucun rapport entre le cosmos et les actions humaines ; le principal devoir du souverain est de faire bénéficier ses peuples des avantages réels de la puissance, en leur procurant l'abondance des biens et le contentement ; pour y parvenir, il faut enseigner à tous les règles immuables de la loyauté. Mais comme tous ne satisfont point également de leur plein gré à ces dernières, le prince doit appliquer de sages lois dans le but de maintenir l'ordre. Wang-an-che représentait donc un socialisme d'État (249) conséquent qui rappelle beaucoup l'altruisme de Mei-ti et, par sa large tutelle de la vie, présentait, tout autant que le néo-confucisme, le danger de conduire à l'engourdissement.

Les Jou conduits par Se-ma-kouang firent tous leurs efforts pour ruiner l'influence que Wang exerçait sur l'empereur ; mais ce fut en vain. Wang conserva le pouvoir et détruisit tout ce qui faisait la force des Jou. On le constate particulièrement dans sa réforme de l'instruction publique et des examens. Les Jou ayant réussi à faire des Cinq King et des Quatre Livres ainsi que de leurs commentaires les matières principales enseignées dans les écoles provinciales et exigées aux examens, Wang obtint de l'empereur en 1075 un édit qui déclarait que les seuls

Histoire de la philosophie chinoise

commentaires officiels des classiques confucéistes (Che, Chou et Tcheou li) seraient ceux que le ministre avait composés, et excluait de l'enseignement le Tch'oun ts'iou ainsi que les explications arbitraires que les orthodoxes en avaient faites pour leur usage. Par contre, il ^{p.431} supprima dans les examens les sujets purement littéraires et les remplaça par des matières pratiques comme l'économie politique, le droit et autres sujets du même genre. Wang-an-che, son digne adversaire Se-ma-kouang et l'empereur Chen-tsoung moururent tous les trois en 1086. Mais les principes de Wang-an-che sont restés les directives de l'enseignement public longtemps après que ses édits eurent été rapportés. La révolution qu'il a faite peut n'avoir été qu'un épisode. Elle montre cependant avec netteté que, même sous les Soung, le confucisme n'était pas, tant s'en faut, la puissance spirituelle indiscutée et unique qu'elle devint cinq ou six cents ans plus tard sous les Mandchous. Les Jou jouissaient, certes, par suite du poids qu'ils avaient, d'une grande considération que les souverains même les moins disposés à leur égard ne purent leur refuser, mais ils occupaient une situation instable qu'ils étaient obligés d'assurer à tout moment, et dans ces conditions leur tendance d'esprit ne courait pas le risque de se figer.

En fait le confucisme produisit une splendide floraison grâce à la sève jeune et puissante qui circulait en lui à l'époque des Soung. Les penseurs que l'on désigne d'ordinaire sous le nom d'école Sing-li étaient tous des Jou convaincus et orthodoxes, quelques-uns même des militants qui, après avoir plus ou moins subi dans leur jeunesse l'influence du taoïsme ou du

Histoire de la philosophie chinoise

bouddhisme, s'étaient tournés vers le confucisme et cherchaient à rétablir dans sa pureté première l'ancienne doctrine du Maître, et surtout celle du Hi tse. Le confucisme, ils le sentaient tous très nettement — avait subi un recul vis-à-vis du taoïsme et du bouddhisme, parce qu'il s'était enfermé dans une moralisation sèche qui, pour exacte et seule acceptable qu'elle pût leur paraître, s'adressait cependant exclusivement à l'entendement et négligeait le cœur. Ainsi non seulement il rebutait la masse qui cherchait et trouvait dans une communauté religieuse la consolation et l'appui dont elle a justement besoin, et que la dogmatique néo-confuciste ne pouvait lui apporter, mais encore il ne satisfaisait point non plus les cercles plus élevés, instruits et cultivés de la cour, qui ne pouvaient renoncer à une conception métaphysique de la vie et, pour cette raison, se tournaient toujours vers le taoïsme et le ^{p.432} bouddhisme. Remédier à ce défaut reconnu du confucisme, approfondir la doctrine au point de vue métaphysique et la rendre ainsi plus forte et plus apte à vaincre ses adversaires, ce fut là sans doute, le but que poursuivaient ces philosophes. En réalité et à leur insu, les racines qu'ils croyaient avoir poussées dans un terrain purement confuciste s'étendaient beaucoup plus loin et pénétraient profondément dans le sol chinois. L'apport bouddhiste et peut-être même la légère teinte de christianisme nestorien fournis à ce domaine profond, ont joué leur rôle déterminant dans la croissance et la floraison de cette philosophie néo-confucienne, de sorte qu'on se trouve ici en présence d'un véritable syncrétisme organique.

Histoire de la philosophie chinoise

La dénomination de Sing-li ([250](#)) provient non pas des maîtres de cette école, mais de Tch'en-tchoun (1151-1216) élève de Tchou-hi. qui s'est servi de cette expression pour la première fois dans le dictionnaire philosophique (*Sing li tse y*) dont il est l'auteur. *Sing li* signifie à peu près recherche du dernier principe de la nature, de l'univers en tant qu'ordre non pas purement matériel ([251](#)). Il n'y a rien à dire contre la traduction si souvent employée de « Philosophie de la Nature », pourvu qu'on la prenne dans le sens de Schelling et non dans celui de Haeckel ou d'Ostwald. *Sing li* est une philosophie métaphysique de la nature ; elle n'est ni positive, ni matérialiste. Selon la conception confucienne en particulier, — et les représentants du *sing li* sont des confucistes — la nature de l'homme n'est point une donnée biologique, mais une donnée morale et comme, selon cette conception fondamentale, la nature de l'homme est identique à celle du ciel et de la terre, puisqu'il n'en existe qu'une, la nature, dans son ensemble, est ^{p.433} également morale et — comme le caractère *li* le laisse entendre — elle est une réalité raisonnable. On peut donc traduire *sing li*, d'une part, par « raison universelle » ou par « principe spirituel de la nature » et, d'un autre côté, donner ce nom à une philosophie qui étudie cette question comme on l'a fait en Chine.

Le représentant le plus connu de cette école philosophique et le plus estimé de la Chine confuciste est Tchou-tse ou Tchou-hi ; mais le véritable fondateur et aussi le personnage le plus marquant au point de vue spirituel en est Tcheou-tse. On désigne ordinairement en Chine l'école *Sing li* sous le nom d'école des « Cinq Maîtres » (*wou tse*) en souvenir des cinq

Histoire de la philosophie chinoise

philosophes qui lui ont donné son éclat et sont : Tcheou-tse, Tchang-tsai, les deux frères Tch'eng-hao et Tch'eng-tchouan et enfin, à une époque assez éloignée de ceux-ci, Tchou-hi. Parmi ces cinq lettrés, le plus âgé et leur maître, immédiat ou non, fut Tcheou-tse.

Il s'appelait en réalité Tcheou-toun-y et était né en 1017 à Lien-si dans le Hou-nan ; aussi l'appelle-t-on le plus souvent Lien-si. Il était le fils d'un fonctionnaire qui mourut de bonne heure. Le jeune garçon fut élevé par des parents et reçut l'éducation que l'on donnait habituellement aux Jou. En 1036, il occupa son premier emploi public, puis, obtint de l'avancement et acquit bientôt la renommée d'un homme actif, perspicace et consciencieux. Étant juge à Ho-tchen, Toun-y s'attira la méfiance du ministre influent, Tchao-pien, mais lorsque celui-ci se fut rendu compte de l'activité de Tcheou-tse, il devint son ami et son protecteur. Il choisit pour le philosophe épuisé par le travail un poste situé dans une contrée montagneuse tempérée où le malade aurait pu se remettre, mais, avant que sa nomination ait été faite, Tcheou-tse mourut le septième jour du sixième mois de l'année 1073 dans un âge relativement peu avancé, victime de sa fidélité au devoir. Ses biographes le représentent comme un homme du modèle des anciens sages, soutenu par un idéal élevé, d'un savoir profond et étendu, capable dans son emploi, sévère mais juste, et plein de douceur et de bienveillance envers les malheureux. Ses supérieurs lui ayant reproché d'avoir puni de prison un accusé ^{p.434} dont la faute méritait une peine plus forte, Tcheou-tse demanda sa mise à la retraite et dit :

« Comment puis-je dans ces conditions conserver ma charge ? Prendre la vie d'un homme pour obtenir les

Histoire de la philosophie chinoise

bonnes grâces de ceux qui détiennent le pouvoir c'est là une chose que je ne ferai jamais.

Tcheou-tse ([252](#)) aurait été un écrivain extraordinairement fécond. Malheureusement la plupart de ses écrits sont perdus ; il n'en reste que deux très courts qui par bonheur contiennent la quintessence de sa pensée : le « Tableau du Principe primordial » (*Tai ki t'ou*) et « les Idées fondamentales du Y » (*Y toung chou* ou en abrégé *Toung chou*).

Le Y toung chou n'est point un système, mais un recueil d'aphorismes qui renferme des extraits métaphysiques et moraux du *Y king* à la lumière des idées de Tcheou-tse. Le T'ai ki t'ou qui, malgré sa brièveté, est cependant systématique, constitue à vrai dire une représentation (t'ou) graphique de la cosmologie du *Y king* avec quelques courtes lignes directrices qui résument toute la philosophie de Tcheou-tse en un raccourci extrêmement concis et qui sont devenues ensuite le fondement de la philosophie des Soung. Cet important programme fut remis aux frères Tch'eng, à ce qu'ils rapportent, par Tcheou-tse même, et il fut, tant que le maître vécut, le guide de son enseignement de sorte que nous ne saurions mieux faire que de reproduire dans sa traduction ([253](#)) fidèle le traité tout entier.

« Le principe primordial

1. Le principe primordial est le néant de forme.
2. Quand le principe primordial se meut, il produit le yang. ^{p.435} Arrivé au terme du mouvement, il se repose. Dans le repos, il produit le yin. Arrivé au terme du repos, il se meut de nouveau. Mouvement et repos se succèdent ainsi l'un étant la cause de l'autre. Séparés

Histoire de la philosophie chinoise

l'un de l'autre, le yin et le yang sont les deux pôles de la vie.

3. Le yang produit les transformations et le yin les adaptations. Ils engendrent ainsi l'eau, le feu, le bois, le métal et l'humus ; les cinq sortes de souffle (phénomènes atmosphériques) s'adaptent respectivement à ceux-ci et les quatre saisons s'établissent.

4. Les cinq agents naturels réunis sont le yin et le yang. Le yin et le yang réunis sont le principe primordial. Le principe primordial est originellement néant de forme. Dès qu'il est produit chacun des cinq agents naturels possède sa nature propre.

5. La quintessence du néant de forme et les influx des deux (yin et yang) et des cinq (agents naturels) s'unissent comme un bloc de glace en un tout mystérieux. « Le principe créateur est l'homme, le principe réceptif la femme ». Leurs deux énergies s'unissent et se pénètrent, engendrent et créent tous les êtres. Les êtres produisent comme ils ont été produits et se transforment sans cesse.

6. Seul l'homme a la possibilité de se perfectionner et d'élever son esprit jusqu'à la connaissance suprême. Dès que le corps est formé, l'esprit éveille en lui la conscience et les cinq dispositions naturelles prennent toute leur valeur. Puis, de la distinction qui s'établit entre le bien et le mal résultent les différentes façons de faire des hommes.

Histoire de la philosophie chinoise

7. Le saint agit uniquement suivant la juste mesure, l'humanité, la droiture et la justice. Il tend à obtenir avant tout le calme intérieur et sert ainsi de modèle aux hommes. Par suite, le saint possède une vertu qui égale celle du ciel et de la terre, il brille comme le soleil et la lune, il agit avec la régularité des quatre saisons et, en ce qui regarde son bonheur et son malheur, il s'en rapporte aux arrêts des esprits.

8. Le sage se conduit d'après ces principes et vit heureux, l'homme vulgaire ne les observe pas et vit malheureux.

9. C'est pourquoi l'on dit : Quand il s'agit de la loi (*tao*) du ^{p.436} ciel, on parle du yin et du yang ; quand il s'agit de la loi de la terre on parle du dur et du mou, quand il s'agit de la loi de l'homme on parle de l'humanité et de la justice. On dit encore : C'est en scrutant le commencement et en étudiant la fin qu'on comprend la signification de la vie.

10. Grand est le Yi king. Ceci en est l'idée la plus haute.

D'après Tcheou-tse, les deux écrits qui nous ont été conservés seraient des extraits du Y king. Il ne faut point prendre cette affirmation trop au pied de la lettre. Cependant Tcheou-tse cherche évidemment à donner à la philosophie de son époque l'ancien fondement chinois tel qu'il existait avant la séparation qui s'est produite entre l'école de Lao-tse et celle de K'oung-tse. C'est pourquoi, dans ses dix articles fondamentaux, l'influence de Lao-tse est à peine moins sensible que celle du Y king. Les

Histoire de la philosophie chinoise

termes yin et yang employés pour indiquer les formes polaires de la vie se trouvent dans le Tao te king, du moins autant que nous puissions le voir maintenant, plutôt que dans le Y king et en général pour la première fois. Le [42^e chapitre](#) du Tao te king donne un abrégé cosmologique inconnu du Hi tse, qui parut certainement plus tard, et dit :

« Le *tao* a produit un, l'un a produit deux, les deux ont produit trois, les trois ont produit tous les êtres. Tous les êtres portent en eux le yin et contiennent le yang ; mais le souffle non perceptible par les sens (*k'î*) établit entre eux (c'est-à-dire entre le yin et le yang) l'harmonie (*ho*).

Le deuxième paragraphe du [28^e chapitre](#) emploie pour la première fois l'expression *wou ki* à la place du pur *tao*. On y lit :

« Celui qui connaît sa valeur (*pai = yang*) et reste dans l'obscurité (*hei = yin*) deviendra le modèle du monde. Et ce modèle du monde est éternel et parfait. Il retourne dans le néant de forme (*wou k'î*).

Le tao nommé en premier lieu est l'être pur et sans nature, la « chose en soi », l'inconditionné, c'est-à-dire le néant de forme (*wou k'î*) : l'Un que produit le néant de forme est l'être dénommable, le principe primordial (*t'ai k'î*) de tout être phénoménal, la vie en elle-même. Celle-ci ne se manifeste que dans les modalités contraires yin ou yang dont l'harmonie (*ho*) est réalisée par l'essence spirituelle (*k'î*) c'est-à-dire par le *tao* actif absorbé par la respiration. Lao-tse démontre, dans ^{p.437} le [11^e chapitre](#), que pour être ce qu'elle est chaque chose doit aussi avoir un côté négatif ; autrement dit elle doit non seulement être quelque chose, mais aussi « ne pas être quelque chose » et c'est

Histoire de la philosophie chinoise

sur ce côté négatif que repose l'emploi des choses. La vie prend soin de ne pas se dissoudre en une foule de contrastes et de ne pas se renier. Sous forme d'essence spirituelle (*ts'ing-k'i*) elle crée continuellement avec le *yin* et le *yang* un ordre et une harmonie (*ho*) et fait du chaos le cosmos.

Dans le commentaire Hi tse du Y king, qui loin d'être plus ancien, est probablement plus récent que le Tao te king, il est dit (I. II. 5) : « C'est pour cela que les transformations (*y*) ont une cause première (*t'ai ki*). Celle-ci produit les deux modalités d'êtres et d'action (*liang y*) », qui s'appellent dans le même livre toujours *yin* et *yang*. Le *tao* phénoménal de Lao-tse est donc remplacé ici par le *tai ki*, la cause première. Mais le Y king ne parle point de l'être pur, du *tao* non dénommé. Si l'auteur du livre Hi tse a connu ce passage du Tao te king, la divergence est surprenante. Elle l'est surtout si, comme je le pense, le passage de Kouan-tse relatif à l'inconditionné et que nous avons cité (p. 79), est authentique. Dans un autre passage (p. 77) le *tao* (qui n'est pas *wou ki*) est, d'une part la force cosmique et, d'autre part, la substance vitale absorbée par la respiration (*k'i*) et enfin, l'esprit, qui est à l'homme ce que le soleil est au cosmos. Ici donc le *wou ki* est l'absence de cause, le « Ungrund » (254), dont le *Hi-tse* ne parle pas, bien que l'emploi de ce mot dans le sens d'être pur, de *tao* pur, fût déjà ancien.

Dans le passage traitant de l'ancienne psychologie chinoise, nous avons déjà parlé du *k'i* (respiration) et du *ts'ing k'i*. Nous n'y reviendrons pas. Si, comme cela s'est produit souvent dans p.438 la philosophie postclassique, l'on s'est réclamé de modèles bouddhiques et hindous à propos de Tcheou-tse, nous nous

contenterons de répéter ceci : l'existence d'étroites relations entre la pensée hindoue et la pensée chinoise est indéniable mais il ne faut pas, comme on en a l'habitude, voir dans les Chinois simplement des disciples de la sagesse hindoue. On le constate dans le cas présent. La doctrine chinoise du *ts'ing ki* rappelle étrangement, certes, la doctrine du Sammkya de la pénétration de la matière par l'esprit et de l'entrée du feu dans le corps, que l'on appelle alors *Purusa*. Le Sammkya reposait sur l'ancien mythe de la création d'après lequel Prajapati n'ayant pas de goût pour la solitude, aurait créé les êtres, puis, pour leur donner l'animation qui leur manquait, aurait pénétré dans leurs corps sous la forme du quintuple souffle (*prana*) [\(255\)](#). Tout cela ressemble étrangement à la doctrine chinoise du *k'i* et du *ts'ing k'i*, du quintuple *k'i* des transformations éternelles de l'être sans nature en un être naturel, et l'on pourrait ou peut-être même devrait croire à un emprunt, si toutes ces doctrines du *tao* et du *k'i* du *wou k'i* et du *t'ai ki* n'avaient été, depuis la période préclassique, la propriété de la pensée chinoise, de sorte qu'il est raisonnablement impossible de songer à un emprunt qui aurait été fait aux Indes. Tout ce qu'on pourrait dire, c'est que le parallélisme et la ressemblance de certaines doctrines hindoues avec celles de la Chine ont renforcé les vieux échos à peine perceptibles et les ont ramenés à des résonances plus nettes.

Tcheou-tse est le plus dogmatique des philosophes chinois. Dans ses deux écrits, il ne fait même pas l'essai de tirer une déduction ou de donner une preuve ; il se contente de décrire en quelques phrases massives l'évolution cosmique de l'absence de cause en un monde de phénomènes aux formes multiples (précepte 1-3) et leur retour à l'absence de cause (précepte

Histoire de la philosophie chinoise

4-5). L'être vrai, pur et sans nature et l'être phénoménal, dieu et la nature, inconditionné et cause première, sont identiques ; il n'y a pas de tiers en dehors d'eux et l'un n'est pas non plus la cause de l'autre. Le monde (« l'existence des deux ^{p.439} et des cinq ») est simplement l'être en soi condensé (comparaison avec le bloc de glace du cinquième précepte). La cause première est la vie en soi, éternelle et infinie, comme l'absence de cause elle-même, et, pour cette raison, hautement réelle. L'absence de cause est la vérité, la cause première est la réalité. Le monde n'est pas une simple apparence, une illusion, *maya* comme l'enseigne le bouddhisme. Tcheou-tse n'est pas un idéaliste ; mais il n'est pas non plus un matérialiste, car la cause première n'est pas identique à la matière, elle n'est pas la matière inerte. La cause première est le sein maternel de toute vie ; mais la vie est activité. « Tant que le réel (=cause première) est inactif, il n'existe pas, ce n'est que lorsqu'il est actif qu'il existe. » (Toung-chou II, 10). Le réel a donc deux modes d'existence (*liang y*) : activité, pouvoir créateur (*yang, kien*) et repos, réceptivité (*yin, k'oun*).

« Le yang produit les changements, le yin les rapprochements, et ils engendrent ainsi l'eau, le feu, le bois, le métal, et la terre ; les cinq sortes de souffle s'adaptent respectivement à ceux-ci et les quatre saisons de l'année suivent leur cours.

C'est par l'alternance du *yang* et du *yin*, du mouvement et du repos, des changements et des rapprochements que sont produites les choses que Tcheou-tse range en deux groupes de formes générales, les cinq formes des phénomènes matériels (*wou hing*, appelés la plupart du temps à tort les « cinq

Histoire de la philosophie chinoise

éléments ») et les cinq formes de vie (*wou k'i*, modes de respiration). Les *wou hing* sont des catégories formelles, des types du monde des phénomènes, et, selon le commentaire de Tchou-hi, aussi bien des manifestations de la matière que de la force ; et cela est parfaitement compréhensible puisque Tcheou-tse ne connaît point de matière inerte qui devrait être d'abord animée puisque tout est yin yang. Aux *wou hing* correspondent les *wou k'i* que nous avons appelés les cinq modes d'animation, les formes de vie. Tcheou-tse et ses commentateurs ne se sont pas expliqués davantage sur ce sujet. Nous avons vu plus haut, d'après une citation du Lu che tch'oun ts'iou, comment les Chinois se représentaient cette diversité. De même ici il ne s'agit pas d'une division systématique et il ne faut pas prendre les nombres trop au sérieux chez les Chinois. La loi du parallélisme domine la ^{p.440} pensée et l'expression chinoises au point que, lorsqu'il est question de cinq ou de six dans une phrase, il est indispensable que le membre correspondant de la phrase suivante contienne le même nombre. Le nombre n'a donc aucune importance. Ce que Tcheou-tse veut dire, c'est que les apparences infinies du monde phénoménal se rangent sous diverses catégories qui peuvent être ou des formes d'intuition ou des formes de vie.

Les Européens ont voulu voir bien des choses dans le système de Tcheou-tse. Les uns [\(256\)](#) y ont vu une sorte de philosophie cartésienne, avant Descartes ; c'est montrer une incompréhension de Tcheou-tse qui touche au merveilleux. Descartes est non seulement le père de la physique moderne, mais aussi celui de la philosophie mécaniste de la nature. Ses deux substances,

Histoire de la philosophie chinoise

esprit et matière, proviennent d'une troisième substance supérieure qui est « Dieu » ; son éther est l'éther physique, c'est-à-dire une matière subtile occupant l'espace universel qui paraît à Descartes, comme aujourd'hui encore à la plupart des physiciens, nécessaire à l'explication de certains phénomènes physiques. Au contraire, le *k'i*, que l'on a malheureusement traduit à tort par éther, est en réalité la respiration par laquelle est absorbé le *ts'ing*, l'essence subtile de l'existence. Seul ce *ts'ing* pourrait être un équivalent du concept d'éther ; mais en tout cas il s'agirait non pas de l'éther physique de Descartes, de la forme la plus subtile de la matière inanimée, mais, comme l'exprime proprement le mot « semence », de matière première vivante, de protoplasma non différencié, de la cause première transformée elle-même. Ce ne sont pas des forces mécaniques qui concourent à la transformation infinie de la vie, mais l'union des souffles des forces créatrice et réceptrice, le générateur et l'engendré (5^e précepte). « C'est l'absorption par la respiration du (*ts'ing*) qui engendre les choses » (Hi-tse I, 4, 2). D'après le Y king, la nature du créateur est de « commencer, pénétrer, adapter, terminer » ; ce sont là les phases principales de la formation de la vie, à l'exclusion du ^{p.441} changement de lieu qui forme l'essence de la dynamique.

« Les objets perceptibles sont ou bien en mouvement et alors ils ne peuvent être en repos, ou ils sont en repos et alors ils ne peuvent (au même moment) être en mouvement. Les êtres spirituels seuls peuvent, au même moment, être en mouvement et sans mouvement, en repos et sans repos (c'est-à-dire que, leur mouvement n'étant pas un changement de lieu,

Histoire de la philosophie chinoise

leur repos n'est pas un repos absolu ; il est seulement un défaut d'activité matérielle) ; ils ne sont ni immobiles, ni sans repos ; quand ils sont en repos, ils peuvent se mouvoir et leur mouvement se produit dans le repos. Les objets visibles sont impénétrables, l'être spirituel spiritualise tous les êtres » (Toung-chou XVI).

La philosophie de la nature de Tcheou-tse ne prend pour point de départ ni la matière solide ni les forces mécaniques. Le réel est esprit et vie ; ceux-ci ne sont liés ni à l'espace ni au temps. On ne pourrait comparer cette philosophie qu'à celle de Schelling, dont elle diffère en bien des points cependant. La philosophie de Tcheou-tse porte l'empreinte de son pays et l'esquisse remarquable que nous en possédons ne se peut expliquer que par l'influence millénaire de la pensée chinoise. Confucien rigoureux, il tenait avant tout à ce que l'on ne vît dans sa cosmologie qu'un extrait du Y king et en particulier du Hi tse. Mais nous avons vu qu'en réalité il retourne à ce monde spirituel plus ancien que Lao-tse et K'oung-tse et où tous deux ont puisé leurs inspirations (257). Mais Tcheou-tse ne s'est pas contenté des débris millénaires. Il en a constitué un nouveau tout organique, il a provoqué une véritable renaissance de l'esprit chinois qui allait abandonner la partialité et le sectarisme et donner un nouveau fondement métaphysique à la morale confucienne si éprouvée.

Dans les questions éthiques, Tcheou-tse se tient solidement sur le terrain confucien et défend la pure doctrine du vieux Maître contre le pragmatisme plat et superficiel de l'« orthodoxie » néo-confucienne qui depuis plus de mille ans de luttres

Histoire de la philosophie chinoise

p.442 politiques s'en était bien éloignée. Tcheou-tse prend ici encore pour point de départ le Hi tse du Y king :

« Ce qui est tantôt yin tantôt yang est le *tao*. Actif, c'est le bien, accompli, c'est la nature ».

Telle est la phrase fondamentale. Le *tao* est principe primordial. Le point de départ de l'éthique ne peut être que le principe primordial et non le néant de forme, qui se trouve, lui aussi, en dehors de toute valeur morale. Le principe primordial n'est pas seulement la catégorie d'être la plus élevée que nous puissions penser, car nous ne pouvons penser le néant de forme ; il est aussi la catégorie suprême des valeurs. Conçu dans son activité (*k'ien*), il est le bien ; conçu dans sa perfection (*k'oun*), il est la nature. Le Y king ajoute ici une phrase qui explique l'application des premières : Quand l'homme de vertu parfaite (*jen*) le voit, il l'appelle la vertu parfaite ; quand le sage le voit, il l'appelle la vérité. Ce qui signifie aussi que le principe créateur (*k'ien*) est le bien, que son pendant (*k'oun*) est le principe récepteur, la nature, qui, en tant que perfection, est un objet de connaissance, donc la vérité. Le bien et le vrai sont dans le principe primordial, une seule et même chose, dans la sphère de la volonté, l'amour universel (*jen*), dans celle de la connaissance, la vérité. « Le vrai (la réalité sans erreur), est la racine de l'homme saint », et « la sainteté est la réalité et rien de plus », dit le T'oung chou. La réalité est la source des cinq vertus cardinales. Séparées de la réalité, les vertus et les actions sont sans importance, sans valeur et erronées. « Là où il y a réalité, il n'est point d'activité (*wou che*) » et ailleurs : « La réalité est le *wou wei* ». On retrouve entre cette moralité profondément confucienne et l'antique pensée taoïste les

rapports déjà constatés entre celle-ci et la métaphysique. A ce point de vue Tcheou-tse rappelle beaucoup TOUNG-tchOUNG-CHOU. Comme ce dernier, il déclare que les tendances sont moralement indifférentes, mais contrairement à lui, il n'admet pas qu'elles soient la nature. La nature est pour Tcheou-tse, nous l'avons vu, non pas un phénomène particulier, déterminé, mais la cause première ; la nature est donc bonne. Orienter les tendances dans le sens de la nature, voilà le devoir moral. La nature n'est donc pas la donnée sensible, mais ce qui est proposé. Agir selon ^{p.443} la nature et agir bien ne sont que deux expressions pour représenter la même idée. Pour bien agir, il suffit de laisser agir la nature seule et de ne pas la gêner. Ainsi Tcheou-tse a donné la direction décisive à l'école du Sing-li dans cette question fondamentale et si longuement discutée de la morale et contribué à sa dogmatisation définitive. Il a d'ailleurs exercé une puissante influence sur cette école dont il est le Maître au sens propre du mot. Les frères Tch'eng se sont inspirés de ses idées et les ont transmises à Tchou-hi.

A côté de Tcheou-tse, et bien qu'il ait subi l'influence de celui-ci, Tchang-tsai (K'ang-tsie), occupe une place relativement indépendante dans le Sing-li. Il naquit en 1020 à Ta-liang dans le Ho-nan ; à peine plus âgé que les frères Tch'eng, il était leur oncle. Dans sa jeunesse, il manifesta des goûts militaires et se consacra à la carrière des armes. A l'âge de 21 ans, il fit la connaissance de Fan-tchOUNG-yen, un des Jou les plus en vue de son époque, et ministre de Jen-tsOUNG, qui le poussa vers le confucisme. Celui-ci reconnut les qualités de Tchang-tsai et lui recommanda l'étude du TchOUNG young. Mais Tchang-tsai déçu

Histoire de la philosophie chinoise

par ce livre, se livra avec ardeur à l'étude du bouddhisme pour revenir ensuite au confucisme. Bientôt après, il fit des conférences sur le Y king qui eurent beaucoup de succès et attirèrent parmi ses auditeurs Se-ma-kouang et les frères Tch'eng. On raconte que, après avoir déclaré à ses auditeurs que les frères Tch'eng comprenaient mieux le Y king que lui-même, Tchang les aurait chargés d'enseigner les doctrines qu'il se contentait d'écrire. Les circonstances séparèrent bientôt les proches parents. Tchang-tsai se rendit d'abord dans le Tche-li. Sous l'empereur Chen-tsoung, il fut rappelé à la cour, puis, n'ayant pu s'entendre avec Wang-an-che dont il réprouvait la politique, il se retira à Heng-tchou où il se consacra exclusivement à ses études. Il fut encore une fois appelé à la cour ; mais il ne put se faire à ce milieu et revint à Heng-tchou où il mourut à l'âge de 56 ans en 1076. Les écrits qu'il a laissés sont le *Tcheng mong* (la vraie direction), le *Si ming* (littéralement l'inscription occidentale, parce que ces préceptes moraux étaient écrits sur le mur occidental de son cabinet de travail) et le *Toung ming* (l'inscription orientale). Son ^{p.444} œuvre philosophique principale est le *Tcheng mong* (258) qui acquit une telle renommée que Tch'eng-yi l'a comparé à l'œuvre de Mong-tse. Le *Tcheng-mong* mentionne un quatrième écrit de Tchang-tsai, *Ting chen*, que l'on n'a pas encore étudié.

Tchang-tsai, comme Tcheou-tse, part d'un dualisme identique. Tout ce qui est étendu, différencié et doué de forme est *k'i*, c'est-à-dire, en somme, la matière subtile et créatrice (*ts'ing*) que l'on absorbe par la respiration. Tout ce qui, de par sa nature, est immatériel, insaisissable et sans forme, est

Histoire de la philosophie chinoise

chen = esprit. *K'i* et *chen* se comportent l'un vis-à-vis de l'autre comme le yin et le yang que Tchang-tsai désigne par les expressions *k'oun* et *k'ien* de l'ancien Y king. Outre l'élément matériel, le *k'i* comprend l'élément spirituel ; car si l'esprit est actif dans le monde réel, il reste cependant immatériel tout en étant lié à la vie, au *k'i*. Le *k'i* est donc en même temps l'intellectuel et le sensible ; il contient le *yin* et le *yang*. Il faut donc que Tchang-tsai ait conçu un double *k'i* qui, d'une part, au sens étroit du terme, forme contraste avec le *chen*, et, d'autre part, au sens large, renferme en soi le *chen*, parce qu'il est la substance primordiale animée, mue par l'esprit et vivante, la cause première, le *t'ai ki* de Tcheou-tse. Ce *k'i*, au sens large, prend « sa racine et son essence » dans le « grand vide » (*t'ai hui*) qui correspond, par conséquent, non seulement au *t'ai ki*, mais aussi au *wou ki*, au néant. *Hui* signifie le vide, être vide, se vider. C'est le terme usuel des taoïstes et des bouddhistes pour représenter la suppression des instincts et des passions, l'état de perfection, de fusion dans le Tout (τελέωσις, ενωσις). Le *t'ai hui* est donc la cause première de l'état dans lequel l'être pur, l'être en soi n'est plus perceptible pour nos sens, n'existe plus, est vide. Cela ne veut pas dire que ce soit le néant, et Tchang-tsai insiste sur ce point à différentes reprises. Le « grand vide » est le *k'i* pur ; il est « en réalité la plénitude, mais il n'est pas immuable ». Comme il est la substance pure, il est en même temps le vide et le plein, et comme il est la matière formatrice vivante, il n'est pas immuable mais en formation constante. « Le grand vide ne peut faire autrement que ^{p.445} devenir *k'i*, le *k'i* ne peut faire autrement que se condenser et créer le monde aux formes innombrables, et ce monde aux formes innombrables à son tour

Histoire de la philosophie chinoise

ne peut faire autrement que se dissoudre et retourner dans le grand vide ».

« Le *t'ai hui* est le *k'i* même ; le néant n'existe pas ».

« Si l'on sait que le grand vide est le *k'i* on saura aussi que l'être et le non-être, le caché et le manifeste, la merveille qu'est l'esprit et le changement de formes, la nature et le destin, sont une seule et même chose et non deux choses différentes. Leur différence provient uniquement de ce qu'il se condense ou se dilue, se manifeste ou se rétracte, prend ou reçoit une forme.

Tchang-tsai réfute Lao-tse qui, dans le [42^e chapitre](#) du Tao-te-king, fait produire l'Un (*ta tao* = *k'i*) par le *tao* pur.

« S'il en était ainsi, dit-il, le *k'i* serait fini et limité, et de deux essences différentes. Alors on ne comprendrait pas comment l'être et le non-être peuvent être une seule et même chose.

Il combat aussi le bouddhisme et surtout la théorie des Skandha. Il déclare que si l'on admet cette doctrine, ou bien les formes et la nature, l'homme et le ciel, (isolés l'un de l'autre) ne se soutiennent plus et la terre n'est qu'un lieu de souffrances (Tchang-tsai pense sans doute ici aux Sarvastivadins) ou bien le monde entier est un néant, une illusion, l'œuvre de la *maya* ainsi que l'enseignait l'école de Madhyamikavada ([259](#)).

Tchang-tsai est un philosophe de l'identité, un réaliste pur et pleinement conscient, mais n'a rien du matérialiste. Aussi ne faut-il pas voir dans le *k'i* la substance physique, la matière inerte. Le monde réel est vie, harmonie infinie (*ta ho*), conformité aux lois (*tao*), donc cosmos. « La substance du ciel et de la terre, bien qu'il y ait en elle attraction, écart, rencontre,

concentration, de manières nombreuses et diverses, est cependant, grâce à son principe rationnel (*li*) qui reste semblable à lui-même dans toutes les circonstances, exempte de toute erreur et ne manque jamais son but ». Cette raison universelle qu'est ici encore le grand vide (*t'ai hui*), quoique sans forme et non perceptible, n'est donc pas le néant mais la plénitude. L'esprit (*chen*) et le plasma (*k'i*) ne sont que deux manières ^{p.446} de regarder l'Un, l'être pur, car « le *k'i* n'a ni extérieur ni intérieur ». C'est l'Un universel qui, considéré en soi, possède bien les deux modes (*liang y*) mais point d'attributs, et qui, selon notre conception, est vide (*hui*) ; les êtres spirituels (*chen*) sont formés par le *t'ai hui* mystérieux et transcendant. « Lorsque (le *k'i*) est infiniment pur, il est esprit (*chen*). » Mais au fond c'est la même chose considérée à un point de vue opposé. L'esprit appartient à la réalité de la vie aussi bien que le plasma :

« S'ils n'existaient pas tous deux, ce qui existerait ne pourrait pas être perçu et, dans ce cas, l'activité de tous deux cesserait. Les deux éléments sont le vide et le réel, le mouvement et le repos, l'intégration et la différenciation (condensation et division), la pureté et le trouble ; mais tout cela se résume en un seul élément. Lorsque le mouvement se produit et s'étend, il pénètre les êtres ; si tous deux (mouvement et corps) n'existaient pas aucun d'eux ne pourrait plus exister. C'est pourquoi l'on admet deux principes : l'un actif et l'autre réceptif, comme fondement de toutes choses. Si l'on ignore le *k'ien* et le *k'oun*, c'est qu'on ne comprend pas les transformations. » « Le grand vide produit le pur (c'est-à-dire le *k'i* dans sa forme primitive). » Etant

Histoire de la philosophie chinoise

pur, il n'offre pas de résistance (il n'est pas perceptible aux sens) ; n'offrant pas de résistance, il est esprit. Mais le pur peut se troubler. Une fois troublé il offre de la résistance et lorsqu'il offre de la résistance c'est qu'il a pris forme. » « Quand le *k'i* est pur il peut se répandre partout ; troublé il est comme entouré d'un mur ».

Cette résistance, inhérente à la corporéité, gêne l'action de la force vitale pure, suscite des sentiments hostiles et provoque le combat ; cette hostilité est cependant surmontée par l'union harmonieuse (*ho*) des divers éléments.

Ces idées ont été exposées en Occident dans la philosophie allemande de la nature au commencement du XIX^e siècle alors qu'on ignorait complètement le Sing-li chinois, et sont encore aujourd'hui celles de notre philosophie de la nature. On retrouve le même aspect moderne aux descriptions de Tchang tsai quand il explique comment le *k'i* se répand, se rassemble ou se condense, s'étend et se ramasse et comment ce processus de différenciation changeante et d'intégration — pour employer ^{p.447} une expression biologique moderne — est l'origine de toute formation.

« La nature du *yang* est l'action et l'expansion, celle du *yin* est la fixité et la rétraction. Le *yin* condense et rassemble tandis que le *yang* produit au dehors et disperse. Ce que le *yin* condense, le *yang* le disperse et son action de dispersion est continue.

Mais lorsque Tchang-tsai essaie d'expliquer les phénomènes naturels en particulier par la théorie du yin-yang, il se montre

aussi naïf que tous ses contemporains et — car la justice oblige à le reconnaître — que les penseurs européens de cette époque.

L'esprit est la qualité essentielle (*te*) du ciel, sa substance ; mais il est aussi la nature de l'homme. Une fois que l'homme l'a compris, il possède la plénitude de l'esprit et de la force. Grâce à sa nature, l'homme est à même d'acquérir cette supériorité. Tchang-tsai, comme K'oung-tse et Tcheou-tse, établit une distinction entre le saint et le sage ; mais on sait que cette distinction ne repose pas sur le degré de perfection, mais sur l'origine puisque le saint est déjà parfait dès sa naissance. Lorsque le sage a atteint la perfection et la sainteté de celui qui a été touché de la grâce, « il n'y a plus (pour lui) de transformation ». C'est là certainement une idée bouddhique, mais elle se trouve en parfaite harmonie avec la cosmologie de Tchang-tsai. Cette supériorité « ne s'acquiert pas par la science ou un effort violent, en quelque sorte par la force » ; on n'y parvient, comme le dit le Y king (Hi tse 1, 4, 4), que si « après avoir étudié la voie (*tao*) nuit et jour on finit par la comprendre », ce qui veut dire que c'est en reconnaissant sa véritable mission (*t'ien ming*) qu'on devient le maître de sa propre destinée.

« C'est l'esprit seul qui produit le devenir et la transformation car lui seul est la force efficace du monde. Lorsque l'homme est arrivé à saisir la loi du devenir et des transformations, il comprend l'œuvre de l'Etre suprême (*chang ti*) et le connaît. » « Or on n'acquiert l'esprit ni par le raisonnement ni par la contemplation ni par la méditation (*samadhi*, qui d'après le bouddhisme

Histoire de la philosophie chinoise

conduit à la vraie connaissance) ; on le tient pour existant et, c'est là le seul moyen. »

La raison est pour Tchang-tsai la raison pratique. La vérité n'est pour lui ni vérité formelle logique, ni vérité matérielle ; ^{p.448} elle est le but de la volonté, l'accord de la nature, surtout de la nature humaine, avec la loi du ciel (Dieu). Seul est vrai le ciel, qui est constant et qui dure ; seul l'homme véridique peut être bon et vertueux, Celui qui connaît la loi créatrice du ciel ne se laissera point tromper par les apparences quelles qu'elles soient. Celui qui approfondit le destin et a pénétré jusqu'au fond de sa propre nature ne la contrariera jamais et n'aura plus de préjugés. L'homme est complètement englobé dans la nature qui reste toujours une ; mais il est libre et son action dépend de son dictamen intérieur. Quiconque se perfectionne peut aussi perfectionner les autres et tous les êtres. Celui qui remplit sa propre destinée fait que les autres remplissent également la leur. « Transformer les autres comme soi-même (selon la loi du ciel), tel est le fondement de la morale ». Son principe fondamental est la doctrine confucienne de la juste mesure (*tchoung young*). Ici l'originalité de Tchang-tsai doit naturellement cesser pour faire place aux idées du maître auxquelles il tient particulièrement, surtout en ce qui concerne la morale.

Les deux frères Tch'eng ont joué un grand rôle dans l'évolution ultérieure de la philosophie du Sing li en ce sens qu'ils ont fait une synthèse des deux doctrines de leurs éminents prédécesseurs et qu'ils ont été aussi, immédiatement il est vrai, les maîtres de Tchou-hi. Les Tch'eng étaient issus d'une famille de fonctionnaires du Ho-nan. Tch'eng-hiang occupait une charge

à Nan-an quand il y fit connaissance de Tcheou-tse. Il ne tarda pas à apprécier le philosophe et envoya de bonne heure ses deux fils à son école. Tch'eng-hiang était un adversaire décidé de Wang-an-che et, pour cette raison, ne tarda pas à rentrer dans la vie privée ; il mourut en 1090. Ses deux fils étaient Tch'eng-hao, plus connu sous le nom de Ming-tao, et Tch'eng-y appelé ordinairement Y-tchouan ([260](#)).

Ming-tao naquit en 1032 à Lo-yang ; il occupa divers emplois en province et fut appelé comme censeur à la cour en 1069, précisément à l'époque où Wang-an-che cherchait, avec l'aide de l'empereur Chen-tsoung, à mettre en pratique ses idées. Naturellement Ming-tao manifesta une violente ^{p.449} opposition contre les réformes. Il s'ensuivit des heurts fréquents entre le ministre et le censeur, si bien qu'au bout d'un certain temps ce dernier jugea préférable de quitter la cour et la capitale. Il obtint un emploi en province, mais, poursuivi par la haine de Wang-an-che, il fut destitué. L'empereur venait de nommer Ming-tao à un poste important quand celui-ci mourut en 1085. — Son frère Y-tchouan, n'ayant pas de goût pour la carrière officielle, s'adonnait aux travaux littéraires et refusait tous les emplois qu'on lui offrait. Finalement, il accepta l'emploi de précepteur de Tche-tsoung. Mais il ne parvint pas à s'y maintenir ni à s'y faire aimer, de sorte qu'il quitta la capitale en 1095. Il mourut en 1107.

Il est difficile de reconnaître dans l'œuvre des deux frères ce qui revient à l'un et à l'autre ; mais la plus grande partie est de Y-tchouan. On a souvent publié leurs ouvrages à plusieurs reprises depuis Tchou-hi ([261](#)). Mais il ne vaut guère la peine de

Histoire de la philosophie chinoise

répéter en détail les particularités de cette philosophie, qui, dans son ensemble est inspirée des idées de Tcheou-tse et de Tchang-tsai et a sans doute été adoptée tout entière par Tchou-hi. C'est à ce dernier que les deux Tch'eng qui ne sont que des intermédiaires doivent leur renommée.

A côté de ces quatre philosophes du Sing-li il convient de citer Chao-young, contemporain de Tcheou-tse et représentant fidèle de l'orthodoxie confucienne, dont la pensée, quelque peu indigeste pour nous, était déjà difficilement comprise de son époque. Chao-Young ou Chao-yao-fou naquit en 1011 à Fan-yang dans le Tche-li, de parents très humbles et fit preuve, dès son tout jeune âge, d'un talent extraordinaire et témoigna d'un ardent désir d'égaler en vertu les grands modèles du passé. Dans cette intention, il s'habitua, dès la plus jeune enfance, aux plus dures privations et à la vie la plus simple.

Lorsque son éducation fut terminée, il partit en voyage, visita la plupart des États du nord, puis, revint à Koun-tch'eng où vivait son père. Il semble qu'il y ait fondé une école qui prit le nom de Pei-yuan pour rappeler l'endroit où elle avait été constituée. Plus tard il se rendit à Lo-yang (Ho-nan fou) où ^{p.450} il vécut en ermite dans une hutte ouverte à tous les vents. C'est probablement dans cette ville qu'il fit la connaissance de Se-ma-kouang et se lia d'amitié avec lui. Ce dernier lui fit construire une demeure plus confortable. Chao-young y exerça encore son enseignement qui attira les gens les plus en vue parmi lesquels on comptait : Se-ma-kouang, les frères Tch'eng, Tchang-tsai et Fou-pi, l'un des hommes d'État confuciistes les plus en vue à cette époque. Bien qu'il eût été recommandé

plusieurs fois au trône par des amis influents, il refusa toute charge publique et vécut dans la retraite et la pauvreté jusqu'à sa mort qui survint en 1107.

Les écrits de Chao-young (262) se composent du *King se yen y t'ou* qui est un tableau cosmologique d'après le Y king et du *Kouan wou* qui est un traité philosophique. Tous deux ont été réunis et publiés sous le titre de *Houang ki king se chou* par son fils Chao-pai-wen. La philosophie de Chao-young est un mélange peu attrayant de sobre érudition, étrangère à la vie, et de mystique aventureuse appuyées l'une et l'autre sur le Y king. Comme celui-ci, il part du *k'ien* et du *k'oun* qu'il pose dans le ciel et sur la terre comme points de départ de toutes les transformations de l'activité ou du mouvement et du repos. Il semble avoir supposé qu'il n'y a à l'origine des êtres qu'un dualisme sans principe dernier (*t'ai ki*). Et de fait, il n'en indique pas plus dans le tableau que dans la première partie du *Kouan wou*. Mais dans la deuxième partie de cet ouvrage il est dit expressément : De la division du principe primordial (*t'ai ki*) ont résulté les deux modes primitifs (*y*). En outre un commentaire de son fils Chao-pai-wen dit : « Ce qui est simple, entier, ne formant qu'un corps est appelé la cause première (*t'ai ki*) » ; et ce qui a été formé ensuite ce sont les deux modes primitifs (*y*). Il n'est guère vraisemblable que le fils ait profité d'une simple explication qu'il donnait de la doctrine paternelle pour glisser dans celle-ci, comme le suppose de Harlez, son propre système qui en est bien différent. Mais il est plus que probable que l'opinion de Chao-young a été que le ciel ^{p.451} et la terre représentaient les deux modes primitifs du *t'ai ki*. Les mouvements du ciel —

Histoire de la philosophie chinoise

continue Chao-young — sont alternativement yang et yin, l'harmonie du yin et du yang forme donc l'activité du ciel. Cela serait encore assez compréhensible. Ce qui le serait moins c'est que le repos engendrât deux principes analogues au yin et au yang, faiblesse et force, et que l'accord de ces deux principes pût produire l'activité de la terre (qui, elle, dans son essence, est inactivité). Mais ce que l'on ne comprend plus du tout c'est que ces quatre formes (yin et yang, force et faiblesse) se subdivisent chacune en deux autres : le yang, en un yang supérieur et un yin supérieur ; le yin, en un yang inférieur et un yin inférieur ; la force, en une force supérieure et une faiblesse supérieure, la faiblesse en une force inférieure et une faiblesse inférieure. Ces huit éléments — qui correspondent aux huit koua du Y king — deviennent 1° : le soleil, la lune, les étoiles et l'éther, dont l'harmonie forme la substance du ciel et, 2° : l'eau, le feu, la terre, et la pierre dont l'harmonie forme la substance de la terre. En outre, le soleil, la lune, les étoiles et l'éther sont comme l'oreille, l'œil, le nez et la bouche de l'homme ; l'eau, le feu, la terre, la pierre, sont comme le sang, le souffle, les os et la chair de l'homme. A cela viennent s'ajouter des explications de la nature puériles et fantaisistes, fondées sur une sorte de cabale de nombres et de lignes dont l'origine doit être encore une fois le Y king. Elles concernent même la morale qui est, du reste, confucienne.

« La nature est l'expression concrète de l'ordre moral et l'esprit embrasse la nature.

L'ordre moral en lui-même n'est point perceptible ; il trouve son expression dans la nature qui est ainsi la loi morale immanente ; mais sans l'esprit la nature ne serait ni perçue ni connue.

Histoire de la philosophie chinoise

Expression de l'ordre moral, la nature est donc réelle ; elle n'est point la raison ainsi que le prétendent les bouddhistes, mais elle a besoin de la raison pour être perçue et pour être connue dans son essence (en tant qu'ordre moral).

Un grand nombre d'élèves ont suivi l'enseignement de ces maîtres, et joui d'une grande renommée dans le monde confuciste, sans qu'aucun d'eux n'ait particulièrement fait montre p.452 d'idées originales. Ceux dont on parle toujours avec un grand respect sont les « Quatre maîtres » c'est-à-dire les quatre élèves les plus célèbres de Tch'eng-yi : Lu-ta-lin, Yang-che, Sie-liang-tso et You-tso. Deux d'entre eux tout au plus méritent une mention particulière parce qu'ils ont fondé des écoles et répandu les doctrines du Sing li. Le premier est Yang-che appelé aussi Kouei-chan, né en 1053 au Fou-kien et mort en 1135. Il passa la plus grande partie de sa vie au Honan, et fut intimement lié avec Hou-an-kouo, fondateur de l'école de Hou. Il fut aussi le maître de Hou-houng et beau-père de Hou-tche-soui, fils du précédent, qui étaient tous deux des adeptes de l'école de Hou ; mais lui-même fut toujours un orthodoxe. A Tchang-tchen, dans le Fou-kien, il fonda l'école de Toung-lin où Tchousoung, père de Tchou-hi, fit ses études de sorte que Yang-che est l'intermédiaire entre les frères Tch'eng et Tchou-hi. — Un autre élève de Tch'eng fut Sie-Jiang-tso, appelé ordinairement Chang-tsai, dont Tchou-hi a publié les sentences.

@

CHAPITRE XVIII

TCHOU-HI ET SES DISCIPLES

@

p.453 Si la valeur d'un homme peut se mesurer à la considération et au respect dont il a été l'objet pendant plus de six siècles ou s'évaluer au poids de l'autorité indiscutée qu'il a exercée pendant un demi-millénaire sur la spiritualité de son peuple, Tchou-hi est sans contestation possible la personnalité la plus marquante de la philosophie de l'époque des Soung et occupe, à côté de K'oung-tse et de Mong-tse, la première place dans le confucisme. Naturellement cette mesure et cette évaluation sont purement relatives. Dans un sens, Tcheou-tse est certainement supérieur à Tchou-hi par l'originalité de l'esprit. Mais nous avons vu que K'oung-tse n'attachait pas d'importance à l'originalité et déclarait qu'il était lui-même un intermédiaire et non un fondateur. Ceci est également vrai de Mong-tse dans une plus large mesure encore et Tchou-hi, en vrai Chinois, a tenu beaucoup plus à la possibilité d'en appeler au jugement de ses prédécesseurs qu'à un renom d'originalité et pour pouvoir s'appuyer sur des autorités reconnues, il a préféré les interpréter à sa guise de sorte que ses écrits ont souvent l'aspect d'une mosaïque formée de pierres disparates. L'originalité n'a pas dans l'échelle chinoise des valeurs la place de premier rang qu'elle occupe dans la nôtre et, pour juger équitablement le rôle joué par Tchou-hi, il ne faut pas l'étudier en partant tout d'abord de ce point de vue.

Histoire de la philosophie chinoise

Lorsque Tchou-hi vint au monde, le dernier des grands philosophes des Soung qui l'avaient précédé était déjà descendu dans la tombe et la dynastie penchait vers son déclin. Sous les attaques des barbares, les empereurs avaient dû ^{p.454} transporter la capitale à Nan-king. Tchou-hi naquit en 1129 (1131 ?) à You-si, dans le Fou-kien, où son père Tchou-soung occupait un poste administratif ([b14](#)). Il était d'une famille de Jou en vue. Son père avait reçu une instruction solide et suivi les enseignements de l'école Yang-chi. Les opinions des deux Tch'eng qui étaient conservées dans la famille de Tchou-hi furent transmises à celui-ci par son père qui dirigeait lui-même la première éducation de son fils. Plus tard Tchou-hi subit l'influence de Li-yen-ping, qui avait été condisciple de son père à l'école philosophique. Cela explique suffisamment l'empreinte profonde laissée sur la pensée de Tchou-hi par la philosophie des Tch'eng et la large place que celle-ci occupe dans ses écrits. En 1141, le père qui désapprouvait la politique de faiblesse suivie par l'empereur à l'égard des Tartares quitta son emploi et se consacra entièrement à l'éducation de son fils. Malheureusement Tchou-soung qui avait certainement inculqué à celui-ci les principes spirituels et moraux qui allaient fructifier en lui, mourut en 1143 après avoir confié le jeune garçon de quatorze ans à son ami Liou-chao-tsouan et chargé de son éducation trois lettrés de ses amis. Le jeune Hi qui était d'une ardeur au travail insatiable mais irrégulière continua ses études sous la direction de ces hommes et obtint, à dix-neuf ans, le grade de docteur (tsin che). Il n'étendit pas seulement ses études à tous les objets ; sous la conduite de ses trois maîtres, il s'engagea. dans des voies qui l'entraînèrent bien loin de la doctrine confucienne.

Histoire de la philosophie chinoise

L'un d'eux Hou-tche était un adepte de l'école hétérodoxe de Hou qu'il avait abandonnée pour les doctrines taoïstes et bouddhistes ; un autre, Liou-ping-chan, subit aussi l'influence du bouddhisme et bien que tous deux dussent ^{p.455} revenir plus tard au confucisme, ils orientèrent cependant leur élève vers le taoïsme et le bouddhisme. Il est difficile de dire jusqu'à quel point Tchou-hi s'est engagé dans ces voies. S. Le Gall dit qu'il aurait été consacré prêtre bouddhiste. Le taoïsme et le bouddhisme ont certainement exercé sur lui une profonde influence qui a persisté après son retour au confucisme. Non seulement la connaissance exacte qu'il possédait de ces doctrines le rendit particulièrement apte à les combattre, mais celles-ci ont déteint sur ses idées plus qu'il ne l'a avoué lui-même. On en voit la preuve dans le fait qu'il n'a pas reconnu l'existence d'un lien entre l'orthodoxie confucienne et un rationalisme exagéré et qu'il a estimé nécessaire pour la morale un fondement métaphysique et idéal qui, au cours du développement du confucisme officiel, était devenu depuis longtemps un pragmatisme prosaïque.

Tchou-hi épousa une fille de Liou-pai-choui, le troisième de ses maîtres, et fut envoyé à T'oung en 1151, à l'âge de vingt-deux ans pour y occuper son premier emploi qui comprenait dans ses attributions l'inspection et la réforme de l'enseignement du district (dans le Fou-kien). C'était là une situation qui correspondait à ses goûts et à son savoir, et il dut faire du bon travail à tous les points de vue. Lorsqu'il quitta cet emploi, en 1157, on lui donna, pour qu'il pût poursuivre ses études, comme c'était alors la coutume, la surveillance du temple de

Histoire de la philosophie chinoise

Nan-yo au Hou-nan, ce qui était une sinécure. Il y rencontra Li-t'oung (Li-yen-ping) l'ami de son père, qui a joué un grand rôle dans sa vie et l'a détourné lentement mais définitivement du bouddhisme. Li-yen-ping mourut en 1163. Quand Li-yen-ping était encore en vie, Tchou-hi avait été appelé à la cour pour donner son avis sur l'importance des études classiques, sur la politique extérieure des Ministres impériaux et sur la nécessité d'une réforme de la cour. Tchou-hi a dit à un ami qu'après qu'il eut remis le premier mémoire, la grâce impériale lui avait souri avec douceur et gaieté, mais qu'après le deuxième et le troisième les lèvres sacrées n'avaient plus prononcé un mot. Aussi ne fit-on aucune difficulté pour le laisser retourner à son emploi comme il en exprimait le désir. On lui renouvela sa sinécure à plusieurs reprises, jusqu'en 1176, ^{p.456} de sorte qu'il put consacrer ses loisirs, à son œuvre littéraire. Au cours de ces années, une longue série de travaux importants virent le jour. Il convient de citer, entre autres, une édition complète des travaux de ses prédécesseurs (Tcheou-tse, Tchang tsai, les deux Tch'eng), des études et des commentaires du Che-king, des Entretiens de Confucius et de Mong-tse, le Kia li ou livre des rites domestiques et le *Siao hio*. Ce dernier est un recueil de préceptes moraux classiques et de sentences pour le peuple. On l'a appelé pour cette raison *Siao hio* (l'école inférieure) par opposition au *Ta hio* (la grande école) ésotérique. Ces deux livres forment, depuis des siècles, une sorte de catéchisme et sont très répandus. C'est aussi à cette même époque que Tchou-hi fit la connaissance du philosophe Tcheng-ts'é ou Nan-sien. Bien que celui-ci appartînt à l'école Hou qui était orthodoxe et que par suite tout accord fût impossible entre les

Histoire de la philosophie chinoise

deux hommes, ils ne s'en lièrent pas moins d'une étroite amitié qui dura jusqu'à la mort de Nan-sien (1181). Il rencontra aussi pour la première fois Lu-tsou-tsien, qui devint son élève et fut réputé plus tard. Le fruit de ses relations spirituelles avec celui-ci fut son ouvrage sur la philosophie contemporaine (*Po se lou*).

Tchou-hi dut finalement quitter sa retraite et rentrer dans la vie active. Ses deux amis Nan-sien et Lu-tsou-tsien ayant appelé sur lui l'attention de la cour, il fut nommé préfet de Nan-k'ang en 1178. Tchou-hi refusa d'abord énergiquement de reprendre du service et finit par céder aux instances de ses amis. Il remplit ses fonctions avec un plein succès. Il attacha une signification particulière au fait qu'il pourrait exercer son action à l'endroit où Tcheou-tse, le fondateur de l'école, avait passé les derniers mois de sa vie. Tchou-hi érigea un temple pour perpétuer sa mémoire et celle des autres philosophes. Malheureusement deux malheurs le frappèrent cruellement. En 1180, son ami Nan-sien mourut et, à l'automne de l'année suivante, ce fut le tour de Lu-tsou-tsien. Vers la même époque il adressa un mémoire au Trône pour signaler les abus commis par l'administration et l'injuste répartition des impôts. Mais les termes sans ménagements dont il se servit mécontentèrent l'empereur. La rupture ne s'en suivit pas, mais le ^{p.457} philosophe comprit qu'elle était proche. Nommé préfet de Chao-hing en 1183, il se rendit à son poste ; mais quand il eut constaté le désordre qui régnait dans l'administration et qu'il n'avait aucun moyen d'y remédier, il se démit de sa charge dès l'automne de la même année, et rien ne put modifier sa décision. Il fut chargé de la surveillance d'un temple à Tai-tcheou où, durant ses loisirs de plusieurs années, il

Histoire de la philosophie chinoise

termina son commentaire du Y king et composa une série d'ouvrages de polémique et de critique.

En 1188, il fut rappelé à la cour où l'empereur le reçut avec bienveillance et, eu égard à son âge avancé, le nomma vice-président du ministère de la guerre ; mais une cabale fit rapporter peu de jours après le décret de nomination et offrir à Tchou-hi la charge de juge au Kiang-si. Indigné, Tchou-hi n'accepta pas, refusa de paraître à la cour et rentra chez lui. L'année suivante Hiao-tsoung abdiqua en faveur de Kouang-tsoung. Celui-ci offrit à Tchou-hi un emploi à la cour ; mais le lettré le refusa. Il le nomma alors préfet de Tchang-tcheou. Tchou-hi prit possession de son poste en 1189 ; puis, après la mort de son fils aîné survenue en 1192, il se retira à Kien-yang où il avait passé son enfance auprès de son père. Nommé gouverneur de T'an-tcheou l'année suivante, il revit le temple de Nan-yo où il retrouva les plus beaux souvenirs de sa vie. En 1194, Kouang-tsoung renonça au trône en faveur de Ning-tsoung encore mineur. Tchou-hi, en qualité de « premier homme du royaume », fut appelé à la cour comme tuteur de l'héritier présomptif. Le vieux philosophe répondit à contrecœur à cet appel aussi honorifique que dangereux. Pendant que les barbares devenaient de jour en jour plus menaçants, la cour et l'entourage de l'empereur vivaient dans les intrigues. Tchou-hi reconnut le danger, exigea du chancelier l'éloignement des courtisans les plus turbulents, et en particulier d'un certain Han-ni-tchen. Mais le chancelier, ami dévoué de Tchou-hi, ne parvint pas à chasser Han-ni-tchen et dut, au contraire, pour sauver sa vie, fuir devant celui-ci et s'exiler volontairement. Han-ni-tchen, se sentant menacé par le parti de Tchou-hi,

Histoire de la philosophie chinoise

essaya de porter au maître et à toute son école un coup dont il ne se relèveraient pas. Il les accusa d'hérésie et ^{p.458} d'hétérodoxie, déclara que Tchou-hi était un plagiaire et parvint, au début de 1197, à faire relever le lettré de son emploi. Tchou-hi se retira à Kien-yang, dans la belle demeure qu'il y possédait. Quelques centaines d'amis et d'élèves l'ayant suivi, il fit construire une salle où il instruisit ces derniers. En 1199, il fut l'objet d'une réhabilitation dont il n'usa point. L'année suivante, en 1200, il mourut au milieu de ses élèves et fut enterré dans le voisinage. Des milliers d'hommes vinrent à son enterrement, et ses ennemis dirent à cette occasion, que cette fête était « un rendez-vous d'hérétiques venus de tous les coins de l'empire pour conduire à sa tombe l'archi-hérétique ». Quelle cruelle ironie contre la sottise de tous les puissants ! Lui, dont la vie entière et la rare force d'esprit n'eurent qu'un seul but : purifier la doctrine du vieux Maître de toutes les additions et scories de quinze cents ans pour qu'elle éclairât de sa lumière la voie du peuple si menacée ; lui, en qui les générations suivantes ont vénéré le porte-bannière de la vraie foi, est descendu dans la tombe sous les malédictions. Quoi que l'on puisse penser de sa philosophie, Tchou-hi a été un érudit comparable à Aristote, à saint Thomas d'Aquin ou à Leibnitz ; il joignait à un savoir immense un zèle infini tout en restant d'une humilité touchante ; il ne recherchait ni les charges, ni les honneurs ; mais une fois qu'il occupait un emploi, il était consciencieux, énergique et possédait ce courage « viril en face des trônes royaux » qui a été estimé toujours et partout comme la plus haute vertu de l'homme dans la vie publique. Il était le soutien de l'orthodoxie, mais sans intolérance ; son amitié avec Nan-sien le prouve et il

sut toujours rester objectif en face de ses adversaires. Ce sont là des vertus que l'on ne trouve que chez les personnalités supérieures. Le nombre de ses écrits est immense ; ce sont pour la plupart des commentaires, des conférences, des conversations avec les élèves, des travaux de critique et de polémique. K'ang-hi, le célèbre empereur mandchou, protecteur des lettrés, en fit faire une édition complète en 1713.

Pour éviter de tomber d'une absurdité dans l'autre et de montrer le penseur sous un jour entièrement faux, il est nécessaire d'avoir une idée parfaitement claire de quelques-unes des idées de Tchou-hi. Nous avons avant tout les deux expressions ^{p.459} *sin* et *k'i*. En ce qui concerne *k'i* nous pouvons nous appuyer sur ce que nous en avons déjà dit plusieurs fois (p. 301 seq.). Nous avons vu qu'il remplace en quelque sorte *tsing k'i* ou *tsing*, qui signifie : matière vivante ou, comme nous dirions aujourd'hui, plasma primitif, substance vitale, le yin et le yang avant leur séparation. La traduction — malheureusement — si usitée de *k'i* par « éther », date d'une époque où l'on avait trouvé une analogie assez superficielle entre la philosophie du Sing-li et la philosophie cartésienne ([263](#)). Or, comme nous l'avons déjà fait remarquer, le Sing-li n'a rien de commun avec l'explication cartésienne du monde, parce que cette dernière est un essai de solution mécaniste-théiste reposant sur la physique et les mathématiques, tandis que les philosophes de la nature de l'époque des Soungh étaient des vitalistes qui n'avaient pas la moindre idée d'une explication physique du monde. Le mot éther fait partie de la conception mécaniste du monde, déguisée comme toujours en spiritualisme, telle que la Renaissance l'a

Histoire de la philosophie chinoise

empruntée à l'antiquité. L'éther est, en tout cas, une matière physique tandis que le *k'i* ne l'est jamais. Pour les Chinois le *k'i*, ou plus exactement le *tsing*, est un fluide sans forme occupant l'univers infini, la substance vivante éternelle et universelle qui est l'origine première de toutes les formes existantes et c'est sous ce nom que nous le désignerons désormais.

En face du *k'i* se trouve le *sin*. *Sin* signifie le cœur, et, en premier lieu, l'organe corporel ; puis le siège (supposé) de la pensée et du sentiment, de l'activité spirituelle, en général ; puis cette activité spirituelle elle-même. D'après le *Ts'e yuan*, *sin* est en général la forme sous laquelle la substance vivante (*tsing*) et l'âme, ou esprit (*chen*) se manifestent au dehors, (*tsing chen tche tchouang t'ai*). Donc *sin* est non la raison ou l'intelligence, ni *mind* ou *reason*, mais l'esprit vivant, l'esprit de vie. Tchou-hi (264) a dit à propos du *sin* : « Le mot qui le rend ^{p.460} exactement est vie » (159). *Sin* n'est donc pas une fonction spirituelle déterminée comme la pensée, le sentiment, bien qu'il puisse être l'un ou l'autre ; c'est la totalité et la condition de toutes les aptitudes et de toutes les activités spirituelles et, avant tout, de la conscience, en tant qu'expression primaire de la vie de l'esprit. Mais *sin* n'est pas une abstraction, un néant, c'est plutôt un être substantiel qui possède sa propre substance ; « sa substance s'appelle *yi*, c'est-à-dire ce qui subsiste dans les changements » (265). C'est pourquoi Tchou-hi peut dire aussi (159), « *sin* est la partie la plus pure et la plus subtile du *k'i* ». Mais alors quel rapport existe-t-il entre *sin* et *k'i* ? *Sin* est ce qui vit dans *k'i*, c'est la vie du *k'i*, l'âme du *k'i*. *K'i* est la substance, et ce qu'il y a d'actif, de spirituel, de vivant en

lui est *sin* ; « Lorsqu'il est actif il est appelé *sin* » (156). *K'i* est ce qui se transforme éternellement, qui se dissout à peine né ; *sin* est ce qui subsiste dans le changement, ce qui ne subit ni transformation, ni modification. *Sin*, dans ce sens, n'est pas matériel, mais « il est ce qui meut les corps » (161). L'union indiscutable du *sin* et du *k'i* constitue la vie, car sans *sin* il n'y aurait pas davantage de vie que sans *k'i* ; mais si celui-ci est « substance vivante », celui-là est « esprit vital ». Toute vie est spirituelle et corporelle.

L'existence individuelle, la personne, le moi est l'œuvre d'une telle union de l'esprit et de la substance, un cas unique tout particulier de vie ; toutes les choses sont des cas particuliers de ce genre. Mais le ciel et la terre, l'univers ont leur esprit (*sin*) et leur substance (*k'i*). Tout est vie et la conscience est une réalité générale, tout a une conscience, tout éprouve sentiment et amour. « L'esprit du ciel et de la terre qui donne la vie à tous les êtres, c'est l'amour. L'homme reçoit dans ses dispositions cet esprit céleste et terrestre et, de cette façon, la vie (182 et suiv.) ». La conception du monde de Tchou-hi, à p.461 qui l'on a reproché un naturalisme très proche du matérialisme, est donc un panpsychisme analogue à celui que Fechner enseignait, au dix-neuvième siècle. Existe-t-il aussi un pur esprit indépendant du *k'i*, un Dieu ? Il est toujours difficile de répondre à cette question parce que les Chinois n'ont pas de terme spécial pour désigner Dieu. D'ordinaire, Dieu est appelé *Chang ti*, le seigneur suprême, et *t'ien ti*, le seigneur du ciel aussi *t'ien*, le ciel. Or *t'ien* est, pour Tchou-hi, le principe suprême (*t'ai ki*) la cause première absolue conçue comme cause de soi. Mais Tchou-hi

Histoire de la philosophie chinoise

emploie dans le sens absolu les expressions *t'ien* (ciel) et *t'ien ti* (ciel et terre) et entend par là le Tout, l'univers ; l'esprit de l'univers est aussi la cause première (*t'ai ki*), le principe primordial. L'esprit qui anime les êtres particuliers est déjà *yin* ou *yang* et transitoire comme toute autre chose ; ce qui veut dire que cette forme particulière de l'esprit est passagère ; mais l'esprit de l'univers est éternel, infini et cause première. L'esprit est l'unité infinie du Tout qui a engendré tout ce qui existe ; mais cette conception ne laisse aucune place à un Dieu personnel extramondial, qui ne serait qu'esprit, car tout est à la fois et phénoménal et matériellement vivant.

Qu'est donc cette substance (*k'i*) ? A cette question Tchou-hi ne donne point de réponse nette. Si, dans ce cas particulier, il est permis de tirer une conclusion de l'ensemble de sa doctrine, il faut admettre que l'esprit et la substance (*sin* et *k'i*) sont finalement identiques, puisque l'un n'est rien sans l'autre et puisqu'il est dit expressément que le *sin* est ce qu'il y a de plus subtil et de plus sublime dans le *k'i*. Il y aurait donc, dans chaque être vivant, deux substances différentes l'une de l'autre mais qui, au fond, n'en font qu'une. Comment se fait leur séparation ? Ici encore nous en sommes réduits aux conjectures. D'après les fameux tableaux de Tcheou-tse, les deux formes polaires primitives *liang y* (*yin-yang*) naissent de la cause première et produisent ensuite les cinq types premiers ou agents naturels (*wou hing*). *Sin* et *k'i* se comportent-ils l'un vis-à-vis de l'autre comme *yin* et *yang* ? Je pense qu'il faut ici répondre négativement. A plusieurs reprises, Tchou-hi parle d'un état de *yin* et d'un état de *yang* du *sin* et du *k'i* mais il ne ^{p.462} dit jamais

que *sin* soit *yang*, ni que *k'i* soit *yin*. Et il n'aurait certainement pas pu dire chose semblable, car *yin-yang* est une disjonction telle que l'existence de l'un exclut celle de l'autre. Lorsque un état psychique est *yin*, il ne peut pas en même temps être *yang*, or comme toutes les choses sont au même moment *sin* et *k'i*, ces derniers ne peuvent donc pas être l'un vis-à-vis de l'autre dans le même rapport que *yin* et *yang*. Il ne nous reste qu'à suivre le conseil de Tchou-hi quand il recommandait à ses élèves de ne pas s'attacher trop aux mots parce qu'il est difficile d'exposer clairement ce sujet. En tout cas le manque de clarté déjà très regrettable sur ce point est encore plus sensible dans les explications éthiques ultérieures.

Tchou-hi place au début de son exposé quatre catégories dernières qui sont non pas des réalités indépendantes, mais seulement des modes différents d'existence et d'action d'une cause suprême dernière. Ce sont le ciel (*t'ien*), la destinée (*ming*), la nature (*sing*) et la forme (*li*). Tous ces termes se rapportent à l'Un qui en tant qu'existant de lui-même et étant la réalité suprême se nomme « ciel » (*t'ien* ou *t'ien ti*), le Tout ; en tant que puissance gouvernant l'univers, se nomme destinée, providence (*ming*) ; en tant que substance de toute vie, se nomme « nature » (*sing*) et, puisque tout être a une forme d'existence, se nomme *li* (266). Nous nous occuperons en premier lieu de la « nature » et de la « forme ».

Pour Tchou-hi, la nature (*sing*) n'est pas la totalité du monde visible ; elle n'est pas une réalité phénoménale, mais une réalité p.463 éthique, ce que d'ailleurs ses prédécesseurs aussi avaient expliqué assez clairement. « La loi morale (*tao*) est la nature et

la nature est la loi morale (*tao*) » (16). Tchou-hi ne se lasse pas de mettre en garde ses élèves contre la doctrine erronée de Lao-tse pour qui la vie est la nature. Tch'eng-y avait également déclaré que la nature était quelque chose de phénoménal : « La nature est forme (*li*) et ce que l'on appelle *li*, c'est la nature. Tchou-hi n'a jamais directement accusé d'erreur ses prédécesseurs ; il a préféré exprimer ses opinions à leur sujet dans les commentaires qu'il a faits de leurs ouvrages. « Au point subjectif, disait-il, c'est la nature ; au point de vue objectif, c'est la forme ». Mais il ne faut pas en conclure qu'il tenait la nature pour une chose purement subjective, peut-être irréaliste, comme le font les bouddhistes. Le qualificatif « subjectif » a ici un sens tout différent et veut dire qu'il faut chercher la nature et sa puissance la plus réelle non pas dans la forme extérieure, mais en soi-même, dans le cœur humain ; elle n'est accessible qu'au sujet ; elle est déposée en nous comme une participation du ciel et se révèle à notre esprit.

Cette nature est l'unité substantielle des dispositions morales contenues en chaque homme, même dans chaque être, et aussi dans ses corrélatifs dans le ciel. Ces dispositions que l'homme a reçues du ciel depuis les temps les plus reculés, et qui constituent sa « bonne nature », sont l'amour, l'équité, la convenance et la sagesse.

« Des maîtres modernes, dit Tchou-hi (50 et suiv.) mêlent leurs opinions à celles des taoïstes et des bouddhistes et il s'ensuit une divergence inévitable. De tous les philosophes, ceux qui approchent le plus de la vérité sont ceux qui enseignent que dans sa vérité première la nature n'est pas autre chose que l'essence

Histoire de la philosophie chinoise

de l'amour, de l'équité, de la convenance et de la sagesse. D'après les taoïstes et les bouddhistes, la nature a préexisté comme une coquille vide doit seraient issues ensuite ces quatre dispositions ou, s'ils ne prétendent point qu'elle a préexisté, ils disent tout au moins que la nature n'est qu'une coquille contenant les quatre dispositions. Les représentants modernes (de cette conception) ne comprennent évidemment point leur doctrine et ne peuvent manquer d'être embarrassés. Mais s'il est ensuite établi que ^{p.464} les quatre dispositions constituent l'essence de la nature, on se demande si l'on a affaire ou non à quatre réalités séparée qui se trouvent ici réunies. De telles opinions sur ce sujet prêtent à des malentendus. L'essentiel est de comprendre que ce qui forme l'essence de la nature (la substance de la nature) ne diffère en rien des quatre dispositions et que les quatre dispositions n'ont point de forme spatiale que l'on puisse saisir et distinguer. En bref, sans être séparées les unes des autres par un fossé ou par une haie, elles sont des qualités distinctes soumises à la loi de l'unité universelle.

La nature n'est donc pas une donnée céleste, mais une donnée morale. Elle est l'idée subjective de l'arrêt du ciel.

« Ce qui est attribué à l'homme par le ciel est la destinée (*ming*), ce que la créature reçoit du ciel est la nature (*sing*).

La nature n'est donc pas ce que l'on voit, lorsqu'on se promène en plein air sur les routes et dans les rues, mais quelque chose

Histoire de la philosophie chinoise

qui, depuis le premier commencement, est descendu des étoiles dans un coin caché de notre poitrine et que nous devons ensuite faire remonter dans la clarté de l'esprit.

« Lorsque le ciel a créé l'homme, il ne lui a pas donné aussitôt la nature, mais il l'a placée dans un endroit écarté afin que l'homme s'élève jusqu'à elle et la fasse sienne. C'est alors seulement que celui-ci la possède en toute propriété. (53).

La nature est la substance de l'esprit et l'esprit embrasse la nature, ce qui veut dire que nous connaissons de la nature exactement ce qui s'en manifeste dans notre esprit. On ne peut parler de l'un sans comprendre l'autre. On ne peut ni les séparer ni les distinguer même au prix des plus grands efforts ? Si nous n'avions pas d'esprit nous aurions pas non plus de nature et inversement. » (230). Mais la nature est aussi, comme nous l'avons vu, l'unité des dispositions morales, le bien en soi et celui-ci ne peut se manifester que dans l'esprit.

Ces dispositions morales, à leur tour, sont aussi les éléments cosmiques fondamentaux, les attributs réels du ciel : originalité, beauté, ordre et puissance. Mais l'esprit du ciel se manifeste dans la destinée (*ming*). Remarquons encore le parallélisme qui existe d'une part, entre *sin* (esprit) et *sing* (nature) et, d'autre part, entre *t'ien* (ciel) et *ming* (destinée, qui est l'esprit ^{p.465} du ciel). Comme *sing* et *ming*, ainsi que nous l'avons clairement indiqué dès le début, sont identiques, il résulte nécessairement de cette proposition comme d'une équation mathématique que l'esprit (*sin*) est égal au ciel (*t'ien*), à l'être existant de soi-même.

Histoire de la philosophie chinoise

« L'homme — dit Tchou-hi (217 et suiv.) — naît par la volonté du ciel (*ming*). Et comme ce par quoi le ciel nous fait naître est reçu par nous dans sa totalité pour être le maître du moi tout entier et demeurer en nous dans sa plénitude, immatériel et spirituel, continuellement lumineux et clair, actif et immortel, nous l'appelons l'esprit de l'homme. Sa substance correspond aux quatre attributs fondamentaux, originalité, beauté, ordre et puissance et se trouve inhérente à nous sous forme de tendances naturelles à l'amour, à l'équité, à la convenance et à la sagesse. Leur effet se manifeste dans nos quatre sentiments qui correspondent au *k'i* du printemps, de l'été, de l'automne et de l'hiver. Aussi, bien que la substance n'occupe qu'un coin très étroit, ce qui fait qu'elle est la substance est cependant aussi grand que l'univers. Les innombrables formes de l'univers sont présentes dans leur plénitude et il n'est pas une seule chose qui soit en dehors de son domaine. Bien que son effet provienne d'un très petit coin, ce qui produit l'effet n'est qu'un avec l'activité universelle du ciel et de la terre. Les innombrables phénomènes de l'univers sont réunis de cette façon et il n'y a pas une seule loi qui ne soit efficace en elle. C'est là le grand mystère de l'esprit : il est l'unité de l'activité et du repos, du révélé et du caché, de l'extérieur et de l'intérieur, du commencement et de la fin, le tout sans bornes.

Ce n'est pas seulement l'homme, ce sont aussi tous les êtres qui possèdent cette destinée (*ming*) ; tous les êtres participent à

la nature spirituelle et, dans son essence, elle est dans chaque être entière et sans division. Si elle n'agit et ne se réalise pas également dans tous les êtres, ni même dans tous les hommes, cela ne tient pas à une inégale distribution de l'esprit divin ; cela provient de ce que l'esprit est toujours lié au *k'i* et que celui-ci n'est pas également partagé en quantité et en qualité entre les êtres, ainsi que nous le verrons bientôt. Mais l'esprit est tout entier dans tous les êtres parce qu'il est la nature et que rien n'est concevable en dehors de celle-ci.

p.466 Nous nous trouvons ici sur les fondements de l'idéalisme éthique de Tchou-hi, mais nous touchons en même temps à la limite de sa métaphysique. Si Tchou-hi avait poursuivi jusqu'à leurs dernières conséquences ses idées sur la nature et l'esprit il aurait abouti nécessairement à un idéalisme métaphysique à peine différent de celui de Platon. Ces dispositions, qui, d'une part, forment les caractères fondamentaux de l'être absolu, l'ensemble de la nature et, d'autre part, le fondement réel de ce qui doit être, la loi morale, notre participation au bien suprême et qui, par conséquent, sont la plus haute réalité et ne vivent et n'agissent pourtant que dans l'esprit et n'ont qu'en lui leur unité et leur multiplicité, que sont-elles, à vrai dire, sinon les idées de Platon ? Et à côté de cet esprit qui renferme en lui tout le secret de la nature, qui est l'unité de l'activité et du repos, de l'extérieur et de l'intérieur, du révélé et du caché, du commencement et de l'infini, dont la grandeur et la force se confondent avec celles de l'univers, quoi donc pourrait encore posséder la réalité ? L'idéalisme métaphysique n'est-il pas exprimé ici avec précision ?

Histoire de la philosophie chinoise

Mais Tchou-hi n'en voulait pas convenir et se défendait énergiquement contre une telle idée. Peut-être était-ce son passé taoïste et bouddhiste qui le faisait reculer devant des hypothèses purement métaphysiques, comme le sont celles d'un *tao* ou d'un *nirvana* purs. Il voulait rester dans le réel et, dans ce but, supprima d'un coup de pinceau dans le système de Tcheou-tse l'hypothèse, indispensable à sa doctrine de l'identité, d'un principe illimité (*wou ki*), d'un être sans nature. Ce principe illimité était certainement le *tao* non dénommé, l'être pur de Lao-tse que Tchou-hi voulait précisément éviter pour ne pas être entraîné vers l'éthique du taoïsme.

« Le *tao*, disait-il (272), ne doit pas être cherché en dehors de l'ordre naturel. C'est ce qu'on appelle communément la loi morale et non point un autre *tao* qu'il faut découvrir tout à coup et comprendre... le *tao* ne peut être ni saisi ni compris.

Il ne voulait pas admettre un *tao* transcendant et, ce faisant, supprimait pour ainsi dire le support principal sur lequel repose l'idée d'identité. Si on fait abstraction de la première égalité principe illimité = principe primordial, on n'a plus que le ^{p.467} choix entre le retour au dualisme ou un monisme idéaliste ou naturaliste. Tchou-hi ne voulant et ne pouvant se décider ni pour l'un ni pour l'autre, s'établit entre les deux.

Il chercha cependant une position réaliste intermédiaire en essayant de trouver à la nature un côté matériel et formel en plus de son aspect spirituel. Mais cette tentative a complètement échoué. La nature est le principe formateur (*li*) ;

Histoire de la philosophie chinoise

« mais s'il n'y avait ni *k'i* du ciel, ni matière solide de la terre, il n'y aurait rien en quoi ce principe (*li*) pût se manifester (82).

Il recule immédiatement devant cette idée dont il n'a que faire par suite de l'incertitude dans laquelle il se trouve à propos de l'essence du *k'i* et il la mitige : « La nature existait déjà avant l'élément matériel (*k'î*) ; celui-ci est transitoire, tandis que celle-là est éternelle. Bien que la nature soit implantée dans la matière, la matière est cependant toujours matière et la nature toujours nature, sans que l'une se mélange à l'autre (83). Ceci manque évidemment de clarté et n'est pas d'accord avec la conception tout entière de l'égalité de valeur de *sin* et de *k'i*. Il faut chercher la raison de ces désaccords dans le rôle que joue le *k'i* dans la philosophie morale de Tchou-hi.

Il est un point sur lequel Tchou-hi obtiendra l'approbation unanime des philosophes modernes de la nature d'occident : c'est sa reconnaissance nette de l'unité de la nature. Tous les êtres de la nature sont soumis aux mêmes forces et aux mêmes lois formelles et partout les dispositions morales naturelles sont également bonnes. Seules diffèrent la répartition et la qualité du *k'i* ; plus cette substance est subtile, perméable, claire, plus elle est apte à la pénétration spirituelle et à la perfection morale ; plus elle est trouble, lourde et grossière, plus elle tient l'esprit enchaîné ; ainsi se manifestent les différences entre les créatures. Tandis que la vraie nature est indivisible et, par suite, également distribuée, le *k'i* est toujours limité et, par suite, toujours différent au double point de vue de la quantité et de la qualité. Il existe cependant une égalité relative,

Histoire de la philosophie chinoise

« comme par exemple dans notre sensation de la chaleur et du froid, de la faim et de sa satisfaction, dans l'amour de la vie et la crainte de la mort, dans la recherche instinctive ^{p.468} de ce qui satisfait nos désirs et les calme ; tout cela est commun aux hommes et aux autres êtres. »

« Les choses ne se passent pas comme si l'homme était seul dans l'univers parce qu'il possède l'intelligence la plus parfaite. Son esprit est le même que celui des oiseaux et des autres animaux, des herbes et des arbres. Mais l'homme a reçu à sa naissance le don de juste mesure (*tchoung*) (267) qui est l'attribut du ciel et de la terre.

L'homme est composé d'une matière qui rend possible le complet développement des dispositions naturelles et lui permet de « rétablir la nature » mais il n'est pas isolé au milieu du reste de la création. « Les oiseaux et les quadrupèdes sont également doués d'une conscience, mais d'un degré de pénétration moindre. » La plante elle aussi « quand on l'arrose développe toute sa splendeur et sa magnificence, lorsqu'on l'abîme elle se fane et meurt. Serait-ce possible si elle n'avait pas de conscience ? Tcheou-mao-chou (Tcheou-tse) ne pouvait se décider à arracher l'herbe qui croissait devant sa fenêtre, parce que, disait-il, « son instinct vital (à l'herbe) est comme le mien ». Il attribuait donc une conscience aux plantes. Mais la conscience du monde animal n'est pas plus comparable à celle de l'homme que le règne végétal ne l'est au règne animal. »

Histoire de la philosophie chinoise

Tout être a une nature qui lui a été donné (*ming*) par le ciel, mais qui, en soi, est toujours la même nature. Lors de la création du monde par le ciel, les uns reçurent chair et sang en même temps que la conscience, comme les hommes et les animaux ; d'autres n'ont reçu que la vie sans chair ni sang comme les herbes et les arbres ; et d'autres encore, n'ont pas reçu la vie et ont conservé la forme et la conscience, l'odeur et le goût, comme la matière décomposée et inerte. L'homme est donc l'être spirituel et la nature des dispositions morales se manifeste en lui dans sa plénitude tandis que dans les oiseaux et les animaux elle est incomplète. Dans les herbes et les arbres, dans la matière décomposée et inerte, elle disparaît avec la conscience ; mais la loi formelle en vertu de laquelle chaque chose est ce qu'elle est, subsiste toujours. Quant à l'hypothèse d'une matière inerte qui serait sans vie et par conséquent privée de ^{p.469} cette force, est-il possible qu'il y ait dans l'univers quelque chose en dehors de la nature ou que cette force immanente au Tout laisse vide et ne remplisse qu'incomplètement une partie de celui-ci (72) ?

Nous allons pénétrer maintenant dans le domaine particulier de Tchou-hi : celui de la philosophie morale qui a servi de base à sa philosophie de la nature. Sa conception de la nature, l'idée ontologique fondamentale par conséquent, est déjà tout à fait éthique ; la nature est la loi morale (*tao*) et cette nature morale (*sing*) n'est autre que la volonté céleste ou divine (*t'ien ming*), vue de notre vie. Cette loi morale donnée à chaque homme, même à chaque être à sa naissance, est sa mission naturelle ; mais c'est toujours la même loi indivisible, fixée, immuable, car

Histoire de la philosophie chinoise

elle est la loi cosmique aussi bien que la loi morale, l'axe autour duquel tourne l'univers, l'univers même. Jamais personne, même Platon, n'exposera cette pensée avec cette clarté et cette fermeté étonnantes. Il importe peu que Tchou-hi n'ait pas su l'utiliser au point de vue métaphysique. Cela ne diminue pas d'un iota l'importance pratique de cette connaissance. La philosophie confucienne que l'on avait appliquée à la vie publique pendant près de quinze siècles était devenue un véritable métier et la morale un plat pragmatisme. Depuis T'oung-tchoung-chou et Yang-hioung le confucisme n'avait plus eu de penseur marquant. L'école des Soung est la première qui ait jeté les bases d'une nouvelle métaphysique des mœurs et Tchou-hi en a tiré courageusement et souverainement les conséquences.

Nous avons vu que, depuis Mong-tse, les philosophes chinois se sont toujours demandé si la nature humaine est bonne, mauvaise ou indifférente. Au fond la solution de la question dépend de la position que l'on prend vis-à-vis du devenir et que nous appelons optimisme ou pessimisme. Mais la position prise n'a aucun rapport avec les idées et les arguments rationnels. Elle dépend toujours de la forme de vie originelle d'une personne, d'une époque ou d'un peuple. Un homme, une génération, un peuple décidés à régler eux-même leur destin, à bâtir librement selon leur propre plan croiront naturellement à la bonté, de la nature humaine, où s'ils ne vont pas ^{p.470} jusque là, du moins à son aptitude à se transformer dans le sens qu'ils désirent, autrement dit à la liberté : ils seront optimistes. Par contre celui qui n'a pas cette croyance, celui qui ne se sent ni libre ni capable de prendre en main sa propre destinée en rejettera la faute sur

Histoire de la philosophie chinoise

la dépravation des dispositions naturelles et sur la dure limitation de la volonté humaine. Le peuple chinois, en tant qu'individualité ethnique, est certainement porté à l'optimisme et K'oung-tse, sans toutefois parler clairement de la « bonté de la nature », a cependant reconnu la liberté illimitée de l'homme et son aptitude à s'élever au-dessus de la vie jusqu'à l'idéal ; il était incontestablement optimiste. Mong-tse, contrastant avec les déterministes, les méistes et le fataliste Yang-tchou, a insisté sur la liberté et souligné deux et trois fois la bonté de la nature ; Siun-tse, qui vivait peu avant l'effondrement, était pessimiste et a nié cette bonté ; la philosophie confucienne des époques des Han et des T'ang a essayé de sortir de ce fâcheux dilemme par des compromis. Enfin Han-yu a classé les hommes en trois catégories correspondant à leurs dispositions naturelles : les deux premières comprenaient les hommes enclins au bien et ceux qui étaient enclins au mal, la troisième groupait tous les êtres possibles depuis le sage jusqu'au criminel, en passant par tous les états intermédiaires. Nous avons déjà montré que ce n'était là qu'une apparence de solution.

S'appuyant sur ses prédécesseurs de l'école Sing-li, Tchou-hi reprit le problème pour l'étudier à fond et déclara dans son optimisme : « La nature est bonne ». Il fallait une forte conviction et un optimisme opiniâtre pour faire pareille déclaration à cette époque. L'histoire du peuple chinois présenterait certainement, du moins à un observateur superficiel, tout autre chose que des preuves de la bonté de la nature humaine. Cela est surtout vrai du temps de Tchou-hi où l'asservissement progressif de l'antique civilisation par des peuples barbares et la connaissance qu'avait la philosophie de la bassesse, de la

malhonnêteté et de la dépravation des classes dirigeantes, n'étaient guère faits pour rendre optimiste un homme qui avait été à l'école du bouddhisme. Et pourtant, ce vrai Chinois persista dans son opinion et soutint que la nature est bonne, ^{p.471} car notre vie est un devoir et si nous ne remplissons pas ce devoir, ce n'est pas la nature mais l'individu qui en porte la responsabilité.

C'est en s'inclinant aimablement devant Han-yu (« J'aime Han-yu ») que Tchou-hi a détruit la doctrine de celui-ci. Il était excellent de voir dans les dispositions morales la nature elle-même, mais alors la classification en trois catégories s'applique non pas à la nature, mais aux éléments matériels qui constituent les individus. La nature est toujours égale à elle-même, entière et bonne, mais la matière dont l'homme est fait, la qualité et la distribution du *k'i* sont différentes. Selon que l'élément matériel (*k'i*) oppose plus ou moins de résistance à l'esprit (*sin*), la bonté primitive de l'homme est annihilée, atténuée ou se manifeste victorieusement. C'est seulement ainsi que peut se comprendre la distinction de Han-yu, et encore à condition que l'on admette dans les trois catégories une infinité de degrés entre le bien et le mal. On voit par cet exemple que la polémique de Tchou-hi ne manque pas d'élégance. L'organisation physique des individus est différente et, par conséquent, il en est de même de la mission, de la destinée de l'homme (*ming*) qui en dépend, mais la disposition naturelle au bien est toujours la même. C'est pourquoi il est du devoir de l'homme de réaliser cette destinée « de rétablir la nature », c'est-à-dire de revenir à l'état d'équilibre, de repos et de milieu (*tchoung*) que le saint

Maître a recommandé. L'homme en a la possibilité parce qu'il n'est pas seulement corps (*k'i*) mais aussi esprit (*sin*). Si l'esprit, au lieu du désir né du corps, a le contrôle de la vie personnelle, l'homme vaincra les résistances du *k'i* grossier et la nature se manifestera dans sa pureté et sa bonté.

Tel est, dans ses grandes lignes, le système philosophique moral que Tchou-hi a construit sur les anciennes bases fondamentales de la philosophie confucienne avec les pierres que des millénaires avaient taillées ou dégrossies suivant une grande et unique idée qui n'a guère d'analogue dans l'histoire de la philosophie morale. Il est inutile que nous nous arrêtions aux doctrines et préceptes moraux particuliers de Tchou-hi qui ne sont que les anciennes idées du confucisme. Ce qui manquait p.472 à cette morale, c'était un solide fondement métaphysique, et Tchou-hi le lui a donné. Mais ce système, comme tout autre, a son point faible et cette faiblesse — qui n'est pas l'effet du hasard — concorde avec celle du système métaphysique. Nous avons vu que dans le monde tout le mal provient d'une inégale distribution du *k'i*. Comment se fait cette fatale distribution et d'où vient en général le *k'i* ? Cette question que la métaphysique n'a pas résolue d'une façon satisfaisante se pose ici sous la forme : Comment se produit le mal dans la nature foncièrement bonne ? C'est le piège tendu à toutes les théologies et à toutes les philosophies morales : la vieille controverse de la théodicée.

On se demandera d'abord s'il est possible à l'homme, malgré ses dispositions physiques, d'atteindre à l'apogée de la perfection, c'est-à-dire de devenir un saint (*cheng*) ou, s'il ne peut atteindre qu'un degré de perfection déterminé par sa constitu-

Histoire de la philosophie chinoise

tion physique (*k'i*). Dans le premier cas seul, l'homme jouit de sa pleine liberté, tandis que, si la perfection est de prime abord limitée, il est soumis à une prédestination. K'oung-tse a entrevu ce problème et placé, à côté du saint de naissance (*cheng*), le sage, qui, par son propre mérite, peut atteindre à la perfection du premier. Si l'on regarde dans son ensemble la théorie de Tchou-hi, il faut admettre que l'organisation physique des êtres leur fixe des limites insurmontables comme le prouve la différence qui existe entre les animaux et l'homme. En tout cas, il ne s'est jamais exprimé clairement à ce sujet.

Un élève lui ayant demandé si l'on peut modifier et améliorer le *k'i* de mauvaise qualité, Tchou-hi répondit qu'il fallait le modifier et l'améliorer conformément au principe :

« Si le succès a récompensé un effort de l'homme du commun, le sage doit faire cent efforts et, si un autre homme réussit en faisant dix efforts, il doit en faire mille ; de cette façon, s'il était insensé auparavant, il deviendra certainement raisonnable et, s'il était faible, il deviendra fort.

Mais ceci ne dit pas si la possibilité de transformer le *k'i* peut conduire au but suprême. Un autre élève ayant demandé si le ciel engendrait les saints et les sages par hasard ou intentionnellement, la réponse du Maître fut la suivante :

« Chaque fois qu'il est dans l'intention du ciel ^{p.473} et de la terre d'engendrer un saint ou un sage, la matière vivante (*k'i*) se trouve dans les conditions requises et c'est ainsi que le saint ou le sage naît. L'intention de les

Histoire de la philosophie chinoise

engendrer semble déjà prouver qu'ils naissent conformément à la volonté du ciel (138).

Cette réponse est également évasive et prouve combien la question était gênante pour le maître. Pourtant les cahiers des élèves montrent qu'elle occupait une grande place dans les débats où elle revenait toujours. Mais nous n'avons aucune explication relative à l'origine du *k'i*, à la présence du mal à côté de la bonne nature, ni à la façon dont le *k'i* peut porter atteinte à la nature parfaite. Un jour, répondant à un élève qui lui demandait comment la nature pouvait être violentée, le Maître dit :

« La nature ne peut naturellement pas être violentée en elle-même ; mais si l'homme n'obéit pas à sa voie intérieure et ne maîtrise pas ses instincts, c'est alors que la (nature) est violentée ».

Sans aucun doute, Tchou-hi n'a pas résolu le problème de la théodicée ; c'est le sort commun à beaucoup de penseurs éminents. Mais il l'a reconnu et n'a pas suivi la voie du taoïsme, la seule qui peut-être lui fût ouverte, parce qu'il attachait plus de prix à son système pratique qu'à son système métaphysique. L'adoption de l'ontologie taoïste aurait inévitablement entraîné celle de la morale taoïste qui enseignait la relativité de toutes les valeurs naturelles et du *wou wei*. Et c'est précisément ce que Tchou-hi ne voulait pas. Il lui semblait qu'au dessus de toute conséquence philosophique théorique, il y avait l'incontestabilité pratique extrême, la certitude d'une loi morale en dehors de toute relativité et de tout arbitraire individuel et d'une morale de la vie active se rapportant à cette loi. Le but pratique n'est pas le *wou wei* qui peut si facilement conduire à la passivité et à

Histoire de la philosophie chinoise

l'indifférence vis-à-vis de l'humanité ; c'est le *tchoung*, l'équilibre qui est l'état propre à la nature. « Etre dans l'activité comme dans le repos », voilà le terme auquel aboutissent les enseignements pratiques du Maître.

Bien qu'il ait été accusé d'hérésie quand il descendait dans la tombe, Tchou-hi n'en est pas moins le père de la véritable orthodoxie confucienne, le Thomas d'Aquin du p.474 néo-confucisme. Ce dernier différait autant de la doctrine du sage Maître K'oung que le thomisme du christianisme de saint Paul ou de saint Jean ; mais cela ne diminue en rien la valeur de ces grands esprits. Ce n'est pas par son dogmatisme que Tchou-hi se distingue des autres philosophes et il ne faut pas supposer qu'il ait affirmé ses idées avec intolérance. Celle-ci lui a toujours été étrangère et sa longue amitié avec Nan-sien le prouve. Il ne prétendait pas davantage être infaillible. On constate au contraire, dans ses cours, qu'il s'accusait souvent d'erreurs passées, les rectifiait volontiers et avouait avec franchise ne pas posséder d'opinion définitive sur une question qu'il n'avait pas encore examinée à fond. A ce point de vue Tchou-hi l'emporte de beaucoup sur saint Thomas d'Aquin. Si sa doctrine n'a pas fait de progrès pendant les siècles suivants, Tchou-hi n'en saurait porter la responsabilité.

Parmi les nombreux disciples de Tchou-hi il n'en est aucun qui ait mérité le renom de penseur. Nous en citerons cependant plusieurs qui sont connus par suite des relations étroites qu'ils entretenaient avec leur maître. Avant tout nous trouvons son ami Lu-tsou-tsien qui travailla avec lui au temple de Nan-yo, à l'un de ses principaux ouvrages et lui conserva jusqu'à la fin de

Histoire de la philosophie chinoise

sa vie une profonde amitié. Tsai-tche-t'ing (Houang-kan), fut également très lié avec le maître dont il partageait souvent la chambre, et dont il devint le gendre. Il était originaire de Fou-tcheou et occupa plusieurs fonctions administratives. C'était un homme célèbre et très estimé pour son savoir qui devint plus tard, lui aussi, maître de philosophie et eut des disciples nombreux. Il mérita bien du maître en collaborant pendant des années à son commentaire du Li-ki et en le publiant après la mort de Tchou-hi. Tchen-tchoun (An-tsing) était originaire du Fou-kien ; de très bonne heure il s'intéressa aux questions éthiques et c'est ainsi qu'il devint disciple de Tchou-hi. Il est l'auteur du *Sing li tse y* (v. p. 432), dictionnaire philosophique auquel l'école doit son nom. Tch'ang-k'o-hiue était un des élèves les plus dévoués et, malgré ses moyens limités, parvint par des efforts soutenus à comprendre mieux que tout autre la doctrine du maître. Aussi Tchou-hi lui confia-t-il les tâches les plus importantes. Après ^{p.475} la mort du maître il enseigna dans une école provinciale ; il a laissé un commentaire du Tch'oun-ts'iou. Il est inutile de citer les noms des autres élèves.

Les siècles suivants se sont nourris de Tchou-hi. Ses commentaires des classiques ont été le fond d'enseignement des écoles publiques et des générations entières ont étudié la littérature ancienne et, en particulier, les doctrines de K'oung-tse avec les yeux de Tchou-hi. Sous K'ang-hi, le célèbre empereur mandchou, le courant créateur de l'esprit chinois étant complètement tari, une commission composée des lettrés (*Jou*) chinois et mandchous les plus en vue fut chargée de puiser, dans les écrits des grands philosophes du Sing-li et particulièrement

Histoire de la philosophie chinoise

dans les ouvrages de Tchou-hi, les éléments de deux manuels de philosophie de la nature (qui furent le *Sing-ming* et le *Li-k'ï*) ([268](#)). Cette compilation, faite sans esprit critique ni hauteur de vue, a servi presque exclusivement pendant des siècles à la formation philosophique de la Chine confucienne. Il n'est donc pas étonnant que des penseurs indépendants aient fini par ressentir une certaine irritation contre ces méthodes et malheureusement, aussi contre le coupable présumé, Tchou-hi, que l'on accusa tout simplement d'avoir falsifié la doctrine confucienne.

L'influence de Tchou-hi ne se borna pas à la Chine ; elle franchit les frontières de l'empire et se répandit dans tous les pays de civilisation chinoise, surtout au Japon. ([b15](#)) La philosophie des Soung, qui avait été introduite dans le pays à l'époque Kamakoura (XIV^e siècle), ne prit un développement réel qu'à partir de la renaissance du XVII^e siècle ^{p.476} sous les Shogouns Tokougawa et ce furent précisément les opinions scolastiques de Tchou-hi qui prévalurent. Admises à certaines époques comme philosophie officielle, elles se répandirent dans l'enseignement, la législation et l'administration. Des hommes distingués, des savants et des personnalités influentes tels que Foujiwara Seigwa (1561-1619), Tani Jitsou (1598-1649), Hayachi Razan (1583-1657) Yamazaki Ansai (1618-1862) et surtout le disciple de Tchou-hi, Mouro-Kyouso (1658-1734), fondèrent le Shushiya ou orthodoxie confucienne inspirée des doctrines de Tchou-hi, qui conquiert peu à peu, au Japon, une sorte de monopole spirituel analogue à celui que le confucisme officiel avait obtenu dans son pays. Vers la fin du XVIII^e siècle, le

Histoire de la philosophie chinoise

Souchiya fit décréter hérétiques et supprimer par le gouvernement tous les écrits d'opinions contraires.

@

CHAPITRE XIX

LES ÉCOLES HÉTÉRODOXES. WANG-YANG-MING.

@

^{p.477} Durant l'ère des Song, les confucéistes manifestèrent une vive opposition contre les philosophes du Sing-li qui qualifièrent d'hétérodoxes les opinions de leurs adversaires, mais ne se montrèrent pas intolérants. Les deux écoles les plus en vue de l'hétérodoxie étaient celles de Sou et celle de Hou.

Le fondateur de l'école de Sou fut Sou-siun (nom littéraire Lao-tsiuan), qui était originaire de Mai-chen et a vécu de 1009 à 1066. Il eut deux fils dont l'aîné Sou-che, plus connu sous le nom de Sou-toung-po, a été le poète le plus célèbre de l'ère des Song (1036-1101) et le plus jeune, Sou-tche (1039-1112). Contemporain des frères Tch'eng, leurs adversaires littéraires et ennemis personnels, ils les soutinrent dans l'opposition violente qu'ils firent à Wang-an che et dont Sou-toung-po fut victime. Exilé par le ministre, ce dernier mourut dans l'île de Hainan. Les écrits du père, fondateur d'école, furent rassemblés et publiés sous les titres de *Lao tsiuan wen tche* et *Lao tsiuan tsiang yn*. Sou-tche a composé un commentaire célèbre du Tao-te-king qui fait partie du canon taoïste.

Influencés par les taoïstes et les bouddhistes, les Sou entendaient par nature ce que Tcheou-tse et Tchang-tsai dénomment « cause première, mais qui, étant toujours un être transcendant, l'« Un » de Lao-tse, le « milieu » (*tchoung*) de K'oung-tse ([269](#)) ne

Histoire de la philosophie chinoise

peut être considéré comme le bien absolu. « Lorsque ^{p.478} Mong-tse a dit que la nature est bonne, les représentations de l'Un et du milieu sont devenues secondaires », et l'on a confondu cet Un, indifférencié et indifférent avec la nature phénoménale, avec la vie de qui, seule, dépend la distinction entre le bien et le mal, entre la justice et l'injustice. Mais cette vie n'est pas l'être réel. La conscience du moi, l'âme invisible n'est pas une avec la vraie nature et il n'est pas possible de parvenir à la vraie nature sans sortir de ce moi. Notre nature (individuelle) ne peut donc pas être la loi morale elle-même, comme les frères Tch'eng l'ont enseigné. Elle peut tout au plus être le vase qui reçoit volontairement les qualités morales fondamentales et les rend ainsi nôtres.

« Notre nature possède la faculté d'inclination et de répulsion ; le sage est déterminé dans son inclination et dans sa répulsion par la loi morale, l'homme du commun, par l'égoïsme.

La nature phénoménale, est donc vide et pratiquement désir, inclination et répulsion ; la nature, une, préexistante et éternelle (cause première) étant transcendante est absolument incapable d'une détermination qualitative. D'où vient donc la loi morale ? A cette question les Sou n'ont pu donner de réponse satisfaisante.

Plus importante et plus étendue a été l'école de Hou ou de Hou-siang ainsi nommée d'après la localité de Siang dans le Hou-nan et d'après la famille Hou qui lui fournit ses chefs ; on l'appelle aussi l'école du Hou-nan. Son fondateur, Hou-an-kouo (Wen-ting) naquit en 1074 à Tchoung-an, dans le Fou-kien ; il entra dans l'administration et occupa pendant quarante années

Histoire de la philosophie chinoise

des postes importants au Hou-nan et au Se-tch'ouan. Adversaire de la politique de Wang-an che, il se consacra à l'étude spéciale du Tch'oun-ts'iou que l'audacieux novateur proscrivait et rejetait, et s'efforça de rendre à cette œuvre, qui joua un rôle si étonnant dans l'histoire du confucisme, l'estime qui lui est due. Mais Hou-an-kouo était aussi un adversaire de la politique néfaste de faiblesse et de déloyauté qui consistait en alliances et en reculs successifs devant les barbares. Il éprouva une profonde amertume de l'abandon d'une grande partie de la Chine du Nord (1126) et du transfert de la capitale d'abord à Nan-king, puis au Tche-kiang. En vrai confuciste, il était enclin à voir la cause de ces malheurs ^{p.479} dans l'abandon des classiques et surtout dans la proscription du Tch'oun-ts'iou, son ouvrage préféré. Il le dit franchement au jeune empereur Kao-tsoung (1127-1162) qui était un fervent bouddhiste :

« Si ce que le Sage a écrit autrefois de sa main n'est plus admis par le souverain, les ministres ne peuvent plus l'enseigner au peuple. La confusion de la loi morale et la destruction de l'ordre raisonnable qui est si nécessaire pour répandre la civilisation chinoise parmi les barbares n'ont pas d'autre cause » ([270](#)).

Peu avant sa mort (1138), il remit à l'empereur un commentaire du Tch'oun ts'iou (*Tch'oun ts'iou tchouan*), qui a été longtemps considéré comme le meilleur ouvrage de ce genre, mais ne reçut cependant pas l'approbation de Tchou-hi. Et Hou-an-kouo fut dès lors classé parmi les hétérodoxes.

Hou-houng (appelé Wou-fong) fils de Hou-an-kouo, fut le disciple de Yang-kouei-chan ou Yang-che (v. p. 452) l'ami,

Histoire de la philosophie chinoise

intime de son père, qui était originaire du Fou-kien, disciple des frères Tch'eng et orthodoxe. Hou-houng fut le favori de l'empereur ; il occupa une charge importante à la cour, puis vécut longtemps dans la retraite. Il a composé le *Tche yen*, paroles de sagesse, ouvrage principal de l'école, qui fit sensation et fut violemment attaqué par Tchou-hi. C'est lui qui a formé les autres membres de la famille qui furent ensuite adeptes de l'école Hou-siang : ses deux cousins, Hou-yin, de son nom littéraire Tche-tang (mort en 1150), et Hou-kouang-tchoun qui mourut à trente-huit ans après avoir eu de violentes controverses avec Tchou-hi ; enfin son propre fils, Hou-tche-soui, qui fut le principal représentant de l'école à l'époque de Tchou-hi. Il faut citer encore Tchang-tche ou Tcheng-fou, plus connu sous le nom de Nan-sien, fils d'un général célèbre et disciple de Hou-houng, dont le fils Hou-tche-soui devint le gendre. Quoiqu'il restât fidèle à l'école de Hou-siang, il fut jusqu'à la mort (1181), intimement lié avec le grand dogmatiste confucien, Tchou-hi.

Cette école aussi s'écarte de la théorie confucienne de la bonté de la nature. On ne peut pas dire que la nature est bonne sans dire en même temps qu'elle est mauvaise, parce que bon est un concept relatif, qui suppose l'existence de son contraire, mauvais. Dans son sens relatif, l'attribut « bon » n'est pas applicable à la nature dans sa grandeur première et mystérieuse, car elle est au-dessus de toute comparaison. La nature peut être bonne tout au plus dans un sens absolu et transcendant, dans le sens du bien suprême qui n'admet pas de contraire. On dit couramment, cependant, que la nature est

Histoire de la philosophie chinoise

bonne, que la nature est mauvaise ; mais, dans ce cas, il ne s'agit pas de nature proprement dite. La nature humaine laisse l'homme libre de suivre ses instincts et d'y rester : « Le sage est guidé, dans son désir et son refus, par la loi morale, l'homme du commun par son égoïsme ». Tchou-hi a déclaré que c'était une autre forme de la doctrine erronée de Kao-tse, mais la polémique qu'il a engagée contre ses nombreux adversaires ne présentait aucun intérêt et cela se comprend. Car ce problème de l'éthique, qui occupe depuis quinze cents ans les penseurs confucéistes, est de ces grandes questions qu'il est indispensable de poser, mais dont la solution est secondaire. En effet, canonisée ou dogmatisée, une solution quelle qu'elle soit, ne convainc jamais les partisans d'opinion différente. Rappelons-nous les controverses philosophiques et théologiques qu'ont soulevées en Occident les deux natures du Christ, la communion et la théodicée. Elles ont été soutenues en Europe avec plus de fanatisme, mais nullement avec plus de conscience et de savoir, que celle qui concernait la bonté de la nature en Chine.

Le principal adversaire du confucisme officiel de Tchou-hi a été Lou-siang-chan ou Lou-tse-tcheng (1140-1192), originaire de Tcheng-tche dans le Fou-kien. Lou-tse semble, malgré cette opposition, avoir entretenu avec Tchou-hi des relations très cordiales ; il le rencontra à différentes reprises dans des discussions philosophiques, en 1175, par exemple « au temple du Lac des oies » et en 1181, à Nan-tchang. Il y parla devant les élèves de Tchou-hi et le maître orthodoxe fut si charmé de la conférence qu'il en demanda une copie pour son usage parti-

culier. Lou-siang avait un frère nommé Lou-tse-cheou, qui semble avoir été un fidèle adepte de Tchou-hi.

p.481 Au sujet des idées de Lou-siang-chan, Forke dit (271) :

« Dans ses considérations, Lou-siang-chan prend comme point de départ l'univers. L'homme semble être une partie de ce dernier ; il se trouve au milieu de l'infinité de l'espace et du temps. Mais les « affaires intérieures de l'univers sont mes propres affaires intérieures et mes propres affaires intérieures sont celles de l'univers ». Ce qui veut dire que tout ce qui se passe dans l'univers ne peut être, dans son essence, que des événements de mon propre intérieur, car « l'univers est mon cœur (esprit) et mon cœur est l'univers ». Or mon esprit n'est pas autre chose que la raison universelle. La proposition « mon cœur est la raison » devint le fondement de tout le système. Tout être spirituel qui a jamais vécu ou qui vivra jamais, est toujours mon esprit ou la raison universelle, car il n'y en a qu'une, bien qu'elle apparaisse sous des formes multiples. Si dans le monde des cent mille générations un saint avait vécu ou devait paraître après un temps si infiniment long, ce serait toujours le même esprit et la même raison. Le monde est une émanation de mon esprit, ce n'est que de cette façon que le ciel et la terre deviennent ciel et terre. « Tous les êtres existent en moi, il suffit de posséder la raison », pour le comprendre. Nous nous retrouvons en plein panthéisme lorsque le philosophe considère que la raison occupe et

Histoire de la philosophie chinoise

remplit tout l'univers et établit ainsi l'ordre des choses. Cela signifie seulement sans doute que les êtres et leurs transformations régulières proviennent de la raison ou de la pensée. La raison est la norme de l'éthique et de la politique comme elle est celle du cosmos. Elle remplit tout l'univers et réside aussi dans le cœur de l'homme, car elle n'est autre chose que celui-ci. Elle est la source vitale de tous les êtres et la norme moins les actes. »

Comme nous ne connaissons la philosophie de Lou-Siang que par l'exposé de Forke, il nous est impossible de juger si cette doctrine était un idéalisme véritable ou seulement inspirée, elle aussi, de l'identité particulière à toute l'époque des Soung. En tout cas, Wang-yang-ming, qui se rapproche beaucoup de Liou-sang et l'a défendu énergiquement contre ^{p.482} Tchou-hi, n'était pas un idéaliste au sens métaphysique du mot, ainsi que nous allons le montrer. Je ne connais qu'une orientation en Chine qui ait représenté l'idéalisme métaphysique avec logique ; c'est la secte bouddhique du Madhvamayana ou Vijñānavāda qui fut introduite en Chine par Hiuan-tsang, et disparut au dixième siècle. L'idée d'idéaliser le monde corporel semble aussi étrangère à la mentalité chinoise que le pessimisme toujours dissimulé, en quelque sorte, derrière l'idéalisme métaphysique.

La domination exclusive de la dynastie mongole sur la Chine ne dura pas tout à fait cinquante ans (1295-1347) ; mais l'esprit chinois s'avilit pendant cette période à un point qu'il n'avait jamais atteint depuis la constitution de l'empire et il est compréhensible qu'il ait mis du temps à se relever de cette épreuve. Il semble que l'enseignement confucien officiel n'ait

Histoire de la philosophie chinoise

pas été interrompu sous la dynastie des Yuan et que, sous cette domination étrangère, le confucisme ait conservé son influence sur le gouvernement bien qu'il existât toujours un profond abîme entre les barbares vainqueurs et la vieille race cultivée. Les confucistes s'étant tout d'abord éloignés des vainqueurs ; Koubilaï (Hou-pi-lie) et Jen-tsong s'efforcèrent d'attirer les *Jou* et de se les attacher. Ils réussirent en effet à gagner à leur cause en la personne du lettré Siou-hing, un représentant et un chef du confucisme, et à rétablir, surtout grâce à son concours, les études et les examens confucistes. Siou-hing était un érudit. Il n'y avait aucune science, dit P. Amiot, que Siou-hing n'eût apprise et c'était un esprit infatigable. Il composa des commentaires des livres canoniques — ce qui n'était pas d'une nécessité urgente — des études sur les caractères, la musique, les coutumes, la chronologie et l'histoire ; il était géomètre et astronome, connaissait très bien les antiquités, les lois et les habitudes de son peuple, si bien que l'empereur Koubilaï, dont il était le bras droit, le chargea d'établir un code pour sa dynastie ; il parlait le mongol et non seulement il traduisit dans cette langue les meilleures œuvres chinoises, mais aurait en outre écrit des œuvres mongoles. Ses mémoires sur la littérature (*Lou tchai wen ki*) étaient encore très appréciés au commencement du ^{p.483} XIX^e siècle. En plus de tout cela, il aurait été encore un maître éminent, de sorte que Koubilaï put se féliciter d'avoir gagné à sa cause un esprit si remarquable. En 1269, il le chargea de la réorganisation de l'instruction publique. Mais ce fut Jen-tsong qui rétablit l'ancien système d'études et d'examens. Suivant un rapport officiel, il y avait, en 1286, 20.166 écoles de premier et de deuxième ordre ; en 1288, 24.800 ; en 1291, il y

Histoire de la philosophie chinoise

en avait encore 21.300. Par contre, un édit du premier empereur des Ming, datant de 1369, déclare que les écoles créées par les empereurs mongols n'auraient jamais existé réellement. Cependant Koubilaï et Jen-tsong ont fait un effort sincère ; pour conserver et respecter les principes philosophiques et moraux de l'empire, tandis que les empereurs ultérieurs de la dynastie des Yuan écartèrent de plus en plus les lettrés chinois des hauts postes administratifs et provoquèrent ainsi la violente opposition et la réaction nationale qui finirent par mettre sur le trône la dynastie des Ming.

La dynastie des Ming (1368-1644) s'est donné la tâche de réorganiser définitivement le système confucien d'enseignement et d'examens et s'est efforcée, de façon toute spéciale, d'atteindre ce but. Durant cette période, on ne compte pas moins de 65 édits et ordonnances concernant les concours littéraires et 12 pour les concours militaires ; 39 ont trait aux grandes écoles impériales et 34 aux écoles de province et de district. Le mode d'enseignement et d'examens adopté par les Ming était en somme définitif puisqu'il a été conservé sans modification par les Mandchous. Il consiste, comme nous l'avons dit, à inculquer au peuple chinois la mentalité confucienne. Si l'on se reporte à l'antiquité on peut constater que, parallèlement au développement de l'organisation officielle des lettrés, l'esprit chinois s'engourdit toujours davantage et tombe au bout de deux millénaires dans une léthargie d'où il sera réveillé deux cents ans plus tard par une nouvelle révolution. Mais on peut aussi juger autrement la marche de cette évolution. Tant que le confucisme eut à lutter pour son établissement dogmatique, sa force fécondante vivifia le peuple chinois. Mais à partir du moment où

Histoire de la philosophie chinoise

son monopole spirituel fut garanti par l'État et sa doctrine érigée en dogme, le ^{p.484} néo-confucisme perdit ses dernières forces. Sous cette forme il n'était plus en état de rendre le peuple chinois capable de s'adapter et de résister, dans la concurrence mondiale, à la civilisation ou plus exactement aux attaques de l'Europe, ni de le conduire à une renaissance nationale.

C'est seulement sous les Mandchous que l'esprit chinois tomba en léthargie, bien que les derniers combats qui ont assuré la victoire des Jou sur leurs concurrents et l'établissement de l'organisation extérieure remontât aux Ming. Sous cette dernière dynastie, cependant nationale, le taoïsme tenta encore une fois d'obtenir sa reconnaissance officielle, mais il n'y réussit pas ; pourtant le vieux tronc de la philosophie confucienne produisit encore sous les Ming un rejeton vigoureux dans la personne de Cheou-jen dont le nom littéraire était Wang-yang-ming ([b16](#)).

Wang-yang-ming vécut sous les derniers empereurs de la dynastie des Ming (1472-1529). Il appartenait à une famille noble du Tche-kiang qui avait donné à l'empire de hauts dignitaires civils et militaires et eut une vie très agitée, pour ne pas dire aventureuse. Après avoir été un modeste écolier, il devint professeur, puis subit des revers et s'enfuit chez les barbares. Il obtint plus tard un emploi dans l'administration, fut nommé successivement juge, examinateur, chef militaire et rentra enfin dans l'administration civile, puis dans l'enseignement. A plusieurs reprises Wang-yang-ming s'est retiré dans la solitude ou dans un couvent taoïste, mais sa retraite a toujours été courte durée, parce qu'il éprouvait le besoin de rentrer dans le tourbillon des événements politiques et des luttes

Histoire de la philosophie chinoise

de parti. Il a été tantôt un maître de sagesse dont les hommes les plus distingués s'honoraient de suivre les enseignements, tantôt un maître d'erreur et un hérétique objet de la réprobation générale. Sa biographie chinoise si remplie d'événements singuliers, ne dit malheureusement rien de la façon ^{p.485} dont Wang-yang-ming a pu conserver, dans toutes les aventures qui lui sont survenues, cet équilibre de l'âme qu'il prétendait être le but et l'indice de la sagesse parfaite. Tout ce que nous voyons c'est que le philosophe eut à supporter les fluctuations auxquelles fut soumis l'homme d'État et le fonctionnaire, qu'il fut élevé en confuciste et profondément pénétré de la doctrine du maître, particulièrement du Ta hio et du Tchoung young, mais qu'il eut toujours des relations étroites avec les taoïstes et essaya de mettre en pratique leur doctrine. Après s'être démis de sa charge pour la première fois alors qu'il était jeune, et s'être consacré entièrement aux études taoïstes, il serait un jour rentré dans le monde en disant : « Il est impossible que cette duperie, cette doctrine indigne conduise à la bonne voie ». Néanmoins, il revenait toujours à cette « duperie ». Finalement, il fut nommé vice-roi des provinces du Kouang-toung, du Kouang-si, du Kiang-si, du Hou-nan, et du Hou-peï comprenant un énorme territoire. Il mourut dans une expédition militaire à Tcheng-loung-pou, en 1529, âgé seulement de 57 ans.

Tsiu-ai, l'élève préféré du Maître, dit de lui :

« La sagesse du maître était un don du ciel. Il était intéressant et sans parti pris, bien qu'il n'en imposât point par son aspect extérieur ; il semble avoir montré dès sa jeunesse l'attitude martiale qu'il eut plus tard. Il

Histoire de la philosophie chinoise

écrivit beaucoup de traités importants, mais dans sa conversation, il ne prononçait jamais de paroles inutiles. Il étudia les deux religions (bouddhisme et taoïsme), puis, s'en détourna. Lorsque l'on apprit cela, on le regarda comme un homme qui voulait à tout prix se distinguer des autres et ne respectait rien. On ignorait toutefois que pendant les trois ans passés parmi les barbares, il avait beaucoup souffert physiquement, mais avait cultivé aussi la paix de l'âme. Par son discernement et son esprit de suite, il égalait les plus sages ; il était aussi foncièrement orthodoxe.

En ce qui concerne l'orthodoxie du Maître, les opinions étaient très partagées à son époque. Vers la fin de sa vie, il fut accusé d'hétérodoxie par le censeur Tch'eng-tche et le sous-secrétaire d'État Mao-yu. Cette accusation semble n'avoir influé en rien sur la situation publique de Wang-yang-ming ; cependant le ^{p.486} reproche d'hétérodoxie est resté attaché à son nom ; nous verrons bientôt si c'est à tort ou à raison.

Des ouvrages qui portent son nom, nous avons conservé les « Instructions morales » composées sous sa direction par ses élèves Tsiu-ai et Sie-k'an ; un recueil de questions et de réponses qui, s'appuyant sur le Ta hio, expliquent la doctrine morale de Wang-yang-ming ; une autre étude sur le Ta-hio, également par son disciple Tchen-kiou-tchouan et enfin une collection extrêmement riche et intéressante de lettres de Wang-yang-ming.

Histoire de la philosophie chinoise

La métaphysique de Wang-yang-ming repose sur l'unité universelle, sur la doctrine de l'identité de Dieu et de la nature, du corps et de l'âme, de la loi cosmique et des principes moraux.

« Il n'y a qu'une seule et unique nature ; considérée dans son essence matérielle, elle s'appelle « ciel » (*t'ien*) ; comme législatrice et seigneur, on l'appelle le seigneur suprême (*Chang-ti*) ; considérée comme pouvoir directeur, c'est le destin ; son action sur l'homme se manifeste dans les dispositions de ce dernier et quand elle gouverne le corps, elle a nom esprit ; si donc, on part de la nature pour passer par toutes les catégories infinies on retrouve partout la même nature.

On a dit que Wang-yang ming était un « idéaliste » ; si l'on entend par là que le penseur chinois accordait au monde phénoménal moins de réalité qu'au monde spirituel, la qualification est erronée. Wang-yang-coing se prononce très nettement à ce sujet.

« Il faut bien comprendre, dit-il, qu'en dernière analyse, la personnalité, l'esprit, les désirs, la connaissance et les objets sont une seule et même chose... Les oreilles, les yeux, la bouche, le nez, et les quatre membres constituent le corps, mais comment le corps pourrait-il parler, entendre, voir ou se mouvoir sans l'esprit ? D'autre part, lorsque l'esprit désire voir, entendre, parler ou se mouvoir, il ne peut le faire sans le secours des oreilles, des yeux, de la bouche, du nez et des quatre membres. Il en résulte que sans esprit il n'y a pas de corps et sans corps, il n'y a pas d'esprit. Quand

Histoire de la philosophie chinoise

on ne considère que l'espace que l'on occupe, on le nomme notre propre corps ; si l'on se considère comme l'être qui surveille (contrôle) tout, ^{p.487} on appelle cela l'esprit ; si l'on considère l'activité de l'esprit, on appelle cela désir et si l'on veut désigner l'aperception du désir on la nomme entendement ; mais ce à quoi se rapporte notre désir, ce sont les objets. Et tout n'est qu'une seule et même chose.

De même que l'esprit de l'homme et l'univers entier sont, dans leur être intime, une seule chose, les démons et les dieux forment avec l'homme une unité universelle.

Wang-yang-ming ne dit pas qu'une forme d'existence quelconque est moins réelle qu'une autre, et c'est une erreur de faire de lui un idéaliste matérialiste. Par contre, d'après lui, l'esprit est l'être qui contrôle toutes les autres formes de la vie, l'organe de contrôle du monde ; ce qui nous transmet la connaissance du monde extérieur est, non pas nos sens, mais notre esprit qui se sert des sens.

« Voir, entendre, parler et agir sont l'action de l'esprit. La vue de l'esprit se manifeste dans les yeux, son ouïe, dans les oreilles, sa langue se manifeste par la bouche et son activité au moyen des mains et des pieds. Sans l'esprit, il n'y a plus ni yeux, ni oreilles, ni bouche, ni nez. L'esprit n'est en aucune manière l'égal de la chair et du sang, car s'il en était ainsi, comment se ferait-il qu'un mort ne puisse ni voir ni entendre ni parler ni agir bien qu'il ait encore chair et sang ? C'est de l'esprit que nous vient la faculté de voir, d'entendre, de parler et d'agir.

Histoire de la philosophie chinoise

Aussi la vérité n'est-elle pas dans les objets extérieurs, comme l'enseignaient Tchou-hi et les philosophes de la nature de l'époque des Soung ; c'est uniquement dans notre esprit qu'il faut la chercher. Comme Tchou-hi, Wang-yang-ming avait pris pour point de départ de sa théorie de la connaissance le Ta-hio et particulièrement cette proposition : « Lorsque les objets ont été étudiés à fond, c'est là le summum de la connaissance ». Mais tandis que Tchou-hi orientait sa recherche vers le monde extérieur et ne voyait en elle qu'une simple explication rationnelle qui ne pouvait jamais conduire à une connaissance réelle, Wang-yang-ming s'engageait dans une voie tout à fait opposée. Il a dit une fois :

« J'ai dit jadis à mon ami Tsien : Pour devenir sage et vertueux, il faut étudier tout ce qui existe sous le soleil. Mais comment un homme pourrait-il en être capable de nos jours ? Et, montrant le bambou qui se trouvait devant ma maison, je lui dis de l'étudier. Nuit et ^{p.488} jour, Tsien se consacra à l'étude du bambou, et lorsqu'il eut épuisé son esprit et ses pensées sur ce sujet, il tomba finalement malade. Supposant que l'insuffisance de ses efforts était la cause de son insuccès je me mis à la tâche. Nuit et jour, je cherchai à découvrir ce qu'il y avait de rationnel dans le bambou ; mais ce fut en vain. Je fus finalement si fatigué que je tombai malade au bout de sept jours. Il fallut reconnaître avec regrets que si nous ne possédions pas la puissance et l'aptitude nécessaires à l'étude des êtres, nous ne serions jamais des hommes sages et vertueux.

Histoire de la philosophie chinoise

C'est pourquoi Wang-yang-ming ne put jamais admettre la méthode de connaissance recommandée et appliquée par Tchou-hi. Il n'est pas nécessaire, disait-il, d'étudier jusque dans leur dernière cause les objets du monde phénoménal, et la connaissance n'a de sens en général que par rapport à notre esprit et à notre caractère.

« L'esprit même est la voie et la vérité, et la voie et la vérité, c'est le ciel. Donc celui qui sait ce qu'est l'esprit sait aussi ce qu'est la vérité et ce qu'est le ciel. Quand on cherche sincèrement la vérité, il faut la chercher dans son propre esprit ; il est inutile de la chercher dans le monde extérieur.

Mais cette recherche de l'esprit ne peut non plus être une recherche rationnelle des causes, comme le pensait Tchou-hi ; elle doit consister « à libérer l'esprit de tout ce qui n'est pas juste et à rétablir en lui la nature originellement bonne ».

Mais s'il n'y a pour l'esprit aucune causalité, il n'y a pour lui ni extérieur, ni intérieur, puisque tout est dans notre esprit. A un élève qui lui demandait quel rapport existait entre notre esprit et les fleurs et les arbres qui fleurissent et se fanent sur le sommet des montagnes, Wang-yang-ming répondit :

« Si tu ne penses plus à ces fleurs, la tranquillité règne dans ton esprit (à leur sujet) ; si tu y penses leurs couleurs reparaissent aussitôt, tu peux ainsi comprendre que ces fleurs ne sont pas en dehors de ton esprit.

Il semble que déjà les élèves du philosophe, ainsi que plus tard son traducteur, ont interprété Wang-yang-ming comme si, selon lui, les fleurs cessaient d'exister dès que nous ne les percevons

Histoire de la philosophie chinoise

plus, de sorte qu'elles n'existeraient réellement que dans notre représentation, et comme si tout ^{p.489} ce monde des corps et des formes n'était qu'apparence et illusion (maya). Une telle interprétation, cependant, ne concorde point avec la conception fondamentale de Wang-yang-ming. Au fond, le passage cité signifie simplement que la conception dépend de mon esprit et se produit dans mon esprit ; lorsque je regarde la fleur elle existe pour moi ; quand je ne la regarde pas, mon esprit est tranquille à son sujet ; les paroles de Wang-yang-ming ne signifient pas du tout que la fleur n'est que le résultat de l'idée que je m'en fais et n'existe point en elle-même. L'idée que le monde phénoménal a sa forme en nous et non point en soi s'accorde très bien avec un réalisme transcendant. Kant s'est vivement élevé contre le reproche d'idéalisme, et contre la confusion du phénomène avec la simple apparence. Evidemment, toutes les perceptions passent par notre esprit, de sorte que le monde entier, dans son apparence phénoménale, est bien l'œuvre de notre esprit. L'esprit n'est donc le créateur du monde qu'au point de vue formel et dans la mesure où il est l'ordonnateur du monde et seulement là où il y a une idée, il y a une chose... Il n'y a point de principes en dehors de ceux de l'esprit et rien n'existe indépendamment de lui ».

De même que T'oung-tchoung-chou avait cherché sa métaphysique dans le Tch'oun ts'iou et prétendu qu'elle était véritablement confucienne, de même Wang-yang-ming a tiré son interprétation du Tchoung-young, et l'a présentée comme la seule idée orthodoxe du maître. Il est aussi indiscutable qu'il n'existe de système métaphysique ni dans le Tch'oun ts'iou, ni

Histoire de la philosophie chinoise

dans le Tchoung young, qu'il est vraisemblable que K'oung ait accepté aussi cette philosophie de l'identité que nous savons être commune à la mentalité chinoise et qui est l'hypothèse indispensable à l'éthique de K'oung-tse. Mais Wang-yang-ming a modifié à sa façon l'héritage spirituel qu'il avait reçu et lui a donné un développement qui vaut à son auteur d'être considéré à bon droit comme un des plus grands penseurs de la Chine. Comparé à Spinoza, plus jeune de 150 ans et dont la mentalité est proche parente de la sienne, Wang-yang-ming n'est nullement inférieur. Ce qui le distingue particulièrement, c'est sa profonde ^{p.490} connaissance de l'épistémologie et de la psychologie. A ce point de vue, il n'a point d'égal dans toute l'histoire de la philosophie chinoise. Il s'écarte beaucoup ici, à vrai dire, du confucisme orthodoxe de Tchou-hi et, malgré ses affirmations répétées, il forme un contraste absolu avec le Thomas d'Aquin confucien. Tchou-hi était un pur rationaliste ; Wang-yang-ming est un volontariste et un intuitionniste. Et quand tous deux prennent, comme nous l'avons vu, pour point de départ le même principe du Ta hio, ils doivent inévitablement aboutir à des buts diamétralement opposés. Donc, si Tchou-hi représente l'orthodoxie néo-confucienne, Wang, qui voulait rétablir dans sa pureté l'ancien confucisme, doit être considéré comme un hétérodoxe.

Dans le passage du Ta hio, dont nous avons parlé plus haut, K'oung-tse considère l'examen critique des circonstances extérieures, et, par suite, la juste attitude en face du monde qui nous entoure, comme le commencement de la voie qui mène à l'accomplissement du devoir ; mais son but est non de gou-

Histoire de la philosophie chinoise

verner le monde extérieur, ni le pragmatisme, mais au contraire l'introversion, la connaissance de soi. Nous ne pouvons juger le monde et les choses à leur véritable valeur, que si nous les examinons sans tenir compte de nos passions et de notre intérêt et nous ne pouvons faire valoir dans sa pureté notre nature divine ni faire resplendir en nous la vertu parfaite (*ming ming te*), si nous ne faisons abstraction de notre intérêt et ne maîtrisons toutes nos passions. La connaissance des choses extérieures n'est donc, pour K'oung-tse, qu'un moyen de parvenir au but, qui est de se libérer de ce monde extérieur et de se purifier intérieurement. Tchou-hi, au contraire, a considéré comme devoir en soi, l'étude critique et rationnelle des choses, et il a transféré le but non point à l'intérieur, mais à l'extérieur, dans les choses ; *ming ming te* est pour lui l'explication au sens objectif, ce qui fait briller la lumière dans les autres et dans l'ordre social. C'est ainsi qu'il en est arrivé à faire subir une audacieuse modification à l'ancien texte du Ta hio en remplaçant le caractère *ts'in* qui signifie aimer (les hommes, *min*) par le caractère *sin* (renouveler le peuple). Il est vrai de dire que Tch'eng-tse avait déjà proposé cette lecture ; mais c'est Tchou-hi qui l'a ^{p.491} réalisée. Dès lors la « Grande étude » prend un sens tout différent, car maintenant son but est non plus la perfection personnelle, ni le travail intérieur, mais le travail extérieur fondé sur une étude aussi sûre que possible du monde extérieur au moyen de la raison.

Tchou-hi a ainsi transformé la haute morale de K'oung-tse en une morale pragmatique et c'est contre cela que Wang-Yang-ming s'est élevé. Comme les réformateurs chrétiens et les

Histoire de la philosophie chinoise

hérétiques, qui s'efforcent toujours de ramener l'antique doctrine évangélique à sa pureté primitive, il a inlassablement cherché à rétablir le texte original de la « Grande étude ». Ce n'est pas par les choses, mais c'est par soi-même qu'il faut commencer ; ce n'est pas les autres mais c'est soi-même qu'il faut réformer. Aimer le peuple, c'est faire rayonner en soi-même la vertu parfaite en remplissant tous ses devoirs et en aidant la divine nature à se manifester en nous. « Se cultiver soi-même est ce que l'on exprime par *ming ming te* ». A quoi sert donc, dans ce dessein, l'étude rationnelle des choses ? La vérité ne réside pas dans les choses que nous ne connaissons que par l'esprit. Il n'y a point, en général, de différence essentielle entre la connaissance théorique et la raison pratique, comme le pense Tchou-hi, entre connaître (*tche*) et agir (*hing*). L'unité de la nature se manifeste aussi, bien entendu, dans l'unité de l'esprit.

« Celui qui possède la connaissance réelle ne manque pas d'agir en conformité avec elle. La connaissance sans l'action correspondante devrait plutôt être appelée manque de connaissance. Les hommes sages et vertueux enseignent à d'autres comment ils doivent agir, parce qu'ils désirent qu'ils reviennent à la nature, mais ils ne leur disent pas simplement de réfléchir et de s'en tenir là. Prenons comme exemple la beauté que l'on aime et la mauvaise odeur que l'on repousse. Voir la beauté est le fait de la connaissance, l'aimer est celui de la pratique. Néanmoins, on aime la beauté dès qu'on la voit, mais sans avoir décidé de l'aimer après l'avoir vue. Sentir une mauvaise odeur est le fait de la connaissance, haïr cette odeur est le fait de l'action.

Histoire de la philosophie chinoise

Néanmoins, dès qu'on sent une mauvaise odeur on la hait aussitôt et l'on n'attend pas de l'avoir sentie pour se dire qu'il faut la haïr. ^{p.492} Un homme dont le nez est bouché peut avoir sous les yeux un objet d'odeur désagréable et ne pas le sentir. Le fait provient de ce qu'on ne perçoit pas et non pas de ce que l'on ne hait pas... La connaissance ne fait qu'un avec l'intention d'agir et l'action est l'exécution de ce que l'on connaît. La connaissance est le commencement de l'action et celle-ci est l'accomplissement de la connaissance.

La connaissance et la volonté découlent l'une et l'autre de la nature. C'est pourquoi, contrairement à l'enseignement du confucisme orthodoxe, la vertu ne s'apprend pas plus qu'elle ne s'enseigne par la raison. La vertu avec sa connaissance et la volonté de l'exercer, constitue notre nature ; elle ne réside pas dans les circonstances extérieures, mais elle nous est innée ; elle est l'esprit et la vérité mêmes.

Par suite, c'est la connaissance intuitive et non l'entendement qui nous conduira au but.

« La nature est le bien suprême, la nature dans son état primitif est libérée du mal et c'est pour cela qu'elle est appelée le bien suprême. Persévérer dans le bien suprême, c'est retourner à l'état de nature.

Comme l'essence de l'homme et celle de Dieu sont identiques, l'homme possède aussi une connaissance immédiate de Dieu et du bien suprême qui n'a été ni acquise par l'expérience ni en quelque sorte puisée par l'entendement dans le monde extérieur. Cette connaissance immédiate (intuitive) de

Histoire de la philosophie chinoise

Wang-yang-ming, n'est pas un don particulièrement mystérieux de l'esprit et réservé à un petit nombre ; elle est au contraire la participation immédiate de l'homme à l'unité universelle, le retour de l'homme à son être véritable. Dieu et le bien suprême sont réellement présents dans la nature humaine ; mais cette nature est unie à un corps dont la nature est la passion, c'est-à-dire, dont la nature est passive. Notre vraie nature, essentiellement bonne, est donc enveloppée et cachée par une nature passive et par sa passivité qui nous entraîne hors de nous vers les choses. Pour se purifier, l'homme doit donc non pas s'abandonner aux choses, mais s'en détourner en refoulant les inclinations qui l'entraînent vers elles et rendre ainsi la liberté à sa vraie nature. C'est là ce que Wang-yang-ming appelle l'aptitude intuitive. Celle-ci, pour parler comme Kant, est simplement ^{p.493} la raison pratique qui ne s'applique pas à connaître la véritable nature des choses, mais à fonder sur elles le postulat des choses suprêmes. Elle est, pour Wang-yang-ming comme pour Kant, à la fois connaissance et direction morale de la volonté. Développer cette raison intuitive, c'est développer spontanément la loi morale, la loi du ciel, car, « l'esprit est la nature et la nature embrasse d'elle-même la loi et l'ordre. »

C'est de cette façon seulement que l'homme peut atteindre à la fin morale dernière, qui lui serait naturellement inaccessible si la perfection morale dépendait de la connaissance objective (de l'entendement).

« Je dirai même que chacun peut être comme Yao ou Choun ; car, pour devenir un Sage, il suffit de chasser ses passions et de suivre la loi naturelle... Selon leurs

Histoire de la philosophie chinoise

dispositions, les hommes sont tantôt intelligents, tantôt obtus, tantôt dociles, tantôt récalcitrants ; les uns sont au-dessus et les autres au-dessous de la moyenne. Quant à la vérité, les uns la possèdent de naissance, les autres s'en servent avec une facilité naturelle et d'autres encore l'acquièrent par des efforts soutenus et l'emploient à leur avantage (272). Le reste des hommes comprend ceux qui, pour réussir, doivent faire cent essais quand un seul suffit aux autres et en faire mille au lieu de dix. Néanmoins, lorsque la tâche est finalement remplie, le résultat est le même. Les générations suivantes ne savaient pas que celui qui se livre à la recherche de la vérité doit s'y consacrer entièrement et observer rigoureusement les principes établis par le ciel ; elles cherchaient au contraire la sagesse dans le savoir et la puissance, pensant qu'un sage devait être omniscient et omnipotent. Chacun se disait : « Il faut que j'acquièr le savoir et la puissance extraordinaires des sages avant d'avoir le repos. » C'est pourquoi, au lieu de se vouer avec ardeur à l'étude des préceptes moraux, ils épuisaient leur énergie spirituelle et leurs forces à des sujets qu'ils trouvaient dans les livres, qu'ils cherchaient dans la nature ou qu'ils imaginaient d'après certains signes laissés par les sages. Leurs passions se développaient en même temps que ^{p.494} leur savoir et plus leur puissance augmentait plus leurs principes moraux devenaient incertains. »

Histoire de la philosophie chinoise

Wang-yang-ming a répudié à plusieurs reprises le taoïsme et le bouddhisme, mais on doit cependant reconnaître qu'il a fait des emprunts importants aux taoïstes avec lesquels il fut en relations fréquentes. Il convient de noter en premier lieu le rejet absolu du rationalisme qui avait triomphé dans le confuciusisme officiel, puis l'exagération du caractère divin de la nature humaine que K'oung-tse n'avait pas admis dans une mesure aussi illimitée, la connaissance intuitive de Dieu et du bien suprême et, enfin, la *via purgativa* comme unique moyen d'arriver à cette connaissance. A ce point de vue, Wang-yang-ming est aussi pur mystique que les taoïstes renommés d'autrefois. L'influence de la secte se fait très nettement sentir dans sa doctrine du bien et du mal. La distinction du bien et du mal prend sa source dans nos rapports avec les choses, dans notre préférence pour l'un et notre mépris pour l'autre. Mais le bien et le mal ne font pas partie des choses elles-mêmes. Ces critères sont donc toujours relatifs.

« Or la paix que procure l'observation de la loi naturelle est un état dans lequel on ne fait plus de différence entre le bien et le mal. Tant que les passions exercent leur action, l'homme est dans un état où le bien se différencie du mal, mais quand les passions sont éteintes il n'existe plus ni bien ni mal, et c'est là ce que j'appelle le bien suprême.

L'accord avec le taoïsme primitif est, sur ce point, caractéristique, aussi frappant que la contradiction avec la doctrine de Confucius qui n'aurait jamais fait un tel aveu. D'autre part, Wang-yang-ming a aussi nettement rejeté la passivité taoïste et l'application conséquente de la théorie du *wou wei* que les

Histoire de la philosophie chinoise

inventions magiques ultérieures des prêtres taoïstes. L'activité ne trouble pas l'équilibre de l'âme, car ce dernier, d'après Wang-yang-ming, ne se trouve pas seulement hors du temps et de l'espace, il est encore l'Etre absolument pur. » On ne peut parler d'activité et de repos que par rapport à des moments dans lesquels l'esprit est ou n'est pas occupé ; mais si l'on a en vue l'aptitude intuitive, on ne peut distinguer si l'esprit est occupé ou non. On peut dire que les états d'excitation et de ^{p.495} calme dans lesquels l'esprit se trouve signifient activité et repos, mais quand on parle de l'esprit en tant que pouvoir intuitif, on peut dire de lui qu'il est en repos ou en activité. Lorsque la nature propre de l'esprit est active ou calme, elle ne fait en réalité aucune différence entre les deux états. Les principes, d'une façon générale, ne peuvent être soumis à l'excitation, ni au mouvement, car ces états indiquent la présence des désirs. Si l'esprit agit selon les principes, il ne sera jamais excité, même si l'hôte et l'hôtelier changent dix mille fois de gage ; mais s'il est l'esclave des désirs, même s'il paraît ne pas dépendre d'eux, il ne possède pas le calme de la pensée. Pourquoi douter que l'esprit puisse être calme dans l'action et actif dans le calme ? Pourquoi douter que l'esprit puisse être actif sans l'excitation (des passions) et inactif sous leur action ?

L'un des plus graves reproches que Wang-yang-ming ait faits aux bouddhistes et aux taoïstes est d'avoir manqué d'activité politique. Sous prétexte de conserver la paix intérieure, il ne convient pas de se désintéresser de tout, mais il faut remplir son devoir, vaincre ses désirs, et se conformer à la loi de la nature, ce qui est proprement la liberté. Ce faisant, il faut éviter de

Histoire de la philosophie chinoise

violenter sa nature charnelle, établir entre elle et la nature spirituelle un rapport harmonieux et tenir le juste milieu, comme l'enseigne le Tchoung-young. On retrouve dans cet activisme et ce positivisme, dans cette mesure harmonieuse, le vrai confucien que déclarait être Wang-yang-ming. En effet, la tâche qu'il avait entreprise était de rétablir dans sa pureté primitive la doctrine du Maître et de briser les liens d'un rationalisme prosaïque et pragmatique qui enserraient l'esprit. Que maintes puissances composantes taoïstes aient agi ici — consciemment ou inconsciemment — pour repousser le rationalisme de Tchou-hi hors duquel il n'y avait pas de salut, c'était là une nécessité organique pour ainsi dire et non pas de l'éclectisme, car cette note taoïste était empruntée à l'âme populaire chinoise même et ne détonait pas dans la doctrine de K'oung-tse.

Wang-yang-ming est le dernier grand penseur qui ait cherché à bâtir sur les fondements posés par le grand K'oung et à conserver vivante dans son peuple la doctrine de son ^{p.496} maître. Mais il était déjà trop tard. L'indiscutable utilitarisme et le prosaïque opportunisme du néo-confucienisme qui s'était développé de Mong-tse à Tchou-tse, avait chassé du champ de bataille tous les concurrents idéalistes ; le bien s'était montré, une fois de plus, ennemi du mieux. Si la Chine avait eu alors à lutter avec la civilisation occidentale on se serait peut-être aperçu déjà qu'en réalité ce confucienisme vide n'était plus une base solide pour l'État. Mais comme cette dernière preuve de sa force ne lui fut pas demandée, il réussit à se faire passer pour le seul soutien de l'empire et à se maintenir. C'est pourquoi Wang-yang-ming ne fit qu'une impression passagère sur quelques

Histoire de la philosophie chinoise

esprits d'élite qui aspiraient à la perfection et que, bientôt après sa mort, il fut maintenu dans l'oubli par l'orthodoxie. Sa philosophie eut une influence plus durable au Japon où elle rencontra dans Nakae Tōju ([b17](#)) (1608-1678), homme aussi dévoué et vertueux qu'instruit, un disciple et un apôtre ardent. Celui-ci groupa autour de lui des savants de renom et des hommes d'État influents, comme Kumazawa Banzan, Miwa Chissai, Nakane Tōri, aux dix-septième et dix-huitième siècles, qui soutenus, par l'orthodoxie du Shushi-ya, luttèrent avec plus de succès que les disciples de Wang-yang-ming n'avaient malheureusement pu le faire en Chine. Quoique le gouvernement l'ait poursuivie vers la fin du XVIII^e siècle en faveur du tchouhisme, la philosophie de Wang-yang-ming (O-Yōmei, en japonais) a trouvé au XIX^e siècle de nouveaux partisans en des personnages comme Sato Issai (1772-1859) et Ōchikubo Chōsai (1793-1837), auxquels des hommes d'État influents sont venus se joindre.

@

CHAPITRE XX

DE LA DYNASTIE MANDCHOU A L'ÉPOQUE ACTUELLE

@

p.497 Après la victoire définitive des Mandchous et sous la domination étrangère qu'ils firent peser sur le pays pendant plusieurs siècles, la Chine tomba dans une profonde décadence qui, tout d'abord politique et sociale, s'étendit avec le temps à la civilisation, à la morale et à la philosophie. Pour la corporation des lettrés confucéistes ou Jou, l'époque mandchoue a plutôt été l'âge d'or, car les empereurs barbares qui n'étaient pas en état de maîtriser l'immense empire avec leurs guerriers, avaient assez d'intelligence politique pour vouloir gagner à leur cause la classe de la société la plus puissante après la noblesse militaire, celle des Jou. Mais cela n'était possible qu'en assurant aux lettrés la conservation de leurs privilèges, en reconnaissant la censure, et non seulement en maintenant l'antique organisation des écoles et des examens, mais en la perfectionnant et lui donnant la forme définitive et officielle d'un rouage de l'État.

Lorsqu'ils envahirent la Chine, les empereurs mandchous laissèrent à leur poste les fonctionnaires chinois qui se mettaient volontairement au service de la nouvelle dynastie, et, en 1631, au moment de la création des six ministères, ils donnèrent aux Chinois les mêmes fonctions qu'aux Mongols et aux Mandchous (273). En 1634, des examens officiels d'après le mode p.498 chinois eurent lieu pour les Mandchous, les Chinois et les

Histoire de la philosophie chinoise

Mongols. Mais en 1635, longtemps encore avant l'occupation définitive du pays, la Cour des censeurs (*Tou tcha yuan*) fut créée sur le modèle de l'ancien *Yu che t'ai* de l'époque des T'ang et l'empereur donna aux censeurs l'ordre exprès de l'avertir de ses erreurs, de lui parler franchement et de lui faire les remontrances nécessaires. De si larges concessions permettent de penser que les Jou n'avaient pas attendu l'occupation de leur localité par les troupes mandchoues et étaient bien souvent venus au devant des conquérants dans l'espoir d'assurer leur propre avenir. Cette supposition qui montre sous un jour bien mauvais la loyauté des confucistes pourrait permettre de juger du degré d'abaissement auquel était parvenue la corporation. Il faut également reconnaître à leur avantage que, s'ils avaient résisté jusqu'à la dernière extrémité aux conquérants étrangers, c'eût été la ruine du droit, de la morale et de l'esprit confuciens, qui ont conservé à la Chine son héritage culturel et spirituel, malgré une domination étrangère de plus de 250 ans.

Il ne manquait certes pas de concurrents tout disposés à aider de leurs conseils le Mandchou dans son nouveau domaine. Parmi eux, se trouvaient aussi les Jésuites, qui avaient joué sous les empereurs des Ming un rôle assez en vue à la cour chinoise (274) et qui surent passer à la nouvelle dynastie avec une enviable souplesse. S'il faut en croire le Père Schall (275), Chetsou, (1644-1662), le premier empereur mandchou qui résida à Pékin, aurait été si attaché au christianisme qu'il agissait et pensait tout à fait en chrétien, avec cette seule différence qu'il n'était pas baptisé. Le P. Schall qui avait longtemps nourri l'espoir que le souverain recevrait le baptême a p.499 prétendu

Histoire de la philosophie chinoise

que la mort seule l'avait empêché de mettre à exécution la pieuse résolution qu'il avait prise depuis longtemps. Quoiqu'il en soit, il est certain que Che-tsou n'a jamais songé comme l'espéraient les Jésuites de la Cour de Pékin à partager avec la Société de Jésus et Rome son autorité impériale suivant la manière occidentale ; car, ainsi que nous l'avons vu, l'empereur Wen-houang-ti, prédécesseur de Che-tsou, avait déjà décidé d'accepter entièrement et sans restriction la raison d'État confucienne et ses garanties constitutionnelles (création de la Cour des censeurs et organisation des examens).

K'ang-hi (1662 à 1723), le célèbre successeur de Che-tsou, avait été élevé dans les idées et les principes des confuciistes. Il vivait et pensait comme un Chinois et il n'imaginait pas qu'une autre puissance spirituelle pût avoir de l'influence à côté du confucisme. Nous verrons plus loin quelle a été son attitude vis-à-vis du bouddhisme et du taoïsme. Nous n'avons pas à nous occuper ici des destinées changeantes du christianisme chinois qui ont été, la plupart du temps, la conséquence de la politique maladroite de la Curie romaine sous le règne de ce souverain, mais il est certain que le christianisme n'a exercé aucune influence sur la mentalité chinoise. Par contre, sous K'ang-hi, le confucisme a vu la réalisation du désir et de l'espoir qu'il nourrissait depuis près de deux mille ans : la dogmatisation de ses principes simples par l'empereur. En 1671, K'ang-hi publia son fameux « Saint édit » (*Cheng yu*) ([b18](#)) qui ^{p.500} a été désormais lu et commenté le premier et le quinze de chaque mois dans toutes les villes de l'empire. Il dit ce qui suit :

Histoire de la philosophie chinoise

1. Pratiquez sincèrement la piété filiale et l'amour fraternel afin d'élever les rapports sociaux.
2. Resserrez vos liens de parenté afin de rendre manifestes la concorde et l'union.
3. Vivez en paix avec vos voisins afin d'éviter les procès.
4. Tenez en honneur l'agriculture et soignez le mûrier afin de vous assurer la nourriture et le vêtement.
5. Estimez l'ordre et l'économie afin d'épargner les biens du peuple.
6. Exaltez l'enseignement afin que les lettrés acquièrent une instruction solide.
7. Flétrissez les sectes étrangères afin d'exalter les doctrines orthodoxes.
8. Expliquez les lois afin d'avertir l'ignorant et l'obstiné.
9. Montrez l'excellence des rites et de la bienséance afin de perfectionner les mœurs.
10. Appliquez-vous aux occupations auxquelles vous a destinées votre naissance afin d'affermir le caractère du peuple.
11. Instruisez vos jeunes gens afin de les empêcher de mal faire.
12. Supprimez les fausses accusations afin de sauvegarder l'innocence.
13. Avertissez ceux qui cachent les déserteurs afin de leur éviter d'être impliqués dans le crime.
14. Payez exactement les impôts afin d'éviter que la loi vous y oblige.
15. Organisez-vous en sociétés pour extirper le brigandage et le vol.

Histoire de la philosophie chinoise

16. Apaisez vos inimitiés afin de remplir le devoir de votre vie.

L'empereur K'ang-hi accompagna son édit d'une ordonnance dans laquelle il disait, entre autres, tout comme un ancien empereur des Tcheou :

« Nous savons que, sous un gouvernement parfait, on attachait une importance spéciale non aux lois particulières, mais bien à la réforme par l'enseignement. Le cœur de ^{p.501} l'homme était alors vertueux et bon ; les mœurs publiques étaient simples et honnêtes ; on n'avait pas besoin de recourir aux châtiments ; le bonheur habitait chaque maison ; on avait des gouvernements durables, une tranquillité constante et les grands principes de la moralité étaient appliqués. Les lois peuvent réprimer le mal pour un temps, l'enseignement seul corrige les hommes pour toujours. Si donc l'on est assez insensé pour s'appuyer sur des lois sans veiller à l'enseignement, on se préoccupe de l'accessoire et néglige l'essentiel.

En 1724, l'empereur Young-tcheng, (1723-1736) promulgua un commentaire officiel du « Saint édit » appelé « Explication détaillée du Saint édit » (*Cheng yu kouang hiun*), dont nous allons citer quelques passages dignes d'être signalés. La sixième maxime est suivie des explications suivantes :

« Les écoles ont pour but non seulement de former les fonctionnaires (Jou) mais aussi d'instruire le peuple. Le lettré et le cultivateur n'ont pas deux professions différentes. Lorsqu'il cultive son champ, connaît ses

Histoire de la philosophie chinoise

devoirs et les remplit loyalement, le paysan est aussi un sage. Le soldat et le bourgeois n'ont pas besoin d'une éducation différente. Lorsque tous ceux qui servent sous les drapeaux ont le respect des supérieurs et l'amour de leurs parents, ils sont aussi des sages. C'est pourquoi, il faut que soldats et bourgeois comprennent que l'école est un précieux trésor. Ne dites donc point que les établissements d'enseignement sont destinés à la formation des fonctionnaires.

A propos de la dixième maxime, le commentaire officiel dit :

« Je pense que lorsqu'il a créé les hommes, l'auguste ciel dut donner à chacun d'eux une profession déterminée. Celle-ci devait servir de base à la consolidation du moi de chacun. C'est pourquoi si, parmi les hommes, les intelligents et les insensés ont des dispositions naturelles inégales et s'il existe aussi des différences entre les forts et les faibles, il n'est cependant personne qui ne choisisse pas de profession déterminée pour s'établir. Une fois établi dans cette profession, on s'est tracé une tâche dont l'accomplissement nous procurera un gain et sera utile au monde. Plus on s'exerce dans la jeunesse, plus on devient habile dans la vieillesse. Celui qui ne ^{p.502} s'occupe pas de plusieurs choses, n'est pas distrait. C'est là ce que Mong-tse nomme l'« entretien de la vie » et ce que Cheng-tsou-jen houang-ti (nom posthume de K'ang-hi) appelle « la profession pour laquelle on est né ». C'est donc à cette profession naturelle que l'on doit avant tout se consacrer avec sincérité.

Histoire de la philosophie chinoise

Si nous ne savions absolument rien de l'histoire et de la philosophie de la Chine et que nous apprenions brusquement d'une façon quelconque que, à la fin du XVII^e et au commencement du XVIII^e siècles, à une époque où « l'État c'est moi » de Louis XIV était en Europe le dernier mot de la sagesse, quelques empereurs dont les pères étaient encore des barbares mandchous ont parlé de cette façon à leur peuple, nous penserions que l'histoire n'est qu'une fiction utopique créée par un philosophe d'État idéaliste ou que ces souverains étaient les plus sages et les meilleurs de l'histoire universelle. On comprend l'admiration que les Jésuites, assez imbus de préjugés pourtant, ont éprouvée pour ces souverains et exprimée dans leurs ouvrages. Seule notre prévention à l'égard de l'histoire d'un pays si lointain nous fait méconnaître l'importance des résultats que le confucisme y a obtenus. Ce fut peut-être son dernier acte mais, sans aucun doute, un succès comme bien peu d'écoles philosophiques en ont jamais remporté. Certes, ce succès eut aussi son revers : le confucisme qui depuis Mong-tse était orienté non seulement vers le pratique, mais aussi fortement vers le pragmatique, avait vaincu comme raison d'État, lorsqu'on l'éleva au rang de dogme ; mais par là même, il avait cessé d'être une philosophie ; il était devenu une Église, sans jamais avoir été une religion. C'était là une très mauvaise affaire. Voyons les explications de l'empereur Yong-tcheng, au sujet du septième point du « Saint édit » :

« Depuis l'antiquité, il existe trois doctrines : outre l'école des Jou, il y a encore des taoïstes et des bouddhistes. Tchou-tse disait : « La doctrine du Bouddha ne s'inquiète ni du ciel, ni de la terre, ni des

Histoire de la philosophie chinoise

quatre régions du ciel et ne s'adresse qu'au cœur, tandis que celle de Lao-tse tend exclusivement à l'entretien de la force vitale. Ces paroles judicieuses de Tchou-tse ^{p.503} indiquent quelles étaient les tendances primitives du taoïsme et du bouddhisme. Depuis lors, des gens sans aveu se sont servis en cachette de ces noms et ont ainsi jeté le discrédit sur les doctrines mêmes. En général, tout événement heureux ou malheureux leur est prétexte à bavardages trompeurs et sans consistance. Il ont d'abord employé le mensonge pour s'emparer et s'engraisser de l'argent et des biens du peuple et ont obtenu peu à peu, que des hommes et des femmes se réunissent dans une promiscuité complète pour offrir de l'encens. Cultivateurs et artisans ont négligé leur métier pour rechercher la société des gens qui parlaient de choses surnaturelles. Mais ce qui est encore pis, c'est que des traîtres et des malfaiteurs se sont glissés parmi eux... Ces maîtres d'erreur qui troublent la foule ne sont pas épargnés par la loi. Les maîtres d'erreur et les magiciens tombent sous le coup des lois établies par l'État... Exterminez les maîtres d'erreur comme si vous aviez affaire à des voleurs ou à des brigands, à l'eau ou au feu, etc... »

L'inconvénient du dogme est l'intolérance qui apparaît déjà ici sous la forme la plus haïssable, la persécution. Dans ses explications, Young-tcheng ne condamne pas seulement le taoïsme et le bouddhisme, qu'il juge erronés, immoraux et

Histoire de la philosophie chinoise

généralement dangereux, mais il les déclare aussi hors la loi et s'il n'englobe pas dans la même réprobation le christianisme qui cependant n'était pas canonique, c'est parce que « ses représentants avaient une connaissance profonde du calendrier ». Par bonheur, on n'a pas exercé de persécution réelle contre les taoïstes et les bouddhistes pendant les derniers siècles ; mais il était inévitable qu'une doctrine protégée et soutenue par de tels moyens devînt stérile. Le dogmatisme rigide du confucisme dont on a tant parlé en Europe, date seulement des règnes de K'ang-hi et de Young-tcheng, mais son influence se fit sentir rapidement. Dans l'espace de 250 ans, le confucisme n'a pas produit un penseur remarquable et toute innovation et toute idée critique ont été aussitôt étouffées par les Jou.

A la fin du XVIII^e et au commencement du XIX^e siècles, vécut un Jou très renommé, du nom de Liou-fong-lou (1775-1829).
p.504 Originaire de Tchang-tcheou, dans le Kiang-sou, il obtint la dignité de Han-lin et occupa pendant des années un emploi au ministère des affaires étrangères (*Tsoung li ya men*) ([276](#)). Ses études sans préjugés et indépendantes de toute orthodoxie l'ont amené à découvrir que depuis l'époque des Han antérieurs, la doctrine confuciste avait été beaucoup modifiée par suite d'interprétations erronées et de falsifications intentionnelles. Pour lui les écrits de Tchang-tchoung-chou sont la tradition immédiate et fidèle de la doctrine du maître, tandis que son prédécesseur Liou-hin et l'élève de ce dernier doivent être regardés comme des falsificateurs et comme les fondateurs de l'orthodoxie ultérieure. Liou-fong jugea que, pour retrouver la

Histoire de la philosophie chinoise

vraie doctrine du Maître, il fallait d'abord débarrasser la doctrine actuelle de tout ce qu'on y avait ajouté depuis l'époque de Liou-hin, et s'en tenir aux anciens maîtres de l'époque des Han, en particulier à TOUNG-tchoung-chou qui seul avait exactement compris le Tch'oun-ts'ieou, clé de la doctrine du maître d'après la tradition orale de Koung-yang. Liou-fong n'osa pas poursuivre ses critiques jusqu'à la lutte ouverte contre Tchou-hi et l'orthodoxie ; c'est pourquoi ses nombreux écrits sont restés sans écho, du moins momentanément.

Le monopole spirituel du confucisme devenu orthodoxie ne pouvait point être brisé de l'intérieur. On ne pouvait penser à une réforme tant que la hiérarchie confucienne s'appuierait sur la puissance des empereurs mandchous. Mais lorsque des indices de décadence de la dynastie se manifestèrent sous K'ien-loung, lorsqu'en même temps l'influence de l'Occident sur la Chine devint de plus en plus sensible, lorsqu'il s'agit de décider de l'attitude à prendre vis-à-vis de l'étranger non seulement au point de vue politique et matériel, mais surtout au point de vue spirituel, et lorsque les confucistes se révélèrent incapables et même refusèrent de donner un avis, c'est alors que la question de la réforme de la doctrine passa au premier plan. Ce grand mouvement débuta, comme débutent toujours en Chine les grandes révolutions, par la révolte des T'ai-ping, ^{p.505} (1851-1865) qui découvrit tous les foyers d'infection du corps immense du peuple chinois et montra avec évidence que des mesures urgentes s'imposaient. Les Jou étaient tout indiqués pour porter remède à la situation, d'abord parce que leur doctrine leur faisait un devoir de « rénover le peuple » et

Histoire de la philosophie chinoise

ensuite, parce que toute l'influence politique de l'aristocratie qui était passée entre leurs mains après la révolte leur aurait donné l'autorité nécessaire pour remplir leur devoir s'ils l'avaient voulu. Mais les confucianistes, en tant que corporation, n'étaient plus capables de se rénover eux-mêmes et encore moins de rénover le peuple. Pendant plus de deux millénaires ayant lutté pour obtenir un monopole spirituel et créé un dogme qui, de prime abord, devait nécessairement faire d'eux les adversaires de toute innovation ; étrangers au monde et à la vie, ils s'étaient nourris dans leurs écoles, d'idées dont les dernières et les plus modernes étaient celles de la philosophie des Song. Depuis l'époque de cette dynastie, tous les événements qui avaient transformé de fond en comble la vie de la Chine, les profonds changements politiques subis à l'intérieur, la perte de l'indépendance nationale, la pénétration de l'Occident avec ses marchandises qui nivellent la vie économique, sa technique qui modifie la vie, ses idées et ses connaissances scientifiques qui détruisent l'échelle des valeurs spirituelles — tout cela n'existait pas pour les lettrés confucianistes. Ils croyaient au contraire, pouvoir se tirer d'affaire grâce aux stériles formules de sagesse de Mong-tse et de Tchou-tse. Ne sachant rien de tout cela et n'en voulant rien savoir, ils opposèrent une farouche résistance à tout essai tenté en vue de modifier l'ancien mode d'examens et d'introduire dans les écoles l'enseignement des sciences européennes et surtout de l'histoire. En 1881, les Jou conservateurs du Hou-nan provoquèrent des troubles graves dans la vallée du Yang-tse parce qu'on avait introduit des épreuves de mathématiques dans les examens officiels.

Histoire de la philosophie chinoise

Wen-tsiang, homme d'État mandchou, premier ministre et président du Tsoung-li ya-men, fonda une école supérieure, nommée Toung-wen-kouan (le Péking College qui devint plus tard l'université nationale de Pékin), dont le but était ^{p.506} de donner à la jeunesse chinoise une instruction essentiellement européenne. L'établissement qui aurait pu rendre de grands services fut malheureusement placé sous la haute protection de l'inspecteur des douanes, l'Anglais bien connu, Sir Robert Hart, et ne fit que périliter. La corporation des Jou se désintéressa complètement du Toung wen kouan et eut l'audace de s'en vanter. La fraction la plus « libérale » du parti qui comprenait Li-houng-tchang, crut mieux faire en envoyant le plus grand nombre possible d'étudiants chinois en Amérique pour y apprendre à construire des canons et des bateaux et être à même, une fois revenus dans leur patrie, de créer une armée et une flotte modernes sur le modèle européen. Aucune décision ne pouvait être plus fatale. Car, indépendamment des conséquences politiques que pouvait entraîner cette éducation étrangère, les étudiants revinrent d'Amérique la tête bourrée des idées qu'il s'étaient faites de la mentalité matérialiste et athée des Occidentaux et furent bien souvent les promoteurs et les chefs de mouvements subversifs et devinrent les ennemis les plus acharnés des confucistes qui, d'après leurs nouvelles idées, étaient complètement inutiles, ridiculement arriérés et même dangereux. D'autre part, cette dépravation suscita parmi les Han-lin qui étaient les éléments les meilleurs et les plus cultivés du confucisme une violente opposition qui, sans être assez féconde pour réaliser une réforme dans ce domaine, fut cependant assez forte, dans son aversion à l'égard de l'Occident

Histoire de la philosophie chinoise

et de ses idées, pour renforcer une haine de l'étranger qui trouvait déjà dans les réalités politiques et économiques un aliment suffisant et rendit encore plus difficile la solution du grand problème chinois. Les chefs du parti de « la purification nationale », *Ts'ing liou tang*, étaient Li-houang-tsao, président de l'académie des Han-lin, et Tchen-k'i-toung, l'homme d'État bien connu, ainsi que d'autres confucistes notoires. Ce mouvement qui n'a jamais eu de but bien défini, a pris fin après la guerre avec la France et son dernier chef, Tchong-k'i-toung, a baissé pavillon devant les Occidentaux. Il comprit que le confucisme n'était pas une arme efficace contre des vaisseaux de guerre français, et chercha finalement à introduire en Chine les « conquêtes » de l'Occident en même ^{p.507} temps qu'il employait sa fortune à fonder des écoles et des académies destinées à l'étude de la doctrine confucienne qu'il jugeait maintenant plus nécessaire que jamais pour faire contre-poids aux méthodes étrangères pour l'introduction desquelles il prenait tant de peine ([277](#)).

Ainsi Tchen-k'i-toung et le parti des Han-lin devinrent le véritable symbole de la stérilité et de l'incapacité des confucistes à trouver encore une fois, malgré leur bonne volonté et leurs dons brillants, la voie de la rénovation. On ne peut rien imaginer de plus caractéristique ni de plus misérable que l'apologie du vieil homme d'État confucien par son disciple préféré Kou-houng-ming, bien connu en Europe.

« Pour Tchen-k'i-toung, — disait-il — les principes confucistes sont vrais et engagent absolument la vie de l'individu, mais non celle d'une nation dans les temps

Histoire de la philosophie chinoise

modernes. La doctrine de Confucius établit que les hommes et les nations ne doivent s'attacher ni à la richesse, ni à la force, ni au bien-être matériel. D'après Confucius, un souverain doit ne pas rechercher les biens du monde et estimer hautement les qualités morales. Mais la science nouvelle qui nous vient d'Europe enseigne que les succès d'un homme dans la vie et la grandeur d'une nation dépendent de la richesse, de la force et du bonheur matériel. D'après un des apôtres les plus ardents de la science nouvelle en Chine une éducation qui n'a pas de valeur commerciale est complètement inutile. En face de ces deux idéaux opposés, celui de la doctrine confucienne et celui de la nouvelle science, Tchong-k'ing-tong essaya très spirituellement de trouver un compromis. Il en arriva en effet à cette conclusion que l'homme devait avoir deux séries de principes moraux, l'une pour sa vie personnelle et l'autre pour la vie de la nation. Comme individus, les Chinois devaient s'en tenir rigoureusement aux principes confuciens. Mais, comme nation, ils devaient faire abstraction des principes confuciens et accepter l'idéal de la nouvelle science européenne. En d'autres termes Tchong-k'ing-tong estime que le Chinois doit personnellement rester Chinois et « sage » confucien, tandis que l'État chinois doit s'européaniser et être une « bête de proie ».

Quand on a suivi l'évolution du confucisme depuis ses commencements jusqu'à l'époque présente, on reconnaît sans peine que l'essai tenté en vue de faire du confucisme une

Histoire de la philosophie chinoise

morale purement individuelle et de le séparer de l'État quand il s'agit de l'intérêt général, n'est autre chose que l'abandon complet de cette doctrine.

Kou-houng-ming ([278](#)) a essayé de faire une synthèse de son confucisme et de ce qu'il avait pris de meilleur à l'esprit occidental quand il fréquentait les universités anglaises et allemandes. Pour lui, le confucisme est la religion du « bon bourgeois » qui, dans toutes les circonstances de la vie, sait unir la droiture à la convenance. Il retrouve lui aussi le véritable K'oung-tse dans le Tch'oun-tsiou, dont la proposition fondamentale *min fen ta y*, grand principe de l'honneur et du devoir, peut seul maintenir la cohésion entre l'État et la nation. C'est évidemment très beau et sonne bien même à nos oreilles européennes. Mais le Chinois ne voyait là que la façon de parler du néo-confucisme, quelque chose qui tenait lieu de religion mais n'était pas une religion. C'est le pragmatisme confucien qui veut substituer à la foi en un être divin tout-puissant la fidélité et le devoir vis-à-vis de l'empereur et à la croyance à l'immortalité de l'âme, une croyance à l'immortalité de la race. Dans ces conditions, il était impossible de détourner le grand orage. Les Jou libéraux avaient préparé aux éléments plus radicaux les voies qui allaient les mener immédiatement à la révolution.

K'ang-you-wei est le chef littéraire et politique indiscuté de ce mouvement confucien tout récent. Il fut aidé par quelques leaders plus jeunes : Wang-kio-yen ([279](#)). Hawking L. Yen ([280](#)), Siu-k'in, Tchen-houan-tchang ([281](#)) et surtout par son ami politique et compagnon de lutte, Liang-k'i-tchao, l'écrivain le plus populaire de la Chine. Il était né à Canton en 1860 et appar-

tenait à la corporation des lettrés. Devenu dans la suite partisan d'une politique plus radicale, il fut choisi comme conseiller suprême par l'empereur Kouang-siu au moment de sa tentative réformiste en 1898. Mais la chute de l'empereur et son emprisonnement sur l'ordre de l'impératrice Tse-hi mirent fin à l'influence de K'ang you-wei. Pour échapper aux sanglantes persécutions dont les radicaux furent aussitôt l'objet, il s'enfuit en compagnie de Liang-k'i-tchao, à Chang-hai avec l'aide des Anglais et de là à Hong-Kong, pour disparaître définitivement, du moins de l'arène politique. Il mourut en 1927.

K'ang-you-wei et son école — nous ne parlerons pas ici de son parti politique — étaient toujours fermement attachés au confucisme, mais ils déclaraient que la forme que le néo-confucisme avait prise depuis l'ère des Han n'était plus la doctrine du maître. Dans le *Sin hio wei king* (les livres canoniques falsifiés de la nouvelle école) (282) publié en 1881, il s'appuie sur Liou-fong-lou (v. p. 503) pour soutenir que le canon de la doctrine confucienne, tel que nous le possédons à la suite des modifications que lui a fait subir le confucisme moderne, est une falsification imputable aux confucistes de l'époque de Wang-mang (au commencement de notre ère) et à Liou-hin, qui était très dévoué à l'usurpateur. Dans un deuxième livre, il essaie de démontrer que les anciens King que K'oung-tse aurait composés soi-disant d'après la tradition, étaient l'œuvre personnelle de K'oung-tse, et que les hommes d'État qu'il cite comme des modèles sont nés dans son imagination. D'après cela K'oung-tse était un révolutionnaire qui, pour donner à ses idées de réforme une autorité irrésistible leur aurait attribué un grand âge. Les

p.510 discussions relatives à la littérature classique qui au fond ne visent que le Tch'oun-ts'iou et dont l'extension à toute la littérature canonique du confucisme est certainement une exagération ne sont pas nouvelles. Cent ans avant K'ang-you-wei, Liou-fong-lou en avait provoqué une semblable, bien que ses reproches eussent été plus mesurés à tous les points de vue. D'autre part, c'est un phénomène bien connu que les essais réformistes remontent volontiers jusqu'à leur début spirituel et se donnent, en quelque sorte, pour la régénération de l'ancienne croyance, pour le vrai conservatisme. C'est ce qu'ont fait aussi tous les réformateurs chrétiens qui, voulant toujours ranimer la « vraie » doctrine du Christ, ont déclaré « fausseté et mensonge » tout ce qui avait existé jusqu'alors. Considérées d'un point de vue légèrement plus élevé, ces accusations et ces contre-accusations ne sont pour la plupart que de fortes exagérations qui dénotent une ignorance profonde de l'évolution spirituelle. Et c'est aussi le cas de K'ang-you-wei, car sa tendance à l'exagération a nui autant à son renom littéraire qu'à sa carrière politique.

Ce que K'ang-you-wei cherche à voir dans le Tch'oun-ts'iou, ou plutôt ce qu'il y met lui-même, c'est l'idée d'un empire universel de l'esprit et de la paix, qui serait gouverné non par la force ni par la loi, mais par la vraie moralité. Son souverain serait le saint (*cheng wang*) dont le modèle était le saint maître K'oung lui-même. « Les souverains sacrés n'étaient pas des souverains des hommes, mais des détenteurs de l'ordre et de la loi ; le monde se soumettait à eux et la foule des peuples leur obéissait. Depuis l'époque des États Combattants jusqu'à la

Histoire de la philosophie chinoise

dynastie des Han postérieurs, soit pendant 800 ans, il n'y eut point dans le monde de gens instruits qui n'aient vu en Confucius un souverain central ; il n'y avait à ce sujet aucune opinion divergente. K'ang-you-wei et ses amis ont déduit du Tch'oun-ts'iou les doctrines des trois âges (*san che*). Le premier était celui du désordre où la force militaire seule est efficace et le gouvernement ne connaît pas de loi ; le deuxième est « l'âge de la paix montante » (*chang p'ing che*), appelé l'ère du nationalisme et de l'impérialisme, où chaque nation veut pour elle et refuse aux autres tous les droits. Le dernier et ^{p.511} suprême est « l'âge de la paix universelle » (*t'ai p'ing che*) : « Les barbares arrivent et conservent leur rang, éloigné et proche, grand et petit, ils ne font qu'un ; les États ont une capitale commune au ciel, les hommes forment le peuple unique du ciel, chacun aime l'État d'autrui comme son propre État (283). »

On peut croire Franke sur parole, même si sa critique ne s'appuyait sur des arguments aussi solides que ceux qui l'étaient, lorsqu'il dit que l'on chercherait en vain cette théorie dans le Tch'oun-ts'iou ou dans K'oung-yang, car les idées qui viennent d'être exposées ne peuvent avoir été celles de K'oung-tse pour qui le monde était la Chine, et l'humanité les Chinois, et qui ne connaissait pas plus de problème international que de problème national. On a interprété le Tch'oun-ts'iou dans le sens des idées de l'Occident au XIX^e siècle. Cela n'enlèverait rien à la valeur pratique des idées de K'ang-you-wei, si elles en avaient une, même dans le cas où l'auteur aurait faussement rendu la pensée de Confucius. Mais il est très douteux que ce

Histoire de la philosophie chinoise

soit le cas, car le confucisme universel et anarchiste de l'école de Canton semble avoir été dépassé par les événements politiques, autant que le confucisme beaucoup plus conservateur, et pourtant aussi fortement influencé par l'Occident, de Kou-houng-ming qui, malgré la valeur personnelle de celui-ci, n'a cependant exercé aucune influence sur son peuple parce qu'il ne parla ou ne put jamais parler une langue que celui-ci comprît.

La conclusion à tirer de ce que nous venons de dire n'est pas à l'avantage du néo-confucisme. A l'heure où il aurait dû faire ses preuves, il a échoué complètement, non seulement au point de vue politique — dont il n'est pas question ici — mais surtout au point de vue spirituel. La droite conservatrice qui considérait comme une hérésie tout développement qui dépassait les conceptions de Tchou-hi et le centre libéral qui, sous la direction de son chef Tcheng-k'i-toung, n'a pu régénérer comme il désirait le confucisme par la science occidentale, ont échoué. Le parti d'extrême-gauche n'a pas eu plus de succès. ^{p.512} Son chef K'ang-you-wei avait eu l'idée bonne en soi de dégager le confucisme du nationalisme étroit et de la stagnation scolastique pour en faire une philosophie de l'humanité, mais les idées politiques du jour l'empêchèrent de la réaliser. Il convient encore de noter pour être complet que, à la suite de leur débâcle politique les disciples de K'ang-you-wei essayèrent de sauver leur confucisme réformé en lui donnant un fondement religieux et voulurent en faire une sorte de protestantisme chinois. Mais la débâcle politique n'en fut pas atténuée pour cela. Cet échec général fut une véritable banqueroute que vint confirmer en quelque sorte officiellement la suppression définitive des

Histoire de la philosophie chinoise

examens en 1904, c'est-à-dire, plusieurs années avant la révolution. En 1891, une simple modernisation des examens provoqua un soulèvement et, treize ans plus tard, la suppression d'une organisation qui avait coûté dix-huit cents ans de luttes, se fit sans être remarquée et sans même soulever la moindre protestation. Ce sont là des faits qui prouvent mieux que toute autre chose que les confucistes avaient perdu toute confiance en eux-mêmes bien avant la révolution. Ce fut bien pis encore après la révolution. En 1913, Yuan-che-k'ai put même se permettre d'annoncer qu'il soumettrait à un plébiscite la question du maintien des honneurs publics et des sacrifices en l'honneur de K'oung-tse. Cette noble intention ne fut point réalisée et les cérémonies du culte en l'honneur du grand saint national eurent lieu avec la même pompe que par le passé. Mais le fait que Yuan-che-k'ai ait pu avoir une pareille intention est à lui seul un indice que le confucisme avait perdu pour le peuple beaucoup de son prestige,

Le confucisme est-il mort en Chine et la fin de la philosophie chinoise fondée sur lui est-elle proche ? Il serait prématuré de l'affirmer. Mais le fait certain est que les jeunes générations de penseurs chinois, en particulier les lettrés qui ont fait leurs études dans les universités américaines, ont une attitude nettement anti-confucienne. Le représentant de beaucoup le plus marquant de cette tendance est Hou-che (ou Sou-hou), un de ces étudiants chinois qui ont fait leur éducation philosophique en Amérique (Université Columbia) et qui sont ^{p.513} revenus dans leur patrie avec des idées et des conceptions américaines. Il est aujourd'hui professeur de philosophie à l'université nationale de

Histoire de la philosophie chinoise

Pékin et a publié une histoire de la philosophie chinoise de l'antiquité (284), qu'il a traduite lui-même en anglais. Ce livre qui est très connu en Europe, n'est pas, à vrai dire, une histoire de la philosophie chinoise, mais plutôt, comme l'indique plus exactement le titre de l'édition anglaise, une étude sur le développement des méthodes logiques de la Chine ancienne. Cette étude ne poursuit point un but historique, mais cherche plutôt à expliquer historiquement l'attitude anti-confucienne de Hou-che et à en démontrer le bien-fondé.

Hou-che, qui, d'ailleurs, semble douter de l'authenticité de tous les écrits supposés confuciens à l'exception du Che king et de quelques parties du Chou-king et du Li ki, commence par affirmer que toutes les discussions des écoles néo-confuciennes ont pour objet la méthode qu'il faut employer pour l'étude de la vie. Les paroles du Ta hio : « Lorsque la nature des choses est étudiée à fond, les connaissances atteignent leur plus haut degré » (*wou ko eul heou tche tche*) auraient été expliquées par Tchou-hi de cette façon : Chaque phénomène a une cause et quand on étudie le phénomène on en découvre la cause. Les philosophes des Soung en vinrent ainsi à une explication rationaliste du monde, tandis que l'école des Ming, Wang-yang-ming en tête, affirmait qu'il était impossible de connaître les objets au moyen de la raison, et que leur étude n'avait pas pour but de les scruter mais de rectifier l'homme intérieur, de rétablir la vraie nature du moi et que par suite on ne pouvait étudier le monde qu'au moyen de l'intuition. C'est cette question qui, d'après Hou-che, a soulevé la discussion. Mais les deux écoles, dit-il, étaient d'accord sur un point : c'est que *wou* que nous avons traduit par objet signifie non pas

Histoire de la philosophie chinoise

« choses », mais « circonstances, processus, actes ». « Cette explication humaniste d'un seul mot, dit Hou-che, a déterminé l'essence et la forme de la philosophie chinoise moderne. Elle ^{p.514} a limité le domaine de la philosophie aux actions et à leurs rapports. Wang a montré que l'étude des objets dépend du caractère et de l'esprit de l'individu, et l'école des Soung qui a toujours cherché la cause en tout ne l'a fait que dans la mesure où la recherche sert à rendre nos concepts vrais et exacts et à rectifier ainsi notre esprit. Comme ils n'avaient pas de méthode scientifique pour l'étude des objets naturels, ils ont limité leur étude aux problèmes de la morale et de la philosophie politique. Aussi ni l'une ni l'autre des deux grandes époques de la philosophie chinoise moderne n'a apporté la moindre contribution au développement des sciences. Il peut se faire que l'ignorance des sciences provienne de beaucoup d'autres causes, mais il n'est certainement pas exagéré de dire que la méthode philosophique dont on s'est servi en a été une des principales ».

Par suite du contact avec les systèmes intellectuels du reste du monde, le manque de méthodes scientifiques s'est fait profondément sentir et l'on a cru pouvoir combler cette lacune de la philosophie chinoise en introduisant en Chine les méthodes philosophiques et scientifiques [\(285\)](#) qui se sont développées en Europe depuis Aristote. Mais la chose n'était pas si simple qu'elle le paraissait. Le problème est beaucoup plus compliqué et, d'après Hou-che, se pose ainsi : « Comment faire nôtre la civilisation moderne pour qu'elle soit en même temps assimilée par notre esprit et adaptée à notre civilisation ? » Cela n'est possible que si l'on recherche d'abord le caractère propre de la

Histoire de la philosophie chinoise

pensée chinoise et de sa méthode et c'est parce qu'elle tend vers ce but que l'« Histoire de la philosophie chinoise » de Hou-che doit être regardée comme une étude sur « l'évolution de la méthode logique en Chine ».

« Où trouverons-nous des points d'appui apparentés à notre esprit auxquels se rattacheront les systèmes intellectuels de l'Europe et de l'Amérique moderne et qui nous permettront d'édifier notre science et notre philosophie sur les bases nouvelles d'un compromis international entre l'antiquité et l'époque actuelle » ?

p.515 Il était facile de prévoir de quel côté l'élève de l'université Columbia dirigerait ses recherches. Pour lui, le confucisme était mort depuis longtemps.

« Je suis fermement persuadé, dit-il, que l'avenir de la philosophie chinoise dépend de la facilité avec laquelle elle pourra se libérer des entraves morales et rationalistes du confucisme. Notre émancipation ne dépend pas de l'adoption de la philosophie occidentale ; nous l'obtiendrons en remettant le confucisme à la place qui lui revient, c'est-à-dire en le rejetant dans l'antiquité historique. Le confucisme est un des nombreux systèmes rivaux qui ont lutté les uns contre les autres dans la Chine ancienne. Il sera sûrement détrôné lorsque l'on verra en lui non plus la source unique de l'autorité spirituelle, morale et philosophique, mais seulement une étoile particulière dans une grande voie lactée de lumière philosophique.

Histoire de la philosophie chinoise

Et Hou-che conseille de faire revivre les écoles non confuciennes qui avaient cédé devant le confucisme, et en particulier — et c'est là le but principal de son livre — celle de Mei-ti qui, d'après lui, est plus propre que toute autre à faciliter cette assimilation de l'esprit occidental et le rattachement des anciennes méthodes de pensée de la Chine aux méthodes scientifiques de l'Europe et de l'Amérique.

« Le devoir de la Chine nouvelle serait donc d'étudier à la lumière et à l'aide de la philosophie occidentale moderne ces systèmes indigènes si longtemps négligés. Traduisons la philosophie de la Chine ancienne en langage de la philosophie moderne, et traduisons la philosophie moderne dans la langue des systèmes indigènes de la Chine ; alors, et alors seulement, les philosophes chinois et la philosophie pourront se sentir à leur aise dans les méthodes et les procédés nouveaux de spéculation et de recherche.

On découvre sans peine dans ces conceptions l'esprit matérialiste, positiviste et amoral de l'Amérique pour lequel la mentalité purement moralisatrice de la Chine néo-confucienne doit être une aberration épouvantable. C'est aussi l'esprit du socialisme qui s'arrête aussi peu devant les laboratoires spirituels de la Chine que devant ceux du travail économique et doit nécessairement ramener la philosophie chinoise moderne à Mei-ti. C'est en Mei-ti que Hou-che croit trouver les moyens ^{p.516} qui sont indispensables à la Chine pour rétablir la liaison avec l'esprit de l'Occident : empirisme, positivisme, pragmatisme, civilisation, socialisme. On ne peut nier que Hou-che émet beaucoup d'idées

Histoire de la philosophie chinoise

exactes, mais il faut noter aussi qu'il est imbu de toutes les erreurs du positivisme occidental. Ces idées seront certainement approuvées par une grande partie des générations, mais cela n'est pas une garantie de leur portée et de leur exactitude. Dans les époques aussi troublées et aussi incertaines que celle que la Chine vit aujourd'hui, les idées opposées se succèdent inopinément et ce qui remporte aujourd'hui le succès le plus bruyant sera demain raillé et condamné. En Chine, les idées philosophiques semblent tourbillonner aussi confusément que les idées politiques et sociales. A côté des pragmatistes américains à la Hou-che on voit s'avancer le général chrétien Fong-yu-siang à la tête de ses *iron sides* et tous deux sont accueillis avec un égal enthousiasme. Auprès de Kou-houng-ming, gentleman confucien, comme il y en a encore beaucoup en Chine vit Liang-k'i-tchao ancien radical devenu aujourd'hui... bouddhiste. Il serait présomptueux de prédire aujourd'hui la forme que les choses et les idées prendront en Chine et le compte qui sera tenu là-bas des valeurs spirituelles de l'Occident.

Durant ces dernières années, on a beaucoup parlé, peut-être sans jamais s'en faire une idée exacte, de la grande lutte qui se déroule en Chine entre deux conceptions du monde, entre deux civilisations. Il ne faut pas plus comprendre cette idée à la manière de l'empereur Guillaume à l'époque de la révolte des Boxers qu'à la façon des Chinois. La civilisation européenne, dans son ensemble, n'est point ce revenant moyen-âgeux de la violence féodale que veulent y voir beaucoup de Chinois et les Chinois ne sont pas non plus ces hordes de cavaliers nomades vivant dans le désert que beaucoup d'Européens « instruits » s'imaginent encore. Il n'est pas à craindre que ces jaunes

Histoire de la philosophie chinoise

viennent un jour menacer les biens suprêmes de l'Occident. Les puissances qui luttent l'une contre l'autre aujourd'hui en Chine sont deux mentalités opposées représentant, d'une part, l'esprit d'utilité sans âme, de matérialisme, de violence sans égard, des intérêts opposés, et, d'autre part, l'esprit ^{p.517} de liberté, d'humanité, d'ordre social et moral. Elles sont également en guerre dans nos pays, et une décision n'interviendra probablement qu'au moment où la lutte dans le lointain Orient aura pris fin. Il est certain que le caractère particulier de la philosophie européenne du XIX^e siècle joue un rôle néfaste dans cette lutte épouvantable et que la philosophie chinoise y a aussi sa part de responsabilité. Au XVIII^e et au XIX^e siècles, cette dernière n'a songé qu'à l'établissement de son monopole spirituel et à l'obtention d'avantages corporatifs purement matériels. Elle a oublié que son seul devoir était d'éviter le choc entre l'Orient et l'Occident, qu'on pouvait facilement prévoir en Chine plus qu'ailleurs, ou du moins de lui préparer des voies qui eussent conduit à un arrangement pacifique et à une victoire des idées du grand maître K'oung. La philosophie et la politique diffèrent dans les concerts, mais elles sont en réalité inséparables. La philosophie répand la semence qui engendre les formes politiques et les intérêts bas et prosaïques se transforment au cours des luttes politiques en hautes et pures idées humanitaires qui donnent une nouvelle orientation à la philosophie pendant des dizaines et des centaines d'années. Ainsi les combats qui dévastent maintenant la Chine et entraînent dans des guerres cruelles le peuple le plus paisible de la terre, décideront non seulement des formes politiques mais

Histoire de la philosophie chinoise

aussi de l'avenir de la philosophie de la Chine et de la philosophie en général.

@

NOTES

@

- (101) D. T. SUZUKI, *History of early Chinese Philosophy*, p. 47.
- (102) F. FARJENEL, *Le peuple chinois, ses mœurs et ses institutions*, 2^e édit. Paris, 1906. p. 359.
- (103) Die chinesische Philosophie, dans *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1923, p. 60.
- (104) D'après Biot dans *Troels-Lund*, *Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten*. Leipzig, 1899, p. 57.
- (105) Dr. Alfred FORKE, *Die Völker Chinas*. Berlin, 1907, p. 30.
- (106) Cf. Les ouvrages de HARLEZ, indiqués dans la bibliographie relative au *Y king*.
- (107) Dr. Alfred JEREMIAS. *Allgemeine Religions Geschichte*, 2^e éd. München, 1924. p. 173, et suiv.
- (108) Le caractère chinois *yang* se compose de la clé 170, qui désigne un tas de terre, puis tout amas, la masse, et du groupe additif *yang* qui représente un étendard flottant au soleil et signifie par conséquent « brillant, rayonnant, lumière ». Le caractère *yin* est composé de la même clé et d'un groupe additif qui signifie « couvrir » ; dans l'ancien style, *yin* signifie précisément « ombre ». Par conséquent *yang* a comme sens primitif approximatif « grande lumière », et *yin*, « grande ombre » ; celui-là signifiant la grande chose qui s'élève au-dessus de tout, comme le ciel rayonnant, celui-ci, la grande chose qui se soumet à tout, comme la sombre terre.
- (109) Pauthier a considéré ce mythe de la création comme une importation des Indes ; sur la base d'audacieuses étymologies, il a identifié P'an-kou au Manou des Hindous, premier père védique de l'humanité qui fut seul sauvé du grand déluge. Il ne faut naturellement pas prendre au sérieux une telle étymologie. Certainement le mythe de P'an-kou est le résidu d'une légende du déluge dont on retrouve encore des traces dans les légendes chinoises, par exemple, dans celle de Yu. Mais comme la légende du déluge existe dans la cosmologie de presque tous les peuples, il n'y a aucune raison pour voir ici une influence des Indes. L'œuf cosmique se retrouve aussi dans la légende de la création de tant de peuples. souvent très éloignés les uns des autres, qu'il n'est pas nécessaire de mettre en doute. à cause de lui, l'originalité de ce mythe chinois. Récemment H. J. Allen, qui manque d'esprit critique, a défendu ardemment l'origine hindoue de la légende de P'an-kou.
- (110) Ce n'est qu'au moment où je corrigeais les épreuves de ce volume que parut un ouvrage de A. FORKE, *The world conception of the Chinese. Their astronomical and physico-philosophical speculations*, 1925. Il m'avait été inconnu jusque-là.
- (111) DE GROOT, *Universismus*, p. 24,
- (112) *Das wahre Buch vom quellenden Urgrund*. (Tchoung hieu tchen king), traduction de Richard Wilhelm, Iéna, 1911. Livre V, 1, 2, 5.

Histoire de la philosophie chinoise

(113) Nous citons, par curiosité, une nouvelle conception d'après laquelle le *tao* — selon [Lao-tse VI](#), — « était vraisemblablement une déesse à forme animale datant de l'époque totémique... la femelle mystérieuse mère du monde ». ERKES, *Chinesische literatur*, Breslau. 1922, p. 23.

(114) Cf. W. GRUBE, *Geschichte der chinesischen Literatur*, Leipzig, 1902. p. 113.

(115) Richard Wilhelm a donné une traduction de cet ouvrage dans la préface de l'édition allemande du « Vrai livre de la source première » Iéna 1911. — On trouve une traduction française de Philastre dans les Annales du Musée Guimet, I, 255-318 « Exégèse chinoise », Paris, des traductions anglaises dans F. A. BALFOUR, *Taoist texts*, Shanghai 1884 et dans Legge J., *The texts of Taoism*, II. 255 et suiv.

(116) Cf. Lie-tse [V. 7](#) ; [VI. 3](#) ; [VII. 1](#), 7

— K'oung-tse, *Entretiens* [III. 22](#) ; XIV, 10, [17](#), 18.

— Mong-tse [II. I, I](#) ; 2.2 ; [VI. 2, 15](#).

— Voir en outre à propos de Kouan-tse : G. von der Gabelentz, *Vorbereitendes zur Kritik des Kuan-Tsi*, Sitzungsber. der k. Preuss. Akademie der Wissensch. 1892. X. 5.

— W. GRUBE, *Geschichte der chinesischen Literatur*. Leipzig 1902, p. 112 et sq. Les citations de Kouan-tse indiquées ici ont été traduites par moi d'après l'édition critique la plus récente, Chang-hai, 7^e et 9^e années de la république (1918-1920).

(117) Pour comprendre la comparaison de Lao-tse avec un dragon, lire le 1^{er} *koua* du *Y king* suivi du commentaire de K'oung-tse, voir [plus haut](#).

(118) Ce passage fameux est celui que nous avons mentionné au début, et dont s'est servi Abel Rémusat pour construire son I-hi-wei. Comme on le voit ce sont les prédicats de trois phrases qui ont été réunis en un seul mot.

(119) Léon TOLSTOI, *Brief an einen chinesischen Gentleman* (in « Neue Freie Presse », Wien, 1^{er} Déc. 1906). Tolstoy avait eu l'intention de traduire le Tao-te-king mais semble n'y avoir pas donné suite.

(120) M'éloignant de mes confrères, je traduis *men* (porte) par voie respiratoire, nez, acception que Legge lui donne (*Texts of Taoism*. I ; 96). Les Chinois avaient comme les Hindous une technique respiratoire qu'ils jugeaient indispensable pour arriver à la contemplation mystique. On en voit la preuve non seulement dans les trois passages du *tao te king* que nous avons cités, mais encore dans le *Y king* (Hi tse, 11).

(121) On s'est appuyé en particulier sur le Chapitre [XXXIX](#) où il est dit « Une voiture démontée en ses parties, n'est plus une voiture ». Les premiers commentateurs ont signalé que le texte de ce passage était corrompu et les commentateurs modernes l'ont considéré également comme faux. Ce passage est vraisemblablement l'interpolation d'un bouddhiste, car il ressemble étonnamment à l'entretien du roi Milinda et du sage bouddhiste Nagasena (voir Carus loc. cit. p. 307). Il est clair, en tout cas, que celui qui a écrit les chapitres [XXXIII](#) et [L](#), ne peut parler comme il le fait dans les chapitres [XXXIX](#) dont il s'agit et [LII](#).

Histoire de la philosophie chinoise

(122) Dans les citations qui vont suivre j'emploierai les abréviations suivantes : T. H. pour *Ta hio*, T. Y. pour *Tchoung young* et Ent. pour Entretiens de Confucius ou *Lun yu*.

(123) H. J. ALLEN, *Is Confucius a myth ?*

(124) W. GRUBE, *Geschichte der chinesischen Literatur*, p. 68.

(125) H. J. ALLEN, *Is Confucius a myth ?*

(126) Eduard ERKES, *Chinesische Literatur*, Breslau, 1922, p. 39.

(127) W. A. P. MARTIN, *Notes on the Confucian Apocrypha*.

(128) HOU-CHE, *The development*, p. 47.

(129) L'allusion à Lao-tse et au taoïsme, qui était florissant dans le sud, est parfaitement nette ici.

(130) W. A. P. MARTIN, *Chinese ideas of inspiration*. Hanlin Papers, II. Série X. Shanghai, 1894.

(131) HOU-CHE, *The development*, part. II. The Confucian logik.

(132) Thseng-tseu, philosophe chinois (Abel REMUSAT, *Nouveaux mélanges asiatiques*, II) Paris, 1889. [cf. CSS]

L. De ROSNY, *Le Hiao-king*. Paris 1889.

Abel REMUSAT, *Tseu-sse, Philosophe chinois* (l. c.).

(133) SUZUKI, *History of early Chinese Philosophy*.

(134) WIEGER, *Taoïsme*, tome I, p. 122.

(135) Richard WILHELM (Dschuang-dsi p. 217 et 241) considère ici comme réelle l'existence de K'eng-sang-tchou tandis que dans son introduction (p. IX) il la juge une invention de Tchouang-tse.

(136) De GROOT, *Universismus*, p. 40 et 45, donne une analyse approfondie de l'expression *hiu*.

(137) Wilhelm traduit « Uranfang » et « Urentstehen », et Wieger « Grande origine » et « Grand commencement ».

(138) La légende, qui contient beaucoup de passages poétiques, se trouve dans *China* de J. F. Davis, traduction allemande de T. Wesenfeld, Magdeburg 1843, II^e vol. p. 76 et suiv.

(139) O. FRANKE. *Die Chinesen* (in Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. 4. Auflage. Tübingen 1925.

(140) Cf. F. FARJENEL, *Le peuple chinois, ses mœurs et ses institutions*, Paris, 1906, p. 193.

(141) Cf. [p. 130 seq.](#)

(142) A. FORKE, *The Chinese Sophist's* (*Journal of the China branch of the Royal Asiatic Society* XXXIV part. I. 1901 à 1902).

— HU-SHIH, *The development of the Logical Method in ancient China*, part. III, ch. V, VI.

Histoire de la philosophie chinoise

(143) D'après Hou-che (Développement 120) ce précepte se trouve aussi dans le trente-troisième livre de Mei-ti ; il serait donc un enseignement des meitistes modernes. Il est difficile de dire si la priorité revient à ceux-ci ou à Houei-tse.

(144) Cf. pp. [61-62](#).

(145) Comme les œuvres n'étaient point alors écrites sur du papier, mais sur des tablettes de bambou, un ouvrage court remplissait une petite voiture. Le mot *tche*, attelage, voiture, charrette, ne désigne pas nécessairement une voiture moderne. Il est pourtant étonnant que le catalogue des Han ne cite de lui qu'un chapitre. Les écrits de Houei-tse auraient donc été perdus pour la plus grande part, très tôt après sa mort. Malheureusement, ce qu'il en restait encore à cette époque ne nous est point parvenu, et ce qu'en dit T. 33 est à peu près tout ce que nous savons de ce philosophe.

(146) Comme exemple de la conscience de ce qu'on appelle de savants traducteurs, je ne donne que le suivant : L. Wieger traduit le début du morceau qui traite de Houi-yang : « Hoei-yang, parent de Hoei-cheu, et sophiste comme lui... » or, sauf le nom propre, il n'y a pas un seul mot de tout cela dans le texte chinois reproduit par Wieger lui-même.

(147) Il s'agit de l'introduction aux écrits de Koung-soun-loung, vraisemblablement écrite par ses disciples. Les six royaumes étaient : Ts'i, Tsou, Yen, Tchao, Wei et Han qui avaient conclu une alliance au troisième siècle.

(148) Lu-che tch'oun-ts'iou 37.

(149) Le passage en question n'a pas été traduit par Wilhelm. On le trouvera dans Wieger et dans le texte, [chap. 4, L](#).

(150) Le seul travail critique important est l'œuvre souvent citée de HU-SHIH, *The development of the Logical Method in ancient China*. 1922.

— Consulter aussi O. FRANKE, *Über die chinesische Lehre von den Bezeichnungen*, Leyde 1906.

— Je n'ai malheureusement pas pu me procurer l'ouvrage de SUGIURA, *Hindu logic as preserved in China and Japan*, Boston 1900.

— P. MASSON-OURSSEL, *Evolution de la logique chinoise* (Revue philosophique, juillet 1917). [cf. CSS]

— P. MASSON-OURSSEL, *La démonstration confucienne* (Revue de l'Histoire des Religions, T. 67, 1913).

(151) O. Franke, *Über die chinesische Lehre von den Bezeichnungen*.

(152) Hu-shih, *Development*, p. 68.

(153) Cf. O. FRANKE, *Über die chinesische Lehre von den Bezeichnungen*, p. 326 et suiv.

(154) HU-SHIH, *Development*, Pt II, chap. IV.

(155) La règle du parallélisme exigerait qu'à la première phrase (les choses ont racine et croissance ou tronc et branches) correspondît, dans la deuxième partie : « les actions ont un commencement et une fin ». Si K'oung-tse, dans son style si artistiquement travaillé et si étudié jusque dans chaque terme,

Histoire de la philosophie chinoise

renverse l'ordre des mots et dit : « fin et commencement » c'est qu'il doit avoir eu une intention déterminée ; cette intention ne peut avoir été que celle-ci : dans les actions la fin voulue, en tant que but ou mobile, précède le commencement physique, de même qu'il dit au sujet du « saint » : « que chez lui le commencement est comme la fin » (voir p. 143). Le sens de cette parole est donc que chaque chose doit avoir une cause et chaque action un mobile ou un but. Ainsi la racine correspond à la fin et le tronc au commencement.

(156) Hou-che traduit *fa* par le mot anglais *form* ; mais le mot forme a en français un sens trop incertain et trop variable ; en particulier on serait facilement tenté de mettre ce mot forme en opposition corrélatrice avec la matière ou le contenu, ce qui serait une erreur dans le cas présent.

(157) J. Stuart Mill, *Logique déductive et inductive*, [et [cuws](#)]

(158) On trouvera un extrait assez long de cet ouvrage dans *Universismus* de De Groot, p. 305 ; les traductions du *Li ki* de [Legge](#) et de [Couvreur](#) le donnent également.

(159) Les trois édits de Wou-ti et les trois mémoires qui furent ensuite écrits par T'oung-tchoung-chou ont été traduits en entier par A. PFIZMAIER, *Die Antworten Tung-tschung-schu's auf die Anfragen des Himmelssohnes*, Sitzungsbericht der kaiserl. Akademie der Wissenschaften, phil.— hist. Klasse, vol. XXXIX., Vienne, et WILHELM SEUFERT, *Urkunden zur staatlichen Neuordnung unter der Han-Dynastie*, Hambourg, 1922.

(160) Cf. ÉDOUARD BIOT, *Essai sur l'histoire de l'instruction publique en Chine, et de la corporation des lettrés depuis les anciens temps jusqu'à nos jours*, Paris, 1847.

(161) *ibid.*, p. 149.

(162) *ibid.*, p. 151.

(163) Dr FRANZ KUHN, *Das Dschong Lun des Tsui-Schi*. Eine Konfuzianische Rechtfertigung der Diktatur aus der Han-zeit (2. Jahr. n. Chr.) Berlin 1914.

(164) Ces deux livres font maintenant partie du *Li ki*.

(165) Les deux commentaires canoniques du Tch'ouen-ts'iou.

(166) Le dictionnaire le plus ancien.

(167) Cf. p. 42 seq. [du livre I, édit. allemande ?]

(168) Cf. p. 48.

(169) Sur la signification du sperme et de la respiration dans la magie v. L. KAPLAN, *Das Problem der Magie*. Heidelberg, 1927, p. 89 sq. et 100 sq.

(170) V. Liv. 1, p. 101 seq. et de Groot, *Universismus*, p. 110 sq.

(171) Les Chinois voyaient dans l'éclat des perles et des pierres précieuses une sorte d'activité spirituelle, une sorte de manifestation de vie intérieure.

(172) Le texte chinois du passage est cité par DE GROOT, *Universismus*, p. 114.

(173) Cf. [Chou king](#).

Histoire de la philosophie chinoise

(174) THEODOR WILHELM DANZEL *Kultur und Religion der primitiven Menschen*, Stuttgart 1924, p. 102 et suiv. et du même : *Magie und Geheimwissenschaft*, Stuttgart, 1924, p. 136 et suiv.

(175) Le caractère chinois *ling* se compose de deux groupes de signes, dont l'un signifie « pluie » tandis que l'autre désigne une personne qui conjure les *chen*, un « être qui prie », un devin ou un sorcier. Le groupe signifie donc, semble-t-il, ce que l'ethnologie nomme les faiseurs de temps ou les provocateurs de pluie. Le *Ts'e yuan* dit que *ling* signifie un sorcier qui conjure les esprits au moyen du *yu* (ici plutôt « pierre magique » que « pierre précieuse ») esprits qui doivent obéir à la pierre ou au sorcier. Comme autres sens dérivés de *ling*, le *T'se yuan* donne : esprit d'un mort, inclination des *chen*, bonheur et bénédiction du ciel, ordre, loi, pur, sans tache, bien moral. *Ling-tai* ou *ling-fou*, siège du *ling* (expressions qui reviennent fréquemment chez Tchouang-tse), est le « siège de l'esprit pur » (*tcheng-chen*), c'est-à-dire le cœur = *sin*. L'expression moderne pour âme est *ling-kouei*, autre forme de *chen-kouei* que nous connaissons déjà. *Ling* est donc synonyme de *chen* dont il indique la force magique surnaturelle, et surtout l'immortalité comme nous le verrons plus loin. De Groot traduit aussi *ling* par « force d'âme » (Univ. 139) ou par « force miraculeuse » (295).

(176) O. Frank, Article sur les Chinois dans CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 4. éd. v. I p. 233. Le canon taoïste ne le mentionne pas.

(177) Le roi Koumara de Kamaroupa demanda aux ambassadeurs chinois que l'empereur avait envoyés aux Indes vers le milieu du septième siècle une traduction du *Tao-te-king*. Quand l'ambassade fut revenue en Chine, l'empereur ordonna de réunir une commission de savants taoïstes et bouddhistes pour travailler à cette traduction. Les taoïstes les plus éminents en firent partie, entre autres, Tsai-houang et Tcheng-yin ; la direction suprême fut confiée à l'un des bouddhistes les plus instruits, Hiuan-tsang, qui prit vraisemblablement la plus grande part à la traduction. Cf. P. PELLLOT, *Autour d'une traduction sanscrite du Tao-te-king*. (T'oung Pao, vol. XII) Leyde 1912.

(178) P. PELLLOT, *Meou-tseu ou les doutes levés*, traduit et annoté. (T'oung Pao XIX), Leyde 1920.

(179) Cf. Lie-tse, livre I chap. I.

(180) *Libri, qui poenitentiae adhortationes, quibus ducamur in tao-tchang clementia auctore inscribitur volumen primum in linguam latinam conversum et commentario instructum edidit*. Alfred Franz. Vindobonae 1895.

(181) Cf. P. PELLLOT, *Autour d'une traduction sanscrite du Tao tö king*, (T'oung Pao. XII), 1912. p. 388 *passim*.

(182) Les quatre vérités (*aryasatya*) et les quatre fruits que l'on récolte en observant les quatre dogmes. Les quatre *aryasatya* sont : la souffrance, l'origine de la souffrance, la suppression de la souffrance et la voie qui conduit à la suppression de la souffrance.

(183) L'un des plus célèbres et des plus souvent cités parmi les Sutras du Mahayana.

(184) YIN CHIH WEN, *The tract of the quiet way*, [ou [encore](#)] with extracts from the Chinese commentary translated from the Chinese by T. Suzuki and

Histoire de la philosophie chinoise

Dr. P. Carus. Chicago 1906. — Dr. A. PFIZMAIER, *Ueber die Schriften der Kaisers des (sic) Wen-Tchang*. Wien (Akademieschriften). Texte et traduction.

(185) Cf. l'article sur la Chine de O. Franke dans CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 4^e éd. Tübingen 1925-26, I, 217.

(186) O. STRAUSS, *Indische Philosophie*, München, 1925, p. 92.

(187) O. STRAUSS, *Indische Philosophie*, p. 206 seq. — L. WIEGER, *Buddhisme chinois*, Tome I, p. 105 seq. [cf. CSS] — H. HACKMANN, *Der Buddhismus in China, Korea und Japan*, p. 30 seq.

(188) C'est seulement à la fin du troisième siècle et au commencement du quatrième après J.-C. que le canon cite comme traducteurs quelques moines isolés ; leur nombre augmenta vers le commencement du cinquième siècle, mais très lentement. Nous ne rencontrons des auteurs indépendants que vers la fin du cinquième siècle. Mais leurs écrits ne contiennent que de la théologie, de la liturgie ou des règles d'observance. Même les travaux remarquables de Yi-tsing, qui constituent une partie importante du canon sanscrit, n'ont pas de valeur propre au point de vue philosophique.

(189) V. au sujet de ces travaux les détails donnés par James Legge dans les *Preliminary essays* à *The life and teachings of Confucius*.

(190) Cf. O. FRANK, *Studien zur Geschichte des konfuzeanischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion*. Hamburg 1920 p. 59 et suiv.

(191) L'ouvrage existe encore mais je ne l'ai malheureusement pas eu entre les mains.

(192) O. FRANK, *Studien zur Geschichte des konfuzeanischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion*. Hambourg 1920. (La plus grande partie de ce gros ouvrage est consacrée exclusivement à T'oung-tchoung-chou). W. SEUFERT. *Urkunden zur staatlichen Neuordnung unter der Han Dynastie*. Hambourg 1922.

(193) WIEGER. *Textes historiques*, p. 462.

(194) Cf. F. JAEGER, *Zur Geschichte des Tso-tschuan*, Orient. Literaturzeitung 1926. N° 10.

(195) Pourtant il est dit ailleurs au sujet du premier commencement de l'homme : « Il est avant le ciel et la terre », mais O. Franke reconnaît lui-même que « ce texte n'est... nullement sûr » La traduction que Franke donne des passages métaphysiques ne saurait entièrement être acceptée par nous.

(196) Je me rallie aux doutes de O. Franke au sujet du texte et traduis logiquement comme s'il y avait ici, à la place de *tche*, le seul mot qui convienne, *hing*.

(197) PLATH D. J. H., *Über die Sammlung chinesischer Werke der Staatsbibliothek aus der Zeit der Dynastie Han und Wei*, München 1868, cite plusieurs écrits de Liou-hiang et donne des analyses qui malheureusement ne doivent être acceptées qu'avec beaucoup de prudence.

(198) *ibid.*, p. 14 et suiv.

Histoire de la philosophie chinoise

(199) *ibid.* p. 387.

(200) *ibid.* p. 39.

(201) *ibid.*, 15. N° 18.

(202) PAUTHIER (*La Chine*) signale sous le règne de Wou-ti (483-493) de la dynastie des Ts'i un philosophe nommé Fan-tchen qui aurait enseigné « que tout ce qui se passe dans le monde est un effet du hasard, que l'âme disparaît avec le corps, et que tout se termine avec cette vie ». Il semble bien que ce Fan-tchen soit notre Wang-tch'oung et que l'empereur Kouang-wou-ti de la dynastie des Han ait été confondu avec l'empereur de la dynastie des Ts'i.

(203) LUN-HENG, *Philosophical essays of Wang-Ch'ung*, translated from the chinese and annotated by Alfred Forke. Leipzig, London, Shang-haï 1907-1911. 2 vol. Une traduction de quelques passages a déjà été publiée par Hutchinson dans *China-Review*, vol. VII et VIII.

(204) Cf. PLATH, *Sammlung chinesischer Werke*, p. 4-2, n° 16 et p. 49, n° 3. Il ne faut pas confondre ce Liou-hin avec le confuciste de même nom de l'époque de Wang-mang.

(205) *Ibid.*, p. 43, N 17.

(206) *Ibid.*, p. 39.

(207) *Ibid.*, p. 39 et suiv.

(208) BIOT, *L'instruction publique en Chine*, p. 250 pass.

(209) Cf. WATTERS, *The life and works of Han-Yu or Han-Wen-Koung* (in *Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society* VII), Shanghaï 1873. — W. GRUBE, *Geschichte des chinesischen Literatur*, Leipzig 1902, p. 308 et suiv. — James LEGGE, dans les *Prolégomènes à The life and works of Mencius*, où se trouve également traduit un assez long passage des écrits de Han-yu.

(210) Han-yu, comme Wang-tch'oung, d'ailleurs, s'appuie à tort sur les paroles du Maître. Le passage des [Entretiens](#) (XVII, 2, 3) auquel il se réfère est ainsi conçu :

« Le Maître dit : Les hommes sont tous semblables par leur nature, ils diffèrent par leur vie. Il n'y a que deux classes d'hommes qui ne changent jamais (ajoutons : parce qu'ils ne contractent pas d'habitudes) : les plus sages et les plus insensés ».

Pour éviter de faire un contre-sens dans la première phrase il faut comprendre le passage ainsi. Malgré leurs dispositions naturelles identiques les hommes se différencient par les modifications que leur caractère subit au cours de la vie. Il n'y a que deux exceptions à cette loi : le surhomme, le saint né dans la grâce, et l'homme inférieur, l'insensé incapable de s'instruire et de se corriger. Ces deux cas sont très rares. La première phrase s'applique à l'homme normal (non pas l'homme moyen). Woung-tse est bien loin de répartir les hommes en trois classes. C'est pourquoi Wang-tchoung et Han-yu n'ont aucune raison d'en appeler au Maître.

(211) Traduit par W. GRUB. *Geschichte der Chinesischen Literatur*, Leipzig, 1920, p. 311 seq., et WATTERS, *op. cit.*, p. 178 seq.

Histoire de la philosophie chinoise

(212) BIOT, *L'histoire de l'instruction publique en Chine*, p. 289 pass.

(213) Le canon a été publié par le Dr. L. WIEGER (Taoïsme-Tome I, Bibliographie générale. 1. Le Canon (Patrologie). 2. Les index officiels et privés. Ho-kien-fou, 1911.

(214) Cf. K. L. REICHELT, *Der chinesische Buddhismus*, Basel, Stuttgart 1926 p. 29 seq. et p. 148 seq.

(215) L'édition que j'ai en ma possession ne porte l'indication ni du lieu ni de l'époque de sa publication, ni préface qui émette une hypothèse sur l'origine de l'écrit. Wieger (n° 10) remarque au sujet du titre : « Sommaire des diverses histoires de l'incarnation et de la vie terrestre de la seconde personne, le très-haut pur Auguste. Un peu de nestorianisme, beaucoup d'amidisme. Texte des plus importants. Sans nom ni date. » — Dans la suite je cite le livre sous le nom de Yu-houang-king.

(216) Le composé *ling pao* a une signification très voisine de celle du caractère *ling*. *Pao* est une pierre précieuse qui possède des propriétés magiques et composé, avec *ling*, il indique un objet magique. C'était une pierre magique (*yu*) ou un couteau magique (*pao tao*) qui portait aussi le nom de *ling pao* (*T'se yuan*). Pao-p'ou-tse rapporte que

« le roi de Wou trouva dans les rochers une tablette gravée de caractères pourpres. A ce sujet il consulta Tchoung-ni et celui-ci dit :

— C'est bien un *ling pao*, une méthode, une règle pour vivre longtemps.

Suivant le T'se yuan, *ling ts'ao* est une herbe qui servait à préparer une boisson qui procurait l'immortalité, un élixir de longue vie. Quand on examine les composés de *ling* on constate que la plupart de ceux-ci se rapportent à la mort ou à l'immortalité. *Ling* est la vie ou le *chen* qui vit éternellement et *ling pao* le procédé pour garder le *ling* en soi, c'est-à-dire, pour conserver la vie. Le Yu houang king dit que le dieu du ciel de la première origine promulgue de son trône le *ling pao*. Faut-il entendre par là qu'il annonce le *λογος* ou qu'il est maître de la vie éternelle ? Notre interprétation est entièrement d'accord avec le texte lorsqu'il dit qu'il est de l'essence du *ling Pao* de manifester sa volonté aux rois de l'empire car cette révélation ne s'adressait évidemment pas à l'entendement mais se faisait par la grâce ou une connaissance surnaturelle. Ces constatations nous autorisent à ne plus tenir compte de la théorie du *λογος* du P. Wieger.

(217) REICHELT, *Der chinesische Buddhismus*, p. 29 sq.

(218) REICHELT, *op. cit.* p. 27, 107 et suiv.

(219) *Livre des Récompenses et des peines* en chinois et en français, accompagné de quatre cents légendes, anecdotes et histoires qui font connaître les doctrines, les croyances et les mœurs de la secte des Taossé. Traduit du chinois par St. Julien. Paris 1835. — The [*Thai-shang tractate of actions and their retributions*](#), translated by James Legge. (Texts of Taoism ; The Sacred books of the East XL) Oxford 1891. — *Le livre des récompenses et des peines*, traduit du chinois avec des notes et des éclaircissements, par Abel Rémusat. Paris 1816. — *Le livre de la Récompense des bienfaits secrets*, traduit sur le texte chinois par L. de Rosny, Paris 1856. — F.H. BALFOUR, *Taoist Texts*,

Histoire de la philosophie chinoise

Ethical, Political and Speculative, Shang-hai, 1884. — P. CARUS AND F. SUZUKI, *Thai-Shang-kan-Ying Pien*. Treatise of the exalted One on response and retribution. Chicago, 1916. — J. WEBSTER, *Kan-Yin-Pien, the book of Rewards and Punishments*. Chinese text with introduction, translation and notes.

(220) Pao-p'ou-tse dit aussi (Nei pien 2) : « Tiens-t'en à ton devoir, alors tu te surveilleras et te domineras, et tu n'épuiseras pas les années que tu as à vivre sans avoir éprouvé de satisfaction ».

(221) DE GROOT, *Universismus*, p. 101, sq.

(222) Dr L. WIEGER, *Taoïsme*, Ho-kien fou, 1911, Tome I, p. 13.

(223) Cf. PLATH, *Sammlung chin. Werke aus der Zeit Han und Wei*, p. 44, n° 18.

(224) Cf. le canon de Wieger n° 131, 223, 892, 897, 898 et 990.

(225) Il est douteux que tous ces Ko soient identiques ; peut-être faut-il entendre par l'un ou l'autre le philosophe taoïste Ko-houng connu sous le nom de Pao-p'ou-tse ou même une troisième personne. Il existe une histoire de la vie de Ko-hiuan par T'an-sou-sien (T'ai-ki Ko-sien-wong-tch'ouan. Wieger n° 447) ; malheureusement il n'est pas sûr qu'il s'agisse de la vie de Ko-hiuan ou de celle de Ko-houng. (P. PELLIOU, *Autour d'une traduction sanscrite du Tao-te-king*, p. 396 sq.)

(226) Traduction avec commentaire de Legge, *The texts of Taoism*. II. p. 247 passim. Cf. Aussi L. WIEGER, *Taoism*. t. I. n° 615.

(227) D'après la biographie de Ko-hiuan, les trois bienheureux qui lui apportèrent le Ling-pao-king s'appelaient Yu-louo-hiao, Kouang-miao-yin et Tchen-ting-kouang ; en outre, l'Être suprême avait envoyé au sage un maître, Siu-lai-lei, qui l'initia au triple mystère. Wieger explique que le nom Yu-louo-hiao est le même que le terme hébraïque Eloha=je pense ; sur la stèle nestorienne des Si-ngan fou, Eloha serait transcrit sous la forme A-louo-ho. De même le nom Siu-lai-lei ne serait pas traduisible et indiquerait un mot latin ou grec ; on pourrait penser au mot συλλάλειν, s'entretenir avec quelqu'un, du christianisme moderne. Si un nouvel examen minutieux devait prouver l'exactitude de cette supposition, il faudrait songer à des influences chrétiennes antérieures, plutôt qu'au christianisme nestorien qui ne pénétra en Chine que pendant l'ère des T'ang. L'écrit de Ko-hiuan que l'on possède ne porte pas la moindre trace d'une telle influence.

(228) Cf. L. WIEGER, Canon n° 164, 418, 831, 1004, 1038.

(229) Evan Morgan a traduit le douzième chapitre sous le titre : « *The operations and manifestations of Tao exemplified in history, or the Tao confirmed by history* », (*Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society* LII). Changhai 1912.

(230) Le plus ancien commentaire aurait été composé par un certain Ho--chang-koung au dernier siècle avant J.-C. ; non seulement il ne nous a pas été conservé, mais il se pourrait qu'il n'ait jamais existé.

(231) Sur Wang-pi v. la note détaillée à la p. 399 de l'étude si souvent citée de P. Pelliot sur la traduction du Tao-te-king en sanscrit. — PLATH (*Über die Sammlung chinesischer Werke der Staatsbibliothek aus der Zeit der D. Han*

Histoire de la philosophie chinoise

und Wei. München 1868) place par erreur Wang-pi à l'époque de la dynastie des Ts'in.

(232) Cf. au sujet de ce livre PLATH. *Sammlung chin. Werke*, p. 53, n° 13.

(233) Chacune des trois anciennes dynasties avait l'habit d'une couleur déterminée. Tout cela veut dire que les formes de manifestation sont foncièrement différentes, mais que l'Un subsiste toujours.

(234) Les étoiles du ciel, de la terre et de l'homme.

(235) Kouang-tcheng, la perfection suprême, ancienne incarnation de Lao-tse.

(236) O-mei-chan, pic montagneux du Se-tch'ouan.

(237) A ma connaissance ce livre n'existe plus. Il ne figure pas dans le canon taoïste.

(238) Kouei-sing est l'étoile α de la Grande Ourse ; elle était la demeure du dieu de la littérature.

(239) Les deux parties recevaient chacune un fragment qui servait de signe de reconnaissance.

(240) La géomancie était une des branches importantes de la magie taoïste. Pour déterminer l'emplacement d'une maison on tenait compte des constellations, de la région du ciel et de la direction générale des vents.

(241) Ko-sien-koung est Ko-hiuan. On voit nettement par ce passage que ce surnom ne désigne point, comme plusieurs le croient (v. p. 399) Ko-houng. Les dix endroits de la phrase suivante désignent probablement les dix écoles philosophiques (*chie kia*). Ko-hiuan passa par toutes les écoles philosophiques jusqu'à ce qu'il vînt à la *tao-kia*, dont la vérité le saisit et fit de lui un adepte fervent.

(242) C'est-à-dire *houn* et *p'o* ; voir le sens de ces expressions (p. 302 et suiv.) dans le chapitre relatif à l'ancienne psychologie chinoise.

(243) L'expression chinoise est : « huit pierres ». Elle désigne un minéral rouge, qui passait aux yeux des taoïstes pour avoir une action moindre que le cinabre d'or, ou grand élixir.

(244) Les quatre portes sont les sens. — D'après le Tch'oun-ts'iou il y a trois brigands : celui qui assassine par ruse un grand, celui qui prend une chose que l'on ne doit pas prendre et celui qui s'éloigne du vrai chemin et poursuit des buts égoïstes. Pour que la tentation de voler n'entre pas en nous, nous devons fermer les portes de nos sens. Cf. $\mu\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$, $\mu\upsilon\epsilon\acute{\iota}\nu$.

(245) R. PETRUCCI, *Le Kie-tseu yuan houa-tchouan*, traduit et commenté. T'oung Pao XIII, Leyde 1912. — Le même auteur a écrit un livre sur : [*La philosophie de la Nature dans l'art d'Extrême Orient*](#), Paris, 1910.

(246) Une traduction partielle de l'ouvrage se trouve dans E. P. FENOLLOSAS : *Ursprung und Entwicklung der chinesischen und japanischen Kunst*, Leipzig, 1913, p. 13 sq.

(247) On trouvera de plus amples détails dans Éd. BIOT, *Essai sur l'histoire de l'instruction publique en Chine et de la corporation des lettrés*, Paris, 1847.

Histoire de la philosophie chinoise

(248) ABEL RÉMUSAT, *Vie de Se-ma-kouang*.

(249) V. HERBERT A. GILES, *The civilization of China*. London, 1912, p. 80 sq.

(250) Consulter au sujet de l'école Sing-li en général : W. GRUBE, *Zur Naturphilosophie der Chinesen, Li-Khi, Vernunft und Materie* (Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie des Sciences de Saint-Petersbourg VIII.) — CH. DE HARLEZ, *L'école philosophique moderne de la Chine ou système de la nature (Sing-li)*, Bruxelles, 1890. — W. A. MARTIN, *The Cartesian philosophy before Descartes* (Hanlin Papers, second series), Chang-hai ; 1894. — J. P. BRUCE, *Chou-hsi and his masters. An introduction to Chou-hsi and the Sung-School of Philosophy*, London, 1923.

(251) G.V.D. GABELENTZ, *Sing-li tschin-thsiouen. Die wahrhafte Darstellung der chinesischen Naturphilosophie. Aus dem Mandchou übersetzt.* (Zeitschr. für die Kunst des Morgenl, III., p. 250-351).

(252) Bibliographie relative à Tcheou-tse : *Thai-Kih-thu. Des Tcheu-tsi Tafel des Urprinzipes mit Tschu-his Kommentare nach dem Hoh-pih-sing-li chinesisch mit mandschurischer und deutscher Übersetzung.* Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von G. v. d. GABELENTZ. Dresden, 1876. — Wilhelm Grube, *T'ung-su des Ceu-tse, mit Cu-hi's Kommentare nach dem Sing-li tsing-i, chinesische mit mandschurischer und deutscher Übersetzung und Anmerkungen.* Leipzig, 1882. — Ch. de HARLEZ, *L'école philosophique moderne de la Chine ou Système de la nature (Sing-li)*, Bruxelles, 1890. — J. F. BRUCE, *Chu-hsi and his masters*, London, 1923.

(253) Cette traduction est l'œuvre de l'auteur. Le texte chinois a été traduit également par W. GRUBE, G. v. d. GABELENTZ (*loc. cit.*) et Ch. de HARLEZ (*L'école philosophique moderne de la Chine*, p. 21 sq.)

(254) J'ai traduit *t'ai ki* par principe primordial et *wou ki* par néant de forme parce que le mot *ki* n'exprime qu'une comparaison : *ki* étant un pivot, le grand k'i est donc l'axe autour duquel tout tourne, la base sur laquelle tout repose et dans ces conditions il est aussi la cause dernière de l'être, le *tao*. L'être pur, la chose en soi, le *tao* non dénommé et non nommable, n'est pas la cause du *tao* phénoménal, du monde phénoménal, parce qu'il n'est applicable à aucune catégorie de notre pensée. Il n'est pas cause et n'a pas de cause ; il est sans-cause, « Ungrund », comme l'a dit J. Böhme.

(255) OTTO STRAUSS, *Indische Philosophie*, Munchen 1925, p. 77.

(256) W. A. P. MARTIN, *The Cartesian Philosophy before Descartes*, Hanlin Papers, p. 206 seq.

(257) Ce n'est pas par hasard que le taoïsme a placé dans son canon l'ouvrage principal du grand confucéiste sous le titre de : Tcheou yi t'ou = Tableau de Tcheou yi (titre du Y king). cf. L. WIEGER, *Taoïsme*, tome I, n° 154.

(258) Traduit par de Harlez. *loc. cit.* p. 36 sq.

(259) Cf. p. 330.

(260) A. PFIZMAIER, *Der Redner Tschang-J und einige seiner Zeitgenossen*, Wien.

(261) Cf. J. PERCY BRUCE, *Chu Hsi and his masters*, p. 47.

Histoire de la philosophie chinoise

(262) Il en existe une traduction par C. de HARLEZ dans *L'école philosophique moderne de la Chine*, p. 77 et suivantes. Cf. en outre J. P. BRUCE, *Chu hsi and his masters*, p. 30 et suiv.

(263) Cf. V. A. P. MARTIN, *The Cartesian Philosophy before Descartes* (Hanlin papers, second Series). Changhai, 1894.

(264) Tchou-hi a consacré à l'explication de *sin* un livre important (le n° 44 de ses œuvres). Toutes les citations de Tchou-hi sont extraites de la traduction anglaise de Bruce (Voir plus haut).

(265) Le mot *Yi* (qui figure dans le titre du *Yi king* ou Livre des Changements) signifie, d'une part, le changement même, et, d'autre part, (Lao-tse, Mong-tse) quelque chose qui écarte tout danger (*pou-nan*), est indestructible lui-même, et soustrait à tout changement, donc ce qui subsiste dans le changement. Cf. le passage du *Yi king* (Hi tse I. 5, q) : « La chaîne des naissances s'appelle *yi* » (*cheng cheng tche wei y*). Ici non plus il ne s'agit pas de l'acte physique de la création mais de la persistance du changement.

(266) Il convient de faire une brève remarque au sujet de la traduction de *Li*, J. P. Bruce traduit par *law* = « loi ». Mc. Clatchie traduit : *fate* = « destin », *fatum*, et St. Le Gall, par contre, traduit : *forme*, *principe formel*. On doit dès l'abord écarter la traduction de Mc Clatchie. La philosophie chinoise, et Tchou-hi en particulier, n'admettent pas de *fatum* ; par contre, il faut entendre par *ming* une « providence » qui n'exclut pas la liberté. La traduction de Bruce qui emploie *law* nous paraît tout à fait arbitraire, parce que ce mot a difficilement un autre sens que celui de loi causale naturelle et c'est là une idée tout à fait étrangère à Tchou-hi. Il est inutile de mentionner d'autres interprétations du mot *li*, qui serait « la raison universelle » « *primum principium non materiale sed materiae inclusum* ». D'après le sens dans lequel il est habituellement employé dans le *Li ki*, *li* n'est autre chose qu'un principe formel. Il ne peut jamais être une loi naturelle ou morale. C'est pourquoi nous admettons la traduction de Le Gall.

(267) Voir p. 128.

(268) Cf. Ch. de HARLEZ, *L'école philosophique moderne de la Chine ou système de la nature (sing-li)*, Bruxelles, 1890. On y trouvera la traduction de passages assez étendus des deux ouvrages.

(269) Cf. à propos de Lao-tse E. V. ZENKER, *Geschichte der chinesischen Philosophie*, vol. I, p. 101 et 104, et au sujet de K'oung-tse p. 148 : « Quand l'âme n'est pas agitée par des sentiments d'affection, de colère, de tristesse et de joie elle est en équilibre (*tchoung*) ».

(270) O. FRANKE, *Studien zur Geschichte des konfuzeanischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion*. Hamburg 1920. p. 21 et suiv.

(271) Alfred FORKE, *Lu Hsiang-schan, der Begründer des chinesischen Idealismus*. (Orientalische Literatur zeitung, 1926, n° 10, p. 914 et suiv).

(272) Cf. K'oung-tse, T. Y. XX. 20 et le premier livre du présent ouvrage, p. 143 et suiv.

(273) Dr. E. Hauer, *Huang-Ts'ing K'ai-Kuo Lang-Lüeh. Die Gründung des mandschurischen Kaiserreiches ; übersetzt und erklärt*. Berlin und Leipzig 1926 p. 258 et suiv. Les indications suivantes sur les relations des Mandchous

Histoire de la philosophie chinoise

avec les confuciistes avant l'occupation définitive sont toutes empruntées à cet ouvrage important.

(274) La Mission des Jésuites remonte, on le sait, à St-François Xavier qui est mort à Chang-kouan-chan en 1552 avant d'entrer à Canton. Les Jésuites, sous la conduite du Père Ricci, vinrent en 1601 à Pékin où ils surent acquérir une grosse influence, par des moyens qui n'avaient rien de spécifiquement chrétien, ni évangélique. Les Missions françaises des Jésuites de la fin du XVII^e siècle eurent une grande importance ; elles comptèrent des hommes comme le P. Prémare, le P. Régis etc... qui furent les fondateurs de la science sinologique.

(275) P. J. A. SCHALL, *Geschichte der chinesischen Mission*. Aus dem Lateinischen übersetzt v. J. S. v. Mannsegg. Wien, 1834.

(276) Pour de plus amples détails, consulter O. FRANKE, *Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas und der Chinesischen Staats-Religion*. Hambourg, 1920, p. 34 et 131.

(277) Cf. KOU-HOUNG-MING, *Papers from a Vice-roy's Yamen*, en allemand : *Die Geschichte einer chinesischen Oxford Bewegung*, in *Chinas Verteidigung gegen europäische Ideen*. Iena, 1911.

(278) Ses écrits sont : *Papers of a Vice-roy's Yamen* (1901) (All. : *Chinas Verteidigung gegen europäische Ideen von O. Paquet*, Iena, 1911). — *The spirit of the Chinese People*. Peking, 1915 (All. *Der Geist des Chinesischen Volkes* Iena, 1924) [cf. CSS, [L'esprit du peuple chinois](#)]. — *Et nunc reges intelligite. The moral Causes of the Russo-japanese war etc.*

(279) Auteur du *King che wen sin pieu*.

(280) Auteur d'une étude en anglais, [The economic Principles of Confucius](#). Cf. bibliographie relative à K'oung-tse, dans le premier livre.

(281) Auteur de : *A survey of Constitutional development in China*, NewYork, 1911.

(282) Cf. Dr O. FRANKE, *Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion*, Hambourg, 1920, p. 33 sq. — Détails sur K'ang-you-wei dans FRANKE p. 134 sq. et dans la longue note p. 217 sq. du même ouvrage. — Cf. aussi *K'ang yu wei* dans « Sinica » II. Nr. 2 Frankfurt ,1927.

(283) A ce sujet, consulter : O. FRANKE : *Die wichtigsten chinesischen Reformschriften vom Ende des neunzehnten Jahrhunderts* (Académie Imp. des Sciences de Saint-Petersbourg XVII. N°3) N°5.

(284) *Tchoung houo tche hio che ta hang kiuan chang* (1er vol.) Peking 8^e année de la République, 1919. *The development of the logical method in ancient China*, Londres, 1922. Le deuxième vol. n'a pas encore paru.

(285) Celui qui a le plus contribué à répandre les idées européennes dans la littérature chinoise est Yen-fou qui a traduit en chinois Huxley, Adam Smith, J. S. Mill, Herbert Spencer, Montesquieu, etc...

@

BIBLIOGRAPHIES et TRADUCTIONS

@

(b01) HISTOIRE GÉNÉRALE DE LA PHILOSOPHIE CHINOISE

1° Bibliographie ancienne :

- S. Acosta, *Sapientia Sinica*, Kiunchan 1662.
- Noel P. F., *Philosophia Sinica. Tribus tractatibus, viz. cognitionem primi entis, ceremonias erga defunctos et ethicam juxta Sinarum mentem complectens, et historica notitia rituum et ceremoniarum Sinicarum*. 2 vol. Pragae 1777.
- G. B. Bülfinger, *Specimen doctrinae veterum Sinarum moralis et politica, libellis Sinicae gentis, classicis, Confucii sive dicta sive facta complexis*. Frankfurt, 1724.
- J. F. Reinmanus, *Historia Philosophiae Sinensis*. Brunsvigae et Hildesiae, 1741
- de Guignes, *Essai historique sur l'étude de la philosophie chez les anciens Chinois* (Recueil de l'Acad. des Inscript. T. XXXVIII.) Paris 1777.

2° Bibliographie moderne :

- L. Wieger, *Textes philosophiques. Sommaire des notions chinoises depuis l'origine jusqu'à nos jours avec textes*. Ho-kien-fou 1906.
- Paul Carus, *Chinese Philosophy*. Chicago.
- Th. Bönner, *Vergleich und kritische Darstellung der chinesischen Philosophie im Überblick*. 190.
- J. J. M. Groot, *Universismus, die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas*. Berlin 1918.
- Daisetz Teitaro Suzuki, *A brief History of early Chinese Philosophy*. London 1974.
- L. Wieger, [*Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*](#). Paris 1922.
- Hu-Shih (Suh-Hu), *The development of the Logical Method in Ancient China*. Londres 1922. (Il s'agit en fait d'une traduction de l'Auteur Tschung-kuo tsche-hio shrtarwang, *Geschichte der chinesischen Philosophie*, I.Bd.)
- F. E. Krause, Ju-Tao-Fo, *Die religiösen und philosophischen Systeme Ostasiens*. München 1924.
- Giuseppe Tucci, *Storia della Filosofia Cinese antica*. Bologne 1921.
- A. Forke, *Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises*. München et Berlin 1927.

CHAPITRE II

(b02) Histoire générale de la religion de la Chine :

Histoire de la philosophie chinoise

- J. H. Plath, *Die Religion und der Kultus der alten Chinesen*. München 1862.
- J. Edkins, *The religions condition of the Chinese*. London 1859.
- De Harlez, *Les religions en Chine*. Leipzig 1861.
- J. Legge, *The religions of China*. London 1880.
- J. Edkins, *Religion in China*. London 1881.
- V. v. Strauss. *Der altchinesische Monotheismus*. Heidelberg 1885.
- A. Reville, *Religion Chinoise*. Paris 1889.
- R. Dvorak, *Chinas Religionen*. Münster 1895-1903.
- De Groot. *The religious System of China, its ancient forms, evolution, history and present aspect*. Leiden 1892-1912.
- Herb. A. Giles, [*Religions of ancient China*](#).
- E. H. Parker, *China and religion*. London 1909.
- Popoff, *Le Panthéon chinois*. 1907.
- W. Grube, *Religion und Kultur der Chinesen*. 1910.
- de Groot. *The Religion of the Chinese*. New-York 1910
- Religion in China, New-York, London 1912.
- de Groot, *Universismus, die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas*. Berlin 1918.
- M. Granet, [*La religion des Chinois*](#). Paris 1922.
- Th. Devaranne, *Chinas Volksreligion*. Tübingen 1924.
- L. Wieger, [*Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*](#). Paris 1922.
- F.E.A. Krause, *Ju-Tao-Fo, Die religiösen und philosophischen Systeme Ostasiens*. München 1924.
- O. Franke, *Die Chinesen* (in : "Lehrbuch der Religionsgeschichte" von Chantepie de la Saussaye, 4. Aufl.). Tübingen 1924.

(b03) Traductions du Chou king :

- Addison J. T., *Chinese ancestor Worship*, 1925.
- W. Grube, *Die Religion der alten Chinesen*, 1911.
- Ross J., *The original Religion of China*.
- W. E. Soothill. *The three Religions of China*. Lectures delivered at Oxford, 2e éd. 1923.
- P. Gaubil. *Le chou-king, un des livres sacrés des Chinois. revu et corrigé sur le texte chinois, accompagné de nouvelles notes, de planches gravées en taille-douce et d'additions tirées des historiens originaux*, par M. de Guignes. Paris 1770.
- S. Couvreur. [*Chou-king, texte chinois avec une double traduction en français et en latin, des annotations et un vocabulaire*](#). Ho-kien-fou 1897.

Histoire de la philosophie chinoise

- W. H. Medhurst, *Ancient China : the Shoo-king or the historical classic, illustrated by later commentators and translated*. Shanghai 1846.
- J. Legge. *The Shu-king*. Oxford 1879.
- W. Gorn Old, *The Shu-king or Chinese Historical Classic translated with commentary*, 1904.
- *Le Chou-king et le Sse-Chou avec notice sur le Y-king*, traduit par G. Pauthier, 1846.
- *Chou-king, Anciennes Annales de la Chine*, Texte chinois avec traduction française, 2e éd. 1916.
- Tscheppe P. A., *Die drei Kiang des Chou-King, ihre Geschichte non ehedem bis jetzt*, 1905.

(b04) Traductions du Y-king :

Y-king, Antiquissimus Sinarum liber quem ex latina interpretatione P. Regis aliorumque ex soc. Jesu P. P. edidit J. Mohl. Stuttgartiae et Tubingæ 1832.

- *I ging, das Buch der Wandlungen. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert* von Richard Wilhelm. Iena 1924.2 Bde.
- *The Yih-king* translated by James Legge. Oxford 1882.
- *A translation of the Confucian Yih-king or the Classic of changes with notes and Appendix* by Mac Clatchie. Shang-hai 1874.
- *Le Yih-king, texte primitif rétabli, traduit et commenté* par C. de Harlez, Bruxelles 1889.
- [Le Yih-king, ou le livre des changements de la Dynastie des Tscheou](#), traduit du chinois avec les commentaires de Tchong-tse et de Tchou-hi et des extraits des principaux commentateurs par P. L.-F. Philastre. Paris (Annales du Musée Guimet. vol. VIII, et XXIII.).
- Littérature ancienne sur le Yih-king : Haupt J. Th.. *Neue und vollstandige Auslegung des non Fohi hinterlassenen Buches Y-king*. Rostock und Wismar 1753.
- Piper Dr. G. O., *Über das I-king* (Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft, Bd. III, S. 273-301. Bd. V S. 195-220 und Bd. VII S. 187-2x4.
- Ch. de Harlez, *Le texte originaire du Yih-king, sa nature et son interprétation*. Paris 1886.
- Ch. de Harlez, *Les Figures Symboliques du Yih-king*. 1897 (?).
- Terrien de Lacouperie. *The Yih-king, the oldest book of the Chinese and its authors*. London 1892.
- Edkins, *The Yi-king* (Journal Asiat. Art. XVII).

(b05) I. Traductions du Tao-te-King.

- Viktor v. Strauss, *Lao-tse's Tao-te-king*. Traduit du chinois en allemand avec introduction et commentaire. Leipzig 1870. Réimpression : Leipzig 1924.

Histoire de la philosophie chinoise

- R. v. Plaenckner, *Lao-tse, Tao-te-king, der Weg zur Tugend (Tao-te-king la voie de la vertu)*. Traduit du chinois avec explications. Leipzig 1870.
- Fr. W. Noak, *Tao-te-king von Lao-tse*, traduit du chinois. 1888.
- Franz Hartmann, *Theosophie in China, Betrachtungen über das Tao-te-king (La théosophie en Chine. Considérations sur le Tao-te-king)*. Traduit d'après l'original de Lao-tse. Leipzig.
- Ular Alex. *Lao-tse, Die Bahn und der rechte Weg. Der chinesischen Urschrift nachgedichtet (Lao-tse, La voie et le juste chemin. Poème d'après l'original chinois de Lao-tse)*. 1903.
- Joseph Kohler, *Lao-tse, Tao-te-king. Des Morgenlandes grösste Weisheit, wiedergegeben (Lao-tse, Tao-te-king, la plus haute sagesse de l'orient)* Berlin et Leipzig 1908.
- Julius Grill, *Lao-tse's Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gut (Tao-te-king) (Le livre de l'être suprême et du bien suprême de Lao-tse)*. Traduit du chinois avec introduction et commentaire. Tübingen 1910.
- H. Haas, *Weisheitsworte des Lao-tse (Paroles de sagesse de Lao-tse)*, Leipzig 1920.
- Richard Wilhelm, *Lao-tse, Tao-te-king. Das Buch des Alten vom Sinn und Leben. (Le livre du vieillard sur le sens de la vie)*. Traduit du chinois en allemand avec commentaire. Jena 1911.
- H. Federmann, *Lao-tse. Tao-teh-king*, München, 1920.
- Henri Borel, *Lao-tse* (dans « De Chineesche filosofie toegelicht voor niet-sinologen. 2 vol. Amsterdam 1897). Il existe une traduction anglaise de l'ouvrage de Borel sous le titre de : « *The Rhythmus of the Life based on the Philosophy of Lao-tzu* » in *Wisdom of the East-Series*). Londres.
- J. A. Blok, *Lau-tsze, Tau-Teh-Tsjing in het holl. overgebracht met inleiding*. Amersfoort 1918.
- John Chalmers, *Speculations on Metaphysics, Polity and Morality of the old Philosopher Lao-tsze from the Chinese with an introduction (Spéculations métaphysiques, politiques et morales du philosophe Lao-tse, traduit du chinois, avec une introduction)*. London 1868.
- F. H. Balfour, *Taoist Texts, Ethical, Political and speculativ*. Shanghai 1884.
- James Legge, *The Texts of Taoism (The Sacred books of the East, vol. XXXIX : Tao-teh-king)*. Oxford 1891.
- G. G. Alexander, *Lao-tsze the great thinker, with a translation of his thoughts on the Nature and Manifestations of God (Lao-tse, le grand penseur, avec une traduction de ses pensées sur la nature et les manifestations de Dieu)* 1895.
- Dr. Paul Carus, *Lao-tzes Tao-teh-king. Chinese-English with introduction, translation and notes*. Chicago 1898.
- Maclagan, dans *China-Review*, XXIII, 1898 /1899.
- F. W. Kingsmill, dans *China-Review*, XXIX, 1899 /1900.
- C. Spurgeon Medhurst, *The Tao-teh-king*, Chicago 1905.

Histoire de la philosophie chinoise

- Lionel Giles, *Sayings of Lao-tzu*, traduit du chinois, London 1905.
- W. Gorn Old, *Laotze, the simple way. (La voie simple) A new translation of the Tao-Teh-King with introduction and Commentary*. 1905.
- E. H. Parker, *Lao-tze, The Tao-Teh-King, a translation of the Chinese Classic*.
- Isabella Mears, *Lao-tzu, Tao-Teh-King. a tentative translation from the Chinese*, 1922.
- G. Pauthier, *Le Tao-te-king, ou le livre révéé de la Raison suprême et de la Vertu par Lao-Tseu. Traduit en français et publié pour la première fois en Europe avec une version latine et le texte chinois en regard, accompagné du commentaire complet de Si-Hoei d'origine occidentale et de notes tirées de divers commentateurs chinois*. Paris 1838 (la première livraison seule, contenant les chapitres I à IX, a été publiée).
- Stanislas Julien, *Lao-tseu [Tao-te-king : le livre de la voie et de la vertu](#), composé dans le VI^e siècle avant l'ère chrétienne par le philosophe Lao-tseu, traduit en français et publié avec le texte chinois et un commentaire perpétuel*. Paris 1842.
- Ch. de Harlez, *Textes Taoïstes* (Annales du Musée Guimet, Tome XX). Paris 1891.
- Dr. Léon Wieger, *Taoïsme*, Tome II. [Les pères du système taoïste : Lao-tzeu](#), Ho-kien fou 1913.
- Un japonais M. Konissi en a fait une traduction en russe sur laquelle je n'ai pu avoir de renseignements précis.

II. Bibliographie relative à Lao-tse et à son œuvre.

- Rotermund, *Die Ethik Lao-tsches mit besonderer Bezugnahme auf die budhistische Moral* (La morale de Lao-tse avec référence spéciale à la morale bouddhiste) 1874.
- R. Dvorak, *Lao-tsi und seine Lehre*. Münster 1903.
- R. Stübe, *Lao-tse, seine Persönlichkeit und seine Lehre*. Tübingen 1912.
- Moses Chiu, *Kritische Betrachtungen über Lautsze und seine Lehre* (Considérations critiques sur Lao-tse et sa doctrine) 1911.
- Dr. H. Haas, *Lao-tsze und Konfuzius. Einleitung in ihr Spruchgut*, Leipzig 1920.
- R. Wilhelm, *Lao-tse und der Taoismus*. Stuttgart 1925.
- Otto Folberth, *Meister Eckehart und Lao-tse. Ein Vergleich zweier Mystiker* (Maître Eckehart et Lao-tse. Comparaison de deux mystiques) Mainz 1925.
- Henri Borel, *Wu-wei, Eine Phantasie über Lao-tse's philosophie* (in : « Weisheit und Schönheit in China ») allemand de E. Keller-Soden. Halle 1898.
- Abel Rémusat, *Mémoire sur la vie et les ouvrages de Lao-tseu, philosophe chinois du VI^e siècle avant notre ère qui a proposé les opinions*

Histoire de la philosophie chinoise

communément attribuées à Pythagore, à Platon et à leurs disciples, Paris 1823.

— N. Möller, *De la métaphysique de Lao-tseu* (Revue catholique. Tome IV. 1849/1850) Tirlemont 1850.

— Ch. de Harlez, *Lao-tze, le premier philosophe chinois ou un prédécesseur de Schelling*. Bruxelles 1886,

— Henri Cordier, *Lao-tseu*, 1911.

— Th. Watters, *Lao-tzu, a study in Chinese philosophy*. 1870.

— Herb. A. Giles, *The remains of Lao-tzu* (China Review XIV) Hong-kong, 1886.

— P. Carias, *The Authenticity of the Tao-teh-king* (« The Monist », XI. 3) Chicago.

— C. H. Bierregaard, *The Inner Life and the Tao-teh-king*. 1912.

III. Bibliographie relative au taoïsme ancien en général.

- G. Pauthier, *Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao, fondée par Lao-tseu, traduit du chinois et accompagné d'un commentaire tiré des livres sanscrits et du Tao-te-king de Lao-tseu*. Paris 1831.
- G. Imbault-Huart, [*La légende du premier pape des Taoïstes*](#) (Journal Asiatique) Paris 1884.
- L. de Rosny, *Le Taoïsme*, Paris 1892.
- L. Wieger, *Le Canon Taoïste* (Taoïsme, vol. I. Bibliographie générale). Ho-kien fou 1911.
- M. Kern, *Konfuzianismus und Taoismus*. Leipzig.
- H. Müller, *Ueber das taoïstische Pantheon der Chinesen* (Zeitschrift für Ethnologie) Berlin 1911.
- Dr. A. Pfizmaier, *Ueber einige Gegenstände des Tao-Glaubens*. Wien 1875.
- Conrady, *Indischer Einfluss in China im 4. Jahrhundert v. Ch.* (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft LX.)
- E. Faber, *Der Tauismus* 1884.
- J. J. M. de Groot, *Universismus, die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas*. Berlin 1918.
- W. Grube, *Taoïstischer Schöpfungsmythus* (Festschrift Bastian) Berlin 1896.
- J. Klaproth, *De la religion de Tao-szu en Chine. Nouvelles annales des voyages*, tome II. 1838.
- Edkins, *Place of Hwang-ti in early Taoism* (China Review, XV).
- H. J. Allen, *Similarity between Buddhism and early Taoism* (China Review).

Histoire de la philosophie chinoise

- Giles Lionel, *Taoist Teachings*. London.
- J. J. M. de Groot, *On the Origin of the taoist Church (Transactions of the 3th Intern. Congr. of the history of religions)* Oxford 1908.
- G. Tucci, *Apologia del Taoïsme*. Roma 1924.
- Karl Dallago, *Lao-tse, der Anschluss an das Gesetz oder der grosse Anschluss. Versuch einer Wiedergabe des Tao-te-king*. Innsbruck 1921.
- J. Heysinger, *The light of China, the Tao-teh-long of Lao-Tzé. An accurate metrical rendering translated directly from the Chinese text, and critically compared with the standard translations, the ancien and modern Chinese commentaries and all accessible authorities*. Philadelphie 1903.
- X. Dvorak, *Laotsi-ova kniha o Taua ctnosti (Tao-teh-king)* Kladno 1920.
- Paul Pelliot, *Autour d'une traduction sanscrite du Tao-te-king (T'oung Pao. vol. XIII)* Leyden 1912.
- Weddigen, *La théodicée de Lao-tze*, Louvain 1885.
- H. Giles, *Lao-tzu and Tao-te Ching (Adversaria Sinica)*.
- *The Simple Way of Lao-Tsze. An analysis of the Tao-Teh Canon with comments*, 1924.

(b06) I. Traductions des ouvrages de Confucius.

— P. Ignacio da Costa, *Sapientia sinica* edidit P. Prosper Intorcetta, 1662 (contient une traduction latine du Ta-hio).

— P. Intorcetta, *Sinarum scientia politicomoralis*, Goa 1670. (Traduction latine du Tchoung-young et Vita Confucii. Une édition française de cet ouvrage a paru en 1672.

— *Confucius, Sinarum philosophus, sive scientia Sinensis latine exposita. Adjecta est tabula chronologica Sinensis monarchiae*. Studio et opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet, Parisiis 1687.

— E. Noël, *Sinensis imperii libri classici sex, nimirum adultorum schola, immutabile medium, liber sententiarum, Mencius, filialis observantia, parvulorum schola, ex sinico idiomate in latinum traducti*. Pragae 1711 (C'est une paraphrase, non une traduction).

— Christian Schultz, *Aphorismen oder Sentenzen des Konfuz, enthaltend Lehren der Weisheit, Ermunterungen zur Tugend und Trostgründe für Leidende wie auch mancherlei Erfahrungen und gute Grundsätze mit einer Nachricht des Konfuzens Leben*. 1794.

— L. V. Schott, *Werke des chinesischen Weisen Kung-Fu-Dsü und seiner Schüler, zum ersten Male aus der Ursprache ins Deutsche über setzt und mit Anmerkungen begleitet*. Halle 1826 (2e partie, Berlin 1832).

— Reinhold v. Plaencknev, *Ta-hio, die erhabene Wissenschaft. Aus dem Chinesischen übersetzt und erklärt*. Leipzig 1875.

Histoire de la philosophie chinoise

- R. v. Plaenckev, *Tschong-Yong, der unwandelbare Seelengrund*, 1878.
- L. H. Schütz, *Die hohe Lehre des Konfuzius. Mit dem chinesischen Text des Ta-Hio*. Frankfurt 1909.
- Richard Wilhelm, *Kungfutze Gespräche (Lün-yü) aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert*. Jena 1910.
- Dr. Hans Haas, *Das Spruchgut Kung-tse's und Lao-tse's in gedanklicher Zusammenordnung*. Leipzig 1920.
- Lesvesque, *Pensées morales de Confucius recueillies et traduites en latin*, Paris 1782.
- Abel Rémusat, *L'invariable Milieu, ouvrage moral de Tseu-sse, en chinois et en mandchou avec une version littérale latine, une traduction française et des notes ; précédé d'une notice sur les quatre livres moraux communément attribués à Confucius*. Paris 1817.
- G. Pauthier, *Le Ta-hio ou la grande étude, le premier des quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine : ouvrage de Koungh-fou-tseu (Confucius) et de son disciple Thseng-tseu. Traduit en français avec une version latine et le texte chinois en regard, le commentaire de Tchou-hi et des notes*. Paris 1837.
- G. Pauthier, *Confucius et Mencius, les quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine traduits du chinois*. Paris 1841. (Une traduction allemande de cet ouvrage faite par J. Cramer parut en 1844 à Crefeld).
- S. Couvreur, *Les quatre livres avec un commentaire abrégé en chinois, une double traduction en français et en latin et un vocabulaire des lettres et des noms propres*. Ho-kien-fou 1895.
- Marcellin Legrand, *Quatre livres classiques ou œuvres de philosophie morale et politique de Khoung-Tseu et de ses disciples, accompagnées d'une version latine du texte chinois*. Paris.
- J. Mayshman, *The works of Confucius, containing the original text with a translation, to which is prefixed a dissertation on the Chinese language and characters*. Serampore 1809.
- H. Collie, *The chinese classical works commonly called the four Books translated and illustrated with notes*. Malacca 1828.
- James Legge, *The life and teaching of Confucius with explanatory notes*. London 1861.
- A. W. Loomis, *Confucius and the Chinese Classics or Readings in Chinese Literature*, San Francisco 1867.
- Lionel Giles, *Sayings of Confucius, translated of the greater part of the Confucian Analects with introduction and notes*. London 1907. (Une traduction hollandaise de Wissel parut en 1923 à Zutphen 1923.)
- W. Jennings, *Confucius. The analects. A translation with annotations and introductions*.
- Ku-Hung-Ming, *The Discourses and Sayings of Confucius*. Changhai 1898.

Histoire de la philosophie chinoise

— W. E. Soothill, *The Analects of Confucius, containing the Chinese text, notes, introduction etc.* 1910.

— Leonard A. Lyall, *The Sayings of Confucius translated.* London 2e éd. 1925.

— A. Leontief, *Sy-chou-ghei, to seit tchetyre knighi.* St. Petersburg 1780.

2. Bibliographie relative à la vie, à l'œuvre de K'oung-tse et au confucisme en général.

— *De cultu Confucii philosophi et progenitorum apud Sinas.* Dillingen 1700.

— A. Purgstall, *Synopsis vitae et doctrinae Confucii.* Viennae, Austrioe 1708.

— *Confucius Lebensbeschreibung und hinterlassene Lehren der Weisheit.* Nürnberg 1779.

— J. H. Plath, *Ueber die Quellen zum Leben des Confucius namentlich seiner sogenannten Hausgespräche (Kia-i-yü).* München 1863.

— J. H. Plath, *Confucius und seine Schule in Leben und Lehre.* München 1867.

— E. Faber, *Lehrbegriff des Confuzius.* Hongkong 1872.

— E. Faber, *Quellen zu Konfuzius und zum Konfuzianismus.* Hongkong 1873.

— G. V. d. Gabelentz, *Konfuzius und seine Lehre.* Leipzig 1888.

— H. Endo, *Das Leben und die pädagogische Bedeutung des Confuzius.* 1893.

— R. Dvorak, *Konfuzius und seine Lehre.* 1895.

— U. Hattoyi, *Konfucius.* Frankfurt am Main 1902.

— M. Kern, *Konfuzianismus und Taoismus.* Stuttgart, Berlin, Leipzig.

— J. Renney, *Confucius, der Weise von Lu.* Berlin und Leipzig.

— P. A. Tschepe, *Heiligtümer des Konfuzianismus.* Yen-tcheou fou 1906.

— R. Stübe, *Das Zeitalter des Confucius.* Tübingen 1913.

— Bornemann, *Konfuzius.* 1916.

— Dr. H. Haas, *Laotse und Konfuzius. Einleitung in ihr Spruchgut.* Leipzig 1920.

— O. Franke, *Studien zur Geschichte des Konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion.* Hamburg 1920.

— R. Wilhelm, *Khung-tse, Leben und Werk.* Stuttgart 1925.

— *Yu le Grand et Confucius ; histoire chinoise.* Soissons 1779.

— *La morale de Confucius suivie d'une lettre sur la morale de Confucius.* Londres 1783.

— P. Amiot, *Vie de Koung-tsee appelé vulgairement Confucius.* Paris 1786.

— P. Amiot, *Abrégé des principaux traits de la vie de Confucius orné de 24 estampes.* Paris s. d.

— *Lettre sur la morale de Confucius.* Amsterdam s. d.

— Pastoyet, *Zoroaster, Confucius et Mahomet comparés comme législateurs et moralistes.* Paris 1887.

Histoire de la philosophie chinoise

- *Pensées morales de Confucius et de divers auteurs chinois*. Paris 1851.
- L. de Rosny, *La morale de Confucius*. Paris 2e éd. 1893.
- Ernst Faber, *A systematical digest of the doctrine of Confucius*, Hong-kong 1875.
- James Legge, *Confucianism and Taoism described and compared with christianity* 1880.
- R. K. Douglas, *Confucianism and Taoism*. London 1889.
- H. J. Allen, *Is Confucius a myth ?* (*Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society* XXI, 1886).
- W. A. P. Martin, *Notes on the Confucian Apocrypha* (*Hanlin Papers* 2d Series, VII) Changhai 1894.
- G. G. Alexander, *Confucius, the great Teacher, a study*. 1890.
- Chen-Huan-Chang, [*The economic principles of Confucius and his school*](#), 2 vol. New-York 1911.
- Herbert A. Giles, *Confucianism and its Rivals* 1914.
- P. D. Bergen, *The Sages of Shantung, Confucius and Mencius*. London 1913.
- *The conduct of Life or the Universal Order of Confucius (Doctrine of the Mean)*. London 1920.
- Z. K. Zia, *The Confucian Civilisation* 1924.
- Ch. de Harlez, Kong-tze Kia-yü. *Les entretiens familiers de Confucius ; trad. pour la première fois*. Paris et Louvain 1899.
- Mgr Otto, *Se'Chou, les quatre livres*. Traduction 2e édition 1916.
- M.M. Dawson, *The ethics of Confucius. The sayings of the Master and his disciples upon the conduct of the Superior Man. With running commentary*. London 1915.
- Dv. Kühnert, *Die Philosophie des Kong-Dsi (Confucius) auf Grund des Urtextes*, 1895.
- A. v. Rosthorn, *Confucius, Legge, Kühnert*. 1896.
- J. Flad, *Konfuzius, der Heilige Chinas in christlicher Beleuchtung nach chinesischen Quellen aus Dr. Faber, Der Lehrbegriff des Konfuzius*. Stuttgart 1904.
- E. Schmitt, *Konfuzius. Sein Leben und seine Lehre*. Berlin 1926.
- K. M. Kayiagine, *Konfuzius, sein Leben und' seine philosophische Tätigkeit*. Biographische Skizze 1897 (en russe).
- A. v. Rosthoyn, *Das Tschun-thsiu und sein Verfasser (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften, Phil. hist. Klasse 189 B.)* Wien 1910.
- Mar Clatchie, *Confucian Cosmogony*.
- Haenisch, Eyich, *Untersuchungen über Zwei Sprüche der Konfuzius*, Leipzig 1925.

Histoire de la philosophie chinoise

— Hervey de Saint-Denys, *Mémoires sur les doctrines religieuses de Confucius et de l'école des lettrés*. 1887.

— P. Masson-Oursel, *La démonstration confucienne* (Revue de l'histoire des Religions) 1913.

— T. T. H. Feys, *Fragments of Confucian Love. A selection of short quotations with the original texts*. 1920.

— G. Walshe, *Confucius and Confucianism*. Changhai 1920.

— G. Walshe, *Confucius* (Hasting Encyclopedia of Ethics and Religion).

— S. Gabrielli, *Encheiridion Confuciano*. Rome 1921.

— Dr. B. Laufey, *Confucius and his portraits*. Chicago 1922.

(b07) Bibliographie relative à Lie-tse :

— Liä-dsi, *das wahre Buch vom quellen den Urgrund, Tschung-hü-dschen-ging. Die Lehren des Philosophen Liä-Yü-Ku und Yang-dschu*. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von R. Richard Wilhelm, Iena 1911.

— E. Faber, *Der Naturalismus bei den alten Chinesen sowohl nach der Seite des Pantheismus als des Sensualismus oder die sämtlichen Werke des Philosophen Licus*. Elberfeld 1877.

— Dr. L. Wieger, [*Les pères du système taoïste*](#) (Taoïsme. T. II). [*Lie-tzeu*](#). Ho-kien-fou 1913. (Texte chinois avec traduction française).

— Ch. de Harlez, *Textes taoïstes*. Paris 1891.

— Fr. H. Balfour, *A philosopher who never lived* (Leaves from my Chinese Scrapbook). London 1887 (avec des fragments).

— L. Giles, *Taoist teachings from the book of Lieh-tzu translated from the Chinese*. London.

— W. Grube. *Beiträge zur chinesischen Grammatik und die Sprache des Lie-tsi*, 1889.

(b08) Bibliographie relative à Tchouang-tse : A. Traductions :

— Richard Wilhelm, *Dschuang dsi, Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*. Iena 1912.

— M. Buber, *Tschuang-tse, Reden und Gleichnisse*. Leipzig 1922. (Choix et traduction de seconde main d'après la traduction anglaise de H. A. Gilles).

— F. H. Balfour, *The divine Classic of Nan-hua, being the work of Chuang-Tsze, Taoist, Philosopher with annotations in english and chinese*, Changhai 1881.

— H. A. Gilles. *Chuang-Tsu, Mystic, Moralist and Social Reformer, translated from the Chinese*. London 1889. *Musings of a Chinese Mystic, selection from the philosophy of Chuang-Tzu with an introduction by Lionel Giles*. London 1906. Extraits de la traduction de H. A. Gilles.)

— J. Legge, [*The writings of Kwang-Zze in the Texts of Taoism*](#) (*The Sacred books of the East* XXXIX, XL), Oxford 1891.

Histoire de la philosophie chinoise

- Ch. de Harlez, *Textes taoïstes*. Paris 1891 (Choix)
- Dr. Léon Wiegier, *Les pères du système taoïste* (Taoïsme, Tome II) [Tchouan-tzeu](#). (Texte chinois avec traduction française) Ho-kien fou 1913.
- C. C. Blok, *Tsjwang-tze, De zeven innerlijke boeken in !ict holl. overgebracht met inleiding*. Amersfoort 1918.-B. Autre ouvrage : G. v. d. Gabelentz, *Die Sprache des Cuang-Tsi*. Leipzig 1888.

(b09) La bibliographie indiquée au sujet de Lie-tse sert aussi pour Yang-tchou.

Consulter en outre : *Yang-chu's garden of pleasure*. translated from the Chinese by professor Anton Forke, with an introduction by Hugh Grammer-Byng. London 1912.

- A. Forke, *Yang-chu, the epicurian in his relation to Lie-tse the pantheist* (in *Journal of the Peking Oriental Society*, vol. III, p. 203 et suiv.).

(b10) Bibliographie relative à Mei-Ti.

- Ernst Faber, *Die Grundgedanken des alten chinesischen Sozialismus oder die Lehren des Philosophen Micius. Zum ersten Male vollständig aus den Quellen dargelegt*. Elberfeld 1877 (Extraits et traduction partielle).
- A. Forke, *Me-Ti des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke*, Berlin 1922.
- Z. L. Yih, *Introduction to Mo-Tzu*, 1922.
- G. v. d. Gabelentz, *Über den chinesischen Philosophen Mek-Tik* (Ber. d. königl. sächsischen Ges. d. Wissenschaften). 1888.
- Hu-Shih, *Development of the Logical Method in ancient China*, Part III. *The logic of Moh-tih and his school*.
- Suzuki, *History of early Chinese Philosophy* pp. 93 ss.
- Bref exposé de la doctrine et traduction de quelques passages dans J. Legge, *The opinions of Mih-Teih, dans Prolegomena zur Mencius-Übersetzung* (*Chinese classics*. vol. II.)
- Alexandra David, *Le philosophe Meh-Ti et l'idée de solidarité. Socialisme Chinois*, London 1907.
- G. Tucci, *Aspirazione di pace e necessita di guerra nell estremo Oriente* (Rassegna Nazionale), 1917.

(b11) Bibliographie : Aux traductions des Se-chou déjà citées à propos de Koung-tse et qui concernent aussi les écrits de Mong-tse il faut ajouter :

- Richard Wilhelm, *Mong dsi* (Mong-Ko) traduction allemande avec explication, Iena 1916.
- Ernst Faber. *Mencius, eine Staatslehre auf ethischer Grundlage oder Lehrbegriff des chinesischen Philosophen Mencius. Ans dem Urtext übersetzt*. Elberfeld 1877 (Traduction anglaise de A. B. Hutchinson 1897).
- James Legge, *The life and works of Mencius with essays and notes*. London 1875, seconde édition 1895.

Histoire de la philosophie chinoise

— Stanislas Julien, *Meng-tseu vel Mencium, inter sinenses philosophos ingenio, doctrina, nominisque, Claritate Confucio proximum, sinice edidit et latina interpretatione ad interpretationem tartaricam utramque recensita instruxit et perpetuo commentario e sinicis deprompto illustravit. Lutetiae Parisiorum 1824-29. 2 vol.*

— F. C. M. Wei, *The Political principles of Mencius* 1916.

— K. Moots, *Die chinesische Weltanschauung, dargestellt auf Grund der ethischen Staatslehre des Philosophen Mengdse* 1912.

— J. B. Carpgow, *Mencius sive Mentius*, Leipzig 1743.

— Abel Rémusat, *Meng-tseu, philosophe chinois* (Nouveaux Mélanges Asiatiques T. II) Paris 1819.

([b12](#)) J. Legge en a traduit une assez grande partie qu'il a publiée dans ses Prolegomena à « The life and works of Mencius ».

On trouvera des analyses détaillées, dans W. Grube, *Geschichte der chinesischen Literatur*, p. 135 et seq.

— Suzuki, *History of early Chinese Philosophy*, p. 101 et seq., et

— Hu-Shih, *Development of the logical Method in ancient China*, p. 149 et seq.

— Hsün-tze : *An Aristotle of China*. Translated from the Chinese together with a Treatise on Ancient Confucianism as developed in the Philosophy of Hsün-tze by Homer H. Dubbs (en préparation).

— Edkins, *Siun king, the Philosopher* (Journ. of the Royal Society, Changhai, v. XXXIII).

— Homer H. Dubbs, *Hsün-tse, The Moulder of Ancient Confucianism*, London 1927.

([b13](#)) Bibliographie relative au bouddhisme chinois en général.

— Dr. W. Schott, *Über den Buddhismus in Hochasien und China*, Berlin 1846.

— W. Grube, *Die chinesische Volksreligion und ihre Beeinflussung durch den Buddhismus*, 1893.

— H. Hackmann, *Der Buddhismus in China, Korea und Japan*, Tübingen 1906.

— Du même, *Die Schüler des chinesischen Buddhismus*, Berlin 1911.

— O. Franke, *Ein buddhistischer Reformversuch in China*, 1909.

— A. Forke, *Katalog des Pekingener Tripitaka*, Berlin 1916.

— K. L. Reichelt, *Der chinesische Buddhismus*. Traduit du norvégien par W. Oehler, Stuttgart 1926.

— S. Beal, *A Catena of buddhist scriptures from the Chinese* 1881.

— J. Edkins, *Chinese Buddhism.*, London 1880, 2 d. éd. 1893.

— Bunyiu Nanjio, *A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka*. Oxford 1883.

Histoire de la philosophie chinoise

- S. Beal, *Buddhismus in China*, London 1884.
- E. J. Eitel, *Handbook of Chinese Buddhism* 1893.
- Richards, *Chinese Buddhism* 1896.
- T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, London 1907.
- R. F. Johnston, *Buddhist China*, London 1913.
- J. J. M. de Groot, *Le Code du Mahayana en Chine*, Amsterdam 1893.
- Leon Wieger, *Bouddhisme Chinois*, 2 vol, Hokienfu 1910/1913. [cf. CSS]
- E. Lamairesse, *L'empire Chinois : Le Bouddhisme en Chine et au Thibet* 1893.
- Hodous L. *Buddhism and Buddhists in China* 1924.
- D. H. Hackmann, *Laien-Buddhismus in China. Das Lung shu ching thu wen des Wang Jih-hsiu*, traduit du chinois, commenté et critiqué, 1924.
- (b14) K. F. Neumann, *Die Natur-und Religionsphilosophie nach den Werken des chinesischen Weltweisen Tschu-hsi* (Ilgens Zeitschrift für historische Theologie) 1837.
- Ch. de Harlez, *Kia-li, livre des rites domestiques chinois de Tchou-hi*, traduit avec commentaires. Paris, 1889.
- Idem, *La Sia-hio ou Morale de la jeunesse avec le commentaire de Tchen-hiuen*, traduit du chinois. Paris 1889.
- Stan. Le Gall. *Le philosophe Tchou-hi, sa doctrine, son influence*. Chang-hai 1894. [cf. CSS]
- Chu-Hsi, *The Philosophy of Human Nature*, translated from the Chinese with Notes by J. P. Bruce, London 1922.
- J. P. Bruce, *Chu-Hsi and his Masters. An introduction to Chu-Hsi and the Sung-School of Philosophy*, London 1923. — J. P. Bruce, *The Humanness of Chu-Hsi*, London 1925.
- (b15) Cf. Tetsujiro Inouye, *Die japanische Philosophie* (« Allgemeine Geschichte der philosophie » dans « *Die Kultur der Gegenwart* » I. part. chap. V. Leipzig et Berlin 1923.
- Okakura. *Die japanische Volksseele*. Allemand de E. Engert. Wien und Leipzig 1906.
- Walter Dening, *Confucian Philosophy in Japan* (Transactions of the Asiatic Society of Japan XXXVI., part II).
- Arth. Lloyd, *Historical development of the Sushi-philosophy in Japan* (Transactions of the Asiatic Society of Japan XXXIV., part IV).
- J. B. Duthu, *Hayashi Razan, un confucianiste du XVIIe siècle* (Mélanges japonais 1908). — id. *Le Confucianisme japonais*, ibidem 1910.
- (b16) *The philosophy of Wang-Yang-Ming*, translated from the Chinese by Frederick Goodrich Henke, Londres-Chicago 1916.

Histoire de la philosophie chinoise

— F. G. Henke, *A study in the life and philosophy of Wang-Yang-Ming* (Journ. of the North-China Branch of the Royal Asiatic Soc. XLIV) 1913. — id. *Wang-Yang-Ming, a Chinese Idealist* (Monist XXIV), Chicago 1914.

(b17) Cf. Tetsujiro Inouye. *Die japanische Philosophie*, p. 84.

— M. Fischer, *Nakae, Toju the Sage of Omi* (Transactions of the Asiatic Society of Japan XXXVI, part I).

— J. B. Duthu, *Kumazawa Banzan* (Mélanges japonais, 1910.)

(b18) — W. Milne, *The sacred edict, containing sixteen maxims of the emperor Kang-he, amplified by his son, the emperor Yong-ching ; together with a paraphrase on the whole by a mandarin*. Translated from the Chinese original and illustrated with notes. London 1817.

— Theoph. Piry, *Le saint édit. Étude de littérature chinoise* (édition chinoise et française avec commentaires de l'empereur Young-tcheng). Chang-hai 1879.

— F. W. Baker, *The sacred edict*, Chinese text, with a translation of the colloquial rendering 1892, 4e édit. 1917.

— Voir aussi sur Kang-hi : — J. Koegleri, *Literae patentis imperatoris sinarum Kang-hi. Sinice et latine cum interpretatione et tabula aenea* edidit Murr. Norinbergae est Altdorfii 1802. — *Brevis relatio eorum, quae spectant ad declarationem Sinarum imperatoris K'anghi circa Coeli, Cumfucii et Avorum cultu datam anno 1700 ; accedunt Primatum, doctissimorumque virorum et antiquissimae traditionis testimonia* Opera P. P. Soc. Jesu Pekini. Peking.

— J. de Gramont ; *Testament de K'ang-hi*, traduit et accompagné de notes, Paris.

@