

JULIUS EVOLA

LE TAOÏSME



PARDÈS



W. F. J. M.
- 1914 -
1000

Si vous souhaitez être tenu au courant de la publication de nos ouvrages, il vous suffira d'en faire la demande aux Éditions Pardès, B.P. 47, 45390 Puiseaux. Vous recevrez alors, sans aucun engagement de votre part, le bulletin où sont régulièrement présentées nos nouveautés que vous trouverez chez votre libraire.

© Edizioni Mediterranee (Via Flaminia, 158 - 00196 Rome), 1972.

© Editions Pardès, Puiseaux, 1989, pour la traduction française.
ISBN 2-86714-061-7

LE TAOÏSME

traduction
du Taoïsme, de
et de J. J. M.

DU MÊME AUTEUR

Aux éditions Archè :

- LA DOCTRINE DE L'ÉVEIL. Essai sur l'ascèse bouddhique.
- MÉTAPHYSIQUE DE LA GUERRE.
- SYMBOLES ET « MYTHES » DE LA TRADITION OCCIDENTALE.
- ORIENT ET OCCIDENT.
- LE CHEMIN DU CINABRE. (En coédition Arktos/Archè).
- UR-KRUR (INTRODUCTION À LA MAGIE), 1927, 1928, 1929(4 volumes).

Aux éditions L'Age d'Homme :

- MÉTAPHYSIQUE DU SEXE.

Aux éditions Fayard :

- LE YOGA TANTRIQUE. Sa métaphysique, ses pratiques.

Aux éditions Copernic :

- JULIUS EVOLA, LE VISIONNAIRE FOUDROYÉ. Ouvrage collectif contenant : « Orientations », « Fonction et signification de l'idée organique », « Américanisme et bolchevisme », « Sexe et contestation ».

Aux éditions de l'Homme :

- RÉVOLTE CONTRE LE MONDE MODERNE.
- MASQUES ET VISAGES DU SPIRITUALISME CONTEMPORAIN.

Aux éditions Traditionnelles :

- LA TRADITION HERMÉTIQUE.
- LE MYSTÈRE DU GRAAL ET L'IDÉE IMPÉRIALE GIBELINE.

Aux éditions Arktos :

- LE CHEMIN DU CINABRE. (En coédition Archè/Arktos).

Aux éditions Trédaniell/La Maisnie :

- « CHEVAUCHER LE TIGRE ».

Aux éditions Pardès :

- ÉLÉMENTS POUR UNE ÉDUCATION RACIALE.

JULIUS EVOLA

LE TAOÏSME

*Présentation de Jean Bernachot
Traduit de l'italien par Jean Bernachot
et Philippe Baillet*

dition
isme, ce
e J.J.M.

PARDÈS
9, rue Jules-Dumesnil
45390 PUISEAUX

DU MÊME AUTEUR

- L'ARC ET LA MASSUE. (En coédition Trédaniel/Pardès).
- LES HOMMES AU MILIEU DES RUINES. (En coédition Trédaniel/Pardès).
- MÉDITATIONS DU HAUT DES CIMES. (En coédition Trédaniel/Pardès).
- ÉCRITS SUR LA FRANC-MAÇONNERIE.
- LA DOCTRINE ARYENNE DU COMBAT ET DE LA VICTOIRE.
- ORIENTATIONS.
- ESSAIS POLITIQUES (Idée impériale et Nouvel Ordre Européen, Economie et critique sociale, Germanisme et nazisme).
- EXPLORATIONS. Hommes et problèmes.
- « UN KSHATRIYA DANS L'ÂGE DU LOUP : JULIUS EVOLA » (n° 4 de la revue *L'Âge d'or*).
- « UN MÉTAPHYSICIEN DU SEXE : JULIUS EVOLA » (n° 7 de la revue *Rebis*).
- « UN RÉVOLTÉ CONTRE LE MONDE MODERNE : JULIUS EVOLA » (n° 21/22 de la revue *Totalité*).

Fonds repris par les éditions Pardès :

- LE FASCISME VU DE DROITE, suivi de NOTES SUR LE TROISIÈME REICH.

Toutes les œuvres disponibles de Julius Evola, de même que celles de René Guénon, peuvent être commandées à la librairie par correspondance Pardès, 9, rue Jules-Dumesnil, 45390 Puisieux - tél. : 38.33.53.28.

Aux éditions Arkon :

- LE CHEMIN DU CINABRE. (En coédition Arkon/Arctus).

Aux éditions Trédaniel/La Mainie :

- « CHEVAUCHER LE TIGRE ».

Aux éditions Pardès :

- ÉLÉMENTS POUR UNE ÉDUCATION RACIALE.

AVERTISSEMENT

Le présent texte a été publié en italien comme étude introductive à : Lao-tze, *Il Libro del Principio e della sua Azione* (Tao-tê-ching), p. 7-50, paru dans la collection « Orizzonti dello spirito » fondée par Julius Evola.

Le lecteur français ne doit donc pas s'étonner de lire dans ce texte quelques allusions à la traduction du *Tao Tê King* proposée par Julius Evola, avec quelques commentaires, au public italien. Compte tenu des nombreuses traductions françaises disponibles de ce grand texte traditionnel, les éditions Pardès ont choisi de ne publier que cette introduction, au prix de la suppression de son dernier paragraphe.

La traduction française a été réalisée à partir de l'édition italienne de 1987. Pour les citations des Maîtres du taoïsme, ce sont essentiellement les versions du Père L. Wiegner et de J.J.M. De Groot qui ont été utilisées.

PRÉSENTATION

Le texte que nous présentons constitue une introduction à la traduction du *Tao Tê King* que Julius Evola fit paraître en 1959. Il s'agit en fait d'une nouvelle version, totalement remaniée, d'un texte paru pour la première fois en 1923, et qui se ressentait fortement alors des tendances propres à la « période philosophique » d'Evola.

Notre intention n'est certes pas d'ajouter un commentaire de plus aux nombreuses traductions du *Tao Tê King* qui circulent présentement en France et à l'étranger.

En analysant la vie et la mort des civilisations dans son ouvrage fondamental *Révolution contre le Monde Moderne*, Julius Evola citait ce passage du chapitre XXXVIII du *Tao Tê King* : « Lorsque la Voie [le Principe] est perdue, il reste la vertu [son action] ; la vertu [son action] perdue, il reste l'éthique ; l'éthique perdue, il reste le droit ; le droit perdu, il reste le conformisme. Le conformisme, qui n'est que l'apparence de l'éthique, indique le commencement de la décadence ». La civilisation occidentale ayant dépassé depuis longtemps déjà le degré le plus bas indiqué ici, on pourrait s'interroger sur les possibilités de restauration partielle, en remontant peu à peu, strate par strate, les différentes phases de l'involution. Ce n'est pas du tout à une démarche de ce type, à un « traditiona-

lisme » d'une forme ou d'une autre, que nous convie Evola.

Dès lors, on ne doit pas s'étonner de la recherche d'éléments pour une réalisation personnelle dans une tradition très éloignée dans l'espace ; aujourd'hui d'ailleurs, dans les grandes cités d'Occident, les résidus des civilisations les plus éloignées sont aussi présents que ceux de la civilisation occidentale. Ce qui est exposé ici est la recherche d'une relation directe avec les origines et le surnaturel, en l'absence de la médiation d'une « religion ». Sur la table rase de la civilisation occidentale, les considérations d'Evola sur le taoïsme, formulées sur un plan totalement dénué de sentimentalité et même franchement abrupt, dans un style essentiel, dépouillé et lumineux, peuvent constituer, à côté d'autres voies comme le bouddhisme des origines (auquel Evola a consacré un autre de ses ouvrages) ou le Zen, une introduction à une méthode de réintégration du Moi véritable et du Centre pour un certain type humain, en particulier pour l'homme des grandes villes chez lequel subsiste encore, à l'état latent, la conscience de la transcendance.

Jean BERNACHOT.

Sous le titre *Le Livre de la Voie et de la Vertu*, parut en 1922 aux éditions Carabba une présentation par nos soins du *Tao Tê King* de Lao-tseu. La présente version du même texte extrême-oriental se différencie notablement de notre travail de jeunesse au point de constituer pratiquement un nouvel ouvrage et ce pour deux raisons.

Tout d'abord, dans la première édition l'œuvre de Lao-tseu avait été considérée isolément, et nous avions donné à son contenu un cadre d'interprétation qui suivait une ligne de pensée se ressentant de l'Idéalisme transcendantal (même si notre interprétation était complétée par quelques exigences originales d'ordre non simplement intellectualiste), conformément au type d'études dont nous nous occupions alors. Mais la nouvelle présentation met délibérément de côté toute superstructure philosophique et suit un point de vue traditionnel. Ainsi l'œuvre de Lao-tseu n'est plus envisagée ici de façon isolée, mais dans le cadre de la tradition extrême-orientale à laquelle elle appartient. Dans cette œuvre en somme, on n'a pas vu une spéculation ou une « mystique » originale, d'inspiration personnelle, mais plutôt l'une des formulations d'un savoir identique, reconnaissable au fondement d'autres grands courants d'orientation métaphysique relevant d'autres cultures, et dans sa forme propre, davantage du domaine sapientiel et

ésotérique que de celui des formulations et des traductions conceptuelles. Ce domaine est véritablement le « lieu propre » des doctrines du *Tao Tê King*. C'est donc dans leur « orthodoxie », au sens le plus large du terme, que ces doctrines seront maintenant considérées.

D'autre part, depuis l'époque où nous avons rédigé cette première présentation, de nombreuses autres traductions du *Tao Tê King* ont paru ou nous sont devenues accessibles ; aussi nous a-t-il semblé opportun de procéder, en s'appuyant sur elles, à une révision des points sur lesquels reposait notre version. Ainsi plusieurs variantes de passages qui se sont avérées insuffisamment justifiables, ont été rectifiées et mises au point. On a donc fait son possible pour rendre la nouvelle version satisfaisante au maximum, même du point de vue que l'on a l'habitude d'appeler « scientifique », mais toujours dans les limites permises par cette instance supérieure qui, du point de vue maintenant assumé, c'est-à-dire du point de vue traditionnel, doit être constamment mise en valeur.

Il doit en effet être entendu que le *Tao Tê King* ne peut pas être interprété seulement dans une optique linguistique. Et ce, avant tout, parce que le contenu essentiel de l'un quelconque des textes traditionnels et sapientiels ne saurait être saisi ainsi, même quand il s'agit de textes dans des langues occidentales, comme par exemple en grec. Dans le cas d'un texte chinois ancien, il y a d'ailleurs une circonstance spécifique qui réduit à la simple marotte toute prétention d'en fixer définitivement et de façon « critique » le contenu sur la base d'une compétence exclusivement linguistique : le caractère distinctif de la langue extrême-orientale, qui est idéographique. Une langue idéographique : autant dire une langue par images et par symboles. Mais lorsque des images sont utilisées pour exprimer non des choses concrètes mais des idées abstraites, la polysémie est inévitable, beaucoup d'interprétations sont possibles. Ajoutons le fait que la majeure partie des idéogrammes

chinois se composent de plusieurs signes élémentaires, que la signification globale ne résulte pas automatiquement de la simple addition de ces composants, et, enfin, que la signification globale attribuée à chaque caractère de ce type dans les temps anciens, c'est-à-dire quand le texte fut composé, peut correspondre fort peu à celle de l'usage linguistique le plus récent. Il faut ensuite tenir compte du fait que le style de Lao-tseu est particulièrement elliptique, intentionnellement obscur et ambigu, comme le langage oraculaire de nombreux textes sapientiels. Tout cela fait que le *Tao Tê King* présente une large marge d'indétermination, marge qui subsistera, quelque peine que veuillent encore se donner les sinologues, et qui d'ailleurs, du point de vue orthodoxe, n'a pas du tout été considérée comme un défaut. Il est attesté que dans certaines écoles taoïstes le signe de la plus ou moins grande maturité d'un disciple pour passer d'un degré à un autre, était vu dans sa capacité de découvrir des significations différentes, toujours plus profondes, dans le texte même du maître. La flexibilité des termes est synonyme de richesse, de pluridimensionalité ; elle ne se définit que sur la base d'un acte libre de l'esprit, partant d'une méditation et non d'une analyse discursive des idées. M. Granet (*La pensée chinoise*, Paris, 1950, p. 503) reconnaît honnêtement : « Les brèves sentences qui le composent (le *Tao Tê King*) étaient apparemment destinées à servir de thèmes de méditation. Il serait vain de chercher à leur prêter un unique sens, ou même un sens un peu défini. Ces formules valaient par les suggestions multiples qu'on y pouvait trouver. Elles avaient une ou plusieurs significations ésotériques, indiscernables aujourd'hui ». A. Waley (*The Way and its Power*, Londres, 1934, p. 12) parle d'« une espèce d'élasticité magique » de la langue. Cela suffira pour liquider les prétentions au « rétablissement critique » du texte, celles relatives à son caractère définitif, et ainsi de suite, affichées par tout nouveau traducteur qui est un spécialiste occidental, bien

que chez nous également, jusqu'à Dante, on ait reconnu que toute écriture (ce titre d'écriture convient aussi au *Tao Tê King* du seul fait que la désignation *King* en Chine a été réservée à des textes traditionnels, et n'est pas utilisée pour des œuvres profanes et individuelles) admet précisément des interprétations différentes ; celles-ci s'ordonnant de l'interprétation littérale et morale à celle que Dante a appelée « anagogique » en songeant au contenu potentiel, essentiel et spirituel, intrinsèque à l'écriture.

Nous nous sommes tenu fermement à ce point. Si, sur la base des nouveaux matériaux, nous nous sommes préoccupé de ce que la nouvelle version soit le plus possible « correcte » également du point de vue profane, nous avons cependant fait usage de la flexibilité intrinsèque du texte pour mettre en valeur, parmi toutes les autres interprétations possibles, celle d'ordre spirituel et traditionnel. Cela nous a conduit à une différence précise avec la plupart des traductions existantes orientées en sens opposé, surtout aux nombreux endroits où le sens littéral du texte semblerait reposer sur le plan simplement social et moral, alors qu'une interprétation différente, en termes intérieurs et spirituels, reste pareillement possible (cf. Tchouang-tseu, XXVII, I : « J'ai employé des allégories empruntées aux objets extérieurs pour faire comprendre des choses abstraites »). Pour différents passages, controversés du point de vue linguistique, nous avons laissé décider, comme une épée d'Alexandre, un critère méthodologique général, qui est celui-ci : un texte d'une tradition qui a compté des esprits d'une très haute élévation ne peut pas ne pas avoir une unité interne et une signification qui lui soient propres. C'est pourquoi lorsque le résultat de l'application de l'interprétation spirituelle et traditionnelle a été, pour les passages controversés ou pour beaucoup d'autres, une plus grande intelligibilité et cohérence de l'ensemble — qui ne pourront pas ne pas frapper le lecteur — tandis que les autres interprétations, surtout celles

pesamment linguistiques, ont conduit à des choses banales, incohérentes, et parfois même infantiles, alors il nous a semblé voir là une contre-preuve précise de la légitimité de la première interprétation et d'une plus grande fidélité de cette version au contenu effectif du texte. Avec ce critère, nous n'avons pas non plus beaucoup tenu compte des commentaires chinois qui sont du domaine public : ils sont généralement d'un niveau très bas pour ne pas parler de ce qui a été fait par des Chinois modernes qui se sont mis à suivre avec zèle la « méthode scientifique » des Européens. Il en irait différemment si l'on pouvait se référer à ce qui a existé en tant que tradition d'écoles secrètes par-delà la dégénérescence du taoïsme en religion populaire. Mais il s'agit de milieux particulièrement fermés, dont les témoignages écrits sont quasi inexistants. Il n'y a que certaines références aux enseignements parallèles des deux autres maîtres du taoïsme ancien, Lie-tseu et Tchouang-tseu, qui peuvent être de quelque utilité.

Ayant ainsi indiqué l'orientation de notre présentation du *Tao Tê King* et ce qui la différencie de la présentation de 1922, nous ferons précéder le texte d'une étude sur l'histoire et la doctrine du taoïsme, en guise d'introduction pour le lecteur.

Selon la tradition, Lao-tseu et Confucius auraient été des contemporains : le premier aurait vécu entre 570 et 490 av. J.-C. et le second entre 552 et 479 av. J.-C. La doctrine tant du premier que du second ne représente pas quelque chose de nouveau, mais une reformulation ou une adaptation de la tradition primordiale extrême-orientale, fondée sur le *Yi King* et ses commentaires, reformulation rendue nécessaire par un obscurcissement partiel de cette tradition, et entreprise par Lao-tseu et Confucius sur deux plans distincts. En raison de la diversité de ces plans, on a souvent voulu voir entre l'enseignement confucianiste et l'enseignement taoïste une opposition qui, en réalité, est

relative. Le fait est que la doctrine de Lao-tseu est d'ordre essentiellement métaphysique et initiatique, bien qu'elle conduise aussi à des applications éthiques et sociales ; celle de Confucius, au contraire, est centrée sur le domaine moral et politique. L'une a pour idéal l'adepte qui est et qui agit au-delà de tout conditionnement, à commencer par ceux de son propre Moi ; l'autre — celle de Confucius — se limite à un idéal de culture humaine, elle a en vue le « noble », l'homme qui dans la société politique se donne style et droiture, par l'exercice de certaines vertus positives et l'adaptation à des formes données. Alors que Confucius préfère suivre une orientation rationnelle, le propre de Lao-tseu est le paradoxe : il se tient sur des lignes de crête anticonformistes et professe une sagesse subtile, exprimée en des termes souvent énigmatiques, élusifs et déconcertants. Ces deux types n'entrent en contradiction que dans la mesure où l'un ou l'autre tend à devenir absolu. Seul le confucianisme rabaissé à un formalisme de mandarin et à un ensemble de préceptes extérieurs, est en opposition avec la doctrine, essentiellement métaphysique, de Lao-tseu. D'où les mots que l'historien Sse Ma Tsien a mis dans la bouche de Confucius après qu'il eût rencontré Lao-tseu : « Aux animaux on peut tendre des pièges, on peut prendre les poissons avec des filets, atteindre les oiseaux avec des flèches. Mais comment saisir le dragon qui s'élève dans l'éther au-dessus des nuages ? Aujourd'hui, j'ai vu Lao-tseu. Il ressemble au dragon ». D'autre part, dans les écrits taoïstes, à partir de ceux de Lie-tseu, Confucius est présenté assez souvent comme un disciple de Lao-tseu ou comme un maître de la doctrine taoïste : ce qui veut dire que, malgré tout, on percevait clairement une relation intime entre les deux enseignements, relation qui est réelle et due au fait que les deux maîtres se référaient à la source commune de la tradition primordiale et de l'orthodoxie extrême-orientale.

Ceci mis à part, il faut relever que, si l'existence

historique de Confucius comme personne bien définie est attestée et si l'on possède des renseignements assez précis sur sa vie, on ne peut pas en dire autant de Lao-tseu, à telle enseigne que l'on peut se demander si ce nom renvoie à une personne unique ou constitue plutôt une désignation symbolique. On ne connaît pas, en fait, son nom exact, « Lao-tseu » étant un titre qui signifie littéralement le « vieil enfant », chose qui se rattache à la légende populaire selon laquelle il serait né avec déjà l'aspect d'un vieillard aux cheveux blancs. Mais la vieillesse, dans la tradition chinoise, a eu aussi une signification métaphorique, elle est devenue synonyme de pérennité et même d'immortalité (ainsi, par exemple, la traduction exacte du nom d'une grande divinité, Houang-lao Kiun, n'est pas « Vieux Seigneur Jaune », mais « Immortel Seigneur du Centre » — le jaune est la couleur du centre). C'est pourquoi « Lao-tseu » — « Vieil enfant » — en vient véritablement à désigner la qualité d'actualité pérenne, de durée et de jeunesse propre à celui qui se maintient en contact avec les origines, conformément aux attributions des « hommes du Tao ».

Pour le reste, on veut que « Lao-tseu » ait été un « historiographe » attaché aux archives de Lo, capitale des Tchéou. A cet égard, il faut rappeler que, comme dans la Rome antique, dans l'ancien Empire chinois les « fonctionnaires » avaient en même temps un caractère sacré, que les « archives historiques » contenaient les documents de la tradition et que parfois ces documents étaient gardés secrets au point qu'on a connaissance de cas où celui qui les avait en garde préféra aller au-devant de la mort plutôt que de les rendre accessibles à des personnes, y compris des princes, à qui ils n'étaient pas destinés. De toute façon, ce n'est pas sous la forme d'une espèce de bureaucrate archiviste qu'on s'imaginait « Lao-tseu ». Par la suite, ce personnage aurait quitté sa charge, aurait passé une partie de sa vie dans la solitude, et enfin serait parti pour

l'Occident après avoir fixé l'essence de sa doctrine dans un livre, à la demande du gardien de la passe de Han Kou, à la frontière nord-occidentale. Depuis lors on ne sut plus rien de lui : « il partit, et personne ne sait ce qu'il est devenu », dit l'historien Sse Ma Tsien. Il ajoute : « De lui, on peut dire seulement qu'il aimait surtout l'obscurité et qu'il effaça délibérément toute trace de sa vie », ce qui s'accorde avec le mode d'être typique que le *Tao Tê King* attribue à ceux qui sont appelés « Hommes Réels ». Si l'on en croit les légendes, Lao-tseu, après avoir quitté l'Empire, se serait retiré dans le Kouen Louen, montagne aux confins du Tibet qui revêt cependant un caractère symbolique, de « centre », et dans la « Capitale Mystérieuse », désignation qui par la suite (mais en partie abusivement) devait s'appliquer au siège de l'« Église Jaune » du taoïsme devenu religion. D'autres sources veulent qu'il soit mort à 81 ans, ce qui est encore une référence symbolique, car 81 est un nombre sacré du taoïsme, correspondant au Ciel et au parfait accomplissement de la qualité *Yang* (pour cette raison, le livre même de Lao-tseu est généralement divisé en 81 chapitres) : accomplissement qui, comportant le dépassement de l'impermanence, nous conduit encore à une autre légende, selon laquelle « Lao-tseu » aurait continué à vivre pendant une très longue période, comme l'un de ceux qui sont appelés « immortels terrestres ».

Selon une autre série de légendes, « Lao-tseu » aurait changé de nom plusieurs fois, ou bien il y aurait eu plus d'un personnage nommé « Lao-tseu » (ce qui expliquerait les sources divergentes relatives à l'époque à laquelle il aurait vécu). Si l'on met de côté la divinisation qu'il devait subir ensuite dans le taoïsme populaire (comme le Bouddha dans le bouddhisme-religion), un « Lao-tseu » intemporel également fut conçu (« né avant le Ciel et la Terre », comme il est dit sur une inscription de la fin du II^e siècle av. J.-C.), qui serait précisément apparu sous différents noms pendant treize existences successives après

Fo Hi et Chen Nong en tant qu'initiateur des « Hommes Réels » et inspirateur occulte des souverains sacrés fondateurs de dynasties, et ce jusqu'aux Chang et aux Tchéou. « Lao-tseu » aurait été aussi le fondateur de la dynastie T'ang. Toutes ces traditions ne doivent pas être considérées comme de pures fantaisies. On peut en extraire, comme contenu à sa façon positif, l'idée de la relation de la doctrine de Lao-tseu avec une influence non-humaine et un courant initiatique étroitement liés à la fonction royale. Le rôle de « Lao-tseu » aurait été joué par plusieurs personnes, parmi lesquelles le Lao-tseu historique, si véritablement il a existé. Celui-ci aurait continué une chaîne et aurait été le représentant d'une organisation y correspondant ; il se peut que le même nom, après lui, ait été transféré à d'autres représentants de la même chaîne, les simples individualités restant en tout cela au second plan. En ce qui concerne le *Tao Tê King*, s'il contient certainement des formulations originales et si l'on y retrouve même des traits personnels de celui qui le composa (voir par exemple le chap. XV), il n'en est pas moins vrai que la relation de la doctrine qui y est exposée avec la tradition primordiale extrême-orientale, a toujours été reconnue. Abstraction faite de ce que le texte se réfère souvent aux origines et aux maîtres des temps anciens, au début de l'époque Han, c'est-à-dire au II^e siècle av. J.-C., on estimait que le taoïsme avait commencé avec le premier empereur de la Chine, Houang Ti (2697-2598 av. J.-C.) — celui qu'on a appelé « Souverain du Centre » ou « Empereur Jaune » —, lorsque la civilisation impériale patriarcale finit par l'emporter sur une société archaïque d'orientation opposée, matriarcale. Et le sens de la relation idéale entre « Lao-tseu » et Houang Ti fut perçu si fortement que, pendant un certain temps, l'une des désignations de la doctrine taoïste fut « Houang Lao », terme composé de parties des noms de l'un et de l'autre. De façon analogue, le *Tao Tê King* fut associé au *Yi King*, d'où un autre nom

de la doctrine, formé également par combinaison, « Lao Yi ».

Il est une œuvre qui se présente également comme la création d'un courant plutôt que d'une personne particulière : l'œuvre du second père du taoïsme, Lie-tseu, dont, comme Lao-tseu, on ne sait pas s'il a historiquement existé ou s'il est surtout une figure symbolique. Certaine, en revanche, est l'existence historique comme individu du troisième patriarche du taoïsme, Tchouang-tseu, dont l'œuvre est marquée d'une empreinte beaucoup plus personnelle ; l'enseignement de Tchouang-tseu, déjà assez composite et dilué sous différents aspects, accorde une large place à la poésie et à l'anecdote, à l'opposé du style essentiel, dépouillé et lumineux de « Lao-tseu ».

Si nous en venons maintenant au texte, il faut noter que la désignation « *Tao Tê King* » n'est pas celle utilisée à l'origine ; le livre ne fut appelé ainsi que sous les Han postérieurs, ou Heou Han (25-220 ap. J.-C.), par conséquent plusieurs siècles après sa rédaction. *King* — on l'a déjà noté — est la désignation réservée aux textes traditionnels. La traduction la plus courante du titre, que nous avons suivie dans la précédente version, est « *Le Livre (King) de la Voie (Tao) et de la Vertu (Tê)* ». Nous avons jugé bon de le changer pour en faire « *Le Livre du Principe et de son action* ». Ce titre indique à lui seul les idées fondamentales du texte, qui comprend une métaphysique, une éthique, une doctrine politique, et, enfin, des éléments pour une doctrine ésotérique de l'immortalité, laquelle apparaît dans les entrelacements de sentences aux sens multiples et dans de brefs chapitres qui sont comme autant de résumés de cette doctrine.

En ce qui concerne la métaphysique pure, le concept de Tao était déjà connu avant Lao-tseu ; c'est un thème récurrent de toutes les tendances et écoles orthodoxes chinoises dérivées de la tradition du *Yi King*. Littéralement (et idéographiquement) *Tao* veut dire « Voie ». C'est la

Voie dans laquelle le Tout se meut. Mais à l'origine, le terme n'eut pas de signification univoque car il désignait d'un côté le Principe Suprême (bien que la dénomination la plus courante de celui-ci ait été le « Suprême Un » ou le « Faîte Suprême », T'ai Ki), de l'autre le sens du devenir du monde, la force productrice et la loi immanente de la manifestation. Dans le titre de l'œuvre de Lao-tseu, ces deux aspects du Tao sont déjà distingués : le Tao est le Principe Suprême, son action, « vertu » ou loi, est le *tê*. Mais cette distinction est celle existant entre les termes d'une unité dynamique ; c'est ainsi que se maintient dans le *Tao Tê King* ce qui est propre à la conception extrême-orientale du monde.

Pour clarifier ce point, il faut rappeler d'une part que, dès le départ, la tradition extrême-orientale a eu un caractère non religieux mais métaphysique. Elle ignore l'anthropomorphisme, l'humanisation du divin ; elle s'attacha à des principes abstraits et impersonnels qui restèrent essentiellement tels même quand on leur appliqua des images matérielles empruntées au monde de la nature. Ainsi, on ne parlait pas d'un « Dieu » mais du Ciel, T'ien, symbole de la transcendance, en tant qu'expression figurée de l'élévation infinie du Principe Suprême au-dessus de l'humain. Même quand dans la religion d'État, ce dernier s'incarna en tant que « Seigneur d'En-Haut », Chang Ti, il ne cessa pas d'avoir un caractère impersonnel et fut entendu dans son sens propre, à travers le titre de Houang T'ien Chang Ti (« le Ciel très haut dieu suprême »). Telle est la première caractéristique de la conception extrême-orientale, qui présente une pureté transhumaine et des caractères essentiellement métaphysiques. En même temps, elle eut la particularité d'ignorer le dualisme d'un monde surnaturel opposé au monde. On reconnaissait une unité fondamentale, malgré le sentiment de l'infiniment lointain et du non-humain sous la forme de ce qu'on peut appeler une « transcendance immanente ». Le Tao du Ciel

est insaisissable, et en même temps réellement présent et agissant dans la trame de la réalité phénoménale.

Cette métaphysique est reprise, précisée et développée de manière originale dans le *Tao Tê King*. Ici, l'aspect « transcendance » du Principe est mis de nouveau en relief par l'utilisation spécifique des notions de « vide », de « non-être », de « non-agir », de « sans forme » et de « sans-nom », pour désigner l'essentialité suprême et détachée du Grand Un et du Grand Commencement, supérieur et antérieur à l'« être » des théologies théistes et religieuses.

La Vertu, *tê*, est présentée au contraire comme l'aspect immanent et agissant du Principe ; elle est le pouvoir qui développe la manifestation éternelle de la Perfection, manifestation qui n'a pas un caractère « créationniste » au sens théiste, qui n'est donc pas liée à une volonté et à une intention, mais qui fait partie de la logique éternelle, immuable et impersonnelle du divin.

Au-delà de ces considérations, l'utilisation chez Lao-tseu du terme « Voie » renvoie précisément à la conception de l'Un non sous une forme statique, mais comme processus éternel où immanence et transcendance non seulement coexistent, mais se conditionnent mutuellement, et sont produites par un acte unique. C'est là l'aspect le plus caractéristique de la doctrine du *Tao Tê King*. Si l'on pouvait ramener cette doctrine à une simple spéculation intellectuelle, elle ferait penser à certaines idées de la philosophie transcendantale européenne (d'où l'interprétation figurant dans notre précédente présentation du texte). Cette situation métaphysique est exprimée par Lao-tseu lorsqu'il dit que c'est en « se vidant » que le Principe est et produit. L'image du soufflet (chap. V, XLV) est employée pour désigner l'acte éternel, qui d'une part produit le vide, de l'autre donne l'être au courant des formes, aux « dix mille êtres ». En particulier, dans les nombreux passages où le Principe est présenté ainsi comme un modèle, cette

idée est donnée comme une autonégation ou un non-être, afin d'être — si l'on peut dire : comme une transcendance qui, dans le même acte, d'un côté réalise le Principe comme « vide », comme absolu et comme centre, de l'autre en extériorise et en projette la substance dans un don, une émanation, un écoulement et une animation inépuisables et impersonnels. Ainsi, ce n'est pas à tort qu'on a pu dire que dans le taoïsme de Lao-tseu, « la vertu est la modalité dont le Principe lui-même a besoin pour se réaliser » (A. Castellani, *La Regola Celeste di Lao-tze*, Florence, 1927, p. LIV). Pour notre part, nous avons en outre mentionné que ce qui est dévoilé ici dans un état de transparence métaphysique, peut être recueilli dans différents mythes confus relatifs à des « sacrifices » d'entités divines donnant naissance à la création.

On voit donc que le conditionnement mutuel et la présence simultanée de la transcendance et de l'immanence, du non-être hypersubstantiel et de l'être constituent le sens ultime de la Voie du Ciel, mais aussi du processus éternel du monde. De cette idée dérive en particulier celle du non-être comme substrat omniprésent ou dimension interne et essentielle de l'être. D'un point de vue différent, une autre déduction veut que chaque chose, chaque être et chaque vie se trouvent dans la Voie et dans la Perfection, et n'ont jamais cessé de s'y trouver. Comme le dira un autre maître taoïste : « Si quelque chose était ou vivait en dehors du Tao, le Tao ne serait pas le Tao ». De là procèdent également, on le verra, la théorie de la spontanéité et de la perfection « naturelles », et l'éthique selon laquelle on est dans la Voie en étant seulement ce que l'on est. A cet égard, il existe une certaine convergence entre le taoïsme et le bouddhisme mahâyânique, puisque celui-ci affirme l'identité transcendante du *samsâra* (monde contingent) et du *nirvâna* (l'inconditionné), considérés comme deux aspects de l'unique réalité. Cette convergence, et d'autres encore — par exemple au sujet de la notion métaphysique

du Vide, commune à l'une et à l'autre école — expliquent qu'il y eut en Chine une intéressante symbiose entre le bouddhisme (qui y fut importé, précisément sous sa forme mahâyânique, à une époque de renaissance du taoïsme) et le taoïsme lui-même, symbiose qui apparaît dans diverses écoles, de la vieille école chinoise Tch'an à ses prolongements comme le Zen japonais. La conception relative à la transcendance immanente et à la perfection naturelle est exprimée ici sous cette forme : tout être a une nature de Bouddha et tout être, même s'il ne le sait pas, est dès le commencement un « libéré ».

Portons maintenant notre attention sur la Vertu — *tê* — du Principe, prise dans son aspect de pouvoir ordonnateur. Il faut noter que dans la langue chinoise ancienne, le terme *tê* n'avait pas un sens moral (il n'acquît un tel sens que tardivement, après le confucianisme), mais le sens de pouvoir d'action (comme on parlait au Moyen Âge des « vertus » d'une substance ou d'un élément) et, surtout, de pouvoir magique. La force magique fut désignée aussi bien par *ling* que par *tê*. C'est en ce sens, par exemple, que l'on parlait des cinq pouvoirs — *wou tê* — grâce auxquels les dynasties chinoises régnèrent. Ce caractère n'est pas extérieur non plus au *tê* en tant que vertu ou action du Ciel. L'enseignement du *Tao Tê King*, c'est que, par la présence réelle de la transcendance dans l'immanence, un ordre supérieur se réalise dans le monde en mode invisible et spontané, mode en un certain sens magique et qualifié par le taoïsme de « non-agissant ». Par cette expression, on veut dire qu'il ne s'agit pas d'une intervention directe régulatrice ou moralisatrice dans le devenir du monde, comme dans la théologie théiste de la Providence, mais d'une influence supra-ordonnée non liée à des fins ou intentions particulières sans considération pour les individus (elle est « inhumaine », dit Lao-tseu, chap. V). Même en laissant aux êtres et aux choses leur liberté, cette influence fait en sorte que l'ensemble se compose en une

totalité qui reflète le Suprême Un et la Perfection. L'image taoïste, c'est celle du filet du ciel qui a de larges mailles, mais auquel rien n'échappe jamais (chap. LXXIII), ou celle de la grande vallée qui n'agit pas, mais vers laquelle gravitent irrésistiblement toutes les eaux des versants qui y descendent et y confluent. La Vertu, *tê*, du Principe, a ce caractère. On peut aussi se référer à ces mots de Tchouang-tseu (XII,3 ; XXII,2) : « L'action du Principe par le Ciel est infinie dans son expansion, insaisissable dans sa subtilité... On peut dire du Principe seulement qu'il est l'origine de tout, qu'il influence tout en restant indifférent ». Plus généralement, c'est-à-dire en dehors de la métaphysique pure, le *tê* est conçu aussi comme un « Pouvoir de présence ». Certains êtres et certaines choses peuvent être, comme nous le verrons, des centres du *tê*, surtout les « Hommes Réels » et les « Hommes Transcendants ». Alors ils « agissent sans agir », à l'image du Tao ; c'est-à-dire qu'ils exercent une influence efficace et irrésistible par leur simple être-là, impersonnellement, en dehors de tout « faire » et de toute intention particulière. D'où le passage de la métaphysique du Tao à l'éthique et à la politique selon le Tao. Si l'on ajoute aux idées que nous venons de fixer cette conception particulière du *tê*, le cadre cosmique global se présente donc comme celui d'une production et d'un écoulement intarissables saturés par le « Vide », et d'une loi éternelle et immuable qui, à travers la magie de la Vertu, opère en tout changement, dirigeant sans toucher, dominant sans contraindre, menant à terme sans « faire » : là, dans cette action impondérable, le principe dit des actions et réactions concordantes, principe déjà contenu dans la métaphysique du *Yi King*, joue un grand rôle. Ainsi chez Tchouang-tseu (XXV,10) : « Le Principe agissant comme le pôle, comme l'axe de l'universalité des êtres, disons de lui seulement qu'il est le pôle, qu'il est l'axe, sans tenter ni de comprendre ni d'expliquer... Les variations, effets d'une norme unique, ne

modifient pas le tout immuable. Tous les contrastes trouvent place dans ce tout, sans se heurter ».

En matière de métaphysique taoïste, nous ferons encore allusion à deux derniers points.

Le premier concerne la théorie traditionnelle de la Dyade métaphysique, laquelle figurait déjà dans l'enseignement du *Yi King* comme théorie du *yin* et du *yang*. La manifestation du Tao se développe à travers le jeu alterné du *yin* et du *yang*, principes opposés et, en même temps, complémentaires et inséparables, aux multiples contenus : ils sont l'éternel masculin et l'éternel féminin, l'activité et la passivité, le Ciel (au sens restreint) et la Terre, le lumineux et l'obscur, le créatif et le réceptif, et ainsi de suite. Le *Yi King* avait ramené la structure de tout processus, être et phénomène à différentes combinaisons dynamiques de ces deux pouvoirs ou qualités, en les fixant dans le système d'images des trigrammes et des hexagrammes, signes composés précisément du *yin* et du *yang*. C'est donc à travers le *yin* et le *yang* qu'opère la Voie du Ciel. Une idée particulière, celle de la conversion des opposés, revient souvent dans le *Tao Tê King* : il n'existe pas d'accroissement ou développement indéfini d'une qualité donnée, qu'elle soit *yin* ou *yang* : une fois le sommet atteint, on a aussi la limite au-delà de laquelle se produit le retournement, le passage dans la qualité opposée. Par exemple, une paix exagérément prolongée débouche sur le désordre et la guerre, le désordre extrême produit l'ordre, à la montée succède la descente et à la descente jusqu'au fond la montée (cf. le proverbe populaire chinois : « Quand la lune est pleine, elle commence à décroître »), et ainsi de suite, en un ensemble où se manifeste l'action invisible, régulatrice, rectificatrice et compensatrice de la Vertu du Principe Suprême, comme dans un immense mouvement circulaire.

Le second point concerne l'idée de mutation, *yi*, dans laquelle se résument, pour le *Yi King* comme pour le

taoïsme, les concepts de production, de création, de développement ou de devenir. Les êtres et les choses apparaissent, deviennent et disparaissent par « mutation d'état ». Dans tout ce qui survient, naît, décline ou passe, dans la naissance, la vie ou la mort, il n'y a que des changements d'état : c'est là une idée fondamentale de la métaphysique extrême-orientale. Dans le Principe, les êtres potentiels sont contenus à l'état préformel ; à travers le pouvoir éternel de l'Un, assimilé à cet égard à la fonction féminine (*yin*) de procréation, d'alimentation et de nutrition, ils passent à l'état formel (comme on le verra, la « corporéité » correspond à cette phase) et entrent dans le courant des transformations. Ils peuvent rester dans ce courant, dans une situation indéterminée analogue à celle du *samsâra* hindou et du « cercle de la génération » hellénique (à ne pas interpréter, toutefois, comme réincarnation, c'est-à-dire comme réapparition nécessaire et répétée dans la condition humaine, mais comme « transmigration » — « être homme n'est qu'un épisode dans la chaîne des transformations »), si en eux subsiste l'attachement à la forme. Ils subissent alors les crises de discontinuité dues aux différents changements d'état, au « sortir » (naître) et au « rentrer » (mourir). Ou bien ils peuvent les surmonter lorsqu'ils se détachent de l'état formel et s'intègrent à la transcendance présente et en acte dans l'immanence : ils deviennent alors les « hommes du Tao », ou « hommes de la Voie ». La « transformation », dans le langage technique, conformément du reste à la signification étymologique de notre terme (« le fait d'aller au-delà de la forme »), correspond précisément au second cas ; les transformations dans le sens pour ainsi dire horizontal, en mode successif ou circulaire du premier cas, sont de simples « modifications d'état » et sont métaphysiquement sans importance. Si on laisse de côté tout ce qui est propre au domaine opératif du taoïsme ésotérique, auquel nous ferons allusion plus loin, on peut dire que, du point de vue

absolu, dans cette doctrine comme dans le Védânta et dans le Mahâyâna (si l'on veut ajouter des références occidentales : chez Scot Erigène et Maître Eckhart), la différence entre les deux conditions est cependant constituée par un pur fait de conscience. En effet, on a déjà dit que de ce point de vue jamais un être ne se trouve en dehors de la Voie et de la Grande Perfection. Dans le *Tao Tê King*, cette idée est exprimée par la formule « infiniment lointain est le retour » (chap. XXV, cf. chap. XXXII) ; dans le courant des formes, la fin et le commencement se confondent et — comme dit un autre texte — « sont éclairés par une grande lumière ». Ainsi, c'est de la métaphysique que dérive directement ce qui pour les hommes du Tao doit être la voie : exclure tout ce qui est action extravertie procédant du centre périphérique ou tendant à développer la puissance et à durcir le centre périphérique, celui de l'existence formelle extériorisée — le Moi commun individuel — pour au contraire *être* et agir en se maintenant dans la transcendance, dans la dimension métaphysique, « vide », toujours présente au-delà de toutes les modifications d'état, là où se trouvent la vraie racine et le centre essentiel, immuable et inaltérable.

Venons-en donc au domaine de la réalisation personnelle telle qu'elle est considérée dans le *Tao Tê King*. Au centre du texte se trouve la figure de celui qui est nommé le *cheng jen*. Inlassablement, Lao-tseu nous en décrit le type, le comportement, la manière d'agir, la souveraineté. L'éthique est ici explicitement dépendante de la métaphysique. Comme le lecteur le verra, dans le *Tao Tê King* viennent d'abord presque toujours les énoncés métaphysiques, puis avec le mot « ainsi », ou un autre mot analogue, est indiqué ce qui est propre au *cheng jen*. Cet être se modèle donc sur la Voie, et non sur un idéal moral humain. Bien que le terme *cheng jen* prévale chez Lao-tseu, on rencontre pourtant aussi dans le taoïsme ceux de *chen jen* et de *tchen jen* pour désigner un être qui est souvent identifié au

premier. C'est en fonction de ces considérations que nous avons choisi le terme le plus adéquat pour traduire *cheng jen*. Ceux qui sont utilisés presque toujours par les traducteurs — le Sage ou le Saint — sont à exclure. Si « Sage » est linguistiquement correct, il reste que cette dénomination présente une connotation essentiellement noético-philosophique ; pour les Occidentaux, elle fait penser par exemple à un Socrate, Platon ou Boèce, et renvoie donc à un type très différent du type taoïste. En outre, le *cheng jen* en tant que Sage est précisément un idéal de l'exotérisme confucianiste, dont on a vu la distance qui le sépare du plan du taoïsme. Le terme « Saint » est encore moins adéquat, en raison de son arrière-plan de caractère moral et religieux au sens strict, arrière-plan qui fait totalement défaut au *cheng jen*, lequel ne présente pas non plus le côté émotif, inspiré et extatique du mystique. Enfin pour une raison analogue, à savoir la possibilité de faire référence à un accomplissement seulement moral dans le domaine de l'humain, nous avons écarté un troisième terme, le « Parfait », bien que nous l'ayons utilisé dans notre précédente version. A cause de la relation existant entre les différentes désignations taoïstes, nous avons au contraire adopté, pour *cheng jen*, la traduction « Homme Réel », ou « Homme Réalisé ». Une dimension supérieure, celle de l'« Homme Transcendant », *tchen jen*, doit être également rapportée à l'« Homme Réel », malgré la différence qui, en toute rigueur, existe entre « Homme Réel » et « Homme Transcendant », différence que Guénon a bien mise en lumière (*La Grande Triade*, Paris, 1946, chap. XVIII). Si le terme n'était pas trop technique, on pourrait aussi parler d'« adepte » dans le sens initiatique, plus que de Saint, philosophe, mystique ou Sage, parce qu'en ce qui concerne le *status* ontologique, c'est précisément de cela qu'il s'agit ; cela aurait notamment pour avantage de ne pas faire perdre de vue une certaine qualité magique également présente dans le type en question. En

effet, les « hommes du Tao » — *tao che* — étaient encore appelés au début de notre ère *fang shih*, terme qui fait sans aucun doute allusion à cette qualité. Il est généralement admis que la possession du Tao confère une force magique, et les maîtres sont définis *tê jen*, c'est-à-dire « hommes au *tê* » (de pouvoir). Mais le terme « adepte » ou « initié » est trop spécifique, et c'est pourquoi nous avons préféré rendre *cheng jen* par « Homme Réel ».

L'« Homme Réel » est donc celui qui reproduit en lui la loi métaphysique du Tao : qui, en étant, n'est pas, qui en se niant s'affirme, qui en disparaissant se conserve au centre, qui est plein en étant vide, qui en s'assombrissant resplendit, qui en s'abaissant domine. Tout cela, dans un sens impersonnel et non sentimental, donc avec une différence précise par rapport à l'esprit qui informe une éthique analogue en dehors de l'Orient taoïste, par exemple dans la religion chrétienne. Le thème fondamental est exprimé aussi par le terme technique « garder l'Un » — *chen yi* — ou « garder l'Essence » — *tsing*. L'homme se perd parce qu'il déplace la force originelle à l'extérieur, créant la concrétion du Moi, sursaturant cette concrétion, s'identifiant à la « vie » ou l'exacerbant, alimentant l'attachement à cette portion de vie qu'il a « volée » et à laquelle il s'est agrippé de manière convulsive. Opposée est la voie de la perfection ou de l'intégration : désaturer, lâcher prise, se dénuder, se simplifier, ne pas agir, quitter le rayon, remonter à l'origine. Afin que, comme dans le Tao, il y ait aussi dans l'homme l'écoulement continu et libre de la vie qui permet le détachement essentiel, la transcendance, le maintien ferme dans l'immatériel et l'insaisissable, et qui délie dans une spontanéité supérieure et une calme maîtrise le nœud existentiel. Dans le monde humain, c'est la « vertu supérieure » opposée à la « vertu inférieure », laquelle a au contraire en vue l'action et la tension de la force humaine limitée et du centre

illusoire du Moi individuel, l'une et l'autre étant finalement séparées de la Voie.

Il apparaît donc très clairement combien il est absurde, à cet égard, de concevoir la doctrine de Lao-tseu comme un « quiétisme ». Quand en plus on entend dire par un Chinois moderne, à la suite de nombreux Européens, que le « non-agir » indiqué pour atteindre « la conformité au Tao » est « la faiblesse qui est manifestée par l'absence de désir, par l'absence de savoir, le fait de se contenter, l'humilité, etc. » (P. Siao Shi Tou, dans sa traduction du *Tao Tê King*, Bari, 1947, p. 20), on se trouve véritablement devant le comble de l'incompréhension. Au besoin, on peut parler non de « quiétisme », mais de la plus subtile et de la plus épurée doctrine du « surhomme ». Des incompréhensions de ce genre se manifestent d'ailleurs de façon regrettable dans les termes qui sont utilisés, en général, pour rendre de nombreux passages du *Tao Tê King*, ramenant ceux-ci à des sentences très médiocres d'une sagesse politique et sociale. Si chacun, étant donné la polysémie virtuelle d'une langue idéographique, peut trouver aussi dans des passages de ce genre une signification qui reflète sa propre platitude, on doit pourtant tenir pour certain que la signification essentielle est presque toujours à considérer en termes intérieurs, spirituels : il s'agit de règles de la vie intérieure la plus profonde, quasi transcendante dirons-nous, et non de la conduite extérieure et sociale. L'éthique de Lao-tseu est essentiellement une éthique initiatique.

Le « non-agir » taoïste, *wou wei*, a pour contrepartie positive l'« agir sans agir », *wei wou wei*. Rappelons que le *wou wei* veut dire seulement non-intervention du Moi périphérique, exclusion du « faire » au sens direct et matériel, de l'exercice du pouvoir extériorisé — comme condition de la manifestation d'une forme supérieure d'action, qui est précisément l'« agir sans agir », *wei wou wei*. Le *wei wou wei* lui succède en tant qu'« action du

Ciel » même, avec ses caractères de *tê*, de pouvoir spirituel invisible qui porte toutes choses à leur accomplissement, de manière irrésistible mais aussi « naturelle ». Au moyen de formules paradoxales, Lao-tseu revient toujours sur cette idée : détachement, abandon, non-vouloir, non-agir afin de libérer le véritable agir, identifié à la Voie elle-même. « Être un homme, c'est être Ciel — ajoute Tchouang-tseu (XX, 7) — ce qui empêche l'homme d'être Ciel, c'est son activité propre ». Et le *Tchoung Young* (XXVI) affirme de son côté : « Qui est ainsi peut rester imperceptible ou manifester son influence ; sans se mouvoir il peut provoquer des bouleversements, et sans faire d'efforts accomplir des œuvres ».

Dans ce contexte, on rencontre une autre absurdité patente chez beaucoup de traducteurs et de commentateurs, celle qui consiste à voir dans les préceptes taoïstes relatifs tant à l'individu qu'à la société, les préceptes d'un « retour à la nature » avec la prémisse de la bonté ou de la spontanéité naturelle, comme si l'on avait affaire à un Rousseau avec vingt-trois siècles d'anticipation, à l'apologie du « bon sauvage » et au procès parallèle de la « culture corruptrice » propres au XVIII^e siècle européen. Certes, dans le taoïsme, la négation de la « culture » — le savoir extérieur, le rationalisme, le système social artificiel, la petite sagesse politique intrigante, le zèle déployé pour « éclairer le peuple » et tout le reste, y compris l'étude des livres sur le Tao (qui, nous dit Tchouang-tseu, ne sont que « les excréments des Anciens ») — est encore plus radicale que dans ces idéologies de type rousseauiste. Mais ici la contrepartie, c'est quelque chose qui n'a rien à voir avec la nature et le naturel tels qu'on a pu les concevoir en Occident. De même que dans les textes extrême-orientaux, « naturel » apparaît très souvent synonyme de « céleste », on a conçu pareillement comme « nature » la Voie elle-même dans sa forme sensible, l'insaisissable et immatériel ordre céleste en action (cf. *Tchoung Young*, I : « Le

développement céleste se nomme nature »). Ainsi la spontanéité dont on parle et qui réalise tout à condition qu'on n'agisse pas, donc que l'individu ne s'interpose pas, est la spontanéité transcendante de la Voie du Ciel ; la « simplicité originelle » taoïste, *p'ouo*, n'est pas une banale innocence primitiviste quasi animale idéalisée, mais l'état que reflètent dans d'autres traditions le mythe de l'âge d'or ou d'autres mythes des origines, état auquel étaient propres, si l'on peut s'exprimer ainsi, la naturalité du surnaturel et la surnaturalité du naturel. Du reste, il faut noter que chez Lao-tseu comme dans des textes orthodoxes plus anciens, jusqu'à celui attribué au légendaire Fo Hi (qui aurait régné à partir de 3468 av. J.-C.), on se réfère à une antiquité encore plus reculée, dont on veut rétablir la voie (de Lao-tseu, Confucius aurait dit : « Cet homme prétend pratiquer ce qui fut la sagesse de l'âge primordial »). L'élément céleste étant fait synonyme de l'élément naturel et opposé à l'élément humain, il y a une maxime taoïste selon laquelle « il faut que l'élément céleste prédomine afin que l'action soit conforme à la perfection originelle ». L'Occidental doit donc garder présent à l'esprit que ce qu'il est tenté d'interpréter comme « naturalisme », est au contraire la vision du monde propre à une humanité qui, d'une certaine manière, était encore liée aux origines ou à la « sur-nature », directement et existentiellement, et non à travers des théories, des révélations ou des religions au sens strict (*religio*, de *religare*, c'est-à-dire de rattacher ce qui est déjà séparé), comme il devait advenir dans des stades ou cycles de civilisation postérieurs. Telle est la clé pour comprendre le vrai visage de la spiritualité extrême-orientale en général, jusqu'à ses expressions comme celles du domaine de l'art (il suffit de penser, par exemple, à la peinture, avec une « nature » devenue subtile qui a comme thème constant l'arrière-plan, ou comme « toile de fond », l'éthéré et le « vide » métaphysique) ; c'est encore la même clé qui explique, dans cette spiritualité antique et ce qui

s'en est conservé par la suite, l'absence du facteur ascétique au sens étroit, c'est-à-dire comme effort, mortification, domination violente, et enfin qui permet de comprendre les aspects mentionnés plus haut — si déformés, nous l'avons dit — des enseignements du *Tao Tê King* sur le non-agir.

Rapporté à l'« Homme Réel », le non-agir, d'un autre côté, concerne celui qui se soustrait au jeu des interactions, des actions et des réactions concordantes pour agir, au contraire, sur le plan invisible et préformel des causes et des processus à l'état naissant. On retrouve en cela, dans le *Tao Tê King*, l'idée fondamentale du *Yi King* lui-même, considéré sous son aspect de livre « oraculaire » : prévenir la force contraignante des événements et des situations, porter l'action sur ce qui est encore en devenir, en fonction de la connaissance des « images » de ce qui arrive au ciel et sur terre. Déjà la tradition du *Yi King* avait défini le type d'homme qui, usant d'une telle connaissance, est en mesure de prévoir, de contrôler et de diriger le jeu des actions et des réactions (du *yin* et du *yang* dans le monde des formes et des êtres), par-delà le principe immobile et impersonnel dont il reproduit la nature. On peut donc définir cet aspect du « non-agir » taoïste comme le fait de ne pas se mettre sur le même plan que les forces et les choses dont on veut venir à bout. C'est à juste titre qu'on a rappelé, par analogie, le principe de la lutte japonaise, qui consiste « à ne jamais opposer la force à la force, mais à abattre l'adversaire avec la seule force de ce dernier » (C. Puini). L'« Homme Réel » « n'agit pas » — il lâche pied, se retire, se plie — pour agir de cette manière, c'est-à-dire pour s'assurer l'initiative de la véritable action, au sujet de laquelle Lao-tseu dit : vaincre sans combattre, lier sans faire de nœuds, attirer à soi sans appeler et sans se déplacer. D'un point de vue plus spécial, on peut aussi se référer à tout ce qui est propre à la magie, si l'on rapporte le *wou wei* à l'action imperceptible sur ce qui est encore « faible » ou « mou » (en germe) pour en prévenir les

développements successifs, les arrêter, ou les diriger dans un sens voulu qui semblera naturel au profane. C'est dans ce contexte que le *Tao Tê King* dit que le faible triomphe du fort, le petit du grand, le mou du rigide, et emploie l'image de l'eau qui prend toutes les formes, mais qui est sans égale pour corroder le dur et le rigide.

En dehors de la doctrine du *wou wei*, sont indiqués pour le *cheng jen* (même s'il y a des interférences) deux apparences possibles. La première est celle que l'on peut nommer l'apparence de l'initié inconnu. Sse Ma Tsien rapporte : « Pour son école (celle de Lao-tseu), le souci principal était de se tenir caché, et de n'avoir ni nom ni réputation ». Une autre maxime dit : « N'est pas un Sage celui qui laisse une trace ». Le *cheng jen* peut s'identifier extérieurement à l'homme commun, et même à l'homme méprisable, semblant dénué de savoir, d'habileté, d'esprit pratique, de culture, d'ambitions, comme quelqu'un qui se laisse porter par le courant du monde, évitant de se distinguer, de se mettre en lumière de quelque façon que ce soit : comme par une sorte de reflet, dans son humanité empirique et sa conduite, de son maintien dans la profondeur, n'extériorisant rien. Ce type impénétrable d'initié peut sembler — et dans une certaine mesure est effectivement — très extrême-oriental ; mais, au fond, on le retrouve aussi dans d'autres traditions, le Mahâyâna et l'Islam par exemple, puis l'hermétisme et le rosicrucianisme occidentaux. Et lorsque chez Lao-tseu la description de l'« Homme Réel » sous cette forme cachée, présente quelques nuances d'antinomisme, c'est-à-dire de mépris des valeurs et des normes courantes, de la « petite vertu » et de ce qui s'y rattache dans la vie sociale réglée, on peut renvoyer, pour faire un parallèle, au type soufi, islamique, de ceux qui sont appelés « les gens du blâme » (*malâmatiyah*), quelque haute dignité secrète qu'ils puissent avoir, ou à la légende tibétaine de Naropa, qui ne parvient pas à trouver le maître Tilopa parce que, tout en le rencontrant

sans cesse, il ne sait pas le reconnaître en la personne de celui qui accomplit des actions à ses yeux répréhensibles, ou enfin à un autre type islamique, celui des *majâdhîb*, initiés en qui une scission a fait que le développement transcendantal n'a pas de reflets dans la partie inférieure, humaine, de leur être qui est abandonnée à elle-même.

Des personnages de ce type sont campés de manière suggestive dans le *Tao Tê King*, sous la célèbre forme paradoxale de l'ouvrage. De l'« Homme Réel » on n'est ni proche, ni loin, il est au-dessus de l'honneur et de la honte (chap. LVI). Sans devoirs dans le monde, c'est un étranger errant qui reste spectateur (chap. XXXV). Indéterminé comme la vague de l'océan, il n'aime que les hauteurs solitaires (chap. XX). Il est droit dans ce qui est courbe, plein dans ce qui est vide, pur dans la corruption (chap. XXII). Il porte des vêtements communs et cache en lui la matière précieuse (chap. LXX). Selon le symbole déjà rencontré, il est insaisissable et indomptable comme l'eau car il s'adapte à tout (chap. VIII.LXXVI. LXXVIII). Il progresse sans avancer, possède sans prendre, arrive sans marcher, vainc en abandonnant (chap.LXIX). Pour se maintenir au faite, il voile son Moi (chap. LXVI). C'est un être qui n'offre pas de prise, mais s'il veut agir, son action, parce qu'elle se situe sur un autre plan — dans les coulisses, pourrait-on dire — atteint son but sans qu'une résistance soit possible. L'aspect magique d'une invulnérabilité également physique n'est pas absent, comme une sorte de consécration, de signe symbolique tangible de son détachement transcendant créant un *status* ontologique différent (chap. L). Tchouang-tseu (V,5) en parle ainsi : « Dans le corps d'un homme, il n'est plus un homme. Il vit avec les hommes, mais est absolument indifférent à leur approbation et à leur désapprobation, parce qu'il n'a plus leurs sentiments. Infiniment petit est ce par quoi il est encore un homme ; infiniment grand est ce par quoi il est un avec le Ciel ». Et Lie-tseu (II,5) : « Son regard peut sonder les

profondeurs du ciel, les abîmes de la terre, et jusqu'aux plus lointains horizons, sans que son esprit s'émeuve ».

En revanche, le second type du *cheng jen* taoïste correspond à des situations dans lesquelles une structure donnée de la société et de la civilisation rend possible la coexistence de la qualité interne et secrète avec une autorité et une dignité extérieures, dans l'exercice des fonctions visibles propres à un chef, un gouverneur et un souverain. Dans ce cas, la figure du *cheng jen* se confond avec celle du *Wang* et du *Ti*, du « Fils du Ciel » des dynasties extrême-orientales. C'est la seconde possibilité. Les références à l'« Homme Réel » sous cet aspect ne sont pas moins nombreuses, dans le *Tao Tê King*, que celles relatives à son autre mode éventuel d'apparition. Cela nous conduit à considérer le troisième aspect de l'enseignement, à savoir l'application de la métaphysique du Tao à la politique.

Si intrinsèquement la doctrine de Lao-tseu n'a rien de « mystique », ce caractère qui lui est propre trouve ici confirmation sur un point particulier : la Voie est constamment mise en rapport avec celui qui doit ordonner la société et servir de centre ou de pôle aux forces du monde, auquel on n'oppose aucunement le représentant d'une spiritualité abstraite et évasionniste. En cela également, Lao-tseu reste rigoureusement dans la ligne de la tradition primordiale chinoise, qui fut une tradition de l'unité, non seulement sur le plan purement métaphysique mais aussi sur le plan politique. Elle ignore en effet la division des deux pouvoirs (autorité spirituelle et autorité politique), elle associa les enseignements du savoir transcendant, à partir du *Yi King* et de ses commentaires, à des figures d'empereurs et de princes — Fo Hi, l'« Empereur Jaune », Wen Wang, et ainsi de suite — et non à une lignée sacerdotale ou « philosophique » distincte. De même que les souverains furent considérés comme les dépositaires de la doctrine, de même il sembla naturel que le commande-

ment et la fonction du *regere* selon le « mandat du Ciel » revinssent à qui possède de façon éminente la connaissance et est dans la Voie en tant qu'« Homme Réel » ou « Homme Transcendant ». Dans ce contexte, la conception extrême-orientale de la Grande Triade, constituée du Ciel, de la Terre et de l'Homme, a une signification fondamentale : l'Homme, comme médiateur entre Ciel et Terre, est essentiellement l'homme comme souverain, et le souverain comme « Homme Réel ». Cet enseignement qui est aussi confucianiste (cf. *Tchoung Young*, XXII) se retrouve exactement dans le *Tao Tê King* (chap.XXV). La fonction éminente du souverain est de maintenir le contact entre Ciel et Terre.

Aussi bien l'essence de la politique taoïste, comme de l'éthique, est-elle l'imitation du Principe, par conséquent le non-agir au sens précédemment rappelé. Et jusqu'en 1912, c'est-à-dire tant que dura l'ancien régime, *wou wei*, non-agir, fut la formule qui, écrite sur le cinabre, se trouvait sur le trône impérial chinois. Il est à peine besoin de dire qu'à cet égard, l'incompréhension de la plupart des traducteurs et des commentateurs de Lao-tseu n'a pas été moindre que celle dont ils ont fait preuve en parlant du « quiétisme » et de la « passivité » taoïstes comme idéal individuel. L'injonction d'exclure, dans le gouvernement, la force et la coercition, de ne pas intervenir lourdement dans le mécanisme délicat et complexe des forces sociales, l'idée que l'action en tous sens, la surorganisation, le rationalisme, la répression, la fabrication de lois et la publication de règles de « socialité » et de vertu conduisent à des effets opposés à ceux que l'on a en vue ; le principe selon lequel tout doit s'ordonner de soi-même et qu'il suffit de favoriser les développements naturels et la venue à maturité des effets de certaines causes, au point que *l'optimum politique* est atteint lorsque les « dix mille êtres » et « tout sous le ciel » ne savent pour ainsi dire pas qu'ils sont gouvernés et dirigés — tout cela, dans le *Tao Tê*

King, ne relève pas d'un absentéisme politique, d'une utopie sociale qui, de nouveau, renvoie à Rousseau, à la négation de toute autorité et de tout pouvoir supra-ordonnés, et par conséquent, au fond, de l'idée même d'Etat. Cette mésinterprétation est quasi inévitable de la part des Européens modernes, étant donné qu'ils n'ont plus aucun sens du climat et des valeurs fondamentales propres aux régimes à base traditionnelle des origines. Mais avoir compris la véritable signification de la métaphysique taoïste et du mode d'être des « Hommes Réels », veut dire également se rendre compte qu'il s'agit ici de tout autre chose. L'idée d'Etat, avant tout, est reconnue, et même à un degré éminent, puisque l'Etat, l'Empire, comme on l'a dit, est carrément conçu comme l'image terrestre de la Voie et, pour ainsi dire, comme son prolongement. Quant au régime conforme au Tao, la qualification d'« olympisme » (L. Wieger), prise dans un sens positif, lui convient bien, et la norme du souverain est celle-là même de l'éthique personnelle : détachement, non-agir en tant qu'individu, afin d'exercer une action qui, tout en étant subtile, invisible et immatérielle, n'en est pas moins réelle, et même — à condition qu'une certaine atmosphère soit présente — plus efficace que tout recours pesant et obtus à la force, que toute intervention « activiste », que toute coercition. Le souverain doit représenter l'« invariable milieu » (on retrouve la même idée chez Confucius). Comme le Principe Suprême, il est absent, mais aussi véritablement présent de façon éminente et impersonnelle. Il exerce l'« action du Ciel », agissant par sa seule présence, par son simple être-là en tant qu'« Homme Réel », par sa transcendance. C'est en ce sens que Kouan-tseu (I,5) dit : « Le souverain, c'est celui qui est sans mouvement ».

Telle est l'application directe de la doctrine extrême-orientale mentionnée de la Grande Triade, de l'homme conçu comme troisième pouvoir entre Ciel et Terre, dans

un cadre qui ne peut sembler insolite que si l'on oublie la concordance évoquée plus haut, dans cette tradition, de la fonction politique avec la fonction sacrée ; car il n'est pas interdit de se rappeler, pour nous limiter au domaine sacré, que l'Occident lui-même n'ignora pas une telle idée, puisqu'on la retrouve exactement dans la fonction du « pontife » selon le sens étymologique archaïque du terme (= « faiseur de ponts ») : des êtres conçus comme des médiateurs, des points de passage pour le rayonnement d'une influence d'en haut dans le monde humain, ou même comme des centres impersonnels de cette influence — en termes taoïstes, du *tê*. L'idée de l'« immobilité agissante » fut connue également de l'aristotélisme, ainsi que d'autres traditions orientales (on en trouve l'écho, par exemple, chez les divinités hindoues de type « purushique »). Le taoïsme ne fait que rapporter, de façon spécifique, des idées de cet ordre au *cheng jen* en tant que souverain.

Ainsi l'essentiel, pour le *gouvernement*, ce ne sont pas des actions matérielles spécifiques, ni un « faire », ni même une attention humaine mais — en s'unissant avec le Principe, en détruisant en soi toute particularité et tout mouvement irrationnel, en adaptant sa nature à celle du « centre » — le fait de posséder et d'alimenter le *tê*, la Vertu. Alors le souverain diffusera une influence qui résout les tensions, modère, compose de façon invisible et imperceptible le jeu des forces dans un équilibre total, qui vainc sans combattre, qui plie sans utiliser la violence, rectifie et favorise un climat où tout peut se développer en mode « naturel », conformément à la Voie, d'une façon susceptible de « rapprocher de l'état primordial ». Pour cela, deux conditions sont nécessaires.

La première, c'est précisément, en haut, le non-agir, l'impassibilité impersonnelle du chef, détaché de tout sentiment humain, de toute manie de grandeur, neutre à l'égard du bien et du mal comme le Principe lui-même l'est, métaphysiquement, car toute déviation dans l'un ou l'autre

sens de cette neutralité ou centralité, paralyserait la Vertu et aurait pour répercussion immédiate le désordre autour de lui. En second lieu, autour et à la périphérie, la condition, c'est que les « dix mille êtres », c'est-à-dire le peuple, s'en tiennent essentiellement à la « simplicité originelle », autrement dit que chacun ne veuille pas être ce qu'il n'est pas, reste fidèle à sa nature, et réalise dans une certaine mesure, sur son propre plan, l'éthique taoïste qui condamne l'extraversion, l'individualisme, l'agitation non naturelle, l'avidité, le déséquilibre et l'excès. Alors se fera sentir l'« action du Ciel », soit de façon positive, dans le climat évoqué plus haut où les dispositions positives seront portées à se développer librement et naturellement, soit de façon négative, en ramenant peu à peu dans le bon ordre les forces qui s'en écartent, par le jeu des actions et réactions concordantes, la composition des voies et des destins, et la loi de conversion des opposés lorsqu'ils atteignent leur limite. Agir sans agir dans ce cadre, avec une souveraineté conçue en mode olympien et surnaturaliste, telle est la fonction du souverain taoïste qui est mise en lumière de diverses façons dans le *Tao Tê King* et développée ensuite par les deux autres maîtres des origines, Lie-tseu et Tchouang-tseu.

Reconnaissons que de ces deux conditions, la seconde n'est utopique que par rapport à l'orientation de l'humanité la plus récente. En effet, le monde européen lui aussi a connu, jusqu'au lendemain du Moyen Age, la fidélité de larges couches du peuple à leurs état et nature propres, et ceci fut la base de la stabilité de l'ancien régime. Quant au premier point, la souveraineté olympienne, il s'en était conservé au moins des traces en Europe, là où le pouvoir temporel ne se dissocia pas de l'autorité spirituelle et où les monarchies de droit divin eurent un prestige intrinsèque, un caractère symbolique et une mystique propre. Mais déjà la Chine des premiers siècles du taoïsme était loin de présenter de façon certaine l'atmosphère sociale présuppo-

sée par le principe politique du non-agir que la doctrine de Lao-tseu avait réaffirmé. C'est pourquoi le confucianisme emprunta l'autre voie, celle d'une orthopraxie sociale et humaine fondée davantage sur des principes normatifs que sur la spontanéité originaire. L'Ecole de la Loi de Han Fei-tseu fit preuve d'un sain réalisme en réunissant les deux exigences et en interprétant les idées taoïstes dans le sens suivant : dans un premier temps, on devrait procéder de façon drastique pour ramener les individus et la masse à l'état naturel en réprimant toute transgression et tout excès, et dans un second temps seulement il faudrait appliquer le principe politique du non-agir dans le cadre des développements libres et naturels que favorise une influence supra-ordonnée. Au contraire, chez Lao-tseu, les principes d'une politique d'inspiration métaphysique, de la souveraineté olympienne et de l'action invisible d'en haut, se présentent sans compromis et sans atténuations, conformément à la pure doctrine des origines. Cela n'empêche pas que soient connues et décrites les étapes de la descente et de l'involution du principe politique (chap. XVII) qui conduisent jusqu'au chef qui est seulement craint, et à la fin, haï et méprisé. Tchouang-tseu, ayant reconnu que « sous les souverains de l'antiquité, la condition des hommes fut tout autre ; leur peuple suivait sa nature, et rien que sa nature », devait pousser le pessimisme jusqu'à dire : « Ceux qui ont connu le Principe sont devenus les empereurs et les rois de l'âge héroïque, ceux qui ne l'ont pas connu sont restés des hommes terrestres et charnels... Maintenant le Principe est si oublié que tous les êtres, sortis de la terre, retournent à la terre » (IX, 2 ; XI, 3). Cela nous conduit à parler du quatrième et dernier aspect de la doctrine du Tao, qui concerne la notion initiatique de l'immortalité.

L'opinion courante des sinologues veut qu'après l'époque de Lao-tseu, de Lie-tseu et de Tchouang-tseu, le taoïsme se serait corrompu et aurait dégénéré ; cessant

d'être « philosophique et mystique », il se serait, d'un côté, transformé en une religion qui absorba les croyances populaires les plus douteuses et les plus primitives, et aurait donné lieu de l'autre à un ensemble de doctrines et de pratiques superstitieuses, associées à la magie et à l'alchimie, avec comme thème central la recherche de l'« immortalité corporelle » et de pouvoirs thaumaturgiques.

Tout cela est cependant assez unilatéral. Après avoir reconnu que le noyau essentiel de la doctrine des origines avait un caractère non pas « philosophique et mystique », mais, chose très différente, métaphysique, on constate sans aucun doute un processus de dégradation analogue à celui subi par le bouddhisme, qui tout d'abord, comme doctrine de l'éveil et de l'illumination, avait eu un caractère exclusivement initiatique. Pour l'une et l'autre doctrine, cette déchéance fut la conséquence fatale de leur diffusion et de leur popularisation. Dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, le taoïsme s'était transformé en une religion qui attira les masses populaires et atteignit son apogée entre le IV^e et le VI^e siècles sous les Six Dynasties. Il donna même lieu à un mouvement politique avec la révolte des « Turbans Jaunes » qui, au milieu du II^e siècle, renversa l'empire des Han. Au sein de cette religion, ce qui, dans la doctrine des origines, avait le caractère de principes métaphysiques abstraits et de moments de l'expérience intérieure, se transforma en un ensemble de divinités, d'esprits et d'entités qui, en nombre toujours croissant, peuplèrent un *panthéon* étrange et baroque analogue à celui du Mahâyâna religieux bouddhiste. Comme le Bouddha, Lao-tseu fut divinisé. Les formes constantes de ce qui est simplement religieux s'imposèrent de nouveau : l'attitude qui consiste à s'en remettre aux dieux pour obtenir le salut, le besoin d'une aide spirituelle extérieure, la foi, la dévotion, le culte avec des rites et des cérémonies parfois collectives. Eh bien, à l'égard de tout cela, on peut

parler sans aucun doute d'une involution qui éloigna complètement de l'esprit du premier taoïsme. Le taoïsme devenu religion populaire et exotérique, après s'être partiellement mélangé avec le bouddhisme, devait toutefois à son tour entrer rapidement en décadence, et il ne survécut que comme culte monastique ou pratique de sorciers, devenant un objet de mépris aux yeux des classes chinoises cultivées et intellectualisantes.

Il en va différemment à l'égard de ce qui, par incompréhension, a été conçu comme un ensemble de techniques superstitieuses et magiques dans le but d'obtenir l'« immortalité corporelle ». En effet, on n'a pas affaire ici à une dégradation, mais au contraire à l'aspect ésotérique et opératif du taoïsme où prit une forme particulièrement précise, une doctrine qui, dans son essence, n'est pas propre à la tradition en question, mais qu'on retrouve à la base de tout ce qui est initiation, également en dehors de l'Orient. L'équivoque est née du fait que ces aspects du taoïsme ne furent connus du grand nombre que lorsqu'ils se dégradèrent, au sein de milieux et de sectes qui n'en comprirent plus la véritable signification ; alors il sembla naturel d'attribuer aux doctrines en elles-mêmes telles qu'elles s'étaient transmises précédemment, les caractères problématiques ou déformés propres uniquement à ce qui était apparu plus tard. Même des sinologues ont dû pourtant reconnaître que, déjà chez les Pères du taoïsme, la présence d'éléments de la doctrine initiatique de l'immortalité est attestée, et donc que celle-ci n'est pas, comme le voudraient bien des spécialistes, quelque chose de plus récent et de douteux reposant sur des interprétations fantaisistes et forcées du *Tao Tê King* et d'autres ouvrages. Certes, il est vrai que l'on ne trouve dans ces textes anciens que des allusions souvent obscures ; mais, comme nous l'avons relevé, il ne faut pas voir en Lao-tseu et dans d'autres maîtres des individus isolés qui se consacraient à des spéculations personnelles, mais les

représentants d'écoles et de chaînes qui gardaient certainement *ab antiquo* la doctrine intégrale. C'est à ces dernières que l'on doit se référer lorsqu'on parle, dans certaines traditions taoïstes, des « véritables immortels qui ont réalisé le Tao » et qui ne transmettent qu'entre eux, par voie orale, l'enseignement secret des procédés initiatiques, jurant par le sang de ne pas les révéler à d'autres.

Cela étant, même si à cet égard, plus qu'au *Tao Tê King*, c'est à la tradition en général dont il fait partie qu'il faut se référer — tradition qui, sous ces aspects, ne fut rendue publique que plus tard et avec plusieurs déformations —, nous donnerons un bref aperçu sur ce dont il s'agit.

Pour bien faire ressortir le sens de la doctrine de l'immortalité dont on a parlé et qui, nous l'avons remarqué, est commune aussi bien au taoïsme qu'à d'autres écoles initiatiques d'Orient et d'Occident, une comparaison avec les idées religieuses — pour simplifier avec celles du christianisme — sera utile. Pour le christianisme, toute âme est immortelle, l'immortalité lui est consubstantielle et garantie. Ce n'est pas la survivance de l'âme à la mort, mais seulement le mode de cette survivance — si elle obtiendra la béatitude du paradis ou si elle devra souffrir les tourments éternels de l'enfer — qui pose ici un problème. Ainsi, toutes les préoccupations du croyant ne visent pas à échapper à la mort, mais à éviter à l'âme immortelle un au-delà rempli de tourments et à lui assurer celui de la béatitude : il s'agit donc pour lui d'« être sauvé ».

Selon la doctrine initiatique, les choses sont très différentes : le problème n'est pas de savoir comment l'on survit, mais *si* l'on survit. L'alternative est entre survie effective et non-survie, la survie et l'immortalité n'étant pas conçues comme une donnée, mais comme une simple possibilité, non ordinaire. Selon le taoïsme, presque tous les hommes sont au contraire inscrits dans le Livre de la Mort ; le Régent du Destin ne les efface de ce Livre pour les inclure dans le Livre de la Vie, c'est-à-dire des

immortels, que dans des cas exceptionnels. Il serait du reste facile d'indiquer des correspondances de cette conception antidémocratique de l'immortalité, surtout sous la forme de contenus mythiques, dans d'autres traditions. Il suffirait de rappeler la notion du double destin, celui des « héros » destinés aux demeures olympiennes des Immortels, et celui « du plus grand nombre » dans la Grèce antique. Mais dans le taoïsme ésotérique, en plus de la doctrine, il s'agit d'un ensemble de techniques mises en œuvre pour s'assurer le privilège de l'immortalité, en provoquant un changement d'état, c'est-à-dire la « transformation » dont on a parlé plus haut.

Il y a une seconde différence avec l'exotérisme religieux : alors que pour ce dernier, l'âme se rend immortelle en se détachant du corps, le taoïsme défend au contraire l'idée, en apparence bizarre, d'une immortalité à construire dès cette vie dans le corps et en transformant le corps. Cette idée, qui revient dans d'autres enseignements initiatiques et mystériques, trouve un cadre très adéquat dans la métaphysique extrême-orientale. En effet, cette métaphysique, à partir des premiers commentaires du *Yi King*, a ignoré le dualisme entre l'âme et le corps, entre l'« esprit » et la matière. La naissance a été conçue ici comme un passage de l'être de l'état invisible et informel à l'état visible et formel, et l'existence avec une forme, ou existence extériorisée, a été conçue simplement comme corporéité. Elle a aussi été expliquée comme un alliage ou une coagulation du spirituel, et pour ce changement d'état, on a utilisé également des images symboliques corporelles, comme d'une fixation des esprits et des souffles ou une coagulation de la substance éthérée subtile (*k'i*). Mais dans son sens le plus profond, la fixation est la détermination ou identification de l'être dans l'existence formelle. L'existence formelle extériorisée est prise dans le courant des transformations ; elle est donc sujette aux crises propres à tout changement d'état, à la sortie d'un état (mourir) et au

passage dans un autre. Il semble naturel que pour celui qui s'est fixé dans la forme, c'est-à-dire dans l'état corporel, cette crise puisse être destructrice. N'ayant pas conservé, mais ayant « dissipé » l'Un, ou Essence, il ne peut pas survivre au sens propre, il « entrera » et « sortira » sans cesse sans que rien de substantiel ne persiste. Selon le taoïsme, son être en tant qu'individu se désintègre ; lorsque le principe métaphysique est obscurci, à l'arrivée du terme, les forces multiples (représentées comme différentes entités résidant dans le corps) réunies provisoirement dans l'ensemble corporel et, plus généralement, dans la personnalité humaine, se libèrent, cessant ainsi de fournir une base à la conscience et à la continuité du Moi individuel.

C'est dans cette perspective, à sa façon non divagante mais réaliste, que se définit également la doctrine ésotérique d'une immortalité à élaborer dans le corps et durant cette vie (mourir prématurément est donc considéré comme une circonstance peu souhaitable) sur la base d'une transformation ontologique et existentielle de la condition de l'existence formelle : immortalité qui ne signifie pas échapper matériellement à la mort, mais échapper à la crise qui est liée, pour l'homme commun, à la transformation ou changement d'état, *houa*. C'est pourquoi l'on a pu dire du souverain légendaire Jan Siang : « Lui seul restait non transformé dans la transformation universelle ». Et Tchouang-tseu (I,2) écrit au sujet de l'« Homme Réel » : « Ni la vie ni la mort ne peuvent provoquer un changement quelconque dans son Moi, à plus forte raison les foyers d'influences néfastes ».

Ce n'est pas le lieu pour entrer dans les détails. Nous dirons seulement que les techniques contemplatives tendent à réfréner la tendance extravertie d'identification à la vie et de dissipation de l'essence dans la vie (dans le *Tao Tê King*, les maximes susceptibles d'être comprises en mode opératif sont nombreuses), à produire et à alimenter ce qui

est nommé l'« embryon immortel » ou « embryon mystérieux », en dissolvant la coagulation de l'existence formelle. Ce qu'on pourrait exprimer dans le langage dualiste occidental en disant que le « corps » se transforme en « esprit », ou que « corps » et « esprit » deviennent une seule chose par réintégration dans le Principe. On peut citer le passage suivant d'un texte, le *Yun Ki Ts'i Ts'ien*, rapporté par Maspéro (*Le Taoïsme*, Paris, 1950, p. 39) : « Le corps est pénétré par le Tao et devient un avec l'esprit ; celui dont le corps et l'esprit sont unis et ne font qu'un, est appelé homme divin (*tchen jen*). Alors la nature de l'esprit est vide et est sublimée, sa substance ne se détruit pas par transformation. Le corps étant tout pareil à l'esprit, il n'y a plus ni vie ni mort... durer ou finir dépend de soi-même ; on sort et on rentre sans intervalle ». Et alors : « Le corps matériel transformé est identique à l'esprit ; l'esprit fondu devient subtil, il est un avec le Tao » (*ibid.*, p. 40). « Fondu », « fondre », est un terme technique du taoïsme opératif, synonyme de « décoaguler » (au sens même où un métal passe de l'état solide à l'état fluide sous l'effet du feu, c'est-à-dire précisément par fusion). Autrement dit, le durcissement dans la forme est surmonté : or c'est à cause de lui seulement que la mort peut signifier quelque chose d'autre qu'un simple changement d'état, non susceptible d'affecter l'essence. Tout l'être devient vivant dans le courant du fluide vital primordial, *k'i*, avec lequel s'est rétabli le contact.

Il reste à ajouter que tout ceci n'est pas pensé en termes abstraitement spiritualistes. Dans la fusion, les nombreux pouvoirs du complexe psychophysique, qui autrement se dissocieraient et se libéreraient, sont intégrés et repris dans l'Un essentiel. D'où la notion, spécifiquement taoïste et qui revient souvent dans différentes « biographies des Hommes Réels qui ont incarné le Tao », de fusion ou solution du cadavre, *che kiai* : en mourant, l'adepte taoïste ne laisse pas de corps ; on ne trouve dans sa tombe qu'une

épée ou une verge-sceptre comme symbole. C'est là la marque des « hommes du Tao » de niveau supérieur, appelés les « Immortels ». Ils sont donc tels — répétons-le — non au sens où ils vivraient perpétuellement comme des hommes, mais au sens où ils ne meurent qu'en apparence, parce qu'ils sont intégrés sans résidu au principe central supérieur à la vie et à la mort. Ainsi, la véritable signification de l'« immortalité corporelle » taoïste, c'est que la forme intégrée dans le préformel est transférée dans la condition primordiale non extériorisée, et donc soustraite au flux des modifications et des changements, d'une façon susceptible de faire penser, par analogie, à un « corps immortel ». Si l'on veut, on peut également parler ici de « formes pures », dans un sens analogue à celui donné à ce terme par la scolastique. Seuls des profanes et de pseudo-initiés, qui ne pouvaient pas comprendre l'enseignement en ces termes métaphysiques et ésotériques, interprétèrent tout cela d'une manière grossière et superstitieuse ; on pensa donc à des procédés qui promettaient d'éliminer la vieillesse et la maladie et de prolonger indéfiniment l'existence physique. L'équivoque, avec le passage inévitable à des formes superstitieuses, est donc évidente, même s'il ne faut pas exclure que puissent éventuellement procéder de la réalisation spirituelle, à titre d'effets, certaines possibilités extranormales dans l'existence humaine, et que celles-ci aient été intensément cultivées par certaines écoles.

Mais pour les Occidentaux, la terminologie même se prête au malentendu, car l'expression presque toujours utilisée est *tch'ang cheng* : bien qu'elle veuille dire, littéralement, « longue vie », elle fait allusion en réalité à une vie qui n'a pas de fin, à une vie continue, par conséquent aussi à l'immortalité (nous avons déjà mentionné que la « vieillesse » elle aussi n'a pas eu en Chine un sens différent, d'où l'attribut de « vieux » appliqué à des divinités, et à Lao-tseu lui-même) ; à partir de là, on en

arrive vite à croire que les Maîtres auraient eu en vue exclusivement la longévité et la composition d'une sorte d'élixir de longue vie. Enfin, il y eut en Chine une déformation encore plus grave avec le taoïsme-religion, où la doctrine ésotérique donna lieu au mythe du croyant qui, après la mort, retrouve son corps et sort du tombeau pour aller au paradis des Immortels. C'est l'exact pendant de la grossière conception exotérique chrétienne de la « résurrection de la chair », née de la même façon, à savoir d'une interprétation obtuse de quelques enseignements mystériques recueillis par le christianisme des origines et revenant dans la notion paulinienne du « corps glorieux » ou « corps de résurrection ». La « résurrection de la chair » n'advient pas de manière fantastique à la fin des temps, mais correspond à la « décoagulation » initiatique de la condition corporelle ou formelle dont nous avons parlé.

Une image suggestive dans le taoïsme pour celui qui traverse, libre et invulnérable, tout changement d'état, représente l'« immortel volant », *fei sien*. On rencontre enfin dans la hiérarchie initiatique la distinction entre l'« immortel terrestre » et l'« immortel céleste », distinction qui se rapporte vraisemblablement à deux degrés de l'immunisation contre les changements d'état, dans un cas à ceux du seul plan de la condition humaine, dans l'autre à ceux propres à des conditions autres et supérieures de l'être. Cf. également Tchouang-tseu (XXII, 2) : « Des êtres, certains semblent disparaître, et continuent pourtant d'exister ; d'autres, pour avoir perdu leur corps (physique), n'en deviennent que plus transcendants ».

Ce n'est pas le lieu pour traiter des procédés utilisés par le taoïsme opératif. En plus de la discipline de la pensée et de la contemplation, on a considéré des techniques du type de celles du yoga, fondées sur la respiration et aussi sur le sexe, avec éventuellement un régime diététique, des drogues, des éléments d'une alchimie appliquée, et même une sorte de gymnastique (appelée *tao yin*), comme

adjuvants. Du côté interne, la prémisse est le détachement, donc ne pas « désirer le désir », comme disait déjà Lao-tseu, pour décoaguler le flux de l'énergie vitale ; c'est le rétablissement sur son trône de l'Un, souverain que des usurpateurs ou des généraux rebelles avaient banni — le terme technique « nourrir l'esprit » est synonyme de fortifier l'Un, qui est aussi appelé parfois le Grand *Yang*. A l'opposé de l'exaltation mystique, c'est la froide qualité magique impersonnelle que l'on doit acquérir ; à l'opposé du moralisme, c'est la neutralité équilibrée vis-à-vis du bien et du mal qui est nécessaire. « Refroidir le cœur », « vider le cœur », *hiu sin*. Dans un texte taoïste, il est dit : Le cœur, comme cendre éteinte, sans émotions ni tendances », expressions que l'on retrouve déjà chez Tchouang-tseu. Alors on percevra le Tao et l'on se rendra compte que l'on est dans la voie. Le reste est une conséquence, une consolidation. Chez Tchouang-tseu (VI, 5 — cf. XXVII, 4), sept étapes, attribuées au maître Pouo Leang Yi, sont distinguées :

- 1 — se détacher du monde extérieur ;
- 2 — se détacher des choses proches ;
- 3 — se détacher de sa propre existence ;
- 4 — intervient alors une intuition claire, comme « lumière du matin » ;
- 5 — arrivé à ce point, on perçoit l'Un ;
- 6 — une fois l'Un perçu, la distinction entre passé et présent s'abolit ;
- 7 — après cela, « le mystère s'accomplit », et survient l'état « dans lequel on n'est plus ni vivant ni mort », ce qui signifie la supériorité par rapport à la vie et la mort de l'être « transformé », uni au Principe fixe « duquel dérivent toutes les mutations ».

Puis on lit : « Il avait donc tué la vie, et pourtant il n'était pas mort ; il vivait la vie, et pourtant il ne vivait pas ; il était un être corporel qui faisait tout et était en relation avec tous, et pourtant tout cela pour lui était détruit, bien

qu'il fût en mesure de mener chaque chose à son terme. Cet état est appelé "être embrassé par le calme", embrassement auquel succède la perfection ».

C'est cette réalisation qui, graduellement, en procédant du subtil à l'épais, décoagulera et produira la « fusion » de la forme, jusqu'à la dissolution du cadavre, *che kiai*. Enfin, pour ce qui est de l'amalgamation initiatique de l'âme et du corps dans l'« embryon mystérieux », on trouve dans le *Tao Tê King* une référence explicite, comme un affleurement de l'enseignement secret (chap. X). En matière de documents écrits, les meilleures informations accessibles sur tout cela se trouvent rassemblées dans une étude de Maspero (*Les procédés de « nourrir le principe vital » dans la religion taoïste ancienne*, in « Journal Asiatique », vol. CCXXIX, avril-juin, juillet-septembre 1937). Mais si ces techniques sont attestées dès le IV^e et le III^e siècles av. J.-C., il est pourtant difficile de séparer le noyau authentique des idées de tout ce qui dérive d'incompréhensions et de déformations, de déviations ou de dégradations de la doctrine. Du reste, l'avertissement est explicite chez les Maîtres : la véritable clé du taoïsme opératif n'est pas donnée par écrit, mais seulement transmise par voie orale.

Dès l'époque des Han, le taoïsme ésotérique des « hommes du Tao », *tao che*, se sépara du taoïsme-religion, et se perpétua comme tradition secrète quasiment jusqu'à nos jours. L'un des rares Européens entrés en contact direct au début de ce siècle, avec ses représentants, Matgioi (pseudonyme du commandant A. de Pourville) a rapporté l'existence, dans les groupes initiatiques taoïstes, d'une hiérarchie de trois degrés. Le premier est celui du *tong sang*, où l'on se familiarise avec l'enseignement formulé par les textes. Le second degré est celui du *phu tuy*, comprenant un approfondissement spécial de la doctrine, qui n'est pas seulement intellectuel ; on doit être en mesure de découvrir par soi-même les significations supérieures et secrètes contenues dans les textes, la science

ne pouvant être acquise ici par un autre, à moins de contrevenir à la loi. On est admis au troisième et dernier degré après une période d'isolement et de discipline du silence ; puis on obtient l'initiation complète, avec le grade de *phap*. Le *phap* correspond généralement au premier des deux types de l'adepte décrits précédemment ; c'est un être obscur et puissant, vénéré et ignoré, errant, détaché de tout. On lui attribue le pouvoir de commander à son corps de façon absolue, ainsi que la connaissance des secrets et des forces cachées de la nature. Il correspond à l'« Immortel » du taoïsme le plus ancien (cf. Matgioi, *La voie rationnelle*, Paris, 1907, chap. VII). On peut se référer ici à la maxime : « Ils n'agissent ni ne se reposent, ne vivent ni ne meurent, ne s'élèvent ni ne s'abaissent ».

Tout cela concerne l'aire de la civilisation chinoise, où, comme on l'a dit, les autres formes, extérieures et dégradées, du taoïsme-religion ou semi-chamanique étaient tombées depuis longtemps déjà en discrédit et avaient perdu toujours davantage de terrain devant la seconde orientation orthodoxe, l'orientation confucianiste. Une grande partie du taoïsme de « Lao-tseu », également comme conduite générale de vie et discipline interne, s'est conservée au contraire, mélangée au bouddhisme, dans d'autres écoles, comme le Zen, qui subsiste encore au Japon et sur lequel se sont portés récemment l'attention et l'intérêt de différents milieux occidentaux. On y trouve essentiellement, de façon récurrente, le thème de l'élimination du Moi et de ses tensions (le « vide »), ainsi que l'anti-intellectualisme comme voie vers une spontanéité supérieure et une perfection (agir sans agir) qui ne sont pas confinées dans un monde ascétique ou « mystique », mais intégrées à tous les domaines de l'existence. Dans la voie du Zen, une illumination, conçue habituellement comme une rupture de niveau brusque et soudaine, produit le changement de polarité et reconduit le Moi au véritable centre, en l'unissant au Principe Suprême.

**EXTRAIT DU CATALOGUE
DES ÉDITIONS PARDÈS
(B.P. 47-45390 Puiseaux)**

**COLLECTION « REBIS » DIRIGÉE
PAR FABIENNE PICHARD DU PAGE**

Abbé Élisée Lazaire, *Étude sur les vestales.*

François Eygun, *Ce que l'on peut savoir de Mélusine et de son iconographie.*

Jacques-Antoine Dulaure, *Des divinités génératrices ou Du culte du phallus.*

Louis-Auguste Martin, *Histoire de la femme*, tome 1 - Chine, Inde, Perse, Assyrie, Égypte, Palestine.

Louis-Auguste Martin, *Histoire de la femme*, tome 2 - Grèce, Rome, Peuples du Nord, Notes et Appendice.

Angelo de Gubernatis, *La poésie amoureuse de la Renaissance italienne.*

Alexandre Keller, *La Grèce antique amoureuse.*

Joséphin Péladan, *De l'androgynie.*

**COLLECTION « KOSMOS »
DIRIGÉE PAR DENIS LABOURÉ**

Denis Labouré, *Initiation à l'astrologie sidérale.*

Denis Labouré et Chantal Étienne, *Prédire par les périodes planétaires.*

Denis Labouré et Chantal Étienne, *Prédire par les révolutions solaires (et lunaires).*

Catalogue général sur simple demande

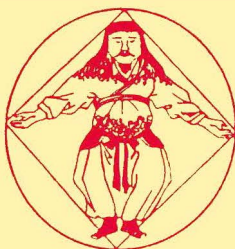
ACHÉVÉ D'IMPRIMER
EN MAI 1989
SUR LES PRESSES
DE L'IMPRIMERIE SZIKRA
90200 GIROMAGNY

am001
-isme, ce
et de J.J.M.

Le *Tao Tê King* de Lao-tseu est certainement le texte fondamental de la tradition chinoise le plus souvent traduit et commenté en Occident.

Le caractère paradoxal, énigmatique et lapidaire des maximes qui le composent rend sa lecture assez déconcertante pour un Occidental moderne ; c'est pourquoi il est opportun de replacer ce texte dans le cadre de la tradition à laquelle il appartient, le taoïsme. C'est le but de ce court essai que Julius Evola a placé en avant-propos de sa traduction italienne du *Tao Tê King*, parue en 1959.

Après un bref aperçu historique, le taoïsme est présenté sous ses différents aspects, métaphysique, éthique, politique et ésotérique. Débarrassant la doctrine des éléments moralisants, sentimentaux ou quiétistes surajoutés par bon nombre d'interprétations contemporaines, Julius Evola nous restitue le taoïsme dans sa pureté originelle, abrupte et sublime. Une découverte qui — comme celle du zen ou celle du bouddhisme des origines, auquel Evola a consacré un autre de ses ouvrages — n'est pas sans intérêt pour l'homme occidental du ^{xx}e siècle soucieux de réalisation.



Document de couverture : Le Souverain Médiateur (gravure extraite du « Canon taoïste »).