

Zeitschrift:	Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
Herausgeber:	Schweizerische Asiengesellschaft
Band:	56 (2002)
Heft:	1
 Artikel:	Connaissance du Dao : approche de l'épistémologie du Huainan zi
Autor:	Mathieu, Rémi
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-147566

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 31.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

CONNAISSANCE DU DAO 道 APPROCHE DE L'ÉPISTÉMOLOGIE DU HUAINAN ZI

Rémi Mathieu, CNRS (Paris)

Au cœur de la pensée taoïste ancienne, du *Huainan zi* 淮南子 en particulier, se loge la question de la connaissance. Plus enclins que d'autres à la subversion, les taoïstes et les «sophistes» (logiciens) se sont interrogés sur les fondements de l'épistémologie, tenant pour suspect le savoir que les hommes ont d'eux-mêmes et du monde, pour quasi impossible la connaissance qu'on pouvait avoir du *dao* envisagé comme un grand Tout.^{1*}

Quatrième «évangéliste» du taoïsme, situé dans la lignée de Lao zi 老子, Zhuang zi 莊子 et Wen zi² 文子, Liu An 劉安 (-179 à -122) s'arme des

* Une première version de cet article a bénéficié de la relecture de Charles Le Blanc (Université de Montréal) que je remercie pour ses remarques avisées.

1 Pour le *Huainan zi*, notre édition de référence est celle de Liu Wendian 劉文典, *Huainan honglie jijie* 淮南鴻烈集解, Guoxue jiben congshu 國學基本叢書, 1923, rééd. Taiwan 臺灣, Shangwu yinshuguan 商務印書館, 1978, en 2 vol. (4 + 8 + 1 + 3 + 27 [chap. I] + 22 [II] + 33 [III] + 18 [IV] + 21 [V] + 16 [VI] + 17 [VII] + 16 [VIII] + 34 [IX] + 18 [X] + 24 [XI] + 29 [XII] + 29 [XIII] + 19 [XIV] + 23 [XV] + 22 [XVI] + 20 [XVII] + 31 [XVIII] + 22 [XIX] + 27 [XX] + 10 [XXI] + 132 pp. [appendice], soit 626 pages chinoises, 1252 pages occidentales). Dans nos citations du texte, le premier chiffre renvoie au chapitre, le second à la page et le troisième à la ligne. Lorsque le même terme – *dao*, en l'occurrence – apparaît plusieurs fois dans la même ligne, nous le signalons entre crochets droits: [2], [3], [4] ... Les citations proposées sont issues d'une traduction française intégrale à paraître aux éditions Gallimard, Paris, sous la direction de C. Le Blanc et R. Mathieu, avec la contribution de Bai Gang, A. Cheng, J. Levi, J. Marchand, N. Pham, et Ch. Zheng.

2 Ce qu'on sait aujourd'hui des dates probables des rédactions du *Lie zi* 列子, laisse sceptique – à tout le moins réservé – sur l'influence que son auteur put avoir sur les rédacteurs du *Huainan zi* (désormais *HNZ*). Voir, entre autres, C. Le Blanc, *Huai-nan Tzu, Philosophical Synthesis in Early Han Thought*, Hong Kong University Press, 1985, p. 91, n. 10; A. C. Graham, *The Book of Lieh Tzu*, Londres, John Murray, 1960, p. 139, et suiv.; C. Larre, *Le Traité VII du Houai Nan Tseu*, Taipei-Paris-Hongkong, 1982, p. 38-39, 48-49; Yan Beiming 嚴北溟 & Yan Jie 嚴捷, *Lie zi yizhu* 列子譯注, Shanghai 上海, Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 1986, p. 1-20; Yang Bojun 楊伯峻, *Lie zi jishi* 列子集釋, Beijing 北京, Zhonghua shuju 中華書局, 1979, p. 1-6. Il est donc plus conforme à la réalité de l'histoire littéraire et philosophique de citer le *Wen zi* parmi les textes fondateurs de cette école et l'une des plausibles sources du *HNZ*. L'étude des passages

arguments de ses prédecesseurs, en risque la synthèse, s'ouvrant aussi à d'autres écoles que la sienne. Il annonce à leur suite la «bonne nouvelle» du *dao*, guide – étoile Polaire, dit-il – de la pensée et de l'action. C'est précisément en tant que pivot de sa conception du savoir que nous l'appréhendons préférentiellement: qui connaît les *dao* des êtres s'ouvre au vaste champ des choses intelligibles; qui ne les connaît pas ne peut accéder à la nature des êtres. Cependant, le *Dao* suprême n'étant ni compréhensible ni transmissible, celui qui renonce à le connaître accède, en fait, en un paradoxe apparent, à l'insondable et au mystérieux qui se situe au cœur du grand Tout. Celui-ci a, par contre, compris qu'il n'avait rien à comprendre et mieux que l'intellection de ce *dao* global était un obstacle à son appréhension intuitive.

Comme bien d'autres, Huainan zi renonce à qualifier son concept central, ne cherche assurément pas à le définir, car telle n'est pas l'habitude ni surtout la démarche opportune pour pareil sujet d'étude. En cela, le *dao* est bien semblable à tous les concepts de la pensée chinoise savante mais, tous ceux-ci étant subsumés sous celui-là, il cumule les imprécisions de leurs limites auxquelles s'ajoutent les siennes propres. Les travaux occidentaux sur le *dao* se heurtent au double obstacle d'une impossible traduction unique et d'une fort improbable définition. À cinq occasions toutefois, Liu An s'essaie à caractériser le *dao* afin de donner au moins un aperçu au lecteur de sa splendeur multiple: *wei zhi dao* 謂之道, «on appelle cela [un/le] *dao*» à XI, p. 1a4; XIV, p. 13a9; XV, p. 3b3; XVIII, p. 1a11; XXI, p. 7a1; on écrit aussi *yue dao* 曰道, «ceci est dit [être le/un] *dao*», à XIII, p. 6a6; voir encore III, p. 3a2.3, 21a3-4; il n'aboutit qu'à énoncer des propos convenus, maintes fois repris ailleurs sur d'autres sujets: il faut agir conformément à la nature et selon les sources de la sagesse.

Nous tâchons, en un premier temps, de délimiter la nature du *dao* selon cet auteur avant d'étudier la conception qu'il se fait du savoir en général, du savoir des *dao* en particulier et du *dao* global (distinction issue du *Zhuang zi*). Cela dégagera des conclusions relatives à la théorie épistémologique développée par ce penseur de la fin du -IIe siècle.

parallèles entre ces deux textes est, à cet égard, du plus haut intérêt. Nous citons l'édition Sibu beiyao 四部備要 du *Wen zi* en une numérotation continue des chapitres I à XXII. Le *Lie zi* est cité dans l'édition Zhuzi jicheng 諸子集成, Shanghai, Shanghai shudian 上海書店, 1986, vol. III, p. 1 à 101.

1. Dire l'ineffable *dao*?

Plus que stylistique, l'utilisation du paradoxe fait partie intégrante du mode de raisonnement essentiellement prisé des taoïstes. Car la contradiction est constitutive non seulement des êtres mais de la perception que nous en pouvons avoir. La somme des possibles est, sinon infinie, du moins fort étendue, à la mesure même des potentialités naturelles que les sages sont souvent seuls à connaître. Par le jeu des transformations, le noir, qui contient le non-noir, peut se métamorphoser en une couleur différente ou dite «opposée». Le *dao* est au sommet de cette pyramide des êtres et les contient tous. Au moins autant que chacun d'eux, il est ce qu'il paraît être et son contraire. S'il semble tout et rien, il n'est assurément pas aisé de s'en faire une idée! D'ailleurs, en concevoir une image ou une notion, c'est *de facto* le réduire à peu de choses, à tout le moins l'euphémiser, voire le dénaturer. Mais comment échapper au discours sur le *dao* si l'on en veut connaître la grandeur: en parler, c'est donc le réduire à une contingence, mais le taire, c'est laisser les hommes dans l'ignorance de sa vastitude, voire de son existence même. Prudemment, et à plusieurs reprises, Huainan zi reprend la formulation célèbre de Lao zi: *dao ke dao, fei chang dao* 道可道非常道, «le *dao* qu'on saurait exprimer n'est pas le *dao* de toujours [constant, immuable]».³

Le mot *dao* apparaît 619 fois dans le *Huainan zi*. Dans le sens qui nous occupe ici, on le lit à 539 reprises.⁴ Ce terme revêt de multiples sens dont

3 Citations, pas toujours explicites (sauf au chapitre XII de Liu An), du *Lao zi*, I, p. 1, dans le HNZ, VIII, p. 9a9; XII, p. 10b2; XIII, p. 5a6. On sait que ce sont les premiers mots du premier verset de l'ouvrage qui tente une approche du *chang dao* 常道, «le *dao* constant [immuable]». En d'autres occasions, Huainan zi exprime cette aporie: parler du *dao*, c'est ne pas parler du *dao* authentique, mais si l'on n'en parle pas, on ne discourt pas de l'essentiel (HNZ, IX, p. 31a4; XII, p. 1b10; XIV, p. 18a7, 18b3; XXI, p. 1a9[2], 6a3.6, 6b5). Le dernier chapitre insiste sur la nécessité de parler du *dao* en relation avec les affaires humaines et non *in abstracto*. Cet auteur et son disciple jouent évidemment sur l'amphibologie du terme *dao*, «dire» et «*dao*» (sans compter les autres sens que nous examinerons). Voir plus bas, la note 9.

4 Ce décompte est basé sur la compilation d'un glossaire servant de base à la traduction intégrale en français à paraître en 2003. Ce dénombrement a été colligé sur l'index du *Huainan zi* publié par D. C. Lau 劉殿爵, *Huainan zi zhuzi suoyin* 淮南子逐字索引, Hong Kong 香港, The Chinese University of Hong Kong, 1992, p. 345-350. Les différences, peu nombreuses, entre son décompte et le nôtre sont dues à quelques incompatibilités entre les éditions utilisées. Ainsi, à XIV, p. 7a2, de notre édition, on lit *ze shuai zhi ri zhi yi* 則衰之日至矣, alors que D. C. Lau lit, à 14/135/27 de son édition, *ze dao yu ri zhi yi* 則道諛日至矣. À XV, p. 5b3, nous lisons *sai xie sui* 塞邪隧, là où D. C. Lau lit

certains sont apparentés, en tout cas voisins. La signification originelle est sans doute «courant, cours d'eau». Elle apparaît deux fois dans le *HNZ* avec cette signification.⁵ Le sens connexe le plus connu est assurément «voie, chemin, route» (de terre); on en relève une cinquantaine d'occurrences.⁶ Employé verbalement, le mot signifie «montrer la route, emprunter une voie»; il est alors – ici et ailleurs dans la littérature – parfois utilisé pour *dao* 導, en variante graphique simplifiée.⁷ Cette acception est en rapport étroit avec le sens, courant dans les textes philosophiques, de «méthode, moyen, procédé». Il est d'ailleurs délicat de différencier nettement ces deux derniers signifiés dans une traduction, leur proximité les rendant aisément interchangeables: la voie choisie pour l'action n'est jamais qu'une option de méthode.⁸ On relève enfin une douzaine

correctement, à 15/145/1, *sai xie dao* 塞邪道. À XVII, p. 12b4, nous avons *ke [kuai] zhi ye* 墙之也, là où D. C. Lau a, à 17.130/177/19, *ke zhi, fei qi dao ye* 墙之非其道也. À XVIII, p. 27a8, nous lisons *jian lao ma yu dao* 見老馬於道, et D. C. Lau, à 18/199/25 (n. 7), *jian lao ma yu tong* 見老馬於通 (fautif). Enfin, à XX, p. 11a9, notre édition a *xiao jian bu da* 小見不達 (douteux), celle de D. C. Lau, à 20/215/10, a – plus sûrement – *dao xiao, ze bu da* 道小則不達. À titre de comparaison, on décompte 364 occurrences de *dao* dans le *Zhuangzi* et 76 dans le *Daodejing* 道德經 (désormais *DDJ*, cité ici dans l'édition *Zhuzi jicheng*). Nous citons également l'édition *Zhuzi jicheng* du *Zhuangzi jishi* 莊子集釋.

5 À IV, p. 2b3, et XXI, p. 8b8. Il semble désigner la voie du Ciel, à V, p. 18a7; la chose peut s'expliquer par la caractérisation de la Voie lactée comme un «fleuve céleste».

6 Voir I, p. 5a11, 20b6; V, p. 4b6, 8a3, 13b3; VI, p. 10a2, 12a6, 14a9, 14b3; VIII, p. 7a8, 8a6, 12a2, 13a2.3; IX, p. 24b2, 28b6; X, p. 1b5[2], 10a3, 14b6; XI, p. 9a2; XII, p. 20a7, 26b6; XIII, p. 2a6, 10a9.10, 11b5.8, 12a3, 15b2, 28b7; XV, p. 12a1; XVI, p. 8b11; XVII, p. 7b4, 17a1, 17b2, 19b5; XVIII, p. 7b1.3.6.9, 10b8, 23a11, 23b5, 27a8; XIX, p. 1b7, 2a5; XX, p. 2b6, 5a3, 15b11. À VII, p. 4b8, il semble être question du chemin de la vie. On relèvera que le terme peut, en ce sens, avoir une acception abstraite (au sens figuré «prendre la route», c'est faire évidemment le choix d'une voie pour l'action).

7 À XII, p. 29a1, *dao* est glosé *dao* 導, «emprunter le chemin». À XX, p. 15a8, il s'agit clairement de «montrer la voie». «Le *dao* est ce qui montre la voie, 導, aux êtres», écrit-on à X, p. 1b6, et «montrer la voie au moyen du *dao*», à XV, p. 1b10. Les occurrences de ce *dao* 導 se situent à IV, p. 3b6; V, p. 4b5; VIII, p. 8b3, 10a2; IX, p. 1a6{D. C. Lau, *op. cit.*, p. 345, donne la var. *dao* 道, «le *dao*»} [glose: «c'est montrer le chemin correct»].8; X, p. 1b6, 4b11 [glose: «montrer la voie, *dao*, c'est instruire, *jiao* 教»; comparer II, p. 18a4; V, p. 16a2; XIII, p. 4b11; XVIII, p. 8a10; XX, p. 6b6, où les deux termes forment binôme]; XI, p. 5b9, 22b6; XIII, p. 4b11; XXI, p. 9a11. Il est plusieurs fois question d'«ouvrir une voie [à un cours d'eau]» (IV, p. 3b6; V, p. 4b5; VIII, p. 8b3); au sens moral et politique, on parle de «montrer la [bonne] voie au peuple» (XI, p. 5b9, 22b6), «(...) aux gens» (X, p. 4b11), «(...) à l'entourage» (XXI, p. 9a11), «(...) au monde [siècle]» (II, p. 18a4; XIII, p. 4b11; XVIII, p. 8a10). Autres mentions de ce terme à XVIII, p. 4a4; XX, p. 14b9.

8 Voir le *HNZ*, VIII, p. 11a6; XII, p. 27b1, 29a1; XIV, p. 8b7.11[3], 9a5, 9b5, 14b1; XVIII, p. 14a8, 28b10, 29b4.

d'emplois du mot *dao* porteur du sens «parler, dire, énoncer» (flot de paroles?), dans quelques cas appliqués précisément au *dao* qualifié d'ineffable, ainsi qu'on le vient de voir.⁹

Tous sens confondus, le terme *dao* représente donc à peu près 0,46% de l'ensemble du *HNZ* qui comprend 133 827 caractères (ce nombre est assurément variable à la marge, selon l'édition considérée), le seul *dao* – en son acception philosophique – ne comptant que pour 0,40% du texte entier. Cette valeur quantitative, qui semble dérisoire, ne rend assurément pas compte de sa place conceptuelle centrale. La répartition entre les chapitres est significative des préoccupations des diverses parties de l'ouvrage. L'ordre décroissant est le suivant: chap. XIV (61), XII (54), XIII (53), IX (51), XX (48), II (38), I (36), XXI (35), XV (33), XVIII (32), XI (31), X (28), VIII (25), VI (24), XIX (17), VII (14), XVI (12), XVII (12), III (9), V (4), et IV (2). L'ordre est assurément quelque peu différent si l'on classe lesdits chapitres par ordre décroissant des pourcentages et non des quantités brutes. Le tableau placé en appendice 1 dresse une liste complète de toutes ces occurrences (le nombre entre {} totalise les mentions dans un même chapitre). On peut, dès à présent, s'y reporter.

Pourquoi affirme-t-on du *dao* qu'on n'en doit rien dire? C'est qu'à la suite du *Daode jing (DDJ)* et du *Zhuang zi*, on s'est avisé qu'énoncer des propriétés d'un objet c'était limiter ce qu'on voulait présenter incommensurable. D'où l'affirmation reprise, en d'autres contextes que ceux de la citation de Lao zi, d'un *dao* authentique qu'autant qu'il demeure indicible: *bu dao zhi dao* 不道之道.¹⁰ De ce fait, le vrai *dao* est intransmissible: *bu chuan zhi dao* 不傳之道.¹¹

9 Voir le *HNZ*, I, p. 14a2; VI, p. 4b7; VIII, p. 7a2, 9a9; IX, p. 24a10, 31b4; X, p. 13b8; XII, p. 10b2; XIII, p. 5a6, 8a9; XV, p. 6a9; XVIII, p. 10b5. On a vu, au début de la note 3, que cet emploi s'illustrait dans la citation de la formule initiale du *DDJ*, I. À I, p. 12a9, on affirme qu'«à un faux lettré, on ne peut parler du *dao* parfait», ce qui sous-entend qu'à un authentique clerc, on peut parler du *dao*, même si c'est pour dire qu'on n'a rien à en dire.

10 Lui sont successivement associées les idées de «grandeur plus vaste que le monde» (I, p. 14a2), de «communication muette» (discours sans parole, *bu yan zhi bian* 不言之辯) (VI, p. 4b7; VIII, p. 7a2), et de «savoir insondable» (XV, p. 6a9). La formule n'est pas explicitement connue de Lao zi, elle est sans doute empruntée au *Zhuang zi*, II, p. 42; XXIV, p. 369, où elle est également associée au discours sans parole. Le *Wen zi* utilise ce groupe de quatre caractères (I, p. 5b [strictement parallèle au *HNZ*, I, p. 14a2, ce que ne note point l'édition de Li Dingsheng 李定生 *et al.* dudit *Wen zi*, le *Wen zi yaoquan* 文子要詮, Shanghai, Fudan daxue chubanshe 复旦大學出版社, 1988, p. 44, n. 2]; II, p. 9a; XIX, p. 19a [deux passages associés au discours sans parole]). Voir C. Le Blanc, *Le Wen zi à la lumière de l'histoire et de l'archéologie*, Montréal, les Presses de l'Université de Montréal, 2000, 175 pp.

Du *dao*, on ne pourrait donc parler, en dire quelque chose. On n'en peut non plus rien entendre ni voir. Ainsi s'exprime définitivement le paragraphe liminaire du chapitre XII: «Le *dao* ne saurait être entendu; ce qui peut être entendu n'est pas lui. Le *dao* ne saurait être vu; ce qui peut être vu n'est pas lui. Le *dao* ne saurait être énoncé; ce qui peut être énoncé n'est pas lui».¹² C'est que les sens sont si limités et le *dao* sans limite. Le temps et l'espace ne le finissent pas: on dit de lui qu'il est «constant, immuable», *chang* 常. Cette affirmation est sans doute la plus ancienne concernant le *dao*; on la sait due à Lao zi, à la première phrase de son œuvre.¹³ Il faut souligner que cette notion est en accord avec l'essence cyclique de la pensée chinoise, et de la doctrine taoïste en particulier, en ce qu'elle harmonise les concepts d'immutabilité (interne) et de changement (externe), dans le même corps de doctrine. On note cependant que Zhuang zi ignore curieusement cette idée de «*dao* constant», sans doute trop fixiste à ses yeux. Antérieurement, la pensée de *constance* est quasiment absente du *Yijing* 易經 pour qui, «en haut, en bas, tout est changeant [sans constance]». Pourtant, le chapitre II du *HNZ* nuance ce propos en soulignant

11 Voir le *HNZ*, VI, p. 3a1; XI, p. 15b7. L'expression n'est curieusement mentionnée que dans le *Wen zi*, II, p. 9a (parallèle au *HNZ*, VI, p. 3a1); XVIII, p. 8b.

12 Voir le *HNZ*, XII, p. 1b9-10; comparer XI, p. 7a10, où l'on critique précisément celui qui n'est pas à l'écoute du *dao*. Ces premiers propos constituent la fin d'un dialogue qui vise à définir le *dao* et sur lequel nous allons revenir; il semble constituer une version abrégée d'un long échange lu dans le *Zhuang zi*, XXII, p. 329-330 (à moins que ce paragraphe tardif du *Zhuang zi* ne constitue un développement du *HNZ*, XII, p. 1b9). Ils évoquent l'écoute qu'il est possible d'avoir du *dao* à différents niveaux, tel que Lao zi le dépeint en son chap. XLI, p. 26. Le *Zhuang zi*, au début de la page 330 du chap. XXII et au chapitre VI, p. 114, dans un autre dialogue, note cette possibilité d'«écouter le *dao*», *wen dao* 聞道; on s'y interroge sur la faculté que nous avons à l'étudier (trad. Liou K. H., 1980, p. 131; J.-C. Pastor, 1990, p. 80; B. Watson, 1968, p. 83). C'est qu'écouter le *dao* véritable peut rendre malade, tant est bouleversante sa grandeur et sa puissance (*Zhuang zi*, XXIII, p. 431). Voilà qui n'est pas donné à tous sans une longue préparation. Propos identiques dans le *Wen zi*, I, p. 4a; XVII, p. 1a (texte assez proche du début du dialogue du *HNZ*, XII, précité); XIX, p. 16b (parallèle au *HNZ*, XI, p. 7a10).

13 Voir le *DDJ*, I, p. 1; à deux reprises (XXXII, p. 18; XXXVII, p. 21), Lao zi lie le *dao* à l'éternité, c'est-à-dire à l'absence de changement (sans nom, sans agir). L'affirmation est reprise dans le *HNZ*, VIII, p. 9a9; XII, p. 10b2; XIII, p. 5a6. Voir le *Wen zi*, citant Lao zi, I, p. 3b; II, p. 12b; XX, p. 22b; XXI, p. 29a; XXII, p. 36a. Concernant son caractère *constant*, Huainan zi le décrit (XIII, p. 6a6) comme aussi immuable que le métal et la pierre (métonymie pour la cloche et le phonolithe). Cela figure auparavant chez Zhuang zi, II, p. 40, à propos de l'absence de délimitations du *dao*. Ce passage important est noté par A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Le Seuil, 1997, p. 111 (voir aussi, *ibid.*, p. 106, 193, sur les *dao* – le *Dao* – chez Zhuang zi).

combien, depuis les origines humaines, le *dao* s'est dégradé – de leur fait – peu à peu en vertus humaines, c'est-à-dire amoindries par rapport à la toute-puissance initiale. Le thème de la dégradation du *dao* en vertu, puis en humanité et finalement en justice, est encore abordé dans le *HNZ* à X, 1b7; XI, 1a4-5; XVI, 9b4.

Spatialement, le *dao* est sans limite et sans contenu: on le dit «vide», *chong* 沖, à la suite de maître Lao 老,¹⁴ mais il est surtout plein de toutes ses potentialités. Il est supposé avoir surgi, c'est-à-dire avoir eu une limite temporelle et spatiale: on lui prête une source, *yuan* 源,¹⁵ s'agissant généralement d'y remonter pour y puiser sa signification. En d'autres termes, on lui attribue une racine, *ben* 本, c'est-à-dire une origine – ce qui sous-entend des ramilles – donc une fin provisoire¹⁶: la racine est donnée une fois pour toutes (elle peut cependant être tranchée), les ramilles peuvent encore se développer, selon les circonstances, *shi* 時, les «opportunités», les occasions, moments opportuns. La notion fort imagée de «racine» est ancienne dans les textes de sagesse; liées à l'idée de radicalité sont les notions d'origine, d'essence et de qualité première qu'il convient de retrouver pour atteindre à l'authenticité d'un être ou d'un concept. On indique, de même, que le *dao* universel et constant a un (des) lieu(x) d'existence : on dit qu'il «réside, se tient», *zai* 在, dans la simplicité [des origines] (*HNZ*, IX, p. 34b2), au centre du Ciel circulaire et de la Terre carrée (*HNZ*, III, p. 18a8), voire au milieu de l'univers (*HNZ*, XI, p. 13b11), sorte de pivot, d'*axis mundi*, autour duquel le cosmos tournerait. À la

14 Voir le *DDJ*, IV, p. 3; comparer XLV, p. 28 («il semble vide»). Le *HNZ*, XII, p. 5b10, reprend le premier binôme *dao chong* 道沖. Comparer le *Wen zi*, I, p. 1a; XVII, p. 2b, et encore I, p. 4b. *Zhuang zi* ignore cette qualification *daoïste*.

15 Voir le *HNZ*, I, p. 21a6; II, p. 7b10. Cette idée de jaillissement renvoie à l'image «aqueuse» du *dao*. Elle n'apparaît pas chez Lao zi, ni *Zhuang zi*; *Wen zi* ne l'exprime pas clairement. «Sortir» est associé à la naissance, comme «rentrer» à la mort. Le *HNZ*, XXI, p. 10a2, conseille de «remonter à la source» du cœur du *dao*. Voir encore le *HNZ*, I, p. 1a3 («source jaillissante»); *Yuan dao* 原道, qui est le titre du chapitre I de l'ouvrage, peut s'entendre «*dao* originel», ou mieux «[remonter à] la source du *dao*», selon les gloses. Comparer VII, p. 13a1. Cette autre image de la source est inconnue des deux premiers auteurs taoïstes. Voir, par contre, le *Wen zi*, III, p. 17a; XVIII, p. 13b.

16 Voir le *HNZ*, XIX, p. 13a7; comparer VI, p. 15b7; XI, p. 11b6; XIII, p. 8b5; XX, p. 23b8 (à IX, p. 6b11, on parle d'«origine», *zong* 宗, du *dao*, terme glosé «racine»). Voir le *Wen zi*, XIX, p. 16b. Le *DDJ* ne reconnaît pas de «racine» au *dao*, le *Zhuang zi* non plus; en cela, ils sont plus logiques dans leur conception de la toute-puissance du *dao*. Il y a encore des «portes du *dao*», voir le *HNZ*, I, p. 18a2; XVI, p. 3b8 (l'image évoque les portes du ciel), et une «demeure du *dao*» (II, p. 12a6; XIV, p. 3b6), une «résidence» (VII, p. 1b5) (on parle d'«habiter le *dao*», à XII, p. 4a8).

radicalité est, par ailleurs, liée l'importante notion d'unicité (le *dao* n'est qu'*«un seul corps»*, à *HNZ*, VIII, p. 9b1), et celle de simplicité (*su 素* est, à la fois, la simplicité et la nature originelle, car l'une est l'autre). Cela se voit en deux phrases brèves, à II, p. 12a7 (où ce *su* est glosé «nature»), et à XIV, p. 3b6 (où *su* renvoie à l'équilibre interne du *dao*). Citons, pour illustrer l'ineffable grandeur du *dao*, les premières lignes du chapitre premier du *Huainan zi*:

«Le *dao*!

Il couvre le Ciel et porte la Terre.

Il s'étend dans les quatre directions et ouvre jusqu'aux huit extrêmes.

Sa hauteur est inaccessible, sa profondeur insondable;

il embrasse le ciel et la terre et fait advenir [les êtres] à partir du sans-forme.

Source jaillissant du creux, peu à peu il emplit [tout];

flot limoneux et turbide, peu à peu il se clarifie.

Dressé, il comble l'espace entre le Ciel et la Terre,

répandu, il recouvre les quatre mers.

Mis en œuvre, jamais il ne s'épuise,

et ne connaît ni aurore ni crépuscule.

Déroulé, il enveloppe les six conjonctions [du monde],

enroulé, il ne remplit même pas le creux de la main.

Concentré, il peut se déployer;

obscur, il peut briller;

faible, il peut être vigoureux;

souple, il peut être rigide».

(trad. C. Le Blanc, à paraître [comparer id., II, 8a; X, 1a; XIX, 11a; XX, 8b, et le *Zhuang zi*, XXI, p. 316].)

À l'idée d'origine du *dao* est connectée celle d'origine des êtres et réciproquement. L'une des rares propriétés du *dao* cosmique reconnues est son aptitude à être la racine des êtres et, plus précisément, à les engendrer; le *dao* génère, *sheng 生* (I, p. 2b). On sait que Lao zi compare le *dao* à une mère qui enfante les dix mille êtres (*DDJ*, I, p. 1; la glose précise qu'elle les nourrit et les élève). Han Fei zi 韓非子 (? à -233) en reprend l'image, en son chapitre VI, 20, p. 103 (trad. J. Levi, *Han-Fei-tse ou Le Tao du Prince*, Paris, Éd. du Seuil, 1999, p. 192 et n. 1), dans ses commentaires sur le *Daode jing*. Le premier et le plus important de ces engendrements est précisément celui du cosmos. Cette action s'insère dans un processus cosmogonique, décrit au chapitre III, p. 1a5, du *HNZ*, ou apparaît théorisée, dès le *DDJ*, XLII, p. 26, lors de l'engendrement de l'Un. Le passage relatif à ce stade premier de la cosmogonie est d'ailleurs malmené par les scribes; on ne sait ce qu'il faut lire et comprendre. Selon les leçons des diverses éditions, les textes parallèles de l'époque, ou les encyclopédies

reproduisant ce paragraphe, on peut entendre «le *dao* commença dans les vastités vides», «le Grand Commencement commença dans les vastitudes vides», ou «le Grand Commencement engendra les vastités vides», ou mieux «le *dao* commença par engendrer les vastités vides» (leçon du *Taiping yulan* 太平御覽, I, p. 1b).¹⁷ L'autre théorie de l'engendrement est basée sur la génération de l'Un par le *dao*; celle-ci est plus directement empruntée au *DDJ*, XLII, p. 26: «Le *dao* engendra l'Un, l'Un engendra le deux, le deux engendra le trois, le trois engendra les dix mille êtres». Dans le système «*daoïste*» de Lao zi (*DDJ*, LI, p. 31), la principale propriété reconnue au *dao* est, en effet, de (re)générer: *dao sheng zhi* 道生之. C'est ici presque – et pour une fois – une définition, répétée d'ailleurs dans ce même paragraphe. Le *HNZ* va reprendre ces propos en citant le Maître, peu fidèlement, à III, p. 21a3-6, et à VII, p. 1b8, supprimant justement la proposition *dao sheng yi* 道生一, «le *dao* engendra [généra] l'Un» (intégralement repris par [ou plagié dans] le *Wen zi*, III, p. 15a), alors que, dans la pensée savante traditionnelle (par exemple le *Yijing*), le *dao* est l'Un et réciproquement. Reste que, par ailleurs, Liu An reconnaît au *dao* ce pouvoir de génération. À I, p. 2b7, il écrit explicitement: «Le *dao* du faîte suprême engendre les dix mille êtres, mais ne se les approprie pas». À I, p. 18b4: «Dès que le *dao* eut établi l'Un, les dix mille êtres furent engendrés» (litt. «le *dao*, l'Un établi, dès lors, les dix mille êtres [furent, sont] engendrés»; parallèle au *Wen zi*, I, p. 4b, évoquant le même à XV, p. 30a: «Ce qui génère les êtres, c'est le *dao*», ou *ibid.*, XVIII, p. 8a: «Le *dao* engendra les dix mille êtres»). Ailleurs, dans le *HNZ*, «tout ce qui a forme est engendré par le *dao*», à XX, p. 21a10. Soulignons au passage que ce qui est nommé le «*dao* céleste», *tian dao* 天道, grossièrement assimilable à la nature naturante, est censé donner

17 Comparer le *HNZ*, III, p. 21a3 (le passage est très corrompu): «Le *dao* commença par l'Un». La leçon du *Taiping yulan* (éd. Sibu congkan 四部叢刊, Taipei 臺北, Shangwu yinshuguan, 1974) paraît correspondre à la logique du passage (une création du monde) et à celle du *DDJ*, XXV, p. 14, où il est affirmé que le chaos, *hun* 混, avait été engendré (par le *dao*) avant le ciel et la terre. Dans la théorie de Lao zi, les dix mille êtres naquirent de l'être, *you* 有, et l'être naquit du non-être [néant], *wu* 無 (*DDJ*, XL, p. 25). Cette thèse cohabite avec l'autre, plus philosophique, relative à l'Un. Dans le même ordre d'idée, il est affirmé que le *dao* peut transformer les êtres (XX, p. 11b2); cette fonction est ordinairement assumée par le *yin*, celle de génération, par le *yang*. La fin du livre de Liu An (XXI, p. 3a8) fait allusion au *dao* du tout-début des temps. Sur la phase initiale de cette cosmogonie, voir notre étude, «Une Création du monde», in C. Le Blanc & R. Mathieu, *Mythe et philosophie à l'aube de la Chine impériale*, Paris-Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal-De Boccard, 1992, p. 69, et suiv., ainsi qu'I. Robinet, «Genèses. Au début, il n'y a pas d'avant», in J. Gernet & M. Kalinowski, *En suivant la Voie Royale. Mélanges en hommage à Léon Vandermeersch*, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1997, p. 121-140.

aux êtres leurs caractéristiques et les mesures du monde: le lourd et le léger, le petit et le grand (III, p. 22b11; XX, p. 3b10). Ce *dao* du Ciel est parfois considéré comme une autre appellation de la nature et du destin; on peut également, semble-t-il, y associer la «nécessité», *biran* 必然, qui fait que les choses sont ainsi et non autrement (le *dao* [«moyen, technique»] est dit «nécessaire», dans le *HNZ*, IX, p. 21a6). Zhuang zi semble peu intéressé par cet aspect des choses; il ne fait qu'indiquer succinctement que le *dao* engendre les esprits essentiels, lesquels génèrent les formes (XXII, p. 323) et qu'il a engendré le ciel et la terre (VI, p. 111-112). Ce dernier paragraphe est important, car il est l'un des rares à délimiter, assez précisément, la réalité et l'efficience du *dao*; il paraît, de ce fait, délicat à entendre et par conséquent à traduire (trad. Liou K. H., *Philosophes taoïstes, Tchouang-tseu*, Paris, Gallimard, “La Pléiade”, 1980, p. 130; J.-C. Pastor, *Zhuangzi (Tchouang-tseu), les chapitres intérieurs*, Paris, Les éditions du Cerf, 1990, p. 79; B. Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu*, New York, Columbia University Press, 1968, p. 81).

Plus on parle du *dao*, plus on le qualifie, plus ses prédictats le dévaluent. Une partie de la solution qui vise à déterminer le *dao*, sans l'amoindrir d'autant, consiste à le définir négativement, comme procède la théologie négative, par apophases, par exemple chez Saint Thomas d'Aquin, à la suite d'Averroès. En le privant d'un attribut, on lui en épargne en même temps les limites, on lui prête l'étendue de son contraire; en le privant de presque tous les attributs, on lui accorde l'infini de leur absence. L'excès inverse qui consisterait à ne lui en attribuer aucun déboucherait sur une totale ignorance et donc une méconnaissance complète de sa puissance. Ainsi affirme-t-on du *dao* qu'il est «sans forme [informe]», *wuxing* 無形.¹⁸ C'est précisément cette absence de forme qui

18 Voir le *HNZ*, XIV, p. 16b1; XV, p. 9b6 (comparer I, p. 17b-18a). Les choses sont dites assez semblablement à XV, p. 4a3: «Seul le *dao* est sans apparence» (d'après une glose contemporaine, il est possible que cette leçon soit fautive). Lao zi n'affirme pas que le *dao* n'a pas de forme, si ce n'est de manière détournée, au chap. XLI, p. 26, parlant de «la grande image» (du *dao*?) qui «n'a pas de forme». Comparer le *Zhuang zi*, XVII, p. 253 (la glose précise ce qu'il faut entendre par «sans forme»); XXII, p. 330 («Sait-on bien que ce qui donne forme aux formes est sans forme?»). Cette dernière formule est reprise, abrégée, dans le *HNZ*, à XII, p. 1b10. Ce caractère «informel» du *dao* apparaît, par contre, fréquemment dans le *Wen zi*, par exemple dans le chap. II, p. 12a, en un long développement consacré à une approche du «grand *dao*». Un seul paragraphe du *HNZ* laisse entendre que le *dao* se traduit par certains aspects ou certains comportements, comme «se tenir en arrière» (socialement, mais aussi militairement), voir XIV, p. 15a7. En Occident chrétien, la théologie négative est bien représentée par le mystique allemand Maître Eckhart; voir V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin,

lui permet d'engendrer les ayants forme, c'est-à-dire les êtres, les choses, *wu 物*. L'accès à la forme est couramment perçu comme l'accès à l'existence, le sans-forme étant alors assimilable à l'indifférencié du ni-vie ni-mort, ni existence ni non-existence, caractérisant essentiellement le *dao*. Dans le passage plus haut cité du début du chapitre I, on a noté cette alternance de qualités binaires dont chacune semble exclure l'autre: obscur/brillant, faible/puissant, souple/rigide, etc. (dans lequel on observe que les qualités *yin* précèdent les qualités *yang*); car le *dao* les comprend toutes et leur contraire (positif et négatif) et se situe bien au delà, afin précisément de ne se laisser enfermer par aucune d'elles.

On a vu que le vrai *dao* n'était pas non plus accessible aux sens (vue, ouïe, odorat, toucher, goût ...); on aime à souligner qu'il n'est guère compréhensible, l'intelligence, *zhi 智*, n'en pouvant rendre compte. Mieux: l'un est exclusif de l'autre.¹⁹ Il semble que le *dao* ne puisse être perçu qu'intuitivement, ni par les sens seuls ni par l'intellect uniquement, en une communication directe du *dao* individuel au *dao* universel.

Car le nœud du problème de l'accès au *dao* se place assurément dans le savoir qu'on en peut avoir. Ne rien en dire ni en connaître, c'est assurément en préserver tout le mystère, c'est également s'interdire tout échange à son sujet. C'est enfin – et presque surtout – ne pouvoir repérer sa place dans l'ordre du monde et l'usage, individuel ou collectif, qu'on en peut faire dans les actes de pensée ou de comportements individuels ou sociaux. Comme élément – qui plus est central – d'un corps de doctrine, il ne peut échapper à un discours sur son champ d'évolution, la négation de certains prédictats n'y suffisant pas. La solution à cette aporie tient dans l'éclatement du *dao* en deux hypostases: le grand *Dao*, entéléchie parfaite (innommable, voire inqualifiable), et le *dao*

1973, p. 19, 91, qui renvoie à St Thomas d'Aquin. Eckhart procède par intususception dans sa connaissance de Dieu, indique A. de Libera, *Traités et sermons de Maître Eckhart*, Paris, Flammarion, 1995, p. 21. Le terme pourrait s'appliquer aux auteurs taoïstes.

19 Voir le *HNZ*, IX, p. 6b4 (litt. «le *dao*, si l'on use d'intelligence [pour le comprendre], il y a confusion»); XIV, p. 14a9 («le *dao* n'est établi [instauré] que lorsque l'intelligence est abandonnée [bannie]»). On prétend cependant que Kong zi «pouvait éclairer le sens du *dao*» (*HNZ*, XIX, p. 16b11). Ce sage n'est-il pas au-dessus des normes usuelles? On voit que la contradiction pointe. Nous reviendrons sur le rejet de l'intellect. Ces formulations font songer à J.-J. Rousseau invoquant Dieu comme «l'être incompréhensible qui embrasse tout» (Lettre à Malesherbes du 26 janvier 1762, *in Œuvres complètes, Les Confessions et autres textes autobiographiques*, sous la direction de B. Gagnébin et M. Raymond, Paris, NRF-Gallimard, «La Pléiade», 1959, p. 1141 et n. 1).

particulier qui déborde de prédicats en chacun, sur lequel on a prise et qui, connu et appréhendé, permet d'avoir barre sur les êtres.²⁰

1.1 *Le dao nommable*

Il est un *dao* qu'on peut nommer, qualifier, c'est celui qui s'incarne et se manifeste en chaque être ou en un groupe d'êtres, de choses, de concepts. On en peut tenter une définition et en proposer une traduction. Les *dao* individuels sont subsumés sous le *dao* universel dont ils conservent certaines propriétés. Appliqué à une seule partie du Tout, il est ce qui la fait agir, ce qui constitue sa fonction générante et incarne les plus subtiles essences d'un être. Si cette part de lui agit ou est agie, le résultat de cette action est optimal, car les potentialités sont utilisées au meilleur de ce qu'elles sont (si tant est qu'elles soient connues). Peut-être pourrait-on alors parler du «génie» d'un être (lat. *ingenium*), d'une catégorie, d'une principauté (IX, p. 11a6; X, p. 10a9; XI, p. 22a9; XVII, p. 6b10), d'une époque (X, p. 12a11; XI, p. 9b6) ... Ainsi, énumérant quelques héros qui «obtinrent le *dao*», l'auteur conclut (XI, p. 14a6) que «ce qui fait [qu'ils obtinrent] leur *dao* était un», c'est-à-dire que les *dao* («génies, talents») individuels ne sont que partie du *dao* global. Il s'en suit qu'un être qui procède selon le *dao*, c'est-à-dire, en l'occurrence, selon le *dao* universel, agit également selon son propre *dao*. De ce fait, le sens du terme descend de l'empyrée des réalités éternelles au niveau de l'action humaine, c'est-à-dire des techniques, des moyens utilisés à des fins, lesquels peuvent être médiocres. Certes, les penseurs taoïstes (comme bien d'autres) considèrent avec quelque mépris un tel *affadissement* du principe générateur: le *dao* limité, divisé, n'est point le *dao* suprême, d'après le *HNZ*, X, p. 17b9 (évoquer l'essentiel, *yao* 要, du *dao*, à I, p. 6a4, 17b8, n'est-ce pas clairement sous-entendre que celui-ci est pluriel, en tout cas composite; voir à II, p. 15a6, la critique des conceptions confucianistes du *dao* morcelé). Cependant, ils perçoivent implicitement que, *pars pro toto*, le *dao* individuel n'est que la partie du *dao* universel incarnée en lui. Ce *dao* est

20 La distinction n'est pas toujours explicite, mais elle est sous-entendue dans l'expression *da dao* 大道, «le grand *dao*», qui implique un niveau inférieur du *dao*, plus individualisé. Voir le *HNZ*, I, p. 8a6, 20a3; XII, p. 8b10 («large et accommodant»); XIV, p. 16b1 («sans forme»); XVIII, p. 27a5; XX, p. 15b10; XXI, p. 5a9. Le texte ni les gloses ne fournissent bien sûr de définition. L'expression apparaît pour la première fois dans le *DDJ*, XVIII, p. 10; XXV, p. 14 (repris dans le *HNZ*, XII, p. 8b10); XXXIV, p. 20; LIII, p. 32. On en trouve six mentions dans le *Zhuang zi*, dont II, p. 41 (trad. Liou K. H., 1980, p. 100). Voir le *Wen zi*, I, p. 2b (parallèle au *HNZ*, I, p. 20a3), et autres, qui laissent entendre, plus clairement qu'ailleurs, que le grand *dao* est le seul universellement présent. Lao zi dit que le *dao* constant est «innommable», «sans nom», *wu ming* 無名 (*DDJ*, XXXII, p. 18).

nommable, car il a les attributs de celui en qui il prend corps (sage, prince, ministre, archer, boucher, cocher, voleur ...), et il est d'autant plus qualifiable qu'il est précisément revêtu des apparences de son possesseur. Le *dao* suprême, *zhi dao* 至道 (I, p. 12a9 [«à un faux lettré, on ne peut parler du *dao* parfait»]; II, p. 7b2; VII, p. 15b6; X, p. 8a1), est assimilable au grand *dao*, *da dao* 大道, au *dao* constant, *chang dao* 常道, indivisible, immuable. La grandeur (la suprême hauteur, *zhi gao* 至高; l'extrême profondeur, *zhi shen* 至深, X, p. 1a5; l'immensité, *mangmang* 茫茫, II, p. 14a4), la grande beauté (*da mei* 大美, II, p. 4b8), l'extrême subtilité (*zhi miao* 至眇, XI, p. 13b9), la noblesse (*gui* 貴, XV, p. 9b6), l'honorabilité (*zun* 尊, X, p. 14a4; XX, p. 6b4), l'obscurité (*ming* 昏, II, p. 17b4; XII, p. 29a3), la pureté (*qing* 清, I, p. 16a10; VI, p. 3a4; XXI, p. 6b9; *meimei* 昧昧, II, p. 14a4), ou la complétude ou l'intégralité (*bei* 備, IX, p. 28b11; *quan* 全, XII, p. 29a1; XIII, p. 5a2), sont les éminentes qualités les plus aisément prêtées au *dao* universel par le *HNZ*; elles tentent de rendre compte de ce caractère infini, si difficile à penser.

Il existe une hiérarchie du *dao* privé, en étroit rapport avec les valeurs sociales de l'époque et celles que développe l'école taoïste. Au-dessus des êtres figurent les grands éléments cosmiques dont le plus éminent est le Ciel. Dans le *HNZ*, le *dao* céleste est assurément celui qui se rapproche le plus du *dao* suprême, le plus respectable en tout cas (XIII, p. 29b1; XIV, p. 6a3), celui qu'on prend pour loi (XV, p. 15a10). Ses occurrences sont assez nombreuses.²¹ Il est jugé circulaire (III, p. 2a2; comparer IX, p. 10b9.10, voire III, p. 21a3-4, son assimilation au compas) et impartial (VI, p. 5a8; XIV, p. 18a1, repris du *DDJ*, LXXIX, p. 46; parallèle au *Wen zi*, II, p. 9a). C'est lui que les sages désirent le plus souvent connaître, car les lois cosmiques sont repérables; elles sont autant de guides pour les actions humaines (III, p. 27a4; X, p. 17a8; XIII, p. 17b2; XV,

21 Voir le *HNZ*, III, p. 2a2, 22b11, 27a4; VI, p. [5a8]; IX, p. 2a2.6, 10b5; X, p. [1a11], 17a8; XII, p. 8a8, 14a9, 24b3; XIII, p. 17b2, 29b1; XIV, p. 6a3, 18a1; XV, p. 2b10, 4b1, 15a10.11, 15b2, 19b5, 21a8; XX, p. 3b10, 15a4. Il est parfois évoqué conjointement avec le *dao* de la terre, à III, p. 24a7; VII, p. 3a6; XX, p. 8b7 (comparer le *Wen zi*, I, p. 3a). L'expression «*dao* du ciel» provient du *DDJ*, IX, p. 5; LXXIII, p. 43; LXXVII, p. 45; LXXXI, p. 47; aucun de ces paragraphes, ni aucune glose afférente, ne se hasarde à le définir, tout au plus à en caractériser la grandeur (parfois la hauteur); pour donner une image forte de son immensité, le *HNZ*, I, p. 1a5, décrit le *dao* comme «couvrant le ciel»; ailleurs (II, p. 5a8), il le compare à un maillage dont la structure enserre l'univers. C'est dire que le *dao* global recouvre le *dao* particulier du ciel. Le treizième chapitre du *Zhuang zi* est consacré au *dao* céleste; il en porte le titre. Outre cette origine évidente chez les maîtres taoïstes, ce concept prend racine dans l'école Huang-Lao; voir R. Peerenboom, *Law and Morality in Ancient China*, SUNY Press, Albany, 1993, p. 53-55, et C. Le Blanc, 1985, p. 6-7, 194.

p. 15a11, 15b2, 19b5; XX, p. 15a4). Vient ensuite le *dao* de la terre qu'on dit carré, comme elle l'est (III, p. 2a3). Le sage aspire également à en prendre toute connaissance (X, p. 17a8).²²

Pour ce qui est du monde des hommes, les auteurs distinguent entre le *dao* des hommes, *ren dao* 人道, et celui des différentes sortes de sages, saints, et autres hommes de bien. Le premier pourrait être défini comme ce qui fait que l'homme est vraiment homme – et non animal ou plante – d'une part et, d'autre part, qu'il n'appartient pas aux mondes céleste et terrestre qui lui sont antérieurs, donc supérieurs (voir la génération de ces trois «mondes» au tout début du chapitre III). Il est également l'objet d'un même désir de connaissance chez Liu An.²³ Zhuang zi assimile lui le *dao* humain à la condition ou à la place de l'homme dans l'univers (IV, p. 70, 71; XIII, p. 210; XXVII, p. 408). À la suite de Lao zi, il dissocie le *dao* du Ciel et celui de l'homme dont l'un doit servir de boussole au prince et le second à ses sujets (XI, p. 181). Ce dernier paragraphe montre d'ailleurs bien qu'il s'agit de deux niveaux d'un même principe agissant. Wen zi tente (II, p. 8b) une définition de la pratique du *dao* humain qui consiste à garder intacte sa nature propre, à préserver son authenticité, à ne pas nuire à sa personne ... et à faire en sorte que ses essences communiquent avec le Ciel (voir encore XIV, p. 26b – parallèle au *HNZ*, XX, p. 20b5 –, et XVI, p. 40a).

Au faîte de l'échelle des hommes de sagesse se situent les saints, *shengren* 聖人. Dans le *Zhuang zi*, c'est le *dao* de l'empereur qui occupe la plus haute place (XIII, p. 204); dans le *Wen zi* (XVII, p. 7b), c'est – lorsqu'il ne reprend pas *Zhuang zi* (XVIII, p. 11b) – l'homme esprit, puis l'homme véritable, l'homme du *dao*, l'homme suprême, enfin l'homme saint qui représentent

22 Sur le *dao* de la terre, voir le *Wen zi*, XVI, p. 40a, 40b. Il est très peu fait allusion à ce *dao* dans ces textes taoïstes: le *Zhuang zi* n'en propose que deux rares mentions associées à celui du ciel.

23 Voir le *HNZ*, IX, p. 32a4; X, p. 17a9; XIII, p. 22b4; XX, p. 20b5. Toutes ces références impliquent un savoir sur le *dao* humain. Le binôme est presque inconnu du *DDJ*, exception faite du chap. LXXVII, p. 45, seulement dans la mesure où il peut être comparé – en sa défaveur – au *dao* céleste. On trouve ce même mépris vis-à-vis du *dao* humain (mode d'agir de l'homme de peu) à XVII, p. 3b. Un même paragraphe du *Wen zi*, XVI, p. 39b-40a, traite des relations entre les *dao* du ciel, de la terre et de l'homme. Un autre (XXI, p. 31b, parallèle au *HNZ*, XIII, p. 22b4) énonce des repères pour évaluer le comportement des hommes (*dao* s'entend alors ici «façon d'agir», «mode d'action»), en fonction de ce qu'ils privilégient ou rejettent. Seul cet auteur détermine un «homme du *dao*», *dao ren* 道人, qu'il situe dans la catégorie des hommes supérieurs (XVII, p. 7b); il se place juste après l'homme authentique ou «véritable», et avant l'homme suprême, dans cette hiérarchie sapientiale.

l'ordre «hiérarchique». On perçoit bien que, dans ce cas et les suivants, il est question du mode d'action (voire d'inaction, le non-agir les caractérisant) et non de leur génie propre ni du *dao* suprême. Dans ce contexte, le mot *dao* permet d'évoquer la qualité de la voie choisie pour agir, *xing* 行, *wei* 爲, sur les êtres ou le monde. Le *HNZ* fait du *dao* du saint le *nec plus ultra* en matière de comportement politique ou social; il l'énonce à cinq reprises.²⁴ Cette conception vient vraisemblablement de *Zhuang zi* (VI, p. 114), quoique cet auteur ne prenne guère la peine de préciser sa pensée à ce sujet, si ce n'est en un court paragraphe (XII, p. 195), où il affirme que le *dao* du saint consiste à conserver intact son esprit et non à consacrer des efforts pour obtenir de nombreux résultats (on se trouve dans la logique susdite du «non-agir»). Plus loin, il indique que le *dao* du saint exige d'«apaiser ses souffles», de «suivre son cœur», de n'agir que «lorsque cela convient» (XXIII, p. 354, question cruciale du temps opportun de l'agir). Il ironise néanmoins sur les effets pervers du comportement des saints sur les brigands (X, p. 157-158)!

Les sages, *xianren* 賢人, se distinguent peu des précédents, si ce n'est que leur sapience est supposée moindre que celle des hommes saints (quoique certains passages du *HNZ* confondent allègrement les uns avec les autres). Dans la seule mention qui est faite de leur *dao*, il est plus directement question de leurs talents que de la Voie qui traverse toute chose.²⁵

À l'exception de «l'homme de bien», *junzi* 君子, les autres adeptes *daoïstes* ne paraissent pas doués de talents particuliers à leur rang. Le *HNZ* en dit quelques mots: «Le *dao* de l'homme de bien se tient au plus près [des êtres] et pourtant on ne peut l'atteindre; il n'est pas élevé et on ne parvient cependant pas à le gravir. Rien ne peut réussir s'il n'est brandi. Il existe depuis [fort longtemps], mais son éclat n'en est pas moins vif; il s'étend au loin sans rien perdre de sa munificence. Pour connaître ce *dao*, il faut le rechercher en soi et

24 Voir le *HNZ*, X, p. 2a7; XII, p. 18b1 (guide pour l'action, *xing* 行); XIII, p. 8b4 («le *dao* du saint est généreux mais ferme, sévère mais tempéré, souple mais droit, vigoureux mais bon»; parallèle au *Wen zi*, XX, p. 25a); XVII, p. 4a11 (rapport du saint au *dao*); XIX, p. 13b6 (*sheng dao* 聖道) (cette formule de «voie sainte» apparaît dans le *Zhuang zi*, XIII, p. 204, et dans le *Wen zi*, II, p. 13b). Lao zi fait une brève mention (LXXXI, p. 47) du *dao* du saint pour dire que celui-ci agit sans lutter (contre la nature des êtres). Voir encore le *Wen zi*, XXII, p. 36b.

25 Voir le *HNZ*, XIX, p. 12a8. Ce *dao* est inconnu du *DDJ* et du *Zhuang zi*. Dans le *Wen zi*, XVII, p. 7b, les sages sont classés après les hommes de vertu et avant les hommes savants, *zhi* 智 (comparer le *HNZ*, XVIII, p. 24b2); voir encore *ibid.*, XXI, p. 31a, où il est question de la perte de ce *dao* des sages. L'auteur pose la question de savoir si ce *dao* suffit à affronter avec succès un monde troublé d'excès (XV, p. 34b).

non le quérir chez autrui [ce point est essentiel, RM]. On s'en éloignera d'autant plus qu'on exigera des autres sans rien exiger de soi-même».²⁶ L'auteur du *Wen zi* est seul à esquisser une brève caractérisation de ce qu'on peut entendre par: «*dao* de l'homme de bien» (XX, p. 21b).

«L'homme parfait», *zhiren* 至人, n'est pas supposé avoir un *dao* propre dans les schémas des maîtres du système taoïste; il est vrai qu'en ce domaine, il n'y a eu recherche de systématisation chez aucun de ces auteurs. Cependant, on s'aperçoit que ce que ces penseurs qualifient, pour des raisons qui semblent stylistiques, de comportement, de vertu, de bonne action, recouvre, en fait, ce qu'ailleurs ils n'hésitent pas à qualifier de *dao*.²⁷

«L'homme véritable», *zhenren* 眞人, semble une invention de *Zhuang zi* basée sur un concept (*zhen* 真, l'authentique, le véritable, qui renvoie en fait au Ciel et à l'idée de nature) provenant du *DDJ*. Il s'agit d'un adepte du *dao* évidemment proche de l'authenticité des êtres et du monde, donc plus à même de s'approcher du *dao* originel.²⁸ Le *HNZ* l'évoque à onze reprises: à II, p. 5a3, 10b3 (homme véritable et savoir véritable), 11b11, 13a1, 18b3; VI, p. 12a8; VII, p. 7a1, 8b11; VIII, p. 11b10; XIV, p. 1b2[2]. Les hommes véritables sont ceux dont la nature est unie au *dao* (VII, p. 7a1): «Ils possèdent et sont comme s'ils n'avaient rien; pleins, ils sont comme s'ils étaient vides», «ni mort, ni vif, ni vide, ni plein, c'est ce qu'on appelle l'homme véritable», «il peut retourner à ce qui lui a donné naissance, comme s'il n'avait pas encore de forme ... il n'a pas commencé de se distinguer du Grand Un» (voir plus haut, sur l'absence de distinction *Un-dao*, dans le *Yijing*; par ex., A. Cheng, 1997, p. 262). Liu An parle deux fois du *dao* de l'homme véritable mais, dans un cas, il y a probablement une erreur graphique de *dao* pour *you* 遊, «vaguer, errer» (II, p. 18b3; comparer II, p. 11b11-12a1, et VII, p. 8b11-9a1; le *Wen zi*, IX, p. 18b, a la leçon *you*). Ailleurs (VI, p. 12a8), Huainan *zi* décrit son *dao* en ces termes: «Il suit la spontanéité du ciel et de la terre» (*gu* 固, «constance, fermeté», est glosé *ziran* 自然, «spontanéité») (texte parallèle au *Wen zi*, II, p. 10a). Rappelons que le

26 Voir le *HNZ*, X, p. 10b6. Comparer *ibid.*, XIX, p. 6a2. Voir aussi le *Zhuang zi*, XXII, p. 324.

27 Ainsi en est-il du «bon gouvernement» de l'homme parfait, dans le *HNZ*, I, p. 18b9; VIII, p. 6b2 (on en trouve trois mentions dans le *Wen zi*, assez voisines de celles-ci). Comme on l'a vu, chez ce dernier auteur, le *zhiren* 至人 se situe après l'homme du *dao* et avant l'homme saint (XVII, p. 7b); voir les notes 23 et 25.

28 Quoiqu'il n'y ait, comme à l'accoutumée, aucune définition de ce type d'homme sage, ces qualités sont évidentes lorsqu'on se reporte aux paragraphes traitant, chez quelque auteur que ce soit, de ces *zhenren*. Le *Zhuang zi*, qui fait dix-sept fois mention des *zhenren*, n'envisage jamais explicitement leur *dao*.

zhenren occupe le second rang, après l'homme esprit et avant l'homme du *dao*, dans l'échelle de valeur des cinq types d'hommes supérieurs de la classification du *Wen zi*, XVII, p. 7b.

Dans le domaine politique, on retrouve, plus marquée, cette même échelle entre les souverains, les princes et les ministres, évoquant – quand elle ne s'y mêle pas – celle des sages adeptes du *dao*. Au sommet de cette pyramide trône l'empereur dont le comportement sert de référence aux autres suzerains. *Zhuang zi* (XIII, p. 204) situe juste après le *dao* du Ciel celui de l'empereur, *di dao* 帝道, qui peut amener le monde à soumission. Le *HNZ* (VI, p. 12b1; XXI, p. 6a6) évoque cette voie impériale sans se donner la peine d'expliciter outre mesure ledit concept. On peut supposer, au témoignage de la première occurrence, que ceci renvoie aux premiers empereurs d'avant l'histoire dynastique. Une expression voisine paraît y faire référence qui parle de *dao* des cinq empereurs, *wu di zhi dao* 五帝之道 (VI, p. 15b1; XX, p. 22b10-11) et du nécessaire retour à ces époques saintes. Une autre enfin y associe les rois fondateurs des trois dynasties, *di wang zhi dao* 帝王之道 (XVIII, p. 25b8; XXI, p. 6b4), les trois rois (XX, p. 22b11), voire les trois dynasties elles-mêmes, *san dai zhi dao* 三代之道 (XIV, p. 11a8; XVIII, p. 8a10).²⁹ Ce sont autant de sûrs repères pour le bon gouvernement des sages. Plus généralement, le *HNZ* fait appel au *dao* royal, *wang dao* 王道, quand il entend faire mention d'une pratique politique digne d'un souverain de l'antiquité (II, p. 15a5; VIII, p. 15b9; IX, p. 31b1; XIII, p. 4b10, 13a4.8; XX, p. 16a6; XXI, p. 7b9). Il parle parfois, plus précisément, du *dao* des anciens rois, *xian wang zhi dao* 先王之道 (VII, p. 16a10.11; XIX, p. 8a5).

Un certain nombre de souverains sont nommément désignés comme modèles et leur politique sert de boussole aux conseillers des princes. En fait, c'est surtout leur image qui est utilisée comme référence, évidemment pas leurs décisions gouvernementales *stricto sensu*. Sont mis en avant les *dao* de Fuxi 虞戲 (VI, p. 10a10), de Shennong 神農 (XIII, p. 7a1), de Yao 堯 (VII, p. 11b4;

29 Le *Wen zi*, XVII, p. 4b, comporte la même phrase que le *HNZ*, XVIII, p. 25b8, relative au *dao* des empereurs et des rois qu'on tenta d'appliquer sous les cinq hégémonts. C'est que le *dao* des cinq empereurs est différent de celui de notre temps et que le leur permettait de soumettre le monde entier à leur vertu (*ibid.*, XXII, p. 35b; comparer le *HNZ*, XIII, p. 3b9). Ni le *DDJ*, ni le *Zhuang zi*, ni le *Wen zi*, ne connaissent ces expressions du *HNZ* relatives au *dao* des trois rois et des trois dynasties. Le même *HNZ*, IX, p. 10b9, 23a8; XII, p. 5a9, distingue plus globalement «le *dao* du souverain».

XVI, p. 17b11), de Yi Yin 伊尹 (XX, p. 16b5), des Zhou 周 (XXI, p. 8b3), des rois Cheng 成 et Kang 康 (XXI, p. 8a9) de cette dernière dynastie.³⁰

À la base de la représentation de la sphère politique se trouvent les princes et les ministres. La relation *jun-chen* 君臣 est perçue comme fondatrice de l'ordre du pouvoir; elle est constamment définie par les traités philosophico-politiques: pour bien gouverner l'État, il convient que les *dao* du prince et du ministre soient différenciés mais complémentaires (*HNZ*, IX, p. 11a2: *jun chen yi dao* 君臣一道; comparer le *Wen zi*, XXI, p. 30b). Le mode d'action préférentiel du *dao* du prince est très clairement le non-agir, *wuwei* 無爲 (XIV, p. 9a2, 15a7; comparer le *Wen zi*, XX, p. 23b).³¹ Cette notion est inconnue de Lao zi, trop spéculatif pour s'abaisser à ces détails pratiques; elle l'est tout autant de Zhuang zi, moins politique que Huainan zi; mais on retrouve chez Wen zi des propos semblables (il est manifeste qu'il y eut plagiat, en un sens ou dans l'autre). Lui est donc parallèle le *dao* du ministre (ou du sujet, c'est selon), *chen dao* 臣道 (IX, p. 10b10): ce *dao* est dit carré, par opposition au *dao* du prince, qui est vu circulaire; l'un renvoie à la terre, l'autre au ciel (comparer III, p. 2a3, 18a8).³²

Il paraît manifeste que le mot *dao* désigne, dans ce contexte, moins le positionnement politique que l'attitude du souverain et des sujets par rapport à la marche du monde et aux êtres vivants (espèces faunistiques, botaniques et humaines), ce qui les constitue en tant que tels. Il s'agit de se couler dans le

30 Le *dao* de Fuxi n'est reconnu pour tel ni par le *DDJ*, ni par le *Zhuang zi*, ni par le *Wen zi*; il n'est non plus question de celui de Shennong. Le *dao* de Yao est très brièvement évoqué – aux côtés de celui de Shun 舜 et de Huang di 黃帝 – par le seul *Zhuang zi* (XVIII, p. 274); on sent qu'il s'agit d'une évocation convenue et, pour tout dire, obligée. Yi Yin est inconnu des autres auteurs taoïstes, en tant qu'initiateur d'un mode d'agir *politique*. Les rois des Zhou ne sont pas mentionnés ailleurs non plus.

31 Ce dernier paragraphe du *HNZ* est parallèle au *Wen zi*, XV, p. 31b. Le *HNZ* classe les princes en deux catégories: ceux qui possèdent le *dao* [princier] (XII, p. 28a4; XVIII, p. 25b2) et ceux qui ne l'ont pas (XV, p. 3a5.7). Voir encore IX, p. 9a3, 15a9-10, où se lit l'expression «le *dao* du prince des hommes» (il demeure dans la sérénité afin de préserver sa personne); comparer le *Wen zi*, XX, p. 23b. L'expression «*dao* du prince» provient du *Yijing* (paragraphe cité, par exemple, dans le *Hou Han shu* 後漢書, Beijing, Zhonghua shuju, 1982, LIII, p. 1739 et n. 1).

32 *Zhuang zi* (XX, p. 303) indique que, pour Kong zi, la voie du sujet (du ministre, du vassal), *chen dao*, réside dans la soumission aux ordres des supérieurs, semblable à la soumission aux lois célestes. Comparer le *Wen zi*, XV, p. 29a; XXI, p. 30b, 31a, qui s'essaie à délimiter le champ d'action du ministre, faisant en sorte qu'il n'empiète pas sur celui du prince, ni réciproquement.

moule du *dao* universel, d'observer des hiérarchies supposées naturelles, de retourner à la nature des êtres dans le respect de leur spontanéité originelle.

Dès lors, on peut entendre que *dao* se réfère tant à la place d'un individu à responsabilité politique dans l'ordre du monde qu'à des techniques de gouvernement des êtres (on devrait mieux dire de *règne*, dans la mesure où le prince n'agit pas, il préside – par le *wuwei* – aux destinés de ses sujets). Chaque catégorie sociale possède ainsi son «génie» propre constitué des dispositions d'esprit susmentionnées, mais également des qualités techniques spécifiques rattachées à sa fonction. Il en est ainsi, par exemple, des cochers, symboles de la compétence appliquée à une technique à laquelle est attachée l'idée de dextérité et de conduite d'un objet vers un but prédéterminé. Cette dextérité est elle-même présentée comme l'expression de la parfaite harmonie entre ce «génie propre», *dao*, de l'artisan – homme d'un art –, l'ustensile dont il use pour arriver à ses fins (les chevaux du char, en l'occurrence), et la méthode, *dao*, qui est avant tout un état d'esprit, ainsi qu'une manière d'appréhender les moyens physiques et mentaux en fonction du but poursuivi. Il faut que l'esprit du conducteur de char soit à l'unisson de celui de ses coursiers (IX, p. 21a8). On rapporte que Zaofu 造父, le plus célèbre des cochers, obtint le *dao* en conduisant son char (XI, p. 14a5; comparer XII, p. 25a1). On sait que la comparaison du prince sage avec le bon cocher est un cliché rebattu de la littérature, la conduite du char de guerre s'apparentant à celle de l'État.³³ Cet art, comme celui du tir à l'arc, *she* 射, ne peut s'exercer que dans la communion avec les instruments de sa pratique et les éléments de la nature (le vent, la lumière, la voie suivie par la flèche ou le quadrigue), ainsi qu'avec l'impalpable et le minutieux (IX, p. 20b). Que peut le meilleur archer sans corde à son arc (II, p. 22a; XVII, p. 9b; comparer le *Wen zi*, XVI, p. 37b)? Où irait le meilleur cocher sans ses coursiers (XV, p. 18b)?

33 Dans le *Wen zi*, XV, p. 32b-33a, *Wen zi* interroge Lao zi sur la politique, l'art du gouvernement. Lao zi répond qu'il s'agit de le conduire [le peuple] en fonction du *dao* ... Dès lors, le peuple accorde sa confiance [au prince et/ou au sage]. On parle ainsi de *liang yu* 良御 ou de *shan yu* 善御, «bon cocher» ou «excellent cocher» (XVII, p. 18b7; XIX, p. 7a6; et VI, p. 15b2; X, p. 17b11). Il faut comprendre que celui-ci possède le *dao* des cochers et qu'il est sans doute à même de mener une principauté à la prospérité. On rapporte de même (XI, p. 14a5) que Yi 翼 l'archer obtint le *dao* en tirant à l'arc. Ce dernier paragraphe est intéressant en ce qu'il énumère quelques cas éminents d'obtention du *dao* par des héros représentant quelques techniques, *shu* 術, qui sont autant d'arts (natation, escalade, médecine, tir à l'arc). Lao zi ne reconnaît point ces *applications* du *dao*; le *Wen zi* les utilise plus couramment (par ex., XXI, p. 29a); ce dernier passage établit encore ce parallèle fréquent entre la conduite des chars et celle des hommes. Zhuang zi est assez peu concerné par cette allégorie.

Ces quelques exemples, qu'on pourrait multiplier,³⁴ concourent à démontrer que le *dao* qu'entendent les penseurs taoïsants peut se définir, en cette espèce, comme un usage optimal des qualités supposées intrinsèques propres à une catégorie sociale, dans l'exercice de ses fonctions. Le *dao* catégoriel est perçu et présenté comme un moyen d'action dont il importe de s'emparer par apprentissage.

1.2 Étude et usages du *dao*

Si l'on ne peut connaître le *dao* suprême, on doit apprendre les *dao* individuels qui sont accessibles par un savoir transmis de maître à disciple. Cette conception est commune aux diverses écoles de pensée. Elle prend une couleur particulière chez les taoïstes, adeptes de l'enseignement sans parole, de l'intuition, de la communication non intellectuelle.

Étudier le *dao* pour l'acquérir est bien le but que se fixent le lettré ou le disciple taoïstes. Huainan zi ironise sur ces étudiants au petit pied: «À présent, ceux qui désirent étudier le *dao* ne parviennent pas à nourrir leurs souffles ni à faire demeurer leurs esprits en eux. Il est clair qu'ils ne font qu'imiter les mouvements [des immortels]: tantôt ils crachent, tantôt ils inspirent, font parfois une flexion, parfois une extension, mais sont bien incapables de chevaucher les nuées ou de faire l'ascension des [monts] lointains [...] ceux qui désirent étudier le *dao* ne parviennent pas à atteindre la pureté, la clarté, l'obscur sainteté [des sages souverains de l'antiquité]. Il est manifeste qu'ils ne font que conserver leurs recueils de lois, de décrets, d'ordonnances et qu'ils sont bien incapables d'agir pour gouverner» (XI, p. 13b2.6; parallèle, avec variantes, dans le *Wen zi*, XV, p. 32b).

Des maîtres, tel Lao zi, abandonnent l'étude: «Renoncer à l'étude, c'est n'avoir plus de soucis» (*DDJ*, XX, p. 11; repris par le *Wen zi*, I, p. 3b); «qui pratique l'étude ajoute chaque jour, qui pratique le *dao* retranche chaque jour» (*DDJ*, XLVIII, p. 29); «[...] étudier la non-étude [apprendre à ne pas ap-

34 On peut ajouter, par exemple, la catégorie sociale des pêcheurs, *yu* 漁, assez souvent invoquée (le peuple est fréquemment comparé à un banc de poissons). Voir ainsi le *Zhuang zi*, XXXI, p. 448.

Dans une phrase légèrement ironique, dont le ton provocateur est, on l'a vu, la marque des auteurs taoïstes, et principalement de l'école de Zhuang zi, Huainan zi demande si les voleurs ont un *dao* (c'est-à-dire un «génie» propre à leur art) (XII, p. 18a7). «Bien sûr qu'ils en ont un!», répond Zhi 跖, le plus célèbre des brigands (comparer le *Zhuang zi*, X, p. 156). Cette réplique est plus importante qu'il n'y paraît, car elle contribue largement à dépeindre ce qu'est le *dao* de catégories sociales qui ne passent pas pour les plus estimables.

prendre]» (*DDJ*, LXIV, p. 39). L'anti-intellectualisme de Lao zi ne se retrouve pas aussi radical chez ses disciples (exception faite du *Zhuang zi*, XX, p. 300, qui rapporte comment Kong zi 孔子 [Confucius] renonça à l'étude après avoir écouté un maître taoïste). Huainan zi parle bien de «savoir sans étudier» (VII, p. 7b2; parallèle au *Wen zi*, XIII, p. 21b), mais c'est pour mieux souligner ailleurs combien «personne n'ignore ce que l'étude ajoute à soi-même» [c'est-à-dire apporte, enrichit; même verbe que chez Lao zi, XLVIII, p. 29] (XX, p. 21b2). En d'autres domaines, cet auteur parle avec emphase de l'apprentissage de la musique, du tir à l'arc, de la conduite des chars, des belles lettres, du gouvernement... Il est vrai qu'apprendre est une notion de clerc, non de disciple qui s'inspire ou imite.

«Peut-on étudier le *dao*?» demande Nanbo Zikui 南伯子葵 à Nüyu 女偶. «Assurément pas. Vous n'êtes pas homme [à pouvoir le faire]», rapporte le *Zhuang zi* (VI, p. 114), qui suppose des prédispositions que ne possède assurément pas tout un chacun. Des questions assez semblables sont posées (VII, p. 133; XVII, p. 263; XX, p. 294) à propos de l'étude du *dao* des souverains éclairés ou des anciens rois. Les réponses sont, une fois encore, décourageantes. C'est, d'une part, qu'il s'agit de *dao* partiels et, d'autre part, que les apprentis ne sont pas *a priori* d'un haut niveau de sagesse.³⁵ Les auteurs taoïstes ont ainsi une conception assez élitiste de l'étude; *Wen zi* (XV, p. 28b) explique que l'étude par l'esprit en est la forme supérieure, par le cœur la forme moyenne, et par les sens (l'ouïe, la vue) la forme inférieure. *A contrario*, on dénigre celui qui ne connaît pas le *dao*, mais la formule est ambiguë, dans la mesure où l'on peut entendre par là celui qui n'a pas étudié un *dao* particulier ou/et celui qui ne connaît pas le principe d'organisation du *dao* régnant sur le monde.³⁶ Complémentairement, on souligne l'importance de l'enseignement du *dao* par les sages (IX, p. 31a10; XIII, p. 11a9-10; XV, p. 1b10; XIX, p. 7b3), ce qui presuppose une théorisation de l'objet de cet enseignement. L'auteur fait donc parfois mention de la «théorie du *dao*», *dao lun* 道論, qu'on suppose être un discours didactique sur le *dao* (VIII, p. 10b5; XI, p. 20a2, 22a8; XXI, p. 3b6, 7a3).

Cet apprentissage complexe des *dao* particuliers se traduit par des compétences neuves: on dit d'un disciple qu'il a «obtenu, trouvé», *de* 得, ou

35 Yan Hui 顏回 se contente d'étudier le *dao* de Kong zi (*Zhuang zi*, XXVIII, p. 421), ce dernier l'en félicite. C'est qu'étudier le *dao* d'un sage est en soi une entreprise estimable. Le même *Zhuang zi* (XXXI, p. 447) rapporte combien il est difficile d'avoir accès au grand *dao* avec de maigres moyens personnels.

36 Voir le *HNZ*, VIII, p. 9b1 (unicité du corps du *dao*); IX, p. 32a4 (*dao* humain); XIII, p. 9b3 (certains aspects du *dao* universel); XIV, p. 12b10 (*dao* global). Il est rapporté l'histoire de ce jeune garçon qui parvint à éclairer pour Kong zi le sens du *dao* (XIX, p. 16b11).

«possédé», *you* 有, le *dao*, soit qu'il ne l'a point eu.³⁷ L'obtention du *dao* est considérée comme un stade de compétence – et non seulement de sagesse –, surtout s'il est question de techniques dont nous avons dit quelques mots. La possession est comprise comme s'il s'agissait d'une aptitude amplifiée à réaliser des exploits dans le domaine défini. Il n'est que rarement indiqué si cette «possession» est innée ou acquise; on sait que cet aspect du problème reste mal défini, puisque l'étude du (des) *dao* est, bien évidemment, fort peu caractérisée. On peut cependant émettre l'hypothèse que *you* désigne la possession innée, et de l'obtention acquise par l'effort et l'apprentissage (l'étude).³⁸ Cette possession est souvent envisagée comme s'il était question d'un instrument de l'action, désormais à disposition du sujet: sceptre, manette, *bing* 柄, du *dao*.³⁹

Le stade suivant est celui de la connaissance du (d'un) *dao* qui, passé le temps de l'étude, puis de l'appropriation, ouvre la possibilité d'une réflexion globale sur le monde complexe des êtres et du non-agir qui peut seul les régir. Ce savoir du principe qui anime tant les cieux que les hommes est, dans la vision taoïste, ce qui le plus souvent permet de repérer le sage et de le distinguer du vulgaire. Connaître le *dao*, ce n'est pas simplement en considérer l'existence, c'est encore en apprécier la puissance, donc la pouvoir utiliser. Cependant, la connaissance du *dao* et de la vertu (efficace) ne suffisent pas, à eux seuls, à agir

- 37 Voir le *HNZ*, VI, p. 6b1; XIV, p. 4b2. Sur l'obtention du (d'un) *dao*, voir *ibid.*, XI, p. 11a10.11. Sur l'expression *de dao* 得道, «obtenir le (un) *dao*», voir le *HNZ*, I, p. 1b7, 14b1.7, 20b1, 20b11, 24b1, 24b7; II, p. 5a8, 21a, 22a6; VI, p. 3a4, 6b; IX, p. 6b11, 9a5, 18a11; X, p. 14b6, 15b7; XI, p. 11a10.11, 14a2, 14a2; XIII, p. 8b5, 13a8, 14a1; XIV, p. 3b1, 4b1; XV, p. 3b2[2].3, 4b3, 4b10, 15a11; XVI, p. 1a10; XVII, p. 2b11, 13b10; XVIII, p. 24b2, 27a1; XIX, p. 1a5; XX, p. 20a1[2].4.
- 38 Voir le *HNZ*, VIII, p. 16a11; IX, p. 23a8, 34a8.9[2].10.11; X, p. 12a11[2]; XII, p. 5a9, 6a2.8.9.10, 16b9, 18a7; XII, p. 28a4; XIII, p. 13a4.14b7, 27b6; XIV, p. 18a1; XVI, p. 17b11; XVIII, p. 22b10, 25b2, 26a; XX, p. 12b7.
- 39 Ainsi évoque-t-on «l'obtention du sceptre du *dao*», à I, p. 1b7 (voir encore I, p. 6a4); XV, p. 4b10. Il faut préciser que, dans les autres chapitres (par ex., IX, p. 13a8, 14b5, 23b3, 24b3, 29b3; XIII, p. 9a1; XXI, p. 3b3, 9b2), ce terme désigne la manette du pouvoir sur les êtres, *quan* 權 (IX, p. 24b2; XXI, p. 3b3, 9b2), du pouvoir et de l'autorité, *quan shi* 權勢 (IX, p. 13a8, 23b3), ce qui permet au chef d'exercer sa puissance, voire encore le bâton de commandement du général par lequel il transmet ses ordres (XV, p. 22b7.8; comparer I, p. 20a9, où le *dao* est perçu comme un «bâton mystérieux» qui aide à marcher dans des sentiers escarpés). Le terme est bien sûr fréquemment allégorique, surtout lorsqu'il est question du *dao*. Ce mot est inconnu de Lao zi et de Wen zi, à peine mentionné par Zhuang zi (XIV, p. 230), à propos justement du pouvoir politique.

(HNZ, VIII, p. 5b1). Seuls ceux qui savent «pénétrer», *tong* 通, le *dao* peuvent remonter à la source de leur racine (IV, p. 9a4).⁴⁰

On a vu que le tout début du chapitre XII du *HNZ* tentait de cerner les termes d'un possible savoir du *dao*:

Taiqing 太清, “Clarté suprême”, demanda à Wuqiong 無窮, “Inépuisable”: “Connaissez-vous le *dao*?” Wuqiong répondit: “Non, je ne le connais pas.” Elle posa la même question à Wuwei 無爲, “Non-agir”: “Connaissez-vous le *dao*?” Wuwei répondit: “Oui, je connais le *dao*.” Elle poursuivit: “La connaissance que vous avez du *dao* comprend-elle aussi celle de ses propriétés?” Wuwei répondit: “Elle la comprend, en effet.” Elle demanda: “Ces propriétés, quelles sont-elles?” Wuwei répondit: “Je sais que le *dao* peut être faible aussi bien que fort, souple aussi bien que rigide, *yin* 陰 aussi bien que *yang* 陽, obscur aussi bien que lumineux, qu'il peut contenir le Ciel et la Terre aussi bien qu'accueillir le sans-frontière. Voilà ce que je connais des propriétés du *dao*.” Taiqing s'enquit aussi auprès de Wushi 無始, “Sans-commencement”: “Tout à l'heure, j'ai interrogé Wuqiong au sujet du *dao* et Wuqiong m'a répondu qu'il ne le connaissait pas. J'ai aussi posé la question à Wuwei et Wuwei m'a répondu qu'il connaissait le *dao*. Je lui ai dit: “La connaissance que vous avez du *dao* comprend-elle aussi celle de ses propriétés?” Wuwei m'a répondu: “Elle la comprend, en effet”. Je lui ai demandé: “Ces propriétés, quelles sont-elles?” Wuwei m'a répondu: “Je sais que le *dao* peut être faible aussi bien que fort, souple aussi bien que rigide, *yin* aussi bien que *yang*, obscur aussi bien que lumineux, qu'il peut contenir le Ciel et la Terre aussi bien qu'accueillir le sans-frontière. Voilà ce que je connais des propriétés du *dao*”. (trad., à paraître, de C. Le Blanc).

Sans entrer dans une analyse exhaustive de ce passage allégorique (il est dans la tradition des dialogues philosophiques chers à Zhuang zi dans lesquels les personnages symbolisent des concepts ou des forces spirituelles), on peut observer que le seul «personnage» à prétendre avoir quelque connaissance du *dao* est précisément *wuwei*, le «non-agir». Cependant, cette supposée connaissance est plus loin battue en brèche par Wushi, «Sans-commencement», qui affirme qu'est profond et intérieur celui qui ne connaît pas et que la seule connaissance qui vaille est celle de la non-connaissance (que connaître, c'est ne pas savoir, intellectuellement parlant); ce qui attribue la vraie connaissance du *dao* à Wuqiong qui est «infini» [sans limite], comme le *dao*. Ces propos sont bien dans la lignée hypercritique et apophatique de Lao zi. Les termes mêmes de l'interrogation constituent, *volens nolens*, un cadrage des quiddités *daoïstes*: peut-on dire que le *dao* est faible/fort, souple/rigide, *yin/yang*, obscur/lumineux, infini-

40 Il est, à plusieurs reprises, question de «désirer» connaître, comme si l'intention comptait largement autant que le procès de la connaissance qu'on peine à définir. Voir ainsi III, p. 27a4; X, p. 17a8[2].9. En une expression, paradoxale par rapport à la thèse du non-savoir, il est dit à XVIII, p. 24b2 que «le savant [litt. «celui qui sait»] obtient le *dao*».

ment vaste/imperceptible, au point de ne contenir aucun espace? Ces catégories sont visiblement celles qui doivent s'appliquer aux termes de la connaissance.⁴¹ Le texte parle de *shu* 數 (XII, p. 1a7[3]), «nombre, quantité», qui doit s'entendre ici «propriétés» ou «règles internes» (IX, p. 7b1, 11b5.9; XII, p. 1a7.10, 1b1.2.4). Or, cette notion est en contradiction avec le concept d'unicité – ou plutôt d'indivisibilité – du *dao* supérieur ou grand *dao*. Il y a d'ailleurs une autre contradiction entre cette indivisibilité et la déchéance (c'est-à-dire la perte de puissance ou de substance) du *dao* initial au cours des siècles, décrite dans le chapitre VI du *HNZ* (comparer X, p. 17b9; XIII, p. 5a2).

Ce non-savoir sur le *dao* global et cette connaissance du *dao* individuel étant acquis, il reste à faire usage du *dao* dans la compréhension de l'organisation du monde pour le premier, dans les rapports avec les êtres pour le second.

Une formulation revient souvent dans les pages du *HNZ*, à ce propos, qui décrit l'adepte tenant en main le *dao*, comme on se saisit d'un instrument (nous avons vu que le *dao*, moyen d'agir, peut être comparé à un sceptre ou à une manette). Ainsi s'exprime-t-on à I, p. 6a4, 16a4; XVIII, p. 8a2 («maîtriser son *dao*»); VI, p. 15a5 («maintenir au moyen du *dao*»); on note encore l'expression «prendre [s'emparer du] *dao*», à VIII, p. 7a3 [où *dao* est sous-entendu]; IX, p. 20b5.8; XVIII, p. 25b8. Cette instrumentalisation et cet affadissement du *dao* correspondent souvent à une conception vulgaire qui le ravale au niveau d'un *truc*, au mieux d'une tactique, permettant d'aboutir à ses fins. On parlera alors d'un changement de tactique (XVIII, p. 14a8) qui permet de préserver son avantage, son profit, *li* 利. Ce *dao* est donc conçu comme un pouvoir instrumentalisé, d'où la question: «Quels pouvoirs donne votre *dao*?» (XII, p. 27b2.3). Cette attitude est, bien sûr, critiquée par les maîtres du taoïsme; elle n'en est pas moins absente du langage ordinaire, y compris philosophique.⁴² Après tout, rechercher la bonne méthode, c'est adapter ses buts et ses moyens à l'objet, à l'être dont on a précisément pris soin de définir la nature. Ainsi, par exemple dans le domaine militaire, parle-t-on du *dao* de l'excellent général (XV, p. 23a8). Par voie de conséquence, on établira que, dans une situation d'échec, le sujet a «perdu le [son] *dao*», *shi dao* 失道 (II, p. 5a11 [le saint],

41 Ceux qui ne (re)connaissent pas le *dao* sont, plus ou moins explicitement, critiqués: voir le *HNZ*, VIII, p. 9b1; XIII, p. 9b3; XIV, p. 12b10; XV, p. 15b2; XXI, p. 6a9. Ce savoir s'applique, selon les cas, au *dao* universel ou à des *dao* particuliers (par ex., le *dao* du ciel, à XV, p. 15b2).

42 À XX, p. 11a9, Huainan zi observe que «les arts mineurs brisent le *dao*». Il y a incompatibilité entre le *dao* authentique et la petitesse (des objets, des concepts, des aspirations); voir XX, p. 24b6.

17b5; XI, p. 1a4.3 [la principauté]; XIII, p. 14a2; XIV, p. 3b1; XV, p. 3b2[2]; XX, p. 20a1 [le fils du Ciel].2 [le seigneur].4 [le seigneur]).

Ce pouvoir du *dao*, appliqué à des situations complexes, paraît être rendu par l'expression «arts du *dao*», *dao shu* 道術.⁴³ Il y a là des techniques de méditation sur le *dao* et surtout une appréhension des êtres à partir de leur rapport particulier au *dao* global; ces techniques sont mises en opposition avec les comportements sociaux que sont les rites (II, p. 11b8). Il convient de ne pas rechercher la gloire et de cultiver sa propre personne (ses qualités propres), *xiu shen* 修身, de «se perfectionner». Les arts, techniques du *dao* sont essentiellement tournés vers l'intérieur, chez Huainan zi; ils s'opposent aux actes dirigés vers le monde, ce qui n'est pas si flagrant chez Zhuang zi, pragmatique comme souvent.

Théoriquement, on sait qu'on se heurte à une contradiction entre un *dao* global qui n'a pas de forme (intimement lié au non-agir) et un *dao* particulier qui s'incarne dans les êtres (sujets et objets), grâce auquel ils agissent les uns sur les autres. Faute d'avoir des formes, le *dao* est supposé avoir un corps, *ti* 體, c'est-à-dire essentiellement une unité. Ce corps et cette unité sont immatériels (il n'est dit nulle part que le *dao*, ou les *dao*, aient une matière); il faut donc les considérer à la fois comme un principe organisationnel du monde et des êtres – sorte de structure générale et particulière, individuelle et collective –, et une énergie qui les meut tous. D'où la possibilité de passer du concret («se saisir du *dao*», «arts du *dao*») à l'abstrait («ne pouvoir nommer le *dao*», «le *dao* incognoscible et informe»), s'agissant en fait d'une même énergie latente éclatée et potentiellement agissante. L'idée de corporéité paraît faire le lien entre ces deux aspects du *dao*, car *ti* s'entend précisément comme un tout et comme une partie du tout (ensemble et sous-ensemble): «Le *dao* a un corps» (VIII, p. 9b1 [parallèle au *Wen zi*, II, p. 12b]; XIV, p. 15a7; XVIII, p. 24b4); c'est précisément par le lien du corps que les êtres y ont accès, étant eux-mêmes

43 Voir le *HNZ*, II, p. 5a3 (repris du *Zhuang zi*, VI, p. 123), 11b8; XI, p. 19b6; XII, p. 3a4-5; XIII, p. 25b7.8 (parallèle au *Wen zi*, XIX, p. 15b); XIV, p. 6a9, 9b6. Lao zi ignore ce concept trop technique de «mise en application» du *dao*; Zhuang zi semble en être l'inventeur (XXXIII, p. 461, 464, 468, 470, 472, 474, quoique ce chapitre soit tardif). Il décrit l'attitude des anciens qui ne cherchaient pas à briller vis-à-vis de la postérité et s'en tenaient à une discipline stricte, «au cordeau», pour eux-mêmes. Il est encore question de ne pas s'attacher aux coutumes, de ne pas être dépendant des gens, d'assurer la paix du monde, d'être sans parti pris, de rester simple ... Tous comportements qui renvoient à la morale et au positionnement classiques des auteurs taoïstes. Voir encore le *Wen zi*, XV, p. 31a; XIX, p. 15b (à propos de la bonne mesure à prendre de ses besoins propres), 18b; XXI, p. 30b, qui n'ajoute rien de marquant au *Zhuang zi*. Voir encore le *Hou Han shu*, XLVIII, p. 1602.

parties du tout. Il est question de faire [un seul] corps avec lui (XI, p. 14b6), et l'on se demande complémentairement en quel corps se trouve le *dao* (XVI, p. 1a4), comme si l'on ignorait qu'il ne saurait être que partout. L'expression la plus courante est à cet égard «faire corps avec le *dao*», *ti dao* 體道, qui traduit bien cette identité de nature et d'énergie entre lui et les êtres en lesquels il peut s'incarner.⁴⁴ C'est à Zhuang zi qu'on doit cette image qui amène à concevoir le *dao* comme une possible substance, qui le rend en tout cas plus proche de qui s'essaie à le penser (XXII, p. 329), quoique la seule présence de l'expression dans ce chapitre tardif nécessite assurément de nuancer cette affirmation (qui sait si la rédaction du paragraphe ne doit pas quelque chose à Huainan zi?). Quant à Wen zi, il est strictement parallèle sur ce plan – et sur combien d'autres – à Huainan zi, puisqu'il n'exprime nulle autre opinion que celle que ce dernier professe.⁴⁵

Le corps du *dao* (image aléatoire de sa substance) apparaît sous l'aspect tout à fait imprécis mais récurrent d'un flux supposé aqueux, ce qui renvoie à l'un des sens originels du mot *dao*. La complicité avec le *dao* est exprimée par les expressions fortes: «flotter» dans le *dao*, *chen fou* 沈浮 (I, p. 27a3 [comparer le *Wen zi*, XII, p. 21a]), «s'immerger» dans le *dao*, *lun* 淪 (VIII, p. 11b3), «être submergé» par le *dao*, *yan* 淹 (XXI, p. 5a7), «voguer» dans le *dao*, *you* 游 (XX, p. 11b2, qui évoque le *Zhuang zi*, VIII, p. 145; XX, p. 296) ... Ne dit-on pas que le *dao* «surgit [telle une source]», *chu* 出 [le verbe est celui qu'on applique aux rivières qui prennent leur source] (I, p. 21a6; II, p. 7b10), qu'il «se répand», *shu* 署 (XX, p. 5b1), «se dissipe», *lanman* 翰漫 (VI, p. 12a10), «s'écoule», *san* 散 (II, p. 11a2, tandis que la vertu déborde), «se disperse», *shi* 施 (II, p. 8a2; XX, p. 5a11), «s'infiltre», *jin* 浸 (XV, p. 4b7), «clair [limpide comme l'eau]», *qing* 清 (I, p. 16a10; VI, p. 3a4; XXI, p. 6b9), qu'il convient de remonter à sa «source», *yuan* 原 [au sens allégorique, assurément] (I, p. 1a3; II, p. 7b10{la source unique du *dao*}; VII, p. 13a1; XXI, p. 1a10)? Lao zi n'avait-il pas déjà indiqué que «le grand *dao* se répand [tel une onde de par le monde]»

44 Voir le *HNZ*, I, p. 9a5 (faire du *dao* sa “substance”); II, p. 6b10 [erreur possible d'établissement du texte], 19b2 (nourrir sa vie et embrasser la vertu), 21b4 (faire corps avec le *dao* dépend des circonstances); X, p. 1a6 (n'éprouver ni peine ni joie, ne connaître ni contentement ni colère; veiller sans inquiétude, dormir sans rêve), 1b8 (les époques peuvent faire corps avec le *dao*); XI, p. 17b10 (l'homme saint fait corps avec le *dao* et retourne à la nature).

45 Toutes les mentions d'«incorporation du *dao*» se retrouvent, en effet, en termes identiques ou voisins dans le *HNZ*, lequel semble plutôt en proposer une version abrégée, sans doute plagiée.

(*DDJ*, XXXIV, p. 20)?⁴⁶ Mais c'est à Liu An qu'on doit cette vision *liquide* du *dao* véritable. *Wen zi* est, là encore, parallèle au *Huainan zi*, sans qu'on sache si celui-ci s'aligne sur celui-là ou inversement, compte tenu de l'antériorité du *Wen zi*, mais du plagiat que ses versions tardives effectuèrent sur le *HNZ*.⁴⁷

À l'image du corps du *dao* est intimement lié le type de rapport que le sage peut entretenir avec lui; il est fréquemment fait allusion à des relations caractérisées comme «rapprochées», «éloignées», selon le degré d'intimité que

- 46 Cette formulation du *DDJ* fait songer à une variante de leçon du *HNZ*, VIII, p. 10a2, *fan* 沈, où *dao* 導 peut se lire *dao* 道. *Zhuang zi*, XII, p. 184, avait comparé le *dao* à un abîme d'eau claire. Sur la limpidité du *dao*, comparer le *Wen zi*, I, p. 6a, et le *HNZ*, I, p. 16a10; sur le *dao* qui s'écoule, comparer le *Wen zi*, II, p. 10a, et le *HNZ*, II, p. 11a2; sur la remontée à la source du *dao*, comparer le *Wen zi*, V, p. 17a, et le *HNZ*, VII, p. 13a1; sur le fait de plonger ou de flotter dans le *dao*, comparer le *Wen zi*, XIII, p. 21a, et le *HNZ*, I, p. 27a3; sur le fait de voguer avec le *dao*, comparer le *Wen zi*, XVII, p. 4b [var. graphique: «voguer» (clé de l'eau) est mis pour «vaguer» (clé de la marche)], et le *HNZ*, XVIII, p. 26b6; sur la dispersion du *dao*, comparer le *Wen zi*, XVII, p. 5a, et le *HNZ*, II, p. 8a2; sur l'immersion dans le *dao*, comparer le *Wen zi*, XIX, p. 19a, et le *HNZ*, VIII, p. 11b3. *Wen zi* n'utilise qu'une seule fois le mot «source», *yuan* 源, s'agissant du *dao*, à XXI, p. 29b, à propos de la méconnaissance de la méthode, *dao*, du bon gouvernement, qui n'a pas d'équivalent dans le *HNZ*.
- 47 La question est étudiée par He Zhihua 和志華, «Lun *Huainan zi* Gao You zhu yu *Wen zi* zhi guanxi 論淮南子高誘注與文子之關係», «Du rapport entre le commentaire de Gao You sur le *Huainan zi* et le *Wen zi*», *Zhongguo wenhua yanjiu xuebao* 中國文化研究學報, I, 1992, p. 131-149; Jiang Shirong 江世榮, «Xian Qin dao jia yanlunji *Lao zi* gu zhu zhi yi: *Wen zi* shulüe – jian lun *Huainan zi* yu *Wen zi* de guanxi 先秦道家研論集老子古注之一文子述略兼論淮南子與文子的關係», «Le *Wen zi*, un ancien commentaire du *Lao zi* recueillant dits et idées du taoïsme pré-Qin; discussion du rapport entre le *Huainan zi* et le *Wen zi*», *Wenshi* 文史, XVIII, 1983, p. 247-259; Li Dingsheng 李定生, «*Wen zi* fei weishu kao 文子非偽書考», «Preuves attestant l'authenticité du *Wen zi*», dans Chen Guying 陳鼓應, éd., *Daojia wenhua yanjiu* 道家文化研究, «Recherches sur la culture taoïste», V, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1994, p. 462-473; Wu Guang 吳光, «*Wen zi* xin kao 文子新考», «Nouvelles recherches sur le *Wen zi*», dans Wu Guang, *Gushu kao bianji* 古書考辨集, «Discussions sur l'étude critique des anciens écrits», Taibei, Yunchen wenhua, 1989, p. 69-88; Zhang Dainian 張岱年, «Shitan *Wen zi* de niandai yu sixiang 識談文子的年代與思想», «Discussions préliminaires sur la date et la pensée du *Wen zi*», dans Chen Guying, éd., *Daojia wenhua yanjiu*, «Recherches sur la culture taoïste», V, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1994, p. 133-141; Chen Guangzhong 陳廣中 «Jinben *Wen zi* chaoxi lun 今本文子抄襲論», «Etude sur le caractère plagiaire de l'édition moderne du *Wen zi*», *Xueshu yanjiu* 學術研究, 1996, n° 7; «Cong “diwang” kan zhujian *Wen zi* de shidai 從帝王看竹簡文子的時代», «La date du *Wen zi* sur lamelles de bambou à la lumière de l'expression “diwang”», *Zhonghua daoxue* 中華道學, 1997, n° 1; Préface au *Wen zi* yaoquan de Li Dingsheng, 1988, p. 1, 4, 5, 9, 11. Voir l'étude de C. Le Blanc, 2000, *passim* (ci-dessus, n. 11).

l'adepte peut établir avec cette force. Il y a là un rapport presque tactile. Ne parle-t-on pas d'«aimer» [ne pas être avare du] le *dao*, *ai* 愛 (XII, p. 25a4, il s'agit d'une méthode enseignée), de le «chérir», *huai* 懷 (II, p. 5b8; VI, p. 3b11; VIII, p. 9a7 [et ingérer la vertu]), ou au contraire de lui «tourner le dos», *bei-bei* 背倍 (VI, p. 15b7; XIV, p. 15b4 [var.]; XXI, p. 8b3 [le *dao* des Zhou])? Le *dao* est alors presque considéré comme une entité personnifiée (comme souvent dans les premiers dialogues taoïsants). On dit alors qu'on l'«accueille», *bing* 禿 (XI, p. 14a7; XIII, p. 29b3), qu'on «s'appuie» sur lui, *tuo* 托 (XI, p. 11a10) ou *fu* 扶 (II, p. 8a3), qu'on «s'unit» à lui, *he* 合 (I, p. 2a4 [en rapport avec le non-agir]; II, p. 17b7 [de l'unicité de l'union au *dao*]; VII, p. 7a1 [l'union de la nature au *dao* de l'homme véritable]; VIII, p. 1a9 [seule construction comportant la particule *hu* 乎, «avec, à», préférée à *yu-yu* 于於 habituels]; XI, p. 14b6 [ne faire qu'un, uni au *dao*]; XIV, p. 10b1; XIX, p. 7b2), qu'on «ne fait qu'un avec lui», *wei yi* 爲一 (I, p. 23a2); qu'on en est «proche», *ji* 際 (VII, p. 6b10 [dans le sens d'union; parallèle au *Wen zi*, IV, p. 16b]); *ji* 幾 (I, p. 20b2 [*ji* est glosé *jin* 近, «près de, voisin»]; XIV, p. 5a1 [même glose], p. 7b3; XVIII, p. 19a8, 23a1); qu'on «erre, vague, vogue», *you* 游, en sa compagnie (I, p. 12a7 [parallèle au *Wen zi*, I, p. 4a]; XVIII, p. 26b6 [var. 遊]; XX, p. 11b2 [c'est aussi la façon d'agir du *dao*]); qu'on «va vers lui», *shi* 適 (XIII, p. 16b2[2], glosé *zhi* 之, «aller à»); qu'on «monte vers lui», *deng* 登 (VII, p. 8b11); qu'on «l'atteint», *zhi* 至 (XIV, p. 12a9) ou *da* 達 (I, p. 6b9, 12a2 [faire retour à la pureté]; II, p. 21a1 [son propre *dao*]; VII, p. 15b6 [le *dao* suprême]; XIII, p. 25b3), ou bien qu'on «s'en éloigne», *qu* 去 (II, p. 8b9), qu'on «le délaisse», *shi* 釋 (I, p. 8a6 [le grand *dao*, pour s'en remettre aux techniques mineures]; XIV, p. 4b6 [pour s'en remettre à l'intelligence]); qu'on «le néglige», *yi* 遺 (XVI, p. 17b11 [Yao au *dao* défaillant]); qu'on «s'en distancie», *li* 離 (II, p. 14b11 [15a1, la glose moderne lit *li*]; X, p. 16a11). Tout ce vocabulaire, souvent imagé, provient, pour partie seulement, du *Zhuang zi*.⁴⁸

48 Ces conceptions de l'«approche» du *dao* (au sens propre et figuré) sont encore, pour la plupart, issues du *Zhuang zi*. On en trouve un très discret prodrome dès le *DDJ*, VIII, p. 4, avec l'expression «proche du *dao*», *ji yu dao* 幾於道 (comparer le *HNZ*, I, p. 20b2; XIV, p. 5a1, 7b3; XVIII, p. 19a8, 23a1; le *Wen zi*, I, p. 2b; XIV, p. 27a; XV, p. 32a). Le *Zhuang zi* a inventé les expressions *deng* 登, «monter vers lui», à VI, p. 103 (comparer le *HNZ*, VII, p. 8b11; le *Wen zi*, XIII, p. 21b); «communiquer avec lui» (qui s'entend «pénétrer», voir plus bas), *tong* 通, à XI, p. 180; XIII, p. 216; XXVIII, p. 422; XXIX, p. 432 (comparer le *Wen zi*, I, p. 3b); «s'y conformer», *xun* 循, à XII, p. 183; XIII, p. 214; ou «s'en distancer», *li* 離, à XVI, p. 244 (comparer le *Wen zi*, XXII, p. 35a). Le *Wen zi* est, par contre, seul à connaître la formule «embrasser le *dao*», *bao dao* 抱道, à II, p. 11a, 12b; XV, p. 32b, là où,

Lorsqu'on veut indiquer qu'on agit conformément à son génie propre et en accord avec le *dao* véritable qui embrasse toute chose, on dit qu'on «communique avec lui», *tong* 通 (II, p. 21b2 [son *dao*]; IV, p. 9a4 [seuls ceux qui communiquent avec le *dao* peuvent remonter à la racine]; VIII, p. 10b5; XI, p. 17b1.2 [ceux qui ne communiquent pas avec le *dao* sont comme égarés; comparer le *Wen zi*, XIV, p. 26a; XV, p. 34b]; XIV, p. 2a11, 6b2 [il n'est rien avec quoi le *dao* ne communique; comparer IX, p. 6b11, glose]; XIX, p. 18b8 [avoir une vision globale des êtres]; XX, p. 16a7 [son *dao*]. *Tong* a, dans ce contexte, à la fois le sens actif (pour le *dao*) de communiquer (avec les êtres) et passif d'être compris, intellectuellement pénétré. On parle encore de «suivre» le *dao*, *yin* 因 (IX, p. 7b1); de «se conformer» au *dao*, *shun* 順 (II, p. 8a2 [parallèle au *Wen zi*, XVII, p. 5a]; XV, p. 5a5), ou *xun* 循 (XXI, p. 4a9-10); d'être «avec lui», *yu* 輪 (XII, p. 16b11 [régler les affaires]); voire «en familiarité avec lui», *yu* 愈 (XIX, p. 16a11).

Dans bien des cas, ni Zhuang zi, ni Huainan zi ne sont à l'origine de certaines conceptions de l'approche du *dao*; elles existaient précédemment, dans des ouvrages historiques ou des textes philosophiques d'une autre obédience. Mais elles y avaient alors soit une signification triviale (s'agissant de moyens pour arriver à ses fins, ou techniques, précédemment rencontrés), soit une acception en relation avec les thèses confucianistes ou légistes. La difficulté de l'apprehension du *dao* chez les auteurs taoïstes tient également au fait que le concept même leur est largement antérieur (le *Yijing* en témoigne amplement) et que le terme possède – antérieurement et parallèlement aux ouvrages de sagesse – des sens sinon vulgaires du moins très concrets dont le lecteur ne peut délibérément s'abstraire, y compris dans un développement essentiellement abstrait. Les penseurs taoïstes l'ont placé au faîte de leur édifice théorique et au cœur du mécanisme des êtres, il est donc à la fois centre et sommet.

Le *dao* individuel est essentiellement perçu selon sa *fonctionnalité*, *yong* 用 (ceci renvoie également, me semble-t-il, à la notion de “fonction” que Mozi, ainsi que les légistes, se faisaient du *dao*). C'est ce qui le différencie du *dao* universel qui n'est, lui, généralement envisagé non pour sa fonction mais pour son statut.

généralement, le HNZ parle de «chérir [en son sein]», *huai* 懷 (voir plus haut). Sur l'union au *dao*, voir C. Le Blanc, 1985, p. 124-125.

2. Approche de l'épistémologie du *Huainan zi*

On peut tenter de définir le processus cognitif à partir du sujet, du *modus operandi* ou de l'objet de la connaissance. La pensée philosophique chinoise, taoïste en particulier, prend en compte ces trois facteurs; elle accorde toutefois une place éminente à la connaissance de la connaissance et souvent à l'objet du savoir. La connaissance du *dao* n'est pas qu'une partie du procès de la connaissance; elle en est le cœur, car qui connaît le *dao* individuel connaît les êtres et tous les autres objets. Inversement, qui ne connaît point ce *dao* n'est guère à même de savoir ce qu'il en est des dix mille êtres.

Le terme – verbe et substantif – *zhi* 知 désigne la capacité de connaissance rationnelle et objective de l'homme (Yuan Chunhua, 1985, p. 35, 36). Celle-ci est à la fois innée et acquise, spontanée et fruit de l'étude. La connaissance spontanée, *ziran* 自然, a la faveur des taoïstes, depuis leur fondateur, Lao zi. Il s'agit de connaître le monde sans sortir de chez soi: «Sans franchir sa porte, on connaît le monde entier. Sans regarder par sa fenêtre, on voit le *dao* du ciel. Plus on va loin, moins on connaît» (selon le *DDJ*, XLVII, p. 29); voir le *HNZ*, IX, p. 10b4 (implicite), et XII, p. 24b3 (citant Lao zi). Dans ce cas extrême, plus on connaît le monde, moins on connaît le *dao*, car on s'éloigne de sa contemplation interne. Mais Liu An s'oppose au point de vue de Lao zi qui théorise un savoir possible sans étude (Yuan Chunhua, 1985, p. 35). Il accepte l'idée qu'on puisse apprendre à connaître: «Personne n'ignore le bénéfice que l'étude procure à chacun» (XX, p. 21b2). Dans la perspective du *HNZ*, on apprécie autant l'homme «saint», *sheng[ren]* 聖 [人], qui sait sans apprendre, que le philosophe, l'homme «intelligent», *zhi* 智, qui apprend pour savoir, à qui tout n'est pas donné naturellement par le Ciel. À dire vrai, les deux conceptions coexistent dans l'œuvre, certains chapitres privilégiant l'une, certains s'attachant à l'autre; sur ce point – et sur bien d'autres – la pensée du *HNZ* est de caractère composite (Xia Zhentao, 1992, p. 262). On a vu – du moins à propos du *dao* – que, globalement, *Huainan zi* préférait la voie étroite de la connaissance intuitive de Lao zi. Car l'aptitude à la connaissance humaine est de nature spontanée et naturelle (Xia Zhentao, 1992, p. 250). Xun zi 荀子 affirme que la connaissance est dans la nature de l'homme et que l'étude l'aide (XV, 21, p. 271; trad. I. Kamena-rović, p. 256). Tous ces auteurs admettent donc qu'on peut connaître, plus ou moins bien; mais la question centrale est plutôt de savoir comment l'on peut connaître plutôt que de savoir ce que l'on peut connaître, ce qui – dans le cas du *dao* – peut être plus que problématique, s'agissant du *dao* universel.

Cette dualité du procès de la connaissance renvoie au caractère duel de la vérité objective et subjective (Xia Zhentao, 1992, p. 258; Ding Yuanming, 1995, p. 542). La première se rattache au savoir intellectuel acquis, la seconde à la connaissance spontanée innée. Dans l'optique taoïste, la seconde a la préférence des maîtres. Mais, là encore, Huainan zi adopte un point de vue syncrétiste, admettant les deux options, les deux voies, complémentairement. Il combine les deux théories dont l'une veut, comme chez Lao zi, que l'objectif nie le subjectif (la connaissance du monde obère-t-elle la connaissance de soi?), et l'autre, comme chez Zhuang zi, que le subjectif nie l'objectif (le solipsisme occulte-t-il la connaissance des êtres?) (Yuan Chunhua, 1985, p. 33). Le sage ne se repère pas tant à ses capacités d'observation (il peut à l'évidence, comme tant d'autres, être trompé par ses sens) qu'à la qualité de ses déductions ou inductions après observation. Parmi les rares gloses explicitant le terme *zhi*, «savoir, connaissance», on ne relève que deux indications relativement claires: «Connaître, c'est [faire] accéder à la conscience [éveiller], ou c'est distinguer», à I, p. 25b6 (*zhi, you jue ye* 知猶覺也), et , à XVII, p. 15a3; XIX, p. 19a1 (*zhi, you bie ye* 知猶別也). Or, les trois scolies viennent du même commentateur, Gao You 高誘 (ca. 196 - ca. 250), qui prend en compte les dimensions psychologique et intellectuelle les seules fois où il cherche à approfondir la signification de ce verbe. Celui-ci s'emploie au sens étroit de «connaître», en tant que processus intellectuel, appliqué aux mécanismes complexes (connaître le *dao* du Ciel), et au sens large de «savoir», relatif aux techniques mineures (savoir repérer le sud, comprendre la marche d'un char, le chant d'un oiseau ...) On retrouve les deux cercles de signifiés, *lato sensu* – *stricto sensu*, si fréquents dans la langue classique, observés plus haut à propos du *dao*. Par exemple, la connaissance de la taille d'un être ou l'importance d'un événement peut-elle se déduire de son observation partielle? C'est ce qui est exprimé dans la formulation «connaître le grand à partir du petit» [le tout à partir de l'élément]: «La clairvoyance de Kong zi lui permit de connaître le grand à partir du petit» (XI, p. 3b5; formule reprise à XIII, p. 22b3). On se défie des extrapolations hasardeuses dans la proposition du bœuf dont on ne voit qu'un pouce carré: «On ne saura pas qu'il est plus grand qu'un mouton; seule une vue globale de son corps révèle à quel point sa taille est différente», à XVI, p. 19b2.3. Inversement, l'auteur du chapitre XVII, p. 12a3.4, affirme: «Qui aperçoit une défense d'éléphant sait qu'il est plus grand qu'un bovin. Qui voit une queue de tigre comprend qu'il est plus grand qu'un chat sauvage. À partir du seul élément [du corps], on en peut reconstituer les cent autres parties», louant ainsi la capacité déductive de l'homme réfléchi qui «connaît le grand à partir du petit», critiquant la présomption de l'homme de peu qui s'estime capable de juger l'important à partir du ténu.

La vérité objective se corrèle avec les notions de «vrai», *shi* 是, et de «faux», *fei* 非, qui supposent des critères les déterminant: «On distingue [discerne] par la connaissance le semblable du différent et le vrai du faux» (I, p. 25b4). Les auteurs, dont Huainan zi, sont conscients de la ténuité de «la frontière entre vrai et faux» (I, p. 22a8), de la difficulté de «départager le vrai du faux» (II, p. 3b2; XIX, p. 16b5). C'est un monde de vérités relatives qui est dessiné, parce que les sens sont faillibles et que nous sommes en situation: «Il n'y a de vrai et de faux qu'en fonction d'une situation [*chu* 處, place]» (XIII, p. 11a1-2), selon le siècle et le lieu où l'on vit, la culture à laquelle l'on appartient. D'où la recommandation fréquemment faite de ne point abuser «des oreilles et des yeux»,⁴⁹ de ne pas s'y fier exclusivement (II, p. 17b4) pour rechercher la vérité et de préserver sa tranquillité propre pour y accéder (II, p. 10b2). Car ces sens sont non seulement sources d'erreurs, mais aussi de désirs (VII, p. 10a2; IX, p. 16a7; XV, p. 8a5). Même «les distinctions issues de la pensée et de la réflexion sont insuffisantes pour décider du vrai et du faux» (VI, p. 6a5), *a fortiori* lorsqu'on n'y recourt point! Il convient d'avoir un esprit fort, pas nécessairement une position sociale élevée, car «la vérité est indépendante de la noblesse ou de la roture» (IX, p. 18b6). Mais celui qui sait «donner forme au vrai et au faux» (II, p. 10b2; XI, p. 1a5), c'est-à-dire déterminer et imposer les critères de la vérité, attire à lui les peuples qui convergent «tels les rayons de la roue vers son moyeu» (IX, p. 29a7). Le saint possède naturellement cette capacité de «voir le vrai» (XI, p. 22a6; XIX, p. 18b9). De fait, bien souvent même la recherche du vrai n'est qu'une recherche d'une supposée vérité qui nous agrée et non une quête de l'authenticité du *dao*. Le vrai authentique ne s'accorde pas de ces petits arrangements avec le profit personnel. Le chapitre XI, p. 16a3-6, énonce clairement: «Celui qui cherche le vrai ne cherche pas tant le principe du *dao* que ce avec quoi il se sent en harmonie [en accord]. Celui qui rejette le faux ne repousse pas tant les jugements viciés et les errements que ce qui heurte son cœur ... La vérité du vrai suprême est dépourvue d'erreur. L'erreur du faux suprême est dépourvue de vérité. Tels sont le vrai et le faux véritables. Si donc quelque chose est vrai par rapport à ceci, mais faux par rapport à cela, ou faux par rapport à ceci, mais vrai par rapport à cela, c'est qu'il peut être qualifié de

49 On parle souvent d'épuiser ses sens ou son corps à abuser de son ouïe et de sa vue (I, p. 19a3-4; II, p. 15b7; VII, p. 3a6; inversement IX, p. 21a3), ou de les pervertir par l'abus de sons et de couleurs (VII, p. 4a1; IX, p. 23a7; XI, p. 7b4). Le sage se défie de ce qui flatte ses sens (II, p. 11b9). Inversement, celui dont les sens sont utilisés avec parcimonie «peut, par la connaissance, distinguer les différences et repérer clairement les erreurs» (I, p. 25b4). Noter que si le goût apparaît parfois pour illustrer l'attitude de défiance vis-à-vis des sens, l'odorat, le toucher sont absents des énumérations.

vrai et de faux relatifs. Ce vrai et ce faux sont relatifs [à la mesure] d'un coin et d'un angle [de maison] ou à celle de l'espace et du temps [de l'univers]. Si, à présent, nous désirons choisir ce qui est vrai pour nous y tenir et ce qui est faux pour le repousser sans savoir ce que notre siècle tient pour vrai ou pour faux, nous ne saurons ce que nous devrons qualifier de vrai ou de faux». On voit que la vérité absolue est en relation avec le *dao* et que la vérité ou l'erreur relative en est éloignée. Le maître taoïste est celui qui «porte le *dao* précieux comme un joyaux en son sein et [...] délaisse ses yeux et ses oreilles pour voguer seul au delà du sans-espace» (II, p. 5b8; comparer VII, p. 7a8); «celui qui atteint le *dao* ne se laisse point aveugler par ses sens [yeux/oreilles]» (II, p. 7b4), car «l'examen par l'œil et l'oreille est inadéquat pour discerner la structure des choses» (VI, p. 6a4-5). C'est, au contraire, celui qui fait corps avec le *dao* dont les sens sont tout à fait efficaces (I, p. 19b11; VII, p. 3b2; IX, p. 18a8; XXI, p. 3a9).

Si la connaissance du vrai par les sens est très sujette à caution, celle qui est acquise par l'intelligence, *zhi* 智, est souvent à peine mieux perçue. On a vu que cette défiance remontait à Lao zi. Pour cet auteur, il convient d'adopter en la matière un point de vue extrême: il n'est de connaissance que du constant, immuable (*DDJ*, XVI, p. 9; LV, p. 34), quoiqu'il admette qu'on puisse se connaître (tel le saint, *DDJ*, LXXII, p. 43), connaître les autres (*DDJ*, XXXIII, p. 19), et enfin connaître le vrai et le faux (*HNZ*, XX, p. 16b8). C'est ce qu'on appelle «connaître grâce à [par] l'intelligence», *zhi zhi* 智知, à VIII, p. 7a1-2; X, p. 14b5[2]; XVII, p. 1b8; XVIII, p. 2a6, 22b9 [les graphies de *zhi* 知 diffèrent à X, p. 14b5, et à XVIII, p. 22b9]. Aussi, «celui qui sait ne parle pas, celui qui parle ne sait pas» (*DDJ*, LVI, p. 34; LXXXI, p. 47), car le savoir n'est pas communicable par la parole fuyante, qui n'appartient pas au domaine du constant, ni par la logique, qui ne permet pas un savoir direct et intuitif des êtres (on sait le caractère presque mystique de la communication entre les êtres, chez les pères du système taoïste).

La connaissance par l'intelligence (connaissance de la connaissance), *zhi zhi*, est dépréciée, mais elle est au-dessus de l'ignorance ou de la vaine discussion (VIII, p. 7a1-2). Liu An conseille parfois d'«abandonner [renoncer à] l'intelligence», *qi zhi* 契知 (XII, p. 18b2 [il s'agit d'une citation du *DDJ*, XIX, p. 10]; XIV, p. 14a9), ou le savoir *zhi* 知 (VII, p. 14a10), ou de «bannir le savoir», *qu zhi* 去知 (XI, p. 13b2; XII, p. 19b4-5).⁵⁰ Certains, tels Chang Hong

50 Les expressions sont visiblement synonymes; la première (extraite du *DDJ*, XIX, p. 10) est citée par le *Zhuang zi*, X, p. 160; XI, p. 172; voir, de même, le *Wen zi*, I, p. 3b. La formulation *qu zhi* existe chez Han Fei zi, entre autres, en son chapitre I, 5, p. 18 et 19 (trad. J. Levi, p. 89 et 90), dans un domaine plus politique qui paraît également inspiré de Lao zi.

萇弘, périrent à cause des savoirs dus à leur intelligence, mais ils ne surent pas sauver leur vie par le non-savoir (X, p. 14b5; XVIII, p. 22b9 [la graphie de *zhi* diffère dans ces deux passages presque identiques; on peut donc comprendre «intelligence» ou «savoir»]). La position médiane adoptée par le *HNZ* est résumée dans une phrase du chapitre XVII, p. 1b8: «Par l'intelligence, on ne connaît qu'une parcelle de la réalité; c'est en s'appuyant sur la non-connaissance [le non-savoir] qu'on connaît véritablement». Enfin, cette attitude modérée est encore illustrée par ce propos: «Si tout ce que l'intelligence humaine juge bon aboutissait nécessairement à la réussite, il n'existerait plus de chemin sans issue sous le ciel. En fait, le savoir et la réflexion constituent la porte du malheur et du bonheur» (XVIII, p. 2a6). Dès lors, on conclut que si la connaissance par l'intelligence est loin d'être la panacée pour savoir ce qu'il en est des êtres, des hommes ou des faits – et moins encore du *dao* –, malheur à celui qui n'y aurait même pas recours! On peut voir que cette conception est à la fois réaliste, en ce qu'elle reconnaît pour partie la valeur de l'étude et de l'intelligence, et idéaliste, parce qu'elle recherche une impossible connaissance absolue qu'elle met, plus ou moins explicitement, en rapport avec le *dao*.

En dehors de nombreux savoirs techniques superficiels,⁵¹ que peut-on aspirer à connaître qui ne soit inaccessible à l'homme de bien? Essentiellement les grands facteurs explicatifs de la marche des êtres et les notions principales qui permettent de penser le monde, constituant largement le langage philosophique. Ainsi évoque-t-on le repérage du principal et du secondaire dans l'observation d'un phénomène; opération intellectuelle indispensable à sa compréhension.⁵² On insiste aussi beaucoup sur le commencement et l'achèvement

51 Citons, par exemple, connaître le blanc (IX, p. 33a4); connaître la glace (XVI, p. 15b4); connaître les maladies (XVIII, p. 4a9; XX, p. 13b5); connaître les armes (XXI, p. 6a10); connaître le printemps et l'automne (XII, p. 23a6); connaître la vie et la mort (XVIII, p. 2a6); connaître l'aurore (XVI, p. 7b3); connaître la terre (XV, p. 5b8, 15b2); connaître le mouvement (I, p. 6b6-7; XVII, p. 3a11; XXI, p. 6a7-8); connaître l'est et l'ouest (II, p. 4a7; III, p. 32b4.7; XI, p. 1b4, 7a4); connaître les lois (XIII, p. 7b11, 8a1); connaître le vent [ou les mœurs] (IX, p. 5b4; X, p. 14b9; XVII, p. 15b9); connaître la hauteur [la taille] (III, p. 33a7; X, p. 14b10; XX, p. 21a5); connaître les normes (IX, p. 1a6; XVIII, p. 2a5); connaître le froid (XVI, p. 20a9; XIX, p. 16a1); connaître le noir (IX, p. 33a4); connaître le renard (X, p. 3a3.5); connaître le crépuscule (XII, p. 23a1); connaître le malheur (I, p. 14b11; X, p. 8a1; XI, p. 18b8; XIII, p. 17b3; XIV, p. 5a5; XVIII, p. 17b8, 21a7; XX, p. 25b4; XXI, p. 1b4, 2b2, 5a5.10, 6b8); connaître la marmite (XVI, p. 20a7; XVII, p. 7b9); etc. Il s'agit, en fait, bien souvent de reconnaître plus que de savoir.

52 On parle de connaître la racine (VII, p. 17b5; XI, p. 7a8); ceci s'oppose à connaître la ramille (XVIII, p. 1a7, 15b5; XXI, p. 6b5), c'est-à-dire l'essentiel par opposition à l'accessoire.

(l'origine et la fin) des événements dont on vise l'intellection.⁵³ Des notions cardinales, telles le proche et le lointain, sont prises pour critères chez la plupart des penseurs en général, et chez Liu An en particulier. On insistera sur la catégorie/l'espèce, *lei* 類, qui permet la classification; le *HNZ* met l'accent sur les erreurs de jugement souvent dues aux manques de *categorisation* des faits ou des êtres.⁵⁴ Les philosophies chinoises raisonnent fréquemment en termes *utilitaires*, les taoïstes également qui cherchent à faire la part entre la connaissance du nuisible et du profitable, *li hai* 利害. ⁵⁵ Cette appréciation est éminemment dialectique, car la question implicite est toujours la même: à partir de quand un fait ressortit-il à telle catégorie classificatoire (proche/lointain, lourd/léger, profitable/nuisible, grand/petit, interne/externe ... vrai/faux)?⁵⁶ La faute de juge-

53 S'agissant de la provenance, *chu* 出, c'est-à-dire ce de quoi est issu un phénomène (pas nécessairement sa cause), voir VIII, p. 7a4; IX, p. 33a6; XIII, p. 29a1.2; XV, p. 17b1 (sur la connaissance des causes, *yin* 因, voir XVII, p. 1a8); de même sens, *qi* 起, à XX, p. 13b6; de sens voisin, *gu* 故, «la raison, l'origine, le pourquoi», à XI, p. 13b11; ou encore *lai* 來, «venir de», ou imminence (voir plus bas), à VI, p. 11a9 [glose: *qiu* 求 se lit *lai*]; X, p. 2a7; XIII, p. 16b9.10; et surtout «la provenance», *you* 由, à VI, p. 7a3, 8b1, 11a9, 16b9; VIII, p. 7a4.9; X, p. 13b6; XIII, p. 7b11; XIV, p. 8b1[2]; XX, p. 13b6; voire «la source, *yuan* 原源, à VII, p. 15a11; XIII, p. 7b8, 8a1. Le *HNZ* utilise encore l'expression *zhi qi suo gui* 知其所歸, «savoir [de quoi il] en retourne», à X, p. 15b11; XX, p. 24a3. S'agissant du «terme» d'un fait, *duan* 端, on en évoque la connaissance à VII, p. 8b4; XV, p. 10b5, 21a2-3; on emploie aussi le mot *jin* 盡, «achèvement», à ce sujet, à XVIII, p. 27b3; le mot *mu* 暮, «fin», de même sens, à XVI, p. 20a9; l'expression *qiong* 窮, «extrémité», à XV, p. 20a10; ou *zhi* 止, «but», à VII, p. 1a10; *zhong* 終, «terminaison», à VII, p. 1a9; X, p. 4b3, 13a2, 15b10; XIV, p. 17a10 (ceci se retrouve, entre autres, dans les chapitres VI et XXVII du *Zhuang zi*). Il est encore question de la connaissance (par un animal) de «l'imminence», *jiang* 將, d'un fait à XVI, p. 7b3, 20a8-9. Inversement, on recommande de savoir lire «le passé», *wang* 往, à VI, p. 11a10; XIII, p. 16b9.10.

54 (Re)connaître les «catégories» d'appartenance, *lei* 類, voir XVII, p. 1a7, 14b2; XXI, p. 2a10. Cette notion est importante dans la problématique de la connaissance chez Liu An, pour qui le monde des êtres est fait d'«espèces» (XVII, p. 1a7) qu'il s'agit de répertorier avant de les pouvoir comprendre. Elle mériterait d'amples développements qu'il n'est pas envisageable d'entreprendre ici.

55 Sur la connaissance de «l'utile», *yong* 用, voir VII, p. 16b11-17a1, 17a1; XXI, p. 9b8. Sur celle du «profitable» et/ou du «nuisible», *li hai* 利害, voir I, p. 25b1; VII, p. 5b5-6; X, p. 5a7; XIII, p. 27b5; XIV, p. 8b1, 10b1; XV, p. 15b2; XVI, p. 16b9; XVIII, p. 4a9[2]; XIX, p. 8b11. Cette dernière formule se trouve, par exemple, au chapitre II du *Zhuang zi*.

56 Sur la connaissance du «proche» et du «lointain», *jin yuan* 近遠 (marquant des degrés d'importance relative par rapport à l'observateur), voir VIII, p. 4b2; IX, p. 32a7; XI, p. 3b5, 18b4; XVI, p. 9a8-9; XX, p. 21a5. Dans les trois premiers cas, il s'agit de connaître le «lointain» à partir (par rapport, en fonction) du «proche». S'agissant du «lourd» et du «léger», *qing zhong* 輕重, de même signification symbolique, voir XX, p. 21a5. Pour ce

ment s'apparentant fréquemment à une erreur de *classification*. Notons que le *dao* est précisément conçu comme hors catégorie, car les englobant toutes.

Les grandes notions permettant de penser le monde, communes aux penseurs chinois et à *Huainan zi*, sont essentiellement basées sur quelques idées fortes telles celles de changement, *bian* 變, de constance, *chang* 常, de métamorphose, *hua* 化, de désordre, *luan* 亂 ... qui sont, de fait, à la base de la pensée chinoise «métaphysique», après l'avoir été de la pensée religieuse (la dernière ayant largement fourni le vocabulaire de la première). La connaissance du cœur du processus qui meut les êtres ou explique leur nature passe par celle de leurs essences, de leurs souffles et de leur destin. Le sage est, en effet, celui qui connaît le stable et le changeant, autant dire l'éternel et le transmuable, dans le cadre d'un processus cyclique. C'est ce qui est explicitement énoncé à VII, p. 11b8 (il s'agit du philosophe Zi Qiu 子求); XX, p. 15a5; XXI, p. 2a2.7; la sagesse consistant à repérer le moment où tel phénomène modifié reste, en fait, identique à lui-même, contrairement aux apparences qui abusent le vulgaire. Il en est de même pour les métamorphoses des êtres (ici VII, p. 11b8; XXI, p. 2a2), d'ailleurs énoncées en concomitance avec les changements. On en trouve des mentions explicites à IX, p. 5b2; XI, p. 2b7; XII, p. 7b11 [texte corrigé par la glose; comparer le *Wen zi*, II, p. 11b-12a] (il s'agit de Kong zi). La connaissance du constant (immuable) est mentionnée par une citation de Lao zi à XII, p. 9b4: «Connaître le constant, c'est l'illumination»; c'est assez dire son importance (voir C. Larre, 1982, p. 228-229). Le désordre – principalement politique (mais le politique reflète le cosmique et réciproquement) – est un changement qui n'obéit pas aux règles établies par la nature ou par les cycles des êtres; il importe d'en avoir une juste appréciation (XIII, p. 7b7-8; XX, p. 25a9): «Le saint est vénéré pour son aptitude [...] à connaître la provenance des désordres» (XX, p. 13b6). Au plus profond des êtres gît l'essence qui les constitue et les explique; honte à qui ne la connaît point (XII, p. 1b6; XXI, p. 6a5)! Il en est de

qui est de la connaissance du «grand» à partir du «petit» (extrapolation, déduction, induction), *xiao da* 小大, voir VII, p. 3b10; XXI, p. 6a7; ainsi que I, p. 20b2; VII, p. 15a10; X, p. 6b10, 10b4; XI, p. 3b5; XIII, p. 22b3, 24a4; XVI, p. 19b2.3; XVII, p. 12a3.4. À deux reprises, on a vu qu'il était question de prendre pour référence un animal de petite taille qui permet de comparer avec la grande taille d'un autre, alors hors de vue (XVI, p. 19b2-3; XVII, p. 12a3-4, métaphore limpide); on dit «connaître le grand à partir du petit», à X, p. 10b4; XI, p. 3b5; XIII, p. 24a4; on emploie aussi le binôme *mi shao* 彌少, à VII, p. 4a8; XII, p. 24b4, dans un contexte voisin. Sur la connaissance de «l'interne» et de «l'externe», *nei wai* 内外, voir XII, p. 1b5; XVI, p. 8b7; XVII, p. 15b7 (de l'interne à partir de l'externe, dans ces deux derniers cas). On a vu plus haut que la pure connaissance du vrai et du faux était mentionnée à XX, p. 16b8.

même des souffles qui meuvent les êtres et les peuvent modifier à XVI, p. 20a8; XVII, p. 7b10 (il est ici seulement question de psychrométrie). Quant au destin, on dit que «celui qui connaît le destin ne s'en prend pas au Ciel» (X, p. 17b6); le sage «connaissant le *dao*, ne s'égare pas, connaissant le destin, est sans inquiétude» (XIV, p. 18b9); c'est que le destin lui-même, telle la nature, détermine les qualités, les propres des êtres (XX, p. 18a9), sorte de messager du Ciel qui leur fait don de leur nature vitale (*ming* 命 est, à la fois, «vie» et «destin»). Tous ces types de savoirs (changement, métamorphose, désordre; essence, souffle, destin) ne sont pas répertoriés par Lao zi, seule la constance l'est (DDJ, XVI, p. 9). Tous visent à ce qu'on nomme globalement la connaissance des êtres (I, p. 6b7; X, p. 9b7; XVII, p. 1a7), celle de la nature (XVIII, p. 1a4; XX, p. 18a9) et, bien au delà, celle de la sagesse (X, p. 3a5; XIII, p. 21a5.6; XIX, p. 12a8; XX, p. 27a8).

Plus spécifiquement taoïstes apparaissent bien sûr la connaissance du non-agir (I, p. 17b2, et XII, p. 24a8, citent Lao zi: «Je connais l'avantage du non-agir»), la connaissance de la non-connaissance (XVIII, p. 22b9) (et celle de la connaissance, à XII, p. 1b8), la connaissance de la vertu (I, p. 2b8; VIII, p. 5b1[2]; XXI, p. 6a9[2]), celle de soi (quoiqu'elle ne soit pas spécifiquement taoïste) (X, p. 17b6; XVII, p. 4a8),⁵⁷ celle du moment opportun (XII, p. 11a3, 17a5; XIII, p. 12b6, 17b3; XIX, p. 16a2), celle de la nourriture du principe vital (de «la vie», *sheng* 生, dit le texte, à VII, p. 15a3; XXI, p. 6a5-6), celle de l'unité ou de l'Un (VII, p. 5a2.3; VIII, p. 9b6; XI, p. 13b11) ...⁵⁸

57 Beaucoup de textes parlent de la «connaissance [par] de soi-même»», *zi zhi* 自知, ce qui ne recouvre pas toujours le même objet du savoir. Dans le *HNZ*, il en est question à I, p. 25b6; X, p. 9a11; XI, p. 11a10; XII, p. 10b7; XIII, p. 17a2. Lao zi écrit que «qui se connaît soi-même est éclairé» (DDJ, XXXIII, p. 19), et «le saint se connaît, mais il ne se montre point» (DDJ, LXXII, p. 42). On retrouve les mêmes maximes chez Han Fei zi commentant Lao zi. La connaissance de l'ignorance est mentionnée dans le *Zhuang zi*, XXXIII, p. 470.

58 L'expression «nourrir sa [la] vie», *yang sheng* 養生 (I, p. 21a9; II, p. 19b1; VII, p. 15a3; XI, p. 22b7, 23a2; XIII, p. 27a6; XIV, p. 18b2; XX, p. 12b10; XXI, p. 6a5-6), est indifféremment employée par le *HNZ* avec le binôme *yang xing* 養性, «nourrir sa [la] nature» (I, p. 12a4; II, p. 19a11; VII, p. 4b6, 10b5; XIV, p. 3a8, 10b8; XX, p. 10a5, 12b9; XXI, p. 3a10). La glose de VII, p. 4b6, explique d'ailleurs *xing*, *sheng ye* 性生也, «la nature, c'est la vie».

3. Conclusion

Dans la perspective syncrétique du *Huainan zi*, la connaissance vise à la fois les objets ordinaires du savoir pratique, les grandes notions de l'ensemble de la philosophie chinoise et, parmi elles, celles qui sont propres à son école taoïste dite “Huang-Lao” 黃老, aucun type n'excluant les autres. Au faîte de cette pyramide se place la connaissance du *dao* qui tend à la fois à cerner ce qu'on peut ne pas attendre de la connaissance et du *dao*. Elle peut, mais seulement dans une certaine mesure (si l'on suit les glossateurs), être assimilée à la connaissance de l'Un (VII, p. 5a2.3 [la glose identifie «l'Un supérieur» au *dao*, «l'Un inférieur» aux êtres]; voir aussi VIII, p. 9b6); or, selon le *DDJ*, le *dao* engendra l'Un ... Si la construction intellectuelle à laquelle parvient Liu An, en ce domaine général, est cohérente, elle atteint des positions extrêmes qui évoquent clairement celles de Lao zi en ce qui concerne le savoir du *dao*. Comment connaître par les sens ce qui est inaccessible aux sens? Le *dao* n'a ni contours, ni saveurs, ni sons... Comment comprendre ce qui n'est pas accessible par l'intellect? Le *dao* n'a pas d'intelligence; ce n'est pas un raisonnement mathématique... Il ne peut être question que de s'immerger dans le *dao* (VIII, p. 11b3), de le «co-naître», dirait Paul Claudel. On a vu que le long passage décisif était le premier paragraphe du chapitre XII, p. 1a-b, du *HNZ* où Taiqing demande à Wuqiong et à Wuwei s'ils connaissent le *dao*. Le dialogue se termine par l'indécision de Taiqing qui demande à Wushi:

«Entre Wuwei qui connaît et Wuqiong qui ne connaît pas, qui a tort et qui a raison?». Wushi répondit: «Qui ne connaît pas est profond, qui connaît est superficiel; qui ne connaît pas est intérieur, qui connaît est extérieur; qui ne connaît pas est pénétrant, qui connaît est grossier». Taiqing leva alors les yeux au ciel et dit en soupirant: «Ainsi donc, n'est-ce pas que ne pas connaître c'est connaître et que connaître c'est ne pas connaître? Qui donc saurait comprendre que la connaissance est non-connaissance et que la non-connaissance est connaissance?» Wushi répliqua: «Le *dao* ne saurait être entendu; ce qui peut être entendu n'est pas lui. Le *dao* ne saurait être aperçu; ce qui peut être aperçu n'est pas lui. Le *dao* ne saurait être énoncé; ce qui peut être énoncé n'est pas lui. Qui donc a jamais compris que ce qui donne forme [aux formes] n'a pas de forme? [i.e. le *dao*]».

On voit que la position extrême de Lao zi est ici reprise par Zhuang zi et par Huainan zi même: celui qui dit savoir quelque chose du *dao* ne le connaît pas vraiment. Mieux: celui qui ne sait pas [les propriétés supposées du *dao*] (c'est-à-dire qui n'utilise ni ses sens ni son intellect) sait, du moins, qu'il ne peut savoir et il est, d'autre part, en position de connaître le *dao* intuitivement, en «faisant corps avec lui», *ti dao* 體道 (voir la note 44). La connaissance

(supposée objective, basée sur l'étude) est un obstacle à la connaissance spontanée (supposée naturelle, qui se défie des sens et de l'intellect). Dès lors, il est manifeste que la connaissance intellectuelle apparaît comme un obstacle à la fusion avec le *dao* et à sa «[re]connaissance», *zhi* 知 (aucun autre verbe n'est utilisé par le *HNZ* pour désigner le savoir qu'on peut en avoir). Sans doute cet argument ultime est-il employé essentiellement pour donner un caractère infini au *dao*; la connaissance humaine étant par nature limitée, elle ne saurait y avoir directement accès. Comme dans la théologie occidentale où l'homme ne peut avoir l'idée de l'infini que par cet infini lui-même, nous ne pouvons avoir idée du *dao* qu'en tant que partie, à partir de lui et non à partir de nous.

Si l'on insiste sur la difficulté de dire le *dao*, c'est sans doute à cause de la tradition acroamatique de la philosophie chinoise. Il n'est jamais question dans les textes de l'époque ancienne de «définir» le *dao*, car la transmission orale l'implique moins, quand elle ne s'y oppose pas. Nous sommes le plus souvent sur le terrain de la conviction, plus que sur celui de la démonstration (convaincre est parfois plus recherché que prouver), sur celui de l'efficacité plus que sur celui de la rigueur. Nous avons vu que Liu An recommandait de «parler du *dao* et des affaires [du monde et des hommes]» (XXI, p. 1a9[2]), ce qui prouve que son option n'est pas purement spéculative, mais qu'elle débouche sur la vie pratique dont les exemples illustrent tant son œuvre. Cet auteur conseille d'ailleurs fréquemment la «mise en pratique du *dao*», *xing dao* 行道.⁵⁹ Il y a par conséquent derrière ces propos une claire philosophie de l'action.

Ainsi, selon les taoïstes, et plus particulièrement pour le *HNZ*, la théorie de la connaissance en générale est étroitement liée à la théorie du *dao* parce qu'elle est limitée par celle de la connaissance du *dao* en particulier. Ce qui est possible en ce domaine pour le *dao* l'est *a fortiori* pour les autres objets du savoir, mais non l'inverse. Comme en d'autres occasions, Liu An présente des vues qui intègrent et tentent de rendre compatibles les conceptions des devanciers de son école – principalement *Zhuang zi* – et même d'autres écoles. En l'occurrence, il considère que les trois modes de connaissance (subjective, objective, intuitive) doivent cohabiter, selon l'objet pris en compte. Il établit implicitement⁶⁰ une

59 Voir le *HNZ*, II, p. 22a2.6; VI, p. 5b11; VIII, p. 15b9, 16b3; IX, p. 31a10; XI, p. 19b6; XIII, p. 7b9, 9a2, 13b11; XIV, p. 12b2[2]; XIX, p. 3a2. «Agir [selon] le *dao*», c'est sans doute «non-agir» (les glossateurs ne commentent pas cette expression).

60 Liu An emploie les expressions *da zhi* 大知 et *xiao zhi* 小知 (IX, p. 17a10; XII, p. 23a1; XVI, p. 11b4), «grande et/ou petite connaissance» («intelligence» des grandes et des petites choses, c'est-à-dire de l'important et du futile). La seconde mention est une citation du *Zhuang zi* (I, p. 6), la troisième est la plus explicite, parlant de «catégories» du savoir. Dans une large mesure, le *HNZ* reprend ainsi la théorie épistémologique du *Zhuang zi*.

hiérarchie entre ces modes de connaissance, comme il en existe une entre les objets dérisoires du savoir et le *dao*. Faisant le bilan et la synthèse des thèses de ses prédecesseurs, il propose une étape nouvelle dans l'épistémologie ancienne à l'aube de la philosophie des Han.

4. Résumé

Le *Huainan zi* présente moins une théorie qu'une conception du *dao*. Il reprend et dépasse les idées de Lao zi et de Zhuang zi sur la question; avec Wen zi, il en présente une nouvelle étape qui s'inscrit dans le cadre de l'école dite «Huang-Lao». S'il n'est guère possible de dire ce qu'est le *dao* immuable et universel (sauf à parler de ce qu'il n'est pas), il est toujours envisageable d'énoncer quelques propriétés des innombrables *dao* individuels.

L'épistémologie du *Huainan zi*, dépendante, elle aussi, des «pères fondateurs» du taoïsme, s'attache à cerner les potentialités cognitives des hommes et les critères du vrai et du faux. Au sommet de cette recherche se place précisément la connaissance du *dao* qui détermine, en une large mesure, toutes les autres. Ainsi, le savoir qu'on peut acquérir, sinon du *Dao* du moins des *dao*, est-il pour l'amoureux de la sagesse – et évidemment pour le saint – la première voie à suivre dans sa quête du vrai et de la racine des êtres.

Appendice 1: Le mot *dao* 道 dans le *HNZ* (édition de Liu Wendian)

- | | |
|------|---|
| I | p. 1a3.5, 1b7, 2a4, 2b7, 5a11, 6a4, 6b9, 8a6, 9a5, 9b1, 12a2.7.9, 13b1, 14a2[2], 14b1.7, 16a4.10, 17b8, 18a2, 18b4.10, 19a6, 20a3, 20b1.2.6.11, 21a6, 23a2, 24b1.7, 27a3. {36}. |
| II | p. 4b8, 5a3.8[2].11, 5b2.8, 6b10, 7b2.10, 8a2[3].3.11, 8b9, 11a2[2], 11b8, 12a6.7, 14a4, 15a1.5.6, 17b4.5.7, 18a8, 18b3, 19b2.4, 20b7, 21a1, 21b2.4, 22a2.6. {38}. |
| III | p. 1a5, 2a2.3, 7a10, 18a8, 21a3, 22b11, 24a7, 27a4. {9}. |
| IV | p. 2b3, 9a4. {2}. |
| V | p. 4b6, 8a3, 13b3, 18a7. {4}. |
| VI | p. 3a1.4, 3b11, 4b7[2], 5a8, 5b11, 6a9.11, 6b1, 10a2, 10a10, 12a6. 8.9.10, 12b1.3, 14a5.9, 14b3, 15a5, 15b1.7. {24}. |
| VII | p. 1b5, 3a6, 4b8, 6a9, 6b10, 7a1, 7b7, 8b11, 11b4, 13a1, 15b6.7, 16a10.11. {14}. |
| VIII | p. 1a9, 5a7, 5b1[2], 6b10, 7a2[2].8, 8a6, 9a7.9[3], 9b1, 10b3.5, 11a6, 11b3, 12a2, 13a2.3, 15b9, 16a11, 16b3[2]. {25}. |
| IX | p. 2a2.6, 2b10, 6b4.10.11[2], 7b1, 9a3.5.9, 10a2, 10b5.9.10, 11a2[2].6, 11b5.9, 12b10, 14b3, 15a10, 17b7, 18a11, 19a10[2], 19b2[2], 20b5.8, 21a6.11, 23a8, 23b2, 24a10, 24b2, 28b6.11, 31a4. 10, 31b1.4, 32a4, 32b3, 34a8.9[2].10.11, 34b2. {51}. |

- X p. 1a5.6.11, 1b5[2].6.8, 2a7, 8a1, 10a3.7.9, 10b6.10, 11b8, 12a6.11[2], 13b6.8, 14a4, 14b6, 15b7, 16a11, 17a8[2].9, 17b9. {28}.
- XI p. 1a4[2].5, 6b5, 7a10, 9a2, 9b6, 11a10[2].11, 11b5.6, 13b2.6.9.11, 14a2[2].6.7, 14b6, 15b7, 16a1, 17b1.2.10, 18b10, 19b6, 20a2, 22a8.9. {31}.
- XII p. 1a3.5.6[2].7[2].8.10.11, 1b1[2].2[2].4.9[2].10, 3a4.6, 3b1, 4a7.8, 5a9, 5b10, 6a2.8.9.10, 8a8, 8b10, 10b2[3], 14a9, 16a2, 16b9.11, 17a1, 17b8, 18a7[2], 18b1.2.3, 20a7, 24b3, 25a4, 26b6, 27b1.2.3, 28a4, 28b7, 29a1.3. {54}.
- XIII p. 2a6, 3b9, 4b10, 5a1.2[2].6[3], 6a6[2], 7a1, 7b9, 8a9, 8b4.5, 9a2, 9b3, 10a9.10, 11a10, 11b5.8, 12a3.4.9, 12b10, 13a4.8, 13b11, 14a1.2.5.9, 14b7.8.9, 15b2, 16b2, 17b2, 20a11[2], 22b4, 23a8, 23b9, 25b3.7.8, 27b6, 28b7, 29a9, 29b1.3. {53}.
- XIV p. 2a11, 3a4, 3b1[2].6[2].9, 4b1.6, 5a1, 5b1.7.9, 6a3.9, 6b1.2[2].3.6.7[2].8[2], 7a1[2].2, 7b3, 8a2.6, 8b7.11[3], 9a2.5, 9b5.6, 10b1, 11a4.8, 12a9, 12b2[2].10, 13a9.10, 14a9, 14b1, 15a7[2], 15b4, 16b1, 18a1[2].2.5.7, 18b3.8. {61}.
- XV p. 1b10, 2b10, 3a5.7, 3b2[4].3[3], 4a3, 4b1, 4b3.7.10, 5a5, 6a9[2], 8b11, 9b6, 12a1, 13a5, 14b7, 15a1.10.11, 15b2, 17b7, 19b5, 21a8, 23a8, 23b4. {33}.
- XVI p. 1a4.9[2].10.11, 3b8, 8b11, 9b4[2], 14b8, 15b9, 17b11. {12}.
- XVII p. 2b11, 4a11, 6b10, 7b4, 9b10, 13b10, 16b5, 17a1.4, 17b2, 19a10, 19b5. {12}.
- XVIII p. 1a11[2], 7b1.3.6.9, 8a2.10, 10b5.8, 14a8, 16a9, 16b4, 19a8, 20a6, 22b1.10, 23a1.11, 23b5, 24b2[2].4, 25b2.8, 26b6, 27a1.5.8, 28b10, 29b4. {32}.
- XIX p. 1a5, 1b7, 2a5, 3a2, 4b3, 6a2, 7b2.3, 8a5, 12a3.8, 13a7, 13b6, 16a11, 16b2.11, 18b8. {17}.
- XX p. 2b6, 3a4, 3b10, 4a11, 5a3.11, 5b1, 6b4, 7a4, 8b7, 9a3, 10a11, 11a1.9[2], 11b2, 12b7[2], 13b3[2], 15a4.8, 15b10[2].11, 16a6.7, 16b5, 20a1[3].2.4[2].5, 20b5.7, 21a4.10, 22b11, 23b8.9, 24b6[4].7.8. {48}.
- XXI p. 1a4.9[2].10.11, 1b2, 3a8, 3b6, 4a1.10[2], 5a7.9, 5b3.4, 6a1.3.6.9[2], 6b1.3.4.5.7.9, 7a1.3, 7b9.11, 8a6.9, 8b3.8, 10a2. {35}.

Appendice 2: Le mot *zhi* 知, «connaître, savoir», dans le *HNZ*

- I p. 2b8, 6a4, 6b6.7[2], 8b2.7, 14a10[2], 14b11, 15a6.9, 15b9, 17b2, 19a4, 20b2, 22a2[2], 25b1.4.5.6.
- II p. 2b2, 3a3[3].4.5.11, 3b1.2.4, 4a7, 5a10.11, 10a11, 10b1[3].3.4[3].5, 11b8, 14a1.7, 15b1, 17b4, 19b5.7, 21b5.
- III p. 27a4, 29a9, 32b4.7, 33a2.3.7.
- IV p. 9a2.4[2], 10a10.
- VI p. 2b5[2], 3a5, 5b5.6, 7a3, 8b1, 11a9[2].10, 15a10, 16b9.
- VII p. 1a7.9.10, 3b10, 4a8, 5a2[2].3[2].8[2].10, 5b5, 7a2.5.10.11, 7b2, 8b4, 9b2, 11b4.5.8[2], 13a5.6.10, 13b5, 14a10, 15a2.3.4.5.8.10.11, 16b11, 17a1, 17b3.5.
- VIII p. 4b2, 5a9[2].11, 5b1[3].2[2].7, 6b5, 7a2.4.9, 9a8, 9b1.6[2], 14a7.
- IX p. 1a6, 2a7, 3b7, 5b1.2.4[2], 6b3, 7a10, 8a1[2], 9b7.8, 10b1.2.4.5, 18b11, 23b1, 26a5, 29b6, 31a10, 32a3.4.7[2], 32b3, 33a2.4.6[2].
- X p. 2a3.7, 3a3[2].5.6, 4b3, 5a7, 6b10, 8a1, 9a11[2], 9b7.8.10, 10b4[2].9, 11a8.9[2], 13a2, 13b6, 14a8.9, 14b5[2].9.10[2], 15a2, 15b10.11, 17a8[2].9.11[2], 17b6[2].11, 18a3

- XI p. 1b4, 2b7.8[2], 3b5[2], 6b8, 7a4.8, 9b11, 10b3[2].4[2], 11a10[2], 12b9, 13b11, 14b8, 16a6[2], 17a6, 18b4.8, 20b8, 21a7, 21b1, 23a1.
- XII p. 1a5[2].6[2].7[2].8.10.11, 1b1[2].2[2].4[2].5[5].6[2].8[6].9[3].10, 2a1[2].2.5.7.8.10.11[2], 4a6.8, 4b3.6, 5b9, 7b10, 9b2.4[2], 10b7[2], 11a3[2].4, 12a5, 13a8[2], 13b7, 15a6, 16a5, 16b3.4, 17a5, 17b9, 18a5.8, 19b5, 20a1.4.7.10[4], 23a1[3].6, 23b9, 24a8.11, 24b3.4, 26a6.7, 28a4[2].
- XIII p. 2b5, 4a1, 7b7[2].11, 8a1, 9b3, 10a5, 12b6.7, 13b7, 15a6, 16b4.5[2].9[2].10[2], 17a2, 17b2[4].3[5].11, 20b10, 21a5[2].6[2].8.10[2], 22a2.3.6, 22b3.5.6, 24a4, 24b2.6, 26b7.9, 27a9, 27b5, 28b9[2].11, 29a1.2.4.
- XIV p. 2a10, 3a8, 3b9.10, 5a5, 6b2, 8b1[2], 10b1.5, 12b10, 15a2, 15b4.6, 17a10, 18b8.9.
- XV p. 4a3, 5b8, 6a3[2].11[2], 7a4, 8a8, 10b3[2].5.10[2], 12b2, 14a10, 15b1.2.3, 16b10.11, 17b1[2].2[2], 18a2, 18b8, 19b5, 20a1.3.9, 21a2, 21b9.10[4].11.
- XVI p. 4b8, 6b1[2], 7b3[2], 8b7[2].8[2], 9a7[2].8[3].9, 11a4, 11b4[2], 12b3[3], 13a9, 15b4.7, 16b9, 19b2.3, 20a7.8[2].9, 21a10.11, 21b7.10.11, 22b1.
- XVII p. 1a7.8, 1b8[2], 3a11, 4a8, 7b9.10, 12a3.4[2], 14a2.3, 14b2, 15a3, 15b2[2].5[2].6.7[2].9.
- XVIII p. 1a4.5.7, 2a5.6.8[2], 2b1, 4a9[3], 13b3, 15a10, 15b5.8.10[2], 16a4, 17b8[3].9, 18b8, 19a8, 19b3.11, 20b10, 21a6.7, 22b2.9[4].10.11, 23a2, 23b8.9[2], 24a2.3, 24b1, 25b5.6, 26a7, 26b2[2].5[3].6, 27a11, 27b1.2.3, 28a7.8.10, 29a1.8, 31a6, 31b1.8.
- XIX p. 1b4, 2a4, 2b9, 3a11, 6a7, 8b11, 10b6.8, 11a7, 11b1.8, 12a1.5.6.8.9, 13b1, 16a1[2].2, 16b7, 17a9, 17b3[2].5, 19a1.5, 19b1[2].2[2].4, 21b8.
- XX p. 2b2, 12b11, 13b5, 14a11, 14b1, 15a5[2].7, 15b3, 16a11, 16b8, 17a9, 17b1.2, 18a9[2], 20b7.11[3], 21a1.3.4.5[2].7, 21b2.10, 22a11, 24a2.3.11[3], 24b1, 25a9.10, 25b3.4, 26b11[3], 27a1.8.9[2].
- XXI p. 1a7, 1b4, 2a2.7.10, 2b2.4, 4a10.11, 5a5.10, 6a1.3.4.5[2].6.7[2].8.9[3].10[3].11[3], 6b1[3].5.7.8, 7a1, 9b8.

Appendice 3: Le mot *zhi* 智, «intelligence, compréhension»

- I p. 12a5, 14a6, 18b10, 26b7.
- II p. 15b9, 16a11, 16b1[3], 18b2, 19a6, 22a1.
- VI p. 6a4.5, 15a6.
- VII p. 8b2.
- VIII p. 6a1, 7a1, 9a7.
- IX p. 2a8, 2b9, 6b4, 7b4.10, 8a2, 10a1.8, 10b4.5, 11a5.6.7, 11b11, 14a5, 17a10, 18a1.9, 18b2, 20b9, 22a1.5.6, 22b1, 23b10, 29a5.9, 29b6, 31a2.3.6, 31b4.5.8, 32a4.5.6.8.9.10, 32b10.11[2], 33a6.7.
- X p. 3b10, 11a11, 13b11, 14b5[2], 15a5.
- XI p. 4a4, 7b8[2], 13b2, 14a1, 18b5, 19b11, 21a6, 24a3.
- XII p. 18a8, 18b2, 24b1, 28b2.
- XIII p. 8a7.9, 18b8.
- XIV p. 1b3, 3b1, 6b2.3[2].6[2], 8a10, 9a3.10[2].11[2], 9b5, 11a6.10, 11b1.2, 12b11, 14a9.11, 15a10.

- XV p. 6a9, 9a9, 9b7, 23a10.
 XVII p. 1b8[4], 17b11.
 XVIII p. 1a8[4], 2a6, 11a7, 11b10, 13a6, 24a2, 24b2.
 XIX p. 4b2, 11a2, 12a4, 19b3.4, 20a9.
 XX p. 2a5, 8a6, 11a5.6, 13b11, 14a8, 15a3, 21b1.4, 26b10.
 XXI p. 9a4.

Bibliographie

DING Yuanming 丁原明

- 1995 Huainan zi renshilun tanxi 淮南子認識論談析, «Discussion sur la théorie de la connaissance du *Huainan zi*», *Zhexue yu wenhua* 哲學與文化, «Philosophie et culture», XXII, n° 6, p. 541-549.

GAO Hansheng 高漢聲

- 1983 Lun Huainan zi guanyu shen xing zhi xing de xinli sixiang 論淮南子關於神形知行的心理思想, «À propos de la pensée psychologique du *Huainan zi* sur le corps et l'esprit, la connaissance et l'action», *Nanjing daxue xuebao* 南京大學學報, «Journal de l'Université de Nankin», n° 4, p. 103-112.

LI Zeng 李增

- 1985 Huainan zi de zhishi lilun. Huainan zi dui xian Qin zhishi lilun de pingyi 淮南子的知識理論。淮南子對先秦知識理論的評議, “La théorie de la connaissance du *Huainan zi*. Critique de la théorie de la connaissance des [penseurs] d'avant les Qin dans le *Huainan zi*”, *Guoli bianyi guankan* 國立編譯館刊, «Revue d'édition des études et traductions d'Etat», XIV, n° 1, p. 65-107.

NA Wei 那薇 [fém.],

- 1992 Xi Han zhongqi mianhuai wuwei, fankang kongzhi de dao{jia} lilun – *Huainan zi* 西漢中期緬懷無爲反抗控制的道家理論 – 淮南子, «Une théorie taoïste du milieu des Han antérieurs favorisant le non-agir et s'opposant au contrôle – le *Huainan zi*», dans NA Wei, Han dai dao{jia} de zhengzhi sixiang he zhijue tiwu 漢代道家的政治思想和直覺體悟, «La Pensée politique taoïste à l'époque des Han et la connaissance intuitive», Jinan 濟南, Qi Lu shushe 齊魯書社, p. 52-147.

XIA Zhentao 夏甄陶

- 1992 Huainan zi “qiu shi” ji “qiu daoli” de renshilun xueshuo 淮南子求是及求道理的認識論學說, «“Recherche du vrai” et “recherche des

principes du *dao*” dans la théorie de la connaissance du *Huainan zi*», dans XIA Zhentao, *Zhongguo renshilun sixiang shigao* 中國認識論思想史稿, «Précis d’histoire de la pensée épistémologique en Chine», Beijing, Zhongguo Renmin daxue chubanshe 中國人民大學出版社, t. I, p. 248-262.

YUAN Chunhua 袁春華

- 1985 *Huainan zi renshilun sixiang chutan* 淮南子認識論思想初探, «Discussion préliminaire à la théorie de la connaissance du *Huainan zi*», *Fudan daxue xuebao* 复旦大學學報, «Journal de l’Université de Fudan», n° 1, p. 32-36.