



TAO TÖ KING

J.J.L. DUYVENDAK

TAO TÖ KING

LE LIVRE DE LA VOIE ET DE LA VERTU

1

道德经

(DAO DE JING DE LAOZI)

TRADUCTION : JAN JULIUS LODEWIJK DUYVENDAK

1953

www.taichi-kungfu.fr

TAO TO KING
LE LIVRE DE LA VOIE
ET
DE LA VERTU

Texte chinois établi et traduit avec des notes critiques et une introduction

PAR

J.-J.-L. DEYVENDAK

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE LYOVI



LIBRAIRIE D'AMERIQUE ET D'ORIENT

ADRIEN MAISONNEUVE

2, MAISONNEUVE, 2^{me}

11 - rue de la Harpe

PARIS

(1971)

Introduction

Le Tao tö king est un de ces livres qui gardent leur valeur dans tous les siècles. L'obscurité même du texte semble le rendre plus fascinant. Toute une phalange d'érudits chinois se sont attachés à l'interpréter et, depuis un siècle, de nombreuses traductions en langues occidentales en ont paru. Si les interprètes chinois sont loin d'être d'accord, plus grande encore est la divergence entre les traducteurs. Non seulement il existe plusieurs versions dues à des sinologues compétents, mais qui diffèrent considérablement les unes des autres ; il y a aussi une foule de soi-disant traductions faites par des personnes dont la connaissance du chinois était tout à fait élémentaire et qui n'ont pas hésité, pour élucider le texte, à recourir à des spéculations philosophiques le plus souvent complètement étrangères à l'esprit chinois. Tout en appréciant l'intérêt que ce livre classique a pu exciter dans un public assez large et divers, on ne peut que regretter que le Tao tö king soit ainsi devenu la victime du pire dilettantisme.

Un sinologue a bien des raisons d'hésiter à entreprendre une nouvelle traduction. Le Tao tö king présente des problèmes philologiques qui ne sont pas de solution facile, et le laconisme en est exaspérant. Si, néanmoins, je m'y suis risqué, c'est qu'en tant que sinologue on n'échappe pas au besoin et au désir de se rendre compte du sens de ce livre. Bien que j'eusse beaucoup appris des meilleures traductions, aucune d'elles ne me satisfaisait. M'étant formé certaines idées qui ont mûri pendant de longues années, je me suis enfin décidé, au cours de la dernière guerre, alors que le contraste des circonstances incitait tout naturellement à une étude renouvelée de ce livre, à faire

le plongeon. J'ai d'abord publié une traduction en langue hollandaise ; puis, mes collègues français ayant pris connaissance de mes efforts, m'ont engagé à refaire ma traduction en français pour un public plus étendu. C'est ainsi que j'ai été amené à publier ce livre. Pour rédiger cette version française, j'ai de nouveau scruté le texte chinois et les commentaires, et j'ai introduit bon nombre de changements et d'additions dans les notes, de sorte que cette version n'est nullement identique à ma première traduction hollandaise.

Cette nouvelle version du Tao tö king se distingue de toutes les précédentes par un traitement plus critique du texte. La plupart des traducteurs s'en sont tenus jusqu'ici à la tradition reçue du texte. Il est vrai que les meilleurs d'entre eux ont utilisé, de temps à autre, des leçons différentes, mais personne n'a jamais fait un effort sérieux pour donner une traduction scientifique, basée sur une reconstruction critique du texte entier. Le seul, autant que je sache, qui ait osé faire plusieurs transpositions textuelles, est M. Tch'ou Ta kao dans sa traduction anglaise, parue en 1937, mais il ne rend aucun compte des changements qu'il a adoptés.

M. Arthur Waley a publié, en 1934, une traduction intéressante, intitulée *The Way and its Power*, qui vise surtout à donner une interprétation historique. Bien que dans le détail ma traduction diffère beaucoup de la sienne, mon point de vue est foncièrement le même et si, dans mes notes, j'ai quelquefois exprimé des critiques, c'est que ses vues valent d'être contredites. M. Waley accepte un très petit nombre de variantes, mais dans l'ensemble il s'en tient au texte reçu. Or, il me semble qu'une traduction du texte reçu peut avoir sa valeur si l'on désire rendre compte des idées que les Chinois eux mêmes, pendant

deux mille ans, se sont formées de ce livre saint. Si, au contraire, on se propose de pénétrer le sens que ce livre a pu avoir au moment où il fut composé, une étude critique d'un texte si évidemment corrompu me paraît indispensable ; il faut alors traiter ce livre comme n'importe quel texte ancien.

C'est précisément à quoi vise la présente traduction. Ni la tradition du texte, ni celle de l'interprétation, ne sont admises comme faisant autorité. Ce n'est pas à dire que j'aie envisagé le texte comme une donnée isolée. Au contraire, il a été méthodiquement situé dans son temps et dans son milieu, et le développement ultérieur du Taoïsme a été, lui aussi, pris en considération. Mais les vues des commentaires ne peuvent avoir pour moi qu'un intérêt secondaire. La formation, dans le courant des siècles, de la doctrine taoïste, est un sujet distinct, dont il ne s'agit pas dans ce livre. Cette traduction n'est qu'une lutte corps à corps avec le texte lui-même.

5

Il va de soi que je me suis servi abondamment des travaux critiques des érudits chinois. Sans parler des éditions anciennes, je dois mentionner en tout premier lieu l'ouvrage de M. Ma Siu louen, Lao tseu ho kou (1924), qui tente une reconstruction critique du livre entier. Mes notes prouveront assez à quel point cet ouvrage m'a été indispensable. Le point de vue de M. Ma est très radical. A mon avis, il tend trop facilement à apporter des modifications au texte. Dans beaucoup de cas, je ne suis pas d'accord avec lui ; je n'ai accepté les changements qu'il propose que lorsqu'ils m'ont paru absolument nécessaires. Je n'ai pas toujours signalé les points sur lesquels mes idées diffèrent des siennes, et de celles des autres commentateurs et traducteurs, afin de ne pas trop encombrer mes notes. Je n'ai mentionné ces divergences que dans des cas spéciaux ; on peut pourtant

être assuré que les interprétations des critiques chinois et des traducteurs sérieux ont été partout pesées soigneusement.

En dehors de l'ouvrage de M. Ma Siu louen, celui de M. Kao Heng, Lao tseu tcheng kou (1930), m'a été très utile, et je me suis aussi servi avec profit des éditions de M. Yang Chou ta, Lao tseu kou yi (1928) et de M. Li K'iao, Lao tseu kou tchou (1929). La belle édition critique, avec variantes tirées de vieilles inscriptions et de vieux manuscrits, publiée par l'Institut Archéologique de l'Académie Nationale de Peiping, sous le titre de Kou pen Tao tö king kiao k'an (1936), m'a aussi rendu grand service. C'est à cet ouvrage que j'ai emprunté mon frontispice, reproduisant le commencement du texte gravé sur pierre d'après une calligraphie exécutée en 1316 par Tchao Meng fou, peintre et calligraphe célèbre, ainsi que le titre chinois du présent livre, tiré d'un texte gravé sur pierre en l'an 738. Le texte chinois, reproduit dans ce livre, est emprunté à l'édition de M. Ts'ai T'ing kan, intitulée Lao kiai Lao (1921), qui, par son index excellent, m'a aussi été fort utile. Je regrette que quelques autres éditions critiques et récentes du texte, que j'aurais voulu consulter, me soient restées inaccessibles.

Mon étude critique du texte ne se borne pas à utiliser d'anciennes variantes ou à faire quelques conjectures. Elle consiste aussi dans une reconstruction du contenu même des chapitres. Le texte compte 81 chapitres. Ce nombre n'est pas un accident. 81 est $3 \times 3 \times 3 \times 3$; c'est un nombre sacré dans le Taoïsme et il est certain que, pendant ou peu après la dynastie des Han (206 avant J.C. 221 après J.C.), cette division a été faite artificiellement. Or, les anciens livres chinois étaient écrits sur des tablettes étroites de bois ou de bambou qui, ordinairement, comportaient chacune une seule ligne de texte. Ces

tablettes étaient enfilées ensemble au moyen d'une ligature passée par des trous taillés dans le bord des lamelles. Si le lien se brisait, les tablettes tombaient facilement en désordre. Il est évident que, lors d'une redistribution du texte selon un principe artificiel visant à arriver au nombre 81, les lignes couraient grand danger de s'embrouiller et d'être rangées contrairement à l'ordre original, d'autant que le texte était obscur et qu'à première vue l'organisation contextuelle de ses parties n'était pas toujours claire. Les rimes, qui sont fréquentes, sont d'un secours précieux, mais elles sont trop irrégulières pour être toujours un guide sûr. En outre, il est possible que, sous les Han, on n'ait pas toujours reconnu les rimes dans des mots dont la prononciation avait changé. Aussi suis-je convaincu qu'une telle confusion a eu lieu dans bien des cas. On trouve plusieurs répétitions qui, dans un texte tellement bref, sont très peu vraisemblables, et plusieurs lignes me paraissent égarées dans des chapitres où elles n'ont aucun sens compréhensible. Dans le style lapidaire du Tao t'king, l'interprétation dépend entièrement du contexte, et de telles lignes, du fait qu'elles sont mal placées, deviennent inintelligibles ; mais, si l'on réussit à les remettre dans leur contexte original, elles paraissent avoir un bon sens. Ce travail est, naturellement, chose délicate et difficile. J'ai procédé avec le plus grand soin, de façon plutôt conservatrice que radicale. J'ose dire qu'à mon avis du moins le texte y a souvent beaucoup gagné en clarté.

Je ne me flatte pas d'avoir surmonté toutes les difficultés. Il reste des passages dont je ne suis pas satisfait et dont la traduction est incertaine. Dans mes notes, j'ai rendu compte de mes incertitudes et de mes luttes.

On trouvera aussi dans mes notes des références fréquentes à

d'autres passages du texte où une même expression se rencontre. Je me suis efforcé d'expliquer le texte par le texte lui-même, en élucidant le sens, souvent obscur, d'une certaine expression par l'emploi de la même expression dans un autre contexte. Dans certains cas, j'ai aussi invoqué des passages relevés chez d'autres auteurs taoïstes anciens ou dans des livres plus ou moins contemporains. Je me suis refusé à introduire dans mon interprétation des notions de philosophie occidentale, et je me suis placé, autant que possible, au point de vue chinois.

Il s'ensuit que mon interprétation est influencée par mes idées sur la date de la composition du Tao tō king. La tradition place cette date très haut, environ dans la première moitié du VI^e siècle avant notre ère. Lao tseu, qui passe pour l'auteur, aurait été un contemporain un peu plus âgé de Confucius. Cette tradition s'appuie sur une « biographie » de Lao-tseu due au grand historien Sseu ma Ts'ien (vers l'an 100 avant J.C.). Pour des raisons trop compliquées et trop techniques pour être expliquées ici, je n'attache aucune valeur à cette tradition. Plus important que n'importe quelle tradition selon laquelle tel ou tel personnage serait l'auteur d'un texte ancien, est pour moi le témoignage du texte lui-même. C'est le texte qui, pour moi, est le fait historique primaire. Or, les idées du Tao tō king me paraissent absolument impossibles à une date aussi élevée que la première moitié du VI^e siècle avant J.C. Elles appartiennent entièrement au climat intellectuel qui existait en Chine vers l'an 300 avant J.C. A maintes reprises les idées de l'école de Confucius sont attaquées ; souvent on trouve des idées qui, traitées d'une autre manière, se rencontrent chez d'autres auteurs de cette période. A l'encontre de cette manière de voir, certains sinologues ont relevé que la langue du Tao tō king semble contenir des éléments assez archaïques. Je ne songe nul-

lement à le nier ; je crois que l'auteur s'est servi d'anciens adages, dont à l'origine le sens peut avoir été complètement différent, pour les incorporer dans son système d'idées. Dans le développement de la philosophie chinoise, il m'est impossible de placer le Tao tō king, comme livre cohérent, dominé par une grande pensée, plus haut qu'environ 300 avant J.C.

Nous ne savons rien de l'auteur avec certitude. Je suis d'avis que la thèse proposée par certains érudits chinois, et récemment défendue de manière indépendante par M. H. H. Dubs, professeur à l'Université d'Oxford, est la plus probable. D'après cette thèse, Lao tseu doit être identifié avec le père d'un certain Touan kan Tsong, vicomte de Touan kan et général du pays de Wei en l'an 273 avant J.C. Cette identification, fondée sur des données purement historiques, s'accorde très bien avec l'époque où, pour des raisons d'évidence interne, l'on est enclin à placer le texte.

9

J'ai rendu le titre Tao tō king — titre qu'on rencontre dès le VI^e siècle de notre ère — par : « Le Livre de la Voie et de la Vertu ». J'ai suivi en cela l'exemple du grand sinologue français Stanislas Julien qui, en 1842, publiait une traduction, très remarquable pour son temps, bien que maintenant périmée. Ce titre, d'ailleurs, a besoin de quelque explication.

Tao, la Voie, est l'idée dominante de toute la philosophie chinoise. Elle est fondamentale pour l'antique conception chinoise du monde. On considèrerait comme un axiome que l'homme et le monde forment une unité indissoluble et s'influencent mutuellement. Toutes sortes de notions, pour nous d'ordre très divers, étaient associées, parfois en vertu d'une ressemblance extérieure de son, de nombre ou de forme. Il y a des corrélations constantes entre le ciel, la terre et l'homme,

les trois plans parallèles principaux dans lesquels se meut la pensée. Tout comme le travail de l'homme est aussi nécessaire à son heure que la fertilité de la terre et la pluie du ciel pour faire pousser la moisson, ainsi il y a une corrélation étroite dans chaque domaine de la vie. Sur la voûte céleste se meuvent le soleil, la lune et les planètes. Ce mouvement est la Voie, Tao, du ciel. La Voie, Tao, de la terre et la Voie, Tao, de l'homme y correspondent. Dès qu'il y a obstruction sur une Voie, il y en a sur les autres. Tous les phénomènes participent à certaines catégories, dont le rapport est exprimé par un symbolisme de nombres, et dont les principales sont les cinq « éléments », les cinq directions (le « milieu » compté comme une direction), les cinq saisons (le milieu de l'année compté séparément), les cinq planètes, les cinq couleurs, les cinq goûts, les cinq notes, les cinq intestins, etc.

Or, les qualités qui sont propres à chaque chose, l'influence qui, dans cette longue chaîne, rayonne d'anneau à anneau, c'est ce qu'on appelle Tö, la Vertu, la Force spirituelle. Je m'en tiens à la traduction « Vertu », parce que sous l'influence confucianiste la signification du mot a passé dans la sphère morale. Cependant, à l'origine, il ne faut pas comprendre ce mot dans un sens éthique, mais plutôt dans un sens magique. Tö est puissance magique. Peu à peu, la « bonne conduite » dans le sens naturaliste devient « bonne conduite » au sens éthique ; souvent les deux significations s'entremêlent et se confondent.

Que dans la Voie tout se développe spontanément, sans contrainte et sans friction entre les parties de ce mécanisme — si je puis me servir de cette image moderne —, telle est la condition idéale dans laquelle la Vertu, Tö, de chaque partie du tout peut se déployer complètement. Il est essentiel que ce développement soit spontané. Dans

le monde naturel, toutes les choses sont formées de façon imperceptible. L'homme, et avant tout l'homme par excellence, le prince, doit lui aussi se conduire de cette manière ; alors dans le monde humain tout peut se développer librement et spontanément. Si, au contraire, il se conduit de manière opiniâtre, s'il manque à la conduite rituelle correcte, il en résultera toutes sortes de phénomènes naturels anormaux, et les affaires du monde humain tomberont en désordre. C'est pourquoi le prince doit veiller strictement à toutes ses actions. Plus exactement, il doit ne pas agir, c'est à dire ne rien faire consciemment qui puisse contrevenir à la nature des choses. C'est ce qui est appelé Wou wei, le Non agir, l'Inactivité. Il est dit de l'empereur mythique Chouen, dans les Entretiens de Confucius (XV, 4) :

« Gouverner Tout sous le ciel au moyen du Wou wei, c'est ce qu'accomplit Chouen. Comment l'accomplit-il ? Il se mit dans une attitude respectueuse en s'asseyant face au Sud, et voilà tout.

11

Face au Sud, d'où viennent la lumière et la chaleur, c'est la position idéale du prince, qui lui permet de donner libre cours à l'opération de la Vertu, Tö, du ciel et de la terre. Alors il n'y a aucun danger d'actions inconsidérées de sa part qui pourraient entraver cette opération. Aussi le Non agir n'est il pas simplement une passivité : c'est, au contraire, une condition du plus haut potentiel magique.

C'est à la lumière de ces notions cosmologiques qu'il faut comprendre la façon dont l'idée de Wou wei est développée dans le Tao tö king. Tchoang tseu, l'autre grand auteur taoïste d'environ 300 avant J.C., qui surpasse encore le Tao tö king par la richesse de ses images, est lui aussi hanté par la même idée. Wou wei est identifié avec la Voie. La Voie est une idée formelle. Elle n'est pas une Cause Première, elle n'est pas un Logos. Elle n'est que le processus du changement et de

la croissance eux mêmes. Le monde n'est plus conçu en termes statiques, mais en termes dynamiques.

Il y a ici une parenté étroite avec des idées développées dans cet autre livre remarquable, d'origine obscure, le Yi-king, ou Livre des Mutations. On sait que dans ce livre d'oracles les symboles de toutes choses sont représentés par des combinaisons alternantes de lignes continues — et brisées — — qui ensemble forment 64 hexagrammes,.

Dans ce monde des hexagrammes, il n'y a pas de permanence ; tout est en mutation perpétuelle. Au sein de ces alternances, il y a deux pôles : Yin, l'obscurité, le froid, la femelle, la passivité, le pair, la ligne brisée, et Yang, la lumière, la chaleur, le mâle, l'activité, l'impair, la ligne entière. On lit dans le Grand Appendice, partie assez tardive du Yi-king :

« Une alternance de Yin et de Yang est appelée la Voie.

12

Les situations représentées par les hexagrammes ne sont que des états d'agrégation temporaire qui retourneront à leur contraire.

De même tout dans la Voie est constamment inconstant. Être et Non être, fleurir et déchoir, vivre et mourir, se succèdent l'un à l'autre et alternent constamment. Seule est constante la mutabilité, l'alternance. Toutes les choses sont présentes potentiellement dans cette Voie, et se développent tout à fait spontanément.

Il n'y a donc aucun effort, aucun but. La Voie « est constamment inactive et pourtant il n'y a rien qui ne se fasse » (XXXVII). Par suite toute action consciente pour atteindre un but est mauvaise. Un seul fait est certain : tout ce qui s'épanouit et atteint son comble, périra à son tour. Aussi y a t il plus de potentialité de vie et de développement dans ce qui est encore faible, vide et vil, que dans ce qui est fort, plein

et noble. C'est pourquoi « le faible l'emporte sur le fort, et le doux l'emporte sur le dur » (LXXVIII). Le Saint, c'est à dire celui qui s'identifie autant que possible avec la Voie, reste donc inactif, passif. Il devient comme un nourrisson (LV). Le nourrisson est le porteur idéal du Tö, force vitale, potentiel magique, Vertu.

C'est la culture de ce Tö, de cette force vitale magique, qui est l'objet principal du Saint taoïste. C'est pourquoi il s'applique à suivre la Voie, et s'en tient au faible et au vil ; il s'abstient de tout effort pour atteindre un but. Dans un certain sens, il se propose donc un but. Son Wou wei est pratiqué avec une intention consciente ; il choisit cette attitude dans la conviction qu'il en adviendra que le développement « naturel » de toutes les choses le favorisera. C'est ainsi seulement qu'il pourra se prémunir contre tous les dangers inhérents aux actions, et achever sa vie sans périr prématurément. De cette façon il pourra même devenir invulnérable (L).

13

Atteindre une longue vie est un idéal chinois à la poursuite duquel les Taoïstes se sont spécialement voués. Cet idéal nécessite une ascèse difficile. Nous la connaissons dans le Taoïsme postérieur ; mais dans le Tao tö king il y a aussi des indications claires de ces pratiques (LII). Une technique spéciale se développa dans ce but. Il y eut une discipline de la respiration, permettant de faire circuler le k'i, le souffle, dans le corps entier avec la plus grande intensité possible ; on apprenait à respirer, comme on dit, « par les talons ». Il y eut également une hygiène sexuelle qui, dans l'union du Yin et du Yang, s'appliquait à conserver la force vitale en faisant circuler le sperme dans le corps. Il y eut encore la recherche d'herbes médicinales, propres à conserver la vitalité, et l'alchimie pour préparer la pilule d'immortalité. Les Saints taoïstes, devenus maîtres de ces pratiques, acquéraient le don

de lévitation : ils planaient librement au gré du vent et leurs corps, dématérialisés pour ainsi dire, n'avaient plus besoin de nourriture et devenaient impérissables.

La Vertu qui résulte du Wou wei est donc une vertu purement vitaliste. Elle est complètement amoralisée et ses adeptes se dressent avec la plus grande violence contre tout ce qui est considéré comme vertu par d'autres. L'école de Confucius inculquait les quatre vertus : humanité, justice, conduite rituelle et connaissance. Elle s'efforçait de faire de la Voie une notion éthique. C'est contre ces tendances que le Tao t'king conduit une âpre polémique (voir par exemple V, XIX, XX). Aussi le Saint taoïste est-il le contraire absolu du Saint confucianiste, qui s'astreint à des efforts pour réformer le monde par une éducation s'inspirant de vertus morales. Le Taoïste, au contraire, se conduit comme un fou inspiré, un niais, un archi-individualiste qui se tient loin du monde et de ses activités et qui, d'une façon mystique, atteint directement l'unité avec la Voie.

14

Néanmoins il est vrai que le Tao t'king s'adresse en premier lieu au Saint en tant que prince, car le Taoïsme lui-même n'échappe pas au souci, commun à toute pensée chinoise, de vouloir donner des règles de vie valables pour la communauté des hommes. La conséquence du Wou wei pour le gouvernement d'un pays est de réduire à un minimum l'ingérence de la politique dans les affaires. « Si le peuple est difficile à gouverner, c'est à cause de l'activité de ses supérieurs. » (LXXV). « Si je pratique le Non-agir, le peuple se transforme de lui-même. » (LVII). Les mesures du prince visent donc à l'abrutissement du peuple ; il doit être maintenu dans un état culturel d'ignorance complète (LXV, III, LXXX).

C'est un aspect de la pensée du Tao t'king qui, sans doute, choquera

certains lecteurs par son cynisme. Pourtant cet aspect est très important, et ce sont précisément ces idées qui ont été élaborées par l'École Légiste, cette école « totalitaire » qui a de si étranges affinités avec des théories politiques que nous avons vu naître de nos jours.

Il faut dire ici quelques mots de cette école. Elle représente la tendance politique du III^e siècle avant J.C., qui se dirigeait contre la féodalité avec son système de privilèges et d'institutions rituelles. Elle voulait se débarrasser de ceux qui, par la « vertu » de leur naissance, étaient placés dans des positions élevées. Le prince avait besoin d'un instrument pouvant lui servir pour faire valoir son autorité absolue. Cet instrument, il le trouva dans la Loi, opérant inexorablement tout comme la Voie. C'est chez Han Fei-tseu qu'on trouve les idées taoïstes et légalistes réunies le plus clairement en un système. Il se base sur le principe que la nature de l'homme est mauvaise, et que c'est seulement par la Loi, qui se sert surtout de peines sévères, que l'on peut l'astreindre à une bonne conduite. Les petits délits doivent être punis sévèrement afin d'éviter les délits graves. De cet excès de sévérité, il résultera une situation où l'on n'aura plus besoin d'infliger des peines, parce que personne n'osera commettre le moindre délit. On finira par « ne rien faire » Wou wei.

Dans ce système, il est essentiel que le peuple soit tenu dans l'ignorance. Il doit être occupé à l'agriculture et au service militaire. Parce que le lourd labeur de l'une et les dangers de l'autre répugnent au peuple, il faut rendre les conditions de la vie ordinaire si dures que le service militaire paraîtra une chose désirable. Ce service donnera l'occasion de gagner des récompenses. Il ne faut pourtant pas permettre aux gens de s'enrichir, parce que la richesse favorise les œuvres culturelles. Le prince doit donc rendre riches les pauvres et

pauvres les riches, et il doit utiliser les ressources accumulées par l'agriculture pour faire la guerre.

L'extrême militarisme de cette école n'est certes pas en accord avec les vues du Tao tō king, selon lequel le prince saint doit s'abstenir de tout effort pour agrandir son territoire et est donc pacifiste (XXX, XXXI, LXIX). Le lien étroit entre les idées fondamentales de l'École Légaliste et la doctrine taoïste est pourtant indéniable.

Il n'y a pas lieu d'esquisser ici les événements historiques qui, en 221 avant J.C., aboutirent à la fondation de l'« empire » et à la victoire temporaire des idées légistes. Je veux seulement rappeler comment, avec les Han (à partir de 206 avant J.C.), l'école confucianiste et sa propagande pour les institutions rituelles reçurent l'approbation officielle, et put ainsi façonner le moule dans lequel le gouvernement chinois a su se maintenir jusqu'aux temps modernes. Les idées taoïstes étaient trop peu pratiques pour qu'un gouvernement pût en tirer profit. Ce n'est que par un accident historique, lorsque la dynastie des T'ang, au VIII^e siècle, prétendit descendre de Lao tseu, devenu dieu, que le Taoïsme fut momentanément reconnu comme religion officielle, et que le Tao tō king fut admis parmi les livres classiques sur lesquels portaient les examens officiels. Cette bonne fortune ne pouvait pas durer, et bientôt le Tao tō king dut céder la place aux classiques confucianistes. Cependant ce livre n'a pas cessé d'exercer une influence profonde en Chine, et sa doctrine de Wou wei est devenue un principe reconnu du gouvernement. Au dessus du trône impérial, ces deux caractères étaient dessinés sur un bel écriteau laqué, expression éloquente de l'idéal politique: gouverner sans ingérence directe.

Je crois en avoir dit assez des idées principales du Tao tō king. L'annotation abondante de chaque chapitre me dispense d'y insister plus

longuement dans cette introduction. Mieux que cet exposé sommaire, le texte fera sentir la beauté et la profondeur des pensées énoncées. Bien que certains passages restent obscurs, l'idée directrice du livre est parfaitement claire. Il y a là un vrai trésor de sagesse, provocante peut être, mais, après tant de siècles, ce petit livre reste digne de notre admiration et de notre intérêt.

Le caractère de cette édition m'a contraint à limiter autant que possible des discussions purement techniques. Pour-tant ma conscience de philologue m'impose de rendre compte de mes traductions et de mes changements. J'espère avoir réussi à contenter en même temps le lecteur ordinaire et le sinologue expert. Pour les besoins de ce dernier, un appendice présente, sous forme d'une liste numérotée, tous les caractères des mots chinois qui se rencontrent dans les notes, où les chiffres entre parenthèses se rapportent à cette liste. La reproduction du texte chinois traditionnel facilitera les références.

17

Ce n'est pas sans quelque hésitation que je me suis laissé persuader à publier aussi le texte chinois tel que je l'ai établi et dont je dois la calligraphie à l'obligeance de M. Yo Swie hong. Je me rends compte qu'il y reste pas mal d'incertitudes. Une telle publication n'avait pas été prévue lorsque mes notes furent rédigées ; aussi dois je m'excuser auprès des sinologues de ce que je n'ai pas indiqué d'une manière plus précise les sources de mes variantes. Ils les trouveront sans peine, j'espère, dans les livres cités dans cette introduction.

Je ne puis conclure sans avoir remercié mon collègue, M. P. Demiéville, du soin avec lequel il a bien voulu lire mon manuscrit pour en corriger la langue.

Le manuscrit fut terminé en décembre 1949 ; des circonstances imprévues en ont retardé la publication.

1

La Voie vraiment Voie est autre qu'une voie constante.

Les Termes vraiment Termes sont autres que des termes constants.

Le terme Non être indique le commencement du ciel et de la terre ; le terme Être indique la mère des dix mille choses.

Aussi est ce par l'alternance constante entre le Non être et l'Être que, de l'un, on verra le prodige et, de l'autre, on verra les bornes.

Ces deux, bien qu'ils aient une origine commune, sont désignés par des termes différents.

Ce qu'ils ont en commun, je l'appelle le Mystère, le Mystère Suprême, la porte de tous les prodiges.

Le premier paragraphe est fondamental pour la compréhension du livre entier. L'auteur commence par donner quelques définitions.

Qu'est ce que le Tao (1) ? Le mot Tao signifie « voie ». Or, la caractéristique d'une voie ordinaire c'est qu'elle est immuable, constante, permanente. Toutefois la Voie dont il s'agit ici se caractérise par l'idée contraire : cette voie est la mutabilité perpétuelle elle même. L'Être et le Non être, la vie et la mort alternent constamment. Il n'y a rien qui

soit fixe ou immuable. Ainsi donc un sens contradictoire est donné à la notion de « voie ». De tous les paradoxes du Tao tō king celui-ci est le premier et le plus grand.

Les termes (les « noms ») servent à définir, à arrêter définitivement le sens d'une notion. Vers le commencement du 3e siècle avant notre ère, on discutait beaucoup en Chine sur le rapport entre le nom (ou terme) et la réalité. Les Confucianistes comme Siun tseu étaient d'avis que, dans un monde statique, le contenu de telle notion se trouvait fixé une fois pour toutes par tel terme. Les Taoïstes étaient d'avis contraire : dans un monde sans permanence, changeant sans cesse, le contenu des notions n'est ni constant ni permanent. C'est pourquoi les seuls termes justes sont ceux qui expriment cette constante inconstance : donc le contraire de ce que les Confucianistes ont en vue.

De beaucoup le plus grand nombre des traducteurs comprennent le mot tch'ang (2) comme « éternel » et en déduisent un sens tout à fait différent, en rapport aussi avec une autre interprétation de la première partie de la phrase, à peu près la suivante : « La Voie qui peut être suivie (ou : qui peut être exprimée par la parole) n'est pas la Voie éternelle. Le Nom qui peut être nommé n'est pas le Nom éternel ». L'idée serait de faire une distinction entre une Voie et un Nom éternels (un « Noumenon ») et une Voie et un Nom dans le monde des phénomènes qui sont les seuls dont on puisse parler. Cette conception me semble erronée.

Les mots rendus ici par « vraiment voie » (plus littéralement : qui peut être considérée comme la Voie) et « vraiment Termes » (plus littéralement : « qui peuvent être considérés comme des Termes ») sont k'o tao (3) et k'o ming (4). A mon avis tao et ming sont em-

ployés verbalement avec un aspect factitif. K'o comporte le sens de : « être digne de, mériter de ». Quant à tao, que plusieurs traducteurs rendent par « exprimer par la parole », il est vrai que le mot signifie « dire », mais dans ce sens il n'est employé nulle part ailleurs dans le Tao tö king. Dans un passage du Tchouang tseu (XXII, 7 ; Legge, II, p. 69) que l'on cite quelquefois pour soutenir cette interprétation, on lit : « La Voie ne peut pas être exprimée » ; voir mes notes sur XXXV. Ici toutefois ce n'est pas le mot tao qui est employé pour le verbe, mais le mot ordinaire yen (5) « dire ».

La négation fei (6) n'est pas une simple négation. Je l'entends dans le même sens que dans le dicton fameux du sophiste Kong souen Long : « Cheval blanc n'est point cheval », c'est à dire la notion d'un cheval blanc n'est pas identique à la notion générale de cheval ; la notion est une autre.

Dans le troisième alinéa, on peut hésiter sur la ponctuation ; les commentateurs ne sont pas d'accord. Un critique moderne, entre autres, Ma Siu louen, ponctue après wou (7) et yeou (8), et prend ming (9) comme verbe, tout comme je le fais. Si l'on ponctue après ming la traduction serait : « N'ayant pas de nom elle (c'est à dire la Voie) est le commencement du ciel et de la terre ; ayant un nom, elle est la mère des dix mille êtres ». Un autre passage du Tao tö king, XL : (« Le ciel et la terre et les dix mille êtres sont issus de l'Être ; l'Être est issu du Non être », corrobore ma conception, ainsi que celui du chapitre II, où Être et Non être sont opposés l'un à l'autre. Wou yeou « Être Non être » est même personnifié dans le Tchouang tseu, XXII, 8 (Legge, II, p. 70). D'autre part, il faut avouer que le commencement de XXXII (voir mes notes à ce propos) va contre ma conception, ainsi que dans XXXVII l'expression « simplicité du sans nom » (c'est à dire non dif-

férenciée), et XLI, à la fin. Si, à cause de ces objections, l'on préfère la ponctuation après ming, il faut de toute façon entendre yeou ming et wou ming au sens d' » ayant des noms (qui différencient) » et « sans noms (qui différencient) », c'est à dire ming au pluriel avec le sens technique de « terme ». Ayant pesé le pour et le contre, surtout en me rapportant à ce qui suit, où wou et yeou sont de nouveau contrastés, je ponctue comme je le fais. Cet alinéa établit le rapport entre les deux notions Voie et Terme du début. L'alternance entre le Non être et l'Être est la nature même de la Voie ; ces deux notions sont plus exactement définies ici.

Pour l'image de la « mère » il faut comparer aussi XX, XXV et LII, ainsi que mes notes.

Dans le quatrième alinéa, dont les deux lignes riment, il faut de nouveau se demander où placer la virgule : après wou (« ne pas avoir ») et yeou (« avoir ») ou après yu (10 ; « désirer ») ? Les deux leçons ont été défendues par les commentateurs chinois. Les traducteurs semblent tous, à l'exception de Tch'ou Ta kao, avoir choisi la seconde. Les commentateurs modernes, tels que Ma Siu louen et Kao Heng, choisissent la première. Tenant compte du contexte et du sens de tout le chapitre, je ponctue avant yu. Il ne s'agit pas ici du contraste : « avoir des désirs » et « être sans désirs », que l'on trouve exprimé dans la plupart des traductions ; ce n'est pas là le problème. La phrase tch'ang wou yu (11) « constamment sans désirs » dans le chapitre XXXIV, que l'on pourrait citer pour soutenir cette interprétation, est évidemment une interpolation, faite sous l'influence de l'autre ponctuation. S'il s'agissait de désirs, la suite logique serait de parler d'abord « d'avoir des désirs » comme l'état normal et ensuite « d'être sans désirs » comme l'état qu'un Taoïste peut atteindre. S'il

s'agit de la nature de la Voie, au contraire, il est parfaitement juste de mentionner d'abord le « Non être » (comme d'ailleurs dans la phrase précédente) et en second lieu seulement « l'Être ». Le mot tch'ang « constant », deux fois répété en antithèse, a le sens d'« alternance constante ». Dans le Tchouang tseu, XXXIII (Legge, II, p. 226), il est dit de la doctrine de Lao Tan (c'est à dire Lao tseu) qu'elle est « construite sur (le principe) (de l'alternance) constante du Non être et de l'Être », kien tche yu tch'ang wou yeou (12).

J'entends yu « désirer » comme dans tsiang yu (13), que l'on trouve dans le Tao tō-king (p. ex. ch. XXXVI) pour exprimer la notion de l'avenir ; du reste on trouve le mot seul ailleurs, comme dans le Kia yu, II, 10b : wou yu yen « (si) j'allais dire ».

Dans l'alinéa suivant il me semble que « ces deux » ne peut guère se rapporter à autre chose qu'au « Non être » et à l'« Être », notions qui sont maintenues systématiquement dans tout le chapitre. Les commentaires qui le comprennent autrement ne savent pas trop qu'en faire. Ici encore on peut hésiter sur la ponctuation : une virgule après le premier t'ong (15) « commun, semblable », ou après tch'ou (16) « sortir ». Quoique Ma Siu louen (et, parmi les traducteurs, Legge et Tch'ou Ta kao) suivent la première leçon, et que, de plus, t'ong puisse faire rime avec le ming suivant, je préfère l'autre ponctuation, le système des rimes étant assez incertain. Pour la dernière fois dans ce chapitre, toute la nature de la Voie, dans ses deux aspects d'« Être » et de « Non être », est résumée. Ce que ces deux ont en commun, c'est la Voie, dont on déclare qu'elle est un mystère impénétrable. Pour le mot huan (17), « mystère », voir mes notes sur le chapitre VI.

2

Tous dans le monde reconnaissent le beau comme beau ; ainsi
est admis le laid.

Tous reconnaissent le bien comme bien ; ainsi est admis le non
bien.

En effet : l'Être et le Non être s'enfantent l'un l'autre ; le difficile
et le facile se complètent l'un l'autre ; le long et le bref sont for-
més l'un de l'autre ; le haut et le bas se renversent l'un l'autre ;
les sons et la voix s'harmonisent l'un l'autre ; l'avant et l'après
se suivent l'un l'autre.

23

En modifiant quelque peu une correction de Ma Siu louen, je trans-
porte une phrase (« C'est pourquoi le Saint se tient », etc.) qui, dans
le texte traditionnel, suit la phrase : « avant et après se suivent l'un
l'autre », à la fin du ch. XLIII et le reste du chapitre, à partir de : « Elles
produisent mais ne s'approprient pas, à la fin du ch. LI où il est en
partie répété. Voir les notes sur ce chapitre.

Je traduis par « le monde » l'expression chinoise t'ien hia (18), litté-
ralement « ce qui est sous le ciel ». Elle désigne tout le monde civilisé
connu des Chinois. Dans le sens politique, elle indique l'unité de tous

les États vassaux sous une seule autorité, unité qui fut recherchée au cours du 3e siècle avant J. C. et réalisée en 221. Dans plusieurs passages de Tao tö-king, il est question de cette unité politique ; il faut alors comprendre l'expression t'ien hia comme un terme technique : « l'empire », dont je me sers donc, faute d'un autre mot, avec un léger anachronisme, la vraie fondation de l'empire ne datant que de 221 avant J. C. Toutefois, pour ne pas encombrer ma traduction d'une circonlocution lourde comme « tout ce qui est sous le ciel », je me sers souvent, sous toute réserve, de la traduction « le monde » qui, du reste, est assez satisfaisante dans le contexte de ce chapitre.

Le thème de ce chapitre a besoin de peu d'explications. Il poursuit l'antithèse « Être »- « Non être » du premier chapitre. Sur tous les tons on répète que les notions contraires sont postulées l'une par l'autre, puisque, dans la Voie, tout est relatif.

3

En n'exaltant pas les hommes de talent, on obtient que le peuple ne lutte pas.

En ne prisant pas les biens d'acquisition difficile, on obtient que le peuple ne soit pas voleur.

En ne lui montrant pas ce qu'il pourrait convoiter, on obtient que le cœur du peuple ne soit pas troublé.

Voilà pourquoi le Saint, dans son gouvernement, vide le cœur (des hommes) et remplit leur ventre, affaiblit leur volonté et fortifie leurs os, de manière à obtenir constamment que le peuple soit sans savoir et sans désirs, et que ceux qui savent n'osent pas agir. Il pratique le Non agir, et alors il n'y a rien qui ne soit bien gouverné.

25

L'expression « exalter les hommes de talent » est probablement une allusion aux chapitres 8, 9, 10, de Mo Ti, qui portent ce titre. Dans l'école confucianiste aussi ce thème est fréquent.

Les honneurs causent l'ambition, la richesse cause la cupidité : ces deux passions conduisent à des efforts et des activités qui ne s'accordent pas avec la Voie. Dans son application politique, le Taoïsme est donc anti-culturel ; c'est cet aspect qui a trouvé un développement

pratique dans l'École Légiste. Voir aussi XII et Tchouang tseu, XXIII (Legge, II, pp. 67 77). Le terme « Saint », employé aussi par l'école confucianiste, désigne l'homme sage et parfait qui comprend la Voie et qui la suit. Je traduis plutôt par « Saint » que par « Sage », pour faire ressortir l'idée de la force magique propre à un tel « Saint ».

Ma Siu louen propose de faire tomber les mots : « Il pratique le Non agir » parce que cette idée est développée dans XXXVII. Une telle correction laisse pourtant le reste de la phrase, commençant par « alors », complètement en l'air. Je ne la crois pas désirable, et elle n'est pas nécessaire, car l'idée de non agir est sous entendue dans tout le chapitre. Pour l'expression « les biens d'acquisition difficile », voir XII et LXIV.

La Voie est vide ; malgré son emploi elle ne se remplit jamais.

Qu'elle est insondable, comme l'aïeule des dix mille êtres !

Qu'elle est profonde, comme demeurant toujours !

Engendrée par je ne sais qui, elle est l'image de ce qui fut avant les « Empereurs ».

« Dix mille êtres » dans le texte traditionnel est suivi par la phrase : « Elle émousse ce qui est aigu, elle débrouille ce qui est emmêlé, elle tamise ce qui est lumineux, elle égalise ses traces », ce qui est dédoublement d'un passage du chapitre LVI. Je l'ai omise ici, parce qu'elle me semble troubler le sens et qu'originellement elle n'avait pas de commentaire dans le présent chapitre. Il est peu probable que la même phrase ait été répétée deux fois dans un texte aussi bref que le Tao tō king. Pour le sixième signe houo (19) « peut être », je lis, avec une vieille inscription des T'ang, le caractère kiou (20) « longtemps », qui dans sa forme ancienne lui ressemble beaucoup. Voir aussi mes notes sur VI. Je fais de même quelques lignes plus loin, où je traduis « demeurant toujours ». Aucun des commentateurs ne paraît avoir songé à cette dernière correction, qui est pourtant évidente. Bien que

cette leçon n'ait pas été transmise, une inscription des T'ang lit, dans le second cas, tch'ang (2) « constamment », ce qui est une explication de kiou. Dans le premier cas, avec une négation, je traduis « jamais ».

Ce chapitre est très difficile. Le mot tch'ong (21) se dit, d'une part, de l'eau jaillissante ; d'autre part, dans le texte du Tao tö-king, il est généralement expliqué comme signifiant « vide ». L'image paraît être celle d'un vase qui ne se remplit jamais (voir aussi XLV), qui peut donc tout contenir ; elle s'étend ensuite à l'idée de la profondeur insondable où tous les phénomènes se réalisent. Le mot tsong (22), rendu ici par « aïeule », implique en même temps l'idée de « règle que l'on suit, principe compréhensif » (voir aussi LXX).

La dernière phrase est une vraie énigme. Après : « Qu'elle est profonde » (correspondant à : « Qu'elle est insondable »), on s'attendrait à une phrase qui correspondrait à : « Comme l'aïeule des dix mille êtres ». Le parallélisme entre ces deux phrases devient d'autant plus saisissant par l'omission du passage critiqué plus haut : « Elle émousse ». etc. C'est toujours la Voie qui est le sujet. Ce que je rends par « engendrée » est le mot tseu (23), généralement traduit par « fils ». Toutefois, comme je l'ai démontré ailleurs (T'oung Pao, XXX-VIII, 334 337), le mot peut aussi être employé comme verbe, dans le sens d' « engendrer ». Bien que la construction lui donne la valeur d'un substantif (pour autant qu'en chinois on peut se servir d'un tel terme grammatical), c'est certainement à ce sens plus général qu'il faut songer, et une telle interprétation amoindrit la difficulté d'une personnification inouïe (et peu chinoise) de la Voie comme « fils », qui a toujours été un problème. Il peut y avoir aussi une allusion au Yi-king, le Livre des Mutations (voir plus bas, mes notes sur LII), où, dans les Huit Trigrammes, les dix mille êtres sont représentés

comme des « enfants » du ciel et de la terre. On constate que la Voie n'est pas un des dix mille êtres. A comparer aussi Houai-nan tseu I, 11b : « Le Sans forme est le grand ancêtre des choses (matérielles), le Sans son est le grand aïeul des sons. Son fils est la lumière, son petit fils est l'eau ; tous les deux sont issus du Sans forme. »

Le mot siang (24) « image, réflexion » est un mot clef du Livre des Mutations et se rencontre dans le Tao tö-king, XIV, XXI, XXV et XLI. Ici il est pris dans un emploi verbal : « être l'image ».

« Ce qui fut avant les « Empereurs », correspond à « l'aïeule des dix mille êtres ». C'est le mot ti (25) que je rends par « Empereurs ». Le mot « Empereur » doit être pris dans un sens mythologique, tel qu'il figure dans Chang ti (26) « l'Empereur d'en haut », Hoang ti (27) « l'Empereur jaune », etc. Je le prends au pluriel plutôt qu'au singulier. Le sens paraît bien être que la Voie est antérieure à tout.

5

Le ciel et la terre sont inhumains ; ils traitent les dix mille êtres comme des chiens de paille (du sacrifice).

Les Saints sont inhumains ; ils traitent le peuple comme des chiens de paille.

L'espace entre le ciel et la terre, comme il ressemble à un soufflet de forge ! Vidé, il n'est pas épuisé ; mis en branle, il produit de plus en plus.

Une quantité de mots est vite épuisée. Mieux vaut conserver le (juste) milieu.

30

Ce chapitre se compose de trois parties que certains critiques proposent de séparer.

Lao tseu s'oppose à la notion confucianiste de jen (18), « l'humanité » (voir XVIII, XIX, XXXVIII). Le jen, la qualité morale, n'est pas inhérente « au ciel et à la terre », c'est à dire à la nature. Celle-ci traite chaque chose et chaque être avec une indifférence complète et laisse chacun remplir sa propre fonction dans l'ensemble. Ainsi sera méprisé aujourd'hui ce qui fut honoré hier. Dans le Tchouang tseu, XIV (4) (Legge, I, p. 352), les « chiens de paille » sont expliqués :

« Avant d'arranger les chiens (contrefaits) de paille, en position (pour

le sacrifice), on les place dans une corbeille et les enveloppe d'étoffes brodées. Le personnificateur du mort et les invocateurs se préparent par le jeûne à les prendre (et les offrir). Mais, après qu'ils ont été déposés (en sacrifice), les passants leur donnent des coups de pied sur la tête et le dos, et les ramasseurs de bois mort les emportent et les emploient comme combustible.

La comparaison avec le soufflet illustre l'inépuisable opération productive de la Voie. Pour la tournure de la phrase, voir le début, de LXXVII.

Je suis enclin à penser qu'une phrase comme : « Pourtant le ciel et la terre ne parlent pas », qui aurait servi de liaison avec la dernière partie, est tombée. Qu'on compare pour une pensée analogue les Entretiens de Confucius, XVII, 18 :

« Le Maître dit :

— Je désirerais ne pas parler.

Tseu kong répondit :

— Si vous, Maître, ne parliez pas, qu'est ce que nous autres, vos élèves, transmettrions ?

Le Maître dit :

— Le ciel, que dit il ? Les quatre saisons opèrent, toutes les choses sont produites, mais le ciel, que dit il ?

Il n'est pas invraisemblable que le dernier alinéa doive être relié au commencement de XXIII.

6

« L'esprit de la vallée ne meurt pas », cela se rapporte à la femelle obscure.

« La porte de la femelle obscure », cela se rapporte à la racine du ciel et de la terre.

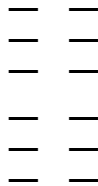
Se développant en fibres innombrables, elle dure toujours ; son action ne s'épuise jamais.

32

Ce passage obscur a donné lieu aux explications les plus diverses de la part des savants chinois et occidentaux. La thèse du Dr Hans Neef : « Die im Tao ts'ang enthaltenen Kommentare zu Tao tê ching Kapitel VI », est entièrement consacrée à une discussion des principales d'entre elles. Bien qu'il me paraisse impossible de trouver une explication complètement satisfaisante de tout le chapitre, j'en présente mon interprétation qui est, tout de même, tant soit peu différente de toutes les précédentes.

La Voie est fréquemment comparée à une vallée, à ce qui est bas (voir LXI, LXVI). Lao tseu adapte ici à ses fins propres un vieux dicton populaire : « L'esprit (ou bien : un esprit, ou : des esprits) de la vallée ne meurt pas ». Peut être ce dicton exprimait il une vieille superstition populaire ; son sens véritable nous échappe. L'expression est

pourtant interprétée dans un sens taoïste : « Cela se rapporte à la femelle obscure ». Le mot p'in (29), rendu ici par « femelle », désigne au propre une jument, une bête femelle ; c'est le sens dans lequel le mot est employé dans LXI : « La femelle par sa tranquillité l'emporte toujours sur le mâle ». Ce mot comporte donc, d'après son emploi dans le Tao tö-king lui-même, l'idée de tranquillité, une des principales qualités de la Voie. En outre, la jument est associée, dans le Livre des Mutations, au deuxième hexagramme,



composé de six lignes brisées, symbole de la terre et de tout ce qui est passif, féminin, faible. D'autre part, on trouve le mot p'in, en un sens intimement lié à sa valeur sexuelle, employé pour « fente, vallée », opposé à mou (30) « mâle », qui est aussi employé pour « montagne » Voir Ta Tai li, ch. I, Pen ming, cité dans le Ts'eu hai). Dans l'expression « femelle obscure », il, y a donc un sens double, celui qui se rapporte à l'image d'une fente, d'une vallée, et celui qui exprime la qualité féminine, tranquille, passive, qui est caractéristique de la « Voie ». En outre, le mot hiuan (17), rendu au ch. I par « mystérieux », signifie, en premier lieu, « obscur, noir » ; c'est la couleur de l'eau, image, elle aussi, de la Voie (voir VIII). C'est donc un mot bien caractéristique, appartenant au même ordre d'idées.

Pour le mot p'in, il faut peut être songer à un troisième sens, qui fournirait une bonne transition à la phrase suivante : « La porte de la femelle obscure ». Par extension de sa signification première, p'in

peut être employé dans le sens technique de ce trou de serrure » (voir Li-ki, Couvreur I, p. 394, commentaire ; voir aussi Ts'eu hai, s.v.) L'image de la « porte » se rattacherait fort bien à cette signification secondaire. Pour des jeux de mots de ce genre, voir XXVI, XXVIII, XLI, LXI, LXXI, LXXII, LXXVI.

Je suppose que l'expression « porte de la femelle obscure » est une expression du langage mystique des Taoïstes ; dans un tel langage, des expressions à sens double ou triple n'ont rien d'inattendu. Cette expression est ici expliquée comme « racine du ciel et de la terre », donc ce en quoi tout prend son «croissement». Cette croissance se développe en fibres qui ne prennent jamais fin. Tout comme dans IV, pour jo t'souen (31), je lis kiou ts'ouen (31) ; bien que je ne puisse pas appuyer cette correction sur une ancienne leçon, elle me paraît évidente, surtout si on la rapproche de IV. C'est une élaboration de l'idée que l' » esprit de la vallée ne meurt pas ».

34

Je note encore une explication foncièrement différente, proposée par Ho chang kong. Il prend le mot kou (33) « vallée » dans un sens verbal de « nourrir », de sorte que la phrase signifierait : « si on nourrit l'esprit on ne meurt pas ». Bien qu'on puisse justifier cette interprétation du mot kou par quelques phrases anciennes, il me semble que, somme toute, l'explication est forcée et ne rend pas justice à l'imagerie de tout le chapitre.

Avec Kao Heng, je prends le dernier caractère dans le sens de tsin (34) « s'épuiser » ; voir aussi la fin de XXXV.

Le ciel subsiste longtemps et la terre est durable. Si le ciel subsiste longtemps et si la terre est durable, c'est qu'ils ne se reproduisent pas ; voilà pourquoi ils peuvent subsister longtemps et être durables.

C'est pourquoi le Saint place son corps au dernier rang, et pourtant est mis en avant. Il place son corps en marge, et pourtant il est préservé. N'est ce pas parce qu'il est sans préférences personnelles, que ses préférences sont réalisées ?

Le premier alinéa se rapporte à la production de toutes choses par le ciel et la terre, à laquelle V fait aussi allusion. Qu'on compare le passage suivant du Livre des Rites, Li ki, XXVI (Couvreur, II, p. 396 : « Le ciel couvre tout sans préférence, la terre porte tout sans préférence, le soleil et la lune illuminent tout sans préférence. »

On pourrait traduire : « Si le ciel subsiste longtemps et si la terre est durable, c'est qu'ils ne vivent pas pour eux mêmes », prenant cheng (35) « vivre, produire », comme verbe intransitif et tseu (36) « eux mêmes » comme apposition du verbe. Bien que ce soit l'interprétation usuelle, elle ne me satisfait pas complètement. La construction syntactique est forcée ; il est plus naturel de prendre le verbe dans

son sens transitif et le mot tseu comme son objet. La phrase signifie alors que le ciel et la terre, qui produisent toutes les choses, ne se reproduisent jamais eux mêmes ;ils n'engendrent pas d'autres cieux et terres mais une multitude d'autres choses. Ils sont donc sans aucune partialité pour leur propre existence, et c'est pourquoi ils peuvent durer toujours.

C'est le modèle pour la conduite du Saint. Il ne songe pas à ses propres intérêts ; il est « sans action ». C'est la constante inconstance de la Voie qui conduit en avant ce qui est en arrière, sans qu'il y ait un effort de sa part. C'est précisément par là que sa durabilité est assurée. « Les derniers seront les premiers ».

La phrase avec la répétition : « Voilà pourquoi ils peuvent subsister longtemps et être durables », est assez prolixe et fait plutôt l'impression d'être l'explication d'un commentaire qui est entrée dans le texte.

36

Au lieu de la leçon kieou (20), qui est celle des inscriptions des T'ang et que j'ai suivie, le texte reçu a généralement cheng (35), ce qui donnerait la traduction suivante : « C'est pourquoi ils peuvent vivre longtemps. »

Ma Siu louen propose à titre hypothétique de lire sseu (37) « préférence personnelle » au lieu de cheng (35) « vivre, produire », ce qui lierait les deux parties du chapitre de manière plus intime. Mais cette correction n'est pas confirmée par la tradition du texte, et, si l'on suit mon interprétation, elle ne paraît pas nécessaire.

La plus haute « bonté » est comme l'eau. La « bonté » de l'eau consiste en ce qu'elle porte avantage aux dix mille êtres sans lutter. Elle reste à la place (la plus basse) que tout homme déteste.

Voilà pourquoi elle est toute proche de la Voie.

On considère

bon pour la demeure, le lieu (favorable) ;

bonne pour le cœur, la profondeur ;

bonne pour les rapports sociaux, l'humanité ;

bonne pour la parole, la bonne foi ;

bon pour le gouvernement, l'ordre ;

bonne pour le service, la capacité ;

bon pour l'action, de saisir le moment favorable.

En vérité, c'est précisément parce qu'on ne lutte pas qu'on peut éviter le blâme.

Lao tseu se sert ici de son image favorite de l'eau qui, parce qu'elle cherche la place la plus basse et porte avantage à toutes choses éga-

lement, est l'image de la Voie. Qu'on compare le commencement de LXXVIII, transposé par moi à XLIII, et aussi l'avant dernière ligne de LXXVII : « La Voie du ciel porte avantage, mais ne porte pas dommage ».

Le mot « bonté » ne doit pas être pris en premier lieu dans un sens moral actif ; il indique les bonnes qualités, l'excellence de quelque chose, les conditions qui permettent à chaque être de suivre complètement sa propre nature.

La plus haute « bonté » cherche la place la plus basse ; avec des exemples pris dans la vie quotidienne on démontre, aussi par rapport à la « bonté » de choses ordinaires, qu'il vaut mieux ne pas « s'efforcer », c'est à dire lutter, pousser en avant ; la place la plus basse, la plus discrète est ici encore la meilleure.

« En vérité, c'est précisément parce que » est ma traduction de fou wei (38), tournure qui est fréquente dans le Tao tō-king.

9

Mieux vaut s'arrêter que retenir et remplir.

De quelque façon qu'on tâte (une lame) en l'aiguisant, on ne peut pas longtemps en garantir (le tranchant).

Une salle remplie de bronze et de jade ne peut être gardée par personne ; la richesse et les honneurs, accompagnés d'orgueil, entraînent le malheur.

Retirer son corps quand l'œuvre est accomplie, telle est la Voie du ciel.

39

La pensée de ce chapitre est qu'une chose qui a atteint son plus haut développement commence nécessairement à diminuer. La première image semble se rapporter à un vase plein jusqu'au bord que l'on continuerait de remplir encore en le tenant des deux mains : c'est impossible sans répandre le liquide. Une épée aigüe s'émoussera (voir LVI : « Elle émousse ce qui est aigu »). Il ne faut pas essayer de remplir le vase toujours plus, ni s'assurer à chaque instant qu'une lame est encore bien aigüe, pas plus qu'il ne faut essayer de garder des trésors ou se vanter des richesses et des honneurs. La Voie laisse les choses à leur propre développement et dès qu'elles se sont réali-

sées l'inévitable régression commence.

Pour « en l'aiguissant », je lis, d'après une citation dans le Houai-nan tseu (ch. Tao ying hiun) et le texte de Ho chang kong, jouei (189) ; la leçon de Wang Pi donne la clef du « bois » au lieu de celle du « métal ».

Soei (39) « poursuivre », comme assez souvent dans les anciens textes, a le sens de tch'eng (40) « accomplir ».

10

En te cramponnant avec ton âme spirituelle et ton âme corporelle à l'unité, peux tu empêcher qu'elles se séparent ?

En concentrant ta respiration jusqu'à t'amollir, peux tu devenir comme un nourrisson ?

En nettoyant ton miroir obscur, peux tu le rendre sans tache ?

En aimant le peuple et en gouvernant l'État, peux tu être sans action ?

En ouvrant et fermant les portes naturelles, peux tu être une poule ?

En comprenant tout ce qui t'entoure, peux tu te passer de connaissance ?

Le caractère tsai (41) qui ouvre ce chapitre est probablement une particule qui devrait terminer le chapitre précédent ; il a été placé ici par une faute de ponctuation, ancienne du reste car on la trouve déjà dans une citation dans les Elégies de Tch'ou. Comme particule, ce caractère est l'équivalent de tsai (42) et a le sens de yi (43) « finir

41

», final de phrase. Placé au début de ce chapitre, même si on pouvait trouver une traduction satisfaisante, (le mot signifie « transporter » ou « commencer »), il rompt le rythme qui est de quatre mots par membre de phrase ; au contraire, il complète très bien la phrase finale du chapitre précédent, qui compte seulement trois caractères et selon le rythme, devrait en avoir quatre aussi. On pourrait objecter que tao « Voie », à la fin de cette phrase, est une rime (voir Karlgren, *The poetical parts in Lao tsi*, Göteborgs Högskolas Arsskrif, XXXVIII, 1932, p. 7) ; mais, dans la prononciation archaïque, tsai est [], qui rime aussi de manière satisfaisante avec les rimes précédentes : [] [][] []. Aussi, malgré les Élégies de Tch'ou, la correction me paraît elle sûre. Le grand érudit Souen Yi-jang (1848 1908) est enclin à l'approuver.

Ying (44), peut être un mot dialectal de Tch'ou, est expliqué par plusieurs commentaires comme synonyme de houen (45), « âme spirituelle ».

42

Le chapitre se termine par cette phrase : « Produire et nourrir, produire mais ne pas s'approprier, agir mais n'en tirer aucune assurance, faire croître mais ne pas diriger, c'est là la vertu secrète. » Avec l'addition des mots « produire et nourrir », c'est une répétition du même passage dans LI, où il est beaucoup mieux à sa place. Aussi l'ai-je omis ici, malgré Kao Heng, qui croit que le passage se rapporte au Saint et doit être retenu. J'ai transporté les mots « produire et nourrir » au chapitre LI.

Ce chapitre fait allusion à l'art d'entretenir la force vitale. Dans le Tchouang tseu, XXIII, 3, on trouve cette pensée amplement élaborée dans des termes si semblables qu'ils ont l'air de formules fixes.

« Lao tseu dit : « La règle fixe pour la préservation de la vie (est la sui-

vante) : Peux tu te cramponner à l'unité ? Peux tu empêcher qu'elle se perde ? Peux tu, sans divination, connaître le bonheur et le malheur ? Peux tu te tenir (au lieu propre) ? Peux tu cesser ? Peux tu renoncer aux autres et chercher en toi-même ? Peux tu voler ? Peux tu être stupide ? Peux tu être un nourrisson ? Il crie toute la journée sans que sa gorge s'enroue ; c'est qu'(en lui) l'harmonie naturelle est pleinement développée. (Voir plus bas, ch. LV). Il serre le poing toute la journée sans que sa main saisisse rien ; c'est que sa vertu (force spirituelle, tō 46) n'a pas de préférence. Il regarde toute la journée sans que son œil cligne ; c'est qu'il n'est pas partial pour quoi que ce soit dans le monde extérieur. Il marche sans savoir où il va ; il se repose sans savoir ce qu'il fait. Il s'adonne à toute chose avec contentement et suit la houle. Voilà la règle fixe pour la préservation de la vie.

Il faut rapprocher aussi, dans Tchouang tseu, XI, 3, un exposé de l'art de la longévité : il faut « cramponner son esprit à la tranquillité ») de sorte que « les yeux ne voient rien, les oreilles n'entendent rien, le cœur ne comprenne rien. »

Si mon interprétation de ce passage est juste, l'âme spirituelle houen et l'âme corporelle p'o (47) sont ici contrastées. La première est supposée entrer dans le corps au moment de la naissance, la seconde au moment de la conception. A la mort, le houen montait au ciel, tandis que le p'o restait avec le corps dans la tombe et continuait d'y exister jusqu'à la décomposition complète du corps. Empêcher ces deux de se séparer, en embrassant l'unité, c'est à dire la Voie, signifie donc posséder la longévité, n'être pas soumis à la mort. Pour l'expression « se cramponner à l'unité », voir aussi XXXIX.

Le « souffle » est la force vitale : le contrôle de la respiration nous est connu par le Tchouang tseu (ibid. VI, 2, Legge I, p. 238 : « L'homme

véritable respire par les talons ») et donna lieu à toute une technique dans le Taoïsme, constituant un des moyens principaux d'acquérir la longue vie. Ici il y a sans doute une allusion à ces pratiques. Pour l'idée de « devenir comme un nourrisson », voir XXVIII et LV. Le « miroir obscur » (ou : mystérieux) indique, semble t il, l'état de quiétisme, comportant la faculté de bien discerner entre « l'être et le non être » du ch. I.

Bien que le mot que je traduis par « miroir » signifie littéralement « vision », la phraséologie est telle que je crois permis de songer à l'image du miroir intérieur, image favorite de tous les mystiques. L'article de M. P. Demiéville, intitulé « Le miroir spirituel » (Sinologica 1/2, 194 ;, pp. 112 137), où sont citées des expressions analogues chez d'autres auteurs taoïstes, m'a confirmé dans cette opinion.

Ce qu'il faut entendre par « portes naturelles » (littéralement : « portes célestes », mais l'expression « ciel » est souvent employée au sens de « nature ») n'est pas du tout certain. Plusieurs commentateurs expliquent qu'il s'agit des « sens » ; voir aussi LII. Une autre explication rattache l'expression à la phrase du Yi-king : (Legge, p. 372) yi-ho yi-p'i, (48) « se fermant et s'ouvrant alternativement », comme la terre et le ciel dans la transformation des choses, l'alternance du Yin et du Yang. Cette explication est assez tentante : dans l'alternance continue de la Voie, il faut rester passif comme une « poule ». L'image de la poule vis à vis du coq reparaît dans XXVIII pour exprimer l'idée de passivité. Je suis Yu Yue (1821 1906) qui, d'après une inscription des T'ang, intervertit « peux tu être sans action » et « peux tu te passer de connaissances », et lit wei (112) « être » au lieu de wou (7) « ne pas avoir », avant « poule ».

11

On a beau réunir trente rais dans un moyeu, l'utilité de la voiture dépend de ce qui n'y est pas.

On a beau mouler l'argile pour faire de la vaisselle, l'utilité de la vaisselle dépend de ce qui n'y est pas.

On a beau percer des portes et des fenêtres pour faire une maison, l'utilité de la maison dépend de ce qui n'y est pas. Ainsi, tirant avantage de ce qui est, on se sert de ce qui n'y est pas.

45

Si indispensables que soient les rais pour une roue, en fin de compte, c'est du moyeu creux que tout dépend. Si indispensable que soit l'argile pour faire la vaisselle, c'est l'espace vide à l'intérieur qui en fait la valeur. Si indispensables que soient les matériaux pour faire les fenêtres et les portes d'une maison, c'est après tout l'ouverture qu'on a faite qui est la chose la plus importante. Ce qui « n'est pas » est donc ici plus important que « ce qui est ». Ce passage suggère donc qu'on a tort d'attacher de la valeur seulement à « ce qui est ».

Une roue à trente rais paraît assez étrange. Pourtant on la trouve dans le Tcheou li (Biot, II, p. 488) dans un contexte intéressant qui décrit la voiture rituelle :

« La forme carrée du cadre qui porte la caisse représente la terre. La forme circulaire du dais représente le ciel. Les roues, avec leur trente rais, représentent le soleil et la lune. Les vingt huit arcs du dais représentent les étoiles.

Le commentaire explique que le soleil et la lune sont en conjonction tous les trente jours. Dans le Ta Tai li (Wilhelm, p. 226), le texte est répété avec cette différence seulement que les trente rais sont une représentation de la lune seule.

On peut voir dans la traduction de Biot un dessin d'une telle voiture. Le Houai-nan tseu, XVII, p. 13a, parle aussi d'une roue à trente rais.

12

Les cinq couleurs aveuglent l'œil de l'homme.

Les cinq notes assourdissent l'oreille de l'homme.

Les cinq goûts gâtent la bouche de l'homme.

Les courses et la chasse égarent le cœur de l'homme.

Les biens difficiles à acquérir entravent la conduite de l'homme.

Aussi le Saint s'occupe t il du ventre et non de l'œil.

C'est pourquoi il rejette « cela » et choisit « ceci ».

47

Tous les plaisirs qui chatouillent les sens tournent à leur contraire par surabondance. L'homme en est affolé et embarrassé dans sa conduite morale. Dans l'exercice de son gouvernement, le saint souverain doit veiller à ce que le peuple ne s'écarte pas des bonnes mœurs par de telles jouissances ; à cette fin, il s'occupe seulement du « ventre » du peuple, c'est à dire qu'il a soin que le peuple ait assez à manger. D'autres occupations culturelles ne sont pas admises.

Pour l'expression : « des biens difficiles à acquérir », voir les chapitres III et LXIV.

Plusieurs commentateurs et traducteurs croient que les derniers pa-

ragraphes se rapportent à la conduite du Saint lui-même. Le « ventre » est alors interprété comme l' « intérieur », et l'on comprend : « Le Saint n'a cure que de son intérieur, non pas de son œil. » Cette interprétation me semble inacceptable. Dans tout le livre l'on retrouve souvent l'idée des rapports du saint souverain avec le peuple : une forte tendance anti-culturelle y est souvent exprimée (voir III).

L'expression : « C'est pourquoi il rejette 'cela' et choisit 'ceci' » se retrouve dans XXXVIII et LXXII. Ce sont surtout des termes de l'école « dialectique » Néo mohiste. Ici elle semble indiquer que le Saint choisit ce qui, logiquement, est près, c'est à dire le soin du ventre, et rejette ce qui est loin, c'est à dire secondaire, les occupations culturelles.

13

Faveur et disgrâce sont (toutes deux) comme des choses effrayantes.

Prise une grande calamité comme ton propre corps.

Que veut dire : « Faveur et disgrâce sont (toutes deux) comme des choses effrayantes » ? La faveur est chose haute, la disgrâce est chose basse : encourir (l'une) est chose effrayante, perdre (l'autre) est chose effrayante. Voilà le sens de : « faveur et disgrâce sont (toutes deux) comme des choses effrayantes ».

Que veut dire : « prise une grande calamité comme ton propre corps » ? La raison pour laquelle j'éprouve de grandes calamités est que j'ai un corps. Dès que je n'ai plus de corps, quelles calamités puis je encore éprouver ?

C'est pourquoi, celui qui gouverne l'empire comme il prise son propre corps, c'est à celui-là qu'on peut confier l'empire ; et celui qui gouverne l'empire comme il aime son propre corps, c'est à celui-là qu'on peut donner la charge de l'empire.

Le texte de ce chapitre est certainement corrompu. Les deux pre-

mières phrases qui devraient être parallèles ne peuvent être construites d'une manière satisfaisante. Pour ma traduction : « La faveur est chose haute, la disgrâce est chose basse », j'ai adopté une correction excellente approuvée par Yu Yue et acceptée par Kao Heng, améliorant la leçon traditionnelle : « La faveur est chose basse ».

L'idée de ce chapitre paraît être qu'il ne faut pas s'attacher aux honneurs ; la crainte de les perdre est aussi mauvaise que la disgrâce elle-même. D'autre part, il ne faut pas trop craindre les calamités ; tant qu'on peut encore sentir les maux, on a encore un corps, donc on est en vie, ce qui est un bien.

La conclusion, qui paraît un peu forcée, est qu'un prince doit s'intéresser tout autant au sort de l'empire qu'à ce qui le touche personnellement dans son corps.

La dernière phrase, avec de petites variantes verbales, se retrouve dans le Tchouang tseu, XI, 2 (Legge, I, pp. 293 294).

Ce que l'on regarde sans le voir s'appelle incolore.

Ce que l'on écoute sans l'entendre s'appelle aphone.

Ce que l'on touche sans le saisir s'appelle subtil.

Ces trois qualités ne peuvent être scrutées davantage, car, confondues, elles ne font qu'un.

Son lever n'est pas rayonnant ni son coucher obscur. Opérant en ramifications infinies qui ne peuvent être exprimées par des termes, elle retourne à l'immatériel. C'est ce qu'on appelle Forme de l'Informe, Image de l'Immatériel ; mais ces appellations ne sont que de vagues approximations.

Va au devant d'elle et tu n'en verras pas le chef. Suis la et tu n'en verras pas l'arrière.

Si l'on s'attache à la voie de l'antiquité pour diriger l'existence d'aujourd'hui, on peut connaître l'origine primordiale ; cela s'appelle démêler le fil de la Voie.

Des expressions employées ailleurs (Tchong yong, XVI) pour décrire l'imperceptibilité des esprits (voir aussi Lie tseu, V. 25b) sont appliquées ici à la nature de la Voie. La Voie est yi, si, wei, (49) mots dont

la signification (en tout cas celle des deux premiers) est douteuse. C'est la définition même qui les explique, de sorte que je les traduis par « incolore, aphone, subtil ». Voir XXXV. Imperceptible, elle opère dans tous les phénomènes, trop nombreux pour être exprimés par des termes, jusqu'à ce qu'elle retourne au non être. L'alternance constante donne la forme à l'informe et est elle même une image (siang (24), voir IV, XXI, XXV, XLI) de ce qui est immatériel. Pour-tant de telles appellations ne sont qu'un vague effort pour décrire la nature de la Voie. La Voie elle même nous échappe toujours.

Il y a cependant la méthode pragmatique à laquelle se rapporte la fin du chapitre. La Voie qui comprend tout est une. Celui donc qui se sert de la Voie de l'antiquité pour ordonner le présent peut connaître aussi l'origine des choses, parce qu'il y a toujours le même fil de développement.

Je rends kou (50) par « car » (« confondues, elles font un ») et non par « c'est pourquoi ». Je suis A. Waley en traduisant chang (51) « dessus » et hia (52) (« dessous » comme des verbes, « lever » et « coucher », bien qu'aucun commentaire qui me soit connu ne marque le changement de tons nécessaire pour cette signification.

Ceux qui, dans l'antiquité, étaient habiles dans la Voie, avaient (une nature) subtile et merveilleuse et une pénétration mystérieuse, si profondes qu'on ne peut les connaître. Puisque, en effet, on ne peut les connaître, on peut seulement s'efforcer à décrire leurs attitudes.

Qu'ils étaient hésitants, comme quelqu'un qui passe à gué une rivière en hiver !

Qu'ils étaient circonspects, comme quelqu'un qui craint ses voisins tout alentour !

Qu'ils étaient réservés, comme un invité (en présence de l'hôte) !

Qu'ils étaient fondants, comme la glace qui va dégeler !

Qu'ils étaient solides, comme le bois brut !

Qu'ils étaient larges, comme une vallée !

Qu'ils étaient turbides, comme l'eau trouble !

Qu'est ce qui peut faire cesser la turbidité ? Par la tranquillité (l'eau trouble) peu à peu devient claire.

Qu'est ce qui peut assurer le repos ? Par le mouvement peu à peu (le repos) se produit.

Ceux qui conservaient cette Voie ne désiraient pas être remplis.

En effet, puisqu'ils n'étaient pas remplis, ils pouvaient s'user sans être renouvelés.

Il y a quelques variantes peu importantes. La première phrase se retrouve au début de LXVI, ce qui est un argument pour la leçon tao (1) au lieu de che (53) « maître » du texte traditionnel.

Pour la signification de k'iang (54.) « s'efforcer à », voir XXV : « Essayant autant que possible de la définir ». Les deux mots traduits par « hésitants » et « circonspects », yu et yeou (55), se trouvent souvent comme binôme dans un ordre inverse.

Dans la phrase « comme un invité », Wang Pi a une faute évidente : jong (56) pour k'o (57) qui lui ressemble beaucoup par la forme ; la leçon k'o est confirmée par la rime. Plus loin, je suis la leçon qui insère tche (58) « faire cesser », rimant avec kieou (20) « longtemps », rendu ici par « assurer ».

Le commentaire de Wang Pi laisse soupçonner que peut être, entre les phrases sur la manière de faire cesser la turbidité et d'assurer le repos, il y avait une phrase comme : « Qu'est ce qui peut mettre l'ordre dans l'obscurité ? Par le... (?) elle peut devenir claire. »

Le texte décrit le Taoïste idéal dans ses « attitudes » jong (56), voir XXI. Il s'abstient de se faire valoir et, par suite, il est « hésitant », « circonspect », « réservé », « fondant », le contraire de l'homme d'action ferme et pratique. Mais il n'y a rien d'artificiel en lui : il est « solide », c'est à dire authentique, comme le bois brut, et il est large et compré-

hensif dans ses idées. Quoique cette compréhension lui donne une apparence de « turbidité », il sait par le repos de son inaction changer cet état trouble en clarté, tandis que son action même se termine toujours en repos. Un tel Taoïste n'aime pas la condition pleine, c'est à dire ne fait aucun effort pour maintenir l'état du plus haut développement ; mais il laisse opérer en lui-même la loi du changement constant, qui implique amoindrissement. Il s'use, comme un vêtement, sans tâcher d'empêcher cette opération par la réparation ou le renouvellement.

Atteins le vide extrême et maintiens une tranquillité rigoureuse.

En atteignant un vide extrême et en maintenant une tranquillité rigoureuse, tandis que les dix mille êtres tous ensemble se débattent activement, moi, je contemple leur retour (dans le néant).

En effet, les êtres fleurissent, et (puis) chacun revient à sa racine. Revenir à sa racine s'appelle la tranquillité ; cela veut dire déposer sa tâche. Déposer sa tâche est une loi constante. Celui qui connaît cette loi constante s'appelle éclairé. Celui qui ne connaît pas cette loi constante agit comme un sot et s'attire le malheur. Celui qui connaît cette loi constante est tolérant ; tolérant, il est sans préjugé ; sans préjugé, il est compréhensif ; compréhensif, il est grand ; grand, il est (identique à) la Voie ; (identique à) la Voie, il dure longtemps ; jusqu'à la fin de sa vie, il n'est pas en péril.

Les êtres fleurissent et se flétrissent : c'est ce qu'on ne comprend que lorsqu'on s'est « vidé » de son soi et tranquilisé. Tout être retourne à la racine dont il jaillit. Il « dépose la tâche de sa vie », comme un

fonctionnaire cède son poste après l'accomplissement de sa mission. Quiconque ne comprend pas cette loi constante de croissance et de déclin essaie par la force de maintenir les choses dans le même état et s'oppose par là au développement naturel : sa conduite est folle et attire le malheur. Mais quiconque la comprend supporte aussi la ruine ; il n'a pas de préjugé en faveur de la stabilité de telle ou telle chose. Cette largeur d'esprit le rend grand et le fait agir en correspondance avec la Voie. Alors il reste exempt de tous les dangers qu'une action prématurée pourrait lui faire encourir. Qu'on compare XLIV : « Celui qui sait où se tenir n'est pas en péril. » Voir aussi la fin de LII.

Avec Ma Siu louen, je corrige wang (59) « roi » en tcheou (60) « compréhensif » et t'ien (61) « ciel » en ta (62) « grand ». La première correction est justifiée par ce qui paraît avoir été la version originale de Wang Pi (226 249), à en juger d'après son commentaire ; bien que wang forme une rime avec les mots qui terminent les membres de phrase précédents, tcheou (tiôg) rime avec plusieurs terminaisons des membres de phrase suivants ; il n'y a donc pas là de difficulté. Les caractères pour « ciel » et « grand » se laissent facilement confondre du fait de leur grande ressemblance. Voir aussi XXV, où le mot « grand » est spécifiquement appliqué à la Voie. Si on lit t'ien, il n'y a pas de rime du tout ; la leçon ta (t'âd) donne au moins une rime imparfaite. Avec cette correction, en tout cas, le sens est beaucoup plus satisfaisant.

Dans la plus haute antiquité, on ne savait même pas qu'il y en avait.

Dans l'âge suivant, on les aimait et les louait.

Dans l'âge suivant, on les craignait.

Dans l'âge suivant, on les méprisait.

Lorsque la bonne foi (du prince envers le peuple) n'est pas suffisante, il y a manque de bonne foi (du peuple envers le prince).

Comme (les princes sages) étaient pensifs et prisaient leurs mots !

Quand le travail était accompli et que tout marchait bien, le peuple disait : « Nous l'avons fait de nous mêmes ! »

Pou (63) « ne... pas » dans la première phrase est une leçon alternative au lieu de la leçon traditionnelle hia (52) « dessous, les sujets » ; les deux caractères se ressemblent beaucoup. Si l'on préfère cette leçon, la traduction sera : « Dans la plus haute antiquité, en bas, on savait (simplement) qu'il y en avait. » L'autre leçon paraît meilleure. T'ai-chang (64) ici compris comme « dans la plus haute antiquité » est parfois expliqué comme indiquant « le plus grand sage taoïste » ;

dans les phrases suivantes, il est alors question de trois degrés inférieurs de sagesse. Cette explication ne change pas beaucoup le sens. Bien que le chapitre soit assez énigmatique et que le mot « prince » ne soit pas prononcé, on pense généralement qu'il s'agit de la relation entre princes et sujets. Le texte dépeint comme idéale la situation où l'on ne remarquait pas, ou à peine, qu'il y avait des princes, qui faisaient tout « sans rien faire » ; voir LX.

Le paragraphe sur la « bonne foi » se répète à la fin de XXIII, où il n'est certainement pas à sa place.

Il est probable que les mots chang (51), « dessus, supérieur », et hia (52), « dessous, inférieur », sont tombés. Dans l'École de la Loi, le mot sin (65), au sens de « bonne foi », est très important ; voir mon livre *The Book of Lord Shang*, p. 90, 176, 260. Au ch. XXI, ce mot sera traduit par « infaillibilité ».

Le reste du chapitre semble se rapporter de nouveau aux souverains idéaux, qui ne se faisaient pas valoir et qui parlaient peu, de manière que, lorsque tout allait bien, le peuple pût s'imaginer qu'il avait tout fait lui-même.

Je ne vois aucune raison de suivre Ma Siu louen et de transporter la phrase finale au ch. XXXVII.

Quand la grande Voie est déchue, il y a l'humanité et la justice.

Quand l'intelligence et la connaissance se montrent, il y a une grande culture artificielle.

Quand les six parents ne vivent pas en harmonie, il y a des fils filiaux.

Quand l'État et la dynastie sombrent dans le désordre, il y a des ministres fidèles.

60

Ce chapitre se dirige contre l'école de Confucius et ses efforts consciemment moraux. Quand tout suit le cours naturel qu'il doit suivre, sans intervention humaine, sans contrainte, il n'y a pas lieu d'exercer toutes ces vertus que nomme le texte. Elles font violence à la nature de l'homme et ne se montrent qu'en opposition à une société généralement corrompue ; elles sont la preuve que la Voie est perdue. La « culture artificielle », wei (66), qui est « contre nature », est particulièrement louée par Siun tseu (ca. 300 235 av. J. C.). A l'encontre de Mencius (372 288 av. J. C.), qui tient la nature humaine pour bonne, Siun tseu est convaincu que l'homme est méchant de naissance et ne peut devenir bon que par la discipline des rites et de l'éducation. Cette vertu acquise est « artificielle », wei.

Hiao tseu (67), « fils filiaux », est une variante pour la leçon traditionnelle hiao ts'eu (68), « piété filiale et amour (maternel), mansuétude » (voir LXVII) ; la première leçon correspond mieux aux « ministres fidèles », et je la suis.

Si tu abolis la sagesse et rejettes le savoir, le peuple en aura cent fois plus de profit.

Si tu abolis l'humanité et rejettes la justice, le peuple reviendra à la piété filiale et à l'amour (maternel).

Si tu abolis l'adresse et rejettes l'amour du gain, les voleurs et les bandits disparaîtront.

(De peur que) ces trois préceptes ne soient considérés comme lettre (morte) insuffisante,

Veille à ce qu'il y ait quelque chose en quoi l'on puisse trouver un appui.

Montre une simplicité naturelle et cramponne toi à ce qui est sans artifice ; amoindris les intérêts privés et diminue les désirs.

Ce chapitre fait suite au précédent. Tous les efforts moraux et culturels de l'école de Confucius ne sont que des obstacles à l'ordre naturel des choses et aux vertus congénitales. La « sagesse », souvent à comprendre comme « sainteté », est ici étroitement liée au savoir et doit être prise dans le sens confucianiste.

Par « ces trois préceptes », il faut entendre la proscription des trois

paires de vertus qui viennent d'être nommées, soit six en tout. Certains commentateurs sont d'avis que la première phrase du chapitre suivant, XX, doit se placer ici et que « trois » doit se lire « quatre ». Je ne puis accepter cette correction.

Je pense que wen (69) « orné, lettres, littérature, culture », indique ici la notion de la « lettre morte » d'un édit. Il ne suffit pas, d'une manière négative, de défendre simplement la pratique de ces vertus ; il faut y opposer quelque chose de positif. Ce dont on a besoin, c'est la promotion active d'un état de simplicité sans culture. Moins il y a de belles choses à acquérir, moins le peuple aura d'égoïsme et de désirs.

La « simplicité naturelle », sou (70), est au propre de la soie non teinte ; « ce qui est sans artifice », p'ou (71) est un morceau de bois brut. Ce sont deux expressions favorites du Taoïsme.

Abolis l'étude, et tu seras sans soucis.

« La petite différence entre 'oui' et 'oh oui' », « la grande différence entre 'le bien' et 'le mal' », « que l'on doit craindre ce que d'autres craignent » — comme (l'étude de ces choses) est illimitée ! On n'en vient jamais à bout !

Mais, quand tous les hommes ont une réunion joyeuse, comme pour la célébration d'un grand sacrifice ou l'ascension d'une terrasse en printemps, alors moi seul, en repos, je ne donne aucun signe, comme un nourrisson qui ne sait pas encore sourire, abandonné, comme quelqu'un qui ne sait de quel côté se tourner ! Quand tous les hommes ont surabondance, moi seul je suis comme quelqu'un qui a tout perdu. Cela vient de ce que j'ai le cœur d'un imbécile, aussi niais !

Que les gens ordinaires soient éclairés, moi seul je suis dans l'obscurité ! Que les gens ordinaires soient clair-voyants, moi seul je suis myope ! De faible lueur comme la lune dans sa dernière phase ! Tournoyant comme si je n'avais où me tenir ! Alors que tous les hommes ont quelque chose (qu'ils savent faire), moi seul je suis ignorant comme un paysan ! Moi seul je diffère des autres hommes, en ce que je prise me nourrir de la Mère.

La première phrase que certains commentateurs voudraient ajouter au chapitre précédent est à mon avis la clef de ce passage. L'étude des règles formelles de l'étiquette et de la bonne conduite est sans fin. « Je » (c'est à dire le vrai Taoïste : ce « je » n'est pas à prendre en un sens biographique, comme se rapportant exclusivement à l'auteur du Tao tö king lui-même) ne m'en occupe pas. Quant aux mots rituels pour dire « oui », qu'on compare le Li-ki (Couvreur I, p. 673) : « Dès qu'il commençait à parler, on lui enseignait à répondre oui d'un ton décidé (wei, 72, le mot qui est employé ici) si c'était un garçon, d'un ton humble et soumis (Yu, 73) si c'était une fille.

Voir aussi Po hou t'ong, 4, 12b, où, dans un contexte cérémoniel, le fils répond à son père : wei (Tjan Tjoe Som, Sinica Leidensia, VI, 1949, p. 250) et les Entretiens de Confucius, IV, 15.

Pour « craindre ce que d'autres craignent », comparer les Entretiens de Confucius, XVI, 8 :

« Le maître dit : « Il y a trois choses que l'homme noble craint. Il craint les décrets du ciel ; il craint les grands hommes ; il craint les paroles des sages.

De même, lorsque les rites donnent lieu à des réunions en apparence très gaies, « je » m'en abstiens. « Je » suis en contraste complet avec tous les autres hommes. « Je » parais stupide et borné là où d'autres semblent pleins de science et de compréhension. (Pour les expressions « clairvoyant » et « myope », comparer le chapitre LVIII) : « je »

reste dans l'ombre et ne me fais pas valoir. « Je » bois à la Mère, c'est à dire « je » médite la Voie où sont compris tous les autres phénomènes.

L'image de la Mère est employée aussi dans I, XXV et LII. Certains savants, notamment M. Ed. Erkes, ont beaucoup insisté sur cette image et ont voulu considérer le Tao (la Voie) comme une Déesse mère. Je ne saurais nier que, d'un point de vue psychologique, il est intéressant de retrouver dans la mystique taoïste l'image de la Mère, image familière à tous les mystiques, mais je tiens pour erronée toute tendance à personnifier la Voie, au moins dans le Taoïsme classique. Au lieu de che mou (74) « manger la mère, boire à la mère », on a proposé de lire tö mou (75) « obtenir la mère », comme au chapitre LII.

Plusieurs leçons, dans ce chapitre, ne sont pas très sûres. Ma traduction « de faible lueur comme la lune dans sa dernière phase » repose sur une variante houei (76), « dernier jour de la lune », au lieu de hai (77), « mer », qui n'en diffère que par la clef. Cette leçon me paraît vraisemblable, parce que je ne vois pas bien comment un caractère très usuel comme hai se serait corrompu en un caractère beaucoup plus rare comme houei ; l'inverse peut avoir eu lieu très facilement. Si on lit hai, la traduction pourrait être (en lisant tan 78 au lieu de tan 79, ou encore hou 80, pour le premier mot) : « agité comme la mer ».

Il est douteux que cette phrase et la suivante, qui interrompent la pensée, soient à leur place dans ce chapitre. Ma Siu louen voudrait les transférer à XXV, où elles se rapporteraient à la Voie. Si je ne le suis pas dans cette correction, c'est qu'à mon avis le sens s'y oppose.

Pour la phrase « comme si je n'avais où me tenir », voir l'explication du mot tche (58) dans les notes de XXXII.

Les manifestations de la grande Vertu, c'est uniquement de la Voie qu'elles procèdent. La Voie est quelque chose d'absolument vague et insaisissable. Bien qu'insaisissables et vagues, il y a des images au dedans d'elle. Bien qu'impénétrables et obscurs, il y a des germes au dedans d'elle. Ces germes sont très réels ; au dedans d'eux réside l'infailibilité, de sorte que, depuis l'antiquité jusqu'à présent, ce terme (« Voie ») n'a pas été aboli pour exprimer l'origine commune. Comment sais je que telle est l'origine commune ? Par ceci.

Ce chapitre est très important pour la notion de la Voie et de la Vertu. Ce dernier mot serait mieux traduit par « force spirituelle ». Cette force est « grande » (c'est ainsi qu'est glosé le caractère k'ong 81), ou, comme les commentaires l'expliquent, toutes les choses en sont imprégnées et elle se manifeste dans les différentes « formes » ou apparences des choses jong (56) ; voir XV, terme que j'ai rendu par « manifestations ». La façon dont ces apparences se montrent n'en dépend pas moins du processus de changement constant de la Voie. Tout est en principe compris dans cette Voie. Quoiqu'elle soit elle-même insaisissable et indescriptible, elle renferme les Images, c'est

à dire les Idées des choses. La phraséologie rappelle ici le commencement de la deuxième section du troisième appendice du Livre des Mutations, le Yi-king (Legge, p. 379 389, dont la traduction est peu satisfaisante). Pour la dernière « Image », voir aussi XIV, XXXV, XLI. Les choses matérielles se réalisent dans la Voie, et le germe (qui est « réel », un mot cher aux Taoïstes) de tout développement futur y est compris de telle façon que le résultat est sûr, infaillible, c'est à dire qu'il est déjà déterminé d'avance. Le mot « Voie » convient donc pour exprimer « l'origine commune » des choses ; ou autrement dit : il faut entendre par « Voie » la notion la plus générale de l'unité dans la multiplicité des phénomènes. Je sais cela « par ceci » : « ceci » se rapporte, ou bien aux qualités de la Voie qu'on vient de définir, ou bien au chapitre suivant, où sont énoncés des paradoxes dans le développement de la Voie. Pour une construction analogue en fin de chapitre, voir LIV, et au milieu d'un chapitre, LVII. Ma traduction « origine commune » pour tchong fou (82 84) s'appuie sur un passage de Tchouang tseu, XII (5) (Legge, I, p. 313), indiqué par Yu Yue (1821 1906). Le mot fou (83) « père » qui se trouve dans Tchouang tseu, et le mot fou (84) « commencement » de notre texte, s'emploient souvent l'un pour l'autre. Le contexte, puisqu'on parle de « germes », justifie cette interprétation.

Le mot « exprimer » est la traduction du caractère chouo (85) avec la clé « parole », à la place de yue (86) avec la clé « porte », qu'on trouve dans le texte ; écrit de cette dernière manière, le caractère signifie « inspecter ». La correction de yue en chouo est de Leang K'i-tch'ao (1873-1929) et est adoptée par Ma Siu louen. Peut être est elle trop facile. Mieux vaudrait peut être prendre yue au sens que ce mot a dans Houai-nan tseu, ch. Yuan tao hiun, où il est expliqué comme

signifiant « sortir » : « Les fils de toutes choses tous sortent d'une ouverture, les racines de tous les événements toutes proviennent d'une porte ». Seulement je ne vois pas très bien comment expliquer alors la construction avec yi (87). Faudrait il comprendre : « pour faire sortir (les choses) d'une origine commune » ?

Pour « depuis l'antiquité jusqu'à présent », il faut peut être lire, avec quelques textes : « du présent jusqu'à l'antiquité », à cause de la rime du mot « antiquité » kou (88) avec k'iu (89) « abolir » et fou (84) « commencement » ; pourtant le mot « à présent » kin (75) rime avec sin (65) « infaillibilité ».

XXII

Ce qui est courbé devient entier.

Ce qui est tortueux devient droit.

Ce qui est creux devient plein.

Ce qui est usé devient neuf.

Celui qui a peu acquiert.

Celui qui a beaucoup est induit en erreur.

C'est pourquoi le Saint se cramponne à l'unité et en fait la mesure de l'Empire.

70

Il ne s'exhibe pas, c'est pourquoi il brille.

Il ne s'affirme pas, c'est pourquoi il se manifeste.

Il ne se vante pas, c'est pourquoi il réussit.

Il ne se targue pas, c'est pourquoi il devient le chef.

En effet, c'est précisément parce qu'il ne lutte pas qu'il n'y a personne dans l'empire qui puisse lutter avec lui.

L'ancien axiome : « Ce qui est courbé devient entier », comment serait ce une parole vide ? Tout revient à ce qui est vraiment entier.

Dans la Voie aucun état n'est constant ; aucun contraste n'est donc absolu. Le Saint taoïste se tient fermement à ce principe et pour cette raison il essaie toujours de ne rien forcer et de ne pas se faire valoir. C'est justement ainsi qu'il reste en harmonie avec le développement des choses et obtient plus que les gens zélés.

Pour « ce qui est usé devient neuf », voir XV où il est dit qu'on peut s'user sans avoir besoin de se renouveler.

Pour « se cramponner à l'Unité », comparer X et XXXIX. L'Unité, c'est la Voie. Le mot che (90) que j'ai rendu par « mesure », a peut être un sens technique, pour lequel on ajoute la clé « bois » au même caractère (91). C'est un tableau géomantique dont on se sert pour fixer ce qui est faste ou néfaste. L'usurpateur Wang Mang se servait d'un tel tableau (voir Ts'ien Han Chou, ch. 99, C, p. 27a) pendant que les rebelles attaquaient son palais. C'est donc aussi une « mesure » qui indique la fortune ou le désastre, le succès ou la perte. Ignorant si, au moment où le Tao tö king fut écrit, de tels tableaux étaient déjà en usage, j'hésite à traduire le mot dans ce sens. La même expression se retrouve dans les chapitres XXVIII et LXV.

La formule des quatre phrases de « Il ne s'exhibe pas » jusqu'à « Il devient le chef », est répétée sous forme négative dans XXIV. Malgré cette répétition, j'ai laissé ces phrases à leur place dans les deux chapitres.

La dernière phrase me fait l'impression d'un ancien commentaire échoué dans le texte. Pour la pensée, voir aussi LXXII.

L'avarice de paroles est (en harmonie avec) le Cours Naturel.

Car, un tourbillon ne dure pas toute la matinée, et une averse ne dure pas toute la journée. Qui est ce qui les produit ? Le ciel et la terre. Si même le ciel et la terre ne peuvent persister longtemps (dans leur exubérance), à plus forte raison l'homme !

C'est pourquoi celui qui agit selon la Voie, s'identifie avec la Voie. Quand il réussit, il s'identifie avec le succès ; quand il échoue, il s'identifie avec l'échec.

Quand il s'identifie avec la Voie, alors il se réjouit de l'acquisition de la Voie. Quand il s'identifie avec le succès, alors il se réjouit de l'acquisition du succès. Quand il s'identifie avec l'échec, alors il se réjouit de l'acquisition de l'échec.

La première ligne se relie à la phrase du chapitre V : « Une quantité de mots est vite épuisée », qui devrait probablement être transportée ici, mais elle ne donne pas de rime. Il n'y a aucune raison de la placer à la fin du chapitre précédent, comme certains commentaires l'ont proposé. Pas plus que les explosions des forces de la nature ne sont de longue durée, la violence dans les paroles ou les actions ne

peut être soutenue longtemps. Au lieu de faire des efforts violents pour atteindre un certain but, il faut prendre les choses comme elles viennent : si l'on réussit, c'est bien ; si l'on ne réussit pas, c'est bien aussi : voilà une fois pour toutes le cours de la Voie. Que l'on compare Tchouang tseu, XVII, 2 (Legge I, p. 377) : « Ne pas se réjouir du succès, ne pas s'affliger de l'échec ».

Il faut supprimer la répétition des mots tao tchö (92) dans le second paragraphe ; c'est une dittographie sans aucun sens. Je lis partout dans ce chapitre tö (93) « réussir », au lieu de tö (46) « vertu ». La proximité du mot Tao, la Voie, a donné lieu à cette corruption, par laquelle cependant le mot che reste isolé et devient incompréhensible, tandis que les deux termes tö che (94) « réussir échouer » forment une opposition très usitée, voir XIII, « encourir-perdre ». Ce passage a été un piège pour tous les commentaires et traducteurs.

Le troisième paragraphe me semble un commentaire ajouté à tort au texte ; il n'ajoute rien à la pensée.

La dernière phrase de ce chapitre, dans le texte chinois, est une répétition de la ligne du chapitre XVII : « Lorsque la bonne foi n'est pas suffisante, il y a manque de bonne foi ». Comme elle ne me paraît certainement pas à sa place ici, je l'ai omise dans ma traduction.

Sur la pointe des pieds, on ne se tient pas debout.

Avec les jambes écartées, on ne marche pas.

En s'exhibant, on ne brille pas.

En s'affirmant, on ne se manifeste pas.

En se vantant, on ne réussit pas.

En se targuant, on ne devient pas le chef.

D'une telle attitude à l'égard de la Voie, on peut dire : « Une nourriture surabondante et des actions répétées jusqu'à l'écœurement répugnent, sans doute, à (tous) les êtres. »

C'est pourquoi celui qui possède la Voie ne s'en occupe pas.

Pour la pensée, comparer le ch. XXII. Tout excès est nuisible ; le sage est donc humble et discret.

L'expression entre guillemets a donné lieu à de nombreuses explications et corrections textuelles. Je m'en tiens à la version habituelle qui, me semble t il, donne un sens convenable. L'expression « répété jusqu'à l'écœurement » se rencontre souvent avec une idée comme « parler » ; avec l'idée d' « agir », on ne la retrouve pas ailleurs. Par ana-

logie, pourtant, on peut très bien comprendre ce terme ici, surtout si l'on se rappelle les actes rituels. Le point de comparaison est la trop grande emphase dans les attitudes décrites.

Les phrases : « répugnent sans doute à (tous) les êtres. C'est pourquoi celui qui possède la Voie ne s'en occupe pas » se retrouvent dans XXXI ; voir mes remarques dans les notes de XXXI.

Il y avait quelque chose dans un état de fusion avant la formation du ciel et de la terre. Tranquille et immatérielle, elle existe seule et ne change pas (de caractère) ; elle circule partout et ne se lasse pas. On peut la considérer comme la Mère de tout sous le ciel. Je n'en connais pas le (vrai) nom, mais je le désigne par l'appellation « Voie ». Essayant autant que possible de la définir par un nom, je l'appelle « grande ». « Grand » veut dire « procéder » ; « procéder » veut dire « s'éloigner » ; « s'éloigner » veut dire « revenir » (à son contraire).

Donc : la Voie est grande ; le ciel est grand ; la terre est grande ; et le roi est grand. Il y a dans le monde quatre grandes choses, et le roi en est une. Le roi se règle sur la terre, la terre se règle sur le ciel, le ciel se règle sur la Voie et la Voie se règle sur le Cours Naturel.

Ce chapitre est très important pour la définition de la Voie. Les quatre premiers mots signifient littéralement : « il y a (ou avait) une chose (ou des choses) fusionnée(s), formée(s). » Il s'ensuit que plusieurs traducteurs ont voulu considérer le Tao comme une chose ou un être indépendant. Cela me paraît une erreur. La langue chinoise

ne peut exprimer une abstraction que par le terme concret « chose », wou ; voir XXI : « La Voie, c'est quelque chose d'absolument vague et insaisissable », où « quelque chose », comme en français d'ailleurs, est aussi exprimé par le mot wou « chose ». L'idée est que la Voie était déjà en opération avant la formation du monde visible qui n'est toujours qu'une phase de l'existence soumise à la loi du changement constant. « Elle ne change pas », veut dire qu'elle ne change pas de caractère, ce caractère étant celui de l'évolution constante. D'accord avec Ma Siu louen, pour tai (95) « dangereux », je lis tai (96) « las, inerte », leçon qu'on peut justifier par des passages analogues.

De même que dans les chapitres I et LII (voir aussi XX), la Voie est appelée ici la Mère de tout sous le ciel, c'est à dire ce qui contient toutes choses et d'où tout provient. On n'en connaît pas le nom, ming (9) véritable, parce qu'elle se dérobe à toute définition ou classification, telles qu'on aimait à en donner dans l'École de la Rectification des Noms. Le mot « Voie » n'est qu'une « appellation », tseu (97), terme désignant au propre le nom par lequel quelqu'un est appelé dans la vie publique en évitant son ming qui est tabou. Si l'on essaie, dans la mesure du possible, (k'iang 54, voir XV), de définir la Voie plus exactement, alors on peut l'appeler « grande ». En un jeu philologique, cette idée est ensuite mise en rapport avec l'idée d'avancer jusqu'à la limite et de revenir à son contraire (fan, 98, voir XL, LXV et LXXVIII). La qualité de grandeur, tout d'abord attribuée à la Voie, est ensuite attribuée au ciel, à la terre, au roi, dont l'un sert chaque fois d'exemple à l'autre, tandis que la Voie elle-même est toujours déterminée par « le Cours Naturel ».

La phrase : « Il y a dans le monde quatre grandes choses, et le roi en est une », pourrait bien être un commentaire introduit à tort dans le

texte.

Dans la dernière phrase, le texte traditionnel donne « homme » pour « roi », mais suivant Kao Heng je corrige « homme » en « roi ». Ma Siu louen au contraire veut lire « homme » au lieu de « roi » dans tout le chapitre. Mais le Tao tö king conçoit toujours l'homme dans sa fonction de souverain, comme le font d'ailleurs tous les anciens philosophes chinois.

26

Le lourd est la racine du léger ; le repos est le maître de l'agitation.

Tel le noble : il voyage une journée entière sans s'éloigner de sa (lourde) voiture de bagages. Quoiqu'il y ait un camp militaire et des tours d'observation (autour de lui), il reste lui-même tranquille et au dessus des choses. Comment un maître de dix mille chars de combat se conduirait il avec légèreté vis à vis de l'empire ? S'il se conduit avec légèreté, alors il perd la racine ; avec agitation, il perd la domination.

79

Pour l'opposition tranquillité agitation, voir aussi XLV, où les mêmes caractères seront traduits par : « tranquillité trépignement ». Pour cheng jen (99) « saint » du texte traditionnel, je suis une ancienne leçon kiun tseu (100) « noble, homme noble ».

Le texte donne jong kouan (101), généralement compris comme : « (quoiqu'il ait) de belles perspectives », ce qui n'a pour moi aucun sens compréhensible. L'idée est évidemment que le noble, en voyage, si léger soit il lui-même, ne s'éloigne pas de ses bagages, c'est à dire du lourd, et que lorsqu'il s'arrête, il reste tranquille, quoique... Je complète : « Quoiqu'il y ait de l'agitation autour de lui. » Mais com-

ment cette idée est elle exprimée ? Ma Siu louen propose, au lieu de jong kouan, de lire ying wei (102) « garde du corps », un terme qui se trouve dans le Che ki ($\pm$ 100 av. J.C.). J'accepte ying pour jong : il n'y a qu'une différence d'un élément entre jong et ying. Quant à la leçon wei, elle ne se justifie ni par la parenté de prononciation, ni par la ressemblance des caractères. La leçon kouan, littéralement « regarder », en rapport avec ying « camp militaire », est cependant facile à maintenir. Le mot kouan signifie aussi, en effet, « tour d'observation », cf. Mém. hist. II, p. 178. Le noble prend des mesures nécessitant l'activité, mais lui-même reste calme au milieu de toute cette agitation, dominant tout.

Tch'ao jan (103) veut dire qu'il est « au delà » de tout ce mouvement. Un maître de dix mille chars de combat est le roi de Tout sous le ciel, de l'empire.

Les mots « léger » et « lourd » (ou « grave ») ne doivent pas s'entendre qu'en leur sens littéral ; ils sont, naturellement, pris aussi en leur sens figuré. « Il perd la domination » a aussi un double sens : « Il perd la domination de l'agitation », et : « Il perd le pouvoir ». Pour d'autres jeux de mots, voir VI, XXVIII, XLI, LXI, LXXI, LXXII, LXXVI.

Pour le bon voyageur, il n'y a ni traces ni vestiges.

Pour le bon orateur, il n'y a ni blâme ni louange.

Bon calculateur n'a besoin de fiches ni de tablettes.

Bon fermeur n'a ni barres ni verrous, et pourtant (la porte) ne peut être ouverte.

Bon lieu n'a ni cordes ni nœuds, et pourtant rien ne peut être défait.

Ainsi le Saint est constamment bon sauveur d'hommes, car il l'est sans rejeter nul homme. Même de ceux qui ne sont pas bons, lequel est il rejeté ? Il est constamment bon sauveur des choses, car il l'est sans rejeter nulle chose. C'est ce qu'on appelle une illumination ambivalente. Car l'homme bon est l'instructeur de ceux qui ne sont pas bons, et ceux qui ne sont pas bons sont les matériaux de l'homme bon. Ne pas priser son instructeur, et, d'autre part, ne pas épargner ses matériaux, c'est une grosse erreur, tout savant que l'on soit.

C'est là ce qu'on appelle le prodige principal.

La première image évoque les profondes traces des roues taillées

dans les chemins qui traversent la contrée du loess chinois. On est forcé de se laisser conduire par elles et de les suivre. Toutes les interprétations et traductions de cette phrase impliquent que le bon voyageur ne laisse pas de traces. C'est faux. Toutes les images employées dans la suite du texte montrent qu'il s'agit de ne pas avoir de préférence pour tels ou tels moyens ou pour tels ou tels instruments : il faut procéder librement, sans aucune prédilection particulière. Un bon orateur ne se livre pas au blâme ou à la louange ; un bon calculateur, un bon portier, un bon lieur exercent leur art, sans dépendre de certains instruments déterminés. Pour mon interprétation « blâme et louange », je suis l'explication donnée par Yang Leang (818 après J. C.) sur l'usage de cette expression dans Siun tseu (ch. 20, p. 18), où, littéralement, elle indique les mauvaises et les bonnes qualités d'une pièce de jade.

Ainsi le Saint, tout comme la Voie, n'a pas de préférence. Il n'exclut personne. L'expression « sans rejeter » correspond aux images précédentes, qui illustrent comment on doit faire son métier chaque fois « sans » quelque chose. Il ne faut donc pas, comme tous les traducteurs semblent le faire, dire : « C'est pourquoi il ne rejette personne », comme si c'était une conséquence de sa bonté, au lieu d'une façon d'agir. Kou (50), comme j'ai dit plus haut, peut souvent être mieux traduit par « car » que par « c'est pourquoi ». Ma Siu-touen propose d'insérer ici la ligne du chapitre LXII : « Même de ceux qui ne sont pas bons, lequel est-il rejeté ? » Il a probablement raison, et je le suis, mais il faut remarquer que l'on s'attendrait alors à une phrase parallèle se rapportant aux « choses » de la phrase suivante. Cette phrase, en tout cas, ne se conforme pas au schéma des rimes, ni ici, ni au LXII ; peut-être n'est-elle qu'un commentaire inséré à tort dans le texte.

L'idée de « l'homme bon », ne doit pas être entendue seulement dans le sens éthique, mais « bon », tout comme dans la liste de métiers employés comme comparaisons, veut dire aussi « habile » ; voir également VIII et XLIX.

« L'illumination ambivalente » (si ming, 104) signifie que l'instructeur et la matière ont tous deux de la valeur. Les interprétations de cette expression comme « hiding the light » (Legge), « resorting to the Light » (Waley) ou « stealing the light (Lin Yu-tang) me paraissent inacceptables. Si veut dire « double ».

« Épargner », « employer économiquement », est un sens bien établi du mot ngai (105) ; la traduction ordinaire de ce mot, « aimer », serait incorrecte ici.

Celui qui se reconnaît comme coq mais se tient en poule est le ravin du monde. Il est le ravin du monde ; la « Vertu » (« force » Tö) ne s'en écoule pas. Il retourne à l'état de nourrisson.

Celui qui connaît le blanc, mais s'en tient au noir, est la mesure du monde. Il est la mesure du monde ; la « Vertu » (« force » Tö) constante ne lui fait pas défaut. Il retourne à l'état où il n'y a pas de pôles (d'opposition).

Celui qui connaît l'honneur, mais se tient dans la honte, est la vallée du monde. Il est la vallée du monde ; la « Vertu » (« force » Tö) constante suffit. Il retourne à l'état de bois brut.

Le bois brut, quand il est (taillé et) dispersé, forme des ustensiles (spécialisés) ; mais quand le Saint s'en sert, il devient le chef de tous les organes administratifs. Car un grand tailleur (de bois) ne découpe pas.

Pour l'image de la poule comme symbole de la passivité, comparer le chapitre X. Le mot hiong (106), « oiseau mâle », se trouve seulement ici. On pourrait traduire : « Celui qui reconnaît (en d'autres) la virilité, mais s'en tient aux femelles », mais je crois que l'image a encore plus de force dans ma traduction. La vraie virilité ne se fait pas va-

loir ; elle est passive, elle fait tout par l'inaction. Sa Vertu, sa « force » se rassemble comme l'eau dans un ravin entre deux montagnes, et ne s'écoule pas. Avec Ma Siu louen, je prends li (107) « séparer » comme li (108) « suinter, s'écouler », qui n'en diffère que par la clé. Quelqu'un qui se conduit ainsi devient comme un nourrisson ; voir LV. La présence d'une force potentielle a plus de valeur que l'exercice même de cette force.

Bien que les métaphores soient un peu emmêlées, il me semble que la pensée est claire.

Dans les deux paragraphes suivants, bâtis très régulièrement, des illustrations sont données de la même idée centrale. Dans le second paragraphe il s'agit de l'opposition blanc noir. Celui qui s'en tient au noir, au Yin sombre, opposé au blanc, au Yang clair, est passif, tout comme celui qui s'en tient à être une « poule ». Pour lui les contrastes ne sont pas réels ; il peut servir comme « mesure » dans le monde. Pour ce terme, voir les chapitres XXII et LXV ; il est peu en harmonie avec le langage figuré du premier et du troisième paragraphe et rend, en combinaison avec les considérations mentionnées ci-dessous, le passage suspect. Il ne se trouve pas dans d'anciennes citations. Or, dans le troisième paragraphe, il s'agit de l'opposition honorable honteux, jong jou (109). Pourtant il est bien possible qu'originellement jou ait été conçu comme signifiant « souillé » et comme le contraire de « blanc », donc « noir » ; comme tel, il est cité dans le Tchouang tseu, XXXIII, 5 (Legge II, p. 226). L'antithèse jong jou « honorable honteux » ne se trouve pas ailleurs dans le Tao tō king. Tout le second paragraphe, à partir du mot « noir », serait donc une interpolation due à quelqu'un qui ne comprenait plus l'ancien sens de jou ; on trouve d'ailleurs le mot jou avec cet ancien sens dans XLI.

Quoi qu'il en soit, la pensée est parallèle à celle du premier paragraphe. Quelqu'un qui s'en tient au honteux (ou : au souillé) est comme une vallée et, pareille à l'eau, la Vertu se rassemble en lui. Il se charge de force, il devient comme un morceau de bois à l'état brut, non taillé, qui n'est pas employé à quelque usage spécial mais pourrait être utilisé pour tout. Il a en lui la qualité potentielle d'utilité. Dès qu'il est taillé en morceaux, il se sépare en toutes sortes de formes spéciales, d'ustensiles, mais perd son utilité universelle. Dans cette expression « ustensiles » (k'i, 245) il y a sans doute une allusion aux « petits fonctionnaires spécialisés » ; comparer les Entretiens de Confucius II, 12 : « Un noble n'est pas un ustensile (spécialisé, mais il est universel dans son utilité) ». Un saint taille le moins possible ; tche (110) est employé ici, me semble-t-il, dans le double sens du mot : « gouverner » et « travailler le bois ». Il fonctionne comme le chef de tous les organes administratifs pour la conduite générale des affaires, et n'a pas besoin de beaucoup « d'ustensiles », de petits fonctionnaires pour les affaires spéciales. Qu'on compare aussi le chapitre LVIII : « C'est pourquoi le saint est carré sans être découpé ».

Le mot k'i (245) est aussi un terme technique du Livre des Mutations (troisième appendice) pour indiquer les « corps » qui sont subséquents à la forme, tandis que la Voie est antécédente à la forme (Legge, p. 337 ; voir H. Maspero, *La Chine antique*, p. 483). Ailleurs il est défini comme « ce qui a pris forme », subséquent aux « images », slang (24) (Legge, p. 373).

Ceux qui veulent saisir l'empire par l'action, j'ai vu qu'ils sont tombés dans l'embarras.

On ne peut façonner le vase spirituel de l'empire. Qui-conque le façonne, l'abîme. Quiconque le retient, le perd.

C'est pourquoi le Saint ne fait rien, et ainsi il n'abîme rien ; il ne retient rien, et ainsi il ne perd rien.

Car les êtres sont tantôt en avant, tantôt en arrière ; tantôt ils soufflent doucement, tantôt ils halètent violemment ; tantôt ils sont forts, tantôt ils sont embarrassés ; tantôt ils commencent, tantôt ils déchoient.

C'est pourquoi le Saint évite une trop grande emphase ; il évite de se prodiguer ; il évite ce qui est excessif.

87

Pou tö-yi (111), dans la première phrase, est une expression idiomatique qui veut dire : « se trouver dans une position où on n'y peut plus rien, être amené à faire des choses qu'on n'aimerait pas à faire, agir contre son gré ». Pour éviter une longue circonlocution, j'ai traduit comme je l'ai fait.

« Action », « façonner », « faire », sont tous exprimés par le même mot wei (112) : « agir activement », « accomplir artificiellement », le

contraire de wou wei (113) « inaction », « non agir ». Le « vase spirituel » est sans doute une allusion aux neuf vases rituels en bronze qui étaient le symbole du pouvoir royal s'exerçant sur les neuf parties du royaume.

La phrase : « Quiconque le façonne, l'abîme. Quiconque le retient, le perd » a son double dans le chapitre LXIV, où je la supprime, ainsi que sa suite : « C'est pourquoi le Saint ne fait rien... » jusqu'à :... » ne perd rien », que j'ai transférée ici. Les leçons de l'avant-dernier paragraphe ne sont pas très sûres ; je suis Ho chang kong en lisant tsai (41) « commencer » au lieu de ts'o (114) « retrancher ». Les mots traduits par « souffler doucement » et « haleter violemment » sont quelquefois expliqués comme « réchauffer » et « refroidir », mais je préfère ma traduction.

La pensée est claire : en forçant les choses, on va au rebours de leur développement naturel, et on les perd.

Celui qui (comme ministre) assiste par la Voie un maître des hommes, ne fait pas violence à l'empire par les armes. Cette (dernière) manière d'agir cause habituellement un contre coup.

Là où campent les armées, il pousse des épines et des charbons. A la suite de grandes guerres, viennent des années de disette.

L'homme capable est résolu, voilà tout. Il n'ose pas être violent en saisissant (l'empire). Qu'il soit résolu, mais non vantard ; qu'il soit résolu, mais non hâbleur ; qu'il soit résolu, mais non hautain. Qu'il soit résolu par nécessité. Qu'il soit résolu sans violence.

Même pensée que dans le chapitre précédent. « Cette (dernière) manière d'agir »..., etc. : c'est ainsi que je comprends k'i che hao houan (115), litt. : « Ces choses aiment à revenir ». Pour l' » homme capable » chan tchö (116), voir la définition du mot chan « bon » dans VIII.

« Résolu » est la traduction de kouo (117) « fruit », « en effet », « effectif » ; à comparer le terme kouo kan (118) « oser résolu-ment », dans les Entretiens de Confucius, XVII, 24. Sans intervenir activement, faire peser son influence d'un côté par sa résolution, est plus en harmonie avec la Voie qu'un acte d'intervention violente.

Le texte chinois se termine par un alinéa commençant par : « Quand les êtres ont atteint leur maturité, ils vieillissent », qu'on retrouve à la fin du chapitre LV où il semble mieux à sa place. D'accord avec Yao Nai (1732 1815), je l'ai omis ici. Ma Siu louen propose l'inverse. En tout cas, il est probable que ce paragraphe ne doit pas être répété deux fois.

En effet, c'est précisément parce que les armes sont des instruments de malheur, et qui répugnent sans doute aux êtres, que celui qui possède la Voie ne s'en occupe pas.

L'homme noble, chez lui, considère la gauche comme la place d'honneur ; mais quand il porte des armes, il considère la droite comme la place d'honneur.

Les armes sont des instruments de malheur, et non pas des instruments de l'homme noble. Il s'en sert contre son gré, et met au premier rang le calme et le repos.

Même s'il est victorieux, il ne le trouve pas beau.

S'il le trouvait beau, il prendrait plaisir à faire mourir les hommes.

Or, celui qui se plaît à faire mourir les hommes ne peut pas réaliser sa volonté dans le monde.

Dans les circonstances fastes, on considère la gauche comme la place d'honneur. Dans les circonstances néfastes, on considère la droite comme la place d'honneur. Le général en second occupe la gauche ; le général en chef occupe la droite. Cela signifie qu'ils sont placés selon les rites funèbres. Le carnage de masses humaines est pleuré avec des lamentations ; après une victoire militaire, on est placé selon les rites funèbres.

Dans ce chapitre le texte et le commentaire sont mélangés au point qu'il est difficile de les séparer. Toutefois il est probable que, depuis la répétition de la phrase : « Les armes sont des instruments de malheur », jusqu'à la fin, tout est commentaire. Le plus ancien éditeur du Tao tō king, Wang Pi (226 249), ne donne pas de notes sur ce chapitre, ce qui laisse soupçonner que le commentaire échoué dans le texte est de sa main. On a même cru que tout le chapitre n'est qu'un commentaire du chapitre précédent.

Le texte traditionnel commence par fou kia ping (119), « En effet, de belles armes... » ; mais la combinaison de ces trois mots est quelque peu inattendue. Il est probable que kia (120) est une erreur de copiste pour wei (72) qui lui ressemble beaucoup et qui, après jou, devient une formule introductive : « En effet, précisément parce que... », suivie, dans la proposition principale par « c'est pourquoi ». Bien que cette correction soit tentante et que je l'aie adoptée, il faut reconnaître qu'elle ne va pas sans objections. Jamais jou wei ne commence un chapitre ; cette formule suit toujours un énoncé général qui est élaboré. Il faut donc admettre que l'ordre des phrases a été différent ; plusieurs reconstructions ont été essayées. Avant de donner celle de Kao Heng, encore deux remarques.

La phrase : « Qui répugnent sans doute aux êtres..., celui qui possède la Voie ne s'en occupe pas », bien qu'elle soit une répétition d'un paragraphe de XXIV, ne peut pas être omise, si on adopte la correction de kia en wei. Pour les idées sur la droite et la gauche, voir M. Granet,

La pensée chinoise, en particulier la page 369 .

Voici maintenant la reconstruction de Kao Heng :

« Les armes sont des instruments de malheur, et ne sont pas les instruments de l'homme noble. Il s'en sert contre son gré, et met au premier rang le calme et le repos. Même s'il est victorieux, il ne le trouve pas beau. S'il le trouvait beau, il se plairait à faire mourir les hommes. Or, celui qui se plaît à faire mourir les hommes ne peut pas réaliser sa volonté dans le monde. En effet, c'est précisément parce que les armes sont des instruments de malheur, et qui répugnent sans doute aux êtres, que celui qui possède la Voie ne s'en occupe pas. L'homme noble, chez lui, considère la gauche comme la place d'honneur ; mais quand il porte des armes, il considère la droite comme la place d'honneur. Dans les circonstances fastes, on considère la gauche comme la place d'honneur. Dans les circonstances néfastes, on considère la droite comme la place d'honneur. Le général en second occupe la gauche ; le général en chef occupe la droite. Cela signifie qu'ils sont placés selon les rites funèbres. Le carnage de masses humaines est pleuré avec des lamentations ; après une victoire militaire, on est placé selon les rites funèbres. »

La Voie a la simplicité du sans nom (sans termes).

Dès qu'on taille (cette simplicité), il y a des termes (pour les catégories diverses).

Puisque les termes existent aussi, (le Saint) saura aussi où se tenir. Qui sait où se tenir n'est pas en péril.

La place de la Voie à l'égard de Tout sous le ciel peut être comparée à celle des torrents et des vallées à l'égard du Fleuve et de la Mer.

94

Ce chapitre présente de graves difficultés parce qu'il a certainement été contaminé par d'autres chapitres, surtout par le chapitre XXXVII. Tel qu'il est, en son texte traditionnel, il m'est complètement incompréhensible.

Je reporte sept phrases, celles qui suivent : « Simple comme du bois brut » et commencent par : « Si insignifiant... », au chapitre XXXVII, où la phraséologie est identique. Voir aussi mes remarques dans les notes sur XXXIV. « Qui sait où se tenir n'est pas en péril » a un doublet dans XLIV, où le contexte est plus clair ; pourtant on ne peut pas supprimer cette phrase ici, parce qu'elle rime avec la dernière phrase. Des commentateurs ont proposé de transférer cette dernière phrase au début de LXVI. Bien que la suggestion soit tentante, et que la pen-

sée de cette dernière phrase de XXXII se relie à celle de la première phrase de LXVI, on ne peut détacher cette phrase de ce chapitre, à cause de la rime (tai 95 « péril », hai 77 « mer »). Comme je le démontrerai plus bas, il est d'ailleurs possible d'en expliquer le sens dans le contexte du présent chapitre. Peut être le chapitre LXVI faisait il originellement suite au chapitre XXXII.

La première phrase se lit : « Tao tch'ang wou ming p'ou » (122), littéralement : « Voie constamment sans nom simple (comme le bois brut) ». Mais je soupçonne que le mot « constamment » (ou « constant ») fût ajouté ici sous l'influence du commencement du chapitre XXXVII ; ici il ne fait que troubler le sens. Ma Siu louen veut supprimer Tao tch'ang. Je crois pourtant qu'une suppression du seul tch'ang suffit, pourvu qu'avec Hou Che on laisse la phrase se poursuivre pour inclure p'ou qui est pris par d'autres comme le commencement de la phrase suivante. Voir dans XXXVII : « La simplicité naturelle du sans nom ». Le mot tche (110) « tailler », appliqué à la simplicité naturelle (comme du bois brut) est employé dans le même sens au chapitre XXVIII, dernière ligne.

Pour l'explication de tche tche (169, 58), il faut comparer La Grande Étude (Couvreur, p. 23), où l'expression se rencontre dans le sens de : « Savoir le but (c'est à dire le plus grand bien) où l'on s'arrête ». Dans la seconde partie de la Grande Étude (p. 8), qui est un commentaire, l'homme est comparé au loriot (voir le Livre des Odes, Couvreur, p. 313) qui sait s'arrêter, c'est à dire trouver un gîte, au coin d'une colline. Le texte explique que l'homme, comme souverain, « se tient » dans l'humanité, comme ministre, dans le respect, comme fils, dans la piété filiale, comme père, dans la mansuétude, et comme citoyen, dans la bonne foi. C'est donc le lieu où il est convenable et sûr («

sans péril ») de se tenir et qu'il ne faut pas dépasser. Dans le contexte taoïste, l'expression veut dire qu'il ne faut pas essayer de changer son lot, fixé par les « termes », mais qu'il faut « s'y tenir »

La dernière ligne donne un exemple suprême de « savoir où se tenir ». La Voie elle même se conduit comme les torrents qui tous se dirigent vers le grand fleuve ou la mer, c'est à dire vers le bas. C'est qu'elle « sait où se tenir », c'est à dire être basse. Le « Fleuve », kiang, est probablement le Yang tseu kiang.

Pour le mot tche « se tenir », voir aussi XX, « comme si je n'avais où me tenir, et le passage du Tchouang tseu, cité dans les notes du chapitre X, « peux tu te tenir (au lieu propre) » ?

Dans l'édition du texte de Wang Pi ici reproduite, le caractère heou (252), pour « seigneurs vassaux », comporte par erreur un trait de trop, se confondant ainsi avec le mot qui signifie « attendre ».

Celui qui connaît les autres est savant ; celui qui se connaît soi-même est éclairé.

Celui qui vainc autrui est puissant ; celui qui se vainc soi-même est fort.

Celui qui agit avec force a de la détermination ; celui qui sait se satisfaire est riche.

Celui qui ne s'écarte pas de sa juste place subsiste longtemps ; mourir sans périr, c'est la longévité.

97

Il me semble que, dans chacune des trois premières antinomies, le premier membre indique une soi-disante vertu que Lao tseu considère comme inférieure à celle exprimée par le second membre de l'antinomie. La première, tche (123) « savoir », « connaissance », est même expressément condamnée dans XIX. Dans la troisième antinomie, le texte traditionnel donne : « Celui qui sait se satisfaire (voir XLIV et XLVI) est riche ; celui qui agit avec force a de la détermination. » Une inversion des deux parties de cette phrase, d'ailleurs indiquée par la construction (yeou li, 124, de la deuxième antinomie correspondant avec yeou tche, 125, de la troisième), l'accorde mieux avec les deux antinomies précédentes.

Dans la quatrième antinomie, il semble y avoir un changement d'accent. Bien que le premier membre indique encore quelque chose d'inférieur au second, il n'est plus question d'une chose compréhensible. En effet, « ne pas s'écarter de sa juste place » veut dire : accepter sa destinée, ne pas essayer par une activité démesurée de forcer son sort, ne pas vouloir arriver à l'épanouissement avant le moment opportun, ce qui est une idée tout à fait taoïste. Que signifie alors la dernière moitié de la phrase, qui a donné beaucoup de mal aux commentateurs ? Il me semble qu'ou bien elle signifie qu'une mort naturelle à la fin du développement de la vie, mort non hâtée par des incidents provoqués par toutes sortes d'activités, est la vraie longévité ; ou bien qu'il est question de la décomposition du corps, qui se transforme en d'autres choses et ainsi continue à exister. Cette idée se retrouve dans le Tchouang tseu, VI, 6 (Legge, p, 248).

Au lieu de wang (253), « oublier », du texte traditionnel, je lis, avec une inscription des T'ang, wang (254), « périr », écrit avec le même caractère sans la clé du « cœur ».

Que la grande Voie est ambiguë ! Elle peut aller à gauche ou à droite. Les dix mille êtres se fient à elle pour leur existence, et elle ne les refuse pas.

Quand un résultat est achevé, elle ne se l'approprie pas. Elle revêt et nourrit tous les êtres sans se présenter comme leur maître. Elle pourrait être nommée parmi les petites choses. Tous les êtres retournent à elle sans qu'elle se présente comme leur maître. Elle pourrait être nommée parmi les grandes choses.

Parce qu'elle ne fait jamais valoir sa propre grandeur, elle peut achever sa grandeur.

Le texte de ce chapitre est incertain sur plusieurs points. Ma traduction « elle ne se l'approprie pas » suit la leçon du Wen siuan, omettant le caractère ming (9) « nom » dans pou ming yeou ; pou yeou (126), « ne pas s'approprier », se retrouve dans le chapitre II et dans le LI. Pour « elle revêt et nourrit », je suis la leçon actuelle de Wang hi ; Ho chang kong lit : ngai-yang (127) « aime et nourrit », ce qui semble une corruption. Après le premier : « Sans se présenter comme leur maître », le texte traditionnel donne : tch'ang wou yu (11) « constamment sans désirs ». Cette phrase interrompt le parallélisme entre ce qui

est dit de la « petitesse » et de la « grandeur » de la Voie et paraît être une interpolation sans aucun sens intelligible. Je l'ai omise. Après la phrase : « Elle pourrait être nommée parmi les petites choses », on serait tenté d'insérer la phrase du chapitre XXXII : « Bien qu'elle soit petite, rien dans le monde ne peut l'asservir », mais alors il manquerait une phrase parallèle se rapportant à la grandeur. Je n'ose donc pas faire cette correction, mais, comme il est indiqué ci-dessus, j'ai placé cette phrase dans le chapitre XXXVII.

« Nommer » ming (9) parmi les choses petites ou grandes veut dire « classifier ». Ming est employé ici comme verbe, de même qu'au ch. I, selon mon interprétation. Le mot « ambiguë » au début se dit littéralement de l'eau qui coule dans toutes les directions. « Gauche » et « droite » s'appliquent aux distinctions rituelles. La phrase veut donc dire que la Voie est parfaitement neutre ; elle laisse les choses se développer sans les diriger vers un but. Pour la pensée, voir aussi LI (reconstruit avec une section de II). Ho chang kong rapporte la dernière phrase au Saint.

Celui qui tient la grande image, tout le monde accourt à lui. Ceux qui accourent ne subissent pas de tort, mais demeurent en paix et union (avec le ciel et la terre).

La musique et les appâts font s'arrêter un étranger qui passe. Mais les paroles qu'on dit sur la Voie, comme elles sont fades et sans saveur ! Regardée, elle ne vaut pas qu'on la voie ; écoutée, elle ne vaut pas qu'on l'entende. Mais employée, elle ne peut être épuisée.

101

Pour l'expression « Image », appliquée à la Voie, comparer XIV, XXI et XLI. Je pense que l'idée est le contraire de XXIX : saisir, conquérir tout le monde par l'activité. « Union » (avec le ciel et la terre) est mon interprétation de t'ai (128), mot que je prends dans le sens qu'il a comme désignation du 11e hexagramme du Livre des Mutations, où sa signification est définie comme je le fais ici.

Pour « les paroles », je suis avec Ma Siu louen une vieille leçon yen (5) au lieu de k'eu (129) « bouche » ; yen donne une rime avec kien (130) « voir » et wen (131) « entendre » ; cette leçon est donc sûre.

Il semble qu'après l'allusion à la « musique » et aux « appâts » quelque chose soit tombé du texte.

Pour la fin de ce chapitre, voir XIV et Tchouang tseu XXII, 7 (Legge

11, p. 68 69) : « Nous la regardons, mais il n'y a pas de forme ; nous l'écoutons, mais il n'y a pas de son... La Voie ne peut être entendue ; ce que l'on entend ne l'est pas. La Voie ne peut être vue ; ce que l'on voit ne l'est pas. La Voie ne peut être exprimée ; ce que l'on exprime ne l'est pas »

Les mots pou tsou (132) dans le texte semblent indiquer que la Voie, en apparence, « ne vaut pas » être vue ou entendue. La dernière phrase (dans laquelle je lis, avec Ho chang kong, « ne peut » au lieu de « ne vaut ») est alors une finale inattendue, bien que le contraste ne soit exprimé d'aucune façon. Pour la pensée, voir la dernière ligne de VI.

Si l'on veut rétrécir, il faut (d'abord) étendre.

Si l'on veut affaiblir, il faut (d'abord) fortifier.

Si l'on veut faire périr, il faut (d'abord) faire fleurir.

Si l'on veut saisir, il faut (d'abord) offrir.

C'est ce qui s'appelle une vision subtile : le mou et le faible vainquent le dur et le fort.

Ne retire pas le poisson de ses profondeurs ; les instruments utiles de l'État ne doivent pas être montrés aux hommes.

Pour l'idée principale, il faut comparer les chapitres XLIII et LXXVIII. Puisque le développement de choses ne s'arrête jamais, il est certain que chaque extension sera suivie d'un rétrécissement ; une extension est donc une condition préalable indispensable pour obtenir un rétrécissement. De même ce qui est fort, à son heure, deviendra faible ; on peut donc dire que le faible vainc le fort. « Faible » et « fort » sont d'ailleurs des termes techniques du Livre des Mutations, indiquant des lignes brisées — — et entières ——— dont les permutations forment les 64 hexagrammes. Dans ces combinaisons, placée dans une position qui compte pour avantageuse, la ligne « faible » peut sou-

vent « vaincre » la ligne « forte ».

« Des instruments utiles » li k'i (133) pourrait aussi être traduit par « des instruments aigus ». Cependant, dans le chapitre LVII, l'expression est aussi employée dans le premier sens. Le peuple doit être maintenu dans un état simple et primitif et ne doit pas apprendre toutes sortes d'artifices : le poisson doit être laissé dans ses profondeurs. Le rapport de cette idée avec ce qui précède est ténu ; je doute que ce passage se soit originellement trouvé ici.

La Voie est constamment inactive, et pourtant il n'y a rien qui ne se fasse,

Si les rois vassaux pouvaient s'y tenir, les dix mille êtres se développeraient d'eux mêmes. Si pendant ce développement les désirs devenaient actifs, je les contiendrais au moyen de la simplicité du sans nom.

Si insignifiante que soit la simplicité du sans nom, personne dans l'empire ne peut l'asservir.

Si les rois vassaux pouvaient s'y tenir, les dix mille êtres accourraient spontanément comme des invités. Le ciel et la terre s'uniraient pour faire tomber une douce rosée, et le peuple, sans que personne en prenne soin, en recevrait spontanément une part égale.

Vraiment ils deviendraient aussi sans désirs. Étant sans désirs, ils deviendraient tranquilles, et l'empire s'affermirait de lui-même.

Après « simplicité du sans nom », ces mêmes mots sont répétés et il me semble que le texte n'est pas en ordre. C'est probablement ici qu'il faut placer le passage du chapitre XXXII qui, vu le parallélisme de la phraséologie, paraît faire partie de ce chapitre. Il a été déplacé

par erreur et rattaché dans le chapitre XXXII, à la phrase identique : « Simplicité du sans nom ». J'ai donc reconstruit le présent chapitre, en y insérant le texte du chapitre XXXII, depuis : « Si insignifiante », jusqu'à : « Part égale ».

Le début du chapitre est la formule classique du principe de wou wei « inaction, non agir », formule répétée au chapitre XLVIII. Les « rois vassaux » (heou wang, 134, expression suspecte qui me semble dater des Han ; la correction en wang heou « rois et seigneurs vassaux » est assez artificielle, voir XXXIX et XLII, bien que cette expression se rencontre dans le Che ki) doivent prendre ce principe comme règle et conduire le peuple à un état de « simplicité naturelle » (comme celle du bois brut). Dans cet état il n'y a pas de noms, c'est à dire de différenciations, et il n'existe pas de désirs.

« Douce rosée » est un présage favorable ; elle signifie les riches bienfaits du ciel et de la terre dont tous, dans cet état de simplicité, peuvent jouir, sans qu'il y ait besoin d'une administration compliquée.

La Vertu supérieure ne fait pas valoir sa vertu ; c'est pourquoi elle a de la vertu.

La Vertu inférieure n'abandonne jamais sa vertu ; c'est pourquoi elle n'a pas de vertu.

La Vertu supérieure est inactive et sans aucune intention.

La Vertu inférieure est active et a des intentions.

L'humanité supérieure est active et sans aucune intention.

La justice supérieure est active et a des intentions.

La conduite rituelle supérieure est active, et, si l'on n'y répond pas, elle retrousse ses manches et joue des mains.

Donc : Si l'on abandonne la Voie, alors (on fait valoir) la Vertu. Si l'on abandonne la Vertu, alors (on fait valoir) l'humanité. Si l'on abandonne l'humanité, alors (on fait valoir) la justice. Si l'on abandonne la justice, alors (on fait valoir) la conduite rituelle.

En effet, la conduite rituelle est l'écorce mince de la fidélité et de la bonne foi, et le commencement du désordre. La connaissance prématurée n'est qu'une fleur superficielle de la Voie, et le début de la sottise.

C'est pourquoi le grand « adulte » s'en tient à ce qui est épais et ne s'arrête pas à ce qui est mince ; il s'en tient au noyau et ne s'arrête pas à la fleur.

Donc : il rejette cela et choisit ceci.

Il est douteux que les parties de ce chapitre soient en ordre. Pourtant, dans la phrase : « La Vertu supérieure est inactive et sans aucune intention », je lis, avec le texte traditionnel et à l'encontre de Ma Siu louen et de Kao Heng, wou yi wei (135) et non pas wou pou wei (136), ce qui signifierait : « Il n'y a rien qu'elle ne fasse » et supprimerait le parallélisme avec la phrase suivante. La corruption de la première leçon en la seconde est facile, tandis que l'inverse est moins probable. Après l'« humanité » et autres qualités « supérieures », on s'attendrait à une mention de ces mêmes qualités « inférieures » ; quelque chose est peut être perdu.

108

La Vertu qui ne donne pas d'éclat à elle même est la vraie Vertu ; elle est la Vertu supérieure. La Vertu inférieure se fait valoir et perd ainsi son caractère propre. L'humanité jen (2), la justice yi (137) et la conduite rituelle li (138) sont des vertus confucianistes qui sont nommées, semble t il, en ordre d'appréciation décroissante. La « conduite rituelle » se rapporte surtout à l'observance des règles de l'étiquette qui, au besoin, imposent une contrainte. Pour l'emploi des mots jang (139) « retrousser ses manches » et jang (140) « jouer des mains », voir aussi LXIX.

La Vertu qui apparaît « lorsqu'on abandonne la Voie » est la vertu qui se fait valoir, donc la Vertu inférieure.

La « connaissance prématurée » se rapporte probablement au désir de savoir comment la Voie se développera, donc à la connaissance

de l'avenir, une soi-disant science qui, en tout cas, fut abondamment pratiquée dans le Taoïsme ultérieur. Peut être est ce le po (141) « jouer », dont parle le chapitre LXXXI. Que l'on compare La Doctrine du Milieu (Tchong yong), où il est dit de l'homme parfaitement « sincère » qu'il possède cette prescience. Cette pensée, du reste, ne se raccorde pas très bien avec la précédente.

« L'adulte » fait l'impression d'être un terme technique : un homme qui comprend la Voie. Dans le sens ordinaire, c'est un jeune homme de vingt ans.

Pour la dernière phrase, voir XII et LXXII.

Ceux qui, jadis ont atteint l'unité sont les suivants :

Le ciel a atteint l'unité et est devenu clair.

La terre a atteint l'unité et est devenue tranquille.

Les esprits ont atteint l'unité et sont devenus animés.

Les vallées ont atteint l'unité et sont devenues remplies.

Les dix mille êtres ont atteint l'unité et sont nés.

Les rois vassaux ont atteint l'unité et sont devenus rectificateurs de Tout sous le ciel.

Ce qui a causé tout cela, (c'est l'unité).

Si, grâce à elle, le ciel n'était pas clair, on craindrait qu'il ne se déchirât.

Si, grâce à elle, la terre n'était pas tranquille, on craindrait qu'elle ne succombât.

Si, grâce à elle, les esprits n'étaient pas animés, on craindrait qu'ils ne s'évanouissent.

Si, grâce à elle, les vallées n'étaient pas remplies, on craindrait qu'elles ne s'épuisassent.

Si, grâce à elle, les dix mille êtres n'étaient pas nés, on craindrait qu'ils ne s'éteignissent.

Si, grâce à elle, les rois vassaux n'étaient pas nobles et élevés, on craindrait qu'ils ne trébuchassent.

Car le noble a pour racine l'infime ; l'élévé a pour fondement le bas.

C'est pourquoi les rois vassaux s'appellent « l'orphelin », « le délaissé », « l'indigent ». N'est ce pas parce qu'ils considèrent l'infime comme racine ?

Car l'honneur suprême est sans honneur.

Il ne désire pas être finement taillé comme le jade, mais il préfère être éparpillé comme des cailloux.

L'Unité dont parle ce chapitre est sans doute la Voie par laquelle tout se maintient. A comparer aussi chapitre X : « Se cramponner à l'Unité. »

111

La phrase : « Ce qui a causé tout cela, (c'est l'unité) » (où en tout cas y a 142, « c'est l'unité », doit être inséré), est certainement une interpolation tirée d'un commentaire.

Dans : « Les rois vassaux... sont devenus rectificateurs », le traduit par « rectificateur » le mot tcheng (143) qui est expliqué par tcheng (144) « droit ». Comparer le Livre des Mutations, septième hexagramme. Plus loin, dans : « Si, grâce à elle, les rois vassaux n'étaient pas nobles et élevés », Lieou Che p'ei (1884 1919) propose aussi de lire tcheng (143) au lieu de kouei kao (145) : tcheng et kouei se ressemblent beaucoup par la forme, et il croit que kao n'est qu'une addition tardive. Malgré l'approbation de Kao Heng, cette correction me paraît inacceptable, parce que, dans la suite, kouei et kao sont définis

séparément. Il est même très probable que, dans le premier passage, au lieu de tcheng (143) « rectificateurs » il faut lire aussi kouei (145) « nobles », parce que les phrases sont absolument parallèles.

Ma Siu louen, qui reconnaît que kouei kao est indispensable, veut combiner les leçons et lire : « rectificateurs et (ainsi) nobles et élevés ». C'est décidément trop prolix pour le style du Tao tō king.

Les expressions employées ici pour les rois vassaux (voir XXXVII et XLII) sont des termes par lesquels ils se désignent eux mêmes vis à vis de leurs sujets. Les deux premières, qui signifient « orphelin », doivent peut-être être prises dans leur sens littéral : ce qu'il y a de plus caractéristique, ce par quoi l'on est souverain légitime dans une société patrilinéaire, c'est le fait que le prince n'a plus de père, qu'il est donc orphelin. Cependant on peut aussi les entendre comme des expressions d'humilité, et telle est certainement l'intention ici. L'orthographe du troisième terme est assez flottante : on trouve kou (146) « blé », aussi bien que kou (147) « essieu », deux caractères dont seule la clé diffère. Le premier signifierait « l'indigent », le second « (voiture) sans essieu » ; mais à mon avis la première orthographe est la plus probable. Ce terme semble s'être employé presque exclusivement pour désigner le roi de l'État de Tch'ou, sur le Yang tseu kiang.

Ma traduction : « N'est ce pas parce qu'ils considèrent l'infime comme racine ? » s'appuie sur la recension de Ho chang kong, où le caractère fei (6) « ne pas » n'est pas répété. Dans : « Car l'honneur suprême est sans honneur » (à savoir : n'a pas besoin d'honneurs), je suis la correction de Wou Tch'eng (1249 1331), confirmée par un passage du Tchouang tseu, XVIII (Legge II, p. 3) ; elle est adoptée par Ma Siu louen et par Kao Heng.

Bien que le sens de la dernière phrase soit incertain, je comprends que l'honneur suprême ne cherche pas à être reconnu comme une pièce de jade, mais se contente d'une condition qui, en apparence, est vile et méprisée comme celle des pierres ordinaires. Je suis la version du Heou Han chou citée par Ma Siu louen, ou lo (148) est écrit lo (149).

Le retour est le mouvement de la Voie. La faiblesse est la méthode de la Voie.

Le ciel et la terre et les dix mille êtres sont issus de l'Être ; l'Être est issu du Non être.

Ce court chapitre est important pour la définition de la Voie. Le mot « retour » me paraît indiquer l'alternance continuelle d'être et de non être, de fleurir et de périr. Les choses vont toujours en sens inverse. Pour ce mot, il faut comparer XXV, LXV et LXXVIII. Dans le faible, il y a la qualité potentielle de la force et du développement ; c'est pourquoi le faible est la « méthode », littéralement « l'emploi » de la Voie. On comparera la dernière phrase avec le passage du chapitre I sur l'Être et le Non être.

D'accord avec Kao Heng, je lis « le ciel et la terre » au lieu de « tout sous le ciel » du texte reçu. Bien que cette correction ne puisse pas s'appuyer sur des variantes, la correspondance avec le premier chapitre, où « le ciel et la terre » et « les dix mille choses » s'opposent, la rend assez vraisemblable.

41

Quand un noble supérieur entend parler de la Voie, il s'empresse de la suivre.

Quand un noble moyen entend parler de la Voie, tantôt il la conserve, tantôt il la perd.

Quand un noble inférieur entend parler de la Voie, il en rit aux éclats.

Si l'on n'en riait pas, elle ne mériterait pas d'être considérée comme la Voie.

Car l'adage dit :

« La Voie claire est comme obscure.

La Voie progressive est comme rétrograde.

La Voie unie est comme raboteuse.

La plus haute Vertu est comme une vallée.

Le blanc le plus pur est comme souillé.

La Vertu la plus large est comme insuffisante.

La Vertu la plus forte est comme impuissante.

La réalité la plus solide est comme vermoulue.

Le plus grand carré n'a pas d'angles.

Le plus grand vase est le dernier à être achevé.

La plus grande musique a le son le plus fin.

La plus grande image n'a pas de forme.

La Voie est cachée et n'a pas de noms (de catégories).

En effet, c'est précisément parce que la Voie sait prêter qu'elle sait achever.

La pensée se relie bien à celle du chapitre précédent. Dans la Voie, tout est à l'envers.

Pour « souillé » opposé à « blanc », le mot jou (150) est interprété dans son vieux sens ; voir les notes du chapitre XXVIII. Dans « la réalité la plus solide est comme vermoulue », la critique moderne veut lire tō (46) « Vertu » au lieu de tchen (151) « vrai, réel » du texte traditionnel. Dans l'ancienne écriture, ces deux caractères se ressemblent en effet beaucoup. Cependant, puisque le caractère tchen « réel » est employé immédiatement après deux tō « vertu » consécutifs, je tiens pour inadmissible une faute de copiste. Un changement irait plutôt en sens inverse et tchen deviendrait tō sous l'influence des deux tō précédents. La phrase a, du reste, un sens convenable : la qualité d'être réel et solide est très appréciée dans le Taoïsme, mais cette qualité ne se révèle pas immédiatement ; elle a l'air d'être avariée. L'interprétation « vermoulue » (le même caractère avec une autre clé : 152 au lieu de 153) est empruntée à Kao Heng. Je dois faire remarquer que tchen jen (151, 206), « l'homme réel, véritable », est un terme technique dans le Taoïsme. Le (plus) grand carré » ta fang (154), qu'on peut traduire aussi par « la grande méthode », est une expression que l'on trouve par exemple chez Tchouang tseu (XVII, I,

Legge 1, p. 375) pour la Voie.

On se demande si les guillemets ne devraient pas être fermés après « forme ». Mais la rime continue, de sorte qu'il semble préférable de faire aller la citation jusqu'à la fin du chapitre. On dirait pourtant qu'avant fou wei (38) « puisque, précisément, parce que », il y ait une lacune introduisant une vérité générale ; voir les notes sur le chapitre XXXI. Je rends le mot chan (155) « bon à », avant un verbe, par « sait » ; la construction exige qu'avec Ma Siu louen et Kao Heng on répète ce mot avant « achever ».

Que la Voie soit sans « noms » veut dire encore qu'elle n'est pas différenciée. Tout y est présent ; elle comprend toutes les antinomies, et tout en « donnant » (litt. « prêtant ») son développement à chaque être, elle achève tout.

Un a produit deux ; deux ont produit trois ; trois ont produit les dix mille êtres.

Les dix mille êtres se détournent de l'élément Yin et embrassent l'élément Yang.

Le souffle vide en fait un mélange harmonieux.

Ce que les hommes détestent c'est d'être un « orphelin », un « délaissé », un « indigent », et pourtant les rois vassaux se nomment ainsi.

Car les êtres tantôt subissent une augmentation par la perte, tantôt une perte par l'augmentation.

Ce que d'autres ont enseigné, je l'enseigne aussi ; (mais) que les hommes violents ne meurent pas d'une mort naturelle, je serai le père de cette doctrine là.

Ce chapitre sous sa forme traditionnelle n'est certainement pas en ordre. Il commence par les mots : « La Voie a produit un » ; mais le Houai-nan tseu (2e siècle av. J. C.), citant ce passage, omet ces trois mots. Je suis persuadé qu'ils n'appartiennent pas au texte. La Voie n'est pas un principe créateur abstrait, au dessus de tout ce qui existe. Elle est plutôt elle même le principe d'unité. Sur cette unité, compa-

rer le chapitre XXXIX. Cette unité opère par une dualité. La phrase suivante rend évident que l'auteur vise le dualisme du Yin et du Yang, mentionné ici pour la première fois. Voir aussi le Livre des Mutations (Legge, p. 355) : « Une alternance de Yin et Yang s'appelle la Voie. » Yin est la catégorie sombre, froide, féminine, passive, Yang la catégorie claire, chaude, masculine, active.

« Trois » indique sans doute « le ciel, la terre et l'homme », dont tous les autres êtres procèdent.

Toutes choses tournent le dos à l'obscurité et cherchent la lumière ; et pourtant elles sont l'une comme l'autre essentielles pour qu'il y ait un développement harmonieux. Le décroissement (à savoir le sombre, Yin) peut conduire à l'augmentation (le clair, Yang). Tch'ong (21) est ici un mot difficile : on serait tenté de le rendre par « monter dans les airs » ce qui, avec « souffle, vapeur », donnerait un bon sens qui est assez usuel et se rencontre dans le Che ki ; pourtant, vu l'emploi de ce mot dans les chapitres IV et XLV, je m'en tiens à la signification de « vide ».

Il serait séduisant de reporter l'exemple des titres royaux « orphelin, délaissé », etc. et la leçon à en tirer : augmentation par la perte, au chapitre XXXIX où le même exemple est donné. Que ces deux passages se soient trouvés ensemble à l'origine est en effet très probable (le texte traditionnel porte ici wang kong (156) « rois et ducs », ce qui me paraît aussi artificiel que wang heou (157), leçon proposée par Kao Heng ; je pense que la leçon originale est heou wang (134), bien que la date de cette expression soit suspecte ; voir XXXVII). Toutefois, après quelque hésitation, je laisse le texte tel qu'il est, puisque l'exemple donné ici s'accorde bien avec l'idée du mélange harmonieux de Yin et Yang. Le premier paragraphe, qui enseigne que la

Voie opère d'une manière dualiste, se trouve également en rapport logique avec cette idée.

Le dernier paragraphe est obscur. Il me semble que la dernière phrase doit être interprétée comme je le fais : l'auteur n'a aucune prétention à l'originalité dans son enseignement, sauf sur un point, à savoir que la violence conduit à une fin funeste. L'emploi de deux pronoms différents dans la première personne est curieux, à savoir wo (158) et wou (159) respectivement dans : « Je l'enseigne aussi » et « Je serai le père ». Cela me paraît indiquer une corruption du texte. La phraséologie de la phrase finale est bizarre et le rapport avec le reste du chapitre me paraît faible. L'explication donnée par A. Waley, p. 195, bien qu'ingénieuse, ne me satisfait pas. Il traduit : « Montre-moi un homme violent qui ait eu une bonne fin et je le prendrai comme maître. »

La chose la plus molle du monde se rue sur la chose la plus dure du monde. Il n'y a au monde rien de plus mou et faible que l'eau ; mais pour assaillir ce qui est dur et fort, il n'y a rien qui la surpasse. Sans substance, elle pénètre dans ce qui est sans interstices. C'est par ce qui n'existe pas que cela lui devient facile.

Ainsi je sais que le Non agir a de l'avantage.

Enseigner sans paroles et tirer avantage du Non agir, il y en a peu dans le monde qui y parviennent !

C'est pourquoi le Saint se tient à la pratique du Non agir, et professe un enseignement sans paroles.

121

La première phrase de ce chapitre est assez embarrassante. On comprend généralement qu'il s'agit de l'eau qui lance ses vagues contre les rochers et les use par érosion. Je le veux bien ; mais le texte n'en souffle mot et l'expression tch'e tch'eng (160) veut simplement dire « courir à cheval, galoper » (voir XII). Rien dans cette phrase ne justifie l'explication des commentaires selon laquelle il s'agit d'une victoire du mou, ou du doux, sur le dur. Si l'on veut tirer un sens compréhensible de cette première phrase, je crois qu'il faut reconstruire le chapitre avec quelques lambeaux du chapitre LXXVIII, à savoir : « Il n'y a au monde »... jusqu'à : « surpasse », et encore, après « interstices

», la phrase : « C'est par ce qui... facile ». Il m'en coûte de faire cette transposition, car, sans être indispensables, ces phrases peuvent être comprises à leur place traditionnelle dans LXXVIII. Cependant il me semble que, pour la compréhension du chapitre XLIII, on a absolument besoin de ces idées complémentaires ; en faisant la transposition, je suis, du reste, d'accord avec plusieurs commentateurs, y inclus Ma Siu-louen. Dans « il n'y a rien qui la surpasse », je lis, avec ce dernier, sien (161) au lieu de cheng (162), ce qui fait une rime avec kien (163) « dur » et kien (16) « interstices » du présent chapitre, bon argument pour les joindre

Ma traduction de la phrase : « C'est par ce qui n'existe pas que cela lui devient facile », diffère de l'interprétation usuelle qui est : « Pour cela, rien ne peut remplacer l'eau » (Julien). C'est une idée assez fade qui n'ajouterait rien à ce qui est déjà dit dans la phrase précédente (« il n'y a rien qui la surpasse »). Je pense que k'i wou (165) signifie « son non être » ; pour la pensée, voir XI où la valeur de « ce qui n'est pas » est mise en relief. La faiblesse de l'eau est équivalente à un « non être » qui lui permet de pénétrer partout. Je tiens pour admissible de prendre le mot yi (166) « facile » dans un sens verbal comme « rendre facile » au lieu du sens verbal ordinaire de « changer, remplacer ». Quant à la place de cette phrase dans ce chapitre, je ne suis pas tout à fait d'accord avec Ma Siu louen.

La dernière phrase : « C'est pourquoi... » a été transférée ici du chapitre II, où elle paraît complètement déplacée. Ici elle fait une belle finale.

Nom ou corps, lequel est le plus cher ?

Corps au biens, lequel compte le plus ?

Gain ou perte, lequel est le pire ?

Car, plus il y a parcimonie, plus il y a dépense ; plus il y a de trésors, plus il y a de perte.

Celui qui sait se satisfaire ne sera pas confondu.

Celui qui sait où se tenir n'est pas en péril.

Il peut subsister longtemps.

Pour « celui qui sait se satisfaire » comparer XXXIII et XLVI. « Celui qui sait où se tenir n'est pas en péril » veut dire que, si l'on n'essaie pas d'empêcher ou de forcer le développement naturel des choses, on pourra achever sa propre carrière naturelle. La phrase se trouve aussi dans XXXII. On trouvera dans les notes de XXXII l'explication de la phrase « savoir où se tenir ». Voir aussi IX et XVI.

Si l'on traite (le vase) le plus achevé comme fêlé, il ne s'abîme pas à l'usage.

Si l'on traite le vase le plus plein comme vide, il ne s'épuise pas à l'usage.

Le plus droit, considère le comme tordu ; le plus habile, comme maladroit ; le plus éloquent, comme un bégayant.

Si le trépignement surmonte le froid, la tranquillité surmonte la chaleur.

La pureté et la tranquillité sont la règle du monde.

L'image des deux premières phrases est probablement celle d'un vase ; comparer le chapitre IV. Les antinomies, avec leur « comme » répété, se rapprochent de celles de l'adage cité au chapitre XLI. Seulement je traduis ici « traiter comme », « considérer comme », parce que dans les deux premières phrases l'effet de cette attitude contradictoire, qui est d'accord avec la Voie, est indiqué. Si une chose était traitée comme achevée ou pleine, elle se gâterait.

Pour le mot tcheng (144), traduit ici par « règle », voir aussi LVIII.

Quand l'empire possède la Voie, on dételle les chevaux de course pour (avoir) leur fumier.

Quand l'empire ne possède pas la Voie, on élève les chevaux de guerre dans les faubourgs.

Il n'y a pas de plus grande faute que d'approuver les désirs.

Il n'y a pas de plus grand malheur que de ne pas savoir avoir assez.

Il n'y a pas de plus grand tort que le désir d'obtenir.

Car savoir qu'assez est assez est avoir toujours assez.

125

Pour le caractère kiue (167) « repousser », j'adopte l'hypothèse de Kao Heng et lis sie (168) « dételer » qui lui ressemble beaucoup et semble donner un sens plus satisfaisant.

Dans une vieille citation de ce texte par Tchang Heng (78 139), le mot « fumier » est suivi du mot « char » et l'on a essayé d'interpréter la phrase ainsi : « Les chevaux de course sont renvoyés pour être employés à l'attelage des chars à fumier. » Philologiquement et historiquement, cette explication ne me satisfait pas. En réalité l'idée me paraît être celle-ci : les chevaux de bataille, c'est à dire les coursiers rapides employés à la guerre pour tirer les chars de combat, sont dételés, puisqu'il n'y a plus de guerre, et la seule chose qui intéresse

encore chez ces animaux magnifiques, c'est leur fumier, que l'on peut employer comme engrais dans les champs. Seulement je ne suis pas sûr que les Chinois, à cette période, se soient déjà servis d'engrais. Pour une discussion, voir Kin ling hiue pao, Nanking Journal, V, 2 (novembre 1935), pp. 259 260. Dans la seconde phrase, la pensée est développée en sens contraire : quand on ne possède pas la Voie, on ne pense qu'à la guerre et les coursiers sont élevés même dans les faubourgs, c'est à dire dans la région sacrée où se trouvent les tertres pour les sacrifices au ciel et à la terre.

La phrase : « Il n'y a pas de plus grande faute que d'approuver les désirs », qui manque au texte de Wang Pi, est suppléée d'après Han Fei-tseu et Ho chang kong. Au lieu de « désir d'obtenir », l'on pourrait traduire, par inversion : « obtenir ses désirs ».

Comparer avec le dernier paragraphe la phrase du chapitre XXXIII : « Celui qui sait se satisfaire (avoir assez) est riche », et XLIV « Celui qui sait se satisfaire (avoir assez) ne sera pas confondu. »

Sans sortir de la porte, connaître le monde !

Sans regarder par la fenêtre, voir la Voie du ciel !

Plus on sort loin, moins on connaît.

C'est pourquoi le Saint connaît sans voyager ; il nomme les choses sans les voir ; il accomplit sans action.

La vraie connaissance est acquise par le wou wei, le Non agir. Elle est d'une tout autre espèce que la connaissance par l'expérience.

Il me semble inutile de suivre Ma Siu louen et de changer le caractère tche (169) « savoir connaître » en tche (170) « arriver » et de lire : « Le Saint arrive sans voyager » au lieu de : « Le Saint connaît sans voyager ». « Il nomme les choses » veut dire que le Saint comprend la bonne place de toute chose dans l'ordre de l'univers ; il en sait les catégories, les « termes ». Han Fei-tseu lit, pour ming (9) « nommer », ming (171) « comprendre », ce qui est possible mais plus vague.

Celui qui poursuit l'étude augmente chaque jour.

Celui qui pratique la Voie diminue chaque jour.

En diminuant de plus en plus, on arrive au Non agir.

En n'agissant pas, il n'y a rien qui ne se fasse.

Ce chapitre est un exposé très clair du principe du Non agir ; voir aussi XXXVIL

128

Le texte se termine par un paragraphe : « On gagne l'empire » jusqu'à « de gagner l'empire », que j'ai transféré, suivant en cela Ma Siu louen, au chapitre LVII où il s'accorde beaucoup mieux avec le contexte et, d'après sa phraséologie, est parfaitement à sa place ; c'est un cas idéal de correction textuelle.

Le Saint n'a pas le cœur constant. Du cœur du peuple il fait son cœur, (disant) : « L'homme bon, je le traite avec bonté, et celui qui n'est pas bon, je le traite aussi avec bonté ; ainsi j'obtiens bonté. L'homme de bonne foi, je le traite avec bonne foi, et celui qui manque de bonne foi, je le traite aussi avec bonne foi ; ainsi j'obtiens bonne foi ».

Le Saint se conduit dans l'empire de telle sorte que, sans faire de différence, il rend son cœur impartial pour l'empire. Le peuple tourne ses yeux et ses oreilles vers lui, et il le traite comme un nourrisson.

129

Pour la pensée, comparer le chapitre XXVII. « Le Saint n'a pas le cœur constant » veut dire qu'il n'a pas de préjugés. Le Saint est moralement indifférent. Il attache la même valeur au bien et au mal et maintient la même conduite envers tous les hommes, soient ils bons ou mauvais.

Dans : « Ainsi j'obtiens que (tous) soient bons (sincères) », je lis avec les commentaires tō (93) « obtenir » pour tō (46) « vertu ». Les deux sont souvent confondus ; voir aussi XXIII. Pour le sens de chan (155) avec un objet personnel : « traiter avec bonté, être bien avec », comparer également LXXIX. Sin (65) « bonne foi » avec un objet personnel, a le sens de « traiter avec bonne foi ».

« Il rend son cœur impartial », littéralement : « chaotique » : c'est à

dire de nouveau libre de préjugés. Kao Heng croit que ceci s'applique au peuple, mais je n'y vois pas d'avantage. Le peuple qui dépend entièrement de lui est maintenu par le Saint, par le sage souverain, dans un état d'ignorance, comme un nourrisson. Voir aussi III.

La phrase : « Le peuple tourne ses yeux et ses oreilles vers lui », ne se trouve pas dans le texte de Wang Pi, elle est tirée de celui de Ho chang kong, et rend la phrase beaucoup plus compréhensible.

(L'homme) sort pour naître, et entre pour mourir.

De serviteurs de la vie, il y en a trois sur dix ; de serviteurs de la mort, il y en a trois sur dix ; et de ceux qui, en entretenant la vie, par tous leurs actes se pressent vers leur lieu de trépas, il y en a aussi trois sur dix.

Comment cela se fait-il ? Par l'excès de leur effort pour entretenir la vie.

En effet, j'ai entendu dire que celui qui a une bonne prise sur la vie, quand il voyage par terre, ne rencontre ni rhinocéros ni tigres ; quand il s'en va au combat, ne porte ni cuirasse ni armes. Le rhinocéros ne trouve en lui aucun endroit où enfoncer sa corne ; le tigre ne trouve en lui aucun endroit où faire entrer ses griffes ; les armes ne trouvent en lui aucun endroit où le percer de leurs lames.

Comment cela se fait-il ? Parce qu'il n'a aucun lieu de trépas.

Il existe depuis toujours une grande différence d'opinions sur la signification de la première partie de ce chapitre. Les caractères que j'ai traduits par « trois sur dix » peuvent tout aussi bien signifier « treize ». Han Fei-tseu (d. 233 av. J.C.) les comprend ainsi, et on explique qu'il y a treize « compagnons » (t'ou 172, rendu dans ma traduction par « serviteurs ») de la vie et de la mort, à savoir : les quatre membres et

les neuf orifices du corps humain. D'autres anciens auteurs taoïstes ont également compris de la même façon, quoique leurs explications du nombre treize varient. Il est donc certain que ce texte fut, de très bonne heure, interprété ainsi dans les milieux taoïstes. Les critiques modernes, tels Ma Siu louen et Kao Heng, acceptent cette interprétation. L'explication à laquelle je m'en tiens remonte à Wang Pi (226 249) ; je la choisis, quoiqu'à contrecœur, parce qu'elle me paraît donner un meilleur sens dans le contexte entier.

Par le premier « trois sur dix », on entendrait des hommes dont la vie est en ascendance ; comparer chapitre LXXVI : « Ce qui est jeune et faible est un serviteur de la vie. » Par le second « trois », on entendrait ceux dont la vie a passé son point culminant ; voir encore chapitre LXXVI : « Ce qui est vieux et dur est un serviteur de la mort. ». Par le troisième « trois », on entendrait les hommes qui tâchent d'entretenir leur vie par toutes sortes de moyens contre nature, ce qui leur procure justement le contraire. Le dernier « un sur dix » est celui qui a acquis les pouvoirs magiques dont parle le paragraphe suivant. Il est cependant possible que « trois sur dix » veuille tout simplement dire « un tiers », et qu'il ne faille compter aucun reste.

Dans : « En entretenant la vie », je double, avec Kao Heng, d'après la leçon de Han Fei-tseu, le caractère cheng (35) « vie », « naître », « produire ». Pour « l'excès de leur effort », comparer une tournure semblable au chapitre LXXV.

Ma traduction, « Il ne porte ni cuirasse ni armes » s'appuie sur un passage du Tso tchouan ; voir le Ts'eu hai. La leçon « éviter » est moins bonne.

« Lieu de trépas » est une expression curieuse. Dans la phrase finale elle paraît signifier « endroit vulnérable ».

La Voie produit ; la Vertu nourrit ; les objets matériels prêtent la forme ; le milieu achève le développement.

C'est pourquoi il n'y a pas un seul des dix mille êtres qui ne révère la Voie et n'honore la Vertu.

Le fait que la Voie est si vénérable et la Vertu si honorable est chose constante et spontanée, sans que personne l'ait ainsi ordonné..

Car la Voie produit, la Vertu nourrit ; elles font croître, elles élèvent, elles font prospérer et conduisent, alimentent et protègent, produisent et nourrissent.

Elles produisent, mais ne s'approprient pas ; elles agissent, mais n'en tirent aucune assurance ; elles font croître, mais ne dirigent pas. Quand une œuvre est accomplie, elles ne s'y arrêtent pas. Parce qu'elles ne s'y arrêtent pas, elles ne disparaissent pas.

C'est là la Vertu secrète.

Dans l'énoncé des activités de la Voie et de la Vertu (si toutefois il ne s'agit pas de la Voie seule, ce qui entraînerait l'omission du second « la Vertu nourrit »), il y a quelques leçons flottantes ; j'ai suivi Wang Pi. Dans la leçon t'ing... tou... (173) je propose pourtant de remplacer t'ing par hiang (174). T'ing est expliqué comme « régler, constituer », mais c'est plutôt une explication pour les besoins de la cause ; autant que je sache, elle ne repose sur rien. Le caractère hiang, qui lui res-

semble de très près, se rencontre dans le Livre des Mutations, premier hexagramme, pour caractériser l'activité du Ciel : « Faire prospérer » ; il s'emploie aussi en relation avec le deuxième hexagramme, la Terre : « Les êtres prospèrent. » Le mot va bien avec tou qui, lui aussi, est un mot du Livre des Mutations, septième hexagramme, dans le sens de « conduire des troupes ». Je traduis donc : « Font prospérer et conduisent ». Pour « alimentent », yang (175), il faut peut-être lire « couvrent », kai (176).

Les mots « Elles produisent... assurance » (que l'on pourrait tout aussi bien prendre au singulier), font double emploi avec un passage du chapitre II que j'y ai omis parce qu'il paraît mieux à sa place ici. Le reste du chapitre II : « Quand une œuvre... disparaissent pas » a été transporté ici. Il y a un enchaînement évident entre ces deux passages. Voir aussi le doublet au chapitre X (notes), que j'ai omis (et dont j'ai transporté la phrase : « Elles produisent et nourrissent » au présent chapitre), et au chapitre LXXVII. Dans le chapitre II, avant les mots : « Elles produisent », il y a une autre phrase : « Les dix mille êtres sont actifs et elle ne les refuse pas. » Ce passage est probablement une redite de celui du chapitre XXXIV : « Les dix mille êtres se fient à elle pour leur existence et elle ne les refuse pas. » Ne sachant trop où mettre cette phrase, dans ma reconstruction du chapitre LI, je l'ai forcément omise.

La dernière phrase du chapitre LI : « C'est là la Vertu secrète », répétée au chapitre X (où elle est omise), se retrouve aussi au chapitre LXV où la définition est plus poussée. Elle peut toutefois sans objection être retenue à la fin du présent chapitre.

Dans tout le chapitre, le mot « Vertu » doit naturellement être pris au sens de « force vitale ».

Tout sous le ciel a un commencement qu'on peut considérer comme la mère de Tout sous le ciel. Quand on trouve la mère, on peut par là connaître les enfants. Quand on connaît les enfants, si de nouveau on s'en tient à la mère, jusqu'à la fin de sa vie on n'est pas en péril.

Bouche les entrées, ferme les portes, et pour le développement (naturel) de ton corps tes forces ne seront pas épuisées. Ouvre les entrées, aide les activités, et pour le développement (naturel) de ton corps tu seras sans secours.

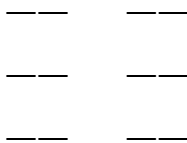
Percevoir ce qui est petit, c'est avoir la vision ; s'en tenir au faible, c'est être fort.

Se servant de sa lumière, si de nouveau on a recours à sa vision, on n'expose pas son corps à des calamités. C'est ce qu'on appelle : s'appliquer à ce qui est constant.

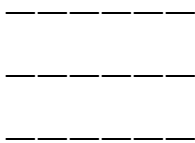
Ce chapitre est un des plus obscurs de tout le livre ; je ne suis pas sûr de le comprendre tout à fait.

Pour l'image de la mère, comparer les chapitres I, XX et XXV. Cette image se rapporte à l'état non différencié ; les enfants sont les « dix mille êtres » (choses). Voir chapitre I : « Le terme Être indique la mère des dix mille choses. » Il y a là sans doute une allusion aux Huit Trigrammes du Livre des Mutations dont, selon une explication du

moins, les trois lignes brisées



symbolisent la Mère, les trois lignes entières,



le Père, et les combinaisons de lignes brisées et entières symbolisent les enfants. Ce passage semble surtout indiquer une société matriarcale. On sait que dans la culture chinoise caractérisée, telle qu'elle s'est développée sous bien des influences différentes, le principe patriarcal prédomine.

136

Après : « Quand on trouve la mère, on peut par là connaître les enfants », Ma Siu louen suppose qu'est tombée une phrase qui correspondrait à la fin du paragraphe : « Jusqu'à la fin de sa vie, on n'est pas en péril. » Pour cette dernière expression, voir XVI.

De l'union mystique avec la « mère » et de la fermeture des « entrées et portes », à savoir des organes des sens (on plaçait de petites plaques de jade sur les orifices d'un cadavre pour empêcher la pourriture), il résulte un développement naturel du corps, non gêné par des influences défavorables à la vie. Mais une vie active use l'être (voir surtout M. Granet, La pensée chinoise, p. 394) et empêche le développement naturel du corps ; par ces derniers mots, je traduis l'expression tchong chen (177) qui, idiomatiquement, en langue plus moderne, signifie « toute la vie », mais qui, je crois, est employée ici

en un sens plus plein.

La phrase : « Bouche les entrées, ferme les portes », est répétée au chapitre LVI où elle est embarrassante. Voir aussi X. Le mot t'ouei (178) rendu par « entrées » est le nom d'un Trigramme, ainsi que de l'Hexagramme 58 ; dans le cinquième appendice du Livre des Mutations, il est, entre autres, expliqué par « bouche ».

« Percevoir ce qui est petit », etc., est une transition étrange ; cette phrase provient peut être du contexte du chapitre LV, mais l'état actuel du présent chapitre ne permet pas de le reconstruire. Pour « petit, insignifiant » comme qualité de la Voie, voir XXXVII.

Il me semble qu'il y ait un parallélisme de construction entre la phrase du premier paragraphe ; « Dès qu'on connaît les enfants, si de nouveau on se tient à la mère », etc., avec le dernier paragraphe.

J'ai traduit ming (171) par « avoir la vision » ; ce mot qui est fréquent a aussi été traduit par « éclairé, illuminé, briller, comprendre », etc.

Si avec la moindre connaissance je marchais sur la grande Voie, je craindrais seulement de m'égarer. Bien que la grande Voie soit très unie, les hommes aiment les sentiers.

Quand la Cour est bien purgée, mais que les champs sont pleins de mauvaises herbes et que les greniers sont entièrement vides ; quand on porte des robes brodées, qu'on se ceint d'épées tranchantes, qu'on se rassasie de mets et qu'on possède un surplus de biens, j'appelle cela pillage et hâblerie.

Pour sûr, c'est contraire à la Voie.

138

Le premier paragraphe avec sa mention de « connaissance » est assez singulier.

« S'égarer », littéralement « marcher de côté », yi (179), est une correction de Wang Nien souen (1744 1832) pour che (180) « appliquer », dont yi diffère peu.

La « purgation » de la Cour pourrait se rapporter à des cérémonies de protection contre les influences néfastes. Au lieu de « hâblerie » k'oua (181), Han Fei-tseu lit yu (182) « flûte », ce qui donnerait : « Une flûte (c'est à dire un encouragement) au pillage », mais la leçon me paraît moins bonne.

Ce qu'on plante bien n'est pas extirpé.

Ce qu'on embrasse bien n'est pas dérobé.

Les fils et les petits fils n'interrompront jamais leurs sacrifices.

Quand on pratique (la Voie) en sa personne, sa vertu sera l'authenticité.

Quand on la pratique dans sa famille, sa vertu sera l'abondance.

Quand on la pratique dans son village, sa vertu sera la durabilité.

Quand on la pratique dans l'État, sa vertu sera la prospérité.

Quand on la pratique dans l'Empire, sa vertu sera l'universalité.

Car d'après sa personne on considère d'autres personnes, d'après sa famille on considère d'autres familles, d'après son village on considère d'autres villages, d'après son État on considère d'autres États, d'après l'Empire on considère l'Empire.

Comment sais je qu'il en est ainsi de l'Empire ?

Par ceci.

Chapitre énigmatique. Je pense que l'objet des deux premières phrases est la Voie ou l'unité (voir X, XXII, XXXIX). Celui qui « embrasse » cette unité, qui s'y « cramponne » comme j'ai traduit plus

haut, peut être assuré non seulement d'une longue vie, comme il est dit ailleurs, mais aussi de la continuation de sa lignée.

La séquence, procédant de la plus petite entité sociale (la personne), par la famille, le village, l'État, jusqu'à l'Empire, est assez usuelle chez les écrivains des 4^e et 3^e siècles avant J. C. L'accent est mis ici sur l'Empire en tant qu'organisme unifié, ce qui serait bien en rapport avec l'idée de « se cramponner à l'unité » qui paraît être sous entendue.

« Authenticité » est ma traduction de tchen (151), « vrai, réel ».

Les deux dernières lignes sont un cliché, souvent répété ; voir XXI et LVII. « Par ceci » semble se rapporter à la séquence qui précède

La plénitude de celui qui est imbu de la Vertu ressemble à celle d'un nourrisson. Les insectes venimeux ne le piquent pas, les animaux sauvages ne le griffent pas, les oiseaux de proie ne le saisissent pas. Quoique ses os soient faibles et ses muscles mous, il serre fortement. Quoiqu'il ne sache rien encore de l'union du mâle et de la femelle, son membre se dresse. Cela vient du développement complet de l'essence fine (en lui). Quoiqu'il crie toute la journée, il ne s'enroue pas. Cela vient du développement complet de l'harmonie naturelle (en lui).

Connaître l'harmonie naturelle s'appelle être constant.

Connaître la constance s'appelle être illuminé.

Augmenter la vie s'appelle néfaste.

Si le cœur contrôle le souffle vital, c'est ce qui s'appelle : être raide.

Quand les êtres ont atteint leur maturité, ils vieillissent.

(Un tel contrôle) est contre la Voie. Ce qui est contre la Voie périt bientôt.

Dans le nourrisson se trouve le plus grand potentiel de Vertu ; voir aussi les chapitres X et XXVIII. Pour « Les insectes venimeux », je suis la leçon de Ho chang kong ; Wang Pi lit : « Les guêpes, les scorpions et les serpents ». Pour « membre viril » (183), leçon de Ho chang kong,

le texte traditionnel donne par pudeur un caractère de son semblable (184) signifiant « complet », qui obscurcit complètement le vrai sens. « L'essence fine » est aussi le sperme. Que l'on compare avec ce passage Tchouang tseu XXIII, 3, cité plus haut dans les notes sur le chapitre X.

Les définitions qui commencent par : « Connaître l'harmonie », etc., font l'impression d'être intercalées ici parce que le mot harmonie est employé dans la phrase précédente. Le rapport avec le reste du chapitre est lâche. Comparer les définitions analogues au chapitre LII.

Siang (185), que je traduis par « néfaste » est un présage. Il est habituellement employé dans un sens favorable qui n'est pas possible ici. Il existe quelques autres exemples de ce mot employé dans un sens défavorable, cités par A. Waley dans *The Way and its Power*, p. 209.

142

« Être raide » (186) est une correction par changement de la clé du caractère signifiant « être fort » (187), qui ne s'explique pas ici.

Le dernier paragraphe : « Quand les êtres... » se trouve aussi au chapitre XXX, où je l'ai omis. Puisqu'il est impossible de faire dire à l'auteur que « croître et mourir » est contre la Voie, je pense que le sujet logique de cette dernière proposition est la phrase précédente. Il condamne le contrôle du souffle vital par le « cœur », c'est à dire par l'intelligence ; le résultat en serait la raideur, pour laquelle il faut comparer LXXVI.

Il bouche les entrées, il ferme les portes.

« Elle (il) émousse ce qui est aigu, elle (il) débrouille ce qui est emmêlé, elle (il) tamise ce qui est lumineux, elle (il) égalise ses traces. C'est ce qu'on appelle : l'Égalité mystérieuse.

Car on ne peut en être proche ni en être loin ; on ne peut en tirer profit ni en souffrir du tort ; on ne peut y gagner d'honneur ni y trouver d'ignominie.

C'est pour cela qu'elle (il) est en si haute estime dans le monde. »

143

Ce chapitre présente plusieurs problèmes. De qui est il question ? Généralement on rapporte tout ce qui est dit dans ce chapitre au Saint. Dans le texte traditionnel, ce chapitre commence en effet par deux lignes que j'ai transportées (avec Ma Siu louen) au chapitre LXXXI : « Celui qui sait ne parle pas ; celui qui parle ne sait pas ». Puis suivent les mots : « Boucher les (ou ses) entrées, fermer les (ou ses) portes », qui sont une reprise de LII. Ce qui suit, depuis « Elle (il) émousse » jusqu'à « traces », est une répétition des mêmes phrases au chapitre IV ; puisqu'originellement ces phrases n'avaient pas de commentaire au chapitre IV et en avaient un dans ce chapitre, je crois que leur place est ici, et je les ai donc omises au chapitre IV.

Il me semble que ces phrases se rapportent le plus naturellement à la

Voie (c'est le cas, d'ailleurs, dans IV) ; tout le reste du chapitre donne aussi un très bon sens si on le rapporte à la Voie. La fin, disant que la Voie est la chose la plus estimée dans le monde (répétée dans LXII), rattache la pensée au chapitre LI.

Le plus simple serait alors d'omettre non seulement la phrase : Celui qui sait... » mais aussi la suivante : « Il bouche les entrées », etc. Mais il y a une objection sérieuse. Les mots « parle » yen (5), « entrées », t'ouei (178) et « portes » men (188) riment avec « aigu » jouei (189), « emmêlé » fen (190) et « traces » tch'en (191). Pour la phrase se terminant par « parle » yen (5), cette objection n'est pas définitive, car dans LXXXI le mot yen rime aussi. Elle semble tout à fait appartenir au contexte du chapitre LXXXI ; je l'ai donc transférée dans ce chapitre. On ne peut se débarrasser si facilement de la phrase : « Il bouche... » etc. Ma Siu louen, exaspéré, pense que tout le présent chapitre a été refait en rassemblant à tort des bouts de phrase qui rimaient. C'est là un argument périlleux, et je n'ose suivre Ma Siu louen. Toutefois je ne vois pas comment les deux premières phrases peuvent être rapportées à la Voie ; si mon interprétation du chapitre LII est juste, ces phrases s'appliquent au Saint. Il faut donc bien admettre que tout le chapitre vise le Saint qui, par sa conduite, s'est identifié à la Voie. Je traduis donc les deux premières phrases au masculin : « Il bouche les entrées, il ferme les portes », et je mets le reste entre guillemets, pour indiquer que ce qui est dit de la Voie peut par analogie s'appliquer au Saint. En outre, j'emploie à la fois le féminin (« elle », la Voie) et le masculin « il », le Saint). C'est peut être un peu trop consciencieux ; mais je ne vois pas d'autre moyen pour faire justice à ce chapitre.

Par « Égalité mystérieuse », je crois qu'il faut entendre que toutes les oppositions sont annulées dans la Voie. Le Houai-nan tseu, XVI, 7b,

donne l'explication suivante de cette expression : « Quand on poursuit le beau, alors on n'obtient pas le beau ; quand on ne poursuit pas le beau, alors on devient beau. Quand on poursuit le laid, alors on n'obtient pas le laid ; quand on ne poursuit pas le laid, alors on a le laid. Quand on ne poursuit ni le beau ni le laid, alors on n'est ni beau, ni laid. C'est ce qu'on appelle l'Égalité mystérieuse » (ou « obscure », voir les notes sur le chapitre VI).

Pour il proche » ts'in (192) (il ne faut pas lire kouan, 193), voir LXXIX où j'ai traduit : « La Voie du ciel ne connaît pas de favoritisme ». « Profit » et « tort » figurent aussi au chapitre LXXIII « avantageuse », « nuisible »), et LXXVII (transportés de LXXXI, « avantage », « dommage ») ; voir mes notes. « Traces » est ma traduction de tch'en (191), généralement « poussière » ; ma traduction est justifiée par le Ts'eu hai. Je lis le caractère fen (190) comme s'il y avait la clé de la « soie ».

On gouverne un pays par la rectification, on conduit la guerre par des stratagèmes, — mais on gagne l'Empire par l'inaction.

On gagne l'Empire en restant constamment dans l'inaction. Dès qu'on devient actif, on n'est pas à même de gagner l'Empire.

Comment sais je qu'il en est ainsi ? Par ceci :

Plus il y a de défenses et de prohibitions dans l'Empire, plus le peuple s'appauvrit. Plus le peuple possède d'instruments utiles, plus le pays et la dynastie se troublent. Plus il y a d'ouvriers ingénieux, plus il se produit d'objets bizarres. Plus on publie de lois et d'ordonnances, plus les voleurs et les brigands se multiplient.

C'est pourquoi un Saint a dit :

« Si je pratique le Non agir, le peuple se transforme de lui-même.

Si j'aime la quiétude, le peuple se rectifie de lui-même.

Si je m'abstiens d'activité, le peuple s'enrichit de lui-même.

Si je suis sans désirs, le peuple reviendra de lui-même à la simplicité.

»

Pour « rectification », comparer les Entretiens de Confucius, XII, 17 : « Gouverner, c'est rectifier ». Peut être cette expression implique t

elle aussi la « rectification des noms », thème favori de l'école Confucianiste, visant à ce que toute chose trouve et garde sa place propre et sa fonction propre.

Le passage depuis « On gagne... » jusqu'à « l'Empire » a été reporté ici du chapitre XLVIII, d'accord avec Ma Siu louen.

Pour la formule : « Comment sais je... Par ceci », voir XXI et LIV. K'i (194), traduit dans le premier paragraphe par « stratagème », signifie « extraordinaire, merveilleux, bizarre » ; comparer aussi pour ce mot les chapitres LVIII et LXXIV.

« Instruments utiles » pourrait être traduit par « armes aiguës » ; voir aussi XXXVI et LXXX. La « simplicité » est la condition du bois brut.

L'allusion à l'acquisition de l'empire est caractéristique de la période d'environ 300 avant J. C. ; l'unification de toute la Chine était alors le but de la haute politique.

Si le gouvernement est myope, le peuple est pur.

Si le gouvernement est clairvoyant, le peuple est plein de défauts.

Malheur ! C'est sur lui que s'appuie le bonheur.

Bonheur ! C'est en lui que se cache le malheur.

Qui en connaît les combles ?

Comme il n'y a pas de condition normale, le normal redevient bizarre, et le bien redevient sinistre, mais en vérité, les hommes sont aveuglés longtemps !

C'est pourquoi le Saint est carré sans être découpé ; il est anguleux sans être pointu ; il est droit sans être étendu ; il est lumineux sans briller.

148

Pour l'antinomie « myope clairvoyant », voir aussi XX. Par « gouvernement », il faut entendre les mesures administratives. Moins elles sont détaillées, moins le peuple se trouvera en contravention ; plus elles sont détaillées et plus il y a de contrôle, plus il se révélera de défauts chez le peuple. Plus on essaie donc de pousser quelque chose dans une certaine direction, plus la tendance opposée se manifestera. Chaque idée évoque toujours son contraire. Il en est de même du bonheur et du malheur, qui échappent à tout contrôle humain. Il n'y a

pas de condition qu'on puisse appeler tcheng (144) (correcte » (mot rendu ici par « normale ») ; dans le développement inévitable, le « correct » devient « bizarre » (pour ce mot, voir le chapitre précédent, où, dans le premier paragraphe, il est opposé à tcheng, et, plus bas, employé au sens de « bizarre ») et le bien tourne à son contraire (yao 195 « sinistre », expression curieuse, s'appliquant à des manifestations surnaturelles). Les hommes dans leur aveuglement ne comprennent pas cette loi Le Saint évite les extrêmes. Il est universel et contient toutes ces possibilités en lui, sans rien forcer dans quelque direction que ce soit. « Il est anguleux sans être pointu » se trouve dans le Li Ki (Couvreur, II, p. 698) ; c'est la « justice » de l'homme noble comparé au jade.

Pour fang (196) « carré », voir XLI ; il faut se rappeler aussi que la terre, qui appartient au Yin, est « carrée » ; ce mot suggère donc la passivité, caractéristique du Saint taoïste.

J'ai traduit les mots k'i wou tcheng (197) par : « Comme il n'y a pas de condition normale » ; le texte est peut être corrompu.

Pour gouverner les hommes et servir le ciel, rien ne vaut la modération.

Précisément parce qu'il y a modération cela signifie s'appliquer de bonne heure (à la Voie).

S'appliquer de borne heure (à la Voie) signifie recueillir une double provision de Vertu.

Quand on a recueilli une double provision de Vertu, il n'y a rien dont on ne soit capable. Quand il n'y a rien dont on ne soit capable, personne ne connaît les limites jusqu'où on peut aller. Quand personne ne connaît ses limites, on peut posséder un royaume. La « mère » par laquelle on possède le royaume peut subsister longtemps.

C'est dire qu'une racine profonde et une base ferme sont la voie pour (obtenir) longévité et durabilité.

« Servir le ciel » veut dire se servir de ses qualités innées, qui sont « naturelles ».

Ma traduction de che (198) par « modération » s'inspire de l'interprétation de Han Fei-tseu. On pourrait se demander s'il n'y a pas là un effet à double entente. Dans la phrase suivante, il y a le mot fou (199) « s'appliquer », c'est à dire d'après le commentaire « s'appli-

quer à la Voie ». Or, dans le Chou king (Couvreur, p. 135), on trouve l'expression : fou t'ien li che (200) (l'absence de la clé de ce dernier mot dans notre texte du Tao tö-king est sans grande importance), qui veut dire : « S'appliquer à cultiver la terre et à recueillir la moisson. » Plus bas, notre texte parle de « recueillir une double provision de vertu ». L'emploi de ces mots che et fou ne peut guère être accidentel ; il semble donc qu'il y ait un jeu de mots. Dans ma traduction, j'ai cependant suivi Han Fei-tseu.

Le même auteur explique la « mère » comme la Voie, la méthode par laquelle on a acquis le royaume. L'expression est troublante, mais, faute de mieux, j'ai suivi son explication. A. Waley, *The Way and its Power*, p. 213, veut rendre kieou che (201) par « regarder fixement », pratique de Yoga. Il ne m'a pas convaincu ; dans les citations qu'il donne lui-même, l'expression est clairement synonyme de longévité, et ces deux mots se laissent difficilement expliquer comme il le fait.

Gouverner un grand pays, c'est comme faire cuire de petits poissons.

Quand on dirige l'Empire par la Voie, les mânes ne se manifesteront pas comme des esprits. Ce n'est pas que ces mânes ne soient pas des esprits, mais ces esprits ne nuiront pas aux hommes. Tout comme les esprits ne nuiront pas aux hommes, le Saint ne nuira pas au peuple.

Si en effet ces deux ne se nuisent pas, leur Vertu conduira dans une direction commune.

La première phrase, devenue fameuse, indique, comme l'explique Han Fei-tseu, qu'il ne faut pas fatiguer le peuple par des mesures administratives et des changements fréquents. Quand on fait cuire un petit poisson, il ne faut pas le toucher et le tourner, car on risquerait de l'écraser.

Le reste du chapitre est difficile. J'avais songé à insérer un verbe chang (202) « nuire » dans la première phrase, et à lire : « Si les mânes (inférieurs) ne nuisent pas aux esprits (supérieurs) », obtenant ainsi un parallélisme avec les phrases suivantes ; mais les explications de Han Fei-tseu s'y opposent. J'accepte donc l'interprétation usuelle selon laquelle chen (203) indique les esprits dans leur état manifesté, le mot étant pris ici tantôt comme verbe, tantôt comme substantif. Néanmoins une correction du texte me paraît impérative. Là où je

traduis : « (Tout comme) les esprits ne nuiront pas aux hommes », le texte porte les mots fei k'i (204) (répétés de la phrase précédente), donc : Ce n'est pas que ces esprits ne nuiront pas aux hommes. » Cela me paraît absolument incompréhensible. Dans le commentaire de Wang Pi, ces mots ne figurent pas, de sorte qu'on a conclu à leur interpolation par dittographie.

L'idée me paraît être que, dans un pays bien gouverné par la Voie, il n'y a pas de manifestations malfaisantes des mânes, causant des maladies, etc. Ce n'est pas à dire que les mânes n'existent pas, mais ils ne sont pas nuisibles ; c'est donc comme s'ils n'existaient pas. De même le Saint, à savoir le prince sage, ne nuira pas au peuple par ses lois et ses mesures ; c'est comme s'il n'existait pas ; voir XVII. Je lis avec Han Fei-tseu « peuple » min (205) au lieu d' » hommes » jen (206) ; le caractère min a été frappé de tabou sous les T'ang, parce qu'il se trouvait dans le nom de l'empereur T'ai-tsong (627 649), et c'est pour cette raison qu'il a été remplacé par jen. La leçon « peuple » donne un meilleur parallélisme avec le Saint comme sage souverain.

« Ces deux » doivent bien être le souverain et le peuple. Quand ils ne se font pas de tort, mais suivent toujours la Voie, leur Vertu, c'est à dire leur force spirituelle, ne les oppose pas l'un à l'autre, et leur conduite conjugulée produira un bon gouvernement d'inaction ; il sera alors aussi simple de gouverner que de faire cuire un petit poisson.

Un grand pays est d'aval. C'est le point de rencontre de Tout sous le ciel. C'est comme la femelle pour Tout-sous-le-ciel. La femelle, par sa tranquillité, l'emporte toujours sur le mâle ; par sa tranquillité, elle est au dessous.

Donc, en s'abaissant devant un petit pays, un grand pays en gagne un petit, et en s'abaissant devant un grand pays, un petit pays en gagne un grand. Ainsi donc l'un gagne en se faisant bas, l'autre gagne en étant bas. Un grand pays désire seulement réunir des hommes et les nourrir ; un petit pays désire seulement être reçu et servir. Mais pour que tous les deux obtiennent ce qu'ils désirent, il faut que le grand soit au dessous.

154

Ma Siu louen propose de reporter ici la dernière phrase du chapitre XXXII : « La place de la Voie dans Tout sous le ciel peut être comparée à celle... de la mer », mais le fait que hai (77) « mer » rime avec le tai (95) « péril » qui précède, s'y oppose. Le reste de la reconstruction tentée par Ma Siu louen, qui veut intervertir le passage sur la « femelle » et la première phrase de LXVI, me semble forcé. Pour l'image de la femelle, voir VI. Dans mes notes sur VI, j'ai fait remarquer le double sens des mots p'in « femelle, jument » et mou « mâle, étalon ». Ici ces mêmes mots ont la même ambiguïté.

Dans tout ce chapitre, il y a un jeu de mots sur hia (52) « bas », au dessous, s'abaisser, inférieur », qui se perd un peu dans la traduction.

La Voie est pour les dix mille êtres comme l'angle sud ouest de la maison. Il est le trésor des hommes bons et le refuge de ceux qui ne sont pas bons.

Par de belles paroles, on peut acheter des honneurs ; par une belle conduite, on peut s'élever au dessus des autres.

Ainsi donc, quand un Fils du Ciel est instauré ou que les Trois Ducs sont installés, quoiqu'ils tiennent un dis-que de jade des deux mains et soient précédés d'un quadrigé, il leur vaudrait mieux se tenir assis et progresser dans la Voie.

Pourquoi les anciens estimaient ils tant la Voie ? Ne disaient ils pas : « Qui cherche trouve par elle ; qui commet un forfait échappe par elle ? » C'est pour cela qu'elle est en si haute estime dans le monde.

L'angle sud ouest de la maison est l'endroit où l'on conserve le blé. C'est là que dormait la femme, qui en tirait de la fécondité et y en donnait aussi. Auprès d'elle dormait le maître de la maison dont, pendant la journée, la place était du côté est de la maison : pendant la nuit, sa position était inversée. L'angle sud ouest signifie donc ce qu'il y a de plus important, mais à un endroit où l'on ne l'attendrait pas : l'élément Yang là où l'on attendrait le Yin. C'est donc une image très suggestive de la Voie avec l'alternance perpétuelle et souvent

inattendue de ses deux phases.

Dans ma traduction, « refuge » répond à pao (207) pris en son sens réflexif : « se réfugier ».

Pour la phrase : « Par de belles paroles », etc., je suis la leçon du Houai-nan tseu où le mot « belle » est inséré avant « conduite ».

Avec Ma Siu louen, j'ai transféré la phrase : « Même de ceux qui ne sont pas bons, lequel sera t il rejeté » au chapitre XXVII où elle semble mieux convenir par sa forme.

Le reste du chapitre montre la vanité des succès mondains, comparée à la pénétration des mystères de la Voie.

Pour « Qui cherche trouve par elle », je suis la leçon k'ieou yi tö (208) au lieu de yi k'ieou tö (209), avec Ma Siu louen et Kao Heng. Il faudrait peut-être, selon eux, ajouter un yeou (8) « avoir » avant k'ieou, pour obtenir un meilleur parallélisme avec le second membre de la phrase.

La phrase finale se retrouve au chapitre LVI.

Pratique le Non agir, occupe toi à ne rien faire, goûte le sans goût ; considère le petit comme grand, le peu comme beaucoup !

Entame le difficile par là où il est facile ; fais le grand par là où il est menu !

Les choses les plus difficiles du monde commencent par ce qui est facile ; les plus grandes choses du monde commencent par ce qui est menu.

C'est pourquoi le Saint ne fait jamais rien de grand, et peut ainsi accomplir le grand.

Or, celui qui promet à la légère, tient rarement sa parole. Celui qui trouve beaucoup de choses faciles, éprouvera certainement beaucoup de difficultés.

C'est pourquoi le Saint, tout en trouvant tout difficile, en fin de cause n'éprouvera pas de difficultés.

La traduction essaie de préserver le caractère épigrammatique de l'original, où les mêmes mots figurent tantôt comme verbes tantôt comme substantifs.

Après la phrase : « Considère le peu comme beaucoup », je transfère une phrase : « En répondant au ressentiment par la Vertu » au cha-

pitre LXXIX. Une objection contre cette correction de Ma Siu louen a été formulée par M. Ed. Erkes (Artibus Asiae, V, p. 279) : cette transposition détruirait les rimes du chapitre LXIII. Cette objection ne me paraît pas définitive. Les rimes sont ici trop irrégulières pour permettre une conclusion. L'idée de cette phrase convient beaucoup mieux au chapitre LXXXIX qu'à celui-ci.

Ce chapitre, qui est en général très clair, est étroitement lié au suivant. Certains commentaires veulent même incorporer les trois exemples de LXIV (l'arbre, la tour et le voyage) dans LXIII après les mots « commencent par ce qui est menu ». Cela ne me paraît pas nécessaire. Les deux chapitres brodent sur le thème du wou wei : ne rien forcer mais toujours avoir l'œil sur cette phase du développement des choses, où tout est encore tranquille et faible.

Les mots : « C'est pourquoi le Saint, tout en trouvant tout difficile », sont répétés au chapitre LXXIII, où je les ai omis.

Ce qui est calme est facile à maintenir.

Ce qui n'a pas encore paru est facile à prévenir.

Ce qui est cassant est facile à fondre.

Ce qui est menu est facile à disperser.

Agis avant qu'une chose ne soit ; crée l'ordre avant qu'il n'y ait du désordre.

Un arbre épais d'une brasse est né d'un bout de fil ; une tour de neuf étages sort d'un tas de terre ; un voyage de mille lieues débute par ce qui est sous le pied.

Les hommes en gérant leurs affaires les abîment souvent lorsqu'elles sont près de réussir.

Veille à la fin autant qu'au commencement ; alors aucune affaire ne sera abîmée.

C'est pourquoi le Saint désire le non désirer et ne prise pas les biens difficiles à acquérir. Il s'applique à ne pas étudier et retourne là où tout le monde passe outre.

Ainsi il soutient le cours naturel des dix mille êtres sans oser agir.

Après « ce qui est sous le pied » suit dans le texte traditionnel une re-

dite de la phrase du chapitre XXIX : « Quiconque le façonne, l'abîme. Quiconque le retient, le perd. » Je l'omets ici, ainsi que la phrase suivante : « C'est pourquoi le Saint ne fait rien »... jusqu'à : « ne perd rien », que j'ai transférée au chapitre XXIX.

« Ce qui est cassant est facile à fondre », semble se rapporter à la glace.

Pour l'expression « des biens difficiles à acquérir », voir III et XII.

Dans « Les hommes en gérant leurs affaires... », les textes ont min (205) « le peuple », et les commentaires n'en disent rien. Je pense que jen (206) « les hommes » irait mieux ; il n'est pas improbable qu'en purgeant le texte des caractères qui avaient remplacé des mots tabous (comme le mot min), on ait à tort remplacé jen par min.

Dans l'antiquité, ceux qui excellaient à pratiquer la Voie ne l'employaient pas pour éclairer le peuple, mais pour l'abrutir.

Le peuple est difficile à gouverner quand il a trop de savoir. C'est pourquoi celui qui gouverne un pays au moyen du savoir est un fléau pour ce pays. Celui qui ne gouverne pas un pays au moyen du savoir est un bonheur pour ce pays.

Celui qui sait ces deux choses scrute aussi la Mesure. Savoir constamment scruter la Mesure s'appelle la Vertu secrète. Cette Vertu secrète est profonde, elle est étendue et va à rebours des choses, jusqu'à ce qu'elle atteigne enfin la grande Conformité.

Pour l'idée que le peuple doit être maintenu dans un état d'ignorance, voir aussi III et XII. Pour la « Mesure », voir XXII et XXVIII. Je suis porté à croire qu'ici la comparaison est en effet avec un tableau géomantique. Le mot ki (210) est un mot solennel employé, par exemple, pour « interroger, consulter » la tortue. Ho chang kong a la leçon plus facile kiai (211) « forme, modèle, moule », qui donne un binôme de deux mots synonymes. Bien que généralement on suive cette leçon, je doute qu'on ait raison.

L'expression « la Vertu secrète » se trouve aussi au chapitre LI et doit être comprise par rapport à ce chapitre. Il y a une antinomie vou-

lue entre fan (98) « aller en sens inverse, à rebours, retourner » et chouen (212) « suivre, se conformer ». Pour fan, on comparera les chapitres XXV, XL et LXXVIII ; ce « mouvement de retour » est caractéristique de la Voie, et c'est ce qui produit la grande « conformité », c'est à dire que tout se développe spontanément sans aucune intervention volontaire. Fan veut aussi dire « se rebeller », tandis que chouen suggère la condition idéale d'un peuple obéissant aux autorités. Il y a donc jeu de mots : le bon gouvernement est obtenu par la pratique de fan ! Les termes « Vertu secrète » et « grande Conformité » se retrouvent dans le Tchouang tseu, XII, 8 (Legge I, p. 317).

Ce par quoi le Fleuve et la Mer peuvent être rois des cent vallées, c'est leur faculté d'être plus bas que celles-ci : c'est ainsi qu'ils peuvent être rois des cent vallées. C'est pourquoi, si le Saint désire être au dessus du peuple, il faut qu'en ses paroles il se mette au dessous de lui. S'il désire être en avant du peuple, il faut qu'en sa personne il se mette derrière lui.

Ainsi le Saint est placé au dessus sans que le peuple sente son poids ; il est placé en avant sans que le peuple en souffre.

C'est pourquoi Tous sous le ciel le pousseront volontiers en avant, sans se lasser de lui. Parce qu'il ne lutte pas, personne au monde ne peut lutter avec lui.

Ce chapitre est étroitement lié au chapitre LXI. Au lieu de pai kou (213) « cent vallées », il faut peut être lire tch'oan kou (214) « torrents et vallées », afin d'obtenir un parallélisme avec la phrase du chapitre XXXII que j'ai transportée dans le chapitre LXI.

Dans la phrase : « C'est pourquoi si le Saint désire », etc., j'ai inséré les mots cheng jen (99) « le Saint », pour rendre cette phrase parallèle à la suivante : « Ainsi le Saint est placé », etc...

L'assertion du premier paragraphe, que le Fleuve (ou les Fleuves, mais il s'agit probablement du Yang tseu kiang) et la Mer sont rois parce

qu'ils sont bas, est une bonne introduction au reste de ce chapitre. Aussi ne vois je aucune raison d'apporter d'autres changements au texte (voir mes notes sur LXI).

Pour l'emploi de l'expression « se laisser », voir aussi LXXII.

Tout le monde dit que ma Voie, tout en étant grande, paraît hors de toute convention.

En effet, c'est précisément parce qu'elle est grande qu'elle paraît être hors de toute convention. Si elle était conventionnelle, il y aurait longtemps qu'elle serait menue !

J'ai trois trésors que je tiens et conserve.

Le premier s'appelle la mansuétude ; le second s'appelle la modération ; le troisième s'appelle : ne pas oser être le premier dans le monde.

Ayant de la mansuétude, je puis être courageux ; ayant de la modération, je puis être libéral ; n'osant pas être le premier dans le monde, je puis devenir le chef de tous les instruments.

Actuellement, on dédaigne la mansuétude pour être courageux ; on dédaigne la modération pour être libéral ; on dédaigne d'être le dernier pour être le premier. C'est la mort ! En effet, celui qui combat par la mansuétude, triomphe ; celui qui se défend par elle, est sauf.

Celui que le Ciel veut sauver, il le protège par la mansuétude.

L'expression pou siao (215) veut dire « non conventionnel, non traditionnel, dégénéré ». Elle se rapporte au caractère de la Voie en tant

que différente des conventions traditionnelles, que propageaient les Confucianistes. C'est ces derniers que vise l'observation que, si la Voie était conventionnelle, elle serait certainement devenue « menue », ce qui est ma traduction du mot si (216), « mince, détaillé », sans doute appliqué ici aux rites, qui sont pleins de menus détails. Pour ce mot, voir LXIII. Pour « grand », voir XXV ; on pourrait traduire : « A une grande manque de convention ». Pour ts'eu (217), j'ai choisi la traduction « mansuétude » plutôt que « affection » ou « amour maternel », (voir XIX), parce qu'elle me semble plus conforme aux idées générales du Tao tō king.

Pour le terme « instruments, ustensiles », qui se rapporte aux fonctionnaires, voir mes notes sur le chapitre XXVIII. Il me semble que la dernière phrase du chapitre est la glose d'un commentaire.

Bon chef de soldats n'est pas belliqueux.

Bon guerrier n'est pas colérique.

Bon vainqueur de ses adversaires ne s'engage pas.

Bon patron d'hommes se met au dessous d'eux.

C'est là ce qu'on appelle la Vertu de ne pas lutter. C'est là ce qu'on appelle la force dans l'utilisation des hommes. C'est là ce qu'on appelle le comble de la conformité au ciel.

Dans la première phrase, pour mei che (218), je suis le commentaire de Wang Pi.

Dans la dernière phrase, après t'ien (61) « ciel », j'omets le caractère kou (88) « antiquité ». Avec l'addition de la particule du génitif tche (219), selon la correction très plausible de Ma Siu louen et d'autres, ce caractère kou doit être reporté au commencement du chapitre suivant. Le mot « ciel » indique ici, comme c'est souvent le cas, tout ce qui est « naturel ».

Un stratégiste de l'antiquité a dit :

— Je n'ose pas être l'hôte ; j'aime mieux être l'invité. Je n'ose pas avancer d'un pouce ; j'aime mieux reculer d'un pied.

C'est là ce qu'on appelle : « Marcher sans qu'il y ait de marche, retrousser les manches sans qu'il y ait de bras, dégainer sans qu'il y ait d'épée, jouer des mains sans qu'il y ait d'adversaire. »

Il n'y a pas de plus grand malheur que de prendre son adversaire à la légère. Si je prends mon adversaire à la légère, je risque de perdre mes trésors. Car lorsque les armes opposées se croisent, c'est celui qui cède qui gagne.

168

Pour « de l'antiquité », voir les notes sur le chapitre précédent.

L'hôte est celui qui prend l'initiative ; l'invité attend. Donc, en termes militaires : l'un prend l'offensive, l'autre se tient sur la défensive. Cette attitude passive est formulée d'une manière frappante au moyen de termes militaires dans un sens négatif. Pour l'ordre des phrases dans ce paragraphe (« marcher... » etc.), je suis le commentaire de Wang Pi.

Ce même commentaire donne l'impression que, dans la phrase suivante, au lieu de k'ing ti (220) « prendre son adversaire à la légère », on devrait lire wou ti (221) « ne pas avoir d'adversaire ». Seulement,

avec un wou ti immédiatement précédent, on pourrait plus facilement comprendre une corruption d'une leçon originale k'ing ti en wou ti que l'inverse ; voir pour un cas analogue le chapitre XLI. Le commentaire de Wang Pi explique qu'il ne faut pas, par la force, se mettre dans la situation où l'on n'a plus d'adversaires, — sans doute parce qu'alors on devient trop fort. Cela donne un bon sens ; mais, d'autre part, la condamnation de la situation où il n'y a pas d'adversaire contredit ce que l'auteur vient de dire de « jouer des mains sans qu'il y ait d'adversaire ». Après quelque hésitation, j'accepte donc k'ing ti du texte reçu, qui donne aussi un sens acceptable et s'accorde avec l'aphorisme du chapitre LXIII : « Le Saint trouve tout difficile ». Ma traduction : « C'est celui qui cède » tient compte de la correction de ngai (222) « regretter » en jang (223) « céder », correction confirmée par plusieurs cas parallèles. L'image est empruntée à l'art de l'escrime.

Pour les trésors, voir LXVII.

Mes paroles sont très faciles à connaître et très faciles à pratiquer ; cependant il n'y a personne dans le monde entier qui soit capable de les connaître ou de les pratiquer.

Mes paroles ont une ascendance ; mes actions ont un maître.

En effet, c'est précisément parce qu'on ne les connaît pas, qu'on ne me connaît pas moi-même. Ceux qui me connaissent sont rares ; ceux qui m'imitent sont précieux.

Aussi le Saint est-il habillé de bure, mais il porte le jade dans son sein.

170

Pour le mot tsong (22) « aïeul, ancêtre, clan », voir aussi IV ; c'est le mot qui, dans le Bouddhisme, fut employé pour indiquer une « école » se rattachant aux doctrines d'un maître. Le mot suggère que les « paroles » de l'auteur sont en rapport avec tout un système d'idées ; ses actions, elles aussi, ne sont pas arbitraires, mais sont dirigées vers un but. Ce système et ce but sont, naturellement, la Voie, sans laquelle les paroles et les actions du Taoïste sont incompréhensibles, tandis que, vues à la lumière de la Voie, elles sont très faciles à comprendre.

En traduisant « ceux qui m'imitent », je prends tsö (224) « modèle » comme verbe.

J'entends le mot hi (225) « rare » presque comme un synonyme de kouei (226) « précieux ».

Le jade que le Saint « porte dans son sein » se rapporte probablement à l'insigne que les fonctionnaires portaient lors des audiences. Symboliquement, le Taoïste ne se montre jamais en costume de cour, bien que sa valeur intérieure soit très grande. L'expression se rencontre dans le Kia yu, II, 15a.

Ne pas considérer savoir comme savoir est le comble.

Considérer ne pas savoir comme savoir est une peste.

En effet, c'est seulement en considérant cette peste comme une peste, qu'on ne souffre pas de la peste.

Le Saint ne souffre pas de la peste, parce qu'il considère la peste comme une peste ; de là vient qu'il ne souffre pas de la peste.

Pour la pensée des deux premières lignes, comparer les Entretiens de Confucius, II, 17 : « Le Maître dit : « Yeou, vous apprendrai-je ce que c'est que savoir ? Considérer savoir comme savoir, et considérer ne pas savoir comme ne pas savoir, voilà ce que c'est que savoir ! »

Il y a jeu de mots avec tche (169) « savoir » et ping (227) « maladie » : le premier est pris tantôt dans son sens ordinaire de « savoir », tantôt dans celui de « considérer comme savoir », et ping signifie tantôt « maladie, être malade », et tantôt « considérer comme une maladie, détester ». J'ai choisi le mot « peste » pour rendre autant que possible ce jeu de mots, qui, néanmoins, perd beaucoup dans la traduction.

Quand le peuple n'a pas peur de la puissance, une plus grande puissance en résulte.

Ne le limite pas dans ses demeures ; ne le lasse pas dans ses moyens de subsistance.

En effet, c'est justement parce qu'il n'est pas lassé qu'il ne se lasse pas.

De même le Saint se connaît, mais ne se fait pas connaître.

Il est parcimonieux de sa personne, mais ne s'attribue aucune valeur.

C'est qu'il rejette l'un, et choisit l'autre.

@

Autre jeu de mots. Wei (228) « avoir peur de » et wei (229) « autorité, puissance », sont des mots apparentés, écrits avec des caractères différents mais ayant la même prononciation. Ma traduction par « peur » et « puissance » s'efforce de retenir tant soit peu l'identité des sons. Le paradoxe est que, moins le gouvernement a besoin d'intervenir activement par des prohibitions et des peines, plus son autorité sera bien établie. Une des idées favorites de l'École des Lois, issue du Taoïsme, est que le gouvernement parfait n'a plus besoin de punir. La même pensée se retrouve dans le second paragraphe : moins il y a de mesures prohibitives, moins le peuple est « lassé », et moins il se lasse, c'est à dire plus il travaillera. Il est probable que cette dernière phrase signifie aussi que le peuple ne se lassera pas du prince ; voir, pour la même expression, le chapitre LXVI.

Pour « limite », je lis, avec Ho chang kong, hia (230) « étroit », au lieu de ya (231) « familial » qui ne semble pas donner un sens intelligible.

« Parcimonieux » est ma traduction de ngai (105) « aimer », « être économe de ».

La seconde partie du chapitre, à partir de : « De même » ne paraît pas se rattacher d'une façon satisfaisante au début. Ma Siu louen en fait un autre chapitre. Pour la pensée, voir XXII. La formule finale, qu'on trouve aussi dans XII et XXXVIII, me paraît déplacée ici.

Celui qui met son courage à oser, périt.

Celui qui met son courage à ne pas oser, survit.

De ces deux manières d'agir, l'une est avantageuse, l'autre nuisible.

Mais lorsque le ciel hait, qui en sait la cause ?

La Voie du Ciel est de ne pas lutter, et pourtant savoir vaincre ; de ne pas parler, et pourtant savoir répondre ; de ne pas appeler, et pourtant faire accourir ; d'être lent, et pourtant savoir faire des projets.

Le filet du ciel est grand ; bien que ses mailles soient lâches, rien n'en échappe.

Après : « Qui en sait la cause », il y a dans le texte usuel : « C'est pourquoi le Saint trouve tout difficile ». Cette phrase se retrouve dans le chapitre LXIII. Elle est omise ici dans une inscription des T'ang ; aussi n'en ai-je pas tenu compte.

L'idée principale est de nouveau celle du wou wei, la Non action. Une conduite courageuse, soit dans le combat, soit contre les autorités établies, fait encourir des dangers pour la vie. Le vrai courage du Taoïste consiste à ne pas oser. On comparera le passage du chapitre LXIX sur « marcher sans qu'il y ait de marche », etc. De ces deux manières d'agir, l'une paraît avantageuse, l'autre nuisible. Cependant on

ne peut jamais être sûr de la façon dont le ciel opère. La phrase rimée : « Mais lorsque le ciel hait, qui en sait la cause ? » exprime cette dernière idée. Elle paraît d'abord embarrassante, parce que pour le Taoïste le ciel ne peut pas se conduire de manière arbitraire. Cette phrase est citée dans le Lie tseu, VI, 7 (p. 11a), à la fin d'un argument démontrant qu'on ne peut rien contre la fatalité. Un peu plus loin, dans ce même chapitre de Lie tseu, la futilité de ce qui paraît avantageux ou nuisible est prouvée. C'est donc ainsi qu'il faut comprendre cette phrase, qui est sans doute un vieil adage.

Le vrai caractère de la Non action du ciel est ensuite défini de quatre façons différentes, et la pensée culmine dans la belle image de la phrase finale. Il n'est pas question d'une intention volontaire du ciel ; au contraire, toute chose suit son cours librement. Mais rien n'échappe — s'il est permis pour une fois de recourir à une terminologie moderne — aux lois naturelles.

Puisque le peuple ne craint pas la mort, comment l'intimider par la peine de mort ?

Même si l'on pouvait accomplir que le peuple craigne constamment la mort, et si l'on pouvait saisir et mettre à mort ceux qui font des choses ingénieuses, qui oserait agir ainsi ?

Il y a constamment un maître bourreau qui met à mort. Mettre à mort à la place du maître bourreau peut s'appeler : tailler à la place du maître charpentier. Quand on taille à la place du maître charpentier, rares sont ceux qui ne se blessent pas la main !

177

« Puisque le peuple ne craint pas la mort » est parallèle au début du chapitre LXXII : « Quand le peuple n'a pas peur de la puissance », où se retrouve le même mot wei (228) « craindre ».

Dans le deuxième paragraphe, un manuscrit de Touen houang omet le mot « peuple » et ajoute pou (232) « ne pas », de sorte qu'on pourrait traduire : « Si l'on pouvait saisir et mettre à mort ceux qui constamment ne craignent pas la mort et font des choses ingénieuses, qui oserait », etc. ; mais, après mûre réflexion, je ne crois pas que cette leçon soit bonne. « Qui oserait » se rapporterait alors au peuple, qui n'oserait plus faire des choses ingénieuses ; mais, dans le contexte, cette expression se rapporte sans doute au prince. La pensée est

celle-ci : c'est une vérité expérimentale que le peuple ne craint pas la mort, car il est toujours prêt à risquer sa vie. Donc les peines ne peuvent pas l'intimider. Même si l'on pouvait l'intimider, quel prince oserait se servir de peines ? La vie et la mort sont fixées par prédestination ; il y a, pour ainsi dire un maître bourreau qui en a la charge : c'est la Voie. Si, par une intervention de la part du prince, la mort est infligée avant le moment prédestiné, le cours naturel des choses est dérangé. Une telle conduite est aussi dangereuse que de vouloir se servir de la hache d'un maître charpentier sans avoir appris son art. Des calamités en sont le résultat inévitable.

Pour l'idée de k'i (194) « choses ingénieuses », voir aussi LVII. Cette notion comprend tous les instruments qui créent une société compliquée et empêchent le peuple de vivre dans une simplicité pareille à celle du bois brut. Le peuple se trouve ainsi exposé à toutes sortes de dangers, à cause de son désir d'atteindre ses fins ; voire même, il ne craint pas la mort. Pour cette idée, que l'on compare le chapitre LXXV.

178

La phrase : « : Il y a constamment un maître bourreau qui met à mort », pourrait être traduite : « Il arrive souvent que le maître bourreau est mis à mort » ; il s'agirait alors du danger que l'on court en mettant les gens à mort. Mais cette traduction est à rejeter, car dans la suite on parle de « mettre à mort à la place du maître bourreau ». Le premier « maître bourreau » est donc un agent non humain. Si l'on adoptait cette traduction, il faudrait comprendre aussi le premier cha (233) « mettre à mort » au passif, alors qu'immédiatement après il est évidemment actif. Bien que, dans les jeux de mots où le Tao tö king se plaît, un tel changement de voix soit possible, je le crois peu vraisemblable dans le présent contexte.

Si le peuple a faim, c'est à cause de la quantité d'impôts qui sont consommés par ses supérieurs : voilà pourquoi il a faim.

Si le peuple est difficile à gouverner, c'est à cause de l'activité de ses supérieurs : voilà pourquoi il est difficile à gouverner.

Si le peuple prend la mort à la légère, c'est à cause de l'excès de ses efforts pour vivre : voilà pourquoi il prend la mort à la légère.

En effet, c'est précisément en n'agissant pas pour vivre, qu'on est plus sage que si on prise la vie.

179

Pour l'expression « à cause de l'excès de ses efforts pour vivre », comparer le chapitre L. La pensée de ce paragraphe est étroitement liée à celle de la première phrase du chapitre LXXIV.

Le tort fondamental, d'après ces trois paragraphes, c'est l'activité. C'est pourquoi le paragraphe final arrive à la conclusion qu'il vaut mieux ne pas être actif par amour de la vie, que d'y attacher trop de prix et d'agir. Ma Siu louen propose de reporter ce dernier paragraphe au chapitre L, mais le ne vois aucune raison de le suivre.

L'expression fou wei (38), « c'est précisément parce que », est généralement suivie de che yi (234) « c'est pourquoi » ; ici il y a seulement che (239) « ceci », ce qui modifie un peu la valeur de la formule.

A sa naissance, l'homme est doux et faible ; à sa mort, il est dur et raide (fort).

Les dix mille êtres, plantes et arbres, pendant leur vie, sont doux et fragiles ; à leur mort, ils sont secs et flétris. Car ce qui est dur et raide (fort) est un serviteur de la mort ; ce qui est doux et faible est un serviteur de la vie.

Ainsi donc : si une arme est trop raide (forte) elle est détruite ; si un arbre est trop raide (fort), il se brise.

Ce qui est dur et raide est placé en bas ; ce qui est doux et faible est placé en haut.

Ce chapitre contient toute une série de jeux de mots. Le mot cheng (35) signifie aussi bien « naissance » « que « vie », et j'ai été obligé d'employer ces deux mots différents. Le mot k'iang ou kiang (187) signifie « raide » et « fort » et, afin de faire ressortir le jeu de mots, j'ai donné la double traduction. La phrase : « Si une arme est trop raide (forte), elle est détruite », pourrait tout aussi bien se traduire « Si une armée est trop forte », etc. Dans « briser » tchö (236), il y a aussi un double sens ; ce mot est un terme technique, « flétrir et mourir », qui se dit des plantes.

J'accepte quelques corrections textuelles. Au lieu de pou cheng (23) « ne vainc pas », je lis mie (233) « est détruit » avec Houai-nan⁷ tseu et Lie tseu, et pour ping (239) « arme » ou kong (240) « ensemble », je lis, avec les mêmes auteurs, tchö (236) « briser ». Pour kiang ta (241) « raide et grand », j'adopte, avec certains textes, la leçon kien kiang (242). Pour les expressions « serviteur de la mort » et « serviteur de la vie », voir L.

La Voie du Ciel, comme elle ressemble à l'action de tendre un arc !
Ce qui est haut est poussé en bas, ce qui est bas est tiré en haut ; le surplus est enlevé, ce qui manque est suppléé.

La Voie du Ciel enlève le surplus et supplée ce qui manque. La Voie des hommes, au contraire, n'est pas ainsi : ils enlèvent de ce qui manque pour le présenter là où il y a un surplus.

(Qui est ce qui est capable de présenter son surplus à ce qui manque ? Seulement celui qui possède la Voie.

C'est pourquoi le Saint agit, mais n'en tire aucune assurance ; quand une œuvre est accomplie, il ne s'y arrête pas.

Le Saint ne fait pas de provisions : considérant tout comme appartenant aux autres, il a lui-même d'autant plus ; donnant tout aux autres, il a lui-même en plus grande abondance.

La Voie du Ciel porte avantage, mais ne porte pas dommage. La Voie du Saint est d'agir, mais sans lutter.

Il ne désire pas montrer sa propre habileté.

Pour la tournure de la phrase initiale, comparer V, où la phrase se termine par la particule hou (243), qui paraît meilleure que yu (244), employée ici.

J'accepte une correction de Ma Siu louen en lisant : « Qui est ce qui est capable de présenter son surplus à ce qui manque » au lieu du texte reçu : Qui est ce qui est capable de présenter son surplus à l'empire ».

Le passage : « C'est pourquoi le saint agit »... jusqu'à « ne s'y arrête pas », fait double emploi avec le chapitre LI et les parallèles cités dans mes notes sur ce chapitre. Comme ce passage donne un bon sens ici, je ne l'omets pas : lorsqu'une œuvre est accomplie et qu'un certain développement a eu lieu, le Saint ne désire pas un développement plus grand encore, un surplus, mais il accepte le retour, le déclin, l'insuffisance.

Avec Ma Siu louen, j'ai reporté ici le passage du chapitre LXXXI : « Le Saint ne fait pas de provisions... » (voir Tchouang tseu XXXIII, 5, Legge II, p. 226) jusqu'à « lutter ». La première partie surtout de ce passage s'accorde très bien avec ce qui précède, et tout ce paragraphe paraît déplacé au chapitre LXXXI. Les deux phrases : « La Voie du ciel porte avantage... » (voir la deuxième ligne de VIII) jusqu'à « lutter » pourraient bien être une remarque assez superficielle d'un commentaire qui a été insérée à tort dans le texte.

L'idée de la dernière phrase se retrouve sous une forme plus élaborée au chapitre XXIV. Dans le présent chapitre, le rapport de cette phrase avec le reste, sans ou avec mon insertion, paraît assez lâche.

Que le faible l'emporte sur le fort et que le doux l'emporte sur le dur, il n'y a personne au monde qui ne le sache, mais personne n'est capable de le mettre en pratique.

Aussi un Saint a-t-il dit : « Celui qui reçoit les ordures d'un État se nomme seigneur de l'autel du sol et du grain ; celui qui reçoit les malheurs d'un État devient roi de tout l'Empire. »

Les paroles droites semblent paradoxales.

184

J'ai expliqué dans mes notes sur le chapitre XLIII les raisons qui m'ont contraint à transférer au chapitre XLIII le début de celui-ci : « Il n'y a au monde rien de plus mou et faible que l'eau ; mais pour assaillir ce qui est dur et fort, il n'y a rien qui la surpasse... C'est par ce qui n'existe pas que cela lui devient facile. »

« Les ordures de l'État » se rapporte sans doute à la motte de terre, prélevée sur l'autel royal du sol et du grain, qui était présentée à un seigneur en signe d'investiture, afin qu'il pût ainsi établir lui-même un autel du sol et du grain dans son domaine.

« Celui qui reçoit les malheurs d'un État devient roi de tout l'Empire » signifie que celui qui conquiert un État reçoit aussi, pour ainsi dire, l'héritage de « mauvais sorts » qui grevait cet État et qu'il doit savoir tourner à son profit. La citation, dont les deux parties se retrouvent

séparément dans le Houai-nan tseu, ch. 12, p. 14b, 15a (voir aussi Tchouang tseu, ch. XXXIII, 5, Legge II, p. 226), illustre la thèse selon laquelle la faiblesse et le déshonneur sont les conditions de la force et de l'honneur.

Le mot fan (98), « retourner », rendu par « paradoxales », se retrouve aux chapitres XXV (la Voie « revient à son contraire »), XL (« Le retour est le mouvement de la Voie »), et LXV (la Vertu « va à rebours des choses »).

On a beau apaiser un grand ressentiment ; s'il reste toujours d'autres causes de ressentiment, comment peut on être bien avec les autres ? En répondant au ressentiment par la Vertu.

C'est pourquoi le Saint tient la moitié gauche de la taille, mais ne réclame rien aux autres.

Celui qui a la Vertu ne veille qu'à la taille ; celui qui n'a pas la Vertu veille à percevoir (son dû).

La Voie du ciel ne connaît pas de favoritisme ; elle donne toujours l'occasion d'être bien avec les autres.

D'accord avec Ma Siu louen et Kao Heng, j'insère dans ce chapitre la phrase du chapitre LXIII : « En répondant au ressentiment par la Vertu », mais je la place après, et non, comme eux, avant « Comment peut on... ». Ce qui suit est une illustration de la manière dont il faut pratiquer cette Vertu. Pour conclure un marché, on faisait deux tailles identiques, dont le créancier gardait celle de gauche. Bien que celui qui pratique la Vertu garde la taille, c'est à dire la preuve des obligations de l'autre partie, il n'exige pas par la force que ces obligations soient remplies. Une telle conduite serait une intervention active telle qu'en commettent ceux qui n'ont pas la Vertu et qui, pour cette raison, sont incapables de jamais dissiper à fond un sentiment

d'inimitié et d'être « bien » avec les gens. Un homme de Vertu veille seulement à s'acquitter de ses propres obligations. Crédeur et débiteur, actif et passif, sont des pôles nécessaires l'un comme l'autre, et il ne faut pas essayer de changer cette relation par la violence. La Voie du ciel ne favorise ni l'un ni l'autre de ces pôles ; en suivant cette Voie et en pratiquant cette Vertu, il est possible de prévenir les conflits et de vivre en bons rapports avec autrui.

Je prends le dernier mot chan (155) « bon » en valeur verbale, comme c'est souvent le cas dans notre texte, cette fois avec le sens de : « traiter avec bonté, être bien avec », comparer XLIX. L'explication usuelle : « La Voie du ciel est avec les hommes bons (ou donne aux hommes bons) » est en contradiction flagrante avec le caractère de la Voie, qui ne reconnaît ni bien ni mal.

Un petit pays de peu d'habitants, où, bien qu'il y eût des outils faisant le travail de dix ou cent hommes, on pourrait amener le peuple à ne pas s'en servir !

Où l'on pourrait amener le peuple à considérer la mort comme une chose grave et à ne pas émigrer au loin !

Où, bien qu'il y eût des bateaux et des charrettes, il n'y aurait pas de quoi les charger, et bien qu'il y eût des cuirasses et des armes, il n'y aurait pas de quoi les ranger !

Où l'on pourrait amener le peuple à retourner à l'emploi des cordes nouées ; à savourer sa propre nourriture, à admirer ses propres vêtements, à se contenter de ses propres habitations, à prendre plaisir à ses propres coutumes !

Où, bien qu'il y eût un pays voisin à portée de vue, de sorte que de l'un à l'autre on entendît chanter les coqs et aboyer les chiens, les habitants jusqu'à leur mort à un âge avancé ne se seraient jamais fréquentés !

Ce chapitre décrit la félicité idéale d'un pays sans aucune culture. Pour la critique des outils qui épargnent le travail, on peut comparer Tchouang tseu, XII (Legge 1, p. 319 322). Pour « outils, instruments », k'i (245), voir aussi le chapitre LVII.

Les « cordes nouées » auraient été employées dans la haute antiquité au lieu des caractères écrits. Voir le Livre des Mutations, Legge, p. 385.

« Savourer sa propre nourriture... » etc., veut dire qu'on ne désire pas des marchandises importées d'ailleurs.

« Considérer la mort comme une chose grave » est la traduction de tchong sseu (246). A. Waley, op. cit. p. 241, propose de lire tch'ong au lieu de tchong, ce qui signifierait : « mourir deux fois ». C'est impossible ; tchong sseu, au sens de « considérer la mort comme une chose grave » est clairement opposé au k'ing sseu « prendre la mort à la légère » du chapitre LXXV.

Sous une forme quelque peu différente, ce chapitre est cité par Sseu ma Ts'ien dans le Che ki, ch. 129.

Celui qui sait ne parle pas ;

Celui qui parle ne sait pas.

Celui qui est sincère n'embellit pas ;

Celui qui embellit n'est pas sincère.

Celui qui est bon ne discute pas ;

Celui qui discute n'est pas bon.

Celui qui sait ne joue pas ;

Celui qui joue ne sait pas.

J'ai transféré au début de ce chapitre les deux premières lignes du chapitre LVI ; voir mes notes sur LVI. Yen (5) rime avec pien (247). Dans les phrases suivantes, les textes reçus hésitent entre yen (5) « parler, parole », et tchö (248) « celui qui ». Ma Siu louen propose de lire partout le second au lieu du premier et je l'ai suivi. J'ai songé un instant à combiner les deux leçons, en insérant tchö après yen partout où il y a yen, et yen avant tchö partout où il y a tchö. Mais une telle correction donnerait des phrases de cinq mots, tandis que les deux premières phrases, provenant du chapitre LVI, n'ont que quatre mots chacune. Ce qui pourrait induire à admettre cette correction, c'est surtout la difficulté d'expliquer le mot po (249) « universel ».

Généralement on l'interprète au sens de : « Le sage n'est pas universel » ou quelque chose de ce genre. Or, une telle idée serait en contradiction avec le caractère de la Voie, qui procure une connaissance « universelle » et non un savoir spécialisé. La correction envisagée donnerait la traduction suivante : « Celui qui sait parler n'est pas prolix ; celui qui est prolix ne sait pas. » J'ai cependant renoncé à cette correction, parce qu'il y a une autre explication possible du mot po. Il signifie aussi « jouer au jeu de tablettes », c'est-à-dire une sorte de jeu de dés, un jeu de hasard. Dans le Kia yu, ch. I, p. 26b, il y a la phrase : « L'homme noble ne joue pas au jeu de tablettes », pou po (250). Voir sur ce passage le travail de R.P. Kramers, K'ung tzu chia yü, pp. 227, 316. Dans le Kia yu, Confucius condamne le po parce que, dans ce jeu, on joue deux parties à la fois, ce qui implique, dit-il, qu' » on marcherait en même temps dans une voie mauvaise ». A la lumière de ce texte, on pourrait expliquer notre passage du Tao tō-king en ce sens que, pour un Taoïste, qui doit suivre la Voie unique, il serait inconvenant de se livrer à un jeu où l'on marche dans deux voies simultanément. Peut être ce jeu était-il aussi un moyen de prognostiquer l'avenir ; voir XXXVIII, où est critiqué le désir de « connaissance prématurée », une sorte de prescience. Notre passage signifierait donc que « celui qui sait » ne joue pas à ce jeu de hasard, surtout, pourrait-on ajouter, celui qui connaît la Voie et suit seulement une voie, non pas deux. A comparer aussi l'article de Yang Lien sheng dans le Harvard Journal of Asiatic Studies 1947 (pp. 203 206), 1952 (pp. 124-139) et Nancy Lee Swann, Food and Money in Ancient China (pp. 461 462).

« Celui qui est bon » pourrait signifier : « Celui qui est habile à parler » ou bien : « Celui qui est versé dans la voie ». Ma traduction reste aussi équivoque que le texte chinois. En tout cas, n'en déplaise à plu-

sieurs traducteurs, il ne faut pas prendre le mot chan (155) en un sens moral, comme s'il indiquait le « bon », l'homme vertueux.

La fin du chapitre, à partir de : « Le Saint ne fait pas de provisions », jusqu'à : « La Voie du Saint est d'agir, mais sans lutter », a été reportée au chapitre LXXVII.