

道 德 經

LA VOIE ET SA VERTU (DAO DE JING) de LAO ZI
(traduit et annoté par Houang et Pierre Leyris)

Auteur : PHAM Quang Tân
Rédigé en Janvier 2002

Présentation générale

Les troubles et les bouleversements sociaux survenus à partir de la période des Royaumes Combattants (Ve au IIIe siècle avant J.C.) ont probablement favorisé le développement de nouveaux courants religieux et philosophiques. Alors que Kong Qiu (Confucius¹) (551 – 479) diffusait un enseignement résolument pratique visant la morale officielle et la vie publique par le respect des rites, l'emploi correct des noms (*Zheng Ming*) et l'acquisition d'une sagesse exercée par le contrôle de la conduite, du respect d'autrui, de soi-même et des règles de vie en société (*Yi*) en cultivant le sens de la réciprocité (*Shu*), le Taoïsme, dont Lao Zi² (Lao Tseu) est considéré comme le fondateur, favorisait une prise de conscience individuelle et spirituelle. Selon les sources écrites, il est difficile d'affirmer avec certitude que leur rencontre soit un fait avéré bien qu'elle ait été consignée dans le *Shi Ji* par *SI MA Qian*.

D'après la tradition, il occupa la charge d'archiviste à la cour des Zhou. Constatant leur décadence, il se résolut à partir en se dirigeant vers les montagnes de l'Ouest, vers le pays de Qin. Devant franchir la passe de *Xian gu*, Lao Zi, à la demande du « gardien de la passe » (*Yin Xi* ou *Guan Yin*), aurait écrit un ouvrage en deux sections puis il disparut sans que personne ne sache ce qu'il advint de lui.

Le *Dao De Jing*, dont la rédaction s'échelonne entre 460 et 380 avant J.C.³, est considéré comme l'œuvre de référence des Taoïstes (*Dao Jia*). Elevé au rang de « Classique⁴ » à l'instar des classiques confucianistes, cet ouvrage demeure l'un des plus glosés depuis l'antiquité chinoise. La tradition attribue la paternité du *Dao De Jing* à Lao Zi. Cependant, à la lumière des recherches, il est vraisemblable que le recueil se soit constitué progressivement entre la fin du IVe siècle ou le début du IIIe siècle⁵ et « qui apparaît en fin de compte comme un recueil de sentences empruntées les unes à la sagesse commune, d'autres à diverses écoles proto-taoïstes ». Autrefois connu sous le nom de *Lao Zi*, le titre de l'ouvrage « *Dao De Jing* » ne fut attribué qu'à partir de la dynastie des Han..

Le présent ouvrage de « la Voie et sa Vertu » obéit à la version de **Wang Bi**⁶. Selon les versions, le nombre de chapitres peut différer. L'ouvrage étudié présente 81⁷ chapitres courts et divisés en 2 parties (1-37 et 38-81) : l'une dite « supérieure » (*shang*) : parfois désignée comme *Dao Jing* (livre du Dao), et l'autre dite « inférieure » (*xia*), parfois désignée comme *De Jing* (livre du De). Toutefois, les traducteurs de ce livre ont préféré ne pas le diviser en deux parties. A l'origine, cette distinction⁸ « ne se justifierait par le fait que le chapitre 1 traite du Dao et le chapitre 38 du De ».

« Le livre aux 5 000 caractères » se présente donc comme un livre poétique qui tout en n'obéissant pas à des lois strictes de versification s'impose néanmoins par sa cohérence.

¹ Patron de « l'école des lettrés » (*Ru Jia*), son nom a été latinisé par les missionnaires jésuites au 17^e siècle (Kong Fuzi, « maître Kong »)

² Le nom de famille serait Li, son prénom Er, son appellation Tan, originaire du pays de *Chu*, dans l'actuelle ville de *Lu Yi* (ville des cerfs), dans l'état actuel de *He Nan* (Source : « *Shi Ji* » (Annales Historiques) de *Si Ma Qian*). Bien que le nom *Li* ne fasse l'objet d'aucune certitude historique, il permettra aux représentants de la dynastie des Tang (618-907) de se réclamer de sa lignée ancestrale.

³ Lao Zi, *La Voie et sa vertu*, Evreux, 1979, Seuil, P. 14

⁴ *Jing* : signifie originellement « chaîne d'un tissu » et ici « règle directrice ». Les *Jing* contiennent un enseignement particulièrement éminent considéré comme des textes sacrés.

⁵ M. Kaltenmark, *Lao Tseu et le taoïsme*, St Germain du Puy, 1994, p. 22. Marcel Granet proposait également la fin du Ve siècle.

⁶ Wang Pi, durant sa courte existence (226-149), il eut notamment le temps de rédiger des commentaires remarquables sur le *Yi Jing* et le *Lao Zi*.

⁷ 81 est élaboré à partir des chiffres mystiques 9 et 3. D'anciennes versions possédaient 72 versions (M. Granet, *La pensée chinoise*, Paris, Albin michel, p. 410)

⁸ Ibid, p.19

道 德 經

Le *Dao De Jing* se révèle un ouvrage particulièrement difficile à commenter. Le sens de certains vers paraissent complètement obscur (voir chapitres 36, 50, 54 par exemple). Il semble très probable que ces courtes sentences servaient de support à la méditation dont la compréhension était liée au degré de maturité du disciple.

Les principes du Dào et du Dé

Bien que le Taoïsme puise ses fondements dans la « doctrine du *Dào* », l'emploi des termes de *Dào* et de *Dé* appartenait déjà au langage religieux de l'époque. Cependant, *Lao Zi* leur attribua une dimension nouvelle, (voir ci-après) et qui justifiera à l'époque des Han le choix du nouveau titre : *Dao De Jing*.

Dào signifie « chemin, route », « moyen, méthode, procédé », « voie à suivre, principes, règles », « dire, parler, exprimer » ou enfin « taoïsme, taoïste ». Originellement, ce mot possède une grande portée religieuse « qui désignait l'art de mettre en communication le Ciel et la Terre » dont l'Empereur était le plus digne intercesseur et sa propre existence et ses actions devaient être réglées conformément à l'Ordre naturel. Ainsi Yu le Grand « parcourut et mit en ordre (*Dào*) les neuf provinces du monde ».

Pour la pensée religieuse, ce principe d'Ordre (naturel) se manifestait principalement dans les règles d'alternance s'imposant à notre monde phénoménal selon les concepts du Yin et du Yang. Le langage évoluant, la signification de « Tao du Ciel » correspondait strictement à l'action du « Yang du Ciel », et le même raisonnement fut appliqué au Tao de la Terre. Quant au Tao de l'Homme, celui-ci regroupe l'ensemble des principes de conduite qui permettent à l'homme, au Roi de jouer son rôle d'intercesseur entre le Ciel et la Terre (voir chapitre 25).

Lao Zi attribua donc une nouvelle signification au *Dao*, à celui d'Ordre, il rajouta celle d'une réalité qui est à l'origine d'un univers de caractère ineffable (rôle cosmologique et génétique du *Dao*). On ne peut le nommer sans le dénaturer (voir chapitres 1 et 25 pour la difficulté de la définir), toutefois s'il fallait lui donner un nom, *Lao Zi* le nommerait « Grand ⁹ » (chapitre 25).

Dé : dans le graphisme *Jia Gu Wen*¹⁰, la partie droite de *Dé* se compose des caractères « route, direction », « droit, honnêteté ». Dans le graphisme *Jin Wen*¹¹, le caractère « cœur » est venu s'y adjoindre. Son sens général signifie qu'il faut agir et penser honnêtement¹², dans le sens de moralité, de vertu. Dans la langue actuelle, *Dao De* a pris le sens de « vertu, moral, moralité ».

Pour les taoïstes, *Dào* et *Dé* sont donc aussi inséparables que le Yin et le Yang ou que l'ombre et la lumière.

Dào est un concept indéterminé et universel et Dé sous-tend toujours une notion de d'efficacité et de spécificité¹³, une force intérieure qui permet des réalisations. Autrement dit, La force du Dao n'est vérifiable dans la réalité par les effets du Dé. (voir chapitre 21)

Les lois de la Nature

L'auteur du *Dao De Jing* puise de nombreux exemples dans la nature pour illustrer la primauté du principe Féminin qui peut guider avantageusement les actes des hommes. Il met également l'accent sur l'importance du Vide (*Wu*) autrement dit du souffle qu'accueille la matrice mystique, espace entre Ciel et Terre, lieu de circulation et de procréation des dix milles êtres. Enfin, chaque création doit retourner à sa source, c'est la loi du retour, l'application de la loi du mouvement perpétuel du *Dao*.

La primauté du (principe) Féminin (Yin)

Par son humilité, le *Dao* se comporte à l'image du (principe) Féminin (voir chapitres 25, 28, 32, 36, 43, 68), répondant à la nécessité vitale du chapitre 28 « Connaît en toi le Masculin, adhère au Féminin ».

⁹ Ce terme sera volontiers remplacé plus tard par *Da Yi* (la grande unité)

¹⁰ *Jia Gu Wen* : écriture gravée sur os d'animal ou écaille de tortue à l'époque de la dynastie des *Shang*

¹¹ *Jin Wen* : écriture gravée sur bronze à l'époque des *Shang* et des *Zhou*

¹² pour Confucius, le *De* était une qualité acquise par celui qui vivait noblement en compagnie d'hommes éduqués et policés...le sage incarne un idéal de civilisation et devient un modèle pour son entourage.

¹³ Marcel Granet : « c'est l'Efficace qui se singularise en se réalisant ».

道 德 經

Ainsi, le thème de la Mère génitrice et féconde sert souvent d'exemple : dans le chapitre 20 « l'Origine de l'univers », le Dao est représenté comme la Mère du monde que Lao Zi peut « téter » à souhait pour s'abreuver des énergies vitales et spirituelles. Le thème de la nutrition par la Mère pourrait aussi illustrer l'importance du travail des techniques respiratoires marquée ici, par l'effort (respiratoire) fournit par la tétée.

Cette Mère se trouve être à la source du fameux cycle de production des dix mille êtres du Chapitre 42 ¹⁴ activé par les règles d'engendrement et de transformation mutuelle du Yin et du Yang. L'harmonie est ainsi atteinte par le subtil équilibre dynamique comme l'illustre le Chapitre 51 : « la voie leur donne vie, la Vertu les élève, l'espèce les façonne, le milieu les achève, aussi est-ce unanimement que toutes choses adorent la Voie et vénèrent la Vertu ».

Le caractère féminin du *Dao* est également mis en évidence dans les chapitres 6 et 52 par le terme de « femelle mystérieuse ». Max Kaltenmark ¹⁵ écrit : « ...quant à l'expression Femelle Obscure (*xuán pìn*), elle évoque la fécondité mystérieuse du *Dao* tout en étant aussi en rapport avec l'idée de vallée ou de cavité dans la montagne, car « mâle » et « femelle » (d'animaux) étaient des termes qui désignaient (peut être dans la langue des géomanciens) les éminences ou les creux d'un site.

Selon les livres des Mutations ¹⁶ « Mystérieux » (*Xuán*) renvoie au Ciel et « féminin » (*Pìn*) à la Terre (par analogie au symbole Gun Shen).

« L'esprit du Val (Kou Shen) » du chapitre 6, à nouveau M. Kaltenmark ¹⁷ écrit « il se pourrait que la divinité du Val ait été quelque figure mythologique du genre qui abondent dans le Livre des Monts et des Mers ...on rencontre ainsi, au chapitre 9 de ce livre, une divinité du Val du Soleil levant qui est un dieu de l'eau, sans doute de la rivière qui coule normalement au fond d'une vallée. La divinité du Val de Lao Zi est-elle aussi en rapport avec l'eau ¹⁸? C'est probable, car cet élément joue un grand rôle dans la symbolique taoïste, et Lao Zi emploie plusieurs fois l'image de la vallée, tout à la fois vacuité et point de convergence des eaux, comme symbole du *Dao* ou du *De*, ou, ce qui revient au même, de l'attitude du Taoïste. »

Le terme « esprit (*Shen*) » de l'expression « l'esprit de la vallée (*shen gu*) » caractérise l'esprit du Vide symbolisé par la vallée. Or, l'origine étymologique de *Shen* possède bien une acception liée à la fécondité car « il est lié à la racine « tirer, étirer ». On croyait que les esprits des ancêtres aidaient le travail des femmes en couches en tirant à sortir de terre. En outre, *Shen* est encore apparenté à des mots qui désignent la foudre et le tonnerre : or ceux-ci étaient par excellence des stimulants de la fécondité universelles et des accouchements ¹⁹ ».

L'importance du vide, du non-être (le Principe inconnaissable) (Wu)

Le thème du Vide est principalement évoqué dans les chapitres 5 et 11. A la lecture d'une partie du chapitre 5 : « Ciel-et-Terre est comme un soufflet, vide et pourtant inépuisable, plus il s'active et plus il évente », et du chapitre 11 : « l'être a des aptitudes que le non-être emploie », l'invisible, le Vide (*Wu*), le non-être ou encore le Souffle recèle toute la véritable potentialité, la réelle puissance, car c'est là que réside l'efficacité véritable. Les choses sensibles et palpables (*You*) sont déjà vouées à s'affaiblir et à disparaître. « Le vide médian qui fait marcher le char » (chapitre 11) n'évoque rien moins que la notion de Centre souvent utilisé pour symboliser la position du chef autour duquel gravite les dix mille êtres.

L'attitude du Sage est donc commandée par les quatre premiers vers du chapitre 5 qui conseillent d'apaiser ses affections (sentiments et émotions) pour favoriser la circulation harmonieuse du Souffle en lui et autour de lui.

La loi du retour

Tous les phénomènes obéissent à la loi des cycles (théorie des cinq mouvements ou *wǔ xíng*) (chapitres 16, 25, 40, 52) engendrée par le Principe immanent du *Dao*. Ces mouvements sont régis par des processus de croissance - décroissance, de transformation et d'alternance du Yin et du Yang. A titre d'exemple, L'observation des cycles célestes nous enseigne que la proportion jour (Yang) – nuit (Yin) balance au moment des solstices : la longueur des nuits (Yin maximum) est à son apogée durant le solstice d'hiver tandis que le solstice d'été voit s'étendre à son possible la longueur des jours (Yang maximum).

¹⁴ si Deux fait allusion au Yin (Terre) et au Yang (Ciel), Trois peut se rapporter aux trois lunaisons d'une saison et le chiffre dix (mille) à celui des 10 lunaisons du développement embryonnaire.

¹⁵ Ibid p. 50

¹⁶ Cheng man ching, *Mes mots sont faciles à comprendre*, Clamecy, 1998, p. 55

¹⁷ Op. cit. p.50

¹⁸ chapitres du *Dao De Jing* traitant des propriétés de l'eau : 6, 8, 34, 36 et 78

¹⁹ Op. cit. p.53

道 德 經

Une fois de plus, la primauté envers l'invisible est rappelée dans le chapitre 40 « toutes choses dans le Ciel naissent de ce qui est, ce qui est de ce qui n'est pas ». L'activité (Yang) n'est donc possible qu'avec un repos ou une phase de nutrition préalable (Yin).

Le Sage sait accepter et se conformer au rythme des saisons, au rythme universel en adoptant les précautions d'hygiène adéquates garantes de sa longévité, preuve de sa vertu et de sa sagesse.

L'attitude correcte du Sage

Se conformer à l'ordre naturel

Pour aboutir à la simplicité et se conformer à l'ordre naturel, le taoïste accompli doit pouvoir revenir à l'unité en réaliser en soi la vacuité, chasser tous les excès de nature à épuiser sa vitalité et son harmonie. Ainsi explique-t-il son rejet de la science « la science n'est pas sagesse » (chapitre 81), le danger d'une stimulation excessive des sens et de l'avidité de possession de choses rares « les biens rares poussent au mal » (chapitre 12) afin de ne pas pénétrer dans le cercle vicieux des contradictions. Pour y échapper, il faut se positionner au « Centre du moyeu », « ou à la pointe du compas » ou encore « surmonter », lieu où toutes les « contradictions se réconcilient »²⁰. Dans le chapitre 62 : « La Voie : cachette de toutes choses, Trésor du juste et salut du coupable », il est intéressant de relever que cette « cachette » (*ào*) ne différencie ni le juste ni le coupable. Le mot *ào* « désignait le coin sud-ouest de la maison, lieu obscur où l'on conservait les grains et où dormait la maîtresse de maison. C'était donc un endroit particulièrement sain de la demeure des paysans, en étroite liaison avec la vie et la fécondité de la famille. Ce que *ào* était pour les gens du peuple (masse paysanne), le Trésor (*Bao*) l'était pour les nobles : chaque famille princière avait un trésor constitué par des objets sacrés et qui avaient une valeur protectrice, c'étaient de véritables talismans assurant le bonheur et la pérennité de la famille. » Le chapitre 27 rappelle également ce principe de non-exclusion en ces termes : « le Sage est toujours prêt à faire du bien aux hommes sans excepter aucune, c'est là ce qu'on appelle suivre la Lumière (*xí míng*) »

« Quand la Grande Voie fut laissée », certaines attitudes et comportements nuisent pour « saisir le simple et embrasser le primitif ». Aussi, le chapitre 38 rappelle-t-il qu'« après la perte de la Voie vient la Vertu » qui entraînent celle de l'Amour, puis celle de la Justice pour faire apparaître les rites qui représentent l'aboutissement extrême du désordre. Le chapitre 18 ne s'exprime pas d'une voix différente « Quand la Grande Voie fut laissée naquirent l'amour et la justice, avec la raison et l'esprit naquirent de fieffés hypocrites ». En s'écartant du Dao, les hommes ont adopté des règles « vertueuses », en apparence, qualifiées de « vertu inférieure », telles que la justice (*Yi*) ou l'humanité (*Ren*). Conformément au chapitre 38, le taoïste n'y voit qu'un ensemble de règles destinées à pratiquer soit inconsciemment (et donc déjà superficiellement) la « vertu inférieure », soit consciemment (et donc en s'éloignant davantage de la Voie) la justice (droit et devoir), « l'intelligence (des valeurs morales et rituelles, la piété filiale (dont le culte ancestral), la loyauté (à l'égard du prince)).²¹

C'est ainsi, selon Lao Zi, que naquit une stratification sociale hiérarchisée totalement artificielle favorisant le développement d'un faux savoir et d'une fausse sagesse.

Dès lors, il propose d'affiner sa connaissance personnelle et affirmant qu'elle est supérieurement utile à celle des autres « qui connaît les autres est avisé, qui se connaît lui-même est éclairé, qui triomphe des autres est robuste, qui triomphe de soi est puissant » et de conclure : « qui franchira la mort sans périr connaîtra la longévité ». « Périr » prend ici le sens de mort prématurée avec une connotation assez vulgaire (chapitre 33).

Au gouvernant, le Sage écrit dans le chapitre 3 « faire le vide dans les cœurs, faire le plein dans les ventres, énerver l'ambition, fortifier les os ». On peut y noter la recherche de quiétude et d'apaisement, attitude indispensable pour se nourrir convenablement et fortifier sa santé (les os sont la demeure du *Jing*, substance précieuse et rare appelée également énergie quintessenciée) afin de cultiver la longévité. Ces quelques vers peuvent également être lus comme une mise en évidence de l'axe cœur – rein : l'énergie des Reins (volonté) et celle du Cœur (émotion) se portant mutuellement assistance.

Le Wu Wei (la non-intervention, le non-faire, l'absence d'action)

Nous avons vu que toutes les réalisations demeuraient possibles à partir du Dao, de la vacuité, du *Wu* (Principe inconnaissable). Pratiquer le *Wú Wéi* désigne l'attitude du taoïste qui se cantonne dans la non-intervention pour

²⁰ Op. cit. p. 61

²¹ Op. cit. p. 62-63

道 德 經

bénéficier de la spontanéité efficace de l'universalité du Dao « inactif ». Le chapitre 37 précise bien que « la Voie n'agisse jamais or tout est fait par elle ».

Dans le pur respect de l'ordre naturel, le taoïste se garde bien d'intervenir dans le cours des choses. Chaque chose devant s'accomplir dans la conformité de sa nature propre. Cependant, certaines entraves ne facilitent pas le *Wu Wei*, telles que décrites dans le chapitre 48 où l'apprentissage représente un frein « apprendre c'est de jour en jour s'accroître ». Ici, le rejet de l'apprentissage rejoint le rejet de la science.

A l'égard des « Princes », le Sage prône l'attitude d'humilité : « lorsque le Sage dirige le peuple, le peuple ne sent pas sa main » (chapitre 66), « Le meilleur gouverneur est ignoré du peuple » (chapitre 17) sont des phrases qui s'accordent avec la mise en garde brandie à l'encontre des initiatives ambitieuses des « Princes » mais qui sont d'emblée vouées à l'échec : « quiconque veut s'emparer du monde et s'en servir court à l'échec » (chapitre 29), tandis que régir un grand état demande autant de délicatesse que de « frire de petits poissons » (chapitre 60), c'est à dire sans trop les remuer. Et le chapitre 57 de préciser plus explicitement « je pratique le laisser-faire : le peuple évolue de lui-même » de telle sorte que « de lui-même au Simple il revient ».

Toutefois, face à l'adversaire, des recommandations s'adressent directement au chef de guerre « le vrai guerrier est sans colère » (chapitre 68) en faisant l'apologie de la « non-rivalité » conforme à l'idée du *Wu Wei*. Si la guerre devient inévitable, il convient d'adopter la stratégie du *Wu Wei* « sans chercher à primer par les armes, car primer par les armes appelle à la riposte » (chapitre 30), pour remporter la victoire, mais celle-ci aura un goût amer car « sur la mort d'un grand nombre d'hommes, il est juste de mener deuil, comme il est juste d'accompagner la victoire de rites funèbres » (chapitre 31).

Le recours à la lutte restera donc une exception, le Sage préférant vivre à l'écart de toute agitation, voire caché car il se contentera de rayonner, d'être un pôle de convergence, de « se maintenir au centre » et d'entretenir la qualité de son « principe vital » pour perfectionner la qualité de son *De*.

La longévité

La longévité reflète naturellement une bonne vitalité assortie d'une attitude constante de prudence. Aussi pour le taoïste, le respect de l'ordre naturel (*Dao*) doit lui permettre de prolonger dans le meilleur confort possible son existence au moyen de techniques d'hygiène et de pratiques spécifiques de conduite du souffle. Le *Dao De Jing* ne précise aucune d'entre elles mais se contente de mettre l'accent sur l'importance des exercices.

Le chapitre 29 rappelle que dans sa conduite quotidienne « le Sage évite tout excès extrême et toute extravagance », remarque que complète bien le chapitre 12 à propos de l'excès de stimulation des sens. En se préservant des excès, le Sage n'essaiera « point d'être comble et comme il n'est pas comble, il subit l'usure des ans sans décliner » (chapitre 15). Certaines sectes taoïstes ont crû y lire une invitation à la quête de l'immortalité ou de l'invulnérabilité.

Enfin, la longévité s'accommode mal de la violence car « au violent mort violente » (chapitre 42)

Le thème du nouveau-né et de sa souplesse « Peux-tu, en concentrant ton souffle, devenir aussi souple qu'un nouveau-né » est opposé à la rigidité de la vieillesse et de la mort (chapitre 76) « un mort est dur et rigide ».

Apparaît donc l'idée de maîtrise du souffle avec une mise en garde pour « connaître l'Harmonie...activer à l'excès le souffle : se roidir, atteindre à la vigueur : amorcer son déclin... ».

Bien que le chapitre 10 soit probablement le plus explicite à propos de la technique respiratoire, sa description reste très théorique : « Peux-tu ouvrir et clore les battants du Ciel en jouant le rôle féminin ? ». Ici, même si l'allusion aux organes respiratoires (externes) est élucidée (les battants du Ciel symbolisent la bouche et les narines), la technique elle-même reste un mystère.

Conclusion

Le Sage taoïste recherche donc à vivre en toute quiétude (analogie avec le principe *Yin*), en conformité avec les lois de la nature, loin des agitations qui résultent de la quête de la gloire, de la fortune et des faux-semblant qui guettent particulièrement les gouvernants. S'y ajoute, une méfiance réaffirmée à maintes reprises au sujet du

道 德 經

langage écrit ou oral, institué comme une convention sociale, un artifice supplémentaire : « celui qui sait ne parle pas, celui qui parle ne sait pas » (chapitre 56)

Par voie de conséquence, ces détournements néfastes compromettent inmanquablement l'énergie vitale, facteur de longévité et synonyme de Vertu (*De*). Comme l'écrit Jacques Gernet « la seule réalité véritable est ce pouvoir de transformation indéfini, ce principe immanent de la spontanéité cosmique qu'est le Dao²² ».

Les sources écrites traditionnelles chinoises datant du V^e-III^e siècle avant J.C souffrent du double problème qui est celui de leur apport tardif comme de leur interprétation. Sans doute, le *Dao De Jing*, dont l'obscurité a tenté bon nombre de commentateurs et de traducteurs, se pose comme une œuvre particulièrement représentative. D'ailleurs, la prolifération des courants religieux et de sectes dérive souvent d'interprétations particulières, le taoïsme n'y a pas fait exception.

Si une bonne part de son succès peut être attribué au fait que chacun peut y trouver ce qu'il y cherche, la puissance et la qualité des symboles (la Nature (Univers) comme Mère nourricière, le Yin et le Yang, le symbole de l'eau, recherche de la longévité, etc.), le rythme chantant des paradoxes tendent à lui conférer un caractère atemporel vis à vis des préoccupations humaines passée, actuelles ou même à venir.

En effet, conçu en période de troubles, le *Dao De Jing* ne s'est pas contenté de constituer un support unique de méditation plus ou moins récitatif, il propose d'une part, une certaine vision de l'univers à la fois universelle (Dao) et individuelle (longévité par la conduite du souffle²³) (*De*), et d'autre part un outil de réflexion sur le thème délicat des rapports entre dirigeants et dirigés, car le *Dao De Jing* semble délivrer un ensemble de messages destinés principalement aux « Princes ».

Même si l'auteur ne condamne pas *a priori* les actes des dirigeants envers le peuple, il ne manque pas de rappeler les conséquences inévitables des guerres et des disettes (chap. 30) comme celles résultant de l'imposition excessive des taxes que la peine de mort n'effraie plus (chap. 75).

Face à chacune de ses situations, il est suggéré que le gouvernant doit s'inspirer du comportement du Sage. Malheureusement, l'histoire a montré que depuis la période des Royaumes Combattants, le cycle, l'intensité et l'étendue des conflits paraissent irréductibles. De surcroît, même en l'absence de conflits, « les escrocs et les malandrins » du chapitre 19 ne démeritent pas. Que l'âge d'or n'est désormais plus qu'un souvenir (chapitre 18), une époque de référence, on serait bien tenté de croire l'auteur.

Comme pour appuyer cette assertion, le chapitre 19 recommande sur un ton impératif et directif des « recommandations » encore plus extrémistes à l'encontre des « princes », puisqu'il les enjoint de - LAISSER SA sagesse, SON intelligence, SA justice, SON humanité, SA cautèle et SON esprit de lucre -. De l'avis de nombreux auteurs, Lao Zi ne se faisait guère d'illusions sur la qualité des gouvernants car l'exercice du pouvoir temporel paraît mal s'accorder avec l'idéal de vie du Sage « autonome, naturel, libre et joyeux²⁴ », cher aux taoïstes.

Enfin, le retentissement de la pensée Taoïste, jusqu'à notre époque, ne fut possible qu'en s'appuyant sur l'œuvre, beaucoup plus explicite pour les taoïstes, de *Zhuang Zhou* (vers 370-300), auteur du *Zhuang Zi*. Ainsi, avec le *Dao De Jing*, ces ouvrages continuent à exercer, dans une certaine mesure, une influence sensible sur la pensée chinoise et humaine en générale, sur divers mouvements religieux et culturels tout en ayant contribué à la formation des conceptions scientifiques et des théories gouvernementales chinoises.

PHAM QUANG TAN

Bibliographie

- Lao Zi, *Le Tao et sa Vertu*
traduit et annoté par Houang et Pierre Leyris
EDITIONS DU SEUIL
- Cheng Man Ching, *Lao Tseu : «Mes mots sont faciles à comprendre»*
Editions LE COURRIER DU LIVRE

²² J. Gernet, *Le monde chinois*, Paris, 1999, Armand Colin, p. 91

²³ voir chapitres 5,6,10,15,16,25. L'importance du souffle est soulignée mais les techniques précises étaient probablement transmises de maîtres à disciples, car il s'agissait d'un enseignement magico-religieux.

²⁴ Op. cit. p. 91

道德經

- Kaltenmark M., *Lao Tseu et le Taoïsme*
Editions MAITRES SPIRITUELS

- Gernet J., *Le monde chinois*
Editions ARMAND COLIN

- Granet M., *La pensée chinoise*
Editions ALBIN MICHEL

A consulter

- La montagne de l'âme (ling shan) - GAO XING JIAN -
EDITIONS DE L'AUBE
Chapitre 63 : une définition du Taoïsme.