



HAL
open science

L'UN ET LE MULTIPLE : LA RAISON DANS LA PENSEE CHINOISE ANCIENNE

Eugène Duval

► **To cite this version:**

Eugène Duval. L'UN ET LE MULTIPLE : LA RAISON DANS LA PENSEE CHINOISE ANCIENNE.
2020. hal-02484312

HAL Id: hal-02484312

<https://hal.science/hal-02484312>

Preprint submitted on 19 Feb 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'UN ET LE MULTIPLE :

LA RAISON DANS LA PENSÉE CHINOISE ANCIENNE

Eugène Duval^{*1}

Université Lyon 1, Université de Lyon

Résumé

La raison est fondée sur la corrélation du *multiple* à *l'un*. Comme il a été montré dans un précédent article, deux raisons doivent être distinguées : la raison objective et la raison non-objective. Concernant la première, les constituants du *multiple*, issus d'une même origine réelle ou virtuelle, interagissent entre eux pour tendre vers une recombinaison de *l'un originel*. En ce qui concerne la deuxième, *l'un* est présent lui-même dans toutes les parties du *multiple* et de ce fait provoque une connivence entre ces parties et contribue à leur *unification*. *L'un* qui est originel n'est pas objectivable aussi bien pour l'une que pour l'autre. Toutefois, pour la première, *l'un* se manifeste localement et incomplètement par l'interaction objectivable entre les constituants du *multiple*, et la relation qui en résulte peut être traitée par la pensée ou l'intellect, qui eux-mêmes résultent de la recombinaison objectivable vers *l'un*. Par contre, pour la deuxième, *l'un* présent dans chaque partie n'est pas objectivable et ne peut être appréhendé directement par l'intellect ; il se manifeste par des impressions ou un ressenti qui eux-mêmes ne sont pas objectivables. C'est pourquoi la première raison est qualifiée d'objective et la deuxième de non-objective.

Les penseurs de la Chine ancienne ont toujours raisonné en corrélant *le multiple* à *l'un*. Généralement, la corrélation qui les préoccupe ne se traduit pas par une composition d'éléments ou par un enchaînement de causes, mais résulte d'une connexion directe entre *l'un* et le monde dans sa *multiplicité*, et plus particulièrement entre *l'un* et *l'homme*. Pour explorer la pensée chinoise ancienne dans le cadre de *l'un* et *du multiple*, un choix a été effectué parmi les penseurs qui ont vécu du VI^e siècle avant J.-C jusqu'au XVII^e siècle de notre ère, de Confucius à Wang Fuzhi. Ce choix est prétendu être représentatif de cette pensée et permettre de décrire l'évolution de celle-ci. Le confucianisme et le néoconfucianisme (Confucius, Xunzi, Mencius, Zhang Zai, Wang Fuzhi) sont distingués d'une part du moïsme (Mozi) et d'autre part du taoïsme (Laozi et Zhuangzi). Les idées de Wang Bi, qui établissent une synthèse entre le confucianisme et le taoïsme, sont aussi considérées. Il est montré que la raison qui structure la pensée taoïste est purement non-objective, alors qu'elle est au contraire plutôt objective dans le moïsme. Elle est non-objective dans le

* Professeur de physique honoraire, Université Lyon 1

¹ eug.duval@gmail.com

confucianisme initial et prend un faible caractère objectif avec Xunzi, caractère objectif qui se développe dans le néoconfucianisme avec Zhang Zai et surtout Wang Fuzhi .

La connexion entre *l'un* , qui est le *Vide suprême* ou *l'indéterminé*, et *le multiple*, qui est la manifestation de ce *vide*, est établie par *le souffle/esprit (qi)*, auquel est inhérent *le principe structurant (li)* ou principe de rationalisation. Ce *souffle*, d'une part imprègne la matière sans se transformer, et d'autre part, en se « condensant », structure la matière à qui il confère, entre autres, la vie biologique. Le *principe structurant* inhérent au *souffle* qui diffuse sans se transformer à partir du *Vide suprême*, fonde la raison non-objective, alors que celui qui accompagne le *souffle* dans sa « condensation » est à l'origine de la raison objective. Ces deux raisons sont présentes dans l'esprit des néo-confucianistes. Mais même pour ceux-là, le but ultime (sans doute jamais totalement atteint) est le dévoilement du *principe structurant* qui est la clé qui ouvre *la Voie*. Ce *principe* ne peut être abordé directement par *la raison objective* ou l'intellect, mais il est approché par la raison non-objective qui ne peut être efficiente qu'après que la raison objective a rempli pleinement son rôle.

1- Introduction

Dans un article précédent [1] nous avons distingué la raison objective de la raison non-objective, la première opérant dans la réalité objective qui est distinguée de la réalité non-objective à laquelle se réfère la seconde. La raison objective, en particulier scientifique, est fondée lorsque les parties qui constituent le *multiple*, interagissent entre elles en tissant une structure spatio-temporelle qui tend vers une *unité*. Toutefois, *l'unité* en question, ou *l'un* objectif, ne peut être que virtuelle, dans la mesure où elle ne peut être complètement circonscrite. La conséquence de cette incomplétude est qu'une certaine indétermination est objectivement présente, en particulier dans la matière vivante la plus complexe.

La raison non-objective repose sur la présence de *l'un* dans chacune des composantes du *multiple*. *L'un* qui est postulé se manifeste, par exemple, dans chaque

individu par un ressenti non-objectivé qui peut être provoqué par une œuvre d'art, comme un poème, une peinture, un morceau de musique. L'impression de beauté peut être ressentie par tous les individus ouverts à l'art qui composent le *multiple*. L'un se manifeste aussi à chaque individu par la conscience de soi non-objective ou présence à soi (ne passant pas par l'objectivation). De telles impressions non-objectives, ou subjectives, sont à l'origine de la connivence qui lie les individus.

Les rationalités qui viennent d'être décrites, dont la base est le *multiple* rendu cohérent dans son ensemble par l'un qui lui est immanent, sont celles qui se sont développées, principalement, dans la culture occidentale issue de la philosophie antique grecque et des monothéismes d'origine moyen-orientale. Il est intéressant de les comparer à celles qui ont structuré, de manière explicite ou implicite, la pensée d'une autre civilisation avec laquelle les penseurs de la culture européenne n'ont eu aucun échange intellectuel effectif. Ce sont celles sur lesquelles se sont appuyés les lettrés chinois de l'antiquité jusqu'au XVII^e siècle.

La recherche d'une rationalité, dont la raison d'être est l'unification du *multiple*, est universelle. Dans toutes les civilisations naissantes, les hommes se sont efforcés de mettre sur pied des constructions sociales permettant d'unifier les membres dans une communauté par des relations pacifiées pour des raisons de survie. Le fondement de ces constructions a été souvent des mythes ou des principes, parfois transcendants, trouvant leur justification à l'extérieur de la communauté elle-même. La rationalisation de la gouvernance, des relations entre gouvernants et sujets, ainsi que celle d'une éthique, se sont développées avec la culture. En même temps, l'homme, devenant ainsi ouvert au rationnel, s'est interrogé sur son origine, son rapport au monde, et donc a recherché la cohérence dans le *multiple* par l'immanence à l'un. Par ailleurs, la recherche universelle de la rationalité s'explique par la constitution de l'homme, elle-même universelle, comprenant le cerveau grâce auquel la pensée surgit et se développe. Comme dans les autres civilisations, la rationalité chinoise s'est développée suivant ce schéma et se justifie par l'immanence de l'un au *multiple*.

Dans cet article, nous tenterons d'explicitier les rationalités sur lesquelles repose la cohérence de la pensée chinoise de Confucius au VI^e s. av. J.-C à Wang Fuzhi au XVII^e J.-C. Pour cela, nous choisirons un nombre limité de penseurs chinois qui nous paraissent représentatifs du point de vue de la rationalité qui structure le discours. Ce sont, du VI^e au IV^e s. av. J.-C., Confucius, les confucéens Xunzi et Mencius, Mozi et les moïstes, les taoïstes Zhuangzi et Laozi ; à notre ère, Wang Bi (III^e siècle), Zhang Zai (XI^e) et Wang Fuzhi (XVII^e). Notre réflexion sur les rationalités basées sur la corrélation de l'un et du *multiple* dans la pensée chinoise s'appuie principalement sur quelques ouvrages de spécialistes de la Chine ancienne : « L'histoire de la pensée chinoise » d'Anne Cheng [2], « La raison des choses » de Jacques Gernet [3], « Les deux raisons de la pensée chinoise, divination et idéographie » de Léon Vandermeersch [4], « Éléments pour une lecture du Siwenlu Neipian » de Jean-Claude Pastor [5] et plusieurs livres de François Jullien, en particulier de « L'être au vivre » [6].

2- L'un et le multiple de Confucius

Dans les siècles avant J.-C., les intellectuels à la pointe de la culture chinoise étaient proches des dignitaires des royaumes de la Chine, quand ils n'étaient pas conseillers des rois et ensuite des empereurs. De façon générale, la connaissance qu'ils recherchaient ne l'était pas pour elle-même, mais en vue de l'action. Leur réflexion était orientée vers la meilleure gouvernance pour la cohésion et l'harmonie de la société, leur objet principal était l'homme.

Pour Confucius, la notion, d'où découlent les qualités que l'homme doit posséder dans ses rapports avec les autres et qui trace la « Voie » (*Dao*) à suivre, est le « *ren* » qui peut être traduit par « *sens de l'humain* ». Dans *Entretiens IV, 15* [7] le Maître dit à Maître Zeng : « Ma Voie procède d'une pensée unique qui relie le tout. ». L'interprétation du disciple Zeng est la suivante : « La Voie du Maître se ramène à ceci: exigence pour soi-même, mansuétude pour les autres. ». D'autre part, dans *Entretiens XII, 5* [7] il est écrit : « Pour lui [l'homme de bien], entre les Quatre Mers, tous les hommes sont frères. » ; et dans (*XII, 22*) [7] : « Qu'est-ce que le *ren* ? C'est aimer les hommes ». « Pratiquer le *ren* commence par soi-même » (*VI, 28*) [7] pour une ouverture à une relation de mansuétude envers les autres. Ce qui peut être qualifié d'amour entre tous les hommes, se fonde sur la piété filiale qui relie toutes les générations, se développe par la relation politique entre le prince et ses sujets, et par l'harmonie relationnelle entre tous les membres du corps social.

Le *ren* ne peut s'établir sans les *rites* (*li*) qui, au sens premier que leur donne Confucius, consistent en des gestes ou des comportements permettant une ouverture facilitée ou immédiate à autrui. En même temps le *ren* se manifeste par le *rituel* : « Yan Hui demande ce qu'est le *ren*. Le Maître dit: « Vaincre son ego pour se replacer dans le sens des rites, c'est ça le *ren*. Quiconque s'en montrerait capable ne serait-ce qu'une journée, verrait le monde entier rendre hommage à son *ren* » (*Entretiens XII, 1*) [7]. Pour Confucius, le *rituel* dépasse le but recherché de l'action. Ainsi, dans un tournoi le *rituel* est plus important que la compétition elle-même : « le Maître dit : De vrais hommes de bien ne cherchent pas la compétition. Même dans un tournoi de tir à l'arc, ils se saluent et se cèdent mutuellement le passage au moment de monter dans la salle... » (*III, 7*) [7]. Ce qui est recherché, c'est l'harmonie dans le geste, qui contribue à l'harmonie dans la société. Confucius ne sépare pas les rites de la musique (rituelle) qui est harmonie.

Les vertus de *sens de l'humain* (*ren*) et de *rituel* (*li*) n'ont pas été dévoilées par Confucius lui-même. Elles étaient déjà mises en pratique à l'époque des souverains mythiques depuis le XII^e siècle avant notre ère et célébrées dans les livres fondateurs de la culture chinoise comme le *Livre des Documents*, le *Livre des Odes*, datant de plusieurs siècles avant l'époque de Confucius. Dans l'antiquité, le *ren* devait permettre d'établir une relation harmonieuse entre le souverain et ses sujets, à laquelle participait le *li*. En plus, le *rituel* (*li*) réglait le déroulement des cérémonies, en particulier celui des funérailles. Ces vertus avaient un caractère sacré, en ce qu'elles émanaient du *Ciel*, le souverain recevant un *Mandat céleste*.

Pour Confucius, les vertus de *sens de l'humain* et de *rituel* ne sont pas données dans toute leur complétude par le *Ciel*, mais doivent être affinées par l'apprendre, c'est-à-dire par la culture dont le seul but est l'agir selon ces vertus, en tendant toujours vers une perfection des relations humaines. Avec ce penseur chinois, la balance penche un peu plus du côté de l'humain en rapport à sa référence céleste qui devient impersonnelle [2]. Le but de la culture n'est pas la connaissance en elle-même, mais, comme nous venons de le préciser, l'agir pour une unification de l'humanité.

A l'époque des souverains mythiques, jusqu'au début du I^{er} s. av J.-C., *l'un* et *le multiple* se combinent selon une structure hiérarchique qui part du *multiple* constitué par les individus rassemblés dans le peuple pour tendre vers une unité personnifiée par le roi qui est justifié par le Ciel dont il reçoit le mandat. Chez Confucius, nous percevons clairement aussi un besoin irrépressible de rationalisation basée sur la corrélation de *l'un* et du *multiple*. *Le multiple* est de nouveau constitué par l'ensemble des individus liés entre eux grâce, d'une part, au *sens de l'humain (ren)* ou à l'« amour » que les humains se communiquent et, d'autre part, au *rituel (li)* qu'ils se manifestent l'un à l'autre - *rituel*, qui tout en facilitant la réalisation du *ren*, est en lui-même une manifestation du sacré. La transmission du *ren* et le partage du *li* entre les hommes aboutit à la réalisation de la vertu d'*humanité (ren)* et à l'établissement de *l'humanité*, en tant que totalité, dans *l'harmonie*.

La rationalité qui structure la pensée de Confucius, comme la pensée chinoise ancienne en général, basée sur la corrélation entre *l'un* et le *multiple*, ne se justifie pas par un enchaînement de causes, c'est-à-dire n'est pas étologique [8] ou « composante » [9] comme celle qui régit la pensée occidentale et scientifique. Elle est plutôt morphologique [8], en ce sens qu'elle se fonde sur une similarité de formes passant d'une réalité à une autre. D'origine divinatoire [4], elle est dans son ensemble *non-objective* : *l'un* ne résulte pas de la composition d'éléments, aux différents stades vers l'unification, mais plutôt de la transmission de *l'un*, qui est le double *ren - li*, d'un constituant à un autre du *multiple* ; *l'un* qui est ici une qualité ou une vertu se manifeste dans *l'harmonie* (qui s'apparente à la musique ou plus généralement à l'art) de la société des hommes.

3- Les confucéens Xunzi et Mencius

Au IV^e – III^e s. avant notre ère, l'héritage de la pensée de Confucius s'est, pour ainsi dire, partagé entre Xunzi et Mencius. Le premier, plus proche du pouvoir, était plus attiré par le *rituel (li)* et le deuxième par le *sens de l'humain (ren)* afin d'unifier la société des hommes. Pour Xunzi, le pôle unificateur est *l'homme de bien (junzi)*, ou le *saint* possédant une puissance de *fabriquer* à partir d'une matière brute qui est la *Nature* en général et sa propre *nature innée*, celles-ci ne s'ouvrant pas d'elles-mêmes vers un horizon d'harmonie. Le principe unificateur ne se situe pas dans le *Ciel* mais dans l'homme (*de bien*) qui met en ordre grâce aux *rites* et au *sens moral* : « Dans le Ciel et la Terre commence l'engendrement ; dans les rites (*li*) et le sens moral commence l'ordonnement. A l'origine des rites et du sens moral est l'homme de bien qui les pratique jusqu'à s'en pénétrer, les répète sans

relâche et les chérit plus que tout.- Ainsi le Ciel et la Terre engendrent l'homme de bien, l'homme de bien structure (*li*) le Ciel et la Terre. L'homme de bien forme avec le Ciel et la Terre une triade, en lui les dix mille êtres trouvent leur somme totale, il est un père et une mère pour le peuple* . » [10].

L'Homme de bien, grâce au *cœur/esprit* (*xin*) dont il est doté, possède le pouvoir de discerner, de distinguer, et de répartir (*fen*). A partir de *la Nature* et de sa *propre nature*, qui sont en elles-mêmes à l'état brut, il peut fabriquer du nouveau, métaphoriquement comme « le potier façonne l'argile pour en faire des récipients » [12]. *La Nature*, est « l'œuvre du Ciel, elle ne peut être apprise, on ne peut rien y faire. Les rites et le sens moral, eux, sont engendrés par le Saint : l'homme en devient capable par éducation, il les accomplit à force de travail. » [13]. Pour Xunzi, l'homme ne peut rien connaître de *la Nature*, en particulier il ne peut en extraire une rationalité, mais il peut l'ordonner et la rendre plus harmonieuse par la répartition, comme cela apparaît manifeste quand il s'agit de *la nature humaine*. Cette *nature* (*xing*) brute est mauvaise pour ce penseur confucéen : elle est caractérisée par des appétits ou des désirs qui sont inassouvissables. Par les *rites* et le *sens moral*, l'homme doit répartir ses appétits et ses désirs d'une manière équilibrée pour que règne une harmonie en lui-même et dans la société humaine.

Comme le fait remarquer Anne Cheng, ce pouvoir de discernement et de partition (*fen*) n'est pas orienté uniquement vers l'éthique, mais aussi vers une épistémologie qui passe par « la rectification des noms ». Le mot chinois *fen* signifie aussi « découper » [14]. En nommant les choses, le sujet produit un découpage de la réalité pour ensuite articuler les noms : « La réalité n'étant pas explicite, on l'a dénommée ; ces dénominations n'étant pas explicites, on les a articulées ; ces articulations n'étant pas explicites, on en a fait des discours ; ces discours n'étant pas explicites, on en a fait la critique. » [15]. Bien que la dénomination n'ait pas vraiment pour but de connaître, mais plutôt de rendre la communication claire entre le souverain et son peuple, il apparaît ici une *rationalisation objective* qui procède de la désignation (objectivation) de réalités élémentaires par des noms qui sont ensuite articulés grâce à la distinction du « semblable et du différent », ou moralement grâce à celle du « noble et du vil ». Ce rationnel n'est pas intrinsèque à la nature, il est le fruit du *cœur/esprit* de l'homme capable de rationaliser ce qui ne l'est pas a priori.

Finalement, on peut distinguer chez Xunzi deux rationalités basées sur la corrélation de *l'un* et *du multiple* : la première, non-objective, où *l'un* est l'homme de bien lui-même en lequel se rejoignent les dix mille êtres ; la deuxième, objective, que produit l'homme en désignant, c'est-à-dire en objectivant des réalités élémentaires qu'il articule ensuite. Cette dualité, *objectif/non-objectif*, n'est que la manifestation d'une unité qui est l'homme lui-même. C'est en cela que Xunzi est bien un héritier de la pensée de Confucius.

* Bien que homophones, les symboles *li* (rituel) et *li* (qui structure, ordre) ne doivent pas être confondus, même s'ils ont une certaine parenté. Leurs sinogrammes correspondants sont différents [11].

Le fils spirituel de Confucius est plutôt Mencius (*Mengzi*) qui place l'homme pénétré du *ren* au centre : « le sens de l'humain, c'est l'homme même » [16]. Sa pensée est sur beaucoup d'aspects essentiels en opposition avec celle de Xunzi. Ainsi, pense-t-il qu'il n'y a pas de démarcation entre le Ciel et l'homme, que *la Nature* comprenant *la nature humaine* (*xing*) qui est donnée par le Ciel, est bonne et ne doit pas être forcée. Pour lui, le *cœur/esprit* (*xin*) ne concerne pas uniquement l'intellect, mais inclut aussi les affects, le ressenti ; il est l'expression de la *dualité* du corps et de l'esprit qui ne font qu'un, *corps/esprit*.

Tous les hommes sont dotés par *la Nature* de quatre germes à leur naissance : « Un cœur qui compatit est le germe du sens de l'humain ; un cœur qui éprouve la honte est le germe du sens du juste ; un cœur empreint de modestie et de déférence est le germe du sens rituel ; un cœur qui distingue le vrai du faux est le germe du discernement. » [17]. Ces différents germes, qui peuvent se réduire en un, le *sens moral* - germe qui distingue l'homme de l'animal - , ne sont pas d'origine culturelle, mais sont incarnés : « Ce que l'homme de bien considère comme sa nature – sens de l'humain, du juste, des rites et discernement – prend racine dans le cœur, mais rayonne sur le visage, court le long de l'épine dorsale et se répand dans les quatre membres, lesquels, sans nul besoin de discours, le laissent transparaître » [18].

Pour que ces germes croissent en lui, l'homme doit les laisser irriguer par la *vie*, ou *l'élan vital* (*qi*), *vie* qui n'est pas seulement biologique et objective, mais aussi non-objective, c'est-à-dire d'origine *céleste*. Doué de discernement par son *cœur/esprit*, il est de sa responsabilité, aiguillée par *l'apprendre*, de laisser croître les germes en lui grâce à l'irrigation par le *qi*. Mais il ne doit pas forcer la nature comme l'homme de Song « qui tirait sur les pousses pour les faire grandir », et ainsi les faisait-il sécher [19]. Ne pas s'ouvrir au *qi* et laisser se développer sa « petite part » aux dépens de sa « grande part » est l'origine du mal.

La croissance des « germes », grâce à l'irrigation par le *qi*, apporte *l'harmonie* (*he*) à *l'homme de bien* exposé à divers appétits et désirs, mais aussi à la société humaine dont les membres partagent entre eux la même nature, le même *sens de l'humain* (*ren*). Apparaît bien là une rationalité non-objective basée sur la corrélation de *l'un* et du *multiple*.

Cette rationalité va plus loin encore chez Mencius. Comme le souligne Anne Cheng, l'une des valeurs essentielles du confucianisme de la mouvance menciennne est *l'authenticité* (*cheng*) qui est une caractéristique du *Ciel*, que *l'homme de bien* doit faire sienne : « L'authenticité, c'est le Dao du Ciel. Se rendre authentique c'est le Dao de l'Homme. » [20]. Anne Cheng ajoute : « L'appréhension du Ciel par l'homme ne se fait pas ailleurs qu'en l'homme lui-même. » [21]. Autrement dit, *le Ciel* est à l'intérieur de l'homme. Comme « le sens de l'humain est l'homme même », ce n'est pas trop s'avancer de suggérer que le Ciel est l'Âme de l'homme lui-même. L'Âme est ici comprise selon la conception qu'en donne, par exemple, François Cheng dans un ouvrage récent [22]. Cela signifie qu'elle n'est pas hétérogène au corps, mais constitue avec celui-ci une dualité dans laquelle elle est unie au

corps pour former une unité qui est l'homme lui-même. Pour Mencius, « être *authentique* c'est réaliser pleinement son humanité, en prenant conscience que son existence est en étroite interdépendance et interaction avec l'ensemble de toutes les autres » [21]. Cela explique pourquoi : « Mencius dit : « Les dix mille êtres sont présents dans leur totalité en moi. » [23]. Finalement, par le *sens de l'humain et l'authenticité* partagés par chacun, se construit une *unité* qui est la *communauté des hommes*.

Par des approches un peu différentes, Xunzi et Mencius développent une pensée structurée par une rationalité basée sur *l'un* et *le multiple* : le multiple étant chez les deux confucéens les hommes eux-mêmes. Grâce au *sens de l'humain*, au *rituel* pour Xunzi, aussi et surtout à *l'authenticité* chez Mencius, ceux-ci forment une unité qui est leur *communion*. Cette rationalité qui ne passe pas par une objectivation, donc est qualifiée de *non-objective* [1]. Le même type de rationalité joue déjà au niveau de l'homme lui-même, surtout chez Mencius, où la dualité *Ciel* et *Corps* s'unifie en l'homme total. En plus, Xunzi fait appel à une *rationalité objective*, qui est fabriquée par l'homme. Celle-ci a pour but une rationalisation de la réalité encore à l'état brut, elle passe par la *désignation* ou *l'objectivation* des choses par des noms après découpage de cette réalité suivant des lignes non-apparentes. Le rationnel se construit par le discours dans lequel s'articulent les noms.

4- Mozi. L'objectivation

Mozi (Mo) naquit lorsque Confucius mourut. Son but n'est pas très différent de celui de son prédécesseur, c'est-à-dire, l'unité du peuple à la tête duquel est installé le souverain. Pour Confucius, l'unité devait être atteinte par le *sens de l'humain (ren)*, sentiment intérieur non-objectif dont l'illustre penseur se dispense de donner une définition mais dont l'expression est facilitée par *le rituel (li)*. Pour Mozi, l'unité est réalisée en mettant en application des « valeurs » objectives qui promeuvent *l'intérêt général*, telles que le *sens du juste* ou de *l'équité* et de *la sollicitude pour autrui*, que l'on traduirait à notre époque par *égalité* et *fraternité*. Ce sont des valeurs extérieures et objectives définies à partir d'un discours rationnel débarrassé de toute subjectivité et obéissant à des règles reposant sur des critères préétablis qui sont au nombre de trois. « Tout discours doit avoir un fondement, une origine et une utilité » [24]. Le fondement « réside en amont dans les faits et gestes des saints rois de l'antiquité » ; l'origine « réside en aval dans les témoignages réels apportés par les yeux et les oreilles du peuple » ; et l'utilité « réside dans la politique pénale et politique, dont on examine si elle coïncide avec l'intérêt du peuple et des gens du pays » [24].

Mozi prône *l'amour universel* qui n'est pas l'amour d'autrui, n'est pas de nature sentimentale et ne se traduit pas par des émotions. Il se réalise par *l'assimilation* à différents échelons, opposée à *la distinction* : *assimilation* entre les membres d'un même peuple, entre les provinces,...*L'amour universel* basé sur *le sens du juste* est le but de l'action politique qu'il justifie. Il doit permettre d'éviter la haine entre les individus, la guerre entre les provinces. *La distinction* considérée comme *négative*, doit être abolie : l'aristocratie d'où seraient issus

les souverains et leurs ministres ne doit pas exister. Les gouvernants doivent être choisis en fonction de leur capacités et non à partir de leur origine sociale.

Comme Xunzi dont il a sans doute influencé en partie la pensée, Mozi considère que la nature humaine n'est pas bonne par elle-même: l'homme recherche son propre intérêt aux dépens de ses proches et ainsi s'expose à la haine et à la guerre. Comment, alors, *l'intérêt général* peut-il être établi et le multiple, constitué par les membres d'un peuple, peut-il être unifié ? Chez Mozi, l'unification est assurée par une structure hiérarchique qui a sa rationalité. Comme nous l'avons rappelé plus haut, les faits et gestes des Sages Rois de l'antiquité chinoise avaient un caractère sacré. Le Roi était installé sur le trône par un décret venant du *Ciel* et devenait le *Fils du Ciel*. A la pointe de la pyramide se situe donc *le Ciel* et juste au-dessous *le Fils du Ciel*. A chaque échelon « la société trouve au niveau supérieur un sens du juste » [25] assez fort pour obtenir le consensus. Le peuple le trouvera chez les lettrés, qui eux le trouveront chez les officiers et les ministres, et, ainsi, jusqu'au Fils du Ciel. Il peut être surprenant que pour une pensée qui se veut rationnelle, l'autorité suprême soit personnifiée par *le Ciel*, qui, afin de faire régner *l'amour universel*, est capable de châtiment. Mais il faut bien remarquer que *le Ciel* de Mozi, contrairement à ce qu'il est pour les confucéens, est totalement extérieur à l'homme, objectivé après avoir été créé par l'homme lui-même. La *volonté du Ciel* s'impose comme une norme afin que *l'intérêt général* soit respecté ; elle est métaphoriquement « le compas du charron » ou « l'équerre du charpentier » : « La volonté du Ciel est pour nous ce que le compas est au charron ou l'équerre au charpentier, dit Maître Mozi » [26].

Dans leur souci de rationalité objective, les moïstes, adeptes de la pensée de Mozi, ont construit une logique « qui tourne le dos aux spéculations sur le rapport entre le Ciel et l'Homme » [27]. Dans le Canon moïste, « ceux-ci présentent la vision cohérente d'un savoir universel qui comprendrait quatre disciplines : connaissance des noms, des objets, de la manière de les mettre en rapport, et de la manière d'agir » [27]. Leur but est de connaître le monde sans vouloir en atteindre la vérité, mais surtout de permettre l'échange entre les hommes et, et à partir de là, de développer une éthique.

Le langage ou « les noms » a une fonction instrumentaliste permettant d'analyser une réalité considérée comme continue. Nommer ou désigner consiste à découper cette réalité en en prélevant une chose ou une portion. Le prélèvement peut se faire à différentes échelles par des « noms individuels, génériques ou universels » [28]. La fameuse phrase : « Un cheval blanc n'est pas un cheval » a fait couler beaucoup d'encre. « Cheval » est un nom générique qui désigne une catégorie, alors que « cheval blanc » est particularisé : « *Cheval* est ce qui nous permet de nommer la forme, *blanc* est ce qui nous permet de nommer la couleur [...]. Voilà pourquoi je dis *cheval blanc n'est pas cheval* » [29]. *L'un* n'est pas l'une de ses parties. Mais, de plus, comme le remarquera Zhuangzi, *l'un* n'est pas non plus la somme de ses parties qui sont *nommées* ou *prélevées* : « Si vous désignez une par une les cent parties du cheval sans arriver à obtenir un cheval alors qu'il est là attaché

devant vous, c'est que vous placez les cent parties sur un autre plan pour les appeler *cheval* » [30]. Autrement dit, l'analyse ou le prélèvement de parties d'une réalité, continue en elle-même, a un caractère simplement instrumentaliste et quelque peu artificiel.

5- Les pères du taoïsme: Laozi et Zhuangzi

L'historicité de Laozi n'est pas très bien établie ; selon la légende il aurait vécu au VI^e siècle av. J.-C et serait contemporain de Confucius. Pour beaucoup de spécialistes, son livre, le Laozi (ou le Daodejing, Livre de la Voie et de sa Vertu), aurait été écrit à la fin du IV^e siècle av. J.-C. Zhuangzi et l'ouvrage, Le Zhuangzi, seraient approximativement de la même époque (fin du IV^e s.). Pour les deux, Laozi et Zhuangzi, *l'un* est le *Dao* qui est le *Principe*, *l'Origine*, *l'un* qui se déploie dans le *multiple* de tous les êtres (*les dix mille êtres*) auxquels il est immanent, pour devenir ainsi la *Voie*. Chacun des deux développe les thèmes qui orientent sa propre pensée et sa conduite de vie.

Laozi proclame que le *Dao* est *un* dans sa dualité, à la fois *indicible (wu)* et *dicible (you)*. En tant qu'origine absolue celui-ci est innommable, il devient nommable dans l'avènement de la manifestation et prend le nom de « Mère des dix mille êtres ». Il est *l'unité* primordiale et indifférenciée « le magasin des dix mille êtres » [31]. Il est le *Yang* et le *Yin*, le *souffle* et le *vide* réceptif, le masculin et le féminin. *L'il-y-a* n'est pas distinct de *l'il-n'y-a-pas*. Pour Laozi lui-même, *l'un double* est un mystère : « Deux, issus d'une même source mais portant des noms différents – Ce deux-un s'appelle mystère – Mystère au-delà du Mystère – Porte de toute merveille » [32]. En réalité, il n'y a pas de démarcation nette entre l'Origine ou l'Unité indifférenciée, et les « dix mille êtres », il y a entre eux un rapport d'engendrement. La relation entre les constituants du multiple est l'immanence, la présence du *souffle* issu de la même Source-Origine. Nous avons affaire ici à une rationalité non-objective [1].

Zhuangzi récuse explicitement la rationalité du discours. La division de la réalité - réalité qui en elle-même est continue - par prélèvement de parties qui sont nommées, est artificielle. L'enchaînement entre les mots dans le discours, ou la rationalité discursive, n'a pas de fondement véritable. Zhuangzi va même plus loin en distinguant la part purement humaine (*xing*) de la part céleste (*shen*) de l'homme, les deux étant différentes du *ren* de Confucius. Tout ce qui fait l'ego de l'individu, c'est-à-dire, les émotions, les sentiments, le fait d'analyser, de distinguer, « ne représente que la part périphérique de l'être de l'homme » [33] et « apparaît comme la part encombrante empêchant la vraie nature de l'homme de couler de source céleste » [34] et de fusionner dans le *Dao*.

Laozi, qui milite pour le non-agir, propose une technique d'affinement plus douce et plus spirituelle : « Que ton âme corporelle et ton âme spirituelle embrassent l'unité, et tu pourras éviter leur séparation ! Concentre ton souffle et l'assouplis, et tu seras comme l'enfançon ! Polis ton miroir spirituel et tu le rendras sans défaut ! » [38].

L'homme vrai, d'après Zhuangzi, n'acquiert pas une connaissance de la nature ou du monde par un apprendre, sans base solide, passant par l'intellect. Il se dote d'un savoir immédiat par un apprentissage dont l'efficacité est obtenue par un contact *spontané* ou *immédiat* avec les choses le laissant immergé dans le Dao. C'est ainsi que le cuisinier Ding finit par appréhender le bœuf qu'il veut découper et « s'en remettant aux lignes conductrices naturelles (*li*) son couteau tranche le long des grands interstices, se laisse guider par les principales cavités, suit un chemin nécessaire... » [39]. Un tel savoir immédiat, lui donne accès sans objectivation, par *l'esprit subtil*, à la rationalité (*li*) qui existe dans la nature. Afin de préserver l'immersion dans le Dao et le contact intime et immédiat avec la nature, il va même jusqu'à s'abstenir de l'aide de la technique (nous dirions maintenant, de l'informatique et de ses algorithmes). A ce propos, Zhuangzi met en dialogue Zigong, disciple de Confucius, avec un vieux jardinier qui arrose son potager avec une jarre. Zigong lui propose d'utiliser une machine pour un arrosage sans trop d'efforts. Le vieux jardinier répond : « ...Qui a l'esprit mécanisé perd sa candeur native, qui a perdu sa candeur native ne saurait connaître la paix de l'âme. Le Dao ne vient pas se loger chez qui ignore la paix de l'âme. » [40].

Chez les deux pères du taoïsme, le *multiple* est immanent à *l'un* par le Dao dans lequel sont immergés les « dix mille êtres » et le monde. Dans le multiple de Laozi, il faut ajouter *l'il-n'y-a-pas* à *l'il-y-a*. Il ne semble pas qu'il existe chez Laozi une différence de degré nette entre l'invisible et sa manifestation, entre le spirituel et le corporel. Par contre, Zhuangzi distingue explicitement la part humaine (*xing*), incluant le corporel, de la part « céleste » et spirituelle qui est celle qui doit être développée et affinée pour devenir *quintessence*. Il faut préciser ici que *le Ciel*, pour les taoïstes, comme pour les confucéens, ainsi que nous l'avons déjà souligné, n'est pas extérieur à la nature, il est « de plain-pied avec l'homme ». La plupart des commentateurs de la pensée chinoise assimilent *le Ciel* à *la Nature* elle-même. Comme nous l'avons déjà proposé à propos de Mencius, *le Ciel* peut se traduire par *l'Âme* : *l'Âme* du *cosmos* pour le Ciel confronté à la Terre, *l'Âme* humaine pour la part céleste de l'homme. La dualité âme/monde, comme celle âme/corps, ne fait qu'exprimer la double nature de *l'un*. L'unité est dans le Dao dans lequel les « dix mille êtres » sont immergés ; elle s'établit, clairement dans le cas de Zhuangzi, par l'intermédiaire du *Ciel*, c'est-à-dire de *l'Âme* avec laquelle la part céleste ou âme de chacun des êtres est en communication directe. La rationalité qui en résulte est totalement non-objective. La rationalité objective, qui est construite dans le discours à partir du découpage de la réalité considérée comme continue, est rejetée comme n'ayant aucun fondement.

6- Wang Bi : l'un et le multiple explicités.

De l'époque des Royaumes Combattants (IV^e – III^e s. avant J.-C.) nous passons directement au III^e siècle de notre ère, durant la dynastie Wei, avec Wang Bi, le commentateur de la pensée de Confucius, de Laozi et de Zhuangzi. Les commentaires de ce jeune prodige, qui ne vécut que 23 ans (226 – 249) ne sont pas hétérogènes à la

phénoménologie contemporaine. Wang Bi, en même temps qu'il distingue clairement *l'indifférencié* (*wu*) et *le manifeste* (*you*), ou *l'il-n'y-a-pas* et *l'il-y-a*, insiste sur *l'unité des deux*, une *unité double*. *L'indifférencié*, ou *l'il-n'y-a-pas* dont il s'agit, n'est pas le néant, mais *l'indéterminé* qui n'a pas de forme ni de finitude.

Influencé par les figures en *hexagrammes*, combinaisons de traits *Yin* et *Yang* représentant les *Mutations* possibles dans l'univers, Wang Bi s'est fait le champion de l'idée de l'unification du *multiple et de sa cohésion par l'un*: « Le multiple ne saurait gouverner le multiple; celui qui gouverne le multiple, c'est le Suprême-Solitaire (le souverain, l'unique). [...]. Ainsi, ce qui permet au multiple de se maintenir dans sa cohésion, c'est qu'il a un maître qui en réalise l'unité. » [41]. Il ne faut évidemment pas considérer ici le *Suprême solitaire*, le *maître* ou, ailleurs, le *Faîte Suprême* comme une personne; ils figurent *l'indifférencié* (*wu*) ou *l'il-n'y-a-pas* (*encore*) d'où *le manifeste*, *l'il-y-a*, trouve son origine. Il y a une complémentarité nécessaire entre les deux, à tel point que l'on ne peut parler d'antériorité de l'un par rapport à l'autre: « Ce qui n'est pas encore ne peut se manifester par *l'il-n'y-a-pas*, il doit le faire par ce qui est déjà là. » [42]. *L'il-n'y-a-pas*, pour se manifester, suppose déjà l'existence de *l'il-y-a*. Toutefois, l'accumulation du *multiple*, du *manifeste*, fait oublier l'un qui est à la racine: « *Le Dao* du spontané est comme un arbre. Plus il accumule de substance, plus il s'éloigne de la racine. » [42].

Le Dao, qui chez Wang Bi est *l'indifférencié*, est constant et immuable en lui-même; il devient en se manifestant, spontanément, ou de façon immédiate, le fondement de *la structure* (*li*) qui donne sa cohérence au multiple et qui, corrélativement, fait que *l'indifférencié* est *un*. Mais cette cohérence n'est intelligible que pour le Sage, ce qui signifie qu'elle ne peut être représentée par une rationalité objective, par un discours rationnel. La façon dont peut être abordée la *structure* (*li*) du *manifeste*, d'après Wang Bi, est très intéressante en ce que le rapport entre le discours objectif et le *sens* non-objectivement rationnel qui transparaît, est analogue à celui entre le *manifeste* et *l'indifférencié*.

De la même façon que *le manifeste* tire son origine de *l'indifférencié* et que *l'indifférencié* a besoin du *manifeste* pour se déterminer, « la parole dépend du non-dit pour se dire, mais le non-dit a besoin de la parole pour s'exprimer » [43]. Comme pour Zhuangzi, le discours ou les figures des mutations par les hexagrammes ne sont qu'un moyen ou même un instrument pour approcher *le sens*, *l'invisible*. Wang Bi reprend les métaphores du piège et de la nasse pour les mots et pour le discours comme pour les figures: « C'est comme le piège dont la raison d'être est dans le lièvre: une fois le lièvre capturé, on oublie le piège. Ou comme la nasse dont la raison d'être est dans le poisson: une fois le poisson attrapé, on oublie la nasse. Or donc, les mots sont le piège qui capture la figure; la figure est la nasse qui attrape l'idée. » [44].

Selon Laozi, *l'indifférencié* peut être appréhendé par un retour (*fan*) à la racine qui est « le mouvement même du Dao » [45] et se présente comme le contraire de l'accroître (métaphoriquement, du déploiement en branches de l'arbre), comme un décroître du

manifeste, qui consiste plutôt en une concentration. De façon analogique, *le sens* indicible (non-objectif) transparait en passant des mots aux figures et des figures au sens. Celui-ci est atteint en procédant à une *réduction* (au sens culinaire, comme l'écrit Anne Cheng [46]) qui est en fait une concentration. « Si on réduit jusqu'à l'épuisement, on aboutit alors à l'extrême qui s'appelle l'Un » [47]. La réduction dont il est question ne doit pas être confondue avec la réduction qui est opérée pour établir une rationalité objective en science ou en philosophie et qui est presque son opposé : dans la métaphore de l'arbre, cette dernière réduction consisterait en un élagage.

De l'immanence de *l'un* et du *multiple* de Wang Bi découle une rationalité totalement non-objective. Cette rationalité concerne l'indicible et l'invisible auxquels l'homme est sensible de manière immédiate sans passer par l'intellect, mais qui ont besoin du dicible et du visible pour être présents. Nous pouvons penser que *la réduction* dont parle Wang Bi, qui est *un retour à la racine*, est semblable à celle grâce à laquelle le poète réussit à écrire un poème ou à celle du peintre en train de produire son œuvre picturale. *Le sens* qui transparait ne se confond ni avec la composition du texte, ni avec les formes ou les couleurs de la peinture, mais est enfoui en elles. Une telle conception de la rationalité non-objective rappelle celle de certains phénoménologues du siècle dernier, comme Michel Henry dont le livre « Voir l'invisible. Sur Kandinsky » [48] est éclairant à ce propos.

7- Zhang Zai : l'unité par le *qi*.

Après l'arrivée du bouddhisme de l'Inde voisine au I^{er} siècle, qui se développe et s'adapte en Chine jusqu'au X^e siècle, le confucianisme se renouvelle en néoconfucianisme en s'opposant au taoïsme et au bouddhisme lui-même tout en étant influencé par ces deux courants de pensée. Zhang Zai (1020-1078) est un bon représentant du retour au Dao de Confucius en étant un connaisseur éclairé des idées taoïstes et bouddhistes. A propos du monde, Il réagit contre, d'une part, son irréalité dans le bouddhisme et, d'autre part, son immuabilité dans le taoïsme. Il montre l'unité de la réalité dans sa totalité, réalité qui passe par *le multiple*, tout en restant en cohérence avec *l'un* vers lequel elle fait retour.

Pour Zhang Zai, le Dao est *l'indifférencié (wu)*, le Vide suprême d'où tout découle et fait retour. Comme pour Wang Bi, le Vide, qui est aussi *l'indifférencié*, n'est pas le rien, il est le sans-forme, il n'a pas d'extérieur ; d'un autre point de vue, il est regardé comme « le comble du plein ». Ce qui fait l'unité de la réalité toute entière, spirituelle et matérielle, visible et invisible, c'est le *qi*, puissance spirituelle et élan vital, dont la source est *l'indifférencié*. Le *qi* est *un* avec une *double* constitution : « en ce qu'il est *un*, il est spirituel (*shen*) ; en ce qu'il est *deux*, il est transformation (*hua*) » [49]. En étant un, il est invisible, à la fois latent dans *l'indifférencié*, mais aussi spirituel circulant sans obstruction dans les corps vivants et spécialement humains. « Sous l'effet de la stimulation », le *qi* donne naissance au *Yin/Yang*, se transforme en se condensant suivant les *mutations* et se différencie en une multiplicité de choses et d'humains, ces derniers se distinguant les uns des autres par leur moi. C'est en ce sens que le *qi* est *deux*. Il s'en suit que l'homme a lui-même une constitution

double, spirituelle en étant pénétré par le *qi céleste (shen)* et corporelle par transformation et condensation du *qi*, tout en étant *une* par son unique origine, c'est-à-dire le *qi*. La prégnance de *l'un* dont il s'agit n'est pas seulement dans le souvenir de l'origine unique, mais aussi dans le retour à *l'indifférencié* du *spirituel* ou *céleste* de l'homme à sa mort.

L'immanence de *l'il-n'y-a-pas* et de *l'il-y-a*, *du latent* et *du manifeste*, *de l'esprit et des transformations* [47] qui est le « mystère du *deux-un* » pour Laozi [50], se déploie dans le *qi* qui *se condense et se dissout*. Le *qi* régit la totalité *double* qu'il est lui-même, il est le Dao pour Zhang Zai. Il se transforme – *se condense et se dissout* – suivant un « ordre infallible », en tant qu'il est soi-même *principe (li)* dans sa constance : « Le *qi* est une chose qui se dissout pour revenir au sans-forme en se maintenant dans sa constitution, et qui se condense pour donner des figures sans s'écarter de sa constante » [51]. Ce principe, *li*, d'ordre infallible, intrinsèque au *qi*, suggère une auto-rationalité, mais qui, toutefois, ne peut être considérée comme objective pour la raison que la totalité en question n'a pas d'extérieur.

L'homme est constitutif de la totalité, il forme une triade avec *le Ciel* et *la Terre*, le *Ciel* étant en connexion directe avec le *Vide suprême* et en relation avec *la Terre* par la transformation du *qi*. Comme il est écrit au commencement de la magnifique « Inscription de l'Ouest » de Mencius reformulée par Zhang Zai : « Le Ciel, c'est mon père ; la Terre, c'est ma mère. Et moi, être insignifiant, je trouve ma place au milieu d'eux. Ce qui remplit le Ciel-Terre fait corps avec moi, ce qui régit le Ciel-Terre participe de la même nature que moi » [52]. L'homme, comme le Ciel-Terre, a une double nature : une nature céleste ou spirituelle (*shen*) et une nature physique ou corporelle provenant de la condensation du *qi*. L'universalité de cette double nature permet l'interaction entre les choses, entre les humains et entre les choses et les humains, interaction qui manifeste l'unicité de la triade Ciel-Homme-Terre.

L'homme, en lequel se ramasse la double nature du *qi*, a, pour le confucéen Zhang Zai, une position et un rôle singuliers et essentiels dans le *cosmos* chinois. En plus d'être doté d'un esprit (*shen*) et d'être ordonné par le principe *li*, il possède *le sens de l'humain (ren)*. Par le *qi*, *le ren*, comme *le shen* et *le li*, a son origine dans *l'indifférencié* ou *le Vide*: « Le Vide est la source du sens de l'humain » [53]. Grâce au *sens de l'humain*, à *l'amour*, *le Saint*, c'est-à-dire l'homme parfait, participe à *l'unification* de *la multitude* de ses semblables ; par son humanité « il est capable d'élargir la *Voie* », de s'unir au Dao, ce qui est le propre de la vertu d'*authenticité* déjà évoquée à propos de Mencius.

Le Saint de Zhang Zai, comme celui de Confucius, ne reste pas passif, il doit être en « apprentissage » permanent afin de développer son esprit ainsi que son sens de l'humain (*ren*), et afin de maîtriser et de corriger sa nature matérielle d'où découlent les émotions, les désirs, l'égo : « Apprendre c'est apprendre à faire de soi une être humain » [54]. Pour Zhang Zai, cesser d'apprendre est comme mourir : « Si celui qui apprend s'arrête un seul instant,

c'est comme s'il mourait car c'est la mort de l'esprit, même si le corps reste en vie ; or, le corps n'est qu'une chose parmi la multitude des choses de l'univers » [54].

L'esprit qu'il s'agit d'élargir par l'apprentissage ne semble pas être uniquement l'esprit (*shen*) communiquant sans obstruction avec le *qi céleste* ; mais être aussi l'esprit ouvert à la connaissance grâce à la nature physique de l'homme, par les sens et le cœur/esprit (le *xin* des confucéens Mencius et Xunzi), comme le laisserait comprendre Zhang Zai : « En élargissant son esprit, il est possible de faire corps avec les choses de l'univers. Tant que l'on n'a pas fait corps avec toute chose, il restera quelque chose d'extérieur à l'esprit. » [55]. L'homme peut faire corps avec les choses de l'univers grâce à sa nature corporelle. La connaissance chez Zhang Zai aurait donc une origine double comme la nature de l'homme lui-même : physique, passant par le corps ; spirituelle (*shen*), permettant d'accéder au Ciel, c'est-à-dire à l'indifférencié, sans intermédiaire, de manière immédiate sans passer par l'intellect. En tant que spirituelle, la connaissance est purement non-objective. Même la connaissance issue du cœur/esprit n'est pas objective de manière évidente, ne serait-ce dans la mesure où l'homme « fait corps avec les choses de l'univers ». Il est clair que Zhang Zai donne la primeur à la connaissance spirituelle, donc à une rationalité non-objective. Par ailleurs, il doit être remarqué que ces deux connaissances n'en font qu'une, ayant toutes deux la même source à laquelle elles sont connectées par le *qi*, lui-même un.

8- Wang Fuzhi. La remontée vers l'un.

Au XVII^e siècle, Wang Fuzhi (1619 – 1692) renouvelle la pensée de Zhang Zai construite six siècles avant lui. Il adhère à l'idée de l'unité de la réalité totale, invisible et visible, par le *qi* ; unité qui inclut l'homme dans sa totalité avec ses émotions, ses désirs et jusqu'à son éthique. La démarcation qu'il introduit entre l'invisible et le visible est si tenue qu'il aboutit ainsi à une rationalisation totale de la réalité qui s'apparente à un monisme.

Le *qi*, que nous traduisons maintenant par souffle-énergie selon Jean-Claude Pastor [5], a sa source dans le Vide suprême (*taixu*) où il est indifférencié, invisible, c'est-à-dire non encore divisé en ses deux composantes, *yin* et *yang*, qui fusionnent l'une avec l'autre. Comme pour Zhang Zai, il n'y a pas d'antériorité de l'invisible par rapport au visible, l'un n'existe pas sans l'autre : le Ciel n'existe pas sans la Terre. C'est alors par une relation entre les deux que la séparation en *yin* et *yang* peut s'opérer, le *yin* représentant l'attente, le constitué (*ti*), le *yang* l'élan vital, le fonctionnement (*yong*). De la séparation entre *yin* et *yang* résultent de multiples combinaisons entre les deux, ou même entre les différents mélanges des deux, qui représentent les transformations ou mutations possibles. Les transformations sont figurées par les 64 hexagrammes qui sont des arrangements, différents les uns des autres, de six traits, pleins pour le *yang* et brisés pour le *yin*. La lecture de ces hexagrammes suit des règles bien précises où les vides entre les traits jouent aussi leur rôle.

Le souffle-énergie est en activité perpétuelle, il est invisible sous sa forme *indifférenciée*, d'une part, dans *le Grand Vide*, et, d'autre part, circulant, tout en restant en communication permanente avec sa source, dans les interstices de la matière et particulièrement dans la matière vivante, gardant ainsi les êtres dans la vie. Dans cette fonction de puissance vitale, il est appelé généralement *esprit subtil (shen)* ou de manière plus évocatrice *puissance animante* [5]. Lorsqu'il se divise en *yin* et *yang*, il se condense en les différentes formes du visible rendues possibles par *les Mutations* que figurent les différents hexagrammes. *L'invisible*, avec *le visible*, constitue la réalité. Lors des transformations du *souffle-énergie*, il n'y a pas passage du néant à l'être, de l'inexistant à l'existant, mais passage d'une forme de réalité à une autre : « Ceux qui disent que l'existant naît de l'inexistant ou que l'inexistant naît de l'existant, ne peuvent dire (ni comprendre) que l'invisible naît du visible et que le visible naît de l'invisible. » [56].

Comme pour Zhang Zai, *le souffle-énergie de l'indifférencié* dans *le Vide Suprême*, auquel est inhérent le principe structurant (*li*) ou principe de rationalité, est parfait. Il est *l'un*, ou, comme l'écrit Wang Fuzhi, « il existe dans l'Un » [57]. *La Voie (Dao)* à laquelle il est associé, c'est-à-dire *la Voie du Ciel (tiandao)*, est infaillible. De plus, il est fondamentalement bon, « le Vide étant le comble du bien ». Il devient *multiple* lorsqu'il se divise en *yin* et *yang* et se coagule ou se condense en les différentes formes du visible suivant les mutations figurées par les différents hexagrammes. Lorsque les transformations se complexifient, le hasard peut intervenir, d'autant plus que celles-ci ne sont pas seulement déterminées par six traits pleins ou brisés, mais aussi par les vides (*cuo*) entre ces traits. Des imperfections peuvent alors résulter des mutations, surtout lorsqu'elles se situent au niveau de l'homme, imperfections que l'homme lui-même a le pouvoir de corriger.

La pensée de Wang Fuzhi traitant de l'homme tout en commentant celle de Zhang Zai qui la précède de plusieurs siècles, est très élaborée et intéressante. Plusieurs notions, corrélées l'une avec l'autre, doivent être précisées afin de pouvoir la pénétrer. Dans ce but nous nous appuyons sur le livre intitulé « *La raison des choses* » de J. Gernet [3] et sur l'analyse éclairante de J.-C. Pastor, « *Éléments pour une lecture sur Siwenlu Neipan de Wang Fuzhi* » [5]. Les deux notions clés, qui ont été déjà introduites par les confucéens Xunzi et Mencius, sont, l'une, *xing*, traduite par « *nature foncière* » de l'homme - traduction de J.-C. Pastor que nous adoptons - et l'autre, *xin*, « *cœur/esprit* ». *La nature foncière* est constitutive de l'homme dans sa totalité. Pour Wang Fuzhi, « c'est le mandat céleste », ce qui signifie qu'elle est en communication directe avec le Vide Suprême, source du *souffle-énergie* dont elle est le réceptacle. En l'homme, ce *souffle-énergie* est présent sous deux formes tout en restant *un*, d'une part, comme *souffle indifférencié, esprit subtil (shen)*, d'autre part, se condensant de manière différenciée, comme matière animée, c'est-à-dire, vivante. Dans la mesure où il est inhérent au *souffle-énergie*, *le principe structurant (li)*, ou d'organisation, de régulation selon François Jullien [58], régit aussi bien *l'esprit subtil* que la matière animée. La nature humaine, en tant que matière animée, est le corps avec lequel l'homme naît et qui se développe suivant l'organisation de la vie biologique, en vertu du *principe structurant*. En

tant qu'ouverte à *l'esprit subtil*, elle est perfectible et acquiert au cours du temps des vertus qui lui permettent de tendre vers une plus grande *harmonie*.

La nature humaine ne se développe pas de manière identique chez tous les hommes du fait *des dispositions naturelles (cai)* propres à chaque individu et il arrive que les énergies, *yin et yang*, provenant de la différenciation du *souffle-énergie*, se combinent de façon imparfaite. Wang Fuzhi pose alors la question : « Comment ces défauts auraient-ils un rapport avec le fondement constitutif de l'énergie universelle ? C'est par hasard, quand les dispositions et particularités propres aux hommes se mettent en branle, qu'il y a inégalité, absence de généralité et désorganisation. Ce n'est pas la faute des énergies. » [59]. Il dit aussi : « Il existe une racine et dix mille différences, mais ces dix mille différences ne peuvent opérer le retour à la racine unique » [59]. « C'est pourquoi il faut s'appuyer sur les dix mille êtres pour parfaire le fonctionnement de l'homme » [61]. Autrement dit, développer *le sens de l'humain* pour retrouver *l'unité*.

Comme nous l'avons déjà noté, selon Wang Fuzhi, « la nature foncière c'est le mandat céleste », ce qui signifie qu'elle est un don du *Ciel* : « le Ciel possède une disposition à prodiguer le don, et l'homme le reçoit... » [62]. Mais ce *mandat céleste* n'est pas donné une seule fois à la naissance, il s'exerce de façon continue tout au long de l'existence de l'homme : « la nature foncière s'identifie au principe structurant de la vie engendrée quotidiennement et, par conséquent, elle s'accomplit chaque jour. Comment le mandat céleste pourrait-il ne s'exercer que pendant un laps de temps très court au début de la vie d'un homme. » [63]. La vie dont il s'agit n'est pas seulement la vie biologique, mais aussi la vie en tant qu'*esprit subtil (shen)* ou *puissance animante*. Il y a comme une *incarnation du Ciel* ou du *souffle-énergie* en l'homme : le *Ciel* « se départit de sa Voie (tian dao), absolument parfaite, afin de s'incarner dans un individu qui l'accomplira au sein de sa propre nature ainsi engendrée. » [62]. Cette relation forte, permanente et immédiate (sans artifice), entre *le Ciel* et l'homme est caractérisée par les vertus essentielles que sont, *la continuité (ji)* d'une part, *l'authenticité (cheng)* d'autre part.

Il ne faut pas voir « l'incarnation du Ciel en l'homme » comme l'imprégnation d'un corps déjà existant par *le souffle-énergie*. Wang-Fuzhi est réputé être moniste, il n'est pas dualiste dans le sens où *la nature humaine* serait constituée de deux entités hétérogènes l'une par rapport à l'autre ; toutefois, cela n'exclue évidemment pas le caractère double de cette *nature humaine* à la fois *matérielle* et *spirituelle*, *visible* et *invisible*. Comme pour son maître Zhang Zai, il n'y a pour lui aucune démarcation entre le visible et l'invisible, et donc aucune séparation entre le corps et *le ciel en l'homme (l'esprit subtil)*, entre la vie biologique et la vie de *l'esprit*. Pour Wang Fuzhi, *la nature foncière* et la vie (biologique) sont engendrées simultanément. Autrement dit, on a affaire à un auto-engendrement de la vie intégrale de l'homme. C'est pourquoi Wang Fuzhi s'en prend aux taoïstes, et plus particulièrement à Wang Bi, pour lesquels le visible, c'est-à-dire le corporel, ne serait qu'un instrument pour pénétrer l'invisible, comme la nasse qui sert à prendre le poisson et le filet à

piéger le lièvre, ainsi que le décrit la métaphore que nous avons rappelée dans la section 6. « Quelle sottise, s'exclame Wang Fuzhi, que ces propos de Wang Bi: la nasse n'est pas le poisson ; le filet n'est pas le lièvre ! » [64].

Pour Wang Fuzhi , *la nature foncière*, une dans sa totalité, se présente à l'homme comme une réalité entière et *une*. Mais comment l'homme peut-il accéder à cette réalité, en avoir conscience? C'est par *le cœur/esprit* ou *le cœur-conscience (xin)* qui, pour Wang Fuzhi est « l'instance cognitive dont le rôle est d'appréhender *le principe structurant (li)* inhérent à tout l'univers » [65]. Il est, pour le même penseur, l'union de *la nature foncière* et de *la connaissance intuitive* qui permet à *ce cœur/esprit* un fonctionnement efficace. Wang Fuzhi, inspiré par Zhang Zai, écrit en effet : « L'union de la nature foncière et de la connaissance intuitive est ce que l'on appelle le cœur/esprit. » [66]. En réalité, la motivation consciente ou inconsciente qui transparaît de cette pensée chinoise est un retour à la racine, à *l'un* auquel l'homme est fondamentalement rattaché. « Il faut, explique Wang Fuzhi, tenter de pénétrer au plus profond du réel pour essayer de saisir le ressort caché, *ji*, qui régit le mouvement et le repos, l'origine du *yin* et du *yang*, et ce qui préside au mouvement de contraction et de dispersion des phénomènes » [67].

Pour cette recherche, l'homme, à travers son *cœur/esprit*, bénéficie des différentes potentialités dont est dotée sa *nature foncière* qui lui est donnée par le *Ciel*. Wang Fuzhi considère en effet que « la nature foncière constitue l'ensemble des principes structurants présents au sein du cœur/esprit. » [68]. Comme nous l'avons rappelé plusieurs fois, *le souffle-énergie* est présent en l'homme sous forme condensée dans le corps d'une part, et comme *esprit subtil* d'autre part. La connaissance permettant de remonter à *la réalité une* tire profit des pouvoirs délivrés par le corps constitué suivant *le principe structurant*, c'est-à-dire, des sens, de la vue, de l'ouïe,..., auxquels il faut ajouter la réflexion (*si*) : elle est d'abord sensorielle et réflexive. Elle acquiert un caractère objectif (ou devient *réalisante, zhi*) grâce au pouvoir ou à la capacité d'objectivation (*capacité réalisante, neng*) issue de *la nature foncière*. Elle atteint son plus haut degré par *la connaissance intuitive* et *l'esprit subtil* pour remonter jusqu'à l'origine, c'est-à-dire à *l'un*. Cette connaissance ultime tout en étant réelle est devenue non-objective.

La connaissance est structurée selon le même principe (*li*) que celui qui régit les phénomènes et tous les êtres. Le pouvoir de réflexion (*si*) fonctionne selon ce *principe structurant*. Et de la même façon que *la nature humaine* est *une*, tout en ayant un caractère *double*, la connaissance est *une*, tout en étant sensorielle, réflexive et objective, mais aussi immédiate et non-objective. La connaissance est progressive et procède par intégration : pour passer au stade supérieur elle intègre ce qui a été acquis au stade juste inférieur. Selon Wang Fuzhi : « en remontant des phénomènes visibles, on accède par extension à la puissance animante (*shen*) et à la transformation qui lui est propre, *shen hua*, et l'on parvient ainsi à la racine constituant la seule origine des dix mille êtres. » [69].

De la même façon que *le souffle-énergie* est présent en l'homme en tant qu'*esprit subtil* « imprégnant » le corps, corps régi par *le principe structurant* qui est la manifestation de ce même *souffle-énergie*, « la grande connaissance », intuitive, immédiate et intérieure, est ancrée sur « la petite connaissance » issue directement des sens. La faculté de connaissance plus large et plus profonde, dont est doté *le cœur/esprit*, intériorise la connaissance sensorielle et devient « la lumière intérieure de l'œil, la fenêtre intérieure de l'oreille, le miroir intérieur de l'apparence physique et la clé intérieure de la parole. » [70]. - On peut voir dans cette image une préfiguration du rôle du cerveau - . Grâce à cette intériorisation de la réalité extérieure, l'homme peut « faire corps avec les choses de l'univers », et ainsi acquérir une connaissance qui perd son caractère objectif pour devenir non-réflexive et immédiate. Il est dans la disposition de connaître *le Ciel* (la *Nature* et sa propre *nature*) et d'effectuer un retour à *l'origine*, c'est-à-dire, à *l'un*.

9- Panorama de la pensée chinoise de l'antiquité au XVII^e siècle du point de vue de la cohérence du multiple par l'un.

La rationalité chinoise ancienne s'est construite en étant fortement façonnée par les systèmes politiques, royal et impérial, qui ont alterné sur plus de deux millénaires. Sa dépendance du système politique a été d'autant plus marquée qu'elle est le produit d'intellectuels proches du pouvoir, soit conseillers soit adversaires du prince. Au commencement de la civilisation chinoise le rapport entre *l'un* et *le multiple* est une transposition du rapport entre le gouvernant et ses sujets. La première structure rationnelle, ou organisationnelle, est alors la structure hiérarchique. Schématiquement, au sommet de la pyramide se positionne le souverain et, successivement, au-dessous du souverain les ministres, au niveau suivant les conseillers et au dernier niveau le peuple, chaque niveau étant justifié par son niveau supérieur. Or, le souverain doit être aussi justifié et il l'est par un principe extérieur, *le Ciel qui le mandate*. C'est pourquoi il était appelé *Fils du Ciel*.

Tout en étant *mandaté par le Ciel* et possédant de ce fait un statut spécial, le prince partage avec ses sujets son état d'être humain. Il s'ensuit que dans la structure hiérarchique la relation entre les différents niveaux n'est pas orientée uniquement du haut vers le bas, mais aussi du bas vers le haut. Les conseillers du souverain ont alors saisi très tôt que la contrainte qui est violence n'était pas le meilleur moyen de gouverner dans la mesure où elle provoquait une violence dans le sens opposé, du peuple vers le gouvernant, et détruisait la société. De plus, la relation que l'humanité peut avoir avec le *Ciel* n'est pas épuisée par la médiation du *Fils du Ciel* : les hommes sont dotés eux-mêmes de valeurs qui sont des dons du *Ciel*. La valeur mise en exergue par Confucius est *le sens de l'humain* qui unifie

l'humanité, se concrétisant par l'amour d'autrui, la mansuétude. Sa manifestation est facilitée par *le rituel* et son développement par l'apprendre.

En réaction aux idées de Confucius se développe avec Mozi une vision plus objective mais aussi plus pessimiste de la réalité humaine. Ce penseur considère que l'homme est mauvais dans le sens où il cherche son propre intérêt, mais il est capable d'avoir une pensée rationnelle afin de promouvoir l'intérêt général et ainsi d'unifier la société. Cette pensée est basée sur des valeurs objectives telles que *le sens du juste, la sollicitude pour autrui*. De plus, le discours a « un fondement, les faits et gestes des *saints rois* de l'antiquité, une origine, les témoignages réels du peuple, et une utilité, la politique coïncidant avec l'intérêt du peuple ». *Le Ciel* de Mozi, capable de châtiment, est une création de l'homme, qui représente la norme qui doit être respectée en vue de l'intérêt général, comme « l'équerre pour le charpentier ». Le savoir universel et rationnel qu'ont tenté d'établir les moïstes, disciples de Mozi, n'avait pas la prétention d'atteindre la vérité mais le but de favoriser l'échange entre les hommes ainsi que l'action.

La notion de *Ciel*, primordiale dans la pensée divinatoire de la Chine antique, semble s'être très vite imposée aux taoïstes et aux confucéens, depuis le VI^e avant J.-C, pour répondre à l'intuition de l'existence d'une réalité qui n'est pas limitée au visible et au dicible, qui dépasse les capacités d'objectivation de l'homme. La réalité, tout en étant *une*, doit alors être considérée comme *double* : invisible/visible, indicible/dicible, Ciel/terre, une/multiple. D'autre part, l'homme qui est doué de la capacité de réflexion recherche une rationalité de la réalité, c'est-à-dire, *l'un* qui peut donner la cohérence à la multiplicité du visible. L'idée lui vient de l'existence d'un *principe structurant* dont l'origine se situe dans *l'invisible*. *L'un* primordial est le *Vide suprême* qui est aussi *un plein* sans forme, qui est *indifférencié* ou *indéterminé*. Le *principe structurant* sous-tend l'unité du *vide* ou du *plein indifférencié* auquel il est inhérent. Toute la pensée chinoise a été orientée vers l'approche de ce *principe* qui *structure* toute la réalité du *Vide primordial* jusqu'à l'éthique en passant par la réalité matérielle, et, en définitive, vers la recherche de la trace de la *Voie* à suivre. Elle est une recherche de rationalité basée sur *l'un* qui gouverne *le multiple*, rationalité qui repose sur une réalité qui n'est pas seulement objective, mais en elle-même non-objective.

Pour les taoïstes, depuis Laozi et Zhuangzi, comme pour les confucéens et les néo-confucéens, tels que Mencius, Zhang Zai et Wang Fuzhi, il n'y a pas de démarcation entre *l'indifférencié invisible* et *le visible*. *Le visible* est engendré par *l'invisible*, mais l'un n'existe pas sans l'autre, il n'y a pas d'antériorité de *l'invisible* par rapport au *visible*. L'unité de la réalité totale est concrétisée par *le souffle*, ou *le souffle-énergie*, qui a sa source dans le *Vide suprême* et se transmet au monde qu'il engendre et à qui il donne vie. *Le souffle* est présent dans le monde sous deux formes, comme *esprit subtil* imprégnant la matière non totalement compacte et comme *transformation se condensant* en matière vivante et inerte. La différence entre les taoïstes et les néo-confucéens est, dans une grande mesure, que les premiers privilégient *l'esprit subtil* aux dépens du *souffle condensé* en la matière, alors que

les seconds considèrent le monde et plus spécifiquement l'homme dans leur totalité sans en minimiser l'aspect matériel ou corporel par rapport au spirituel. Mais le but final de leur recherche, aussi bien des taoïstes que des (néo-)confucéens, est de se laisser porter par *le souffle* afin d'appréhender *le principe structurant* et ainsi de s'engager dans la *Voie*.

La différence entre la pensée taoïste et la pensée confucéenne se manifeste par l'écart entre les deux chemins de connaissance. Les taoïstes considèrent qu'une recherche portant sur *le principe structurant* inhérent à la matière inerte et vivante (biologiquement) est vaine ; ils n'accordent aucune valeur à une rationalité qui découlerait d'un découpage du discours ou de la matière considérée comme *continue*. Leur but est d'être immergés dans *le Dao* afin d'être en communication directe avec *le souffle* par *l'esprit subtil*. Pour cela la réflexion intellectuelle n'est pas efficiente. L'homme doit plutôt *affiner* son *esprit* et son corps par la pratique et l'apprentissage, comme le potier ou le boucher le font pour trouver le meilleur geste, afin d'acquérir l'impression *immédiate*, mais réelle, d'être de « plain-pied » avec la nature et ses semblables et finalement avec *le Ciel*. Donc, pour les taoïstes, *le principe structurant* ne se manifeste pas par une rationalité objective.

A la suite de Mencius, héritier de Confucius, les néo-confucéens, tout spécialement Zhang Zai et Wang Fuzhi, accordent une grande importance aux notions de *nature foncière* et de *cœur/esprit* propres à l'humain. La *nature foncière* est dotée de pouvoirs ou capacités qui sont des dons du *Ciel* transmis par l'intermédiaire du *souffle*. *Le cœur/esprit*, qui est l'instance cognitive, met à profit les capacités de *la nature foncière* ainsi que *l'esprit subtil* afin d'appréhender *le principe structurant* jusqu'à sa racine. Le processus de connaissance commence par être sensoriel : par le canal des sens, le monde inscrit son image en l'homme. Grâce à *la capacité réalisante* dont est dotée *la nature foncière*, l'homme par son *cœur/esprit* a le pouvoir d'objectiver le monde inerte et vivant dont l'image est mémorisée en son corps. Il peut alors exercer son *pouvoir de réflexion*. La connaissance à ce stade est purement objective et la raison qui l'organise est aussi elle-même objective, raison dont l'origine est *le principe structurant* qui est inhérent à la matière et au corps de l'homme de par *la condensation du souffle*. Ainsi, l'homme intègre en lui-même le monde et « les dix mille êtres » avec lesquels il fait alors corps. Grâce à cette unification rendue possible par *le principe structurant*, il accède à *l'esprit subtil*, à *la puissance animante*. Il devient ouvert à une connaissance *immédiate*, non réflexive, en étant en prise directe avec *le souffle*. Cette connaissance procède, en quelque sorte, par une *concentration du souffle* qui permet une approche de *la racine du principe structurant*, c'est-à-dire de *l'un*.

Pour les (néo-)confucéens, comme pour les taoïstes, le but de la connaissance est *l'unification du visible et de l'invisible* en vue de l'engagement dans *le Dao* tracé par *le principe structurant*. Pour les taoïstes la raison qui découle du *principe structurant* ne peut être objective car, d'une part, la réalité dans laquelle l'homme baigne et dont il fait partie ne peut être objectivée, d'autre part, le raisonnement discursif n'a pas de valeur en lui-même car il est artificiel. Leur connaissance ne passe pas par le stade de la réflexion, elle est dès le

départ non-objective. Même l'artisan ou l'artiste, pour ce qui fait la valeur de leur activité, s'ouvrent au *souffle* sans intermédiaire. Au contraire, les néo-confucéens, suivant en cela Xunzi, l'un des premiers héritiers de la pensée de Confucius, considèrent que *le principe structurant* se manifeste de façon objective à la fois dans l'organisation de la matière inerte et vivante et dans l'activité réflexive humaine. Leur connaissance, dans son premier stade, est objective. Ce n'est qu'après avoir intégré le monde en eux-mêmes, grâce à cette connaissance objective, qu'ils peuvent accéder à une connaissance *immédiate* et non-objective qui leur permet d'approcher *le principe structurant* dans sa vraie nature qui ne peut être objective en elle-même si ce n'est dans sa manifestation. Avec les néo-confucéens, on passe d'une raison objective à une raison non-objective, alors qu'avec les taoïstes on accède directement à la raison non-objective dont le fondement est *l'un*.

Références bibliographiques

- 1- E. Duval, *L'un et le multiple : la raison objective et la raison non-objective*, article non publié (2016)
- 2- A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Ed. Seuil, Points (1997).
- 3- J. Gernet, *La raison des choses - Essai sur la philosophie de Wang Fuzhi*, Ed. Gallimard (2005).
- 4- L. Vandermeersch, *Les deux raisons de la pensée chinoise : divination et idéographie*, Ed ; Gallimard (2013).
- 5- J. – C. Pastor, *Éléments pour une lecture du Siwenlu Neipian de Wang Fuzhi*, Ed. You Feng, Paris (2005).
- 6- F. Jullien, *De l'être au vivre*, Ed. Gallimard (2015).
- 7- Entretien de Confucius, *traduction A. Cheng*, Ed. Seuil, Points (1981).
- 8- L. Vandermeersch, *Les deux raisons de la pensée chinoise : divination et idéographie*, op . cit. p. 113.
- 9- F. Jullien, *De l'être au vivre*, p. 101, Ed. Gallimard (2015).
- 10- Xunzi, cité par A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. p. 217.

- 11- A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. p.57.
- 12- Xunzi, cité par A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. p. 223
- 13- Xunzi, cité par A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. p. 220.
- 14- A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. p. 227.
- 15- Xunzi, cité par A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. p. 228.
- 16- Mencius, cité par A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. p. 180.
- 17- Mencius, cité par A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. p. 171.
- 18- Mencius, cité par A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. p. 172.
- 19- Mencius, cité par A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. p. 173.
- 20- Zhongyong §20, cité par A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. p. 182.
- 21- A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op. cit. p. 183.
- 22- F. Cheng, *De l'âme*, Ed. Albin Michel (2016).
- 23- Mencius, cité par A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. p. 183.
- 24- Mozi, cité par A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. p. 98.
- 25 A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. p. 105.
- 26- Mozi, cité par A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. p. 106.
- 27- A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op. cit. p. 145.
- 28- A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. p. 152.
- 29- Gongsun Long, cité par A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. p. 153.
- 30- Zhuangzi, cité par A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. p. 156.
- 31- Daodejing, chap. 62, cité par M. Kaltenmark, *Lao tseu et le taoïsme*, p. 43, Ed. Seuil, Points (2014).
- 32- Laozi, cité par A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op. cit. p. 204.
- 33- A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. p. 133.
- 34- A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. p. 134.
- 35- Zhuangzi, cité par A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. p. 134.

- 36- Zhuangzi, cité par A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. p. 126.
- 37- A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. p. 136.
- 38- Laozi, cité par M. Kaltenmark, *Lao tseu et le taoïsme*, op.cit. p. 73.
- 39- Zhuangzi, cité par A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. p. 127.
- 40- Zhuangzi, cité par Dandau Jiang, *De l'éthique environnementale à l'éthique de la vie*, Cairn.
- 41- Wang Bi, cité par A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. p. 329
- 42- Wang Bi, cité par A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. p. 330.
- 43- A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op. cit. p. 335.
- 44- Wang Bi, cité par A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. p. 335.
- 45- Laozi 40, cité par A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. p. 333.
- 46- A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. p. 335.
- 47- Wang Bi, *Commentaire au Laozi 48*, trad. I. Robinet p. 66 (1977).
- 48- M. Henry, *Voir l'invisible- sur Kandinsky*, Quadrige Ed. Puf (2005).
- 49- Zhang Zai, cité par A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. p. 453.
- 50- Laozi, cité par A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. p. 204.
- 51- Zhang Zai, cité par A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. p. 452.
- 52- Zhang Zai, cité par A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. p. 455.
- 53- Zhang Zai, cité par A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. p. 457.
- 54- Zhang Zai, cité par A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. 459.
- 55- Zhang Zai, cité par A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit. p. 460.
- 56- Wang Fuzhi, *Siwenlu Neipian (SWN)*, note 53, 410, cité par J. Gernet, *La raison des choses* p. 158, Ed. Gallimard (2005).
- 57- Wang Fuzhi, *Zhuangzi Zhengmeng Zhu (ZMZ)* p. 104, cité par J.-C Pastor, *Eléments pour une lecture du SWN* p. 75, Ed. You Feng, Paris (2005).
- 58- F. Jullien, *Pour une lecture philosophique du Yi King*, p. 207, Ed. Grasset (1993).
- 59- Wang Fuzhi, *Sishudaquan Shuo (DSQ)*, cité par J. Gernet, *La raison des choses*, op.cit. p. 210.

- 60- Wang Fuzhi, *Commentaire au chapitre « Yang Huo du Lunyu*, cité par J.-C Pastor, op.cit. p. 36
- 61- J.-C Pastor, *Eléments pour une lecture du SWN*, op.cit. p. 222.
- 62- Wang Fuzhi, *SSYY*, cité par J.-C Pastor, *Eléments pour une lecture du SWN*, op.cit. p. 37.
- 63- Wang Fuzhi, *SSYY*, cité par J.-C Pastor, *Eléments pour une lecture du SWN*, op.cit. p. 36-37.
- 64- Wang Fuzhi, cité par J. Gernet, *La raison des choses*, op.cit. p. 97.
- 65- J.-C. Pastor, *Eléments pour une lecture du SWN*, op.cit. p. 172.
- 66- Wang Fuzhi, cité par J.-C Pastor, *Eléments pour une lecture du SWN*, op.cit. p. 159.
- 67- J.-C. Pastor, *Eléments pour une lecture du SWN*, op.cit. p. 181.
- 68- Wang Fuzhi, *Eléments pour une lecture du SWN*, op.cit. p. 172.
- 69- Wang Fuzhi, *Eléments pour une lecture du SWN*, op. cit. p. 181.
- 70- Wang Fuzhi, *Eléments pour une lecture du SWN*, op. cit. p. 164.