

La philosophie chinoise

On a parlé du « miracle grec ». La connaissance que nous avons aujourd'hui de la Chine ne nous autoriserait-elle pas à parler aussi d'un « miracle chinois » ?

A la différence de celui qui rendit possible la civilisation athénienne, et qui tient dans la réunion de toutes les circonstances favorables dans un temps étonnamment court ; c'est dans la durée étonnamment longue de la civilisation chinoise que l'on devrait distinguer le signe d'une intervention miraculeuse. Seul en effet parmi tous les autres, le peuple chinois s'est maintenu identique à lui-même dans son esprit et dans son cadre social, depuis la préhistoire jusqu'à nos jours. Y songe-t-on quelquefois ?

Le visage de la Chine nous est un peu gâté, sinon par la distance dans l'espace, du moins par une incuriosité à laquelle on ne saurait trouver aujourd'hui d'autre motif que la suffisance occidentale. Nous avons trop bonne opinion de nous pour accorder quelque crédit à une civilisation qui diffère tant de la nôtre. Quant à cette extraordinaire persistance d'un peuple, dont la mentalité a certainement peu varié depuis quatre mille ans, nous avons tendance à n'y voir qu'une preuve d'infériorité, traduisant une impuissance foncière à évoluer, à s'élever dans le sens du progrès humain.

Quelle serait la cause de cette apparemment immobile ? On l'a dénoncée

dans l'inaptitude au rationalisme, que semblerait justifier l'absence d'un système de logique dans la philosophie chinoise autant que l'imperméabilité de la mentalité chinoise à la pensée scientifique moderne. Le Chinois, suivant M. A. Forka, est « altogether too illogical in itself ». Il resterait à établir que l'intelligence n'est bonne que dans le moule où l'a coulée l'idolâtrie scientifique de notre XIX^e siècle, et que rien d'humain n'est valable, hors de ce rationalisme que, pourtant, rien ne défend contre l'étroitesse de ces propres limites...

Ne serait-il pas surprenant qu'un peuple qui nous a donné la boussole, le papier, les verres de lunette, la soie, l'émail, la porcelaine, etc. ; qui, avant de connaître l'Europe, savait déjà résoudre des équations à plusieurs inconnues et exécuter des calculs trigonométriques simples ; qui, enfin, mille ans avant J. C., avait déterminé que l'année est de 365 jours $\frac{1}{4}$, et que 19 révolutions solaires de 365 jours $\frac{1}{4}$ correspondent à 325 révolutions lunaires, — ne serait-il pas surprenant que ce peuple fût incapable d'intelligence scientifique.

Il n'est pas moins surprenant que les travaux de nos Rémusat, de nos Pauthier n'aient pas suffi à donner au public occidental cultivé une idée plus juste de la civilisation chinoise. Notre génération tout entière resterait sans doute plongée dans la même igno-

te sans le succès d'ouvrages récents comme ceux de M. Georges Soulié de Morant ou du comte Hermann Keyserling. Grâce à ces derniers, le public européen sera du moins mieux disposé à accueillir le nouveau grand ouvrage de M.E.V. Zenker, dont il n'existait jusqu'ici, même en Chine, nul équivalent.

Tous ceux qui ont abordé l'étude de la philosophie chinoise ont été frappés de son caractère essentiellement moral et métaphysique. Les premiers sinologues français et allemands qui purent admirer la grandeur et la beauté des conceptions qu'elle exprime dans ces domaines n'ont pu croire qu'elle fût originale et ils en ont cherché les sources dans l'antiquité grecque ou chrétienne. C'était là, comme M. Zenker le démontre, une complète erreur. Là où des rapprochements peuvent être faits, l'antériorité appartient très souvent à la Chine. On sait en effet que, si le bouddhisme s'est répandu en Chine, Gautama n'y apparut pas d'abord comme le prédicateur d'une morale nouvelle, mais comme la réincarnation du grand Lao-tse, né cent vingt-cinq ans avant lui, que les sophistes chinois, contemporains des Grecs, ont abouti, sans connaître ceux-ci, à des résultats qui dans l'ensemble ont été les mêmes; qu'un certain Ki de Hia, au IV^e siècle avant J. C., vraisemblablement, c'est-à-dire deux mille cent-cinquante ans avant Kant, a exposé les trois premières des quatre antinomies, que le portraitiste Sie-ho, qui vivait au V^e siècle de notre ère, est le créateur d'une esthétique idéaliste

dont l'Occident ne connaîtra pas d'équivalent avant Schelling.

La Chine a pu ignorer jusqu'ici maintes questions que les Européens tenaient pour essentielles, mais les plus hauts problèmes humains l'ont préoccupée, et elle a apporté à quelques-uns d'entre eux des réponses où elle était en droit de reconnaître assez de perfection, pour n'en plus chercher d'autres. Ainsi ne devons-nous plus nous étonner de la « durée » de l'âme chinoise, quand l'unité, la grandeur, la pureté de sa morale, sinon de sa philosophie tout entière, ont déjà causé notre étonnement et notre admiration.

La philosophie chinoise a connu, au cours des quatre millénaires de son histoire, des variations et des oppositions, des progrès, des régressions. Dans son ensemble, pourtant, elle apparaît avant tout traditionaliste, et l'on peut la considérer, dans la multiplicité de ses démarches et sous la diversité de ses aspects, comme le lent développement d'idées dont la période pré-historique avait déjà exprimé l'essence.

Le plus ancien document intéressant la philosophie est le Y King, ou Livre des Mutations, l'un des cinq livres canoniques (Wou king) auxquels on peut assigner la date de deux mille ans avant J. C. Le Y king est connu seulement à travers les remaniements et les interprétations de Confucius et de son école. Sous cette forme, il révèle une pensée philosophique digne de ce nom et qui dans son fonds n'a pas sensiblement varié jusqu'à nos jours.

Les Chinois, comme tous les autres peuples à l'origine, croyaient aux esprits, c'est-à-dire à la présence d'une âme dans tout être matériel. Le culte des ancêtres constituait la religion populaire et est demeuré le culte essentiel des Chinois, qui descendent de P'an kou comme les chrétiens d'Adam. Le monde tout entier était né de deux puissances, le Ciel et la Terre, dont le spectacle du monde fournit la double image, avant que la spéculation n'attribuât à ces deux ensembles distincts un rôle relativement précis dans la création. Dès le Y king, en tous cas, le ciel n'était plus seulement le ciel matériel, le ciel « bleu », mais l'élément créateur par excellence, dont la terre est l'élément réceptif. C'est du ciel que sont sorties les « dix mille choses » : mais il ne les a pas données à la terre comme un dieu à une déesse ou comme un homme à une femme. L'idée de la sexualité n'apparaît pas, selon Zenker, dans la cosmologie chinoise des initiés, et cette dualité cosmologique, contrairement à une interprétation dont on a abusé, ne répond nullement à une dualité ontologique. Il ne paraît pas y avoir jamais eu deux divinités complémentaires ou deux divinités contraires ; mais le ciel et la terre symbolisent plutôt deux états de l'univers, deux principes qui ont donné naissance à la vie par le conditionnement des contraires.

Ces contraires, nécessaires à la vie et qui apparaissent dans toutes ses manifestations, ont reçu les noms de Yang, que l'on peut traduire approximativement par « grand lumière », et de Yin,

dont le sens approximatif est « grande ombre ».

A ces deux puissances primitives, ciel et terre, s'en ajoute bientôt une troisième. l'homme, seul être doué d'une conscience qui l'apparente à la divinité. Ces trois êtres fondamentaux ne forment cependant pas une trinité assimilable à celle des théologies hindoue et chrétienne, car les trois êtres ont ici un caractère purement phénoménal. Ils représenteraient une attitude philosophique, et leur rapport, aux dires de l'historien serait plutôt analogue à celui de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse dans le changement indéfini qu'est la vie.

L'auteur de l'Histoire de la philosophie chinoise ne prête-t-il pas à ces temps héroïques une spiritualité d'un degré bien avancé ? Il semble que les documents contemporains qu'il faut interpréter témoignent, dans leur forme ésotérique, d'une confusion et d'une obscurité qui commanderaient la plus grande prudence. Les sinologues diront jusqu'où l'audace était permise, et si la lumière jetée sur le Yking primitif par les commentateurs confucéens, et sur les commentaires confucéens par les éclaircissements de Zenker, peut être considérée comme la lumière de la pure vérité.

A la cosmologie et à l'ontologie chinoises primitives répond en tous cas une édification morale d'une haute inspiration. Si elles n'ont pu jamais introduire dans le peuple la croyance au Chang-ti, le souverain suprême, origine des « dix mille choses » (wan wou) et à

la fois « père et mère » (fou mou) de la nature, la religion populaire fut influencée de façon d'autant plus efficace par les conséquences pratiques de la philosophie. Cette morale inspirée de la contemplation du ciel paraît originellement et complètement chinoise, et aucun autre système, chez les autres peuples cultivés de l'Asie, ne peut lui être comparé.

Le ciel se meut suivant des lois déterminées et la nature sur terre subit elle-même des changements qui sont très apparemment liés à ces mouvements : l'alternance du jour et de la nuit, des marées, des saisons, des rythmes de la vie animale et végétale. Si rien ne trouble l'ordre du ciel, tout sur la terre et dans la vie de l'homme se passe dans le repos et la paix. Mais si l'ordre est troublé, qu'il survient des éclipses, des comètes, des troubles correspondants apparaissent sur la terre, qui sont pour l'homme autant d'épreuves. Le ciel est ainsi sa voie (Tao), et la terre et l'homme ont aussi leur voie. Ce sont trois voies différentes : celle du ciel (t'ien tao) ; celle de terre (t'ou tao) et celle de l'homme (jen tao). Mais ces trois voies n'en forment qu'une, qui est la voie du cosme, l'ordre universel, la loi de la nature, la norme de la conduite des êtres. Qu'un trouble vienne à se produire dans l'un des trois ordres, il en résultera donc fatalement un trouble correspondant dans les deux autres. De là à conclure que les phénomènes de la nature sont déterminés par la conduite de l'homme, il n'y a qu'un pas, et les plus anciens penseurs de la Chine semblent l'avoir franchi sans hésitation.

L'idée de l'interdépendance des trois tao peut paraître d'une logique bien naïve, encore que l'idée de l'unité cosmique qu'elle implique ne soit pas de celles dont la science occidentale moderne doit méconnaître la profondeur. Elle paraîtra plus naïve encore dans la traduction de très vieux textes philosophiques comme la « Grande Règle » (Huong fan), qui s'exprime ainsi : « Une attitude respectueuse obtient la pluie aux époques voulues ; une bonne administration, la sérénité du ciel aux époques voulues ; la prudence, la chaleur aux époques voulues ; l'application à réfléchir, le froid aux époques voulues ; la sagesse (du souverain), le vent aux époques voulues. Mais l'arrogance fait durer sans cesse la pluie ; l'inconsidération, la sécheresse ; l'indolence, la chaleur ; la précipitation, le froid ; la sottise, la tempête. »

Si naïve soit-elle, la sagesse des anciens Chinois repose toutefois sur le soupçon d'une grande vérité. Ce peuple colonisateur avait eu à défricher de grandes forêts, à endiguer de grands fleuves, à lutter partout contre les éléments. Il connaissait la valeur du travail, qui doit améliorer les conditions naturelles d'existence, et savait qu'elle dépend d'une saine constitution morale et physique, la paresse, l'inattention et le désordre devant se traduire par une aggravation des conditions d'existence. Sous son expression puérile, la vieille sagesse renfermait donc — si l'avantage n'en revient pas seulement à cette interprétation — une idée extraordinairement profonde pour l'époque.

D'autres textes contiennent des in-

formations plus directes sur cette merveilleuse morale. Le Chang-ti est un souverain absolu, mais non pas tyranique comme le Jéhovah de la Bible. Ses enfants sont tous égaux devant lui, et ne peuvent se distinguer que par leur vertu. « Le ciel n'a pas de préférence particulière, dit le Chou king ; il n'aime que les hommes attentifs à remplir leurs devoirs ». Et le sage Y-yin dit expressément à son jeune souverain : « Ce n'est pas que le ciel ait une affection particulière pour notre famille Chang ; le ciel a donné sa faveur à la vertu pure. »

« La vertu seule fait impression sur le ciel, dit encore le Chou King ; il n'est rien de si éloigné qu'elle ne puisse atteindre. L'orgueilleux est abaissé et l'humble est élevé... » Ne croirait-on pas entendre déjà la parole biblique ?

Quant aux qualités qui rendent l'homme parfait, le même livre les énonce ainsi : « Ce sont l'aisance et la gravité, la condescendance et la fermeté ; la simplicité et la décence, la valeur de gouverner et la circonspection, la docilité et la force, la rectitude et la douceur, l'indulgence et le discernement, l'inflexibilité et la sincérité, le courage et la justice. » Voici donc exprimé déjà le principe du « juste milieu » (tchoung) qui est pour le Chinois la marche dans la voie moyenne, la vertu qui renferme toutes les autres et l'unique vertu, le tao.

La philosophie chinoise postule la bonté originelle de l'homme. La mo-

rale qui en procède va s'ordonner pourtant, dès l'époque classique, par rapport à deux conceptions divergentes du tao primitif. Ces deux conceptions sont représentées par deux maîtres dont les figures dominent toute l'histoire de la philosophie chinoise, Lao-tse (le « vieux maître ») et K'oung fou tse (le « vénéré maître K'oung ») ou plus simplement K'oung-tse, dont le nom latinisé est devenu Confucius.

Le tao était l'idée directrice de la philosophie préhistorique, où il représentait essentiellement « la voie » dans le perpétuel changement. Le taoïsme du grand Lao-tse prend un sens plus universel et devient, tout en restant l'ordre dans ce qui change, celui de l'être immuable, du *chang*. Ce *chang* tao est ainsi, d'une part, la nature phénoménale (nature naturata) ; d'autre part l'âme universelle (natura naturans). Nous vivons dans le tao phénoménal, mais nous appartenons ainsi au tao supérieur, qui est inconditionné, quoique parfait. Quel est son principe ? Il est pure spiritualité, il est un *miao*, comme ce « quelque chose » qui, dans l'homme, subsiste malgré tous les changements. Ce *miao* soustrait à tout changement ne peut être qu'absolument un, et le *miao* de chaque particulier doit être — être aussi celui de l'univers. Comme tout sort de lui et comme tout y retourne, il est le grand tao, l'infini, le non-être, dont notre nature phénoménale ne peut connaître que l'aspect phénoménal. « Le tao qui peut être exprimé par la parole n'est pas l'Être éternel (*chang* tao), le nom qui peut être nommé n'est pas le

Nom éternel (chang ming). Encore sans nom, (l'être primordial) est le principe du ciel et de la terre ; nommable, il est la mère de tous les êtres.»

Lao-tse n'attribue pas la raison à son tao. Pour lui, comme il en sera pour Kant, la raison appartient au monde phénoménal, et les idées théologiques ou même théosophiques que l'on a prêtées à l'auteur du *Tao te king* ne reposent sur rien. Un intermédiaire divin était superflu dans la conception d'un Dieu immanent, et le Dieu immanent, par le fait qu'il est nommé, n'appartient déjà plus au tao supérieur ou innommé. Il n'est pas extra-mondial.

La position métaphysique de Lao-tse, qui rappelle souvent celle de Kant bien qu'elle ne procède que par intuition, est donc très différente de celles que tendaient à faire admettre des interprétations hasardeuses, comme celle d'Abel Rémusat, par exemple, qui le relevant les prédicats de trois phrases du *Tao te king* : l'imperceptible (y), l'inaccessible (hi), le subtil (wei), les assemblait en « I hi wai » pour y reconnaître le nom de Jéhovah...

La morale dérivée de cette métaphysique austère ne pouvait être une morale banale. La croyance au non-être — le tao transcendantal n'est pas autre chose — n'incline pas à la considération de ce monde. L'être doit rentrer dans le non-être d'où il est sorti. Tout en lui doit par conséquent s'orienter vers cette fin, et sa conduite sera donc désintéressée autant qu'il sera possible. Elle ne sera même pas tournée vers la pratique du bien, car l'idée du bien postule nécessairement

celle du mal, puis qu'elle n'est concevable que par opposition à celle-ci conditionnée par elle. Le bien et le mal sont choses nommées, elles ne mènent donc pas au tao (innommé) et leur distinction même est en fait le péché originel. . .

C'est donc par le renoncement total que l'on peut espérer de retrouver le tao. On méprisera même la vertu, du moins dans les actes par quoi elle se manifeste : « La vertu inférieure prétend être la vertu ; c'est pourquoi elle n'est pas la vraie vertu. La vertu supérieure ne fait pas d'efforts et n'attend pas de récompense ». La vertu supérieure ne consiste pas cependant dans le « nirvanah » des Hindous, mais bien plutôt dans la « katarais » des Grecs, dans la purification de l'âme purgée de toutes les passions et où subsiste seule la force totale, le *miao* éternel.

« Vengez les injures par les bienfaits », dit encore l'auteur du *Tao te king*, six cents ans avant l'Évangile. Mais cette sorte de bonté n'a rien de commun avec la sentimentalité. Elle est le sentiment de la libération personnelle, par le respect des devoirs auxquels on est astreint envers les autres, c'est-à-dire envers les êtres qui participent au Tout.

Il est difficile pour les Européens d'apprécier à leur exacte valeur des textes comme ceux du taoïsme. Ils ne les connaissent que par des interprétations, et l'on ne peut s'empêcher de penser que le traducteur de chinois, s'il n'est pas nécessairement un traître,

est toujours un peu un auteur. Tant de perfections chez Lao-tse nous inspirent une grande estime... pour M. Zenker, et nous inciteront à prendre l'avis des Chinois eux-mêmes. Or, suivant M. Keyserling, les Chinois vénèrent les sages taoïste plus comme des magiciens que comme des « nobles » et des « parfaits ». Quels seront donc les nobles et les parfaits ?

« Pour la première fois, écrit encore M. Keyserling, je me vois en présence d'un type humain dont la moralité est le caractère le plus profond ». Il ajoute que les Chinois vivent le confucianisme, qu'ils sont « physiologiquement » confucianistes. Et Confucius est en effet le plus grand moraliste de ce peuple dont la moralité est le caractère fondamental.

A la différence de Lao-tse, à qui il ressemble d'ailleurs bien plus qu'il ne s'oppose. K'oung-tse ou Confucius (551-478) reste constamment tourné vers la vie. Il considère avec plus d'amitié plus d'humanité si l'on veut, le « tao nommé » qui, pour Lao-tse, paraissait avoir surtout pour effet de nous cacher le « grand tao », et il a foi en la valeur de l'action.

Le respect d'autrui, qu'il prêche aussi, ne va pas jusqu'à l'abdication totale que préconisait son illustre aîné : « Répondez à la haine par la justice, dit-il, et à l'amour », il remet en honneur la culture, dont s'était détaché le vieux maître, et revient à la morale essentiellement objective des anciens, celle suivant laquelle il n'est pas d'action humaine qui n'ait sa répercussion dans

l'univers. Et le but qu'il faut poursuivre n'est pas le retour au non-être du « tao innommé », mais l'accession au tchoung, qui représente l'ordre original de la nature et celui de l'âme quand elle est en équilibre. Tchoung désigne la nature en tant que manifestation de la volonté divine, en tant que matière universelle dans laquelle toutes les forces se tiennent en équilibre, et en tant que modèle de l'harmonie qui règne dans l'âme du sage.

Toute la doctrine du maître paraît tenir en ces deux principes : se perfectionner soi-même, aimer son prochain comme soi-même.

Mais le perfectionnement de soi-même suppose aussi la connaissance de soi-même, que recommanderont, sans d'ailleurs concevoir les difficultés que soulevait ce conseil, les sages de la Grèce. Du moins un fragment attribué à K'oung-tse semble-t-il révéler une pressensation singulièrement subtile du problème auquel ni lui ni les Grecs ne songèrent sans doute, mais qu'il n'en contribuait pas moins, à résoudre :

« Se perfectionner soi-même, dit le commentaire canonique du Ta hio, consiste à régler les mouvements de son cœur. Sous l'impression de la colère ou du ressentiment, de la crainte ou de la terreur, sous l'empire de la passion, dans l'inquiétude ou l'affliction, le cœur n'est pas réglé. Lorsque le cœur est entraîné (par les passions) on regarde sans voir, on écoute sans entendre, on mange et l'on ne perçoit pas le goût de la nourriture. Se perfectionner soi-même consiste donc à régler les mouvements de son cœur ».

Ce n'est pas seulement la maîtrise de soi que recommande l'auteur de ce passage ; mais il définit la nécessité d'un état hors duquel on ne parviendra pas à la connaissance de soi-même. Si le cœur est troublé par quelque mouvement violent, on ne voit pas, on n'entend pas, on ne sait ce qu'on mange, autrement dit, on ne perçoit pas les relations par lesquelles on est lié au monde extérieur, on n'est plus à même de se connaître soi-même. K'oung Tse paraît bien donc avoir pressenti l'un des problèmes dont se préoccupe tant la psychologie moderne. On ne parvient pas au perfectionnement sans la connaissance, ni à la connaissance sans une sévère critique. C'est bien cette critique, qui est impliquée dans le conseil du Maître, quand il dit qu'il faut être « sincère, même dans ses propres pensées ».

Par le fondement cosmique et métaphysique qu'il a donné à sa morale. K'oung-tse s'est montré aussi génial que devait l'être, deux mille deux cent cinquante ans plus tard, le Maître de Koenigsberd. Pour lui, comme pour

Kant, on doit agir toujours comme si la maxime de notre action devait devenir, par notre volonté, une loi générale de la nature. De cette nature, il ne prétendait nullement posséder tous les secrets. Répondant à la question d'un disciple, qui s'étonnait qu'il ne parlât jamais des forces mystérieuses, il disait :

« Celui qui ne sait pas remplir ses devoirs vis à vis des hommes, comment pourrait-il honorer les esprits ? Et comme on lui demandait ce qu'est la mort : « Celui qui ne sait pas ce qu'est la vie, comment comprendra-t-il ce qu'est la mort » ?

Ce n'est pas par cette partie de sa philosophie que K'oung-tse pouvait exercer une influence sur le peuple ; mais il est bon qu'on sache qu'il y a, sous les aphorismes d'une morale populaire qui a pu paraître prosaïque, une pensée profonde et un vaste système où, aujourd'hui encore, après vingt cinq siècles, le Chinois de haute culture trouve sa nourriture la plus abondante et la plus forte.

(Le Mois)

Transcription des mots chinois employés dans le texte ci-dessus, en caractères chinois et avec prononciation à l'annamite.

Lao Tse :	老子	Lão-tử
Ki de Hia :	夏啓	Hạ Khải
Sie-llô :	謝赫	Tạ Hách
Y-King :	易經	Dịch kinh
Wou king :	五經	Ngũ kinh
P'an kou :	盤古	Bàn-cổ
Yang :	陽	Dương
Yin :	陰	Âm
Fou mou :	父母	Phụ mẫu
Wan wou :	萬物	Vạn vật
Tao :	道	Đạo
T'ien tao :	天道	Thiên đạo
Tou tao :	土道	Thổ đạo
Jen tao :	人道	Nhân đạo

Houng fan :	洪範	Hồng-phạm
Y-yin :	伊尹	Y Doãn
Tchoung :	中	Trung
K'oung fou tse :	孔夫子	Khổng-phu-tử
Chang-ti :	上帝	Thượng-đế
Chou king :	書經	Thư-kinh
Chang tao :	正道	Chánh đạo
Miao :	妙	Điệu
Chang ming :	正名	Chánh-danh
Tao te king :	道德經	Đạo-đức kinh
Y :	夷	Di
Hi :	希	Hì
Wei :	微	Vì