



HAL
open science

À vau-l'eau, à rebours : ou : L'ambivalence de la logique triadique dans l'idéologie du Taiping jing

Grégoire Espeset

► **To cite this version:**

Grégoire Espeset. À vau-l'eau, à rebours : ou : L'ambivalence de la logique triadique dans l'idéologie du Taiping jing. Cahiers d'Extrême-Asie, 2004, 14, pp.61-95. halshs-00669631

HAL Id: halshs-00669631

<https://shs.hal.science/halshs-00669631>

Submitted on 13 Feb 2012

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.

À VAU-L'EAU, À REBOURS OU L'AMBIVALENCE DE LA LOGIQUE TRIADIQUE DANS L'IDÉOLOGIE DU *TAIPING JING* 太平經

Grégoire ESPESSET*

The affection of the Chinese for numerical categories has now become a cliché but the study of Chinese thought has mostly focused on binary (the Yin and Yang) and quinary (the Five agents) systems, while the notion of Trinity is generally considered to characterize the Western world. By way of contrast, the content of the Taiping jing, a source which reflects ideas deeply rooted in the worldview of Han times despite its problematic textual history, reveals a unique ideology based on a universal, triadic structure best exemplified by the omnipresent « Heaven-Earth-Man » pattern. But this ideology allows at the same time for two readings—a synthetic process of reversion to Unity in which Three/Man embodies the harmonious reuniting of the poles of binarity, in contradistinction to a ternary process of decline in which Three/Man perpetuates the drifting away from primordial perfection. A variable system of three correlated functions informs this cosmological ideology, which was to have a strong and lasting impact on subsequent Chinese thought.

Abbreviations

- CT Kristofer Schipper, éd., *Concordance du Tao-tsang : Titres des ouvrages*, Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1975.
HHS Fan Ye 范曄 (398-445), éd., *Hou Han shu* 後漢書, Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1965.
MS manuscrit
TPJ¹ *Taiping jing* 太平經 (CT 1101, *juan* 卷 35-119 = ZD fasc. 748-755)
TPJC² *Taiping jing chao* 太平經鈔 (CT 1101, *juan* 1-10 = ZD fasc. 746-747)
ZD *Zhengtong daozaog* 正統道藏, Shanghai: Shangwu yinshuguan 商務印書館, 1923-1926.

* L'auteur remercie vivement John Lagerwey pour son aide dans la préparation de cet article.

¹ La numérotation des chapitres du TPJ obéit au protocole : section/*juan*/chapitre. Le TPJ canonique n'est pas divisé en sections, mais le MS Stein 4226 de Dunhuang 敦煌, intitulé *Taiping bu juan di er* 太平部卷第二 (Second rouleau de la section Grande paix), a préservé la table des matières intégrale d'un TPJ divisé en 10 sections (*bu* 部) numérotées selon les troncs célestes, 170 *juan* et 366 chapitres. Il est aujourd'hui admis que le TPJ du Canon taoïste et la table des matières de ce MS renvoient à une seule et même source, malgré des variantes nombreuses et quelques divergences de structure (cf. Yoshioka, 1961/1970 ; Wang Ming, 1965 ; Kusuyama, 1983, 1992 ; Ōfuchi, 1997).

² Le TPJC n'étant pas subdivisé en chapitres mais seulement en *juan*, les passages de cette seconde source auxquels je renvoie sont simplement localisés de la manière habituelle : (*juan*.page).

Les recherches des historiens de l'époque contemporaine et des linguistes ont montré que la teneur réelle d'une source donnée ne se ramène pas à l'information que véhicule le discours explicite et qu'il est nécessaire, pour mettre en lumière l'idéologie³ d'un document, de retrouver la logique et la grammaire qui engendrent son discours explicite. C'est sur cette base théorique que j'ai tenté de montrer, dans des travaux récents, qu'il convient de se détourner d'un simple inventaire thématique⁴ du contenu du *Livre de la Grande paix* (*Taiping jing*) – dont l'idéologie évoque irrésistiblement l'univers mental de la Chine aux premiers siècles de l'ère impériale, à l'époque des deux dynasties Han 漢 (206 av. J.-C.-220 apr. J.-C.) – tel qu'il peut s'appréhender au premier abord et que l'hétérogénéité supposée de ce texte partiellement préservé dans le Canon taoïste des Ming 明⁵ – hétérogénéité qui traduit en fait sa vocation à l'universalité – n'est nullement en contradiction avec l'homogénéité du système idéologique sous-jacent, tout entier axé sur le concept de triade.⁶

La fonction trine n'est pas une spécificité du monde indo-européen comme pouvait le laisser entendre l'œuvre contestée de l'historien des religions Georges Dumézil (1898-1986).⁷ On connaît la multiplicité des classifications ternaires

³ L'idéologie, « une "représentation" du rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence » (Althusser, 1970, p. 24), est le système interprétatif propre à toute collectivité, qui repose sur des termes symboliques forts et a la propriété de rationaliser en l'intégrant à lui-même toute information exogène.

⁴ Le meilleur de ces inventaires thématiques en une langue occidentale reste celui de Max Kaltenmark (1979).

⁵ Dans le Canon taoïste, le *Taiping jing* 太平經 proprement dit (57 *juan*) est précédé d'une sorte de version abrégée en 10 *juan* et réécrite, le *Taiping jing chao* 太平經鈔 ou *Transcription du Livre de la Grande paix*, qui a préservé de larges résumés de quatre des cinq sections perdues de l'original, les sections *jia* 甲 (I), *yi* 乙 (II), *xin* 辛 (VIII) et *ren* 壬 (IX) ; la section *gui* 癸 (X) est totalement perdue. Sur cette source qui pourrait dater du X^e s., cf. Wang Ming, 1948 ; Li Gang, 1994 ; Ren Jiyu, Zhong Zhaopeng, éd., 1991/1995, p. 843-846. Seul ce catalogue et celui de Zhu Yueli (1996, p. 46) opèrent la distinction entre ces deux sources apparentées mais distantes de plusieurs siècles.

⁶ En Occident, difficile d'aborder le Trois sans appréhension : l'idée de trinité évoque immédiatement le dogme chrétien dont l'origine remonte à l'Ancien Testament et auquel saint Augustin donna ses lettres de noblesse (Piclin, 1980, p. 69-91). Le Trois est au centre d'un essai dense, parfois obsessionnel, de Dany-Robert Dufour (1990), pour qui le trinitaire est partout, en premier lieu dans la « *langue naturelle* » de l'homme, dans la religion (et, à travers elle, au cœur de la formation du lien social) et dans l'inconscient de la psychanalyse (formation du lien personnel). Le discours de Dufour s'organise autour de quatre termes : 1, trichotomie (un néologisme dérivé de « dichotomie »), « *typologie en trois classes* » ; 2, triade, « *relation logique de trois termes* » ; 3, ternarité, « *succession diachronique de trois temps* » ; et 4, trinité, « *ensemble synchronique de trois points* » (p. 143). J'adopte cette terminologie, à l'exception du terme « trinité » que j'écarte pour deux raisons : d'abord, dans le TPJ, la relation logique – donc « *triadique* » plutôt que « *trinitaire* » – est permanente ; ensuite, j'éviterai ainsi toute équivoque avec le dogme chrétien.

⁷ Dumézil, 1968/1981, 1971, 1973/1981. Pour une des critiques suscitées par les thèses duméziliennes, voir la parodie de John Brough (1959). On doit néanmoins à Dumézil l'intuition d'un schème à vocation universalisante et qui aurait conditionné le

dans le monde asiatique, où elles paraissent se rapporter aux structures de la parenté et de l'alliance ou aux conceptions cosmologiques plutôt qu'elles ne découlent d'une trinité divine (Condominas, 1992). Pour ce qui est de la Chine, dans l'inventaire de dix-huit catégories numériques comprises entre 2 et 100 dressé par William F. Meyers, ce sont les classements par trois, avec pas moins de soixante-huit triades identifiées (n° 10 à 77), qui sont les plus nombreux (Meyers, 1874/1924, p. 314-325). Mais ces trinômes de forme « 3x » constituent le plus souvent des références allusives à trois instances pas nécessairement particularisées et valant davantage comme emblèmes symboliques que pour chacun des éléments qui les composent.⁸ Curieusement, le Trois est absent de l'œuvre de Marcel Granet (1884-1940) qui a pourtant consacré un volumineux et célèbre chapitre de *La pensée chinoise* aux nombres (Granet, 1934/1968, p. 149-299). L'une des premières études occidentales consacrées à la triade chinoise et plus spécialement à « *la triade taoïque* » est l'œuvre d'un missionnaire jésuite présent à l'Université de l'Aurore, à Shanghai, au moment de la prise du pouvoir par les communistes, L. Gauchet (1949).⁹ Bien que l'objectif (avoué) de Gauchet soit de rapprocher les formes triadiques chinoises (et notamment les *sandong* 三洞) de la Trinité chrétienne, son étude constitue un bel exemple d'analyse sinologique et philologique détaillée. L'ésotériste René Guénon (1886-1951) s'est lui aussi intéressé à « *la triade extrême-orientale* » dans un essai publié par la *Nouvelle Revue Française* (1957),¹⁰ mais le mérite principal de son texte reste

développement d'une mosaïque de cultures apparentées sur un champ chronologique très étendu. Dumézil définit ainsi les trois fonctions de son « *idéologie tripartite* » : a, la « *puissance magico- et juridico-religieuse* » = le sacré, la souveraineté, la sagesse (Jupiter) ; b, la force guerrière (Mars) ; c, la fécondité = fonction de travail, d'abondance et de paix (Quirinus).

⁸ Par exemple, *sanhuang* 三皇 (les « Trois augustes ») relève autant, pour reprendre la terminologie de Dufour, de la « trinité » que de la « ternarité », mais l'énumération de ses composantes admet au moins une variante (tantôt Fuxi 伏羲, Nüwa 女媧 et Shennong 神農, tantôt Fuxi, Shennong et Huangdi 黃帝). Les trinômes que constituent ces classements ternaires ne déterminent pas nécessairement des triades à proprement parler, même si un trinôme peut occasionnellement être substitué à une triade : par exemple, dans le TPJ, le trinôme *sanqi* 三氣 est parfois employé pour désigner la triade formée par les trois instances *tianqi* 天氣, *diqui* 地氣 et *zhonghe qi* 中和氣.

⁹ Gauchet prend pour point de départ la « *substance* » (au sens théologique) des « *Trois Personnes* » (*dongzhen* 洞真, *dongxuan* 洞玄 et *dongsben* 洞神, manifestations du Tao dont découlerait le découpage en Trois grottes du contenu du Canon taoïste) et les ramifications en base trois qui procèdent d'elles – les « *Neuf-Cieux* » (*jiutian* 九天), etc. –, avant de s'étendre à onze autres triades taoïstes et leurs variantes (Gauchet, 1949, p. 337-348). La dimension cosmique du schéma trinitaire est bien perçue (1949, p. 337) et la multiplicité irréductible des formes qu'il revêt est défendue à juste titre (1949, p. 343, n. 4), mais Gauchet finit par se perdre dans l'écheveau historico-mythique de l'époque pré-impériale.

¹⁰ Guénon distingue deux « *ternaires* » : un « *ternaire du premier genre* » (l'un engendre le deux et le trois), défini comme (a) *taiji* 太極, traduit par l'« *Être pur* » (?), ou *taiyi* 太一 (l'« *Unité transcendante* »), (b) *tian* 天 (le Ciel) et (c) *di* 地 (la Terre) ; un « *ternaire du second genre* » ou « *Grande Triade* » = le deux et le trois produisant le quatre, c'est-à-dire (a) le Ciel, (b) la Terre et (c) l'Homme. Le premier ternaire reproduit la

d'avoir attiré l'attention d'un public non spécialiste et amateur d'occultisme sur l'importance du schème ternaire dans la pensée chinoise.

Isabelle Robinet a consacré bien des pages de son œuvre à l'analyse des nombres et de la double tendance moniste/pluraliste qui caractérise la pensée chinoise dans sa permanence transhistorique. Dans un premier article consacré aux fonctions cosmologiques du nombre, elle écrit : « *En termes de nombres, le monde est produit par le déploiement de l'Un vers la multiplicité. Il s'ensuit qu'en allant à rebours, on remonte le temps* » (1994, p. 99) ; définissant ainsi ce qu'elle appelle des « *cosmogonies numérolologiques* » (1994, p. 96-98), elle souligne l'importance, dans le TPJ comme dans le *Huainan zi* 淮南子, du Trois, symbole de « *l'Unité dans son aspect fécond* » (1994, p. 97). L'année suivante, dans une nouvelle publication poursuivant et développant ce premier travail, Robinet isole trois conceptions du Trois : premièrement, « *l'addition* » ($3 = 1 + 2$) ; deuxièmement, « *la succession de trois Un* » ; troisièmement, « *la conjonction* » (le deux engendre le trois), selon elle une référence directe au *Laozi* (chapitre 42 : « *Le Tao engendre l'Un, l'Un engendre le Deux, le Deux engendre le Trois, le Trois engendre les dix mille êtres* », *dao sheng yi, yi sheng er, er sheng san, san sheng wanwu* 道生一, 一生二, 二生三, 三生萬物). Cette troisième conception du Trois est illustrée d'un passage tiré précisément du TPJ (1995, p. 198), qui est à nouveau sollicité pour montrer que le Trois est le « *domaine de l'Homme* » (1995, p. 206-207). Ces deux articles constituent le point de départ théorique de la présente étude dont le but est de montrer comment une idéologie triadique fondée sur la binarité impose au TPJ sa règle d'engendrement, sa logique interne, et son discours.

1. Substrat cosmologique de l'idéologie triadique

Le système idéologique à l'œuvre dans le TPJ se cristallise autour du substrat cosmologique ou métaphysique qui imprègne l'ensemble du matériau transmis et lui fournit son référentiel théorique en même temps que son outillage rhétorique¹¹ avec en particulier la notion de « *souffle originel* », *yuangqi* 元氣, élément primordial d'un processus permanent d'in-formation de l'univers (Li Jiayan, 1984 ; Leng Pengfei, 1989 ; Xu Shuhui, 1995). Le TPJ s'appuie sur des séquences de type cosmogonique remontant jusqu'au souffle originel pour justifier, par exemple, les neuf degrés de la hiérarchie humaine (chapitre n° III/42/56), ou encore les entiers naturels de 1 à 10 (chapitres n° VI/93/139, VI/102/167). Tous ces passages mettent en lumière le rôle, dans le substrat cosmologique du TPJ, de données cosmogoniques totalement intégrées au système informationnel et qui constituent l'outil rhétorique de référence pour

division primale du souffle indifférencié en deux pôles, le Yin 陰 et le Yang 陽, que l'on retrouve effectivement à l'arrière-plan de toute spéculation cosmologique et, plus généralement, métaphysique en Chine ; le second renvoie à la ré-union harmonieuse de la bipolarité.

¹¹ Le rôle de ce « *fonds cosmologique* » dans la pensée des Han et, notamment, dans le TPJ a bien été montré dans Chen Ligui, 1995b, p. 250-257.

interpréter de façon totalisante tout le champ phénoménal en établissant entre ses multiples applications thématiques une communauté d'origine et, par là même, une identité de nature et une interdépendance étroite. Le fonds cosmogonique est ainsi présent en filigrane à l'arrière-plan du contenu explicite du TPJ qui, pourtant, n'a pas vocation à dépeindre la formation du monde dans des récits mythiques ou des développements théoriques complexes comme on peut en trouver, par exemple, dans le *Huainan zi* (Le Blanc, 1985, p. 197-206). Ces éléments demeurent généralement secondaires par rapport au discours explicite mais ce sont eux qui fournissent la clef de l'idéologie triadique du TPJ à travers le long développement suivant, qui s'ouvre sur l'évocation des étapes initiales d'un processus cosmogénétique (chapitre n° III/48/65)¹² :

Le souffle originel entre en contact avec le souffle de la spontanéité et le souffle de l'harmonie suprême¹³ ; ils associent leurs forces d'un commun accord. À ce moment-là, c'est l'indistinction, il n'y a pas encore de forme sensible. Les trois souffles agglutinés engendrent ensemble le Ciel et la Terre. Le Ciel et la Terre entrent en contact avec l'harmonie centrale, ils associent leurs forces d'un commun accord et engendrent ensemble les choses. Les choses entrent en contact avec les trois luminaires,¹⁴ ils associent leurs forces d'un commun accord et répandent ensemble la lumière sur le Ciel et la Terre. Les choses, les cinq agents et le rigide et le souple¹⁵ entrent en contact avec l'harmonie centrale, ils associent leurs forces d'un commun accord et constituent ensemble la totalité des dix mille êtres. Les souffles des quatre saisons et le Yin et le Yang entrent en contact avec le Ciel, la Terre et l'harmonie centrale, ils associent leurs forces d'un commun accord et produisent ensemble les ressources matérielles du Ciel et de la Terre. Le premier mois (de chaque saison), le mois intermédiaire et le troisième mois entrent en contact, associent leurs forces d'un commun accord et, ensemble, constituent chacun un aspect (de la saison). Les terrains élevés, abaissés et plats entrent en contact, associent leurs forces d'un commun accord et produisent et nourrissent ensemble les êtres du Ciel et de la Terre. Les mâles et les femelles des espèces qui se déplacent en rampant produisent ensemble l'harmonie en s'unissant et entrent en contact, et associent leurs forces d'un commun accord

¹² Les références textuelles entre crochets consécutives à mes traductions et citations, sous la forme [page.ligne(s)], renvoient à l'édition collationnée établie par Wang Ming (éd., 1960/1979) et régulièrement réimprimée depuis. Des séries de corrections relatives à cette édition ont été publiées par Takahashi Tadahiko (1985) et Chen Zengyue (1994a, 1994b). On ne saurait trop conseiller de confronter le texte de Wang Ming à la récente édition de l'historien de la langue chinoise Yu Liming (2001) qui, bénéficiant de l'essor actuel de la linguistique en Chine continentale, corrige bien des défauts de cette édition pionnière.

¹³ Le texte évoquant par la suite « trois souffles » (*sanqi* 三氣) agglutinés, à l'état d'indistinction, l'expression *ziran taihe zhi qi* 自然太和之氣 désigne nécessairement deux souffles : d'une part, un « souffle de la spontanéité » (*ziran zhi qi* 自然之氣) ; d'autre part, un « souffle de l'harmonie suprême » (*taihe zhi qi* 太和之氣) – deux des trois hypostases du matériau cosmique originel.

¹⁴ Le soleil, la lune et les étoiles.

¹⁵ *Gangrou* 剛柔, une des particularisations de la binarité, couple parfois équivalent aux binômes impair/pair et Yang/Yin.

afin de perpétuer leur espèce. Les hommes et les femmes entrent en contact, associent leurs forces d'un commun accord et engendrent ensemble l'enfant. (Ces) trois personnes entrent en contact, associent leurs forces d'un commun accord et constituent ensemble une famille. Le prince, le ministre et le peuple entrent en contact, associent leurs forces d'un commun accord et constituent ensemble un pays. Ainsi, tout s'enracine dans la spontanéité, le souffle originel et le mandat que confèrent le Ciel et la Terre. Quand toutes les choses entrent en contact par trois, le Tao peut s'accomplir. [148.12-149.5]

元氣與自然太和之氣相通，并力同心。時悅悅未有形也。三氣凝共生天地。天地與中和相通，并力同心，共生凡物。凡物與三光相通，并力同心，共照明天地。凡物五行剛柔與中和相通，并力同心，共成共萬物。四時氣陰陽與天地中和相通，并力同心，共興生天地之物利。孟仲季相通，并力同心，各共成一面。地高下平相通，并力同心，共出養天地之物。蠕動之屬雄雌合迺共生和相通，并力同心，以傳其類。男女相通，并力同心，共生子。三人相通，并力同心，共治一家。君臣民相通，并力同心，共成一國。此皆本之元氣自然天地授命。凡事悉皆三相通，迺道可成也。

Les cinq premières étapes de ce développement sont proprement cosmogoniques : quatre actes de création, *sheng* 生 (1^{re}, 2^e, 4^e et 5^e étapes), auxquels s'ajoute un indispensable *fiat lux* (3^e étape) ; dans les six suivantes, qui relèvent d'avantage de l'ontologie, l'ensemble du matériau cosmique s'organise de plus en plus systématiquement en un vaste schème fractal ternaire couvrant l'ensemble du champ nouménal et phénoménal : tantôt des binômes engendrant un troisième terme (homme + femme = enfant), tantôt des trinômes symbolisant une totalité (père + mère + enfant = famille) ; enfin, le principe universel de la théorie de l'union par trois (*sanhe xiangtong* 三合相通), qui donne son titre au chapitre, est explicitement formulé (Li Jiayan, 1985). Ainsi, tandis que, pour Dany-Robert Dufour, la « trinité » dans la « langue naturelle » de l'homme (*je, tu, il*) « [représente] le lien social minimal » et, sur le plan psychologique, définit le « lien personnel » (Dufour, 1990, p. 165, 273-276), on peut dire que la vision tripartite universalisante du TPJ modélise directement, en quelque sorte par immanence, la totalité du champ ontologique.

Au niveau dialectique, ce principe induit une tripartition générale des objets prenant occasionnellement la forme d'un véritable catalogue de triades, à l'image de cet extrait du TPJC (2.8a) :

Le souffle originel porte trois noms qui sont Grand Yang, Grand Yin, et harmonie centrale. La forme sensible porte trois noms qui sont Ciel, Terre, et Homme. Le Ciel porte trois noms qui sont soleil, lune, et étoiles ; le Faîte du Nord¹⁶ en constitue le centre. La Terre porte trois noms qui sont montagnes, rivières, et plaines. L'Homme porte trois noms qui sont père, mère, et enfant. Le gouvernement porte trois noms qui sont prince, ministre, et peuple ; ils aspirent à la Grande paix ; ces trois-là doivent toujours se faire confiance, ne pas négliger le plus infime détail, faire que leurs préoccupations soient identiques, s'unir et constituer une famille, instaurer la Grande paix et prolonger (leurs) années de vie sans douter. [19.1-4]

¹⁶ *Beiji* 北極 : l'Étoile polaire, centre apparent de la rotation du ciel nocturne pour un observateur.

元氣有三名為太陽、太陰、中和。形體有三名為天、地、人。天有三名為日、月、星。北極為中也。地有三名為山、川、平土。人有三名為父、母、子。治有三名為君、臣、民。欲太平也。此三者，常當腹心，不失銖分，使同一憂，合成一家，立致太平，延年不疑矣。

Soulignons d'emblée que la position finale, dans cette énumération, de la triade récurrente prince-ministre-peuple, triade qui modélise la hiérarchie sociale et la conduite de l'État, trahit la finalité socio-politique de l'ensemble de la théorie.

2. Structure logique de l'idéologie triadique

Ces deux extraits permettent d'effectuer une première recension des douze triades majeures autour desquelles s'organise le discours tripartite du texte et d'en dissocier systématiquement les éléments constitutifs¹⁷ :

source :	#	désignation de la triade	éléments de la triade		
			a	b	c
TPJ	1	三氣	元氣	自然[之氣]	太和之氣
	2	-	天	地	中和
	3	-	孟	仲	季
	4	地	高	下	平
	5	蠕動之屬	雄	雌	和
	6	三人	男	女	子
TPJ (TPJC) ¹⁸	7	(治)	君	臣	民
TPJC (TPJ) ¹⁹	8	天(三光)	日	月	星
TPJC	9	元氣	太陽	太陰	中和
	10	形體	天	地	人
	11	地	山	川	平土
	12	人	父	母	子

Sous l'inspiration de A. C. Graham (1986, p. 27-33), une lecture corrélatrice de ce tableau permet de définir trois chaînes syntagmatiques dessinant un axe vertical (ou métonymique) de contiguïté (par exemple : « la lune, c'est le Grand Yin » [b8 :: b9]) unies par une triple relation paradigmatique obéissant à un axe horizontal (ou métaphorique) de substitution (par exemple : « le prince est un soleil pour le peuple » [a7 : c7 :: a8 : c8]). Ces exemples de lecture corrélatrice, qui montrent le caractère implacable de l'idéologie à l'œuvre, permettent de mesurer la portée politique et sociale du projet de la Grande paix, qui induit une responsabilisation individuelle écrasante, jusqu'au sein même de la cellule sociale de base puisque le moindre manquement d'un fils à l'égard de son père

¹⁷ Un tableau plus complet des triades repérables dans le matériau disponible est donné *infra*, en annexe.

¹⁸ Cette triade apparaît dans les deux sources mais le TPJC désigne en outre ses composantes comme « les trois noms du gouvernement », 治有三名 [19.3].

¹⁹ Seul le trinôme *sanguang* 三光 apparaît dans le TPJ ; le TPJC énumère ses composantes et les désigne comme « les trois noms du Ciel », 天有三名 [19.2].

équivalait à une révolte de l'Homme contre le Ciel [$c12 : a12 :: c10 : a10$], une idée que le chapitre n° III/45/61 exprime clairement. En érigeant le Fils du Ciel en autocrate absolu de droit cosmique, les promoteurs du TPJ jetaient ainsi les bases idéologiques d'un ordre « cosmocratique » universel où chaque chose doit trouver la place qui est naturellement la sienne²⁰ et s'y tenir.²¹

L'analyse structurelle des douze triades de cette première recension révèle que l'ordre d'énumération des trois éléments de la triade correspond dans certains cas à sa séquence logique (c'est-à-dire que l'élément *a* vient naturellement en première position, l'élément *b* en seconde position puis l'élément *c* en troisième position) mais que, dans d'autres cas, l'élément *c* se situe spatialement entre les éléments *a* et *b* :

	<i>structure</i>	<i>triades</i>	<i>disposition des éléments a, b, c</i>		
I. Lecture linéaire :					
• trichotomie	<i>a, b, c</i>	# 1	<i>a</i> 元氣	<i>b</i> 自然之氣	<i>c</i> 太和之氣
		# 8	<i>a</i> 日	<i>b</i> 月	<i>c</i> 星
• temporalité	<i>a... b... c</i>	# 3	<i>a</i> 孟	<i>b</i> 仲	<i>c</i> 季
• conjonction/production	<i>a + b = c</i>	# 2	<i>a</i> 天	<i>b</i> 地	<i>c</i> 中和
		# 5	<i>a</i> 雄	<i>b</i> 雌	<i>c</i> 和
		# 6	<i>a</i> 男	<i>b</i> 女	<i>c</i> 子
		# 9	<i>a</i> 太陽	<i>b</i> 太陰	<i>c</i> 中和
		# 12	<i>a</i> 父	<i>b</i> 母	<i>c</i> 子
• hiérarchie	<i>a > b > c</i>	# 7	<i>a</i> 君	<i>b</i> 臣	<i>c</i> 民
II. Lecture spatialisée :					
• verticalité	<i>a / c / b</i>	# 2	<i>a</i> 天	<i>c</i> 中和	<i>b</i> 地
		# 4	<i>a</i> 高	<i>c</i> 平	<i>b</i> 下
		# 10	<i>a</i> 天	<i>c</i> 人	<i>b</i> 地
		# 11	<i>a</i> 山	<i>c</i> 平土	<i>b</i> 川

Ce tableau montre que l'élément *a* demeure invariable et que la permutation qui s'opère dès que l'on adopte une lecture spatialisée affecte seulement les éléments *b* et *c*. Il montre aussi que ces deux lectures ne sont pas exclusives et empêchent de définir deux ensembles absolument étanches : le meilleur exemple est sans doute la triade Ciel-Terre-Harmonie centrale, *tian-di-zhonghe* 天地中和 (# 2) qui, d'emblée, admet à la fois une lecture « linéaire » de conjonction/production ($a + b = c$) et une lecture verticale « spatialisée » ($a / c / b$) dans laquelle l'harmonie (*c*) occupe logiquement le centre. L'ambivalence de la logique triadique à l'œuvre est donc dès le départ inscrite dans sa structure même.

²⁰ 各得其所, 各得所, 各得其處 : un vœu récurrent dans le TPJ (37 occurrences, toutes variantes confondues).

²¹ Comme le montrent les deux variantes 各得居其所 [86.13] (chapitre n° III/41/55) et 各得處其所 [349.5] (chapitre n° VI/91/132).

3. La logique triadique de synthèse

Loin des rapports conflictuels mis en lumière par D.-R. Dufour dans le contexte occidental, binarité et ternarité semblent avoir toujours cohabité harmonieusement dans l'esprit des Chinois. Le TPJ est, à cet égard, bien représentatif du va-et-vient permanent entre le binaire et le ternaire. Très classiquement, l'emblème de la binarité dans le discours du TPJ est le couple Yin/Yang, le Yang formant le Ciel en haut, le Yin, la Terre en bas (Zheng Zhiming, 2000, p. 97-152 ; Chen Ligui, 1995a, p. 47-51), et l'alternance *yi yin yi yang* 一陰一陽 participe pleinement des cycles naturels.²² Mais, quand le *Yijing* développe sur cette même base théorique un vaste dispositif symbolique binaire opérant par renversement (Jullien, 1993, p. 30-38), le TPJ considère la binarité comme productrice de *ternarité*. Celle-ci ne se réalise pas à travers un dispositif ternaire calqué sur les figures du *Yijing* comme celui de Yang Xiong 揚雄 (53 av. J.-C.-18 apr. J.-C.) dont les 81 tétragrammes du *Taixuan* 太玄 (ou *Taixuan jing* 太玄經), composés de lignes pleines, brisées une fois ou brisées deux fois, dérivent aussi du Yin, du Yang, et de leur interaction (Nylan, 1993, p. 1-74). L'idéologie du TPJ, bien qu'universalisante, ne s'identifie pas à une combinatoire numérogique supposée traduire le réel en symboles symétriques mais davantage à un éloge de l'harmonie.

Remontons aux fondements binaires de l'idéologie triadique. Dans le double classement que dresse le TPJC (2.1b), le Yang sert de tête de rubrique à ce qui est en haut/supérieur, ce qui est à gauche, ce qui aime la vie, le Tao et la Vertu, la bienfaisance, le faste, la tête ; le Yin, à ce qui est en bas/inférieur, ce qui est à droite, ce qui aime donner la mort, les lois pénales et les châtements, la malfaisance, les pieds [12.1-4] : le Yang est donc l'emblème de la positivité et le Yin, de la négativité.²³ Le chapitre n° VI/93/138 s'intitule clairement *Yang zun yin bei* 陽尊陰卑, « Le Yang est supérieur (ou honorable, ou noble), le Yin est inférieur (ou vil, ou méprisable) » [386.1]. Si le Yang est supérieur, explique le maître, c'est parce qu'il « garde la racine » (*shouben* 守本) et qu'il est « plein, substantiel » (*you shi* 有實) tandis que le Yin est « vide, creux » (*xukong* 虛空) et « sans substance » (*wu shi* 無實) [386.3-4]. L'analogie entre les couples Yang/Yin et homme/femme (*nannü* 男女) est affirmée dès le départ [386.6] puis justifiée en des termes qui ne sont pas sans évoquer l'impureté ontologique dont a longtemps été suspectée la femme en Occident :

C'est le Yin qui fait la femme. Ce en quoi elle est vile et méprisable, c'est l'endroit où elle reçoit le mandat (de vie), ouverture vide et creuse, sans excédent et sans

²² Au total, sept occurrences dans le matériau transmis : quatre dans le TPJ [43.7], [44.1], [653.8], [653.9] ; trois dans le TPJC [11.7], [221.1], [715.13].

²³ Le Yin, selon les chapitres n° VI/92/135 [378.2-3] et n° VII/118/209 [669.7-670.1], c'est aussi l'hétérodoxie ou la perversion (*xie* 邪), l'inconduite (*jian* 姦), la fourberie ou la ruse (*hua* 猾), toutes sources de désordre. L'opposition entre Yang/vie et Yin/mort est attestée dans un passage du TPJ (chapitre n° VII/112/185) [565.3-4] et deux passages du TPJC : 8.9a [691.2] et 10.12b [731.2-3].

substance. Aussi est-elle considérée comme vile et même méprisable. [386.11-12]
陰為女。所以卑而賤者，其所受命處，戶空而虛，無盈餘又無實。故見卑且賤也。

Tout le mérite de la conception, pour les auteurs du TPJ, revient à l'homme.²⁴ On est bien loin des vertus féminines du Yin exaltées par les penseurs taoïstes de l'ère pré-impériale mais, d'un point de vue cosmologique, cette coexistence de deux pôles chargés de valeurs antagonistes naturelles ne pose aucun problème, comme le montre ce passage du TPJC (9.1b-2a), à résonance manichéenne :

La nature cosmique est à moitié Yang, à moitié Yin. Le Yang est la bienfaisance, qui préside aux récompenses et aux honneurs. Le Yin est la maléfaisance, qui fait lois pénales et châtiments,²⁵ et préside aux fourberies et à la tromperie. (...) La nature cosmique est à moitié bonne, à moitié mauvaise. C'est pourquoi l'homme de bien exalte la bienfaisance afin de faire barrage à l'inconduite. Qui promeut la bienfaisance obtiendra la bienfaisance, qui promeut la maléfaisance obtiendra la maléfaisance. [702.1-6]

夫天地之性，半陽半陰。陽為善，主賞賜。陰為惡，惡者為刑罰，主姦偽。 (...) 天地之性，半善半惡。故君子上善以閉姦。興善者得善。興惡者得惡。

Sur le plan social, par contre, le Yang doit impérativement l'emporter sur le Yin, puisqu'une des finalités de la Grande paix (*Taiping* 太平), syntagme que les chercheurs anglophones traduisent volontiers par « *general welfare* », est le bien-être de tous. Le chapitre n° VII/113/191, qui oppose la musique (Yang) aux lois pénales et aux châtiments (Yin), dit sans ambiguïté :

Le Yin et le Yang se renversent l'un l'autre tour à tour. Quand le Yang prospère, le Yin décline ; quand le Yin prospère, le Yang décline. Le Yang, c'est le prince ; le Yin, c'est le ministre. Quand le prince est fort, le ministre est soumis et le peuple est facile à gouverner ; quand le ministre est fort, le règne du prince est bafoué et c'est le désordre.²⁶ [588.14-589.2]

陰之與陽乃更相反。陽興則陰衰。陰興則陽衰。陽者，君也。陰者，臣也。君盛則臣服民易治。臣盛則君治侮亂。

Dans le domaine funéraire, le service des défunts (Yin) ne doit jamais l'emporter sur le service des vivants (Yang), de même que « le Yang, c'est le prince ; le Yin,

²⁴ Au départ, le Yin (qui désigne ici à la fois la femme et sa matrice) est vide, et quand la femme tombe enceinte, c'est uniquement parce que le Yang (qui désigne ici à la fois l'homme et sa semence) préalablement répandu dans le Yin s'est changé en graine (*shi* 實, « substance », « plénitude ») et que le Yin, par crainte du Yang, lui obéit (*shun* 順) alors et nourrit cette graine pendant toute la durée de la gestation, sans oser la rejeter [387.7-8].

²⁵ Cela n'exclut pas que les lois pénales et les châtiments (Yin) puissent être appliqués six mois sur douze, quand le Yin l'emporte sur le Yang, c'est-à-dire de l'équinoxe d'automne à l'équinoxe de printemps, comme l'explique le chapitre n° III/44/60.

²⁶ On trouve deux autres brefs passages de même tonalité dans le TPJC : « Le Yin obéit au Yang, le ministre obéit au prince », 陰順於陽，臣順於君 (2.9b) [20.12], et : « Le Yin sert le Yang, le fils sert son père, le ministre sert son prince », 陰事其陽，子事其父，臣事其君 (7.30b) [649.13]. Toutes ces propositions, qui illustrent le principe de substitution de la lecture corrélatrice évoquée plus haut, montrent encore une fois le caractère implacable de l'idéologie à l'œuvre.

c'est le ministre ; servir le ministre ne doit pas l'emporter sur (servir) le prince », *shi yin bude guo yang ; yang, jun ye ; yin, chen ye ; shi chen bude guo jun* 事陰不得過陽。陽，君也。陰，臣也。事臣不得過君 [49.6-7] (chapitre n° III/36/46). Favoriser le Yin aux dépens du Yang – ou l'inférieur aux dépens du supérieur – constitue une faute grave : *shi yin guo yang, shi xia guo shang, ci guo zhi da zhe ye* 事陰過陽，事下過上，此過之大者也 [49.11-12] (*ibid.*). Une mise en garde analogue est formulée dans cet extrait du TPJC (4.13b), après l'évocation de règles de conduite cosmologiquement correctes pour le souverain et son épouse :

Si (le souverain et son épouse) négligent (ces règles de conduite et laissent le Yin l'emporter sur le Yang), alors les désastres et les phénomènes étranges se succéderont, les lois pénales et les châtements ne seront pas prohibés, le Yin sera en excès et le Yang fera défaut, et les dix mille êtres ne s'épanouiront pas. La faute réside en cela. [220.6]

若失之則災變連起，刑罰不禁，多陰少陽，萬物不茂。過在此。

Le couple bienfaisance/malfaisance (*shan'e* 善惡), récurrent dans le TPJ, a été surimposé au couple Yin/Yang incarnant traditionnellement la binarité neutre, avec pour conséquence que l'univers n'est plus régi par deux dynamiques neutres mais par deux forces éthiques dont l'interaction obéit à la logique du Yin et du Yang mais porte en germe le déséquilibre. Ainsi est rendue nécessaire la ré-union synthétique et harmonieuse de ces deux forces dont procédera au final l'équilibre retrouvé – et cela en dépit de la valence négative du Yin, parce que sa nature et sa fonction cosmiques en font une instance indispensable à l'ordre des choses. Dans le texte, c'est donc une constante que le Yin et le Yang, l'un sans l'autre, perdent toute efficacité (TPJC, 2.7b) :

Ainsi, quand le Yang circule pur (c'est-à-dire sans se mêler harmonieusement au Yin), la Terre ne consent pas à accomplir entièrement, et quand le Yin circule pur, le Ciel ne consent pas à engendrer entièrement. Il faut unir les trois principes (que sont) le Yin et le Yang entrant en contact et l'harmonie qui se fait alors au centre. [18.8-9]

故純行陽則地不肯盡成，純行陰則天不肯盡生。當合三統，陰陽相得乃和在中也。

La suite du texte ajoute que les Anciens recherchaient cette union harmonieuse pour établir la Grande paix. Un autre extrait du TPJC (4.14a) énonce en ces termes la règle qui préside aux rapports des diverses actualisations des deux pôles :

En ce bas monde, toutes les choses sont l'une Yin, l'autre Yang, afin de pouvoir s'engendrer et se nourrir mutuellement. Une seule (chose) Yang ne (peut) pas se reproduire ; une seule (chose) Yin, de même, est creuse et ne peut rien nourrir. [221.1]

天下凡事皆一陰一陽，乃能相生，乃能相養。一陽不施生，一陰並虛空無可養也。

Ces prémisses trouvent leur expression la plus aboutie dans le chapitre n° III/48/65 (dont j'ai traduit plus haut la justification cosmogonique de l'idéologie triadique) qui insiste sur le dépérissement qu'entraînerait l'absence d'union féconde entre ces deux instances :

Aussi, le Yang sans le Yin n'est pas capable seul d'engendrer et, de plus, (son) règne (est voué à) l'extinction. Le Yin sans le Yang n'est pas non plus capable seul

d'engendrer et, de plus, (son) règne (est voué à) l'extinction. Le Yin et le Yang sans harmonie ne peuvent pas se perpétuer et, de plus, (sont voués à) l'extinction. C'est pourquoi, (si) il y avait le Ciel sans la Terre, les êtres n'auraient nulle part où s'arrêter ; (si) il y avait la Terre sans le Ciel, les êtres ne seraient pas engendrés ; (si) le Ciel et la Terre étaient contigus mais sans être en harmonie, les êtres n'auraient aucun moyen de se convenir ni de se nourrir par eux-mêmes. C'est pourquoi l'homme ne peut engendrer seul et la femme ne peut nourrir seule ; l'homme et la femme (qui) ne peuvent pas engendrer d'enfant, comment constitueraient-ils une famille et porteraient-ils les noms de « père » et de « mère » ? C'est pourquoi la règle céleste fait que toutes (les choses) s'unissent par trois pour constituer (un tout).²⁷ [149.11-150.1]

故有陽無陰不能獨生，治亦絕滅。有陰無陽亦不能獨生，治亦絕滅。有陰有陽而無和不能傳其類，亦絕滅。故有天而無地，凡物無於止。有地而無天，凡物無於生。有天地相連而無和，物無於相容自養也。故男不能獨生，女不能獨養。男女無可生子，以何而成一家而名為父與母乎？故天法皆使三合適成。

Le Trois, c'est donc l'harmonie cosmique retrouvée, et la fin de tous les malheurs :

La règle des souffles est de circuler au-dessous du Ciel et au-dessus de la Terre ; le Yin et le Yang entrent en contact et deviennent harmonie en se mêlant. Avec le souffle de l'harmonie centrale, ils s'unissent à trois et, ensemble, nourrissent les êtres. (Quand ces) trois souffles s'aiment mutuellement et s'interpénètrent, il n'y a plus rien qui apporte des désastres. [148.8-9]

氣之法行於天下地上。陰陽相得交而為和，與中和氣三合共養凡物。三氣相愛相通，無復有害者。

Ce passage nous montre en outre comment opère l'harmonie (*he* 和), concept clef de la logique triadique : en deux temps. D'abord, l'union harmonieuse de *deux* instances (Yin-Yang, femme-homme, Ciel-Terre, etc.) produit l'harmonie au centre (*zhonghe* 中和) ; ensuite, l'union harmonieuse de *trois* instances (père-mère-enfant, prince-ministre-peuple, Ciel-Terre-Homme, etc.) produit l'harmonie suprême, *taibe* 太和²⁸ ; en termes de souffles, « l'union des trois souffles (Yin-Yang-

²⁷ Appliquée à la sphère politique, cette théorie sanctionne l'indivisibilité de la triade « prince-ministre-peuple » (*jun-chen-min* 君臣民) et la nature des rapports que doivent entretenir ces trois instances : « un prince sans le ministre ni le peuple n'a aucune raison de s'appeler un prince ; un ministre et un peuple sans le prince ne constituent pas non plus un ministre et un peuple ; de plus, un ministre et un peuple sans le prince, c'est le désordre, ils sont incapables de se gouverner en bon ordre et de constituer un ministre et un peuple bienfaisants. Ces trois ont besoin les uns des autres pour s'établir et (doivent) s'accorder pour accomplir (leurs desseins) », 君而無民臣，無以名為君。有臣民而無君，亦不成臣民。臣民無君亦亂，不能自治理，亦不能成善臣民也。此三相須而立，相得適成。 [150.4-7] (*ibid.*).

²⁸ Remarquons que, dans le chapitre n° III/35/42, le « souffle de l'harmonie suprême » (*taibe zhi qi* 太和之氣) procède de l'union d'un homme (Yang/impair) et de deux femmes (Yin/pair), $1 + 2 = 3$ [38.7-8], alors que dans le reste du texte, l'union d'un homme et d'une femme engendre l'harmonie centrale (*zhonghe*) de la même façon que l'union des souffles Yin et Yang engendre le souffle de l'harmonie centrale (*zhonghe zhi qi* 中和之氣). L'harmonie centrale est donc bien l'apanage du binaire et l'harmonie suprême, du ternaire.

harmonie centrale) constitue l'harmonie suprême, et l'harmonie suprême produit alors le souffle de la Grande paix » : *sanqi hebing wei taihe ye, taihe ji chu taiping zhi qi* 三氣合并為太和也·太和即出太平之氣。[19.9-20.1] (TPJC, 2.8b). Ainsi, la logique de l'harmonie binaire fonde la logique de l'harmonie triadique.

Le premier recensement des douze triades montre que, sur le plan ontologique, l'instance harmonisante par excellence est l'Homme. L'harmonie centrale (*zhonghe*), qui appartient au même axe syntagmatique, est synonyme de l'Homme et de la sphère de l'humain dans tout le TPJ. L'Homme a le pouvoir de toucher, d'émouvoir (*gandong* 感動) le Ciel et la Terre par sa sincérité (*cheng* 誠) et s'attirer ainsi, en réponse (*ying* 應), des présages favorables, témoignages de l'approbation de l'univers (TPJ, chapitres n° VI/96/153 et VII/108/174). L'Homme – dont le TPJC (4.11a) dit qu'il « est à l'image de la pureté de l'univers », *ren xiang tiandi chun* 人象天地純 [218.2] – constitue lui-même un « principe cosmique divin », *fu ren zhe, nai tiandi zhi shentong ye* 夫人者·迺天地之神統也 [80.10] (chapitre n° III/40/54) ; ce principe divin doit se transmettre et se perpétuer à l'image du Ciel/Yang et de la Terre/Yin, et c'est précisément à cette fin que le Ciel a créé l'homme et la femme (chapitres n° III/36/44, VII/109/177). La métaphore physiologique par excellence de l'union cosmique nécessaire du Yin et du Yang, tout autant que son actualisation anthropologique constante, c'est l'union sexuelle ; si l'homme et la femme optent pour la chasteté (*zhen* 貞) et ne s'accouplent pas, alors « le Yin et le Yang ne se mêleront pas », *yinyang bujiao* 陰陽不交 [37.8-9] et, en conséquence, le Ciel n'émettra plus la pluie et la Terre n'engendrera plus les êtres, et l'homme et la femme porteront tous deux la lourde responsabilité de la rupture d'un principe cosmique (*erren gong duan tiandi zhi tong* 二人共斷天地之統) [37.9] (chapitre n° III/35/42). L'harmonie devant être générale, tout l'ordre universel repose sur les épaules de l'Homme.²⁹

L'harmonie cosmique s'exprime à travers la régularité des cycles du Tao céleste (*tiandao you chang yun* 天道有常運 [178.14], chapitre n° III/50/73) et si

(l'homme) va à l'encontre de ceux-ci, il sera en danger de mort et entrera en conflit avec le Tao céleste, son mandat (de vie) en souffrira, le soleil et la lune perdront (leur) régularité et les étoiles se déplaceront en désordre. [178.14-179.1] 逆之則危亡·天道戰鬥·其命傷·日月失度則列星亂行。

Les anomalies d'ordre cosmique (comètes, éclipses, etc.) qui, les sources en témoignent, frappaient l'imagination des anciens Chinois, sont donc imputables à la négligence humaine. De même, les phénomènes climatiques saisonniers se

²⁹ Ainsi, chacun des neuf degrés de la hiérarchie humaine (*jiuren*) doit garantir l'harmonisation (*tiao* 調) de la catégorie de souffle cosmique qui dépend de lui (TPJ, chapitre n° III/42/56). De l'homme dépend aussi l'harmonisation du vent et de la pluie, *fengyu* 風雨 (TPJ, chapitre n° VII/112/190), des entités spirituelles ou divines, *shenling* 神靈 (TPJC, 2.5a), du peuple et de l'ensemble des dix mille êtres (TPJC, 2.8a-b), du règne du souverain (TPJ, chapitre n° III/36/46), des sonorités musicales (TPJ, chapitres n° VII/113/191, VII/116/206), du Ciel et de la Terre (TPJ, chapitre n° III/51/78) et de leurs desseins, *xin* 心 (TPJ, chapitre n° VI/86/127), et même du souffle de la Grande paix, *taiping zhi qi* 太平之氣 (TPJC, 5.10b).

dérèglent quand les desseins des hommes sont pervers (*xie* 邪).³⁰ Selon le TPJC (2.11a-12a), tous les fléaux dont souffre aujourd'hui l'humanité sont les conséquences des fautes accumulées par les hommes et leurs souverains depuis l'origine. Il faut donc « honorer le Ciel, accorder de l'importance à la Terre et estimer l'Homme », *zuntian zhongdi guiren* 尊天重地貴人 [726.3] (TPJC, 10.8a), ce qui revient, sur le plan physiologique, à « aimer le souffle, honorer l'esprit et accorder de l'importance à l'essence », *aiqi zunshen zhongjing* 愛氣尊神重精³¹ [728.10] (TPJC, 10.10b).

Sur le plan politique, où, on l'a vu, la particularisation de la logique triadique s'articule autour des instances prince, ministre et peuple, l'harmonie à trois implique pour la troisième instance une place centrale et un rôle clef, comme le dit sans ambiguïté le chapitre n° III/48/65 :

La voie du gouvernement du pays se fonde sur le peuple ; sans peuple, le prince et le ministre ne peuvent rien gouverner (ni) rien ordonner. [151.1-2]

治國之道迺以民為本也。無民君與臣無可治，無可理也。

Et, un peu plus loin :

C'est pourquoi la règle du Ciel fait constamment que le prince, le ministre et le peuple ont tout en commun, leur mandat (de vie) est commun, leur fortune est commune. Quand une charge, un acte s'écarte de la norme, (cela) entraîne (des conséquences) très néfastes. [151.3-4]³²

故天之法常使君臣民都同，命同，吉凶同。一職一事失正即為大凶。

C'est précisément ce qui s'est passé depuis l'origine, selon les auteurs du TPJ : les fautes des Anciens se sont accumulées et des calamités se sont répandues sur l'humanité et le monde, mais, en réalité, la cause de tout cela est que princes, ministres et peuples des époques successives ont négligé d'établir des plans pour gouverner ensemble avec efficacité (*shi you jun chen min shi ji* 實由君臣民失計) [151.5] et ont perdu les liens de respect et d'affection qui les unissaient. Le peuple a donc un rôle à jouer, à parité avec le souverain et son appareil bureaucratique, dans la logique « positive » (conjonction/production) de l'idéologie triadique.

³⁰ Citation du TPJ extraite d'un texte datant du V^e ou du VI^e s., le *Daoyao lingqi shengui pinjing* 道要靈祇神鬼品經 (CT 1201), 2a [737.14-738.2].

³¹ Mais cette « triade » souffle-esprit-essence (*qi-shen-jing* 氣神精), qui paraît fixe dans cette citation du TPJC, admet des variantes dans le matériau le plus ancien.

³² Certains auteurs (dont Kaltenmark, 1979, p. 45) ont vu dans ces mots la preuve du caractère « démocratique » de certaines idées exprimées dans le TPJ. C'est oublier que cette logique implique que chaque instance d'une triade donnée reste à la place qui lui est impartie : en aucun cas le peuple ne pourrait se substituer à ceux qui le gouvernent. L'incompatibilité de l'idée occidentale de révolution – en tant que changement de régime – avec la conception chinoise du pouvoir, qui admet le remplacement du clan au pouvoir par un autre clan mais jamais une remise en cause de la nature même du pouvoir, a été soulignée par L. Vandermeersch, 1983.

4. La logique triadique du déclin

Cependant, l'idéologie de la Grande paix obéit simultanément à une seconde logique triadique dont les modalités sont opposées à celle de la logique de conjonction/production. Cette logique, ternaire, répond à la lecture linéaire des triades (*a b c*) et traduit le glissement rhétorique qui s'opère de l'idée de négativité naturelle (le Yin comme complément nécessaire du Yang-positivité) à celle de déclin. Tandis que la logique de conjonction/production occupe le champ à la fois prospectif et rétrospectif de la reconquête de la perfection perdue, la logique du déclin justifie l'état de déchéance des choses ici et maintenant. Sur le plan moral, le hiatus n'est pas négligeable puisque l'Homme incarne à la fois la réunion harmonieuse de deux forces cosmiques fondamentales et le bien et le mal associés³³ ! L'Homme n'arrive en fait qu'en troisième position, quand l'éloignement de l'origine est déjà patent, et la chaîne syntagmatique à laquelle il se rattache, avec le Trois et l'harmonie, est fréquemment associée aux idées de désordre,³⁴ et d'instabilité.³⁵ Ce processus général de déclin est suggéré par deux caractères graphiquement et sémantiquement opposés, *ben* 本 (la racine, synonyme d'essentiel, de primordial) et *mo* 末 (les extrémités, synonymes d'éparpillement, d'appauvrissement), qui apparaissent dans une triade déterminant une séquence descendante (TPJC, 10.2b) [720.6-7] :

#	étape	attitude correspondante :	résultat :
1	本	« garder la racine » 守本	ordre comparable au divin 治若神
2	中	« garder le milieu » 守中	quelques désordres troublants 少亂而煩
3	末	« garder les extrémités » 守末	confusion 昏

C'est pourquoi, ajoute le même passage,

Les sages gardent la racine, se défient du milieu, et n'osent pas suivre les extrémités. [720.3-11]

賢者守本，戒中，不敢從末也。

Cette logique opère à l'identique dans le cadre plus spécifique des pratiques de méditation, où elle définit le résultat concret de la pratique envisagée (TPJC, 2.2b) [13.3-4] :

#	garder...	secours obtenu :	résultat :
1	l'Un (守一)	esprits célestes 天神	longévitité 延命
2	le Deux (守二)	esprits chthoniens 地神	échec néfaste 與凶為期
3	le Trois (守三)	mânes humaines 人鬼	désordre social 亂治
4	le Quatre/Cinq (守四五)	êtres 物	malheur 禍

³³ Chapitre n° III/42/58 : « Bienfaisance et malfaisance associées [caractérisent] la modalité de l'harmonie centrale », 善惡并合者，中和之行也。 [94.6].

³⁴ « L'Un, c'est le principe du Tao, le Deux, une conduite déviante du Tao ; le Trois, c'est déjà le désordre, on ne distingue plus rien », 一者，道之綱。二者，道之橫行。三者，已亂不可明也 [185.3-4] (chapitre n° III/50/77).

³⁵ « La modalité de l'harmonie centrale est changeante », 中和之行也，無常之行 [94.6] (chapitre n° III/42/58) ; « il est difficile de savoir quand l'harmonie progresse ou régresse », 和者，可進可退難知 [197.1] (chapitre n° IV/53/79).

Mais cette logique ternaire trouve sa pleine expression au niveau historico-symbolique où elle définit trois périodes successives, trois « âges » (*sangu* 三古) : une haute Antiquité (*shanggu* 上古), une moyenne Antiquité (*zhonggu* 中古) et une basse Antiquité (*xiagu* 下古) contemporaine de l'orateur, théâtre de tous les désastres. Ces trois âges ont vu se succéder quatre séries de règnes au cours desquels il n'est pas exagéré de dire que tout va de mal en pis : les Trois augustes (*sanhuang* 三皇), les Cinq empereurs (*wudi* 五帝), les Trois rois (*sanwang* 三王) et les Cinq hégémons (*wuba* 五霸), mais la correspondance de ces séries de règnes avec les trois âges n'est pas systématiquement établie et varie d'un passage à l'autre.³⁶ Le maître affirme que le Tao lui-même obéit à une logique de déclin comparable à cette périodisation³⁷ qui, dans un passage du TPJC (9.8a-b), admet les corrélats suivants : Trois augustes = Ciel, Cinq empereurs = Terre, Trois rois = Homme, Cinq hégémons = hégémonie [707.7-10], une séquence que l'on retrouve, appliquée à quatre normes (*zheng* 正) de souveraineté – céleste (*tian*), terrestre (*di*), humaine (*ren*), hégémonique (*ba*) – dans le chapitre n° III/47/64 du TPJ [144.3-4] :

#	norme :	modalité opératoire :	résultat :
1	天	Tao 道	Grande paix 太平
2	地	Vertu 德	paix moyenne 中平
3	人	harmonie 和	petit désordre 小亂
4	霸	crainte, ruse, lois pénales, châtiments 嚴畏智詐刑罰	désordre 亂

Une série descendante similaire, mais dont l'échelon inférieur admet la leçon *qixing wanwu* 跛行萬物 (« créatures rampantes »), est dépeinte avec force détails dans le chapitre n° IV/53/79, intitulé « Distinguer les quatre règnes-types », *Fenbie sizhi* 分別四治, et qui complète le tableau précédent avec – entre autres – les corrélats suivants :

#	règne-type :	caractéristiques politico-sociales :
1	天	humanisme et respect de la vie ³⁸
2	地	respect de la bienfaisance, mais quelques dommages sont infligés ³⁹
3	人	intérêts antagonistes, nombreuses agressions, fraude ⁴⁰
4	跛行萬物	inefficacité totale, absence de hiérarchie, loi du plus fort ⁴¹

Dans tous ces dispositifs, la logique synthétique du Trois/Homme/harmonie subsiste sur le plan symbolique mais est pour ainsi dire phagocytée par la logique ternaire qui, du fait même de sa temporalité, ne saurait s'arrêter au Trois. Il ne s'agit pas pour autant d'une logique propre au Quatre, comme suffit à le prouver

³⁶ Pour ce qui concerne le TPJ, ces classifications valent davantage comme outil rhétorique servant à définir des séries déclinantes (voir, par exemple, le chapitre n° IV/66/102) que comme modèles historiographiques.

³⁷ 夫道亦有衰盛，比若此三皇、五帝、三王、五霸矣。[665.6-7] (chapitre n° VII/117/208).

³⁸ 仁好生不傷。[197.5].

³⁹ 順善而小傷。[198.1].

⁴⁰ 相利多欲，數相賊傷，相欺忘（給）。[198.1].

⁴¹ 終無成功，無有大小，取勝而已。[198.2].

l'occurrence de l'expression « garder le Quatre/Cinq », ou encore ce nouvel extrait du TPJC (5.10a), où la logique ternaire, dans un raisonnement qui a l'apparence d'un sorite,⁴² finit par s'affranchir totalement de son cadre numérogique initial :

Le souffle originel, indistinct et spontané, produit le Ciel par condensation ; on le nomme l' « Un ». En se divisant, il engendre le Yin qui constitue la Terre ; on le nomme le « Deux » ; c'est ce qui fait en haut le Ciel et en bas la Terre. Le Yin et le Yang s'unissent et donnent naissance à l'Homme ; on le nomme le « Trois ». Ensemble, ces trois principes engendrent et font croître les choses ; on les nomme les « biens matériels ». Ensemble, les biens matériels engendrent les désirs, les désirs engendrent les perversions, les perversions engendrent les vices, les vices engendrent les fourberies, les fourberies engendrent des calamités qui ne cessent pas et, par suite, le désordre et la ruine ; la ruine ne cesse pas et l'ordre ne peut plus être rétabli. (C'est) parce que (toute possibilité de) faire retour à l'origine est épuisée (qu') on nomme (cela) le fardeau hérité. [305.4-6]

元氣惚自然共凝成一(天),名為天(一)⁴³也。分而生陰而成地,名為二也。因為上天下地。陰陽相合施生人,名為三也。三統共生長養凡物,名為財。財共生欲,欲共生邪,邪共生奸,奸共生猾,猾共生害而不止則亂敗,敗而不止不可復理。因窮還反其本故名為承負。

Dans cette évocation dramatique de l'origine du *chengfu* 承負, fardeau des fautes des ancêtres que portent aujourd'hui les hommes et dont procèdent tous les maux qui les accablent,⁴⁴ les trois instances Ciel, Terre et Homme occupent sans surprise les trois premières positions mais ne constituent que les étapes préliminaires d'un processus inexorable. Ce processus, qui débute par le souffle originel, s'apparente à une séquence cosmogonique. La logique du déclin s'inscrit donc dans la logique cosmogonique ; ou encore, le processus cosmogénétique même induit l'idée du déclin, de la chute. La meilleure illustration de cet état de fait est la hiérarchie humaine, dont les neuf degrés⁴⁵ successifs et leurs corrélats – image (*xiang* 象),

⁴² L'apparence seulement, car la distribution des attributs et des sujets n'est pas rigoureusement respectée.

⁴³ Pour rétablir la cohérence de ce passage, j'adopte les corrections proposées dans Luo Chi, éd., 1996, p. 533, n. 1.

⁴⁴ Sur cette notion particulière au TPJ, voir surtout Hendrichke, 1991 ; Strickmann, 2002, p. 39-44. Le *chengfu*, qui n'a rien d'un concept karmique emprunté au bouddhisme, libère les hommes du sentiment de culpabilité né des malheurs de leur époque en situant l'origine de ceux-ci aux époques antérieures ; les hommes d'aujourd'hui ne sont donc pas responsables des fléaux dont ils souffrent, mais il leur incombe de s'en libérer.

⁴⁵ On peut comparer cette hiérarchie à celle, présentée dans le *Han shu* (20.861-954), dont la séquence combine deux classements ternaires identiques en *shang* 上, *zhong* 中 et *xia* 下 allant de *shangshang* 上上 (catégorie supérieure) à *xiaxia* 下下 (catégorie inférieure). Un tableau synthétique (*Han shu*, 20.863-951) indique la dénomination de quatre de ces neuf catégories : « saints », *shengren* 聖人 (n° 1) [上上], « hommes de bien », *renren* 仁人 (n° 2) [上中], « érudits », *zhiren* 智人 (n° 3) [上下] et « ignorants », *yuren* 愚人 (n° 9) [下下] ; les dénominations des cinq autres catégories sont laissées en blanc. Comparer également avec le système des neuf catégories de fonctionnaires (*jiupin* 九品), qui aurait été appliqué « entre les Han et les Tang, pendant près de 3 siècles » (Holzman, 1957, p. 395, n. 2).

autorité (*zhu* 主), responsabilité (*zhi* 職) – reflètent à la fois la logique du déclin et le procès cosmogénétique (cf. TPJ, chapitres n° III/40/53, III/42/56, V/71/108 ; TPJC, 3.6b-7a, 4.14b-16a)⁴⁶ :

#	<i>degré</i> :	<i>corrélat(s)</i> :
1	hommes divins incorporels ayant accumulé le souffle 無形委氣神人	souffle originel 元氣
2	grands hommes divins 大神人	Ciel 天
3	véritables 真人	Terre 地
4	immortels 仙人	quatre saisons 四時, vent et pluie 風雨
5	grands hommes du Tao 大道人	cinq agents 五行, faste/néfaste 吉凶
6	saints 聖人	Yin/Yang 陰陽
7	sages 賢人	montagnes et fleuves 山川 ⁴⁷
8	peuple ordinaire 凡民 ⁴⁸	végétaux et céréales 草木五穀 ⁴⁹
9	esclaves 奴婢	richesses matérielles 財貨

Cette hiérarchie confère à l'Homme un rôle déterminant dans le macrocosme, de ses degrés les plus élevés (cosmiques) jusqu'à sa base qui s'intègre dans une société « réelle » : des lettrés détenteurs du savoir et de sa circulation, une population aux activités essentiellement agricole, et des esclaves⁵⁰ confinés à la gestion des biens matériels. Ces esclaves forment l'échelon le plus bas et apparaissent dans les périodes de décadence, *nubi zhe shuwaishi suo sheng* 奴婢者衰世所生 [222.2-3] (TPJC, 4.15a-b) ; la logique hiérarchique procède donc bien de la logique du déclin. L'esclave demeure en permanence au point le plus bas (*changju xialiu* 常居下流) [222.3] tandis que l'homme divin de la seconde catégorie réside au Palais pourpre du Faîte du Nord (*she yu beiji zīgong zhong* 舍於北極紫宮中) [222.6], centre et point le plus élevé du Ciel, et que l'homme divin de la première

⁴⁶ Voir aussi Kaltenmark, 1979, p. 31-32.

⁴⁷ Leçon du TPJC, 4.15a. Dans le TPJ (chapitre n° III/42/56), le 7^e degré est corrélé avec les « documents » (*wenshu* 文書), mais il s'agit d'une particularisation épistémologique de l'idée de circulation dont « monts et fleuves » constitue la particularisation topographique. L'idée de circulation générale est fondamentale dans le TPJ (Kaltenmark, 1979, p. 35).

⁴⁸ Ce 8^e degré admet les variantes « hommes du peuple » (*minren* 民人), « bon peuple » (*liangmin* 良民) et « hommes bienveillants » (*shanren* 善人).

⁴⁹ Dans le TPJC (4.15a), le 8^e degré est corrélé avec les « dix mille êtres » (*wanwu*) – mais le TPJ donne souvent à ce syntagme une connotation agricole – et le 9^e degré est corrélé avec les « végétaux » (*caomu* 草木).

⁵⁰ Il n'est pas sans intérêt de remarquer que les deux caractères *nu* 奴 et *bi* 婢 renvoient avant tout à la terminologie des Han antérieurs, même si on continua de les utiliser occasionnellement par la suite (Wilbur, 1943, p. 237-239). Autres éléments sociologiques évoquant l'époque des Han : le découpage administratif de l'Empire en provinces, *zhou* 州, commanderies, *jun* 郡, districts, *xian* 縣 (TPJ, chapitres n° VI/86/127 et VI/93/139), et agglomérations rurales d'importance variable, le *xiang* 鄉 et le *ting* 亭, subdivisées en quartiers ceints de murets, *li* 里 (chapitre n° VI/86/127). Sur cette structure territoriale, cf. Miyazaki, 1960, p. 378-388 ; Stein, 1963, p. 59-76 ; Bielenstein, 1980, p. 99-104.

catégorie s'élève au-delà du Ciel (*fu yu tian er shang* 復踰天而上) [222.7] (*ibid.*) ; la logique hiérarchique et la logique du déclin sont donc aussi des logiques de la verticalité. Si l'Homme se place naturellement au plan médian, entre le Ciel et la Terre, dans la lecture spatiale de la triade ($a / c / b$), il ne figure logiquement qu'en troisième position dans sa lecture cosmogonique ($a \dots b \dots c$) – on a pu le constater dans le passage du TPJC (5.10a) traduit un peu plus haut – ainsi que dans sa lecture hiérarchique ($a > b > c$), comme dans cet extrait du chapitre n° VI/102/166 du TPJ où le maître rappelle les étapes de la transmission du Tao que lui a révélé le Ciel [462.2-4] :

#	étape de la transmission :	instance associée :
1	le maître 師	Ciel 天 ⁵¹
2	ses disciples (les véritables 真人)	Terre 地
3	le peuple 凡民	Homme 人

L'Homme entre le Ciel et la Terre, ou le Ciel, la Terre, puis l'Homme : l'ambivalence de la logique triadique est intrinsèque à la structure même de la triade du simple fait des différentes lectures que celle-ci admet, parfois simultanément, et c'est précisément de la coexistence de ces lectures que procède l'ambivalence idéologique du discours.

5. À rebours

Si le processus cosmogonique et temporel emporte les hommes à vau-l'eau, à charge pour eux de remonter le courant vers l'origine. Ce retour aux sources cosmiques doit être la finalité du programme politique du souverain et de la quête intérieure de chaque individu ; c'est la remontée du cours du temps vers la perfection originelle, en même temps que la restauration d'un âge d'or.⁵² De fait, l'exaltation de la haute Antiquité (*shanggu* 上古) est une constante dans le TPJ. Mais, loin d'un modèle à imiter en une pantomime rituelle archaisante, cet âge d'or est une temporalité à réactualiser, exactement comme le pratiquant doit remonter le cours de sa propre existence et retourner à l'état de nouveauté, selon une pratique qu'évoque un passage versifié du TPJC (4.1a)⁵³ :

Les yeux mi-clos, contemplez l'intérieur et entrez en rapport avec les divinités. |
L'esprit ne profère pas de paroles et s'accorde avec le Tao. | L'alternance du Yin et
du Yang, (c'est) ce que le Ciel a instauré. | L'art de la longue vie permet d'ouvrir les
yeux. | Ne contraignez pas (vos) sentiments, il convient d'être en paix et généreux. |

⁵¹ Le syntagme *tianshi* 天師 (« maître céleste ») est récurrent dans le reste du TPJ pour désigner l'acteur principal des leçons dont se compose le texte, sans qu'il soit pour autant possible d'établir un lien historique avec le mouvement taoïste du même nom, *tianshi dao* 天師道.

⁵² Une particularisation du « mythe de l'éternel retour » (Eliade, 1969 ; pour le cas de la Chine, cf. Levi, 1977).

⁵³ J'adopte ici la ponctuation de Yu Liming, éd., 2001, p. 163, qui montre que ce passage est composé de vers heptamètres (à l'exception du dixième qui compte huit caractères) rimés en *dong* 東 (sauf le quatrième, rimé en *you* 幽).

(Du) Ciel et (de la) Terre recevez l'harmonie comme (si vous étiez) aveugle et sourd.⁵⁴ | (Si vous) souhaitez connaître le sens de cela, (tel) l'embryon dans la matrice, | Ne vous alimentez pas pendant dix mois⁵⁵ et entrez en rapport avec les divinités. | Il n'est rien de supérieur au Tao de la nature. | Vous ne le verrez pas, pourtant le souffle occupera les douze étages (du corps). | Vous retournerez ainsi à (l'état de) nouveau-né, alors plus rien ne sera néfaste. | De la vieillesse vous ferez retour à la jeunesse et entrez en contact avec le Tao. [193.3-6]

瞑目內視與神通 | 靈不出言與道同 | 陰陽相覆天所封 | 長生之術可開眸 | 子無強腸宜和弘 | 天地受和如暗聾 | 欲知其意胞中童 | 不食十月神相通 | 自然之道無有上 | 不視而氣宅十二重 | 故反嬰兒則無凶 | 老還反少與道通

Une citation non localisée du TPJ extraite du *Daodian lun* 道典論 (CT 1130, 4.9a), texte qui date probablement de l'époque des Tang 唐, affirme que :

Dans l'Antiquité, les Véritables supérieurs observaient les esprits célestes se nourrir de souffle et, se conduisant à leur image, apprenaient à se nourrir de souffle. [739.3]

古者上真睹天神食氣，象之為行，乃學食氣。

La citation qui précède celle-ci, dans cette même source (4.8b), précise qu'il ne s'agit pas de souffle ordinaire mais de celui que respire l'embryon. Un disciple demandant comment l'embryon se nourrit de souffle, le maître explique :

À l'état naturel, il y a le « souffle de la spontanéité »⁵⁶ et les « souffles fluctuants ». Tant qu'il se trouve dans la matrice, le souffle que (l'embryon) est capable d'assimiler, c'est le souffle de la spontanéité à l'état naturel. Parvenu à la naissance, les souffles Yin et Yang qu'il exhale et inhale, ce sont les souffles fluctuants. L'homme qui est capable de garder le Tao et d'apprendre de toutes ses forces à revenir au souffle de la spontanéité vivra, celui qui garde les souffles fluctuants mourra. C'est pourquoi celui qui (veut) obtenir le Tao véritable (doit) parvenir à intérioriser le souffle et à ne pas l'extérioriser. En intériorisant ainsi le souffle, il nourrit son principe vital et sera ensuite capable de retourner à (l'état de) nouveau-né et de renouveler son mandat (de vie). Aussi faut-il s'exercer à intérioriser le souffle afin de nourrir l'enveloppe corporelle de l'intérieur.⁵⁷ [699.12-700.3]

天道迺有自然之氣，迺有消息之氣。凡在胞中且而 (能) 得氣者，是天道自然之氣也。及其已生嘘吸陰陽而氣者，是消息之氣也。人而 (能) 守道力學反自然之氣者，生也。守消息之氣者，死矣。故夫得真道者，乃能內氣外不氣也。以是內氣養其性然後能反嬰兒，復其命也。故當習內氣以內養其形體。

La respiration embryonnaire s'inscrit ici dans un processus de régénération cosmique dont le principe consiste à faire retour à la pureté originelle en abandonnant la bipolarité néfaste issue de sa première partition. Ainsi, l'embryon

⁵⁴ Littéralement « plongé dans l'obscurité et sourd », deux des qualités naturelles de l'embryon.

⁵⁵ Durée de la gestation humaine selon les conceptions chinoises classiques.

⁵⁶ *Ziran zhi qi* 自然之氣, une des trois hypostases du matériau cosmique primordial; cf. *supra*, n. 13.

⁵⁷ Cette citation du *Daodian lun* recoupe le résumé du TPJC (8.19b-20a) mais la leçon du *Daodian lun* paraît plus authentique que celle du TPJC, qui a visiblement été « éditée ».

symbolise tout à la fois le stade primordial de l'existence humaine, le chaos cosmique primordial, et la pureté originelle. Le maître soutient que cette pureté originelle est présente en chaque individu à l'état naturel (chapitre n° IV/68/104) :

Aussi les grands saints de l'Antiquité enseignaient-ils aux hommes à approfondir leur réflexion, obturer les neuf portes (du corps),⁵⁸ reposer leurs quatre membres,⁵⁹ donner libre cours au chaos primordial en eux pareillement à un cycle sans fin et, comme l'enfant dans la matrice, n'accepter la charge d'aucune activité. [259.1-3]

故古者大聖教人深思遠慮，閉其九戶，休其四使，使其混沌，比若環無端，如胞中之子而無職事也。

Préservé des vaines agitations et des corruptions du monde extérieur grâce à l'enseignement de saints précepteurs, l'homme de l'Antiquité demeurait à l'état embryonnaire, dans un temps circulaire – donc perpétuellement vierge de toute dégénérescence –, an-historique. Régresser à l'état de perfection primordiale, c'est en outre franchir un à un les échelons de la hiérarchie humaine jusqu'à s'extraire par le haut du tissu social et réintégrer le plan cosmique ; mais cela exige une constance infailible, comme l'expose le chapitre n° III/40/53 :

Or, (quand) un maître bienfaisant instruit les hommes, il (peut) faire de l'homme ignorant et vil un homme bienfaisant. (Celui qui) ne s'arrête pas à la bienfaisance parvient ensuite à la sagesse. (Celui qui) ne s'arrête pas à la sagesse parvient alors à la sainteté. (Celui qui) ne s'arrête pas à la sainteté parvient alors à la connaissance profonde du Tao véritable. (Celui qui) ne s'arrête pas à garder le Tao parvient alors à l'immortalité. (Celui qui) ne s'arrête pas à l'immortalité devient alors un véritable. (Celui qui) ne s'arrête pas (au statut de) véritable atteint alors la divinité. (Celui qui) ne s'arrête pas à la divinité parvient alors à rivaliser de Vertu avec le Ciel. (Celui qui) ne s'arrête pas à rivaliser avec le Ciel parvient alors à rivaliser de Vertu avec le souffle originel. [78.7-11]

今善師學人也，迺使下愚賤之人成善人。善善而不止更賢。賢而不止，迺得次聖。聖而不止，迺得深知真道。守道而不止，迺得仙不死。仙而不止，迺得成真。真而不止，迺得成神。神而不止，迺得與天比其德。天比而不止，迺得與元氣比其德。

Ainsi, même l'individu de la plus modeste extraction a la capacité de parcourir en sens inverse la totalité des étapes du procès cosmogonique jusqu'à son point de départ, le souffle originel. Selon le même principe, pour retrouver la perfection originelle des textes, il faut opposer à la logique de dégradation de l'écrit une logique ascendante qui suppose la collection de tous les documents, leur traitement sélectif, leur collationnement, et le retour de la quintessence scripturaire ainsi obtenue vers l'Empereur qui, seul entre les hommes, a qualité pour en sanctionner l'orthodoxie, en garantir une rediffusion exempte de toute distorsion et, surtout, en assurer la mise en pratique (Kaltenmark, 1979, p. 24-29 ; Hachiya, 1983 ; Espeset, 2002, p. 74-81).

⁵⁸ Les sept orifices supérieurs (les yeux, les oreilles, les narines, la bouche) et les deux orifices inférieurs.

⁵⁹ J'adopte ici la correction de Wang Ming, éd., 1960/1979, p. 259, n. 14, qui donne *sizhi* 四肢 pour *sishi* 四使. Voir aussi Yu Liming, éd., 2001, p. 217.

6. Logiques triadiques et trifonctionnalité

Revenons aux logiques triadiques. Marcel Granet avait quelque raison d'écrire que « *l'Impair* » constitue « *l'emblème-maître de tout dispositif exprimant une organisation hiérarchisée* » (Granet, 1934/1968, p. 238), phrase qui répond parfaitement au cas de la triade « Ciel-Terre-Homme ». ⁶⁰ Triade la plus fréquente du TPJ, composée de caractères parmi les plus fréquents du texte – *tian* 天 (4^e, 4 813 occurrences), *di* 地 (17^e, 1 779 occurrences) et *ren* 人 (5^e, 4 697 occurrences) ⁶¹ –, elle préside symboliquement aux trois chaînes syntagmatiques (l'axe vertical dans mes inventaires de triades). Mais, au-delà de ce qui est avant tout un triple emblème, quel est le *sens* de la configuration des instances au cœur du dispositif triadique ? Pour ce qui est du dispositif binaire, l'énumération des associations présidées par le couple Yin/Yang que donne le TPJC (4.13b-14a) repose sur la répétition du modèle suivant :

[A] est Yang et préside à l'engendrement ; [B] est Yin et préside à la nutrition.

[A] 陽也，主生。[B] 陰也，主養。

La répétition de ce schéma confère à *sheng* 生 (*a*) et *yang* 養 (*b*) le statut de « fonctions » associées à la logique binaire du texte, du moins dans le cas de figure où l'instance Yin n'est pas entachée de négativité. Or, la logique binaire constituant l'étape nécessaire qui conduit à la logique ternaire, ces deux fonctions s'appliquent naturellement à la logique ternaire en plusieurs endroits du texte, accompagnées d'une troisième fonction (*c*) : *cheng* 成 (« accomplissement, achèvement, parachèvement »). Dans le chapitre n° III/45/61 du TPJ, le maître superpose cette logique trifonctionnelle (ternaire) au cycle saisonnier (quaternaire) :

C'est pourquoi le Ciel s'appuie sur les quatre saisons pour inciter l'engendrement, la nutrition et l'accomplissement. (Ces fonctions) s'achèvent et commencent d'elles-mêmes en leur temps. [113.4-5]

故天因四時而教生、養、成。終始自有時也。

Ce cycle ontologique ternaire, qui vaut pour l'ensemble des existants, est aussi attesté dans le TPJC (9.3a, 9.4a-b, 9.5a-b, 10.9a-b), ce qui incite à le considérer comme le dispositif représentatif de la trifonctionnalité du texte. Son application s'étend à la sphère physiologique (TPJC, 10.9a-b) :

L'esprit préside à l'engendrement ; l'essence préside à la nutrition ; la forme sensible préside à l'accomplissement. Ces trois-là constituent un instrument divin unique ; ils prennent modèle sur le prince, le ministre et le peuple ⁶² ; aussi ne peuvent-ils pas se passer l'un de l'autre. [727.4-5]

神者，主生。精者，主養。形者，主成。此三者，乃成一神器。三者，法君臣民，故不可相無也。

⁶⁰ Sur l'histoire de cette triade particulière, cf. Cheng, 1983 ; Hu Jiacong, 1995.

⁶¹ Ces chiffres sont ceux qu'indique le tableau du champ lexical du TPJ publié dans Lau, éd., 2000, p. 1945-1950.

⁶² Il est intéressant de noter que le corps physique se modèle ici sur le corps social. Sur les rapports de l'un et l'autre dans le taoïsme, voir Schipper, 1982.

Pourtant, si ce dispositif paraît bien arrêté dans le TPJC, une source plus tardive, réécrite, et visiblement homogénéisée, il admet des variantes dans le texte maître, notamment dans ce fragment d'une leçon du maître provenant du chapitre n° VI/86/127 :

Le peuple, le ministre et l'esclave obtiennent du Ciel de vivre, de la Terre de croître, et du souverain l'ordre (leur permettant de) se nourrir. (Leur) mandat (de vie) procède de ces trois choses. Sans elles, ils n'auraient pas le moyen d'obtenir de vivre, de croître, (ni) l'ordre (leur permettant de) se nourrir eux-mêmes. [321.4-5]

凡民臣奴婢皆得生於天，長於地，得見養理於帝王。以此三事為命。無此三事則無緣得生、長、自養理也。

La triade emblématique Ciel-Terre-Homme devient ici Ciel-Terre-*souverain* : l'emphase porte donc sur l'image de la souveraineté, qui capte à son profit la fonction *yang* 養 (*c*). L'idée de fertilité demeure associée à la Terre (*b*) par le recours à une variante, *zhang* 長, la « croissance ». Mais deux extraits du TPJC montrent que *zhang* peut en fait être affecté indifféremment aux emplacements *b* et *c* du dispositif. Dans le premier (TPJC, 9.3a), un disciple insère *zhang* entre les positions *b* et *c* dans la question suivante (je souligne) :

(Quand) il arrive que des êtres ne sont pas engendrés, et ne sont pas nourris et *croissent* mais ne sont pas parachevés, de quoi proviennent précisément ces grandes fautes ? [703.3]

凡物一時有不生者，又有不養者，長之不成，其大過悉從何來？

Le maître rétablit le dispositif trifonctionnel de base dans sa réponse :

Le souverain, à l'image du Ciel, désire constamment engendrer ; l'Impératrice et les épouses de second rang, à l'image de la Terre, désirent constamment nourrir ; les grands ministres, à l'image de l'Homme, désirent et pensent constamment à parachever. [703.3-5]

帝王者象天常欲生，后妃者象地常欲養，大臣者象人常欲思成。

Zhang joue en quelque sorte le rôle d'une co-fonction, *yang* incarnant le principe même de la fonction : la Terre, instance cosmique emblématique de la position *b*, est bien cette mère nourricière (*yang*) dont procède le principe de croissance (*zhang*) des existants. Le second extrait (TPJC, 9.5a-b) présente un cas de figure analogue :

LE DISCIPLE – (Quand) le peuple et les dix mille êtres ne sont pas engendrés, (ou) sont engendrés mais pas nourris, (ou) sont nourris mais ne croissent pas (ou) croissent mais pourtant ne sont pas parachevés et ne parviennent pas au terme naturel de leur existence, de qui est-ce la faute ?

LE MAÎTRE – Du Ciel, (quand) le peuple et les dix mille êtres ne sont pas engendrés ; de la Terre, (quand) ils ne sont pas nourris ; de l'Homme, (quand) ils croissent mais ne sont pas parachevés.

LE DISCIPLE – C'est la faute de l'Homme ?

LE MAÎTRE – (Quand) les dix mille êtres ne sont pas engendrés en leur temps, (c'est la faute) du prince ; du ministre, (quand) ils sont engendrés mais pas nourris ;

du peuple, (quand) ils croissent mais ne sont pas parachevés.⁶³ [704.14-705.3]

凡人民萬物不生，生而不養，養而不長，長而反不成，不竟其天年，其過安在？

凡民萬物不生者，天也。不養者，地也。長而不成者，人也。

過在人乎？

萬物不得時生者，君也。生而不養者，臣也。長而不成者，民也。

Dans ce passage du TPJC (9.15a-b) où le dispositif trifonctionnel est superposé aux rythmes agricoles journaliers et saisonniers, la position *c* admet également une première variante, *shi* 施, « reproduction »⁶⁴ (variante qui n'est pas attestée en tant que fonction dans le TPJ) :

Le matin préside à l'engendrement, la journée à la nutrition, le soir à la reproduction. C'est pourquoi on engendre au Sud-Est, on nourrit au Sud-Ouest, on se reproduit au Nord-Ouest. Ainsi, les hommes se conduisent à l'image du Ciel et engendrent en ensemençant au Sud-Est, font croître en cultivant au Sud-Ouest et, le second mois de l'automne étant passé, demeurent oisifs chez eux et se reproduisent en prenant époux ou femme.⁶⁵ [713.1-3]

朝主生，晝主養，暮主施。故東南生，西南養，西北施。故人象天為行，以東南種而生之，西南養而長之，仲秋已往。夏(暇)⁶⁶ 內居嫁娶而施傳類。

À la fécondité agricole – le texte met en parallèle *sheng* et l'image de la semence (*zhong* 種), *yang* et l'image de la pousse (*zhang* 長) –, qui s'étend de l'équinoxe de printemps à l'équinoxe d'automne et se déroule au-dehors, dans les champs, succède la fécondité humaine – perpétuer l'espèce (*chuan lei* 傳類) est mis en parallèle avec *shi* – qui se déroule à l'intérieur des habitations, de l'équinoxe d'automne à l'équinoxe de printemps. Avec *shi*, fonction de fécondité par excellence (Quirinus ?), le troisième temps du ternaire devient celui du déploiement, de la reproduction.

⁶³ Le TPJC (9.4a) contient un autre passage similaire mais qui respecte le dispositif trifonctionnel de base : « (quand) les dix mille êtres ne sont pas engendrés, la faute en incombe au Grand Yang ; (quand) ils sont engendrés mais pas nourris, la faute en incombe au Grand Yin ; (quand) ils sont nourris mais pas accomplis, la faute en incombe à l'harmonie centrale », 萬物不生者，失在太陽。生而不養者，失在太陰。養而不成者，失在中和。[704.3-4].

⁶⁴ Dans le TPJ, *shi* 施 revêt un caractère sexuel explicite relatif, notamment, à l'union du Yin et du Yang : ainsi, le Ciel fertilise (*shi*) la Terre, le père féconde (*shi*) la mère, le souverain accorde ses faveurs (*shi*) à l'Impératrice et répand (*shi*) en elle sa semence, etc. ; voir la citation du TPJ que donne un commentaire d'époque Tang du HHS, 30B.1084-1085 (reproduite dans Wang Ming, ed., 1960/1979, p. 733). Il est significatif que le TPJ oppose *shi* à *zhen* 貞, la chasteté, sévèrement critiquée.

⁶⁵ Il convient donc d'ensemencer de l'équinoxe de printemps au solstice d'été (entre les 2^e et 5^e mois), période qui correspond au Sud-Est, de cultiver et de moissonner du solstice d'été à l'équinoxe d'automne (entre les 5^e et 8^e mois)/Sud-Ouest, et de demeurer en son logis à partir de l'équinoxe d'automne (8^e mois)/Nord-Ouest. Dans ce cycle ternaire qui ne mentionne pas le Nord-Est, oisiveté et reproduction semblent occuper les six mois séparant les deux équinoxes.

⁶⁶ J'adopte la correction proposée par Long Hui, Xu Xiangling, Wang Chunshu, Liao Yong, éd., 2000, p. 1473.

Mais, comme on l'a précédemment observé dans le cas des triades, les logiques de la hiérarchie, de la verticalité et du déclin investissent et pervertissent aussi le dispositif trifonctionnel. Ainsi, les trois fonctions *sheng*, *yang* et *shi* constituent les trois premiers de cinq principes gouvernementaux (*li* 理) de valeur décroissante que connaissaient les saints rois de l'Antiquité et dont l'efficacité est appréciée en termes de vitalité [713.8-9] (*ibid.*) :

#	principe :	efficacité :
1	engendrement 生	longévité étendue et prospérité pour le pays 延年國昌
2	nutrition 養	accroissement du décompte (des années du lot de vie) 增算
3	reproduction 施	pas de dépassement (de la longévité ordinaire) 無過
(4)	lois pénales 刑	maladies 有病
(5)	mort infligée 殺	fin subite 暴窮

Dans cette séquence descendante quinaire, les quatrième et cinquième degrés sont explicitement disqualifiés en tant que principes gouvernementaux,⁶⁷ ce qui prouve que nous sommes bien au cœur de la problématique du Trois. Par ailleurs, le cinquième degré, *sha*, apparaît dans une autre variante du dispositif trifonctionnel mise en œuvre dans le chapitre n° VII/119/212 du texte maître, à l'occasion d'une longue diatribe contre les lois pénales et les châtiments (*xingfa* 刑罰). Le Yin retrouve en la circonstance sa valence négative et intervient en troisième position. Sur le plan logique, il symbolise toujours la position *b*, mais la séquence du dispositif (*a b c*) perd sa linéarité et l'harmonie/Homme permute au centre (*a c b*). À l'exception de la fonction *sheng* qui demeure inchangée (position *a*), le dispositif est profondément perturbé et *sha* (position *b*) se substitue à *yang* qu'elle rejette avec *cheng* (position *c*)⁶⁸ :

Le premier des (trois souffles) aime donner la vie, on l'appelle Yang ; le second aime accomplir, on l'appelle harmonie ; le troisième aime donner la mort, on l'appelle Yin. C'est pourquoi (ce à quoi) le Ciel préside s'appelle engendrement ; (ce à quoi) l'Homme préside (s'appelle) nutrition et accomplissement ; l'accomplissement, cela s'appelle donner la mort, donner la mort et enfouir (dans la Terre). Le Ciel, la Terre et l'Homme, tous trois ensemble, œuvrent en commun et, dans leur action, s'appuient tour à tour l'un sur l'autre. Sans le Yang, pas d'engendrement ; sans l'harmonie, pas d'accomplissement ; sans le Yin, pas de mort. [675.11-676.2]

其初一者好生，名為陽。二者好成，名為和。三者好殺，名為陰。故天主名生之也。人者主養成之，成者名為殺，殺而藏之。天地人三共同功，其事更相因緣也。無陽不生，無和不成，無陰不殺。

⁶⁷ « Quatrièmement, les lois pénales, qui ne constituent pas un principe gouvernemental ; cinquièmement, la mort infligée, qui est leur paroxysme », 四曰刑之而不理。五曰殺，是其極也。 [713.9].

⁶⁸ Ces modifications rapprocheraient le dispositif trifonctionnel du TPJ de la trifonctionnalité dumézilienne si *sha* s'identifiait à Mars, toutes deux étant emblématiques de la position *b*. Mais quand Mars est étroitement associée à l'idée de violence guerrière, qui suppose une opposition de forces et une égalité des chances au moins théorique, *sha* représente la violence pénale infligée unilatéralement dans un cadre juridique et paraît davantage, de ce fait, relever de Jupiter.

L'intrusion de l'idée de mort dans le dispositif est si perturbante que le texte, qui n'ose pas affirmer explicitement que « la Terre préside à la mort », perd momentanément son parallélisme et a recours à une périphrase afin de laisser porter à la seule instance Yin la charge négative. On pourra avancer que cette entorse flagrante à la règle de la trifonctionnalité trahit le manque de rigueur général du texte. Mais elle illustre surtout, une nouvelle fois, le caractère ambivalent de l'idéologie du TPJ manifesté par l'ambivalence du Yin qui oscille entre une stricte neutralité métaphysique considérant Yang/engendrement et Yin/nutrition comme deux modalités complémentaires et une partialité éthique favorisant le Yang/vie aux dépens du Yin/mort.

Épilogue

L'alternance de la respiration cosmique se ramène à l'opposition de deux forces perpétuellement à l'œuvre : un flux centrifuge qui porte en germe la dispersion, le déclin, la corruption, le désordre et la mort, et emporte dans le tourbillon de l'écoulement temporel l'univers tout entier, et un reflux vitaliste de reconquête du temps historique et de retour à l'unité, à l'état d'indistinction et de perfection primordiales. C'est peu de dire que dans le TPJ, l'origine est auréolée d'un prestige intact. Avec le thème de la Grande paix qui concourt à l'enracinement d'un État impérial naissant, le mythe chinois de l'âge d'or connaît son apogée. Les auteurs du TPJ stigmatisent sans cesse la perte de cet âge d'or tout en exaltant sa possible réactualisation. Ce retour aux sources, à la source unique de toute chose (l'Un, le Tao), n'est pas encore corrélé avec le mythe de l'Homme providentiel⁶⁹ et chacun a la capacité de l'actualiser en soi. L'idéologie triadique du TPJ, que l'on imagine difficilement ne pas dériver du *locus classicus* du chapitre 42 du *Laozi*, s'articule en deux logiques du Trois, *trinitas bifrons*, et c'est la propension de la logique cosmogonique d'in-formation permanente du monde qui prend naturellement le dessus. Mais il ne tient qu'aux hommes de mettre en œuvre, par eux-mêmes et en eux-mêmes, l'autre logique de synthèse et de réintégrer l'harmonie fœtale de l'Unité première par l'abolition régressive des phases successives de la création.

C'est la moralisation de la cosmologie, un phénomène déjà constaté dans

⁶⁹ On sait que le *juan* n° 1 du TPJC, axé sur une divinité à caractère hautement messianique de nom de famille Li 李 (le *Taiping jinque dichen bousheng dijun* 太平金闕帝晨後聖帝君), est une fabrication tardive à base de matériaux du courant Shangqing 上清 sans rapport avec la tradition scripturaire originelle de la Grande paix (Wang Ming, 1948 ; Li Gang, 1994). C'est, notamment, la seule partie de CT 1101 (TPJ + TPJC) à contenir l'expression de « peuple semence », *zhongmin* 種民. Comme on imagine mal l'auteur du TPJC se livrer lui-même à des manipulations conduisant à l'élimination de la dixième partie de son propre résumé du texte maître, l'insertion de cette composition en tête de la version abrégée pourrait être bien postérieure à la réalisation de celle-ci. La substitution pourrait être intervenue au cours de l'ère Zhengtong (1436-1450) des Ming, au moment de la compilation du Canon taoïste (Kusuyama, 1992, p. 216-217).

d'autres matériaux d'époque Han (Wang Aihe, 2000, p. 129-172), que traduisent en des termes idéologiques les fluctuations de la valeur du Yin. L'importance des préoccupations d'ordre éthique relatives à la nature humaine et à l'exercice du pouvoir politique transparait également au niveau terminologique où des thèmes tels que la bienfaisance (*shan* 善) et la maléfaisance (*e* 惡), la bienveillance (*en* 恩) et l'humanité (*ren* 仁), sont récurrents d'un bout à l'autre du matériau. Ciel-Terre-Homme, la triade par excellence de la tradition de la Grande paix, caractérisait déjà l'idéologie cosmologique et unitaire de la tradition Huang-Lao 黃老 (Hu Jiacong, 1995 ; Chen Ligui, 1995a), née vers l'époque de la fondation de l'Empire, dominante au début des Han puis perpétuée clandestinement malgré l'opposition officielle (Seidel, 1969, p. 5-34 ; Loewe, 1994, p. 121-141 ; Ryden, 1997, p. 262-272) et dont Zhang Jue 張角 lui-même, le chef des Turbans jaunes qui soulevèrent plusieurs provinces en 184 de notre ère, aurait été un adepte (HHS, 71.2299). Symptomatiquement, la mouvement du Maître céleste (*tianshi dao* 天師道), première forme institutionnalisée de l'histoire de la religion taoïste, admettra au cœur de son propre système idéologique les *sanguan* 三官, Ciel-Terre-Eau (*tian-di-shui* 天地水), trinôme totalement absent du TPJ. Le Trois semble alors voué à un avenir radieux, mais ce n'est plus désormais dans le cadre idéologique du *Livre de la Grande paix*.

Bibliographie

- Althusser, Louis
1970 "Idéologie et Appareils Idéologiques d'État (Notes pour une recherche)", *La Pensée* 151, p. 3-38.
- Bielenstein, Hans
1980 *The bureaucracy of Han times*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Brough, John
1959 "The tripartite ideology of the Indo-Europeans: An experiment in method", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 22, p. 69-85.
- Chen Ligui 陳麗桂
1995a "Cong *Taiping jing* kan dao jiao dui Huang-Lao lilun de fuhui yu zhuanhua 從『太平經』看道教對黃老理論的附會與轉化", *Zhongguo xueshu niankan* 中國學術年刊 16, p. 27-52.
1995b "Handai de qihua yuzhou lun ji qi yingxiang 漢代的氣化宇宙論及其影響", *Daojia wenhua yanjiu* 道家文化研究 8, p. 248-266.
- Chen Zengyue 陳增岳
1994a "*Taiping jing hejiao shiyi* 『太平經合校』拾遺", *Zhongguo dao jiao* 中國道教 31, 3, p. 25-28.
1994b "*Taiping jing hejiao buji* 『太平經合校』補記", *Wenxian* 文獻 62, 4, p. 219-228.
- Cheng, Anne
1983 "De la place de l'homme dans l'univers : la conception de la triade Ciel-

- Terre-Homme à la fin de l'antiquité chinoise", *Extrême-Orient Extrême-Occident* 3, p. 11-22.
- Condominas, Georges
1992 "La Guerre de Trois n'aura pas lieu", *Eurasie (Cahiers de la Société des Études Euro-Asiatiques)* 2, p. 63-67.
- Dufour, Dany-Robert
1990 *Les mystères de la trinité*, Paris: Gallimard.
- Dumézil, Georges
1968/1981 *Mythe et épopée I : L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, 4^e éd., Paris: Gallimard.
1971 *Mythe et épopée II : Types épiques indo-européens : un héros, un sorcier, un roi*, Paris: Gallimard.
1973/1981 *Mythe et épopée III : Histoires romaines*, 3^e éd., Paris: Gallimard.
- Eliade, Mircea
1969 *Le mythe de l'éternel retour : Archétypes et répétition*, éd. revue et augmentée, Paris: Gallimard.
- Espeset, Grégoire
2002 "Revelation between Orality and Writing in Early Imperial China: The Epistemology of the *Taiping jing*", *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 74, p. 59-93.
- Gauchet, L.
1949 "Recherches sur la Triade taoïque", *Bulletin de l'Université de l'Aurore* 39, 3, 10, p. 326-366.
- Graham, Angus C.
1986 *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*, Singapour: Institute of East Asian Philosophies.
- Granet, Marcel
1934/1968 *La Pensée chinoise*, 2^e éd., Paris: Albin-Michel.
- Guénon, René
1957 *La Grande Triade*, Paris: Gallimard.
- Hachiya Kunio 蜂屋邦夫
1983 "*Taiheikyō* ni okeru genji bunsho : kyō, shū, tsū no shisō 『太平經』における言辭文書：共・集・通の思想", *Tōyō bunka kenkyūjo kiyō* 東洋文化研究所紀要 92, p. 35-81.
- Hendrischke, Barbara
1991 "The Concept of Inherited Evil in the *Taiping Jing*", *East Asian History* 2, p. 1-30.
- Holzman, Donald
1957 "Les débuts du système médiéval de choix et de classement des fonctionnaires : Les Neuf Catégories et l'Impartial et Juste 九品中正", in *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Études Chinoises* I, Paris: Presses Universitaires de France, p. 387-414.
- Hu Jiacong 胡家聰
1995 "Daojia Huang-Lao xue de 'tian, di, ren' yiti guan 道家黃老學的「天、地、人」一體觀", *Daojia wenhua yanjiu* 8, p. 18-30.

- Jullien, François
 1993 *Figures de l'immanence : Pour une lecture philosophique du Yi king, le Classique du changement*, Paris: Grasset & Fasquelle.
- Kaltenmark, Max
 1979 "The Ideology of the *T'ai-p'ing ching*", in Holmes Welch, Anna K. Seidel, éd., *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, New Haven, London: Yale University Press, p. 19-52.
- Kusuyama Haruki 楠山春樹
 1983, "*Taibeikyō rui* 『太平經』類", in Tsukamoto Zenryū 塚本善隆, éd., *Tonkō to Chūgoku dōkyō* 敦煌と中國道教, Tokyo: Daitō shuppansha 大東出版社, p. 119-135.
 1992 "Tonkō isho *Taibeibu kan daini ni tsuite* 敦煌遺書「太平部卷第二」について", in *Dōka shisō to dōkyō* 道家思想と道教, Tokyo: Hirakawa shuppansha 平河出版社, p. 205-222.
- Lau, D. C., éd.
 2000 *Tai ping jing zhu zi suoyin* 太平經逐字索引: *A Concordance to the Taipingjing*, Hong Kong: Commercial Press, ICS series.
- Le Blanc, Charles
 1985 *Huai-nan Tzu: Philosophical Synthesis in Early Han Thought*, Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Leng Pengfei 冷鵬飛
 1989 "Lun *Tai ping jing* de yuanqi sixiang 論『太平經』的元氣思想", *Qin Han shi luncong* 秦漢史論叢 4, p. 30-42.
- Levi, Jean
 1977 "Le Mythe de l'Âge d'or et les théories de l'évolution en Chine ancienne", *L'homme* 17, 1, p. 73-103.
- Li Gang 李剛
 1994 "Ye lun *Tai ping jing chao* 'jia bu' ji qi yu dao jiao Shangqing pai zhi guanxi 也論『太平經鈔』「甲部」及其與道教上清派之關係", *Daojia wenhua yanjiu* 4, p. 284-299.
- Li Jiayan 李家彥
 1984 "*Tai ping jing* de 'yuanqi' lun 『太平經』的「元氣」論", *Zhongguo zhexue shi yanjiu* 中國哲學史研究 15, 2, p. 52-58.
 1985 "*Tai ping jing* de 'sanhe xiangtong' shuo 『太平經』的「三合相通」說", *Zongjiaoxue yanjiu* 宗教學研究 1, p. 27-31.
- Loewe, Michael
 1994 *Divination, mythology and monarchy in Han China*, Cambridge: Faculty of Oriental Studies, University of Cambridge.
- Long Hui 龍晦, Xu Xiangling 徐湘靈, Wang Chunshu 王春淑, Liao Yong 廖勇, éd.
 2000 *Tai ping jing quan yi* 太平經全譯, Guiyang: Guizhou renmin chubanshe 貴州人民出版社.
- Luo Chi 羅熾, éd.
 1996 *Tai ping jing zhu yi* 太平經注譯, Chongqing: Xinan shifan daxue chubanshe 西南師範大學出版社.

Mayers, William Frederick

1874/1924 *The Chinese Reader's Manual*, 2^e éd., Shanghai: Presbyterian Mission Press.

Miyazaki Ichisada

1960 "Les villes en Chine à l'époque des Han", *T'oung Pao* 48, 4-5, p. 376-392.

Nylan, Michael

1993 *The Canon of Supreme Mystery by Yang Hsiung: A Translation with Commentary of the T'ai hsüan ching* 太玄經, Albany: State University of New York Press.

Ōfuchi Ninji 大淵忍爾

1997 "Tonkō shōhon S.4226 *Taiibeibu kan daini ni tsuite* 敦煌鈔本S四二二六「太平部卷第二」について", in *Dōkyō to sono kyōten : dōkyōshi no kenkyū : sono ni* 道教とその經典 : 道教史の研究 其の二, Tokyo: Sōbunsha 創文社, p. 507-556.

Piclin, Michel

1980 *Les Philosophies de la triade ou l'Histoire de la structure ternaire*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Ren Jiyu 任繼愈, Zhong Zhaopeng 鐘肇鵬, éd.

1991/1995 *Daozang tijao* 道藏提要, 2^e éd., Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe 中國社會科學出版社.

Robinet, Isabelle

1994 "Le rôle et le sens des nombres dans la cosmologie et l'alchimie taoïstes", *Extrême-Orient Extrême-Occident* 16, p. 93-120.

1995 "Un, deux, trois : Les différentes modalités de l'Un et sa dynamique", *Cahiers d'Extrême-Asie* 8, p. 175-220.

Ryden, Edmund

1997 *The Yellow Emperor's Four Canons: A Literary Study and Edition of the Text from Mawangdui*, Taibei: Ricci Institute, Kuangchi Press.

Schipper, Kristofer

1982 *Le corps taoïste : corps physique – corps social*, Paris: Fayard.

Seidel, Anna K.

1969 *La divinisation de Lao tseu dans le taoïsme des Han*, Paris: École française d'Extrême-Orient.

Stein, Rolf A.

1963 "Remarques sur les mouvements du taoïsme politico-religieux au II^e siècle apr. J.-C.", *T'oung Pao* 50, 1-3, p. 1-78.

Strickmann, Michel (Bernard Faure, éd.)

2002 *Chinese Magical Medicine*, Stanford: Stanford University Press.

Takahashi Tadahiko 高橋忠彦

1985 "*Taiibeikyō gōkō no hyōten ni tsuite* 『太平經合校』の標點について", *Tōkyō gakugei daigaku kiyō : jimbun kagaku* 東京学芸大学紀要 : 人文科学 36, p. 231-244.

Vandermeersch, Léon

1983 "L'idée révolutionnaire, conception étrangère à la tradition chinoise :

le 'changement de mandat' et la restauration de l'ordre cosmique", *Extrême-Orient Extrême-Occident* 2, p. 11-20.

Wang Aihe

2000 *Cosmology and Political Culture in Early China*, Cambridge: Cambridge University Press.

Wang Ming 王明

1948 "Lun *Taiping jing chao* 'jia bu' zhi wei 論『太平經鈔』「甲部」之偽", *Lishi yuyan yanjiusuo jikan* 歷史語言研究所集刊 18, p. 375-384.

1965 "Taiping jing mulu kao 『太平經』目錄考", *Wenshi* 文史 4, p. 19-34.

Wang Ming 王明, éd.

1960/1979 *Taiping jing bejiao* 太平經合校, 2^e éd., Beijing: Zhonghua Shuju 中華書局.

Wilbur, C. Martin

1943 *Slavery in China during the Former Han dynasty: 206 B.C.-A.D. 25*, Chicago: Field Museum of National History.

Xu Shuhui 許淑惠

1995 "Liang Han sixiang yanjiu : *Taiping jing yuanqi shilun* 兩漢思想研究『太平經』元氣試論", *Fuda zhongyansuo xuekan* 輔大中研所學刊 4, p. 39-49.

Yoshioka Yoshitoyo 吉岡義豐

1961/1970 "Tonkō bon *Taibeikyō* ni tsuite 敦煌本『太平經』について", *Tōyō bunka kenkyūjo kiyō* 東洋文化研究所紀要 22, p. 1-103, rééd. in *Dōkyō to bukkyō* 道教と佛教 II, Tokyo: Kokusho kankōkai 國書刊行會, p. 9-114.

Yu Liming 俞理明, éd.

2001 *Taiping jing zhengdu* 『太平經』正讀, Chengdu: Bashu shushe 巴蜀書社.

Zheng Zhiming 鄭志明

2000 "Cong *Taiping jing* tan dao jiao de shengming guan 從『太平經』談道教的生命關", in Zheng Zhiming, éd., *Shengming guan buai yu xinling zhibiao xueshu yantaohui lunwen ji* 生命關懷與心靈治療學術研討會論文集, Dalin (Taiwan): Nanhua daxue zongjiao wenhua yanjiu zhongxin 南華大學宗教文化研究中心, p. 97-152.

Zhu Yueli 朱越利

1996 *Daozang fenlei jieti* 道藏分類解題, Beijing: Huaxia chubanshe 華夏出版社.

Annexe Inventaire des triades du TPJ

Le tableau ci-dessous permet surtout de vérifier le caractère obsessionnel du Trois dans le TPJ. Tenter de le commenter triade par triade reviendrait à paraphraser l'intégralité du texte, aussi me contenterai-je ici d'une classification provisoire. Les occurrences renvoient à la forme compacte de la triade dans Wang Ming, éd., 1960/1979 (par exemple, le trinôme « *tian-di-ren* 天地人 » apparaît 61 fois). Les occurrences données entre parenthèses indiquent que la triade concernée n'existe que sous une forme dispersée (*a*, *b* et *c* ne sont jamais accolés) et renvoient à cette forme. Quand une triade admet simultanément une forme compacte et une forme dispersée, seules les occurrences de la forme compacte ont été comptabilisées.

structure :	éléments de la triade			occurrences	trinômes associés :
	<i>a</i>	<i>b</i>	<i>c</i>		
<i>a, b, c</i> (1)	天	地	人	61	三統, 三才, 三名
	天	地	帝王	3	-
	天陽	地陽	人陽	1	三陽
	天道	地道	人道	1	-
	天	神靈	人	(5)	-
	天神	地神	人鬼	(4)	-
	天正	地正	人正	(3)	-
	天皇	地皇	人皇	(1)	三統
	皇天	后地	經緯	(1)	-
<i>a, b, c</i> (2)	日	月	星	31	三光, 三明, 三道, 三名
<i>a, b, c</i> (3)	天	地	中和	21	三氣
	天氣	地氣	中和氣	(3)	三氣
	天使	地使	中和使	(1)	-
<i>a, b, c</i> (4)	君	父	師	12	三人
	忠	孝	順	2	三事, 三行, 三綱
	臣	子	弟子	1	三行
	君	父母	師	1	-
<i>a, b, c</i> (5)	陽	陰	中和	4	三氣, 三合, 三法
	太陽	太陰	中和	2	三氣, 三名
	太陽氣	太陰氣	中和氣	(1)	三氣
	太陽之氣	太陰之氣	中和之氣	(1)	-
<i>a, b, c</i> (6)	鬼	神	精氣	4	-
	鬼	神	精物	3	-
	鬼神	神	精	3	-
	神	精	氣	1	-

	神	精	形	(1)	-
	百神	群精	百鬼	(1)	-
<i>a, b, c</i> (7)					
	水	土	石	1	三色
	泉	良土	石	(2)	-
<i>a, b, c</i> (8)					
	元氣	自然之氣	太和之氣	(1)	三氣
<i>a, b, c</i> (9)					
	縣官	居民	行者	(1)	三處
	長吏	邑民	行人	(1)	-
	長吏	布道	四野	(1)	-
<i>a > b > c</i> (1)					
	道	德	仁	21	三命
	道人	德人	仁人	1	三賢
<i>a > b > c</i> (2)					
	君	臣	民	14	三人, 三名
	帝王	后妃	大臣	1	三人
	帝王	臣子	庶民	(1)	-
	人君	大臣	百官	(1)	-
<i>a > b > c</i> (autres)					
	神道書	核事文	浮華記	(4)	三等
	元氣治	自然治	道治	(2)	三事
	守一	守二	守三	(2)	-
	風氣	藥味	少食	(1)	-
<i>a... b... c</i> (1)					
	上古	中古	下古	15	三古
	上古神文	中古神文	下古神文	1	-
	上古聖人	中古聖人	下古聖人	1	-
	上古人	中古人	下古人	(2)	-
	上古文	中古文	下古文	(1)	-
<i>a... b... c</i> (2)					
	孟	仲	季	4	-
	朝	晝	暮	(4)	三部, 三食
<i>a... b... c</i> (autres)					
	天	師	帝王	(2)	-
	男子	女子	奴婢	(1)	-
<i>a... c... b</i>					
	本	末	中	2	-
<i>a / b / c</i> (1)					
	上	中	下	3	-
	上士	中士	下士	(18)	-
	上士	中士	小人	(3)	-
	上君	中君	下君	(2)	-
	上士	中士	下愚	(1)	-
	上氣	中氣	下氣	(1)	三氣
	上角	中角	下角	(1)	-
	上賢	中賢	小人	(1)	-
	上賢	中人	小人	(1)	-
	高士	中士	下士	(1)	-

<i>a / b / c</i> (2)	大賢	中賢	下賢	1	三人
	大賢	中賢	小賢	1	-
	大度	中度	小度	1	-
	大人	中人	小人	(4)	三人
	大道	中道	小道	(3)	-
	大神	中神	小神	(3)	-
	大人	中士	小人	(2)	-
	大聖	中聖	小聖	(1)	-
<i>a / b / c</i> (autres)					
	上老	丁壯	少者	(1)	-
	樂	和	刑	(1)	-
<i>a / c / b</i> (1)					
	上	下	中	5	-
	上	下	中央	4	-
	上	下	中和	1	-
	上法	下法	中法	(1)	-
<i>a / c / b</i> (2)					
	高山	下川	平	4	-
	五嶽	下田	平土	1	三名
	五嶽	田野	平土	(5)	-
			平土	(1)	-
<i>a / c / b</i> (3)					
	頭	足	腹	4	-
<i>a / c / b</i> (4)					
	大	小	中	2	三周
<i>a + b = c</i>					
	父	母	子	7	三人, 三名
	夫	婦	子	1	-
	男	女	子	(5)	三人
	雄	雌	和	(1)	-
<i>trifonctionnalité</i>					
	生	養	長	2	-
	生	養	成	1	-
	生	養	施	(6)	-
	生	成	殺	(2)	-
	生	長	養	(1)	三事