

Rémi Mathieu

# LE TAOÏSME



*Que  
sais-je?*





Rémi Mathieu

# LE TAOÏSME

*Deuxième édition corrigée  
4<sup>e</sup> mille*

*Que  
sais-je?*

À lire également en  
**Que sais-je ?**

COLLECTION FONDÉE PAR PAUL ANGOULVENT

Claude B. Levenson, *Le Bouddhisme*, n° 468.

Jean-Luc Toula-Breysse, *Le Zen*, n° 3786.

Marianne Plouvier, Bruno Gérentes, *Le Tai chi chuan*, n° 3943.

Fabrice Midal, *La Méditation*, n° 3997.

Damien Chaussende, *Histoire de la Chine ancienne et impériale*,  
n° 4224.

ISBN 978-2-7154-1689-5  
ISSN 0768-0066

Dépôt légal – 1<sup>re</sup> édition : 2019  
2<sup>e</sup> édition corrigée : 2022, juin

© Que sais-je ? / Humensis, 2022  
170 bis, boulevard du Montparnasse, 75014 Paris

## Avant-propos

Autant le « taoïsme » s'inscrit dans l'histoire et la géographie, autant le *dao* (道) se situe hors du temps et de l'espace<sup>1</sup>. L'expression *daojia* (道家), « école [de pensée] du *dao* », qui renvoie à une unité supposée de la doctrine, date de la dynastie des Han (漢)<sup>2</sup>. Elle apparaît à une époque où l'obsession classificatoire s'empare des historiens et des bibliographes de l'empire, visant à regrouper et à séquencer les multiples groupes de pensée qui ont fleuri depuis la fin des Printemps et des Automnes (722-481 avant notre ère) jusqu'à cette période où le pouvoir politique cherche à définir les bons et les moins bons enseignements. Il s'arrêtera sur le confucianisme en tant que système référentiel officiel, considéré comme la norme éthique et philosophique de la caste lettrée et, censément, de toutes les classes sociales d'un empire pyramidal.

---

1. La transcription utilisée dans cet ouvrage est le *pinyin*, en usage en Chine et dans la sinologie internationale. On parlera donc du *dao* et non du *tao* (Tao), mais nous conservons le terme « taoïsme », consacré par l'usage, pour ne pas désorienter le lecteur. Il eût fallu parler de « daoïsme », doctrine basée sur le *dao*, selon les classements traditionnels. (Les caractères chinois figurent à la première occurrence du mot, à l'exception des noms de provinces, sans plus être répétés, ni dans le texte ni dans les notes.)

2. Voir le tableau chronologique *infra*, p. 8.

Le « taoïsme » est alors envisagé comme regroupant des penseurs d'époques et de cultures régionales diverses, mais unis sous l'égide d'une certaine conception de la voie (*dao*) qui implique un type de regard sur le monde et sur l'homme, et sur une opposition très fortement marquée entre nature et culture. Son histoire commence dans ce contexte et se poursuit de nos jours encore, après avoir franchi les obstacles qui sont ceux d'une histoire chinoise passablement mouvementée, et cependant stable sur ses bases jetées au début de cet empire des Han. Passé par de multiples formes et usages, d'abord philosophiques puis religieux, le taoïsme est complexe dans ses expressions parce qu'il l'est, dès le départ, dans ses notions. C'est là que se retrouve la question du *dao*.

S'il est une notion fortement ancrée dans cette doctrine, c'est bien le *dao* ; or, le peu qu'on en puisse savoir (à supposer qu'on en puisse connaître quelque chose) est qu'il est un, et assimilable au tout, quoique au-dessus de l'Un et supérieur au Tout. C'est aussi qu'il se décline en chaque chose et à chaque événement, à chaque moment et en tout lieu, en bref, qu'il s'incarne et n'est pas qu'un principe énoncé par et pour son humaine compréhension.

La difficulté éprouvée dans la définition du taoïsme n'est que la conséquence logique de l'impossibilité de circonscrire le *dao*. Il serait sage de dire que le « taoïsme » n'existe pas en tant que tel, mais que seules des formes de *taoïsmes* sont perceptibles, donc qualifiables en tel et tel temps et contexte. Il serait prudent de dire que le *dao* n'est pas en soi, mais que

seules ses manifestations phénoménales sont perceptibles, et à partir desquelles on ne peut qu'en supposer l'essence et le principe, faute de pouvoir les saisir. Si nous ne pouvons rien dire du *dao* ni du taoïsme en soi, il serait donc opportun de ne pas écrire ce livre ! Il nous faut cependant tenter de répondre à cette question muette et néanmoins légitime du lecteur : qu'est-ce que le *dao* ?

Dans un premier temps, il est pertinent de se pencher sur l'idée de « *dao* » au sens large, idée qui est originellement non « taoïste », puisque, accaparée par Lao zi (老子) – le fondateur supposé de la doctrine, également connu en français sous la transcription Lao Tseu –, elle propose une conception du cosmos, de la terre et des hommes, d'abord aux sages, enfin à ceux qui, plus nombreux encore, entendent le devenir. Cette première étape nous mènera des pères fondateurs, aux alentours du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, à l'invention de la « religion taoïste [enseignement du *dao*] » (*daojiao*, 道教), au II<sup>e</sup> siècle de notre ère. Non que l'émergence de cette religion mette un terme à l'approfondissement de la réflexion philosophique – de grands penseurs, tels Wang Bi (王弼), prouvent amplement le contraire –, mais la doctrine prend alors une tout autre dimension, sociale voire politique, des prêtres, des chefs religieux et des quêteurs d'immortalité, maîtres de techniques ésotériques, *fang shi* (方士), prenant le pas sur la recherche théorique des intellectuels.

Dès lors s'instaure un ensemble de rituels complexes qui, parallèlement – souvent contradictoirement – à la religion officielle du pouvoir politique,

établie depuis le début des Zhou (周), va permettre de passer du monde des hommes à celui des esprits, du monde terrestre à celui d'en-haut, du corps intérieur à l'espace extérieur, de la vie à la mort... Ce monde des esprits n'est pas l'apanage de ce système de pensée (longtemps, les écoles philosophiques se disputeront quant à l'existence et à la nature des forces spirituelles), mais le taoïsme lui accorde une grande puissance et une importance majeure, car il incarne bien des aspects du mystère qui caractérise le *dao*. Le sage taoïste fait bon ménage avec ces énergies spirituelles, dont il se fait des complices dans l'accompagnement des phénomènes cosmiques ou des mouvements corporels, contrairement aux adeptes de Confucius (Kong zi, 孔子, 551-479 avant notre ère) qui les tiennent à distance en les apaisant grâce aux offrandes sacrificielles. Les manifestations multiples de ces croyances feront l'objet de notre attention, car elles se perpétuent aujourd'hui encore, en Chine comme dans la diaspora sinisée des régions du monde. On peut en déceler l'influence majeure dans les pratiques médicales, l'alchimie, les arts martiaux, les techniques de l'alcôve, les tactiques militaires, l'art culinaire, la religion populaire... qui mêlent à la fois des principes théoriques anciens, des applications pratiques collectives ou individuelles, des croyances religieuses et des gestuelles ritualisées.

Enfin, le taoïsme (du moins ce qui en tient lieu dans la religion populaire) est encore fort vivace de nos jours – sous ses formes reconnues ou hétérodoxes –, quitte parfois à ce que les éléments fondateurs en soient

oubliés. C'est le modeste dessein de ce livre de rappeler que, sans leur connaissance, voire leur étude, il n'est guère de vision lucide de ce qu'il est convenu, depuis deux millénaires, de qualifier de « taoïsme ».

# Tableau chronologique

Ce tableau trace les grandes lignes de l'histoire chinoise. Il ne prétend pas rendre compte de la multiplicité des dynasties et des périodes complexes d'une chronologie particulièrement longue. Il ne vise donc qu'à faciliter la lecture des chapitres qui suivent.

## Époque mythique

*Trois Augustes* : Fuxi, Shennong et Huang di,  
« l'Empereur Jaune »

*Cinq Empereurs* : Shaohao, Zhuanxu, Di Ku, Yao et  
Shun

## Les dynasties royales

*Xia* (xxii<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècles)

*Shang-Yin* (xviii<sup>e</sup>-xi<sup>e</sup> siècles)

*Zhou* (1045 ?-221)

Zhou occidentaux (1045 ?-722)

Zhou orientaux (722-221), dont les « Printemps et Automnes » (722-481), puis les « Royaumes combattants » (453-221)

## Les empires chinois et barbares

*Qin* (221-206)

*Han* antérieurs et postérieurs (206 avant notre ère à 8 après notre ère, puis 25-220)

*Six Dynasties* (220-581), dont les Trois Royaumes (220-280), les Jin orientaux (317-420), Liu Song (420-479), Qi (479-502), Liang (502-557), Chen (557-589), et les Dynasties du Nord (386-581)

*Sui* (581-618)

*Tang* (618-907)

*Song du Nord* et *Song du Sud* (960-1127, puis 1127-1279)

*Yuan* (Mongols) (1279-1368)

*Ming* (1368-1644)

*Qing* (Mandchous) (1644-1911)

## La République

Fondation de la République de Chine (1912-)

République populaire de Chine (1949-) ; République de Chine (Taïwan)

## INTRODUCTION

# De quoi le *dao* est-il le nom ?

Le mot qu'on traduit usuellement par « voie » est aussi ancien que la langue chinoise, et sans doute antérieur à sa graphie la plus connue (道). Il en existe d'autres, qui varient selon les époques et les régions, et l'on aurait tort de voir dans celle dont l'usage a prévalu la seule étymologie plausible d'un terme qui, avec la naissance des œuvres de sagesse, va se voir projeter sur le devant de la scène des écoles de pensée. C'est dans les textes, plus tard qualifiés de « Classiques<sup>1</sup> », que ce mot sera promu au rang de notion renvoyant à un principe régissant le monde et les choses, à savoir

---

1. Il exista un nombre variable de *Classiques* qui a crû au fil des siècles. Pour l'Antiquité, on s'en tient à un nombre constant de cinq (parfois six), dont la liste comme l'ordre varient. On compte généralement le *Yi* (易), « Classique des Changements », le *Shu* (書), « Classique des Documents », le *Shi* (詩), « Classique des Poèmes », le *Yue* (樂), « Classique de la Musique » (en partie perdu), et le *Li* (禮), « [Classique des] Rites » ; le suffixe *jing* (經), « classique, canon », a été postposé à ces titres (sauf pour le *Liji* 禮記, néanmoins canonisé). On ajoute, en certains cas, le *Chunqiu* (春秋), « Printemps et Automnes » (annales de la principauté de Lu, 魯, à l'époque éponyme). Les termes occidentaux de *classiques* ou *canons* viennent de la culture théologique des missionnaires jésuites et dominicains. Les passages de ces classiques cités le sont sur la base de l'édition du *Shisanjing zhushu*, Zhonghua shuju, Pékin, 1980, 2 vol.

*wan wu* (萬物), les « dix mille êtres<sup>1</sup> ». À ce moment de l'histoire préphilosophique, il est dépositaire de plusieurs acceptions impliquant un idéal : celle de « voie (chemin, route, passage) » à emprunter, parce que exprimée par le Ciel – alors divinisé sous la dynastie des Zhou ; celle de « méthode (moyen, recette, procédé) » à observer parce que permettant l'accomplissement d'une mission (celle d'un roi, d'un prince, d'un ministre) ; celle de « devoir moral » (règle, loi éthique) qui doit être suivi pour respecter des principes axiologiques, pas toujours définis mais posés comme normes récurrentes. Les Classiques sont écrits sinon par les souverains et leur cour, du moins pour eux, même si les lettrés s'en empareront pour en faire les paradigmes d'une morale censément universelle à la suite de la prééminence précoce du confucianisme au v<sup>e</sup> siècle avant notre ère.

Par conséquent, non seulement le *dao* est bien antérieur au taoïsme, mais il ne saurait s'y réduire, au prétexte que celui-ci l'a, en quelque sorte, préempté à son usage, qu'il voulait monopolistique<sup>2</sup>.

Aussi trouve-t-on dans les trois principaux Classiques les premières traces de l'usage idéalisé de cette notion encore vague. Dans le *Shijing* (詩經), « Classique des Poèmes », l'œuvre la plus fréquemment citée par les

---

1. Il faudrait parler des « dix mille choses », car *wu* (物) n'implique pas l'être, mais cet usage a prévalu en sinologie.

2. « De toutes les notions chinoises, l'idée de Tao [*dao*] est, non certes la plus obscure, mais celle dont l'histoire est la plus difficile à établir... » (M. Granet, *La Pensée chinoise* [1929], Paris, Albin Michel, « L'évolution de l'humanité », 1988, p. 250).

lettrés, le terme apparaît maintes fois comme désignant un chemin, une voie à suivre, une procédure, un moyen de se comporter... La dernière partie du livre, consacrée aux hymnes royales sacrées, évoque « la grande *voie* » (qui serait celle des rites et de la morale, selon les gloses)<sup>1</sup>. Presque partout ailleurs, le mot est employé dans son acception ordinaire de « route, voie de déplacement, chemin, passage », au sens le plus pratique, en milieu terrestre comme aquatique (la graphie 道 est écrite avec la clé de la marche 辵). Pourtant, cette œuvre supposément éditée par Confucius (à tout le moins formatée par les lettrés des écoles), aurait pu être imprégnée de cette conception moralisante qu'elle aura chez le maître et ses disciples. Il n'en est rien, si l'on s'en tient au texte même, sans y inclure les commentaires presque intégralement confucianisants. L'accaparement des Classiques par cette école de pensée ne relève pas de cette étude, mais il ne faut jamais perdre de vue la vérité historique suivante : la classe lettrée s'est longtemps, sinon toujours, approprié l'édition et surtout l'interprétation des Classiques, alors qu'originellement ils n'étaient la propriété idéologique d'aucune des « cent écoles », toutes postérieures à la naissance de ces œuvres, devenues canoniques sous l'influence de Confucius et de ses héritiers.

Le même type d'enquête mené dans le *Shujing* (書經), « Classique des Documents », premier livre

---

1. Poème 299, *Pan shui*, § 3 (nous désignons ainsi la 3<sup>e</sup> strophe), trad. S. Couvreur, in *Cheu king...*, Ho kien fou, 1896 ; rééd. Taichung, Kuangchi Press, 1967, p. 450, ci-après citée SC.

d'histoire de la Chine antique, démontre que la notion de *dao* s'élabore au contact de la divinisation du Ciel. Mais elle s'utilise aussi comme un condensé de devoir moral, essentiellement *ad usum delphini* (pour l'éducation du prince), lorsqu'il est rappelé l'obligation de ne jamais s'éloigner de l'éthique souveraine<sup>1</sup>. La dynastie des Zhou est en effet à l'origine d'un bouleversement religieux – disons même théologique – qui a amené à prendre le Ciel pour référence suprême sur le plan non seulement divin, mais éthique, le Ciel conférant dès lors son mandat au prince, mais aussi sa nature à chaque chose. À tel point que si la pensée chinoise ancienne n'a pas véritablement connu l'idée de « nature », au sens occidental du terme, elle a fait bon usage de celle de Ciel (*tian*, 天), comme d'une *natura naturans*, ainsi que disait Spinoza. Dès lors, le Ciel est non seulement ce qui définit la qualité de chaque être, mais ce qui, plus ou moins explicitement, décrète sa morale, puisqu'il est une puissance intrinsèquement éthique, à cette époque du moins : la vertu impressionne le Ciel qui élève les humbles et abaisse les orgueilleux, car telle est, affirme le même passage du texte, « la voie du Ciel<sup>2</sup> ».

---

1. Voir par exemple *Da Yu mou*, chap. III, § 6 et 20 (trad. S. Couvreur, *Chou king. Les Annales de la Chine*, Ho kien fou, 1897 ; rééd. Paris et Leyde, Cathasia, Les Belles Lettres et Brill, 1950, p. 34 et 42), où il est question de « ne point s'écarter de la [juste] voie » et de ne pas « renverser [les principes de] la voie ».

2. Dans l'œuvre, on trouve en tout cinq occurrences de l'expression « voie du Ciel » ; nous ne les reproduisons pas, mais elles attestent l'imprégnation dans les textes historiques fondateurs de cette idée. Voir,

Cette confusion volontaire des domaines religieux et moral élève donc l'éthique à la hauteur des dieux et se transforme ainsi en principe de vie et d'action, au point de ne plus différencier ce qui est conforme à un principe d'éthique supérieur et ce qui est en accord avec la nature conférée par le Ciel : *dao/fei dao* (*wu dao*) [道/非道 (無道)], « conforme à/non conforme à (hors de) la voie ». C'est cette même règle qui devient la norme pour le roi auquel s'adresse donc prioritairement ce discours ; elle définit ce que ce document historique appelle désormais la « voie royale », signification largement dominante dans cette compilation canonique qu'est le *Shujing*, modèle idéologique de Confucius et de son école, comme nous le verrons. Le maître, dont on sait qu'il se voulait avant tout un transmetteur des valeurs établies, s'empare de ce vocable dans son acception à la fois cosmique (la voie céleste, naturelle) et éthique (la voie que la morale noble indique de suivre à celui qui est en quête de la sagesse).

C'est le troisième Classique qui ouvrira le chemin vers le langage et la pensée du taoïsme philosophique. Le *Yijing* (易經), « Classique des Changements », est en fait le seul à conférer à « la voie » un sens métaphysique qui donne pour acquis que les mondes cosmique, terrestre et humain sont régis par un seul principe d'ordre et un moteur qui se compose de deux énergies

---

par exemple, *Tang gao*, chap. XII, § 3 (trad. SC, p. 110). La majuscule en tête du mot « Ciel » n'a évidemment aucun sens en chinois, mais elle est observée dans les langues occidentales lorsqu'il s'agit de désigner l'entité spirituelle. La langue ni la pensée chinoises ne distinguent l'espace atmosphérique ou le cosmos de la puissance divine.

(forces, souffles) à la fois antagonistes et complémentaires : le *yin* (陰) et le *yang* (陽). Ils correspondent non seulement aux deux sexes (l'un femelle, l'autre mâle), mais aussi à deux types d'action (passive et active), deux sortes de lieu (interne et externe), de luminosité (sombre et clair), qui s'incluent aussi l'un l'autre. Ce « Classique des Changements » est le seul texte antique à cerner, sinon à définir, le *dao* comme fondement du fonctionnement du monde objectif et du monde de la pensée, le second en dépendance et correspondance avec le premier. À ce stade, un point doit être souligné : la nature du *dao* est certes amplement méconnue, mais on sait de lui qu'il s'inscrit toujours dans un processus, parce que ses composants sont eux-mêmes en procès et jamais stables, sinon dans leur inconstance. Dans la partie la plus théorique du *Yijing*, le « Xi ci (繫辭) » I, il est indiqué que ce procès réciproque du *yin* et du *yang* est ce qu'on appelle le *dao*. La glose du grand lettré Wang Bi (226-249) – lequel a également commenté le *Lao zi* en une scolie qui a fait et fait encore autorité – explique que le *dao* est le nom donné à l'indéterminé, qu'il s'étend à toute chose et que, de ce fait, toute chose dérive de lui. Comme il n'a pas de substance, il n'est pas possible d'en donner une image. Le *dao* lui-même s'incarne dans les trois étages du monde propres à la pensée chinoise : le ciel, la terre et l'homme. Ce livre divinatoire l'écrit définitivement : « Un *yin*, un *yang*, c'est ce qu'on nomme *dao* » (où « un » s'entend à la fois d'un temps et d'un espace, voire d'une quantité). Cette partie de l'œuvre date sans doute du IV<sup>e</sup> ou III<sup>e</sup> siècle avant notre ère,

c'est dire qu'elle est contemporaine de l'émergence du taoïsme philosophique que furent les premiers états connus du livre de Lao zi.

Les deux autres Classiques (*Li*, 禮, et *Yue*, 樂) sont des œuvres – du moins des ensembles, parfois disparates, de textes – dont la finalité est essentiellement prescriptive en matière cérémonielle. De fait, elle s'inscrit dans la vie ritualisée de la cour royale ou de cours princières et non dans le cadre d'une construction philosophique spéculative. Les emplois du terme *dao* y sont donc conformes à ceux qu'on observe dans le *Shujing*, pour l'essentiel : c'est la route qu'on emprunte pour se déplacer et la voie qu'on doit suivre pour se conformer à la morale, plus largement la voie qui sert de norme à l'action juste<sup>1</sup>.

Cette littérature canonique, telle que nous la connaissons au début de l'empire, est ainsi dominée par les valeurs de l'école de Confucius, le « Classique des Changements » faisant pour partie exception dans la mesure où sa fonction première – la divination et une explication qu'on pourrait dire *métaphysique* du

---

1. Sans multiplier les exemples qui illustreraient ces significations principales, nous renvoyons à ce passage (une citation attribuée à Confucius) du *Liji*, chap. « Biaoji 表記 », LIV, 1639 A (trad. Séraphin Couvreur, *Li Ki...*, Ho kien fou, [1899], rééd. Paris et Leyde, Cathasia, Les Belles Lettres et Brill, t. II, p. 486 § 15), où la voie est définie comme n'étant que l'application de l'équité (la morale), *yi* (義), vertu confucianiste s'il en est. On voit combien un rituel a pu être monopolisé par l'école confucianiste à son profit idéologique, au point que ladite *voie* peut être réduite à cette seule qualité éthique. Mais, dans cette pensée, le rite est la morale même.

monde – n’a pas été soumise, dans un premier temps du moins, à ses références « scolastiques ». C’est sans doute pourquoi le *Yijing* a pu, vraisemblablement aux alentours du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, servir de base théorique aux premiers penseurs de la future école plus tard qualifiée de « taoïste » par les lettrés bibliographes des premiers Han.

\* \* \*

Le *dao* se trouve installé dans le paysage intellectuel en une acception multiforme qui finira par le rendre compatible avec l’usage que Lao zi, Zhuang zi (莊子) et d’autres s’apprêtent à en faire. « Le *dao* » va alors servir de mot-valise dans lequel chacun pourra installer ce qu’il veut faire entendre (y compris le vide, au sens positif du terme). Il est, ou plutôt il devient, le nom du sans-nom, l’oxymore absolu, puisque ce qu’il est est aussi nécessairement le contraire de ce qu’il est (absence et présence, existence et inexistence, possible et impossible...), car le seul « dogme » qu’on peut en infirmer est qu’il se compose du *yin* et du *yang* qui, par définition, s’excluent l’un l’autre tout en se compénétrant (*Yijing dixit*). Réduire le *dao* à un nom est sans nul doute excessif, mais évacuer la question de son nom est une erreur majeure dans la mesure où cette philosophie (et toute la philosophie chinoise en général) fait du nom le cœur de son questionnement sur le rapport de l’homme au monde et de l’homme à lui-même.

Parler et nommer sont sans nul doute – beaucoup le rappelleront – de bien grandes audaces, mais ne

pas nommer en parlant ou en écrivant est une faute impardonnable que le sage ne peut commettre, surtout s'il s'agit de « la voie » à laquelle il entend faire accéder des disciples. Le nom du *dao* est cela seul par quoi l'on peut en avoir l'intuition, sinon la connaissance qu'on s'accordera à juger impossible. La parole de Lao zi peut dès lors s'en saisir et se développer en une étape entièrement novatrice de la pensée chinoise qui suit la révolution confucianiste, à laquelle toutefois elle s'oppose aussi en grande partie<sup>1</sup>.

---

1. Voir R. Mathieu, *Confucius*, Paris, Entrelacs, « Sagesses éternelles », 2006.

- John Lagerwey (dir.), *Religion et société en Chine ancienne et médiévale*, Paris, Cerf et Institut Ricci, « Patrimoines », 2009.
- Jean Levi, *Propos intempestifs sur le Tchouang-tseu*, Paris, Allia, 2003.
- Henri Maspero, *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Paris, Civilisations du Sud, 1950 ; rééd. Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1971.
- Yuri Pines, *L'Invention de la Chine éternelle*, trad. D. Chaussende, Paris, Les Belles Lettres, « Histoire », 2013.
- Fabrizio Pregadio, *The Encyclopedia of Taoism*, Londres et New York, Routledge, 2008, 2 vol.
- Isabelle Robinet, *Comprendre le Tao*, Paris, Albin Michel, « Spiritualités vivantes », 1996 ; rééd. 2002.
- Isabelle Robinet, *Histoire du taoïsme des origines au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, « Patrimoines », 1991.
- Kristofer Schipper, *Le Corps taoïste*, Paris, Fayard, « L'espace intérieur », 1982.
- Robert Van Gulik, *La Vie sexuelle dans la Chine ancienne*, trad. L. Évrard, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1971 ; rééd. « Tel », 2007.
- Léon Vandermeersch, *Ce que la Chine nous apprend. Sur le langage, la société, l'existence*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 2019.
- Holmes Welch et Anna Seidel (éd.), *Facets of Taoism : Essays in Chinese Religion*, Yale, Yale University Press, 1979 ; rééd. 1981.

## TABLE DES MATIÈRES

---

<b>Avant-propos</b> .....	3
<b>Tableau chronologique</b> .....	8
INTRODUCTION	
<b>De quoi le <i>dao</i> est-il le nom ?</b> .....	10
CHAPITRE PREMIER	
<b>Les premiers maîtres et la genèse de la doctrine</b> .....	19
I Lao zi .....	19
II Zhuang zi .....	40
III Lie zi .....	51
CHAPITRE II	
<b>Aspects du taoïsme, spéculation et pratiques hygiénistes</b> ....	60
I La catégorisation bibliographique du « taoïsme » philosophique .....	60
II Les pratiques hygiénistes de longue vie .....	63
CHAPITRE III	
<b>La religion taoïste et son évolution historique</b> .....	77
I L'émergence d'une « religion taoïste » .....	77
II Les grandes étapes du taoïsme à l'âge classique (de la fin des Han à nos jours) .....	79
III Le taoïsme et les pratiques sociales .....	102
<b>Conclusion</b> .....	120
<b>Bibliographie</b> .....	125