

« *Ki* » — une vision du monde orientale : Tout est Un

Keiko Kakiuchi

1. Divers dualismes et le monisme oriental

Nous voulons saisir les choses autour de nous en les divisant en deux : esprit/corps (cœur/corps, intérieur/extérieur), esprit/matière (psychique/physique), subjectif/objectif (soi/ autre), homme/animal (vivant/non-vivant), homme/dieu (artificiel/naturel), vie/mort (ici-bas/au-delà), was/das etc... C'est à travers cette série indéfinie de dichotomies que nous saisissons ce monde y compris nous-mêmes.

On dit souvent qu'une pareille vision dualiste du monde est apportée par le « savoir occidental du temps moderne » ; mais aujourd'hui, nous, soit occidentaux soit orientaux, la sentons comme la vision toute naturelle. Pourquoi ? Est-ce que la force magique des sciences a été si grande ?

Est-ce que la vision dualiste coïncide avec notre sensation ou expérience naïve et réelle ? Ou bien est-elle la fatalité de la raison humaine ? Ou bien représente-t-elle la réalité du monde ? À cela on serait naturellement tenté de s'y opposer. On dirait qu'autant d'affirmations, autant d'objections.

Quand on veut mettre en cause la vision dualiste du monde, on invoque souvent les courants de la pensée orientale. Certainement il n'est pas facile de trouver un dualisme matière-esprit ni un rationalisme objectif chez Confucius ou Zhu Xi à l'ancienne Chine ; mais il n'en est pas moins vrai que même eux ils pensèrent séparément la matière et esprit, les prirent pour les concepts différents, et qu'ils fussent bien conscients du problème de sujet-objet. Puisque comme Asiates nous avons pu incorporer tant bien que mal le « savoir du temps moderne » d'origine occidentale avec les lettres chinoises traditionnelles telles que 物, 心, 主, 客, il ne serait pas facile de fixer naïvement la frontière qui sépare la pensée orientale traditionnelle et la pensée occidentale moderne. La pensée orientale traditionnelle s'est basée sur la vision du monde tout à fait différente de la pensée moderne occidentale ou de la pensée reconnue comme presque universelle d'aujourd'hui, voilà une illusion trop grossière ; et il serait impossible de saisir la réalité d'une grande influence que la pensée

occidentale moderne a exercée en Asie, sans discerner avec beaucoup d'attention la communauté aussi bien que la différence entre elles.

Cela dit, il est indéniable que la réflexion sur le monisme dans la pensée orientale traditionnelle nous amènerait à dévoiler la limite du dualisme — s'il y en avait une —, et à chercher la possibilité d'une autre vision du monde ou d'une autre échelle de valeurs. Le monisme oriental tel qu'il s'exprime dans les tournures : 物心一如 [la matière et le cœur ne font qu'un], 主客合一 [le sujet coïncide avec l'objet], 生死無二 [la vie et la mort ne font qu'un], 色即是空 [rien n'est substantiel], 心即理 [le cœur et la raison ne font qu'un] présupposent deux termes d'abord, et puis cherchent leur union ou leur coïncidence à la suite des exercices ou des efforts ou bien par une sorte d'éveil ; mais en même temps il est bien approprié à nos sens ou goûts ordinaires. Quand nous disons que « Le moral peut rendre malade » [Fancy may kill or cure] (病は気から), nous mettons la réalité physique de la maladie interne en rapport avec le psychologique de l'humeur ; quand nous parlons de l'« air de la scène » (場の空気), nous réalisons l'atmosphère de la scène ou ses inter-relations subtiles au-delà de la distinction sujet-objet. Nous autres orientaux employons très souvent le mot « *Ki* » (気) pour expliquer les choses d'une manière non scientifique. Il se peut que nous soyons obligés de nous soucier de (気にする) l'humeur (気持ち) ou de l'air (空気) pour guérir la solitude suscitée par la division propre à la vision dualiste du monde, et de récupérer le sentiment d'unité. De toute manière, la notion de « *Ki* » constitue la vision fondamentale du monde sur laquelle se construit le monisme en Orient.

2. Qu'est-ce que le « *Ki* » ?

Il est difficile de définir ce que c'est que le « *Ki* » (article « le » est ici neutre ; et puisque le « *Ki* » n'est pas numérique, il n'a pas de forme pluriel). Malgré qu'en Chine on a expliqué de divers phénomènes par le « *Ki* » depuis l'antiquité, il n'y a guère — ce qui est vraiment étonnant — de mots qui définissent le « *Ki* » lui-même. Les Chinois dans l'antiquité les expliquèrent par le *Ki* comme principe évident ; ce qui est alors remarquable, c'est qu'en disant que « C'est à cause du *Ki* que [...] », ils croiront que c'est bien certain, pas illusoire. C'est comme si les hommes d'aujourd'hui se rassurent sans raison en entendant les explications telles que « C'est un phénomène physique. » Le moins que l'on puisse dire ici, le « *Ki* » est certainement la matière qui existe réellement et non pas la chose incertaine ou vague comme le suggère la tournure japonaise : « C'est une illusion, ce n'est que le *Ki* » [Tut e fais des idés] (気のせい).

Grosso modo, il y a deux genres dans les expressions du japonais moderne qui incluent le « *Ki* » : d'abord les expressions qui concernent les mouvements du cœur ou de la

conscience humaine telles que 気がつく [s'apercevoir], 気になる [se soucier de-], 気を失う [s'évanouir], 気が狂う [être fou], やる気 [se passionner pour], 元氣 [vitalité], 気合い [concentrer toutes ses forces], 気持ち [disposition], 気分 [humeur], 雰囲気 [ambiance] etc.. Et puis les expressions qui concernent les phénomènes naturels tels que 空気 [air], 大気 [atmosphère], 気体 [corps gazeux], 天気 [temps], 気候 [climat] etc.. Ce qui est commun à ces deux genres, ce serait « une chose invisible mais qu'on peut réaliser réellement. » Cet aspect sémantique du mot « *Ki* » s'accentuerait surtout quand on le prononce « *Ke* » ou « *Ge* » comme dans les tournures telles que 人気のない [désert], 大人気ない [manquer de maturité], 眠たげ [sembler avoir sommeil], 知りたげ [sembler vouloir savoir] etc..

Alors que la tournure japonaise 気のせい [Ce n'est que le *Ki*] signifie le fait incertain et impossible à expliquer scientifiquement, la notion de « *Ki* » selon la tradition chinoise a un sens tout à fait contraire. Pour regarder les choses inversement, le fait que nous autres Japonais prenons 気のせい [Ce n'est que le *Ki*] pour incertain, est précisément un effet du dualisme matière-esprit que nous nous approprions aujourd'hui. De toute façon, le monisme du « *Ki* » consiste à ne pas saisir séparément le phénomène physique et le phénomène psychique.

Pour le moment, je voudrais définir le « *Ki* » comme « matière très subtile avec tant d'énergie et de vitesse. » Le monde est rempli de « *Ki* » qui fait surgir de divers phénomènes en mouvant, en se heurtant et en répétant le rassemblement aussi bien que la dispersion ; le monde, c'est la composition possiblement infinie ou la gradation continue tissée par les changements incessants du « *Ki*. » Le *quid* aussi bien que le *quod*, le vivant aussi bien que le non-vivant ne sont qu'une coupe instantanée du processus du *Ki*, et la différence entre eux n'est que celle de degrés du « *Ki* » ; enfin, la réalité du monde est précisément une série du « *Ki* » qui n'a cessé de couler continuellement pour l'éternité. La conception moniste qui constitue la base de la pensée traditionnelle, c'est le monisme du « *Ki* » qui fait que tout est un.

3. « *Ki* » pour l'homme

Pour rendre plus concrète la vision du monde du « *Ki* », prenons le cas de l'homme pris comme ensemble ou rassemblement du « *Ki* » dans leurs meilleurs états. Zhu Xi à l'époque de la dynastie des Song du Sud (1127-1279), fondateur du néo-Confucianisme, explique la vie et la mort de l'homme d'une manière suivante :

L'homme est né par le rassemblement du « *Ki*. » Puisque la quantité du « *Ki* » est

constante, le temps de leur épuisement arrive nécessairement. À ce moment-là, le *Ki* comme âme monte au ciel, le *Ki* comme corps retourne à la terre, et l'homme meurt. (*Propos de Zhu Xi*, vol. III, article 19)

L'explication de la vie/mort de l'homme par le rassemblement/dispersion du « *Ki* » n'est pas seulement propre au Confucianisme, mais encore constitue la conception fondamentale chinoise ; mais pour le Confucianisme qui se communique avec le monde des morts à travers son culte des morts, une telle explication est une sorte d'épée à deux tranchants. Car, elle rend possible de purger la mort aussi bien que le monde des morts d'éléments incompréhensibles et de les réduire au phénomène physique du « *Ki* » d'une part ; mais d'autre part ce qu'il y a de froid en elle pourrait nier non seulement le sens mais encore l'existence même du rituel ou de la cérémonie qui suit la mort des proches. En effet, Zhu Xi dit :

Le « *Ki* » ne se disperse pas en même temps que la mort ; il reste un certain temps. Il y a donc lieu de déplorer (感格) . Il est vrai qu'à l'égard des ancêtres très lointains, on ne peut pas savoir s'il reste ou non du « *Ki* » ; tout de même, puisque ceux qui président la cérémonie sont leurs descendants, se lient à leurs ancêtres à travers le « *Ki* », il y a lieu de déplorer. Il n'en est pas moins vrai qu'une fois dispersé, le « *Ki* » ne peut pas se rassembler de nouveau. D'après le bouddhisme, l'homme devient démon (ghost, 鬼, 靈) après la mort, et le démon redevient homme. Si tel était le cas, un certain nombre d'hommes ne cesserait de répéter l'aller-et-retour entre ce monde et l'au-delà ; de là suit l'absurdité de l'œuvre de création. Quelle idiotie ! (*Id.*)

Zhu Xi chercha plutôt à justifier le sens qu'à la vertu comme 孝 [piété filiale] en soulignant la continuité ainsi que l'homogénéité des « *Ki* » qui traverse les générations familiales. Il pensa pouvoir expliquer physiquement les phénomènes mystérieux tels que spectre, malédiction etc.

La naissance de l'homme est rendue possible par le rassemblement du « *Ki* » ; il devient tantôt table, tantôt chien tantôt homme, ce qui le décide, ce n'est que la différence des genres ou des états du « *Ki*. » Il en est de même pour la différence du talent, du caractère, du destin etc. des hommes. C'est le « *Ki* » qui préside à tout ; toujours est-il qu'à la différence du *Ki* devenu chien ou table, le « *Ki* » devenu homme a plus ou moins le pouvoir de s'épurer ou de s'améliorer. Même si on ne pouvait pas changer son propre destin, on pourrait perfectionner le caractère, faire progresser les pouvoirs, s'efforcer en vue d'être saine et de vivre le plus longtemps que possible : voilà la spécificité du « *Ki* » devenu

homme non pas chien ni table.

Depuis l'antiquité, de diverses pensées et de divers arts de 養生, 養氣 [soin des *Ki*] en Chine. Le phénomène-homme a une opération nommée « cœur » (心) ; c'est pour cette raison que l'homme peut soigner *a posteriori* le « *Ki* » reçu à la naissance et fait attarder la dispersion du « *Ki* », c'est-à-dire la mort le plus longtemps que possible. C'est le cœur qui rend l'homme précisément humain, et grâce au « cœur » comme principe de subjectivité l'homme peut affronter le fatalisme ou le déterminisme du « *Ki*. » D'ailleurs, avec l'apparition du « cœur », on se détache d'une série continue du « *Ki* » et commence ainsi à voir le monde comme ensemble des objets distincts. J'ai parlé plus haut de 心身一如 [Le cœur et le corps ne font qu'un] comme slogan du monisme oriental traditionnel ; on peut maintenant dire qu'il consiste à retourner à la série du « *Ki* » et plonger de nouveau le monde articulé en un cours du *Ki*.

4. « *Ki* », « Cœur » et « *Ri* »

Zhu Xi dit que Le cœur est la fraîcheur du « *Ki*. » (Ibid., vol. V, article 28) Ça veut dire que parmi les « *Kis* » constituant l'homme, il y a du « *Ki* » constitutif du « Cœur » plus subtile, plus aisé, plus vite, plus énergétique que le « *Ki* » constitutif du corps. C'est ainsi qu'on semble distinguer le corps et l'esprit (le cœur) et donner à celui-ci la supériorité sur celui-là. Malgré cela, leur distinction n'est que la différence des qualités ou des états de « *Ki* », si bien que leur continuité ne disparaît pas.

Mouvoir les corps sans les toucher par 念力 [la force de volonté] ou bien prier pour demander la pluie 雨乞い etc., nous prenons ce genre de chose pour superstitieux ou accidentel. Trouver une causalité entre le phénomène physique comme mouvement des corps (pluie) et l'action psychique de vouloir ou de prier, ça ne sert à rien sauf à faire reposer le « *Ki*. » Comment en est-il du point de vue du « *Ki* » ? Puisque le « *Ki* » de l'esprit est couplé au « *Ki* » du corps, les mouvements du cœur ne peuvent pas ne pas exercer des influences sur les « *Ki* » qui concernent le corps. Et puisqu'il n'a pas de lacune dans la série du « *Ki* », des vibrations du « *Ki* » peuvent passer par le *Ki* invisible (qui ne se coagule pas en chose) et atteindre le « *Ki* » du ciel qui causent les phénomènes physiques tels que la pluie.

Quand on a de mauvaises idées, le « *Ki* » du cœur se perturbe et se trouble. Si le « *Ki* » brouillé opérait sur le « *Ki* » du corps, il se peut qu'on perde la santé. Ou encore, ils influencent le « *Ki* » aux alentours et perturbent le « *Ki* » du ciel et ainsi peuvent causer des accidents ou des catastrophes. Les idées selon lesquelles si la mauvaise politique continuait longtemps, ou les catastrophes naturelles donnent un avertissement au prince, ne sont pas

des intimidations ni des superstitions, elles sont bien justifiables du point de vue du « *Ki*. » Zhu Xi dit comme suit :

Le démon (鬼神) n'est qu'un « *Ki*. » Ce qui fait des mouvements d'extension et de flexion, d'aller et de retour, c'est le « *Ki*. » Il n'y a que de « *Ki* » entre le ciel et la terre. Le « *Ki* » de l'homme et le « *Ki* » du ciel et de la terre constituent la continuité sans lacune ; mais on l'ignore. Pour peu que le cœur agite, cela se communique immédiatement aux mouvements du « *Ki* », Comme dans la divination, la simple expression des choses qui existent dans le cœur agite le cœur et suscite nécessairement la réaction qui y correspond. (*Ibid.*, vol. III, article 7)

Le démon est comme âme de l'homme après la mort ; il va et vient entre ce monde-ci et l'au-delà jusqu'à ce que le « *Ki* » du mort se disperse complètement et se fonde dans la mer du « *Ki* ». Tantôt le démon réagit aux vœux de ses proches encore vivants et descend à ce monde-ci afin de les protéger, tantôt il suscite des phénomènes maléfiques (mouvements extraordinaires du « *Ki* ») à ce monde-ci à cause de la rancune (coagulation du « *Ki* » difficile à se disperser). Comme le suggère Zhu Xi, les baguettes de bambou ou les mouvements de la pièce qui transmettent des messages divins correspondent aux mouvements subtils et inconscients du *Ki* dans le cœur du devin ou de la devineresse.

C'est ainsi que toutes les distinctions entre phénomènes physiques et phénomènes psychiques, malgré qu'elles semblent tout à fait évidentes, arrivent à se détruire, puisque tout se relie aux mouvements du « *Ki*. » Cela dit, il ne faudrait pas oublier que le cœur a plus d'influences sur les choses aux alentours que le *Ki* envers le cœur. Une pareille supériorité n'est rien d'autre que l'humanité de l'homme ; c'est aussi à cause de cela que chaque homme doit se détacher de la série du « *Ki* » et regarder le monde (qui ne le comprend pas) de dehors. À ce moment-là, le monde apparaît comme beau monde du « *Ri* » (理).

Le dit « dualisme *Ri-Ki* » du néo-Confucianisme consiste à expliquer le monde par le couple « *Ri-Ki*. » Malgré cette nomination, le « *Ki* » et le « *Ri* » ne s'opposent pas l'un à l'autre, ils existent toujours simultanément et on ne peut pas les concevoir séparément. C'est comme si dans le cas de langage, on ne pouvait pas séparer les phénomènes physiques comme voix ou lettre des sens qu'ils représentent. Tous les êtres de l'univers ne sont pas simplement tels qu'ils sont, ils sont aussi ce qu'ils devraient être ; et il y a là nécessairement des sens, des valeurs, des rôles, en un mot un « *Ri*. » Pour autant que les hommes ont le cœur, le monde n'est pas simplement des cours des « *Ki* » pour lui, le monde doit maintenant apparaître comme constitué par les choses qui ont chacun à sa manière le sens, la valeur et le rôle.

5. Pourquoi souligner l'importance du « *Ki* »

Depuis que le néo-Confucianisme expliqua le monde par le « *Ri-Ki* », si on avait souligné l'importance du « *Ki* » dans l'histoire de la pensée orientale, on prenait d'ordinaire cette attitude comme manifestation idéologique d'une certaine tendance ou d'une certaine position. Pourquoi le néo-Confucianisme prit la notion ancienne du « *Ki* » de nouveau ? C'était surtout pour s'opposer à la vision nihiliste du bouddhisme en invoquant la fermeté matérielle du « *Ki*. » Ce monde n'est pas le néant ni le vide comme l'enseigne le bouddhisme, ce monde existe indubitablement, autrement dit le « *Ki* » existe réellement. Mais pour Zhu Xi, le monde n'est pas simplement tel qu'il est, mais encore tel qu'il doit être. C'est ainsi qu'on établit le schème selon lequel le « *Ki* » et le « *Ri* » qui ne s'opposent pas originellement, devient les notions opposées. Voilà le dualisme où le « *Ki* » égal « le monde tel qu'il est » d'une part, le « *Ri* » égal « le monde tel qu'il doit être », le monde idéal. Il va sans dire que le néo-Confucianisme respecte celui-ci ; c'est pourquoi on allait appeler le néo-Confucianisme 理学, c'est-à-dire théorie ou science du « *Ri*. »

Au fur et à mesure que le néo-Confucianisme est devenu autoritaire, sa vision idéale du monde oppresse les gens si bien qu'ils veulent relier la valeur du cœur au monde tel qu'il est. Après l'apparition du néo-Confucianisme, mettre l'accent sur le « *Ki* » consiste à préférer le *Sein* au *Sollen*, le réel à l'idéal, et à choisir ceux-ci comme point de départ dans la théorie du cœur. Cette tendance se développe tellement qu'à la veille de la modernisation de la Chine, elle excite même une opposition entre « *Ri* » comme norme et « *Ki* » comme désir.

Insister sur l'importance du « *Ki* » contrairement à ce que professe le néo-Confucianisme, ça revient à insister sur la vision « Tout est Un » du *Ki*. 陽明学 [Yanmingisme] s'oppose au néo-Confucianisme en critiquant sa préférence du « *Ri* » ; le Yanmingsime met de nouveau le « *Ri* » sur la base de la réalité du cœur sans souligner trop l'importance du « *Ki* » et promeut ainsi la vision « Tout est Un » qui consiste à identifier la douleur ou la souffrance des autres avec la douleur ou la souffrance de soi, et à inciter les gens à intervenir pour les autres sans tenir compte de ses propres intérêts. À l'aube de la modernité, le Japon a découvert la forme la plus radicale du Yanmingsime et il l'a presque identifié avec l'activisme jusqu'au-boutiste en même temps qu'il a promu l'ultra-nationalisme basé sur l'esprit oriental à l'ère de Meiji. Les Yanmingistes d'alors font le retour à la fin de l'époque de l'Edo et y découvrent intentionnellement la forme japonaise du Yangmingisme.

Dans ce sens-là, ne pourrait-on pas trouver un des stades du développement de la

« *Ki* »

pensée du « *Ki* » dans les mots de Syô-in Yoshida (1830-1859) : 已むに已まれぬ大和魂
[esprit japonais qu'on ne peut pas éviter d'avoir] ?

(traduit par Masato Gôda)