

ZHUANG ZI

Mots-clés

Zhuangzi ; Tchouang Tseu ; philosophie ; Chine ; taoïsme ; liberté ; nature ; politique

Bibliographie

Œuvres de Zhuang Zi

- Le texte chinois est accessible en livre imprimé dans plusieurs éditions
 - Zhuang Zi bu zheng 莊子補正 , édité par Liu Wendian 刘文典, Shanghai, 1947.
 - Zhuangzi jishi 莊子集釋, texte établi par Guo Qingfan 郭慶藩, Beijing, 1961 et 2004.
 - Zhuangzi jinzhu jishi 莊子今注今釋, texte établi par Chen Guying 陳鼓應, Beijing, 1983 et 2006.
- Également **sur le site internet** Chinese Text Project
 - <https://ctext.org/zhuangzi>
- Les traductions complètes en français de l'œuvre de Zhuang Zi
 - *Tchoang Tzeu*, traduit par Léon Wiegier, Hien-Hien, 1913. Le même texte, qui est libre de droits, est aussi disponible à l'adresse suivante : https://fr.wikisource.org/wiki/%C5%92uvre_de_Tchoang-tzeu
 - Tchouang Tseu, *Œuvre complète*, traduit par Liou Kia-Hway, Paris, Gallimard / Unesco « Connaissance de l'Orient », 1969.
 - *Le Rêve du papillon - Tchouang-Tseu*, traduction de Jean-Jacques Lafitte, Paris, Albin Michel (Spiritualités vivantes poche), Paris, 2008.
 - *Les Œuvres de Maître Tchouang*, traduit par Jean Levi, Paris, L'Encyclopédie des nuisances, 2006.
- En langue anglaise
 - *The complete works of Chuang Tzu*, tr. Burton Watson, New York, Columbia University Press, 1968.

Études sur Zhuang Zi

- Jean-François Billeter
 - *Leçons sur Tchouang-tseu*, Paris, Allia, 2002
 - *Études sur Tchouang-tseu*, Paris, Allia, 2004
 - *Notes sur Tchouang-Tseu et la philosophie*, Paris, Allia, 2010
- Romain Graziani
 - *Fictions philosophiques du « Tchouang-tseu »*, Paris, Gallimard (L'Infini), 2006
 - *Les Corps dans la taoïsme ancien*, Paris, Les Belles Lettres, 2011
 - *L'Usage du vide*, Paris, Gallimard (NRF), 2019
- François Jullien
 - *La Valeur allusive*, Paris, PUF/Quadrige, 2003, sixième partie, chapitre I
 - *Le Détour et l'Accès*, Paris, Grasset, 1995, chapitre XIII
- Jean Levi
 - *Propos intempestifs sur le Tchouang-tseu*, Paris, Allia, 2004
 - *Le Petit monde du Tchouang-tseu*, Arles, Picquier, 2010

Ouvrages généraux

- Pierre-Henry de Bruyn, *Le Taoïsme, Chemins de découverte*, Paris, CNRS Éditions, 2009
- Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil (Points Essais), 1997
- Fong Yeou-Lan, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, Aix-en-Provence, Le Mail, 1992

Introduction

Il existe plusieurs manières de transcrire les termes chinois. En France, depuis longtemps et encore aujourd'hui, on a pris l'habitude de transcrire selon la norme EFEO (École Française d'Extrême-Orient) qui correspond à la phonétique du français. Ainsi, le nom de notre auteur s'écrit et se prononce Tchouang Tseu dans cette norme. Toutefois, la Chine continentale a développé au XX^e siècle un système de transcription alphabétique nommé Pinyin, qui est devenu la norme officielle de transcription internationale. Cette norme est beaucoup moins intuitive pour les Français, car elle ne correspond pas à nos usages phonétiques. En Pinyin, le nom de notre auteur s'écrit Zhuang Zi, mais se prononce effectivement Tchouang Tseu. Ce problème de transcription fait que, selon l'époque et le lieu où les textes ont été édités ou rédigés, on peut trouver pour les mêmes mots ou noms des orthographes assez variables, parfois peu reconnaissables quand on n'en a pas l'habitude. Ainsi, l'historien ancien Sseu-ma Ts'ien est désigné en Pinyin comme Sima Qian... Dans la suite de cette page, nous avons choisi d'utiliser la transcription Pinyin en indiquant parfois entre parenthèses la transcription EFEO.

Zhuang Zi (c'est-à-dire maître Zhuang, de son nom propre Zhuang Zhou) est non seulement l'un des principaux philosophes taoïstes chinois de l'Antiquité, mais aussi l'un des plus grands auteurs classiques de la littérature chinoise. Le livre qui lui a été attribué date du IV^e siècle av. J.-C. Zhuang Zi fait référence à de nombreux penseurs qui l'ont précédé ou accompagné : Lao Zi (Lao Tseu) et Lie Zi (Lie Tseu) pour le taoïsme, mais aussi Confucius et un certain nombre de penseurs moins connus, dont des « sophistes » chinois. S'inspirant de ses devanciers ou de ses contemporains, et les commentant ou les critiquant, Zhuang Zi est devenu une source de réflexion inépuisable pour toute la tradition intellectuelle et poétique chinoise ultérieure.

Retrouvez éducol sur



Les données biographiques sont très lacunaires et ne présentent pas une entière fiabilité. Il est d'usage, à notre époque, de laisser de côté les plus anciennes notices biographiques, sous prétexte qu'elles n'ont pas été rédigées de manière scientifique. Elles sont pourtant notre première source d'information, et méritent d'être connues, même s'il convient de les lire avec prudence. Nous proposons donc ici un essai de traduction de la notice de Sima Qian (I^{er} siècle av. J.-C.), qui a fait autorité en Chine pendant de longs siècles :

« Maître Zhuang, originaire de Meng, avait pour nom de famille Zhou. Il avait été en charge d'une manufacture de laque, à Meng. Le roi Hui de Liang et le roi Xuan de Qi étaient ses contemporains. Il n'étudiait pas dans un bureau, il ne scrutait pas les livres, mais il désirait retourner à la racine grâce aux paroles de Lao Zi. À cause de cela il a composé un livre achevé de plus de cent mille caractères, des mots très contradictoires, franchement allégoriques. Il fit « le vieux pêcheur (chap. XXXI) », « le voleur Tche (chap. XXIX) » et « les voleurs de coffrets (chap. X) » pour dénigrer et diffamer les disciples de Confucius, clairement avec les procédés de Lao Zi. Les genres de personnages comme Wei Lei Xu ou Kang San Zi ont des noms fictifs et sans réalité. Mais Zhuang Zi était très bon pour composer des livres et donner de l'éclat aux paroles. Il faisait des portraits très ressemblants avec lesquels il égratignait les confucéens et les moïstes. Même les plus capables parmi les érudits de son temps ne pouvaient pas y échapper ni y répliquer. Lui-même se permettait avec satisfaction beaucoup de propos brillants. À cause de cela, les grands personnages, même des rois ou des princes, ne pouvaient pas se servir de lui. Le roi Wei de Chu, ayant entendu dire que Zhuang Zhou était un homme remarquable, envoya des messagers avec beaucoup d'argent pour l'attirer en lui promettant qu'il ferait de lui son premier ministre. Zhuang Zi se mit à rire et dit aux envoyés de Chu : « Mille pièces d'or, c'est un profit considérable ; avoir les attributions d'un ministre, c'est un rang très honorable. Mais n'avez-vous pas vu le bœuf qu'on immole comme victime sacrificielle ? On lui apporte de la nourriture pendant de nombreuses années, et il est revêtu de riches broderies pour pouvoir entrer dans le Grand Temple. Quand vient le temps convenu, il voudrait n'être qu'un petit cochon, mais comment pourrait-il y arriver ? Éloignez-vous tout de suite et ne me souillez pas. Je préférerais jouer et m'amuser dans une eau sale plutôt que de subir les restrictions d'un État. Pour finir je ne veux pas être un serviteur, c'est ce que je veux, c'est ce qui me plaît. »

Sima Qian, *Shiji*, chapitre 63, § 9-10.

Le livre qui porte son nom est divisé traditionnellement en trois parties : les chapitres intérieurs, les chapitres extérieurs et les chapitres divers. Il existe de nombreuses interprétations possibles de cette division, ainsi que des évaluations divergentes quant à leur authenticité. Certains critiques ne reconnaissent comme authentique que la première partie, attribuant la suite à des disciples. Ce genre de spéculation hyper-critique repose, comme pour les œuvres de Platon, par exemple, sur la compréhension que les lecteurs modernes ont de cet auteur ancien, compréhension qui peut être sujette à caution. On peut suggérer que les chapitres intérieurs (ou internes) correspondent à un enseignement ésotérique, tandis que les chapitres extérieurs (ou externes) correspondraient à un enseignement exotérique. En tout état de cause, l'ensemble des textes regroupés sous le titre Zhuangzi peuvent être considérés comme exposant la pensée de Zhuang Zi, même si, de manière très manifeste, certains des derniers chapitres ne peuvent avoir été rédigés que par des disciples, puisqu'ils parlent de Zhuang Zi à la troisième personne et font parfois allusion à sa mort.

Un autre point mérite notre attention. Les divers personnages à qui Zhuang Zi donne la parole peuvent exprimer une part de ses pensées, avec des limites diverses, qui ne sont pas toujours indiquées mais peuvent être déduites de l'ensemble de l'œuvre. Il ne convient pas de se précipiter pour affirmer que tel ou tel serait le porte-parole de Zhuang Zi, même s'il s'agit d'un taoïste célèbre. Lao Zi ou Lie Zi sont des taoïstes dont Zhuang Zi rapporte les pensées, mais qu'il ne se prive pas de critiquer. Inversement, Confucius, qui pourrait apparaître comme opposé au taoïsme dans une approche superficielle, est souvent porteur d'intuitions taoïstes dans le texte. Il ne s'agit pas nécessairement d'un « contresens » de la part de notre auteur, mais plutôt d'une interprétation qui met en valeur des aspects que la tradition confucéenne scolaire a négligés.

Les traductions complètes en français mentionnées dans la bibliographie ont chacune leurs qualités. Il est nécessaire d'attirer l'attention du lecteur sur les différences parfois très importantes entre ces traductions, différences qui ne se réduisent pas à de simples variantes, mais qui engagent généralement des approches fondamentales divergentes. Afin d'en donner une idée aussi objective que possible, nous indiquerons ici comment les quatre principaux traducteurs français ont traduit les titres des trois premiers chapitres du Zhuangzi. Pour plus de lisibilité, ces titres sont présentés sous forme de tableau :

Titre chinois du chapitre	Traduction de Léon Wiegler	Traduction de Liou Kia-hway	Traduction de Jean-Jacques Lafitte	Traduction de Jean Levi
逍遙遊	Vers l'idéal	Liberté naturelle	Errances	Randonnées extatiques ou L'envol du cachalot
齊物論	Harmonie universelle	La réduction ontologique	De l'unification	Discours sur l'identité des choses ou La musique qui sort du vide
養生主	Entretien du principe vital	Principe d'hygiène	Principes d'hygiène	Principes pour nourrir sa vie ou L'hygiène du boucher

Voici la signification des termes chinois qui composent ces trois titres, d'après le *Dictionnaire français de la langue chinoise* de l'Institut Ricci (en un volume, éd.1994 – chaque caractère est suivi du numéro du caractère dans la nomenclature de ce dictionnaire) :

Chapitre 1

道, xiāo (n° 1909) : sans contrainte, à son aise.

遙, yáo (n° 5685) : éloigné, à distance.

遊, yóu (n° 5855) : voyager, errer, se promener.

Une traduction aussi littérale que possible donnerait donc : voyager au loin sans contrainte.

Retrouvez éducol sur



Chapitre 2

齊, qí (n° 514) : uniforme, égal.

物, wù (n° 5593) : chose.

論, lùn (n° 3294) : traiter (un sujet), discuter.

Le même genre de traduction donnerait : discussion sur l'égalité des choses.

Chapitre 3

養, yǎng (n° 5652) : nourrir, engendrer.

生, shēng (n° 4331) : naître, vivre, la vie.

主, zhǔ (n° 1120) : maître, principe, fondement.

Ce qui donnerait : principe pour nourrir la vie.

La seule conclusion qu'il est permis de tirer de cette simple observation est qu'aucune des neuf traductions n'est littérale, à part celle du chapitre III par Jean Levi, mais celui-ci ressent le besoin d'ajouter aux titres des sous-titres qui n'existent nulle part dans le texte chinois. Il va de soi que chaque traducteur a ses raisons, parfaitement respectables, de choisir telle ou telle interprétation du texte, mais la difficulté est que les principes de compréhension qui ont guidé ces choix ne sont jamais énoncés explicitement dans la traduction elle-même. Le lecteur qui découvre le texte de Zhuang Zi doit donc avancer dans sa lecture avec circonspection et prendre le temps de discerner le sens du texte, par une fréquentation régulière. Une comparaison régulière des diverses traductions permettra au moins de deviner la richesse et la polysémie du texte.

Les positions philosophiques de Zhuang Zi ne sont pas simples à définir, pour au moins deux raisons. La première est que ses concepts, et même les problèmes qu'il aborde, ne recouvrent pas immédiatement et rigoureusement les concepts et problèmes dont nous avons l'habitude de discuter en Occident. La seconde est que l'œuvre de Zhuang Zi ne se présente pas comme un traité exposant magistralement des thèses sur tel ou tel sujet. Il existe des passages qui ont cette caractéristique, mais ce ne sont pas les plus nombreux, et il n'est pas toujours facile de savoir s'ils représentent effectivement le dernier mot de l'auteur. Un très grand nombre de paragraphes de l'œuvre sont consacrés à des histoires ou à des légendes dont le sens doit être dégagé indirectement, sous la forme d'une leçon, mais qui n'est pas posé explicitement. Il est donc nécessaire de s'engager pour ces textes dans un travail d'interprétation qui tient compte, lorsque c'est utile, de la forme littéraire du passage. S'il est permis de recourir à une image, on pourrait dire qu'il faut s'approcher du texte de Zhuang Zi avec la même prudence que si l'on pénétrait dans l'ancre d'un dragon. Terminons toutefois cette introduction en citant une formule de Burton Watson, qui a traduit l'œuvre en anglais : « Le thème central du Zhuangzi peut être résumé en un seul mot : liberté. »

Extraits

Chapitres intérieurs

Texte 1

Il y a des Anciens dont la connaissance avait atteint un point extrême. Quel est cet extrême ? Ils considéreraient qu'il n'y a point la moindre réalité particulière. Connaissance extrême, complète, à laquelle on ne peut rien ajouter.

Retrouvez éducol sur



Un degré en dessous, on considérerait qu'il y a bien des réalités particulières, mais non de frontières. Un degré en dessous, on considérerait qu'il y a bien des frontières, mais non d'opposition du pour et du contre. C'est avec l'opposition du pour et du contre que le tao est perdu ; et avec la perte du tao, que des préférences adviennent.

Traduction de François Jullien, *Le Détour et l'Accès*, chapitre XIII (chapitre II du Zhuangzi)

• Remarques

Le sommet de la connaissance humaine semble donc être une forme radicale d'inconnaissance. À ce niveau ultime, les différences entre les choses s'abolissent. Il n'est peut-être pas hors de propos de parler d'une connaissance absolue, puisqu'elle est déliée de toute représentation particulière. Inversement, la forme la plus dégradée de la connaissance est celle qui non seulement distingue les choses, mais les oppose et durcit leur opposition. En s'appuyant sur ce passage, on comprend que le sage taoïste ne peut se complaire dans les débats dialectiques, ni défendre une école de pensée plutôt qu'une autre. Il ne s'agit pas de soutenir des thèses, mais au contraire de faire apparaître le caractère réducteur et superficiel de toute thèse limitée, surtout lorsqu'elle prétend contester une autre thèse. Ceci nous prépare à envisager avec plus de justesse la manière dont Zhuang Zi se sert des personnages les plus divers pour avancer son propos, y compris de confucéens.

Texte 2

Le boucher Ding dépeça un bœuf devant le prince Wenhuei. Les mouvements de ses mains, épaules, pieds et genoux, au son du coutelas qui tranchait et de la viande qui s'abattait sur l'échal, évoquaient la danse La Mûreraie et le rythme de Coiffes de plumes.

- Le prince Wenhui dit en suffoquant : « Magnifique ! Comment as-tu pu atteindre une pareille maîtrise [技] ? » Le boucher déposa son coutelas et répondit :

- Ce qu'aime votre serviteur, c'est la Voie [道]. Elle me fait progresser dans mon art [技]. Lorsque je commençai à découper des buffles, je ne voyais rien d'autre qu'un buffle. Trois ans plus tard, je ne le regardais plus en entier. C'est désormais l'esprit [神] de votre serviteur, pas ses sens [知], qui est à l'œuvre. Mes sens [知] sont inactifs, mon esprit [神] agit. Je me conforme aux lois de la nature, attaque aux interstices, sépare aux principales jointures, en suivant la constitution naturelle [理]. La règle de l'art est de ne pas attaquer aux tendons, et encore moins aux gros os.

Un bon boucher coupe et change de coutelas une fois l'an. Ses confrères brisent et utilisent un coutelas par mois. Votre serviteur utilise le même coutelas depuis dix-neuf ans. J'ai découpé des milliers de buffles mais mon coutelas tranche comme s'il venait d'être affûté. Toute articulation présente un vide, le fil d'un coutelas n'a pas d'épaisseur. Ce qui n'a pas d'épaisseur pénètre dans ce qui est vide. Par cette ruse, le fil a plus de place que nécessaire. C'est pourquoi, après dix-neuf ans, mon coutelas tranche comme s'il venait d'être affûté. J'observe cependant où réside le problème chaque fois que je rencontre une articulation, tempère ma crainte, fixe mon regard, ralentis mon geste, déplace à peine mon coutelas et divise aussitôt comme s'il s'agissait d'une motte de terre. Je pose mon coutelas et me dresse, regarde, immobile et satisfait, des quatre côtés, nettoie mon coutelas et le range.

- Le prince Wenhui commenta : « Magnifique ! Je puis, grâce aux paroles de ce boucher, conserver ma vie !

Traduction de Jean-Jacques Lafitte, *Le rêve du papillon – Tchouang Tseu*, chapitre III

Retrouvez éducol sur



- Remarques

Ce texte a suscité plusieurs commentaires dans la littérature française récente. Il contient en effet quelques concepts importants de la philosophie taoïste. Ces termes sont indiqués en chinois entre crochets dans le corps du texte. Leur interprétation engage d'emblée un travail philosophique qu'il n'est pas possible d'accomplir ici. Nous nous contenterons d'attirer l'attention du lecteur sur les difficultés qu'ils posent, en synthétisant les traductions données dans le tableau suivant :

Terme Chinois	Léon Wieger	Liou Kia-Hway	Jean-François Billeter	Jean Levi	Romain Graziani
技 (jì)	L'habileté	L'art	La technique	La virtuosité L'habileté technique	La technique
道 (dào)	Le principe	Le Tao	Le	L'être intime des choses	La façon dont marchent les choses
神 (shén)	Mon esprit Ma volonté	Mon esprit	Mon esprit	Appréhension intuitive L'esprit	L'esprit
知 (zhī)	Mes sens	Mes sens	Mes sens	Mes sens	Le savoir de mes sens
理 (lǐ)	Les lignes naturelles	La conformation naturelle	Les linéaments	Les linéaments	La structure interne

Il va de soi que les choix opérés par les traducteurs ne sont pas faits au hasard mais reflètent leur manière de comprendre le texte ainsi que la pensée de Zhuang Zi, et de les interpréter. Dans le cas du dào (tao) 道, il est intéressant de remarquer qu'aucun des traducteurs présentés ici n'a choisi de rendre ce terme par son équivalent le plus littéral : « la voie ». Seul Jean-Jacques Lafitte a conservé « la Voie ». Liou Kia-Hway a préféré transcrire le terme plutôt que de le traduire, et tous les autres ont choisi des termes ou des formules qui relèvent plus de l'interprétation que de la traduction au sens strict. C'est aussi le cas pour zhī 知, dont le sens littéral est « savoir » ou « connaissance ». Le rapport aux sens est certes présent dans le texte, mais le boucher Ding ne veut-il pas indiquer que, d'une certaine manière, son geste est au-delà de la connaissance, purement et simplement ? Si tel est bien le cas, qu'en est-il de l'appréhension par l'esprit ? S'agit-il encore d'une connaissance, ou d'un autre mode de rapport au monde et aux choses ? Ces quelques remarques, très insuffisantes, sont destinées à mettre en garde le lecteur contre le risque de croire qu'il a compris le sens du texte parce qu'il en a donné une interprétation plausible, ou parce qu'il a simplement compris le sens des mots de la traduction française qu'il a lue.

Texte 3

Savoir faire la part de l'action du ciel [天為] et de l'action de l'homme [人為], voilà l'apogée. — Savoir ce qu'on a reçu du ciel, et ce qu'on doit y ajouter de soi, voilà l'apogée. — Le don du ciel, c'est la nature [生] reçue à la naissance. Le rôle de l'homme, c'est de chercher, en partant de ce qu'il sait, à apprendre ce qu'il ne sait pas ; c'est d'entretenir sa vie jusqu'au bout des années assignées par le ciel, sans l'abrégé par sa faute. Savoir cela, voilà l'apogée. — Et quel sera le critère de ces assertions, dont la vérité n'est pas évidente ? Sur quoi repose la certitude de cette distinction du céleste et de l'humain dans l'homme ? Sur l'enseignement des Hommes Vrais [真人]. D'eux provient le Vrai Savoir [真知].

Retrouvez éducol sur



Traduction de Léon Wieger. *Tchoang Tzeu*, Chapitre VI

- Remarques

La notion de « ciel » est omniprésente dans les diverses traditions philosophiques chinoises. L'interprétation communément reçue aujourd'hui est qu'il ne s'agit pas d'un être transcendant. Zhuang Zi est généralement considéré comme un auteur « immanentiste », pour qui n'existe aucune « transcendance ». Toutefois, cette manière de s'exprimer suppose une opposition entre deux niveaux de réalité qui ne sont justement pas pensés comme tels par les Chinois. Le Tao est absolument partout et traverse la terre comme le ciel, circule en permanence de l'un à l'autre. Le ciel est ici présenté comme ce qui produit la nature [生]. Il est à noter que le mot « nature » relève de la même intuition que les termes équivalents en latin ou en grec (natura et physis) puisque le caractère exprime originellement la croissance d'une plante (phyo). Ce paragraphe est intéressant aussi parce qu'il met en évidence que l'homme est destiné à chercher le savoir et non à se satisfaire d'une sagesse limitée. Nous avons ici un témoignage d'une attitude qu'il est légitime de rapprocher de la philosophie occidentale, en tant qu'elle se distingue de la sagesse. L'homme véritable est celui qui assume le caractère incomplet de la connaissance humaine et qui malgré cela continue de chercher.

Texte 4

Kien-Wou alla voir le fou Tsie-Yu qui lui demanda : « Que vous a appris Je-tchong-che » ?

- Il m'a appris, dit Kien-Wou, que le prince édicte les principes de la vie sociale et de la morale, les règles de la conduite et de l'appréciation des choses [以己出經式義度]. Ses sujets n'osant pas lui désobéir se transforment sous l'action de sa politique.

- C'est, dit le fou Tsie-Yu, une façon de tromper les hommes. Vouloir gouverner ainsi, c'est comme vouloir creuser un canal dans la mer et faire porter une montagne par un moustique. Le saint ne régit pas les hommes du dehors. Il s'amende d'abord lui-même et ensuite son influence se répand mieux. Il n'affermir que sa propre capacité. D'ailleurs l'oiseau vole très haut afin d'éviter l'attaque du filet et de la flèche ; le mulot se loge profondément sous la colline de peur d'être enfumé et déterré. Ignore-tu la sagesse de ces petites bêtes ?

Traduction de Liou Kia-Hway, *Tchouang Tseu*, Œuvre complète, chapitre VII.

- Remarques

Ce paragraphe met en scène un personnage récurrent des textes taoïstes : le fou dont la parole est plus sage que celle des sages officiellement reconnus. Kien-Wou apparaît comme le dépositaire de la sagesse politique traditionnelle. Ce qu'il a retenu des leçons de l'homme politique Je-tchong-che, c'est qu'il suffit de donner des règles pour que le peuple s'améliore. Ces règles viennent de l'homme lui-même [以己] et sont, littéralement, les règles de justice [義度] (yì dù). La position qui est décrite ainsi s'apparente à celles des légistes, pour qui l'alpha et l'oméga de la politique consistait à édicter des lois en forçant le peuple à les respecter. La réponse du fou est que cela ne sert à rien. La justice ne s'impose pas par la contrainte des moyens extérieurs mais par la diffusion du bon exemple que donne l'homme qui se perfectionne lui-même. Il est remarquable que cette leçon rejoint celle d'un des quatre grands classiques confucéens, la *Grande étude* (Dà Xué 大学, I, 4) : « Les anciens princes [...], pour mettre le bon ordre dans leur famille, travaillaient auparavant à se perfectionner eux-mêmes (xiū jǐ 修己). Pour se perfectionner eux-mêmes, ils réglaient auparavant les mouvements de leur cœur. » Ce passage est donc l'occasion de méditer sur la fluidité de la pensée de Zhuang Zi, qui n'hésite pas à faire appel à des pensées typiquement confucéennes en contexte taoïste. Ici, l'accent taoïste est dans la référence finale aux animaux, dont la conduite témoigne spontanément de la bonne attitude pour préserver leur vie.

Chapitres extérieurs

Texte 5

Comme il se rendait dans le royaume de Tch'ou, Tchoang-tzeu vit, au bord du chemin, un crâne gisant, décharné mais intact. Le caressant avec sa houssine, il lui demanda : as-tu péri pour cause de brigandage, ou de dévouement pour ton pays ? Par inconduite, ou de misère ? Ou as-tu fini de mort naturelle, ton heure étant venue ? Puis, ayant ramassé le crâne, il s'en fit un oreiller la nuit suivante. — À minuit, le crâne lui apparut en songe et lui dit : Vous m'avez parlé, dans le style des sophistes et des rhéteurs, en homme qui tient les choses humaines pour vraies. Or, après la mort, c'en est fait de ces choses. Voulez-vous que je vous renseigne sur l'au-delà ? — Volontiers, dit Tchoang-tzeu. — Le crâne dit : Après la mort, plus de supérieurs ni d'inférieurs, plus de saisons ni de travaux. C'est le repos, le temps constant du ciel et de la terre. Cette paix surpasse le bonheur des rois. — Bah ! dit Tchoang-tzeu, si j'obtenais du gouverneur du destin [司命], que ton corps, os chair et peau, que ton père, ta mère, ta femme, tes enfants, ton village et tes connaissances te fussent rendus, je crois que tu n'en serais pas fâché ? — Le crâne le regarda fixement avec ses orbites caves, fit une grimace méprisante, et dit : non ! je ne renoncerais pas à ma paix royale, pour rentrer dans les misères humaines.

Traduction de Léon Wieger, *Tchoang Tzeu*, Chapitre XVIII.

• Remarques

Le contenu de ce passage est évidemment intéressant à un premier degré, en tant que méditation sur la misère de la condition humaine sur cette terre, opposée à ce qui est présenté ici comme une béatitude après la mort. Mais le point le plus étonnant est peut-être que Zhuang Zi se présente ici comme un homme dépourvu de toute sagesse, parlant comme un officier [士]. La traduction par « sophistes et rhéteurs » est forcée. Le 士 est un homme qui a acquis des compétences et les met au service d'un prince. Quoi qu'il en soit, ce n'est certainement pas un sage, mais plutôt, au sens large, un homme du monde, ou un homme qui a les pieds sur terre mais qui ne s'intéresse qu'aux affaires humaines. Il mentionne par ailleurs « celui qui règle le destin » [司命]. Aussi embarrassant que cela puisse paraître si l'on exclut toute dimension religieuse de la pensée de Zhuang Zi (et plus généralement du taoïsme), ce terme semble renvoyer à une divinité qui règle la vie des hommes. Il faut rappeler qu'il existe un taoïsme religieux, avec ses prêtres et ses liturgies, dont les rapports problématiques avec le taoïsme philosophique devrait être étudié plus précisément. Mais tout cela peut aussi être interprété, justement, comme les paroles d'un ignorant.

Texte 6

Ki Hsing-tseu dressait un coq de combat pour le roi. Au bout de dix jours on lui demanda :

- Est-il prêt ?

- Non, répondit-il, il est encore gonflé d'orgueil et sûr de son souffle [氣].

Dix jours plus tard, interrogé à nouveau, il répondit :

- Non, pas encore, son regard est vif et son souffle puissant.

Enfin, dix jours plus tard, il déclara :

- Ça y est, il est prêt. Il ne s'émeut plus au chant d'un autre coq. À le voir on le croirait en bois. Sa vertu [德] est parfaitement intacte. Aucun coq n'osera l'affronter. Tous feront volte-face et détalèrent.

Traduction de Jean Levi, *Les Œuvres de Maître Tchouang*, chapitre XIX.

- Remarques

Ce texte nous permet de rencontrer deux autres concepts fondamentaux de la philosophie chinoise, qui sont le souffle (qi) et la vertu (dè). Le contexte dans lequel ces deux concepts apparaissent est d'autant plus instructif qu'il est question d'un animal. Cela nous aide à comprendre que ces notions ne sont pas réservées à l'homme. Le caractère « souffle » évoque une vapeur qui s'élève. Son sens est très proche du latin anima ou du grec psychè, qui désignent eux aussi un souffle vital. Le qi du coq est en quelque sorte son énergie vitale. Il faut toutefois remarquer que la perfection de la « vertu », entendue ici en un sens proche de la « vertu des plantes » dans le vocabulaire occidental, correspond au dépassement du souffle. Le coq surentraîné semble mort, comme s'il était de bois. Le souffle de la vie n'est plus manifeste en lui, et c'est pourquoi il est en réalité plus fort que tout autre. Il va de soi que cette leçon peut et doit s'appliquer, *mutatis mutandis*, à l'être humain.

Texte 7

Confucius était en train d'admirer les chutes d'Arête-Osseuse : les eaux se déversaient d'une hauteur vertigineuse, puis écumaient et bouillonnaient tout alentour. Ni les tortues géantes ni les alligators n'osaient s'y aventurer. Soudain, il avisa un homme au beau milieu des eaux et crut à un désespéré qui voulait en finir avec la vie. Il pressa ses disciples de longer le courant pour lui porter secours. Mais cent mètres plus loin, l'homme émergea, les cheveux dénoués retombant librement, et vint s'ébattre sur la berge en chantant.

Confucius se hâta de le rejoindre : « D'abord je vous avais pris pour un revenant, mais à vous voir de près, vous êtes bien un homme ! Dites-moi, je vous prie, avez-vous une méthode [道] pour vous mouvoir ainsi dans l'eau ?

- Nullement, répondit l'autre, je n'ai aucune méthode. J'ai commencé par m'exercer dans le familier [始乎故], j'y ai développé mon naturel [長乎性] et l'ai pleinement réalisé dans ma vie [成乎命]. Je plonge de pair avec les tourbillons, je refais surface au gré des courants ascendants et me contente d'épouser les mouvements de l'eau sans faire cas de ma personne. C'est ainsi que j'évolue dans l'eau.

- Qu'entendez-vous par « commencer par le familier », « développer le naturel » et « le réaliser dans sa vie » ?

- Je suis né dans ces collines, et m'y suis établi, voilà le familier. Je me suis développé au contact de l'eau et m'y suis senti bien, voilà le naturel. À présent, je suis tel que je suis sans savoir comment ni pourquoi, voilà ce que j'entends par vie.

Traduction de Romain Graziani, *Les corps dans le taoïsme ancien*, p.42-43.

(Tchouang-tseu, chapitre XIX).

- Remarques

Cette anecdote est célèbre et présente Confucius prenant une leçon de vie d'un humble pêcheur. Les trois formules qui scandent la réponse du nageur, et que Confucius isole pour qu'elles soient expliquées, sont structurées de la même façon, d'une manière qui ressemble à une comptine enfantine : shǐ hū gù, zhǎng hū xìng, chéng hū mìng. Il est utile de commencer par une traduction aussi littérale que possible de ces termes. Nous proposons donc ci-après deux traductions aussi littérales que possible, en mettant entre crochets les termes ajoutés pour rendre la phrase intelligible en français.

始乎故 (shǐ hū gù) : en commençant [je faisais] exprès / [j'ai] commencé [avec] intention

長乎性 (zhǎng hū xìng) : en grandissant [c'est devenu ma] nature / [j'ai] développé [ma] nature

成乎命 (chèng hū mìng) : en m'accomplissant [c'est devenu mon] destin / [j'ai] accompli [mon] destin

Quelle que soit la traduction retenue, il est au moins évident que les trois formules doivent se répondre structurellement et conserver la même construction syntaxique. Cela n'empêche pas de comprendre les trois étapes décrites. La première correspond à l'effort appliqué de celui qui apprend, le débutant. La seconde constate l'aisance acquise par un long entraînement, c'est-à-dire le moment où l'on parvient à la maîtrise du geste de manière naturelle. La troisième est l'accomplissement absolu, l'identification avec le destin, autrement dit avec l'ordre céleste. Cet oubli de soi se traduit par la perte de la connaissance : je ne sais pas ce que je fais.

Chapitres variés

Texte 8

L'archer Yi est assez adroit pour atteindre une cible minuscule, mais il ne sait pas se protéger contre les flatteurs. Le saint [聖人] est habile en ce qui concerne le ciel, mais il est maladroit vis-à-vis des hommes. Seul l'homme parfait [乎人] est capable des deux. Seul le ver sait être tout à fait ver parce que lui seul garde sa nature céleste. L'homme parfait rejette le ciel d'un autre. Moi-même je ne sais si je suis ciel ou homme.

Si un oiseau passe devant l'archer Yi, celui-ci l'atteindra obligatoirement, car il en a la capacité. Si l'on considère l'univers comme une cage, aucun oiseau ne trouve où s'en échapper. C'est ainsi que le roi T'ang encagea Yi Yin en le prenant pour cuisinier et que le duc Mou de Ts'in encagea Pai-li Hi en lui offrant cinq peaux de mouton. En résumé on ne pourra jamais s'attacher quelqu'un que par son affection.

Un homme amputé d'un pied ne s'orne plus, parce qu'il se moque du blâme et de la louange. Un forçat n'a plus peur sur un point élevé parce qu'il se désintéresse de la vie et de la mort. Celui qui n'a aucune honte de recommencer son exercice oublie les hommes. Celui qui oublie les hommes est un homme du ciel : s'il est vénéré il n'en sera pas joyeux ; s'il est insulté il n'en sera pas fâché. Seul celui qui participe à l'harmonie du ciel peut arriver à cet état d'âme.

Qui est au-dessus de toute colère ne sera jamais en colère, car sa colère découle de la non-colère ; qui est au-dessus de toute action humaine n'agira plus, car ses actes émanent du non-agir [無為]. Qui veut être calme règle sa respiration ; qui veut être inspiré suit son cœur ; qui veut agir juste n'agit que par nécessité ; telle est la voie du saint.

Traduction de Liou Kia-Hway, *Tchouang Tseu*, Œuvre complète, chapitre XXIII.

• Remarques

Cet extrait introduit deux notions essentielles du taoïsme, mais à nouveau aussi de la philosophie chinoise dans son ensemble, celles de sainteté et de non-agir. L'homme saint (shèng rén) est celui qui participe à l'harmonie du ciel. La sainteté est clairement connotée religieusement, mais elle n'est pas le sommet absolu de la perfection humaine, pour Zhuang Zi. Elle ne connaît en effet que le côté du ciel, et non le côté humain. Elle est donc à ce titre une connaissance partielle. Le non-agir (wù wéi) n'est pas une simple inaction. On s'approchera du sens en considérant qu'il s'agit plutôt de ne pas forcer le cours des choses, de les laisser être ce qu'elles doivent être.

Texte 9

Sûre neuf fois sur dix la fable, sept fois sur dix l'argument d'autorité ; la parole ivre, quant à elle, jaillit journellement en s'accordant au mouvement du Ciel. Sûre neuf fois sur dix, en effet, la fable, car elle s'exprime en se cachant derrière une histoire. C'est comme un père qui se sert d'un entremetteur pour marier son fils : il vaut toujours mieux que ce soit un autre qui vante les mérites de son rejeton. S'il y a tromperie sur la marchandise, la faute en incombe à l'autre et non à soi.

L'individu est ainsi fait qu'il approuve celui qui est de son avis et contredit celui qui n'a pas la même opinion. Il considère que celui qui dit la même chose que lui est dans le vrai et que celui qui est d'un avis différent est dans l'erreur.

Sûr sept fois sur dix l'argument d'autorité. Il consiste à placer ses propres opinions dans la bouche des vieillards édentés. Ceux qui vous devancent en âge, qu'importe qu'ils confondent tout et tiennent l'accessoire pour l'essentiel, du moment qu'ils sont chargés d'ans leurs avis doivent primer. Lorsqu'on n'a pas quelque vieux barbon à faire valoir, c'est à peine si l'on ressortit à l'humain, et qui, bien qu'homme, ne ressortit pas à l'humain, n'est qu'un cul-terreux.

La parole ivre jaillit journellement en s'accordant au mouvement du Ciel, débordement continu qui assure de pouvoir arriver au terme de son existence.

Traduction de Jean Levi, *Les Œuvres de Maître Tchouang*, chapitre XXVII

• Remarques

Nous avons ici quelques clefs concernant l'art d'écrire de Zhuang Zi et l'art de lire son œuvre. Les trois genres de paroles mentionnés constituent l'essentiel du livre. On voit que les fables et les propos attribués à des sages du passé ne jouissent que d'une efficacité relative. Seule la parole ivre est parfaitement adéquate. La notion d'ivresse peut être interprétée métaphoriquement comme désignant un état où le sujet n'exerce plus de contrôle sur lui-même. Elle a parfois aussi été entendue au sens littéral, particulièrement par les plus grands poètes taoïstes, qui font l'éloge du vin et de l'ivresse pour atteindre un état de conscience sublime. L'homme ivre est une figure familière du taoïsme et pointe à peu près toujours vers une forme paradoxale d'excellence. Par exemple, dans la boxe chinoise, « la boxe de l'homme ivre » désigne une technique suprême dans laquelle le boxeur semble faire n'importe quoi, comme si ses mouvements étaient incontrôlés, alors qu'il se bat en réalité avec une efficacité redoutable. De même, la parole ivre désigne le degré suprême de la sagesse, qui correspond en fait au dépassement de toute connaissance purement humaine. À première vue, cette parole est maladroitement, voire misérable, mais elle touche au plus profond de la sagesse.

Texte 10

Le saint ne considère pas comme nécessaire ce qui est nécessaire ; c'est pourquoi il n'utilise pas d'armes. Le commun considère comme nécessaire ce qui n'est pas nécessaire. Aussi recourt-il aux armes. Qui se complaît aux armes cherche à satisfaire ses désirs. Qui se fie aux armes périra.

Le savoir des hommes de peu ne va pas au-delà des présents cérémoniaux et des lettres et de la bienséance. Il s'utilise l'âme dans des affaires de surface. Et pourtant, il prétend sauver tous les êtres par le Tao et saisir l'unité suprême et la vacuité du corporel. Un tel homme s'égare nécessairement en ce qui concerne l'univers et s'épuise sans connaître l'origine suprême de tous les êtres. L'homme parfait, lui, ramène son âme au sans-Commencement et se réjouit obscurément au pays du néant. Il est comme l'eau qui coule, comme la grande Pureté qui se répand. Vous ne connaissez que la pointe du poil et vous ignorez la grande Paix. Quel dommage !

Retrouvez éducol sur



Traduction de Liou Kia-Hway, *Tchouang Tseu*, Œuvre complète, chapitre XXXII

- Remarques

Le tableau qui est fait de l'homme de peu vise manifestement certains confucéens, obsédés par les cérémonies, l'étude des livres canoniques et la bienséance, vertu confucéenne par excellence. Zhuang Zi leur reproche d'imaginer qu'en vivant ainsi, ils connaissent le Tao. Nous retrouvons ici le thème de la connaissance illusoire, qui ne procède pas de l'attitude correcte.