

MARTOR



Title: “La condition du Sage dans la Chine pré-imperiale”

Author: Tatiana Segal

How to cite this article: Segal, Tatiana. 1996. “La condition du Sage dans la Chine pré-imperiale.” *Martor* 1: 29-35.

Published by: *Editura MARTOR* (MARTOR Publishing House), *Muzeul Țăranului Român* (The Museum of the Romanian Peasant)

URL: <http://martor.muzeultaranuluiroman.ro/archive/martor-1-1996/>

Martor (The Museum of the Romanian Peasant Anthropology Journal) is a peer-reviewed academic journal established in 1996, with a focus on cultural and visual anthropology, ethnology, museum studies and the dialogue among these disciplines. *Martor Journal* is published by the Museum of the Romanian Peasant. Interdisciplinary and international in scope, it provides a rich content at the highest academic and editorial standards for academic and non-academic readership. Any use aside from these purposes and without mentioning the source of the article(s) is prohibited and will be considered an infringement of copyright.

Martor (Revue d'Anthropologie du Musée du Paysan Roumain) est un journal académique en système *peer-review* fondé en 1996, qui se concentre sur l'anthropologie visuelle et culturelle, l'ethnologie, la muséologie et sur le dialogue entre ces disciplines. La revue *Martor* est publiée par le Musée du Paysan Roumain. Son aspiration est de généraliser l'accès vers un riche contenu au plus haut niveau du point de vue académique et éditorial pour des objectifs scientifiques, éducatifs et informationnels. Toute utilisation au-delà de ces buts et sans mentionner la source des articles est interdite et sera considérée une violation des droits de l'auteur.

Martor is indexed by EBSCO and CEEOL.

La condition du Sage dans la Chine pré-impériale*

Tatiana Segal

Institut d'Études Orientales „Sergiu Al-George“, Bucarest

Dès la fin du XVIII^e siècle, sous l'influence des textes confucéens, les premiers sinologues occidentaux ont conféré à la pensée chinoise ancienne l'attribut de „sage“. Même un siècle plus tard, J.-M. de Lanessan (1896), s'appuyant exclusivement sur les textes de Confucius et de Meng zi, persiste à considérer la pensée chinoise comme une sagesse. Pourtant, la sagesse constitue non seulement le trait caractéristique du confucianisme, mais aussi l'élément déterminant de la pensée chinoise traditionnelle qui est la vieille souche de toutes les écoles surgies pendant la dynastie tourmentée des Zhou de l'Est (≈ 770 - 221 av. n.è.).

De toutes ces écoles (confucianiste, taoïste, moïste, légiste etc.), apparues après la première fission de la pensée traditionnelle (Li Binghai, 1992, pp. 2-3), il n'y a que le confucianisme et le taoïsme qui existent encore et, de tous les écrits de ces écoles, il n'y a qu'un petit nombre qui en est resté témoin l'importance accordée au Sage dans la Chine ancienne.

L'ampleur, la diversité et la complexité du sujet nous obligent à limiter notre analyse à la période de la Chine pré-impériale et à l'image du Sage telle qu'elle nous a été transmise par les mythes, mentionnés dans le *Shan hai jing* („Le Livre des Monts et des Mers“), les *Chu ci* („Les Strophes du royaume Chu“), le *Shi ji* („Les Mémoires historiques“ de Sima Qian) et le *Huai*

nan zi („Les Notes du prince de Huainan“ unifiées, si non rédigées, par le prince Liu An), livres dont les deux premiers datent de l'époque des Zhou et les deux derniers des Han, ainsi que par les écrits des philosophes Zhuang Zhou (369 - 286 av. n.è.), connu sous le nom de Zhuang zi (Maître Zhuang), et Meng Ke (372 - 289 av. n.è.), connu sous le nom de Meng zi (Maître Meng).

Dans la tradition chinoise ancienne, l'homme Sage (le *sheng ren*) représente le type humain idéal, celui qui devient conscient des lois du Cosmos, qui fait sienne l'idée que l'homme et l'Univers sont Un et non pas Deux, qui ne conçoit plus la vie et la mort comme un commencement et une fin, mais en tant que deux étapes passagères sur la voie des transformations successives. Le titre de Sage est attribué à tout être humain qui travaille à son perfectionnement et qui, en dépit de sa position d'homme hors pair, continue à mener une vie terrestre.

La littérature chinoise ancienne a imaginé plusieurs catégories de personnages exceptionnels qui s'apparentent au Sage, mais qui n'ont pas joui d'une autorité pareille, tel l'Immortel (le *shen xian*), l'Homme-esprit (le *shen ren*) et l'Homme supérieur (le *jun zi*). Étant donné le fait que les Chinois de la Haute Antiquité n'ont pas établi une distinction bien nette entre ces catégories, pour mieux tracer la condition du Sage dans la Chine pré-impériale, il ne serait pas

dépourvu d'intérêt de nous attarder un peu à leur sujet.

L'Immortel (le *shen xian*) est un personnage qui appartient spécialement au monde des mythes et des légendes (Yuan Ke, 1957). Il est une sorte de dieu ou d'ange, sans parents, venu au monde dans le même instant que l'Univers tout entier, qui ne fait ni de bien, ni de mal aux hommes car, d'habitude, il ne les rencontre pas, et dont la vie ne prend jamais fin. Des fragments éparpillés dans quelques écrits philosophiques anciens, comme le *Shan hai jing* („Le Livre des Monts et des Mers“, 1990) et le *Lie zi* („Le Livre du philosophe Lie zi“, 1990, chap. „Tang wen“), mentionnent que, dans le gouffre sans fond appelé Gui xu, situé à l'Est de la Mer de l'Est (la mer Bo hai), là où s'écoulaient tous les eaux des fleuves, des mers et des océans, il y avait cinq îles sacrées, ayant aspect de montagnes, Dai yu, Yuan jiao, Fang hu, Ying zhou et Peng lai, dont deux ont disparu, situées à 70.000 *li* l'une de l'autre. Elles flottaient librement à la merci des vagues et des vents. Les Immortels y menaient leur vie en se nourrissant de perles et de jades-blancs, fruits des arbres homonymes, qui flattent le goût et confèrent l'immortalité. Leur seule activité était de se rendre visite les uns les autres et leur seul chagrin – de retrouver, à la rentrée, leur mont-maison. Le contact avec le monde des hommes s'est produit une seule fois, par hasard, un beau jour quand quelques barques de pêcheurs, s'étant égarées, ont atteint le bord d'une de ces îles. Amusés par cette visite inattendue, les Immortels ont accueilli leurs hôtes avec tous les honneurs en leur offrant des fruits. Au retour, les pêcheurs ont raconté leur aventure. Depuis lors, toute expédition partie à la recherche des monts des Immortels et de leurs fruits a échoué et personne ne les a jamais plus rencontrés.

L'Homme-esprit (le *shen ren*), appelé aussi „Génie“, est encore loin de ressembler à une personne humaine proprement-dite. „Sa peau est blanche comme la neige; il est délicat comme un enfant; il ne mange aucune des cinq céréales¹; il hume le vent et boit la rosée; il

chevauche les nuées pour s'en aller au-delà des quatre mers. Rien au monde ne lui fait de mal: le feu ne le brûle pas, les eaux ne le noient pas“. (*Zhuang zi bu zheng*, 1980, chap. I, „Xiao yao you“, pp. 23 - 24). Bien qu'il vive dans le monde des hommes, il ne porte aucun intérêt à leurs affaires. Pour les Taoïstes, il est devenu le symbole de l'homme idéal, mêlé intimement au *Dao*.

À la différence de l'Immortel (le *shen xian*) et de l'Homme-esprit (le *shen ren*) qui, au fond, ne peuvent pas être inclus dans le genre humain, l'Homme supérieur (le *jun zi*) est, selon une définition de Meng zi, „celui qui garde son cœur. L'Homme supérieur garde son cœur grâce à l'humanité; il garde son cœur grâce à la justice (*Meng zi tong yi*, 1989, chap. „Li Lou, xia“, § 28, p. 284) et „celui qui est plein d'humanité aime les gens; celui qui est plein de cérémonie honore les gens“ (*Meng zi tong yi*, 1989, p. 284). Alors, les hommes [ordinaires] „aiment constamment celui qui aime les gens; honorent constamment celui qui honore les gens“ (*Meng zi tong yi*, 1989, p. 285). Et, d'habitude, celui dont le cœur est plein d'humanité et de cérémonie est aussi „celui qui, travaillant de son cœur, gouverne les hommes“ (*Meng zi tong yi*, 1989, chap. „Teng Weng gong, § 4, p. 176), tandis que ceux qui l'honorent sont ses sujets. Il en résulte que la catégorie des Hommes supérieurs peut comprendre le noble, le ministre, l'officier, le maître ou bien le souverain, qu'il soit nommé prince, roi ou empereur. Cependant, Zhuang zi considère que la plupart de „ceux qui sont tenus pour hommes supérieurs selon les hommes, ne sont que des hommes ordinaires pour le Ciel“ (*Zhuang zi bu zheng*, 1980, chap. VI: „Da zong shi“, p. 251). Pour éviter toute confusion, il faut préciser que le fait d'avoir cité, alternativement, dans le même contexte, un Confucéen et un Taoïste n'est pas du tout étonnant car les Chinois considèrent le confucianisme et le taoïsme comme deux courants philosophiques complémentaires, héritiers, tous les deux, de la tradition ancienne (voir Li Binghai, 1992, p. 4).

En ce qui concerne le terme *sheng ren*, il se pose le problème de la compréhension et, par

suite, de la traduction du terme, car les uns le traduisent par „le Sage“ et les autres par „le Saint“. En fait, la plus Haute Antiquité chinoise ne connaît pas cette distinction. Le signe *sheng*, décomposé en clé et partie phonique, désigne „tous ceux qui dressent l'oreille aux conseils, pénètrent les sens des choses et deviennent, ainsi, des Sages“ (voir L. Wieger, 1972, p. 814). De cette définition, bien proche de celle qui a constitué notre point de départ, il résulte que la „famille“ du Sage comprend le souverain, ses ministres, ses précepteurs, donc à peu près les mêmes catégories socio-professionnelles que celles incluses dans la définition de l'Homme supérieur.

Tenant compte du fait qu'une réalité linguistique reflète toujours un phénomène social et que le Sage (le *sheng ren*), englobe les éléments généraux propres à l'„étranger autochtone“, il nous semble intéressant de présenter, au moins partiellement, la condition du Sage dans la Chine ancienne et d'en relever les traits les plus importants, d'autant plus que le Sage, ses données, ainsi que sa position dans la société ont perdu avec le temps, à notre point de vue, de leur prestige.

La mythologie, telle que les textes philosophiques l'ont transmise, nous offre la possibilité d'étudier toute une pléiade de personnages fantastiques que nous pouvons qualifier de Sages, car ils sont, pour la plupart, des Fondateurs connus sous le nom générique de „Trois Augustes et Cinq Empereurs“ (les *san huang wu di*). En ce qui concerne leur identité, les avis de divers livres chinois anciens sont partagés. Ainsi, dans le *Shi ji* („Les Mémoires historiques“, 1990, chap. „Qin Shihuang ji“), les „Trois Augustes“ (le *san huang*) sont l'Auguste Céleste (le *tian huang*), l'Auguste Terrestre (le *di huang*) et l'Auguste Humain (le *ren huan*), tandis que, dans le *Feng su tong yi* („La Compréhension des Mœurs“, 1990, p. 8), ils sont Fu xi, Nü wa et Shen nong, les Créateurs des hommes ainsi que leurs premiers Maîtres, point de vue que, bien des siècles plus tard, Cheng Xuanying, un des plus connus commentateurs de *Zhuang zi*, fait

sien². Quant aux „Cinq Empereurs“ (le *wu di*), dans le *Zhou li* („Le Livre des Rites des Zhou“, 1990, chap. „Chun guan“), ils sont Fu xi, Yan di, Huang di, Shao hao et Zhuan xu qui représentent les Cinq Souverains Suprêmes des Quatre Côtés du monde et du Centre, tandis que, dans le *Shi ji* („Les Mémoires historiques“, 1990, chap. „Wu di ji“) et le *Feng su tong yi* („La Compréhension des Mœurs“, 1990, p. 9), ils sont Huang di, Zhuan xu, Di ku, Yao et Shun, c'est-à-dire les Fondateurs de la Chine et les premiers gouvernants de l'Empire du Milieu, opinion assumée aussi par Cheng Xuanying. De tous ces Sages fondateurs, relevant aussi bien des temps héroïques de l'histoire que du monde fantastique des mythes, qui ont eu, chacun à son tour, sa contribution, bien individualisée, à l'établissement de la communauté chinoise, disons de l'empire chinois dans ses coordonnées essentielles, nous nous arrêtons seulement à Yao, car, d'une part, ses épreuves sont les plus fréquemment racontées par la littérature ancienne et, d'autre part, le domaine, étant trop vaste, nous oblige de limiter notre analyse aux aspects jugés les plus significatifs.

Yao est un sage dont la vie se déroule conformément aux lois de la nature. Son palais est une chaumière, couchée sur le flanc, couverte de chaumes et de roseaux, aux pilastres et aux poutres en troncs d'arbres bruts. Yao porte des vêtements taillés en toile de chanvre grossière et ne mange que de bouillon au riz. Dans sa pauvre chaumière dix signes prémonitoires du bien apparaissent chaque jour, parmi lesquels les suivants: l'herbe se transforme en blé, les pailles en riz, les Phénix y arrivent en vol, la plante-calendrier *ming jia*, qui indique la date, pousse dans les crévasses des marches, la plante-éventail *sha pu*, qui chasse les mouches et les moustiques et qui garde l'air frais, pousse dans la cuisine. Yao se reproche chaque malheur qui pourrait arriver à ses sujets; il se considère comme coupable du fait que telle ou telle personne est affamée ou n'a pas de quoi se vêtir, ou bien a commis une action blâmable. Sa porte est toujours ouverte; il aide tout le monde et ne donne jamais d'or-

dres³). Bien que son règne ait connu les malheurs d'une sécheresse et d'un déluge, le peuple ne l'a jamais renié; par contre, il l'a toujours vénéré, considérant l'empereur Yao comme l'incarnation du souverain idéal, de celui qui, selon la définition de Meng zi „gouverne les hommes sans les gouverner“ (*Meng zi tong yi*, 1989, chap. „Li Lou, shang“, § 4, p. 235).

Un autre sage, proche parent du souverain Yao, présenté, cette fois-ci par Zhuang zi dans le livre qui porte son nom, est le commandant de la tribu Tai, considéré par certains commentateurs chinois bien postérieurs (tels Guo Xiang et Lin Xiyi) comme un souverain sans nom, qui n'a pas laissé de traces, identifié par Cui Zhuan à un empereur inconnu, par Sima Qian à l'Auguste Fu xi et par Sima Biao – à un empereur de la Haute Antiquité (*Zhuang zi bu zheng*, 1980, chap. VII, „Ying di wang“, p. 265). Le commandant de la tribu Tai „s'endort paisiblement et se réveille à son aise. Les uns le prennent pour un cheval, les autres – pour un bœuf; son savoir est réel et digne de confiance; sa vertu est parfaitement vraie, car il n'est pas encore descendu au monde des hypocrites“ (*Zhuang zi bu zheng*, 1980, pp. 265-266).

Dans les temps déjà strictement historiques, les Confucéens commencent à propager l'image de leur monarque idéal. Le Souverain-Sage des mythes, le Fondateur des temps héroïques de l'histoire qui respectent les lois de la nature tout comme l'empereur Yao, sont remplacés par le Roi-Vertueux, qui reçoit de son père, le Ciel, le mandat, c'est-à-dire, le droit de gouverner, ainsi que le titre de „Fils du Ciel“ (le *tian zi*). Son gouvernement n'obéit plus aux lois de l'Univers, mais aux valeurs morales suprêmes de la tradition chinoise confucéenne, à savoir le *ren* („l'humanité“), le *yi* („la justice“), le *li* („le rituel“), le *xin* („la confiance“), le *zhi* („la sagacité“), le *xiao* („la piété filiale“) etc. Les Confucéens estiment qu'un tel gouvernement, conforme aux coutumes, jouit d'une appréciation unanime et que, par conséquent, les hommes viendront volontiers, de tous les coins du monde, s'assujettir au Fils du Ciel. Ainsi, „tous ceux qui, dans le monde en-

tier, occupent des emplois publics voudront venir résider à sa cour; tous ceux qui labourent les champs voudront venir défricher ses terres; tous ceux qui pratiquent le commerce voudront venir apporter leurs marchandises sur ses marchés; tous ceux qui, dans le monde entier, désavouent les actes de leurs souverains voudront venir le renseigner [de leurs souffrances]“ (*Meng zi tong yi*, 1989, chap. „Liang Hui wang, shang“, § 7, p. 34). Les effets du règne d'un Roi-Vertueux se répandent dans tout le royaume et dans toutes les couches sociales. Ainsi, „ceux qui sont vigoureux, dans leurs jours de loisir, cultivent en eux la piété filiale, le respect envers leurs frères aînés, la fidélité et la sincérité“ (*Meng zi tong yi*, 1989, chap. „Liang Hui wang, shang“, § 5, pp. 15 - 16). Les catégories les plus défavorisées de la société, à savoir les vieillards restés sans conjoints, ceux privés de fils et les orphelins, les gens qui d'habitude sont les plus misérables au monde, car „ils n'ont personne qui s'occupe d'eux“ (*Meng zi tong yi*, 1989, chap. „Liang Hui wang, xia“, § 5, p. 56), connaissent aussi la prospérité, du moment où c'est le roi lui-même qui se charge de leur assurer une vie normale. Le sommet de la perfection d'un tel règne réside dans le fait que, dans le meilleur royaume du monde, le meilleur Fils du Ciel, au cœur plein d'humanité et de justice „n'a pas d'ennemi“ (*Meng zi tong yi*, 1989, chap. „Li Lou, shang“, § 7, p. 239). Et celle-ci est la conclusion d'un philosophe qui a vécu à l'époque des Royaumes Combattants (V^e - III^e s. av. n.è.), Meng zi.

C'est tout à fait vrai que les principes de conduite morale ne valent pas les lois universelles. Mais, vu que leur mise en pratique aussi bien que l'union du Sage au Grand Tout frise l'Absolu et que c'est le Ciel même qui mandate le souverain pénétré de qualités morales pour gouverner le monde, nous estimons que le Roi-Vertueux trouve, à la rigueur, sa place parmi les Sages.

La situation devient plus délicate lorsque le roi n'est pas digne du mandat accordé par le Ciel. Alors, soit il perd son trône, son royaume

et, d'habitude, même sa vie, soit il fait venir auprès de lui un Sage confucéen, un Grand Homme (le *da ren*), espèce d'Homme supérieur (le *jun zi*), le seul qui peut „corriger les erreurs faites par le cœur-[mental] du souverain“ (*Meng zi tong yi*, 1989, chap. „Li Lou, shang“, § 20, p. 255). Celui-ci devient son Maître, son Conseiller et, parfois, son Ministre. À partir de ce moment, le Sage est considéré comme l'unique responsable de tout bien apporté au royaume, mais aussi de tous les maux qui l'accablent, car la vie à la cour reflète son comportement. Et, comme il abandonne très vite la „prédication“ des principes de conduite morale et qu'il ne s'intéresse qu'au profit, tout le monde commence à l'imiter. Ainsi, „le ministre pense au profit quand il sert son souverain; le fils pense au profit quand il sert son père; le frère cadet pense au profit quand il sert son frère aîné; alors, le souverain et le ministre, le père et le fils, l'aîné et le cadet abandonnent les principes d'humanité et de justice et ne pensent qu'au profit quand ils se comportent bien l'un à l'égard de l'autre“ (*Meng zi tong yi*, 1989, chap. „Gao zi, xia“, § 4, p. 409). Dès que le Sage tourne le dos au profit, la moralité et la prospérité reviennent.

Un tel personnage auquel nous avons encore accordé le titre de Sage, n'est plus un homme hors pair, donc un vrai Sage. Tenant compte de son savoir et de son rôle à la cour, il peut être considéré comme un Homme au-dessus des autres (le *shang ren*), comme un savant, s'il y a lieu, mais non pas comme un Sage. Pourtant, la tradition confucéenne confère trop facilement le titre de Sage à tout conseiller royal qui passe pour son adepte et, au cours de l'histoire, elle s'est souvent donné la peine de sauvegarder l'honneur de ce titre.

À la différence du Sage confucéen qui aime agir en conseiller ou en Maître auprès d'un souverain, le Sage de Zhuang zi, à l'encontre de celui de Lao zi, refuse de vivre à la cour princière, car il constate que là-bas chacun altère sa nature (le *xing*) humaine à cause de quelque chose. Ainsi, „l'homme ordinaire se sacrifie pour son gain; l'officier se sacrifie pour son

renom; le noble se sacrifie pour sa famille; le Sage – précisons confucéen – se sacrifie pour le monde tout entier“ (*Zhuang zi bu zheng*, 1980, chap. VIII, „Pi mu“, p. 297). Or, le fait de sacrifier sa nature (le *xing*) transgresse non seulement l'idée du perfectionnisme taoïste, tel qu'il se précise à l'époque des Royaumes Combattants, mais aussi les commandements fondamentaux de la tradition chinoise qui demande la préservation de ses souffles vitaux et de sa nature intrinsèque à quiconque pense accéder au Grand Tout. Fidèle à son perfectionnement perpétuel, le Sage de Zhuang zi n'accepte pas l'idée de sacrifier sa nature pour des riens. Fuyant la cour royale, il préfère le rôle du spectateur qui observe et critique l'influence néfaste du Sage confucéen. Car, celui-ci, dès qu'il est venu au monde „s'est efforcé de prêcher l'humanité et s'est tourmenté pour la justice; ... il a donné toute liberté à la musique; il s'est incliné révérencieusement devant le rituel...“ (*Zhuang zi bu zheng*, 1980, chap. IX, „Ma ti“, p. 310) et, par conséquent, la méfiance et la discorde sont apparues au monde et „les hommes se sont mis à aimer le savoir et à lutter pour obtenir des profits“ (*Zhuang zi bu zheng*, 1989, p. 314). Ce Sage taoïste juge toutes les activités de son confrère confucéen pour des fautes, tandis qu'il qualifie de crimes l'action du potier de modeler la glaise pour en faire des vases, l'action du dompteur des chevaux sauvages de les dompter pour les atteler, l'action du charpentier de raboter le bois pour en faire des maisons“ (*Zhuang zi bu zheng*, 1980, pp. 310 - 314). À première vue, il semble curieux que le Sage taoïste considère les actions du Sage confucéen comme des fautes et non pas toujours comme des crimes. Le fait est que le potier, le dompteur des chevaux sauvages, le charpentier et ainsi de suite, par leur travail, modifient irrévocablement la nature (le *xing*) intrinsèque des choses, tandis que le Sage confucéen ne fait que „guider“ ses disciples qui sont libres d'accepter ou de refuser ses conseils.

En même temps, il ne faut pas s'imaginer que Zhuang zi, par l'intermédiaire de son Sage, blâme le travail des artisans. Par contre, il

prêche même l'exemple du boucher Ding ou du charron Pian, apparemment des hommes ordinaires, qui, obéissant aux lois internes de leur objet de travail, ont atteint la perfection. Ainsi, le boucher Ding ne voit plus le bœuf qu'il tranche, mais il le sent de son esprit et son couteau s'enfonce facilement dans les interstices (*Zhuang zi bu zheng*, 1980, chap. III, „Yang sheng zhu“, pp. 105 - 110). Pareillement, le charron Pian rabote le bois „ni trop lentement, ni trop précipitamment, mais modérément“ (*Zhuang zi bu zheng*, 1980, chap. XIII, „Tian Dao“, p. 449), selon le mouvement de son cœur. Ultérieurement, tous les deux sont devenus modèles de maîtrise, et non pas seulement pour les taoïstes.

Très souvent, le Sage taoïste se perd dans la foule. Il est pauvre, modeste et, d'habitude, laid et difforme. Il ne fait rien pour se mettre en évidence et, pourtant, les gens se réunissent autour de lui. C'est, par exemple, le cas de Ta le Hideux qui, selon toute apparence, représente le niveau le plus bas que la condition du Sage puisse atteindre. Et pourtant, „les gens ont confiance en lui sans qu'il parle; les gens l'aiment sans qu'il ait aucun mérite. Le prince lui offre le gouvernement de son royaume, bien qu'il rédocte un refus“ (*Zhuang zi bu zheng*, 1980, chap. V, „De chong fu“, p. 189). Mais, au moment où, investi de tous les pouvoirs, il peut prouver la justesse de l'idéal taoïste, Ta le Hideux – en réalité le vrai Sage taoïste qui, conservant son équilibre intérieur, n'agit pas – s'en va, sans mot dire, chercher une autre communauté qui s'organise autour de lui sans qu'il intervienne.

Proche parent de Ta le Hideux, l'Officier-de-frontière vit seul, au bout du monde, au pays nommé Hua. Un beau jour, l'empereur Yao, inspectant son empire, arrive chez lui. L'Officier lui présente des vœux de longue vie, de richesse

et lui souhaite de nombreux fils, souhaits très usuels même aujourd'hui. Au refus catégorique de l'empereur de les accepter, l'Officier, déçu par la petitesse d'esprit d'un homme qu'il tenait pour Sage, lui explique que ses trois vœux ne représentent pas de malheurs pour celui qui agit en Sage, comme le Ciel même, et que le vrai Sage „cultive sa vertu et se retire [du monde];... il chevauche les nuages blancs et arrive à la demeure du Souverain Suprême; aucun de ces trois malheurs ne l'atteint et rien ne nuit à son corps“ (*Zhuang zi bu zheng*, 1980, chap. XII, „Tian di“, pp. 387 - 388).

Le contraste entre l'empereur Yao des mythes et l'interlocuteur de l'Officier-de-frontière, le même Yao, est vraiment déconcertant, mais il ouvre la voie de la définition du Sage taoïste: „Le Sage ne s'occupe pas d'affaires des hommes; il ne s'intéresse pas aux profits; il ne s'oppose pas aux pertes; il ne se réjouit pas d'être sollicité et il ne suit pas le *Dao* [ordinaire]. Lorsqu'il ne parle pas, c'est alors qu'il parle; lorsqu'il parle, c'est alors qu'il ne parle pas. Il erre au-delà du monde poussiéreux et impur... Il peut accompagner le soleil et la lune; il peut porter [dans ses bras] l'espace et le temps et il peut y s'enfermer... Le Sage est simple et innocent; cependant, harmonisant dix mille années, il rend la pureté de l'Un“ (*Zhuang zi bu zheng*, 1980, chap. II, „Qi wu Lun“, pp. 86 - 87, 89, 90).

Cette définition nous ramène au début de notre démarche, car elle attribue au Sage des traits caractéristiques propres aussi à l'Immortel (le *shen xian*) qu'à l'Homme-esprit (le *shen ren*). Ce fragment ainsi que bien d'autres semblables ont constitué, peut-être, à l'aube du premier millénaire de notre ère, le fondement de la religion taoïste et du Saint taoïste.

Notes

* Je remercie chaleureusement Mme prof. Isabelle Robinet pour les corrections, les observations et les suggestions qu'elle a eues la bienveillance de me faire connaître à l'égard de cet exposé, ainsi que pour ses précieux conseils concernant la recherche scientifique en sinologie. Toutes les imperfections de ce texte ne sont dues qu'à mon manque d'expérience et, comme j'en suis la seule responsable, je les assume.

1. Les cinq céréales sont: le chanvre, le blé, le haricot et deux espèces de millet.

2. Des opinions différentes se trouvent dans le *Tong jian wai ji* („Les Notes extérieures du Miroir universel“) et le *Bai hu tong* („La Pénétration du Tigre Blanc“, 1990, chap. „Hao“).

3. Sur la vie de l'empereur Yao, voir Yuan Ke (1957). Cf. Han Fei (1990), chap. 49, „Wu du“.

Références bibliographiques

Bai hu tong („La Pénétration du Tigre Blanc“, 1990, Shanghai, éd. Guji.

Chu ci zhi jie („Les Strophes du royaume Chu, aux explications justes“, 1990, Nanjing, éd. Jiangsu guji.

Feng su tong yi („La Compréhension des Mœurs“, livre composé par Ying Shao), 1990, Shanghai, éd. Guji.

HAN FEI, 1990, *Han fei zi* („Le Livre du philosophe Han Fei“, in *Er shi er zi* („Les Vingt-deux philosophes“), Shanghai, éd. Guji.

Huai nan zi („Les Notes du prince de Huainan“, unifiées par Liu An), in *Er shi er zi* („Les Vingt-deux philosophes“), 1990, Shanghai, éd. Guji.

LANESSAN J.-M. de, 1896, *La morale des philosophes chinois extraite des livres classiques de la Chine et de l'Annam*, Paris.

LI BINGHAI, 1992, *Daojia yu daojia wenxue* („L'École taoïste et la littérature de l'école taoïste“, Changchun, éd. Dongbei shifen daxue.

Lie zi („Le Livre du philosophe Lie zi“, in *Er shi er zi* („Les Vingt-deux philosophes“), 1990, Shanghai, éd. Guji.

Meng zi tong yi („Le Livre du philosophe Meng zi, suivi de sa traduction en chinois contemporain“, 1989, Changsa, éd. Hunan daxue.

Shan hai jing („Le Livre des Monts et des Mers“, 1990, Shanghai, éd. Guji.

SIMA QIAN, 1990, *Shi ji zhu yi* („Les Mémoires historiques, annotées et traduites [en chinois contemporain]“, Beijing, éd. San Qin.

WIEGER L. (S. P.), 1972, *Caractères chinois. Étymologies. Graphies. Lexiques*, Taichun.

YUAN KE, 1957, *Zhongguo gudai shenhua* („La Mythologie de la Chine ancienne“, Shanghai, éd. Shangwu.

Zhou li („Le Livre des Rites des Zhou“, 1990, Shanghai, éd. Guji.

Zhuang zi bu zheng („Le Livre du philosophe Zhuang zi, annoté et commenté“, 1980, Kunming, éd. Yunnan renmin.