



**Université de Montréal**

**L'imaginaire de l'arbre dans le *Zhuangzi***

**par Marion Avarguès**

Département de Philosophie, Faculté des Arts et des Sciences

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de doctorat en philosophie

Mai, 2017

©, Marion Avarguès, 2017

# Résumé

Cette étude circonscrit les significations et les spécificités de l'imaginaire de l'arbre dans le *Zhuangzi*, une œuvre proto-taoïste rédigée par plusieurs mains à partir du IV<sup>ème</sup> siècle avant notre ère. L'imaginaire de l'arbre révèle le caractère inédit du *Zhuangzi* en exposant une vision de la sagesse qui s'oppose radicalement aux valeurs prédominantes de son temps. Il a en effet pour fonction directrice de réhabiliter le naturel face au culturel. Il exprime plus précisément la lutte contre l'anthropocentrisme en prônant, à l'encontre des créations spécifiquement humaines, les retrouvailles avec ce que l'homme a de naturel, d'instinctif et d'authentique.

Cette étude, dans l'optique de participer au décloisonnement des moyens de philosopher, fonde son cadre théorique sur l'œuvre de Gilbert Durand, en particulier *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*<sup>1</sup> et *L'imagination symbolique*<sup>2</sup>. Durand réhabilite l'imaginaire dans le champ de la philosophie en détruisant la dichotomie supposée entre la rationalité et l'imaginaire. Il définit celui-ci à la fois comme l'activité dialectique de l'esprit et comme le facteur général d'équilibre psychosocial.

L'imaginaire de l'arbre du *Zhuangzi* illustre la remise en cause d'une part des règles morales régissant la société et d'autre part de la logique discursive. Ses auteurs critiquent les premières parce qu'elles contredisent les élans naturels, la seconde parce qu'elle produit des oppositions ne rendant pas compte du réel. L'arbre évoque aussi le libre épanouissement des particularités naturelles de chacun, ce qui va de pair avec une

---

<sup>1</sup> Durand, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Dunod, 1984.

<sup>2</sup> *Id.*, *L'imagination symbolique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige Grands Textes », 2008.

acceptation et un encouragement de la différence. Ce libre épanouissement ne devient possible que si l'on transforme le regard que l'on pose sur son environnement et sur soi-même afin de saisir la valeur de chaque être au-delà de sa perspective particulière. Il suppose, en d'autres termes, l'embrassement et la compréhension d'une pluralité de perspectives. C'est ce que nous désignerons sous le terme de « vision plurielle ». Enfin, l'arbre indique le point ultime de la sagesse : la flânerie mystique, à entendre comme une expérience intérieure consistant à faire le vide en soi pour se mettre à l'unisson avec le vide constitutif du *Dao* 道, le principe immanent générateur, transformateur et unificateur de toute chose. Cette expérience doit se comprendre comme le ressenti d'un vide intérieur pleinement libre et joyeux.

Cette étude a comme originalité, l'arbre illustrant la *nature par excellence*, de faire ressortir une parenté d'idées entre les thèmes clefs de l'imaginaire de l'arbre du *Zhuangzi* et la visée d'une meilleure adaptation de l'homme à son environnement. Elle dévoile ainsi une teneur proto-écologique. Les thèmes principaux de l'arbre du *Zhuangzi* élaborent effectivement, dans le contrepied complet de l'anthropocentrisme et d'une vision instrumentale de la nature, une vision biocentrée favorisant un mode d'être et d'agir en harmonie avec la nature.

**Mots clefs** : philosophie chinoise, *Zhuangzi*, imaginaire, arbre, nature, mystique.

# Abstract

The present study delineates the meanings and the specificity of the imaginary of the tree in the *Zhuangzi*, a proto-Daoist work co-written by multiple authors beginning in the 4<sup>th</sup> century BCE. The tree imaginary evinces the *Zhuangzi*'s novelty by presenting a vision of wisdom radically opposed to the prevailing values of the time. Indeed, its principal function is to restore the status of nature vis-à-vis culture. More precisely, the tree imaginary gives expression to the struggle against anthropocentrism by advocating a return to the human being's natural, instinctive, and authentic qualities – over and against specifically human creations.

In the aim of de-compartmentalizing different ways of philosophizing, the present study bases its theoretical framework on the work of Gilbert Durand, particularly *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* and *L'imagination symbolique*. Durand restores the imagination's place in the field of philosophy by destroying the ostensible dichotomy between rationality and the imaginary. He defines the latter as a dialectical activity of the mind as well as the main factor in achieving psycho-social equilibrium.

The *Zhuangzi*'s tree imaginary calls into question the moral rules governing society as well as discursive logic. The authors criticize the former because they run counter to natural impulses ; the latter, because it produces oppositions that fail to account for reality. The tree also evokes the free blossoming of the natural particularities of each person, a process which goes hand in hand with the acceptance and encouragement of difference. This free flourishing becomes possible only if one transforms the way one regards one's environment and oneself so as to recognize the value of each being above

and beyond one's own perspective. In other words, this process – designated here by the term “plural vision” – implies embracing and comprehending a plurality of perspectives. Lastly, the tree points to the ultimate stage of wisdom, i.e., mystical strolling, understood as an inner experience of emptying oneself in order to put oneself in unison with the constitutive emptiness of the *Dao* 道, the immanent generative, transformative, and unifying principle of all things. This experience must be understood in terms of feeling an inner emptiness that is fully free and joyful.

Insofar as the tree illustrates nature *par excellence*, the present study's originality consists in revealing the proto-ecological import of the *Zhuangzi* by bringing out a conceptual kinship among the key themes of the tree imaginary and the aim of better adapting the human being to the environment. Indeed, by completely opposing anthropocentrism and the instrumental vision of nature, the principal themes of the *Zhuangzi*'s tree lay out a bio-centric vision that can foster a way of being and acting in harmony with nature.

**Keywords** : Chinese philosophy, *Zhuangzi*, Imagination, Tree, Nature, Mysticism.

# Remerciements

Mes remerciements s'adressent à ma directrice de recherche, la professeure Anna Ghiglione, pour m'avoir fait découvrir la philosophie chinoise, pour m'avoir transmis sa motivation à mettre à jour les ressources philosophiques de l'imaginaire, pour avoir appuyé mon projet, et pour s'être investie corps et âme dans sa réalisation ; au professeur Charles Le Blanc, pour m'avoir partagé sa passion pour le *Zhuangzi* et sa richesse sémantique, pour m'avoir patiemment guidée dans mes traductions du *Zhuangzi*, et pour m'avoir suggéré de parfaire mes connaissances à Taïwan ; à la bibliothécaire et spécialiste en études chinoises Pascale Coulette, pour m'avoir orientée dans mes recherches, pour m'avoir épaulée et prodigué des conseils avisés, et pour m'avoir permis d'animer des ateliers de philosophie chinoise ; aux professeures Wang Pan 王潘 et Lin Meixing 林美杏, pour le grand rôle qu'elles ont joué dans mon apprentissage du chinois ; aux libraires Sun Xiangshan 孫祥珊 et Lai Tinghui 賴亭卉, pour leur aide précieuse dans la traduction du *Zhuangzi*, pour leur amitié et leur générosité qui ont rendu mon séjour à Taïwan si appréciable ; au professeur Wang Shiquan 王士銓, pour m'avoir enseigné les rudiments du chinois classique et pour m'avoir amenée à une compréhension plus simple et concrète du *Zhuangzi* ; au professeur Lin Mingzhao 林明照, pour ses mises en lumière de points techniques du *Zhuangzi* ; à mes parents, pour leur confiance et leur encouragement ; à ma mère, pour avoir méticuleusement vérifié l'orthographe et la syntaxe de ma thèse ; enfin, à mon conjoint Jonathan Dicaire, pour m'avoir soutenue sans réserve, et sans qui rien de tout ceci n'aurait été possible.

# Table des matières

<b>RÉSUMÉ</b> .....	<b>I-2</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>I-4</b>
<b>REMERCIEMENTS</b> .....	<b>I-6</b>
<b>INTRODUCTION GÉNÉRALE</b> .....	<b>1</b>
1. SUJET ET OBJECTIFS PRINCIPAUX.....	1
2. CADRE THÉORIQUE.....	3
2.1. <i>Imaginaire et philosophie</i> .....	3
2.2. <i>L’imaginaire de l’arbre</i> .....	6
2.3. <i>L’imaginaire de l’arbre dans le Zhuangzi</i> .....	8
3. TERMINOLOGIE ET LEXIQUE.....	12
4. MÉTHODOLOGIE.....	15
5. PLAN D’ÉTUDE .....	18
<b>CHAPITRE PREMIER : LA CÉDRÈLE (CHUN 椿)</b> .....	<b>21</b>
1.1. INTRODUCTION .....	22
1.2. DANS LA HAUTE ANTIQUITÉ, IL Y AVAIT UNE GRANDE CÉDRÈLE (CHUN 椿).....	25
1.3. LA RELATIVITÉ DE LA DURÉE DES ÊTRES : LES COURTES ET LES LONGUES VIES .....	27
1.3.1. <i>Le champignon de rosée (zhao jun 朝菌) et la cigale (hui gu 蟋蟀)</i> .....	27
1.3.2. <i>La tortue (ming ling 冥靈) et la grande cédrele (da chun 大椿)</i> .....	31
1.3.3. <i>L’ancêtre Peng (Peng zu 彭祖)</i> .....	42
1.4. LA DISTINCTION ENTRE LE PETIT ET LE GRAND : UNE DIFFÉRENCE DE VALEUR ? .....	46
1.4.1. <i>Le voyage du poisson-oiseau</i> .....	47
1.4.2. <i>La fureur de la mante religieuse</i> .....	53
1.4.3. <i>L’homme qui aimait les chevaux</i> .....	57
1.4.4. <i>L’acceptation de la mort</i> .....	60
1.5. CONCLUSION : LA CÉDRÈLE (CHUN 椿) OU LA MANIFESTATION DE LA DIVERSITÉ DU VIVANT .....	64
<b>CHAPITRE DEUX : L’AILANTE (CHU 樗)</b> .....	<b>66</b>
2.1. INTRODUCTION .....	67
2.2. J’AI UN GRAND ARBRE QU’ON APPELLE AILANTE (CHU 樗).....	71
2.3. L’INUTILITÉ OU LA DOUBLE UTILITÉ .....	73
2.3.1. <i>Un arbre difforme</i> .....	73
2.3.2. <i>Le détour par les images animales</i> .....	76
2.3.3. <i>Planter l’ailante dans l’espace du « rien »</i> .....	80
2.3.4. <i>La déambulation sans agir, les libres ébats et le repos</i> .....	84
2.3.5. <i>L’inutilité vecteur d’une paisible longévité</i> .....	88
2.3.6. <i>L’opposition utilité/inutilité</i> .....	90
2.4. LA FLÂNERIE MYSTIQUE DANS L’INFINI .....	92
2.4.1. <i>Les expériences de dénudement</i> .....	93
2.4.1.1. <i>Le jeûne du cœur (xin zhai 心齋)</i> .....	93
2.4.1.2. <i>S’asseoir dans l’oubli (zuo wang 坐忘)</i> .....	95
2.4.1.3. <i>La quiétude dans le tumulte (ying ning 櫻寧)</i> .....	99
2.4.2. <i>Images et notions clefs de la flânerie mystique dans l’infini</i> .....	103



2.4.2.1.	L'espace du « rien » (无何有之鄉) et le désert sans limite (guang mo zhe ye 廣莫之野)	104
2.4.2.2.	La déambulation (pang huang 彷徨) et les libres ébats (xiao yao 逍遙)	107
2.4.2.3.	Les libres ébats (xiao yao 逍遙) et le non-agir (wu wei 無為)	109
2.4.3.	<i>Celui qui ne dépend plus de rien</i>	112
2.5.	CONCLUSION : L'AILANTE (CHU 樗) OU LA VOIE DU SAGE QUI NE DÉPEND PLUS DE RIEN	119
<b>CHAPITRE TROIS : LE CHÊNE (LI 櫟)</b>		<b>122</b>
3.1.	INTRODUCTION	123
3.2.	LE CHARPENTIER SHI APERÇUT UN CHÊNE (LI 櫟), L'ARBRE DU DIEU DU SOL	126
3.3.	L'INUTILITÉ OU LA CONDITION D'UNE VIE LONGUE ET PAISIBLE	130
3.3.1.	<i>Le dieu du sol</i>	130
3.3.2.	<i>Des dimensions extraordinaires</i>	134
3.3.3.	<i>Le dédain du charpentier Shi 石</i>	135
3.3.4.	<i>Un arbre sans intérêt</i>	137
3.3.5.	<i>La grande utilité (da yong 大用)</i>	141
3.3.6.	<i>Protéger sa propre vitalité</i>	146
3.3.7.	<i>Relativiser l'opposition utile/inutile</i>	150
3.4.	LES DIFFÉRENTS TYPES D'INUTILITÉ	154
3.4.1.	<i>La courge inutilisable</i>	155
3.4.1.1.	Inutilité de la courge et inutilité des arbres : convergences et divergences	157
3.4.1.2.	L'usage extraordinaire de la courge	158
3.4.2.	<i>Les défauts de l'oie et de l'arbre de la montagne</i>	163
3.4.2.1.	L'inutilité de l'arbre cause de longévité et l'inutilité de l'oie cause de mort prématurée	165
3.4.2.2.	La position médiane	166
3.4.2.3.	Suivre le cours naturel des choses	170
3.4.2.4.	Épanouir ses dispositions naturelles et exprimer sa singularité	174
3.4.2.5.	Se libérer des normes morales	176
3.4.2.6.	Le vide médian	178
3.4.3.	<i>Typologie des défauts</i>	179
3.5.	CONCLUSION : LE CHÊNE (LI 櫟) OU LA CRITIQUE DE LA FACULTÉ DE JUGER	182
<b>CHAPITRE 4 : L'ARBRE NOCIF</b>		<b>185</b>
4.1.	INTRODUCTION	186
4.2.	IL APERÇUT UN GRAND ARBRE QUI AVAIT QUELQUE CHOSE D'EXTRAORDINAIRE	189
4.3.	LA VALEUR CACHÉE DE LA DIFFORMITÉ	191
4.3.1.	<i>Un arbre aux dimensions extraordinaires</i>	191
4.3.2.	<i>Un arbre difforme</i>	193
4.3.3.	<i>Un arbre nocif</i>	197
4.3.4.	<i>Se réancrer dans la nature</i>	200
4.3.5.	<i>Les arbres utiles</i>	204
4.3.6.	<i>L'arbre nocif : la métaphore de la sagesse</i>	207
4.4.	L'UBIQUITÉ DU MONSTRUEUX	212
4.4.1.	<i>La sagesse de l'amputé</i>	214
4.4.1.1.	Une apparence trompeuse	216
4.4.1.2.	L'enseignement sans parole	217
4.4.1.3.	Du vide (xu 虛) au plein (shi 實)	219
4.4.1.4.	Écoute attentive et réponse adéquate	221
4.4.1.5.	La voie constante	223
4.4.1.6.	L'identité et la différence	224

4.4.1.7. Flâner dans l'harmonie .....	225
4.4.1.8. L'effet miroir .....	226
4.4.1.9. La vitalité.....	227
4.4.1.10. Protéger la simplicité primordiale.....	228
4.4.1.11. Se départir du « je » .....	229
4.4.2. <i>La farandole des monstres</i> .....	230
4.4.2.1. La cause de la difformité .....	231
4.4.2.2. L'utilité de la difformité .....	232
4.4.2.3. Le ministre et le condamné.....	233
4.4.2.4. Le méjugement de Confucius .....	235
4.4.2.5. La capacité intégrale (cai chuan 才全) et la vertu invisible (de bu xing 德不形).....	236
4.4.2.6. Esthétique à contre-courant .....	237
4.5. CONCLUSION : L'ARBRE NOCIF OU LA SAGESSE DU MONSTRE .....	239
<b>CHAPITRE CINQ : LES ARBRES CHANTEURS.....</b>	<b>242</b>
5.1. INTRODUCTION .....	243
5.2. SUR LES HAUTEURS TERRIFIANTES DES FORÊTS DES MONTAGNES SE DRESSENT DE GRANDS ARBRES.....	245
5.3. LA PERTE DU MOI .....	247
5.3.1. <i>L'aspiration au ciel</i> .....	247
5.3.2. <i>Une expérience méditative concrète</i> .....	249
5.3.2.1. La connaissance authentique .....	251
5.3.2.2. L'éloignement du monde.....	252
5.3.2.3. La dextérité.....	253
5.3.2.4. La joie suprême .....	255
5.3.3. <i>Le plus haut degré d'existence</i> .....	255
5.4. LES TROIS SPHÈRES DE L'EXISTENCE : L'HUMAIN, LE TERRESTRE ET LE CÉLESTE.....	257
5.4.1. <i>Les flûtes terrestres : les cavités des arbres chanteurs ou la diversité du vivant</i> .....	257
5.4.1.1. La symphonie de la terre.....	258
5.4.1.2. Lecture relativiste de la symphonie de la terre.....	260
5.4.1.3. Critique de Robert E. Allinson .....	261
5.4.1.4. Notre critique.....	262
5.4.1.5. L'embrassement des perspectives (Tim Connoly) .....	263
5.4.1.6. L'anthropocentrisme des arbres chanteurs.....	264
5.4.2. <i>Flûtes : analogies</i> .....	265
5.4.3. <i>Les flûtes humaines, terrestres et célestes : points de divergence</i> .....	268
5.5. CONCLUSION : LES ARBRES CHANTEURS, VERS UNE VISION PLURIELLE .....	271
<b>CONCLUSION .....</b>	<b>274</b>
1. RÉSULTATS DE L'EXÉGÈSE .....	274
2. L'IMAGINAIRE DE L'ARBRE ET LA PENSÉE ÉCOLOGIQUE.....	279
2.1. <i>La critique de l'anthropocentrisme</i> .....	280
2.2. <i>L'anthropomorphisme de l'arbre</i> .....	283
2.3. <i>Les trois sphères existentielles et l'expérience mystique</i> .....	284
3.4. <i>Vers une éthique environnementale inspirée du Zhuangzi : une vision plurielle</i> .....	287
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>290</b>
<b>ANNEXE : LEXIQUE DE L'ARBRE DANS LE ZHUANGZI .....</b>	<b>I-12</b>
1. ESPÈCES D'ARBRES .....	I-13
2. LE OU LES ARBRES GÉNÉRIQUES.....	I-15
3. LES PARTIES DE L'ARBRE .....	I-17

<b>APPENDICE : L'ARBRE, UN ÉCHANTILLON PHOTO-PICTURAL.....</b>	<b>I-18</b>
<i>RECHERCHE DE LA VOIE DANS LA MONTAGNE D'AUTOMNE .....</i>	<i>I-19</i>
<i>CAVALIERS AU PRINTEMPS.....</i>	<i>I-20</i>
<i>L'ARBRE DIFFORME .....</i>	<i>I-21</i>
<i>L'ARBRE HUMANISÉ.....</i>	<i>I-22</i>

# Introduction générale

## 1. Sujet et objectifs principaux

Le *Zhuangzi* 莊子, une œuvre proto-taoïste rédigée par plusieurs mains aux IV<sup>ème</sup> et III<sup>ème</sup> siècles avant notre ère, se singularise par son imaginaire luxuriant, fabuleux, plein de merveilles ; par l'inventivité, la créativité de ses métaphores, paraboles, allégories ; par son rythme poétique, sa grande qualité littéraire ; par la grande force d'évocation et par l'ampleur polysémique de ses images langagières. Cette œuvre se défie des règles de la logique langagière pour exhorter son lecteur à penser autrement, à transformer en profondeur le regard qu'il pose sur son environnement et sur lui-même : « Plus qu'à dire, Zhuangzi cherche à montrer : métaphores, images, comparaisons, paraboles<sup>1</sup> », allégories. Le *Zhuangzi* ne peut à ce titre être appréhendé qu'en faisant usage de sa faculté, non pas de juger, mais d'imaginer. Voici ce que l'historien Sima Qian 司馬遷 (145-86 avant notre ère) écrit dans les *Mémoires historiques* (*Shiji* 史記) à propos de Zhuang Zhou 莊周, l'auteur principal du *Zhuangzi* :

Il fut un auteur remarquable, d'une intelligence aiguë, aussi prompt dans ses traits que dans ses raisonnements. Il se servit de ces avantages pour attaquer les confucianistes et les mohistes ; aucun de ses contemporains ne put lui résister, même parmi les plus savants. Son langage déborde d'imagination, il ne suit que sa propre inspiration, de sorte que les puissants n'ont jamais pu faire de lui leur instrument<sup>2</sup>.

L'arbre apparaît comme l'une des images prépondérantes du *Zhuangzi*, se manifestant à profusion, sous des formes variées, et, très fréquemment, en tant que figure directrice de la narration. Dans ce contexte, il s'avère pertinent d'examiner ses spécificités

---

<sup>1</sup> Robinet, Isabelle, *Comprendre le Tao*, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 2002, p. 39.

<sup>2</sup> Cité par Jean-François Billeter dans *Études sur Tchouang-tseu*, Paris, Allia, 2008, p. 67.

et ses significations. Ce sera l'objectif de cette étude, qui se donne pour tâche de jeter la lumière sur la richesse de l'imaginaire de l'arbre du *Zhuangzi*, en analysant des extraits dont il forme le cœur ou le fil directeur.

Bien qu'il existe une littérature secondaire sur l'imaginaire de l'arbre dans le *Zhuangzi*<sup>3</sup>, aucune monographie détaillée n'a encore été rédigée à ce propos. Il s'agira donc de la première contribution en la matière. Le sinologue Romain Graziani corrobore la pertinence de l'objet de cette étude en affirmant que la compréhension du *Zhuangzi* « pourrait s'enrichir au contact des histoires et anecdotes prenant pour thème et rêverie cosmique le Grand Arbre. C'est là une autre perspective d'insertion dans le *Tchouang-tseu*, qu'il reste à déchiffrer<sup>4</sup> ». Par ailleurs, cette étude aura comme originalité, l'arbre illustrant la *nature par excellence*, de faire ressortir une parenté d'idées entre les thèmes clefs de l'imaginaire de l'arbre du *Zhuangzi* et la visée d'une meilleure adaptation de l'homme à son environnement. Ces thèmes clefs élaborent en effet une vision biocentrée, soit une vision qui inclut tous les êtres vivants (animaux, plantes, écosystèmes) et favorise un mode d'être et d'agir en harmonie avec la nature. Par-là, ils remettent en cause toute vision anthropocentriste du monde et toute vision instrumentale de la nature.

---

<sup>3</sup> Trois articles en traitent en particulier : « Zhuangzi's Tree » (Grange, Joseph, *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 32, n° 2, 2005, pp. 171-182), « The Usefulness of Uselessness. The Realm of Useless Trees according to Zhuangzi » (Svarverud, Rune, *Studies in Chinese Language and Culture*, Christoph Anderl et Halvor Eifring (dir.), Oslo, Hermes Academic Publishing, 2006, pp. 157-168), « Discussing Usefulness. Trees as Metaphor in the Zhuangzi » (Galvany, Albert, *Journal of Oriental Studies*, vol. 57, 2009, pp. 71-97).

<sup>4</sup> Graziani, Romain, *Fictions philosophiques du « Tchouang-tseu »*, Paris, Gallimard, coll. « L'infini », 2006, p. 140.

## 2. Cadre théorique

### 2.1. Imaginaire et philosophie

Cette étude s'inscrit dans le prolongement des recherches d'Anna Ghiglione<sup>5</sup> et de Sun Chaoying<sup>6</sup>, qui soulignent la valeur de l'imaginaire dans le champ de la philosophie chinoise. La réhabilitation de l'imaginaire a été inaugurée par Gilbert Durand dès le début des années soixante. Dans *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (1960) et *L'imagination symbolique* (1964), il déconstruit la dichotomie entre l'imaginaire et la rationalité afin de démontrer que l'une et l'autre ne s'excluent pas mutuellement, que l'imaginaire, en d'autres termes, ne relève pas d'une défaillance de la rationalité. Durand, tout en admettant qu'il s'inspire de deux intuitions de Gaston Bachelard<sup>7</sup>, celles qui font de l'imagination un dynamisme organisateur et un facteur d'homogénéité de la pensée<sup>8</sup>, critique les propos de l'épistémologue, dont cet extrait : « Les axes de la science et de l'imaginaire sont d'abord inverses, [...] le scientifique doit avant tout laver l'objet de son savoir, par une “psychanalyse objective”, de toutes les perfidies séquelles de l'imagination “déformatrice”<sup>9</sup> ». Si, au fil de son œuvre, Bachelard a graduellement mis l'accent sur la relation complémentaire entre la poésie, champ de l'imaginaire, et la science, domaine du rationnel, s'il est allé jusqu'à affirmer que la poétique a pour fonction

---

<sup>5</sup> Voir, principalement, *La vision dans l'imaginaire et dans la philosophie de la Chine antique*, Paris, You Feng, 2010 ; « Approche sémiotique exploratoire des paraboles et des images langagières du Sûtra du Lotus », *Protée*, 2011, vol. 39, pp. 45-53 ; « L'imaginaire durandien et la pensée chinoise. Corrélations anthropologiques entre deux océans », *L'imaginaire durandien. Enracinements et envols en Terre d'Amérique*, Laprée, Raymond et Christian R. Bellehumeur (dir.), Québec, Presses de l'Université Laval, 2013, pp. 39-60.

<sup>6</sup> Voir *Essais sur l'imaginaire chinois. Neuf chants du Dragon*, Paris, You Feng, 2004.

<sup>7</sup> Notons que Gaston Bachelard a été le directeur de recherche de Gilbert Durand.

<sup>8</sup> Voir Durand, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Dunod, 1984, p. 26.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 23.

de rééquilibrer l'objectivation scientifique, Durand estime *a contrario* qu'il n'y a pas lieu de distinguer le rationnel et l'imaginaire. Pour lui, le rationnel ne constitue, « parmi bien d'autres, qu'une structure polarisante particulière du champ des images ». À ce titre, on peut, pour peu qu'on se démarque de l'immédiate sensation, « assimiler la totalité du psychisme [...] à l'Imaginaire<sup>10</sup> ». L'imaginaire constituerait l'activité même de l'esprit<sup>11</sup>, il envelopperait la psyché toute entière. Qui plus est, l'imaginaire favoriserait l'équilibre psychosocial par sa fonction d'euphémisation du réel. Il incarnerait en cela le facteur dynamique de la rééquilibration mentale. Car celui qui imagine, celui qui rêve les mots, les poèmes et les mythes, usant par-là de sa liberté poétique – celle que Durand nomme « remythifiante »<sup>12</sup> par opposition à « la vérité objective démystificatrice » ou à la « morte vérité objective » –, chemine pas à pas vers le bonheur :

La fonction d'imagination est avant tout fonction d'*euphémisation*, mais non pas simplement opium négatif, masque que la conscience dresse devant la hideuse figure de la mort, mais bien au contraire dynamisme prospectif qui, à travers toutes les structures du projet imaginaire, tente d'améliorer la situation de l'homme dans le monde<sup>13</sup>.

En somme, Durand tâche de prouver que l'imaginaire n'est pas qu'« une préhistoire de la saine pensée, comme l'est encore le mythe chez Cassirer, [ni] comme chez Freud, un ratage de la pensée adéquate<sup>14</sup> », mais qu'il contribue à façonner la pratique de la philosophie en constituant un moyen de philosopher alternatif qui se démarque de deux façons : d'une part, par son mouvement de va et vient entre sens propre et sens figuré ;

---

<sup>10</sup> Durand, Gilbert, *L'imagination symbolique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige Grands Textes », 2008, p. 88.

<sup>11</sup> Voir *ibid.*, p. 11, Durand ajoute : « activité dialectique ».

<sup>12</sup> Voir *ibid.*, p. 130.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 89.

d'autre part, par son ouverture polysémique qui offre une vision plus vaste et riche sur les choses<sup>15</sup>.

Cette étude ne s'acheminera pas vers la sphère anthropologique propre aux recherches de Gilbert Durand<sup>16</sup>, qui, en étudiant les archétypes fondamentaux de l'imagination humaine, en arrive à souligner la puissance fondamentale de l'imaginaire à « se lier par-delà les contradictions naturelles, les éléments inconciliables, les cloisonnements sociaux et les ségrégations des périodes de l'histoire<sup>17</sup> ». Elle se fondera en revanche sur sa redéfinition de l'imaginaire comme un moyen *valide, riche et pertinent* de philosopher. Les auteurs du *Zhuangzi*, se gardant bien d'user du discours prescriptif pour orienter le lecteur dans une seule direction, déploient en effet un faisceau d'images polysémiques qui laissent toute la liberté au lecteur d'émettre ses propres interprétations. Ils lui suggèrent de mettre en doute la vision commune du rapport entre l'homme et son environnement et l'invitent à considérer ce rapport sous un angle nouveau, plus ample et créatif. Dans le même temps, ils le laissent libre d'user de sa faculté d'imagination selon ses propres intuitions ou ressentis afin qu'il s'affranchisse *par lui-même* de ses carcans conceptuels et pratiques, afin qu'il crée, à partir de ce qui lui est montré sans notice explicative, son propre réseau de significations et de valeurs. Le *Zhuangzi* valorise l'usage de l'imaginaire, et la faculté d'imaginer en particulier, pour appréhender le réel et cheminer vers sa compréhension. Cette étude, en prenant pour objet une œuvre qui

---

<sup>15</sup> Gaston Bachelard estime dans la même optique que « les images les plus belles sont souvent foyer d'ambivalence » (Bachelard, Gaston, *La terre et les rêveries de la volonté*, Paris, José Corti, 1947, p. 10).

<sup>16</sup> Notons que Durand est philosophe de formation. Avant d'enseigner la sociologie et l'anthropologie à l'Université Pierre-Mendès-France, il a d'abord été professeur de philosophie pendant une dizaine d'années (1947-1956).

<sup>17</sup> Durand, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, 1984, p. 35.



procède davantage par images que par concepts et en concentrant son analyse sur l'une de ces images, celle de l'arbre, participe pleinement du décloisonnement des moyens utilisés dans la recherche philosophique.

## 2.2. L'imaginaire de l'arbre

Si cette étude est consacrée à l'analyse de l'image de l'arbre, c'est eu égard à sa grande force d'évocation. L'arbre, dans les mythes des différentes civilisations, est une figure de premier plan, faisant partie des « thèmes symboliques les plus riches et les plus répandus, des thèmes dont la bibliographie formerait une monographie à elle seule<sup>18</sup> ». Il symbolise d'abord, selon Durand, la verticalité<sup>19</sup> et le renouveau cyclique. Le fût vertical de l'arbre, avec ses racines qui plongent dans la terre et sa couronne de feuilles qui caresse le bleu du ciel, évoque souvent le lien entre les extrémités hautes et basses de l'univers. C'est la raison pour laquelle on le représente fréquemment comme un axe cosmique ou axe du monde (*axi mundi*<sup>20</sup>), c'est-à-dire comme un pilier qui soutient les cieux et rend possible, en tant que médiateur vertical, sa communication avec la terre. Par sa verticalité, l'arbre illustre aussi le « microcosme vertical qu'est l'homme<sup>21</sup> ». On rencontre effectivement de nombreuses conceptions anthropomorphiques de l'arbre.

---

<sup>18</sup> Voir Chevalier, Jean, *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, Robert Laffont / Jupiter, 1969, p. 62.

<sup>19</sup> Gaston Bachelard, tout en faisant mention de l'être terrestre de l'arbre et de sa vie souterraine, consacre un chapitre de son ouvrage *L'air et les songes* à son aspect aérien : « Tout grand rêveur dynamisé reçoit le bénéfice de cette image verticale, de cette image verticalisante. L'arbre droit est une force évidente qui porte une vie terrestre au ciel bleu [...] L'arbre est une réserve d'envolée » (Bachelard, Gaston, *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, José Corti, 2001, pp. 262, 274).

<sup>20</sup> Roger Cook affirme, dans la section « Arbre du Centre » de son ouvrage *L'arbre de la vie, image du cosmos*, que l'axe du monde est une notion ancienne datant du IV<sup>ème</sup> ou du III<sup>ème</sup> millénaire avant notre ère et qu'elle se retrouve principalement dans trois images : 1) l'arbre, 2) le pilier ou le poteau et 3) la montagne.

<sup>21</sup> Durand, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, 1984, p. 395.

Certaines peuplades (en Asie centrale, au Japon, en Corée et en Australie) le considèrent même comme leur ancêtre mythique. L'arbre, sous cet angle, apparaît comme l'*alter ego*<sup>22</sup> de l'homme.

La verticalité de l'arbre doit cependant être comprise comme « une complémentaire du symbolisme cyclique qu'elle se contente simplement d'orienter, qu'elle simplifie en ne conservant que la phase ascendante du rythme cyclique<sup>23</sup> ». Cette phase ascendante ne saurait pour autant prendre le pas sur le contexte saisonnier et cyclique au sein duquel l'arbre s'inscrit, et c'est ainsi en vain que les mythologies et les religions ont cherché un arbre qui échappe à la caducité et aux rigueurs passagères des phases hivernales. Mais puisque l'arbre ne cesse, comme le font remarquer Charles Hirsch et Marie-Madeleine Davy dans *L'arbre, les symboles*, de revenir à la vie, les transformations de son feuillage épousant le devenir du cycle des saisons, il porte en lui la promesse d'un éternel retour. C'est la figure, autrement dit, de la régénération périodique de toute chose. C'est en ce sens que Durand affirme que « le symbole de l'arbre reconduit le cycle vers la transcendance, [...] une transcendance incarnée dans le temps qui [...] conduit à une collaboration dynamique avec le devenir ». Cela fait de l'arbre « l'allié de toute maturation et de toute croissance, le tuteur vertical et végétal de tout progrès<sup>24</sup> ». Au

---

<sup>22</sup> C'est dans ce contexte que Bachelard souligne : « Parfois même il semble que le gémissement des arbres soit plus proche de notre âme que le hurlement lointain d'une bête. Il se plaint plus sourdement, sa douleur nous semble plus profonde » (Bachelard, Gaston, *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, 2001, p. 279).

<sup>23</sup> Durand, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, 1984, p. 391.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 399. C'est au vu de cet effort *spontané* de croissance verticale que Karl Jung associe l'image de l'arbre à la croissance ou maturation de la vie psychique : « Comme cette croissance psychique n'est pas l'effet d'un effort conscient de la volonté, mais est un processus involontaire et naturel, elle est souvent symbolisée dans les rêves par un arbre, dont la croissance lente, vigoureuse et involontaire, s'accomplit suivant un plan bien déterminé » (Jung, Karl, *L'homme et ses symboles*, Paris, Pont-Royal, 1964, p. 161).

vu de ce double aspect, Durand soutient que l'arbre symbolise « la totalité du cosmos dans sa genèse et son devenir<sup>25</sup> ».

Mircea Eliade, dans la même optique, articule toutes les interprétations de l'arbre autour du Cosmos vivant en perpétuelle régénération. Outre un moyen de communication entre le ciel et la terre, l'arbre forme en effet une image complète de l'univers, représentant le monde dans son entier. D'après Eliade, la teneur cosmique de l'arbre est obvie en ce qu'il s'agit, de l'arbre au cosmos, de transposer une image de l'échelle microcosmique à l'échelle macrocosmique :

Une chose semble évidente : que le Cosmos est un organisme vivant, qui se renouvelle périodiquement. Le mystère de l'inépuisable apparition de la Vie est solidaire du renouvellement rythmique du Cosmos. Pour cette raison le Cosmos a été imaginé sous la forme d'un arbre géant : le mode d'être du Cosmos, et en premier lieu sa capacité de se régénérer sans fin, est exprimé symboliquement par la vie de l'arbre<sup>26</sup>.

### **2.3. L'imaginaire de l'arbre dans le *Zhuangzi***

La littérature secondaire sur l'imaginaire de l'arbre dans le *Zhuangzi* concerne principalement trois articles : 1) « *Zhuangzi's Tree* » de Joseph Grange (2005)<sup>27</sup>, 2) « *The Usefulness of Uselessness. The Realm of Useless Trees according to Zhuangzi* » de Rune

---

<sup>25</sup> Durand, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, 1984, p. 394.

<sup>26</sup> Eliade, Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1965, p. 126.

<sup>27</sup> Grange, Joseph, « *Zhuangzi's Tree* », *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 32, n° 2, 2005, p. 171.

Svarverud (2006)<sup>28</sup> et 3) « Discussing Usefulness. Trees as Metaphor in the Zhuangzi » d'Albert Galvany (2009)<sup>29</sup>.

Contre l'interprétation conventionnelle de l'arbre qui se fonde sur le paradoxe suivant : « est utile ce qui est inutile », Grange conjugue les théories respectivement métaphysique et sémiotique de Whitehead et de Peirce pour élaborer une interprétation qui met l'emphase sur la capacité de sentir la présence expressive de la réalité et d'y répondre de façon adéquate. La réalité, qu'il décrit comme une région d'expression constante, ne saurait être qualifiée d'utile ou d'inutile. Comprendre l'arbre, c'est comprendre l'expression de l'autre, que cet autre soit d'ailleurs humain, animal, végétal, ou inorganique. Pour Grange, l'arbre du *Zhuangzi* pousse le lecteur à s'ouvrir au sens de l'alternatif en faisant l'expérience de l'expression du différent.

Svarverud démontre quant à lui que l'imaginaire des arbres éradique la distinction communément établie entre utilité et inutilité. Il illustre plus précisément l'attachement de la philosophie du *Zhuangzi* à la philosophie « égoïste » de Yang Zhu 楊朱, qui fait prôner la culture de soi sur l'utilité publique<sup>30</sup>. Ainsi, estime-t-il, Zhuangzi n'est pas relativiste. Il ne fait en effet pas varier les significations de l'utilité et de l'inutilité, prônant très précisément l'inutilité dans la vie publique et l'utilité vis-à-vis de soi. Il use d'images

---

<sup>28</sup> Svarverud, Rune, « The Usefulness of Uselessness. The Realm of Useless Trees according to Zhuangzi », *Studies in Chinese Language and Culture*, Christoph Anderl et Halvor Eifring (dir.), Oslo, Hermes Academic Publishing, 2006.

<sup>29</sup> Galvany, Albert, « Discussing Usefulness. Trees as Metaphor in the Zhuangzi », *Journal of Oriental Studies*, vol. 57, 2009.

<sup>30</sup> Selon Anne Cheng, Yang Zhu 楊朱 est un auteur proto-taoïste dont il ne reste aucun écrit et qui exalte « la préservation de l'intégrité physique comme point d'ancrage du naturel, préconisant de "garder sa vie intacte ou sa nature intacte" – ce que les taoïstes appelleront "préserver le principe vital" fût-ce au détriment du sens moral » (Cheng, Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, « Zhuangzi à l'écoute du Dao », Paris, Seuil, 1997, p. 250).

d'arbres qui se cultivent eux-mêmes pour exhorter son lecteur à suivre son exemple en évitant toute influence extérieure qui pourrait entraver le cours spontané en soi. C'est ce qu'il appelle s'épanouir selon la voie du ciel au sens de nature : « Trees and men may and should seek the way of the good-for-nothing in order to accord with spontaneous course of nature<sup>31</sup> ».

Galvany, enfin, met l'emphase sur la spécificité de l'imaginaire de l'arbre du *Zhuangzi* dans sa période d'écriture. Bien que les métaphores végétales soient très présentes dans la Chine pré-Qin, elles n'ont le plus fréquemment pour fonction que d'émettre une analogie entre la bonne cultivation de l'arbre ou de son jardin et la bonne manière de gouverner ou d'éduquer<sup>32</sup>. Autrement dit, l'art de cultiver les arbres se substitue à l'art de gouverner ou d'éduquer. *A contrario*, les arbres du *Zhuangzi* transgressent les règles du gouvernement, et, plus généralement, les normes communes. L'un d'entre eux, un ailante, « is a true aberration. It breaks all the rules, and, as an extravagant anomaly, does not arouse the least interest in those who observe it<sup>33</sup> ». Le *Zhuangzi*, en déployant des images d'arbres insoumis, qui confrontent l'ordre, la norme, et l'uniformité, élabore une vision complètement opposée aux valeurs prédominantes de son temps.

---

<sup>31</sup> Svarverud, Rune, « The Usefulness of Uselessness. The Realm of Useless Trees according to Zhuangzi », *Studies in Chinese Language and Culture*, Christoph Anderl et Halvor Eifring (dir.), Oslo, Hermes Academic Publishing, 2006, p. 162.

<sup>32</sup> Galvany réfère notamment à des extraits des *Entretiens (Lunyu, XII. 19)*, du *Mengzi (I B-9, II A-2-121)* et du *Hanfeizi (chapitre VIII)*.

<sup>33</sup> Galvany, Albert, « Discussing Usefulness. Trees as Metaphor in the Zhuangzi », *Journal of Oriental Studies*, vol. 57, 2009, p. 79.

Tout en prolongeant, à bien des égards, les réflexions de ces trois articles, notamment pour ce qui concerne la transgression des normes communes<sup>34</sup>, notre étude s'en démarquera en plusieurs façons. Elle ne centralisera tout d'abord pas son analyse sur la résolution du paradoxe de « l'utilité de l'inutilité » (*wu yong zhi yong* 无用之用), mais l'évoquera et l'approfondira au même titre que les autres thématiques principales de l'imaginaire de l'arbre, telles que la différence entre le petit et le grand, la flânerie mystique, ou la difformité. De plus, elle proposera une traduction sourcière, soit une traduction qui se veut plus proche de la langue source (le chinois classique) que de la langue cible (le français), et une analyse linéaire très détaillée de tous les extraits dans lesquels l'arbre fait office de figure directrice. Enfin, elle fera ressortir certaines convergences entre les thèmes principaux de l'imaginaire de l'arbre du *Zhuangzi* et de deux quêtes corrélées. La première, qui repose sur le postulat suivant : « Toute vie est de valeur égale », est celle d'une relation harmonieuse entre l'homme et son environnement. Elle vise plus précisément à améliorer l'adaptation de l'homme à son environnement, révélant par-là une réflexion proto-écologique. La seconde quête, qui découle de la première, vise l'expérience mystique, à entendre comme une expérience intérieure de dénuement qui aboutit à une délivrance de toute détermination dans une joie pleine et entière.

---

<sup>34</sup> Cette transgression des normes communes a poussé Jean-François Billeter à situer la philosophie du *Zhuangzi* en-dehors de la pensée chinoise héritée : « Dans l'introduction que Kristofer Schipper a placée en tête de sa traduction néerlandaise du Tchouang-tseu, il présente cet ouvrage comme l'un des "sommets de la pensée chinoise". La formule me gêne, car je ne le vois pas au sommet, en compagnie de quelques autres, mais à part. Je le conçois encore plus volontiers comme un bloc erratique. [...] Il convient de placer Tchouang-tseu en dehors de la "pensée chinoise" héritée » (Billeter, Jean-François, *Leçons sur Tchouang-tseu*, Paris, Allia, 2002, pp. 134-135).

### 3. Terminologie et lexique

Dans le *Zhuangzi*, la majeure partie des caractères référant au champ sémantique de l'arbre comportent le radical numéro 75 *mu* 木, qui est aussi un caractère à lui seul ou par association avec une composante phonétique<sup>35</sup> et/ou sémantique. Lorsqu'il forme un caractère à lui seul, *mu* 木 signifie principalement « arbre » ou « bois ». Au sens d'arbre, il apparaît à 33 reprises dans le *Zhuangzi*. Lorsqu'il est associé avec une autre composante et entretient une relation étroite avec le lexique de l'arbre, il peut désigner 1) un arbre générique, 2) une forêt, 3) une espèce d'arbre ou 4) une partie d'un arbre. L'arbre générique est marqué par le caractère *shu* 樹, qui se traduit par « arbre » si sa fonction est nominale, par « planter », « semer », « dresser », « ériger », « établir », « fonder », *etc.*, si sa fonction est verbale. On trouve dix occurrences de ce caractère au sens d'arbre. Le caractère qui désigne la forêt, *lin* 林, s'obtient en redoublant *mu* 木. On en relève 13 occurrences. La forêt ne forme toutefois jamais le cœur ou le fil directeur d'un récit particulier, n'endossant qu'une fonction secondaire et accessoire. En tenant compte de ce contraste entre la forêt et l'arbre au singulier, il s'avère d'ores et déjà possible de souligner que dans le *Zhuangzi*, l'imaginaire de l'arbre ne favorise pas, dans son déploiement, la forêt comprise comme une masse confuse ou comme une pluralité d'arbres indistincts. Il aborde plutôt l'arbre en tant qu'individu à part entière et l'envisage dans tout ce qu'il a de singulier. Le *Zhuangzi* abrite d'ailleurs une grande diversité d'espèces d'arbres. Ses auteurs avaient à l'évidence connaissance de 27 espèces, ce qui atteste de la solidité de leur connaissance empirique, de leur rigueur d'observation et de

---

<sup>35</sup> Pour consulter le relevé détaillé de ces caractères, voir *supra*, « Annexe : Lexique de l'arbre dans le *Zhuangzi* », pp. i-12-i-17.

leur fascination pour la nature environnante. Ces espèces d'arbres sont, par ordre d'apparition dans le texte, l'orme (*yu* 榆), le sappan (*fang* 枋), la cédrele (*chun* 椿), l'ailante (*chu* 樗), l'eleococca (*wu* 梧), le mûrier (*sang* 桑), le chêne (*li* 櫟), l'azerolier (*zha* 柞), le poirier (*li* 梨), l'oranger (*ju* 橘), le pamplemoussier (*you* 柚), le catalpa *bungei* (*qiu* 楸), le cyprès (*bo* 柏), le cannelier (*gui* 桂), l'arbre à laque (*qi* 漆), le pin (*song* 松), le saule (*yang* 楊), le paulownia (*tong* 桐), le machilus (*nan* 柃), le catalpa *ovata* (*zi* 梓), l'épineux (*zhe* 柘), le jujubier (*ji* 棘), le poncirier (*zhi* 枳), le cédratier (*ju* 枸), le châtaignier (*li* 栗), l'acacia (*huai* 槐) et l'abricotier (*xing* 杏).

Nous avons établi un classement de ces espèces sous la forme d'un tableau distinguant les trois sections du *Zhuangzi*. En effet, selon Guo Xiang 郭象, philosophe taoïste (mort en 312 de notre ère) qui édita et glosa le *Zhuangzi*, les chapitres de cette œuvre n'auraient pas tous été rédigés de la même main, ni à la même période. C'est la raison pour laquelle il l'a scindée en trois sections : les chapitres intérieurs (*nei pian* 內篇) qu'il attribue à Zhuang Zhou 莊周, les chapitres extérieurs (*wai pian* 外篇) et les chapitres mixtes (*za pian* 雜篇) qui auraient été rédigés par ses disciples ou les continuateurs de sa pensée. Voici le tableau de ce relevé :



<b>Espèce d'arbre</b>	<b>Chapitres intérieurs</b> <i>nei pian</i> 內篇	<b>Chapitres extérieurs</b> <i>wai pian</i> 外篇	<b>Chapitres mixtes</b> <i>za pian</i> 雜篇
Orme ( <i>yu</i> 榆)	1/1/15		
Sappan ( <i>fang</i> 枋)	1/1/15		
Cédrèle ( <i>chun</i> 椿)	1/1/20		
Ailante ( <i>chu</i> 樗)	1/3/4		
Eleococca ( <i>wu</i> 梧)	2/5/12 5/15/24	14/38/18 17/47/8	
Mûrier ( <i>sang</i> 桑)	3/8/1 4/12/14		28/83/18
Chêne ( <i>li</i> 櫟)	4/11/21 4/11/27		
Azerolier ( <i>zha</i> 柞)	4/11/27		
Poirier ( <i>li</i> 梨)	4/11/27		
Oranger ( <i>ju</i> 橘)	4/11/27		
Pamplemoussier ( <i>you</i> 柚)	4/11/27		
Catalpa <i>bungei</i> ( <i>qiu</i> 楸)	4/12/14		
Cyprès ( <i>bo</i> 柏)	4/12/14 5/13/18		28/84/22 32/95/19
Cannelier ( <i>gui</i> 桂)	4/13/1		
Arbre à laque ( <i>qi</i> 漆)	4/13/1		
Pin ( <i>song</i> 松)	5/13/18		28/84/22
Saule ( <i>yang</i> 楊)		12/33/29	
Paulownia ( <i>tong</i> 桐)		17/47/8	33/98/12
Machilus ( <i>nan</i> 楠)		20/55/7	
Catalpa <i>ovata</i> ( <i>zi</i> 梓)		20/55/7	
Épineux ( <i>zhe</i> 柘)		20/55/8	
Jujubier ( <i>ji</i> 棘)		20/55/8	
Poncirier ( <i>zhi</i> 枳)		20/55/8	
Cédratier ( <i>ju</i> 枸)		20/55/8	
Châtaignier ( <i>li</i> 栗)		20/55/30 20/56/6 20/56/6	
Acacia ( <i>huai</i> 槐)			26/77/10
Abricotier ( <i>xing</i> 杏)			31/92/20

Ce tableau révèle un nombre décroissant d'une section à une autre tant du nombre de caractères (16, 10, 6) que du nombre d'occurrences (20, 13, 7) d'espèces d'arbres. Notre thèse fera dans cette optique primer l'analyse des chapitres intérieurs sur celle des chapitres ultérieurs.

Par ailleurs, en plus d'être envisagé dans son entièreté, un arbre peut aussi dans le *Zhuangzi* être décrit par parties, plus précisément par son « tronc » (*gen* 根), sa « partie basale » (*ben* 本), ses « feuilles » (*ye* 葉), ses « branches » (*zhi* 枝), l'« extrémité de ses branches » (*biao* 標), ou ses « racines » (*zhu* 株). Au total, on dénombre 21 occurrences des parties de l'arbre. Cette récurrence confirme la tendance des auteurs du *Zhuangzi* de traiter l'arbre dans tous ses détails. Ainsi, bien loin de dresser des portraits d'arbres imprécis ou vagues, cet ouvrage présente des images d'arbres minutieusement décrites, finement affûtées et riches en détail.

#### **4. Méthodologie**

Cette étude consiste en une exégèse des extraits clefs de l'imaginaire de l'arbre dans le *Zhuangzi*, à savoir des extraits au sein desquels l'arbre occupe une place importante au sein d'une constellation d'autres images et constitue le fil directeur du discours philosophique. Cela signifie que les images de l'arbre qui endossent un rôle secondaire ou une fonction accessoire, qui sont plantées dans le fil du texte comme de simples figures de style, ne seront pas décryptées au cours de cette thèse. Autrement dit, cette étude n'a pas la prétention d'être exhaustive car elle ne sera pas consacrée à l'analyse de chacune des occurrences de l'arbre. Elle se focalisera essentiellement sur ses extraits clefs.

Afin de sélectionner ces extraits, il a d'abord été nécessaire de dresser le relevé précis et exhaustif de tous les caractères du *Zhuangzi* ayant trait au champ sémantique de l'arbre. Puis, à l'aide de l'ouvrage *A concordance to the Zhuangzi*<sup>36</sup>, qui se base sur l'édition *Xuguyi congshu* 續古逸叢書, chacun des extraits incluant ces caractères a été soigneusement examiné. Cela nous a amenés à émettre deux observations. La première, comme nous l'avons mentionné dans la partie « Terminologie et lexique », réside dans la grande diversité des images de l'arbre déployées ainsi que des espèces d'arbres invoqués. La seconde se situe dans la présence dégressive de l'arbre des chapitres intérieurs (*nei pian* 內篇) aux chapitres mixtes (*za pian* 雜篇), en passant par les chapitres extérieurs (*wai pian* 外篇). On constate effectivement, lorsqu'on examine les tableaux qui détaillent le relevé des espèces d'arbres ainsi que leur bilan (voir *infra*, p. 14), que la diversité ainsi que le nombre des occurrences de l'arbre vont décroissant d'une section à une autre. Cette décroissance se voit renforcée par le fait que les chapitres intérieurs ne contiennent que sept chapitres tandis que les deux autres sections en comptent respectivement 15 et 11. L'imaginaire des arbres se révèle par-là plus foisonnant dans les chapitres intérieurs. Cette observation, ajoutée au fait que Zhuang Zhou 莊周, dont la pensée aurait inspiré de plus près les chapitres intérieurs, n'aurait vraisemblablement pas rédigé les chapitres ultérieurs, nous a conduits à privilégier les extraits des chapitres intérieurs par rapport à ceux des chapitres extérieurs et mixtes.

En second lieu, ont été sélectionnés, parmi les extraits examinés, ceux qui faisaient de l'arbre la figure directrice. Nous en avons trouvés six, dont cinq situés dans les chapitres intérieurs. Le sixième extrait ouvre le chapitre 20, soit un des chapitres

---

<sup>36</sup> *Zhuangzi zhuzi suoyin* 莊子逐字索引, Xianggang 香港, Shangwu yinshuguan 商務印書館, 2000.

extérieurs. La tripartition du *Zhuangzi* effectuée par Guo Xiang 郭象 et qui implique notamment une décroissance du degré d'authenticité des chapitres intérieurs aux chapitres ultérieurs nous a convaincus de ne pas placer l'extrait du chapitre 20 parmi les « extraits clefs » de l'arbre. Il sera plutôt analysé dans l'optique d'enrichir le réseau de significations d'un de ces extraits clefs.

Une fois les extraits clefs sélectionnés, nous nous sommes attachés à en produire une traduction sourcière, demeurant au plus près du texte original sans pour autant forcer la syntaxe de la langue cible. Pour effectuer la traduction en français, nous nous sommes basés sur les commentaires et la traduction en chinois moderne de Chen Guying 陈鼓应 (*Zhuangzi jin zhu jin yi* 庄子今注今译, Beijing 北京, Shangwu yinshuguan 商务印书馆, 2012) et sur les gloses de Guo Qingfan 郭庆藩 (*Zhuangzi ji shi* 莊子集譯, Beijing 北京, Guojia tushuguan 國家圖書館, 2008). Nous nous sommes aussi inspirés des principales traductions francophones (Liou Kia-way<sup>37</sup>, Jean Levi<sup>38</sup>) et anglophones (Burton Watson<sup>39</sup>, Victor H. Mair<sup>40</sup>, Angus Charles Graham<sup>41</sup>).

Les cinq chapitres de cette étude, dont chacun est consacré à l'analyse d'un extrait clef de l'arbre, s'articulent en deux volets<sup>42</sup>. Le premier est consacré à la présentation de

---

<sup>37</sup> Liou Kia-hway, *Tchouang-tseu. L'Œuvre complète*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2011.

<sup>38</sup> Levi, Jean, *Les œuvres de maître Tchouang*, Paris, L'Encyclopédie des Nuisances, 2010.

<sup>39</sup> Watson, Burton, *The Complete Works of Chuang Tzu*, New York, Columbia University Press, 1968.

<sup>40</sup> Mair, Victor H., *Wandering on the Way. Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1998.

<sup>41</sup> Graham, Angus Charles, *Chuang-tzu. The Seven Inner Chapter and other Writings from the Book Chuang-tzu*, London, George Allen & Unwin, 1981.

<sup>42</sup> Le chapitre cinq fait exception. L'extrait qu'il concerne présente en effet un véritable faisceau sémantique, ce qui nous a décidés à entremêler son analyse linéaire et celle de ses thématiques au fil du texte.

notre traduction, à son analyse linéaire<sup>43</sup>, ainsi qu'à des suggestions sémantiques à même de dégager le thème principal. Le second clarifie et approfondit le thème principal en puisant dans le *Zhuangzi* des extraits qui le mettent en lumière et permettent d'affiner la compréhension de l'image de l'arbre qui l'a fait ressortir.

## 5. Plan d'étude

Le premier chapitre examinera l'image d'une cèdre (*chun* 椿) qui se singularise par le gigantisme de ses dimensions et plus encore par sa longévité hors du commun. Étant donné que la cèdre représente la catégorie d'êtres vivants caractérisés par une longévité hors du commun, et ce, par opposition à la catégorie d'êtres vivants dotés d'une vie courte, il s'agira de s'interroger sur la signification des notions de la catégorie du petit et du grand : cette articulation implique-t-elle une différence de valeur ou une simple différence de caractéristiques des êtres ?

Le deuxième chapitre portera sur un ailante (*chu* 樗) qui a comme particularité d'être constitué d'un bois de mauvaise qualité, ce qui lui vaut le dédain des charpentiers. Le premier segment de ce chapitre mettra en exergue la valeur cachée de la mauvaise qualité du bois de l'ailante, qui s'avère double : cette mauvaise qualité lui permet tout d'abord de croître, de vivre longtemps et en paix ; elle donne également la possibilité à l'homme de le planter dans le pays du « rien » (無何有之鄉) pour flâner à ses côtés et se reposer à son ombrage. Le second segment se focalisera sur cette expérience de flânerie contemplative dans le pays du « rien » en faisant ressortir ses liens avec le champ de la

---

<sup>43</sup> Pour décrypter les graphies, nous nous sommes basés sur la terminologie utilisée dans le chapitre « La langue graphique chinoise » de l'ouvrage *Études sinologiques* (voir Vandermeersch, Léon, *Études sinologiques*, « La langue graphique chinoise », Paris, PUF, coll. « Orientales », 1994, pp. 235-275).

mystique. Il invoquera, pour ce faire, des extraits du *Zhuangzi* qui décrivent des expériences mystiques. Ces expériences doivent être entendues comme le ressenti d'un vide intérieur pleinement libre et joyeux.

Le troisième chapitre étudiera la personnification d'un chêne (*li* 櫟) qui a délibérément choisi d'occuper la fonction de dieu du sol pour se prémunir contre les attaques des hommes. Le chêne, à l'instar de l'ailante, se voit méprisé par un charpentier en raison de l'absence de qualité de son bois, ce qui pousse ce dernier à le considérer comme inutile. Or, cette inutilité lui est d'une grande utilité, puisqu'elle lui a permis de vivre longtemps et paisiblement. C'est ce que l'arbre révèle dans un rêve du charpentier, justifiant son propos en arguant que les arbres fruitiers sont malmenés par les hommes en raison de leur utilité, ce qui leur cause une mort prématurée. Ce chapitre s'interrogera sur ce que le chêne exprime : la primauté existentielle de l'utilité, de l'inutilité, ou le caractère fallacieux de l'opposition entre l'utile et l'inutile ?

Le quatrième chapitre sera consacré à un arbre (*mu* 木) dont l'espèce n'est pas spécifiée. Cet arbre sans nom se caractérise par trois éléments : son aspect extraordinaire, les difformités de son bois cause de son absence de qualité et sa nocivité à l'égard de l'homme. L'extrait dans lequel il apparaît établit un contraste entre cet arbre qui, isolé, se dresse en dehors de toute norme sociétale, et des arbres dont le bois est utile aux hommes, et qui meurent prématurément en raison de leur exploitation. Ce chapitre vise à mettre en lumière les ressources de la difformité de l'arbre. Il se focalisera sur le champ sémantique de la monstruosité en examinant les extraits des chapitres intérieurs qui font mention de personnages difformes afin de saisir la valeur cachée du monstre.

Le cinquième et dernier chapitre est une étude des grands arbres (*mu* 木) dressés sur les hauteurs terrifiantes des forêts de montagne. Il se démarquera donc des chapitres précédents en se focalisant, non pas sur un, mais sur une multitude d'arbres, dont l'espèce, à l'instar de l'arbre examiné au chapitre quatre, n'est par ailleurs pas précisée. Ces arbres sont munis de cavités qui forment les « flûtes terrestres » (*di lai* 地籟). Lorsque le vent les traverse, le son en jaillit, formant une petite ou grande harmonie. Au cours de ce chapitre, il importera d'interpréter la signification philosophique des flûtes terrestres, en les mettant notamment en relation avec les flûtes humaines (*ren lai* 人籟) et célestes (*tian lai* 天籟).

En conclusion, nous exposerons d'abord les résultats de cette étude chapitre par chapitre en faisant émerger la fonction principale de l'imaginaire de l'arbre dans le *Zhuangzi* : la réhabilitation du naturel face au culturel. Celle-ci implique notamment l'acceptation et l'encouragement de la différence ainsi qu'une mise en harmonie de l'homme avec la nature. Nous ferons ensuite l'ébauche d'une communication entre cette fonction et la pensée écologique contemporaine en soulignant la critique de l'anthropocentrisme, la considération égale de tous les êtres vivants, la valorisation de la diversité du vivant et d'une pluralité de perspectives.

## Chapitre premier : La cédrèle (*chun* 椿)



## 1.1. Introduction

La cédrele ou l'acajou de Chine (*Cedrela sinensis*), indique Jacques Brosse dans le *Larousse des arbres*<sup>1</sup>, est un arbre de la famille des *Meliaceae* originaire des régions tempérées de la Chine du Nord et de l'Ouest. Sa hauteur atteint environ vingt mètres et sa cime, irrégulière, très large et étalée, forme de grosses branches le plus souvent horizontales, peu nombreuses et peu ramifiées. Ses feuilles, teintées d'un vert sombre sur la face supérieure et d'un vert blanchâtre sur la face intérieure, caduques et très longues, mesurent au moins une cinquantaine de centimètres. Au printemps, la frondaison de la cédrele se voit parsemée de petites fleurs blanches d'une senteur agréable. Son écorce, colorée d'un brun-fauve, se caractérise par sa rugosité, son aspect vite crevassé, et le fait qu'elle s'exfolie aisément en de longues lamelles. Quant à son bois, il se compose d'un aubier mince et d'un cœur brun rosé dur et assez lourd. La cédrele est un arbre qui croît très vite dans les débuts de son existence et dont la rectitude s'épanouit au fil du temps, arborant assez tôt une droiture élancée. Bien qu'elle trouve tout son content dans les sols profonds et frais, la cédrele s'adapte à plusieurs types de sols. De nos jours, en Chine, son bois est utilisé pour la fabrication de meubles, ses jeunes pousses sont consommées en légumes et ses feuilles au goût d'oignon en beignets.

En chinois, la cédrele est désignée par le caractère *chun* 椿. Outre cette signification botanique, ce caractère désigne, selon le dictionnaire *Grand Ricci*, un arbre mythique symbole de longévité pour lequel huit millénaires ne représentent qu'un printemps. Sur le plan graphique, *chun* 椿 se compose du radical numéro 75 du bois ou de

---

<sup>1</sup> Voir Brosse, Jacques, *Larousse des arbres. Dictionnaire des arbres et des arbustes*, Paris, Larousse, 2001, p. 94.

l'arbre *mu* 木 et de *chun* 春, qui signifie « printemps ». Cette composante a d'abord une valeur phonétique en ce qu'elle donne sa prononciation à la graphie *chun* 椿. Néanmoins, considérant que *chun* 椿 peut référer, d'après le *Grand Ricci*, à un arbre qui vit longtemps, et pour lequel, en particulier, huit millénaires ne représentent qu'un *printemps*, la composante *chun* 春 revêt aussi une valeur sémantique. Celle-ci contient de surcroît le radical numéro 72 *ri* 日, qui, bien qu'il se traduise par « soleil » ou « diurne », faisant par-là référence à la lumière, peut également se traduire par « jour » ou « saison », soit constituer une durée. Or, cette signification temporelle fait miroiter la longévité de l'arbre mythique énoncé dans le *Grand Ricci*.

Dans le *Zhuangzi*, on trouve une seule occurrence de la cédrele, désignée par le caractère *chun* 椿. Elle se situe au premier chapitre intitulé « Flânerie en toute liberté » (*Xiao yao you* 逍遙遊), dans un extrait que, pour la commodité de l'exposé, nous dénommerons dorénavant « extrait A ». Le premier chapitre s'ouvre sur la description d'un poisson prodigieux du nom de Kun 鯀, qui, du fin fond des abysses de l'extrémité Nord, se métamorphose en oiseau aux vastes ailes du nom de Peng 鵬 et prend son essor dans le bleu du ciel pour voguer jusqu'à l'extrémité Sud de l'univers : l'étang céleste (*tian chi* 天池). L'image de la cédrele est évoquée dans l'entre-deux de cette envolée cosmique, entre l'originale et sa réplique, ce qui lui octroie le rôle d'interlude, de suspension entre deux envolées. Relevons en effet que la fixité de l'arbre produit un effet de contraste avec le déplacement du poisson-oiseau dans les eaux et les airs. Dans cette optique, il sera pertinent de comparer les images de la cédrele et du poisson-oiseau afin de cerner ce qui les distingue et les réunit.

Du fait que la cédrele se singularise dans le premier chapitre du *Zhuangzi* par sa longue existence, du fait également que cette relation intime entre la cédrele et la pérennité est corroborée par la définition de la graphie *chun* 椿, ainsi que par sa composante phonétique et sémantique *chun* 春, ce chapitre se donnera pour tâche d'examiner l'hypothèse suivante : la cédrele a pour fonction d'illustrer une catégorie d'êtres vivants caractérisés par une longévité hors norme. Elle image en d'autres termes une catégorie d'êtres qui se différencie d'une autre catégorie, celle désignant les êtres vivants dotés d'une vie brève. Dans un premier temps, nous décrypterons les différents éléments sémantiques de l'extrait A afin de préciser et de développer l'énonciation de cette hypothèse, ce qui nous mènera à émettre une distinction entre la catégorie du petit et la catégorie du grand. Puis, dans un second temps, nous investirons d'autres extraits des chapitres intérieurs du *Zhuangzi* qui ont trait à cette distinction et qui s'avèrent à même de l'élucider : cette distinction entraîne-t-elle une différence de valeur ou bien une différence de caractéristiques des êtres ?

## 1.2. Dans la haute Antiquité, il y avait une grande cédrèle (*chun* 椿)

朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，此小年也。楚之南有冥靈者，以五百歲為春，五百歲為秋；上古有大椿者，以八千歲為春，八千歲為秋。而彭祖乃今以久特聞，眾人匹之，不亦悲乎<sup>2</sup>！

Un champignon de rosée ne connaît pas la nuit et l'aube, une cigale ne connaît pas le printemps ni l'automne, ce sont de courtes vies. Au Sud de Chu<sup>3</sup>, il y a une tortue<sup>4</sup> pour laquelle cinq siècles représentent un printemps et cinq siècles un automne ; dans la haute Antiquité, il y avait une grande cédrèle pour laquelle huit millénaires représentaient un printemps et huit millénaires un automne. Toutefois, l'ancêtre Peng est de nos jours extraordinairement renommé pour sa longévité : tous les hommes en font leur émule, n'est-ce pas triste ?

Nous constatons la présence d'une antithèse entre, d'une part, la courte durée du champignon de rosée (*zhao jun* 朝菌) et de la cigale (*hui gu* 蟪蛄) qui n'excède pas quelques mois, et d'autre part, la longévité de la tortue (*ming ling* 冥靈) et de la grande

---

<sup>2</sup> *Zhuangzi zhuzi suoyin* 莊子逐字索引, Xianggang 香港, Shangwu yinshuguan 商務印書館, 2000, 1/1/19-21. Pour des notes de bas de page épurées, nous n'insérerons la référence complète des concordances du *Zhuangzi* qu'en début de chapitre.

<sup>3</sup> *Chu* 楚, l'un des sept Royaumes combattants (*zhan guo* 戰國), occupait à l'époque de Zhuang Zhou 莊周 un vaste territoire qui concerne de nos jours les provinces suivantes : Hunan 湖南, Hubei 湖北, Chongqing 重庆, Henan 河南 et des parties du Jiangsu 江苏.

<sup>4</sup> La graphie *ming* 冥 signifie « obscurité », « ténèbres », « abysses » ; la graphie *ling* 靈 « merveille », « prodige », « subtilité ». L'expression binomiale *ming ling* 冥靈 se traduit ainsi littéralement par « merveille ténébreuse » ou par « obscure subtilité » (Claude Larre propose, poétiquement, « merveille de l'abîme »), soit par des expressions qui demeurent trop opaques pour nous éclairer, ce qui explique pourquoi la plupart des sinologues ont tenté d'aller plus avant dans leur traduction. Le choix de traduire *ming ling* 冥靈 par « tortue » ne fait toutefois pas l'unanimité parmi eux. En effet, bien que d'aucuns (Liou, Pastor, Mair, Le Blanc) considèrent que cette traduction soit la plus adéquate, d'autres y voient plutôt un grand arbre (Levi, Graham) ou une chenille (Watson). Lafitte, enfin, a préféré ne pas trancher en conservant le terme « *ming ling* » tel quel. Pourquoi alors avoir pris parti pour la tortue ? Plusieurs raisons ont motivé notre choix. Tout d'abord, si l'on se réfère au passage précédent, qui donne à voir deux exemples distincts de courtes vies (le champignon de rosée et la cigale), la logique du parallélisme veut que les exemples de longues vies soient également au nombre de deux. Or, puisque l'exemple qui suit celui du *ming ling* 冥靈 est la cédrèle, soit d'ores et déjà celui d'un arbre, identifier l'expression binomiale *ming ling* 冥靈 à un arbre aurait pour effet de créer une redondance qui romprait assez brutalement avec le rythme de l'extrait. La deuxième raison qui a motivé notre choix réside dans l'appartenance de la tortue – au même titre que le dragon, le phénix et la licorne – au quatuor des *ming* 冥, autrement dit aux quatre animaux intelligents. C'est dans cette optique que Liou indique que Lo Hien-tao dans le *Nan-houa Tchen-king Souen-pen* et que Wang Tch'ou-chan dans le *Tchouang-tseu Kiai* traduisent *ming ling* 冥靈 par « tortue intelligente » et qu'il en arrive à établir l'équation : « Ming-ling = obscur intelligent = tortue » (Liou, Kia-hway (trad.), *Tchouang-tseu. L'Œuvre complète*, Paris, Gallimard, coll « Folio essais », 2011, pp. 386-387, note 9). Enfin, notre décision a été motivée par le fait que le caractère *ming* 冥 a initialement perdu le radical de l'eau. Or, l'eau est l'habitat de la tortue – et non celui de l'arbre.

cédrèle (*da chun* 大椿) qui vivent plusieurs dizaines de millénaires. Observons à ce propos que leur durée de vie constitue une gradation : le champignon de rosée vit moins d'une journée, la cigale moins d'une saison, la tortue a un printemps de cinq siècles et la cédrèle de huit millénaires. L'extrait A, en établissant une distinction entre la catégorie des êtres qui ont une vie brève, à savoir le champignon de rosée et la cigale, et la catégorie des êtres qui ont une vie longue, soit la tortue et la cédrèle, semble illustrer la relativité de la durée d'existence des êtres. Cette dichotomie entre vie brève et vie longue se voit renforcée par la mention de l'ancêtre Peng qui, malgré la renommée qu'il tire de sa longue vie, a une existence des plus éphémères comparée à celle de la tortue ou de la cédrèle. La distinction établie entre sa longévité et celle de la tortue et de la cédrèle, non seulement corrobore la différence entre les courtes et les longues vies, mais vient même creuser cette différence plus profondément en faisant paraître encore plus brèves les durées de vie du champignon de rosée et de la cigale.

### 1.3. La relativité de la durée des êtres : les courtes et les longues vies

#### 1.3.1. Le champignon de rosée (*zhao jun* 朝菌) et la cigale (*hui gu* 蟪蛄)

La première phrase de l'extrait A décrit deux êtres dotés d'une courte existence : « Un champignon de rosée ne connaît pas la nuit et l'aube, une cigale ne connaît pas le printemps et l'automne : ce sont de courtes vies ». Cette phrase est composée de trois propositions, dont les deux premières ont une structure parallèle. La première proposition<sup>5</sup> compte en effet le même nombre de caractères que la seconde<sup>6</sup> et l'ordre ainsi que la répartition des fonctions de ces caractères s'avèrent identiques de part et d'autre. Le sujet, « le champignon de rosée » (*zhao jun* 朝菌) d'un côté, « la cigale » (*hui gu* 蟪蛄) de l'autre, ouvre la proposition. Penchons-nous en premier lieu sur les expressions binomiales qui désignent respectivement le champignon de rosée et la cigale : *zhao jun* 朝菌 et *hui gu* 蟪蛄. La graphie *zhao* 朝, qui contient le radical numéro 74 de la lune *yue* 月, signifie « aube », « matin », « aurore ». Elle a trait au champ sémantique de la temporalité en ce qu'elle fait référence à une période très brève, celle du lever du soleil, qui s'oppose diamétralement au crépuscule (*hun* 昏). La graphie *jun* 菌 désigne quant à elle le champignon. Elle indique son appartenance à la flore par la présence du radical numéro 140 de l'herbe *cao* 草 et par le fait qu'elle désigne aussi, selon le *Grand Ricci*, un grand arbre nommé « coumarou » qui produit la fève tonka. Les deux graphies de l'expression binomiale *hui gu* 蟪蛄 signifiant « petite cigale » sont dotées l'une et l'autre du radical numéro 142 de l'insecte *chong* 虫, qui atteste de leur appartenance à la faune. Par ailleurs, le recours à l'image de la cigale réfère implicitement à la temporalité et en particulier à

---

<sup>5</sup> « 朝菌不知晦朔 » (1/1/19).

<sup>6</sup> « 蟪蛄不知春秋 » (1/1/19-20).

une durée des plus fugaces. Il est en effet traditionnellement admis que la cigale ne chante qu'un été. Dans le même temps, notons que ces deux caractères pris séparément se traduisent de la même façon par « cigale », ce qui nous exhorte à envisager la possibilité que l'auteur de l'extrait A les ait délibérément joints afin de créer un effet de parallélisme entre les expressions binomiales *hui gu* 蟋蛄 et *zhao jun* 朝菌, entre la cigale et le champignon de rosée. Ce qui ressort ainsi de l'analyse de ces deux sujets réside à la fois dans leur parallélisme et dans l'indication plus ou moins explicite à une courte durée.

Le complément d'objet direct qui clôt les deux premières propositions de l'extrait A a trait à la temporalité. D'un côté, nous avons affaire à « la nuit » et à « l'aube » (*hui shuo* 晦朔), et de l'autre, aux « printemps et automne » (*chun qiu* 春秋). Ces deux expressions binomiales réunissent l'une et l'autre deux acceptions antithétiques. Effectivement, la graphie *hui* 晦 contient le radical numéro 72 du soleil et du jour *ri* 日 et la graphie *shuo* 朔 comporte le radical numéro 74 de la lune *yue* 月. En outre, les graphies *hui* 晦 et *shuo* 朔 se traduisent respectivement par « soir » et « aube » ou bien par « dernier jour du mois lunaire » et « premier jour du mois lunaire ». Autrement dit, l'existence du champignon de rosée demeure cantonnée aux quelques heures reliant le soir à l'aurore, soit à une très courte durée. Il en découle que ce champignon ne saurait faire l'expérience ou avoir la moindre connaissance pratique de l'alternance entre le jour et la nuit. Quant à l'expression binomiale *chun qiu* 春秋, elle marque son rapport avec la temporalité en se substituant aux termes « âge », « année », « temps » et « quatre saisons », faisant par-là office de

synecdoque<sup>7</sup>. Elle se compose de la graphie *chun* 春 qui, en plus de « printemps », peut aussi référer à la vitalité ou au renouveau des saisons, et de la graphie *qiu* 秋 qui fait office de contrepoint au printemps en se traduisant par « automne », « temps des récoltes » ou « déclin ». Les saisons du printemps et de l'automne s'opposent en ce que la première annonce le renouveau de la nature et son regain de vitalité, alors que la seconde marque son déclin et son engourdissement inéluctable. La cigale, ne vivant qu'un été, n'a pas d'expérience ou de connaissance pratique du cycle saisonnier. Ainsi, tout comme les caractères ayant valeur de sujets, les caractères formant les compléments d'objet direct sont émaillés, et à l'évidence de manière plus explicite, par des composantes qui désignent, par voie directe ou indirecte, le champ sémantique de la temporalité.

Enfin, le caractère *zhi* 知, qui signifie « connaître », a dans ces deux propositions une valeur verbale. Il se situe dans les deux cas entre le sujet et le complément d'objet et se voit précédé par la négation verbale *bu* 不. Il est toutefois à noter que cette connaissance n'a pas de teneur intellectuelle. Des êtres non intelligents comme le champignon de rosée et la cigale ne sauraient effectivement être pourvus d'entendement. Qui plus est, le type de connaissance valorisée dans le *Zhuangzi* n'a pas de contenu intelligible, mais intuitif et pratique. Cet extrait tiré des premières lignes du chapitre sept, « Réponse aux rois et aux empereurs » (*Ying di wang* 應帝王) en témoigne :

泰氏，其臥徐徐，其覺于于；一以己為馬，一以己為牛；其知情信，其德甚真<sup>8</sup>。

---

<sup>7</sup> La synecdoque est une métonymie particulière pour laquelle la relation entre le terme donné et le terme évoqué constitue une inclusion.

<sup>8</sup> 7/20/5. Le seigneur Tai désigne une des appellations données à Fuxi 伏羲, un héros de l'Antiquité qui aurait, selon la légende, inventé les huit trigrammes et enseigné aux hommes la chasse et la pêche. Si l'on considère à la fois son rapprochement de deux animaux dépourvus d'entendement – le cheval et le bœuf – et la valorisation de ses caractéristiques (la quiétude de son sommeil et de son réveil, la teneur intuitive de sa



Le seigneur Tai dort paisiblement, s'éveille en douceur, se considérant parfois comme un cheval, parfois comme un bœuf ; sa connaissance est intuitive et sincère, sa vertu<sup>9</sup> des plus authentiques.

Si l'on examine à nouveau, cette fois plus globalement, les deux premières propositions de la phrase décrivant le champignon de rosée et la cigale, deux êtres vivants caractérisés par la brièveté de leur durée, tout en relevant leur parallélisme, l'on peut émettre l'observation suivante : le champignon de rosée et la cigale appartiennent à la même catégorie d'existants, celui des existences brèves ou fugaces. Or, cette catégorie est justement énoncée dans la troisième proposition qui vient clore la phrase référant à ces deux êtres : « Ce sont de courtes vies<sup>10</sup> ». Le champignon de rosée et la cigale ont assurément en partage le caractère extrêmement éphémère de leur vie, dont la durée n'atteint pas une année (*xiao nian* 小年). Le premier ne connaît pas l'alternance du jour et de la nuit, ni la seconde l'alternance des saisons. Leur petitesse ne réside pas seulement dans leur durée, elle a également trait à leurs dimensions spatiales. Certes, le *Zhuangzi* ne fait pas expressément mention de leur aspect microscopique, qui s'avère de toute évidence secondaire, mais il affleure en filigrane. En effet, le seul choix d'avoir déployé, en guise de représentation de la faune et de la flore, des images de deux créatures de petite envergure, celles du champignon et de la cigale, alors qu'une infinité d'êtres plus volumineux s'offrait à l'imagination de Zhuangzi, corrobore la petitesse relative de leurs dimensions. Tous deux comptent effectivement parmi les plus petits êtres des espèces

---

connaissance et l'authenticité de sa vertu), on en tire la conclusion que le seigneur Tai est dénué de toute connaissance intellectuelle. Or, le *Zhuangzi* brandit sa description en paradigme de la sagesse.

<sup>9</sup> Dans le *Zhuangzi*, comme d'ailleurs dans la grande majorité des écrits qualifiés de « taoïstes », la vertu n'a pas de teneur morale. Elle désigne plutôt l'efficace du *Dao* 道, qui se manifeste, d'un côté, dans le monde sensible, et de l'autre, dans l'intériorité de chaque être. C'est l'action mystérieuse par laquelle les êtres, en s'harmonisant au *Dao* 道, maintiennent leurs existences à travers le temps. The *Encyclopedia of Taoism* mentionne que la vertu trouve son acmé « when a person or an age has returned to its original nature » (Pregadio, Fabrizio (dir.), *The Encyclopedia of Taoism*, London, Routledge, 2008, p. 353).

<sup>10</sup> « 此小年也 » (1/1/20).

animales et végétales connues à cette époque. Dans ce contexte, il convient d'affirmer que le champignon de rosée et la cigale font partie de la catégorie des petits êtres d'un point de vue à la fois temporel et spatial.

### 1.3.2. La tortue (*ming ling* 冥靈) et la grande cédrele (*da chun* 大椿)

Une fois énoncée la brièveté de durée de ces deux petits êtres, c'est au tour de deux êtres dotés d'une longévité hors du commun de faire leur apparition : « Au Sud de Chu, il y a une tortue pour laquelle cinq siècles représentent un printemps et cinq siècles un automne ; dans la haute Antiquité, il y avait une grande cédrele pour laquelle huit millénaires représentaient un printemps et huit millénaires un automne <sup>11</sup> ». Cette description se compose de quatre propositions qui révèlent, à l'instar de la phrase qui la précède, un parallélisme dans la structure comme dans les caractères utilisés. La première proposition, « Au Sud de Chu, il y a une tortue » (楚之南有冥靈者) trouve son analogie dans la troisième : « Dans la haute Antiquité, il y avait une grande cédrele » (上古有大椿者). Cependant, de légères variations sont à relever. Premièrement, les caractères précédant le verbe « avoir » (*you* 有) sont au nombre de trois dans la première proposition (*chu zhi nan* 楚之南) et de deux dans la troisième (*shang gu* 上古). Deuxièmement, les caractères de la première proposition désignent un lieu, le Sud de Chu (*chu zhi nan* 楚之南), tandis que ceux de la troisième désignent une période temporelle, la haute Antiquité (*shang gu* 上古). En dépit de ces légères variations, les quatre caractères qui suivent ces indications temporelles et spatiales révèlent une similitude parfaite : le premier, d'un côté comme de l'autre, est le caractère *you* 有, que nous avons traduit par « il y a ». Les deux

---

<sup>11</sup> « 楚之南有冥靈者，以五百歲為春，五百歲為秋；上古有大椿者，以八千歲為春，八千歲為秋 » (1/1/20-21).

expressions binomiales qui lui succèdent, *ming ling* 冥靈 et *da chun* 大椿, désignent respectivement la tortue et la grande cédrele. La particule de nominalisation et de thématisation *zhe* 者 clôt les première et troisième propositions en mettant l'accent sur ces deux expressions binomiales. Examinons celles-ci plus en détail. La première, *ming ling* 冥靈, ne réfère pas directement à une tortue. Nombreux sont d'ailleurs les commentateurs qui l'ont traduite autrement<sup>12</sup>. La graphie *ming* 冥 contient le radical numéro 14 *mi* 冫, qui signifie « couvrir », « voiler », ainsi que la composante à valeur sémantique *ze* 昊, qui comporte le radical numéro 72 du soleil ou de la lumière *ri* 日, ainsi que le chiffre six *liu* 六. Dans les hexagrammes du *Livre des Mutations* (*Yijing* 易經)<sup>13</sup>, ce nombre pair correspond aux lignes discontinues (*yin yao* 陰爻) du principe *yin* 隱<sup>14</sup>, qui réfère notamment à l'ubac (le côté de la montagne qui demeure à l'ombre), soit, par extension, à ce qui est obscur, caché, dissimulé. L'association des radicaux *mi* 冫 et *ri*, qui ouvre sur un faisceau de significations ayant trait à la « lumière voilée », se voit ainsi renforcée par les affinités que le chiffre six (*liu* 六) entretient avec le principe *yin* 隱 et en particulier avec l'ombre ou l'obscurité qu'il évoque. Le caractère *ming* 冥 aurait par-là trait au champ sémantique de l'obscurité. Il peut de fait se traduire par « obscurité », « ténèbres » ou « abysses ». La graphie *ling* 靈 inclut quant à elle le radical numéro 173

<sup>12</sup> Voir *infra*, p. 25, note 4.

<sup>13</sup> Le *Livre des mutations* (*Yijing* 易經), qui fait partie du corpus des Cinq Classiques (*wu jing* 五經) est un manuel de divination dont l'élaboration date de l'époque des Zhou 周 (1027-256 av. n. è.). Il décrit les 64 transformations du monde en déployant un système de signes binaires fondé sur les principes opposés et complémentaires *yin-yang* 陰陽.

<sup>14</sup> Le *yin* 陰 et le *yang* 陽 sont deux principes cosmiques qui, par leur alternance et leur interaction, conduisent la transformation des êtres et des choses. Le caractère *yin* 陰 se traduit littéralement par « nuages en train de s'accumuler », le caractère *yang* 陽 par « soleil en train de monter ». L'un et l'autre n'indiquent donc pas des états, mais des changements. Ce sont plus précisément des modalités antonymiques complémentaires, deux manières d'exister que la même entité revêt en fonction de ses relations.

de la pluie *yu* 雨 et la composante à valeur sémantique *wu* 巫 qui désigne le sorcier, le magicien ou le chaman. On peut en déduire que le caractère *ling* 靈 entretient une relation étroite avec le champ sémantique du surnaturel. C'est ce que confirment ses acceptions : « merveille », « prodige », « supranaturel », « subtilité », « spiritualité ». Ainsi, l'expression binomiale *ming ling* 冥靈 pourrait littéralement se traduire par « merveille ténébreuse » ou bien par « obscure subtilité ». Claude Larre, comme nous l'avons indiqué<sup>15</sup>, propose dans une optique littérale de la traduire par « merveille de l'abîme ». Nous suivons l'hypothèse de Liou, Le Blanc et Mair – et ce contre Levi, Graham, et Watson qui y voient un grand arbre ou une chenille – selon laquelle l'expression binomiale *ming ling* 冥靈 référerait à une tortue. La raison principale de ce choix réside dans le fait que la tortue évoque à la fois ce qui est obscur et surnaturel.

Le rapport entre la tortue et l'obscurité mérite d'être éclairci. Dans *L'imaginaire et la symbolique dans la Chine ancienne*, Michel Tournier soutient que la tortue est l'animal emblématique du principe *yin* 隱 qui, comme nous l'avons vu, désigne ce qui est obscur, ombragé ou caché. Si la tortue figure le principe *yin* 隱, estime Tournier, c'est parce qu'elle est un symbole aquatique<sup>16</sup>. Elle vit effectivement dans l'eau. Or, l'eau évoque l'hiver, le froid et la nuit, soit des images découlant du principe *yin* 隱.

La tortue présente un lien avec le surnaturel. Dans la pensée chinoise de l'Antiquité, il est commun d'associer la tortue aux notions de longévité et de gigantisme spatial hors du commun. Selon Tournier, les mythes et légendes attribuent à la tortue, et c'est donc aussi le cas dans le *Zhuangzi*, une longévité millénaire : elle porte en effet le séjour des

---

<sup>15</sup> Voir *infra*, p. 25, note 4.

<sup>16</sup> Voir Tournier, Louis Maurice, *L'imaginaire et la symbolique dans la Chine ancienne*, Paris, Harmattan, 1991, p. 209.

immortels sur son dos et certains énumèrent, comme Wang Zhong, les différentes étapes de cette longévité :

Quand une tortue a vécu trois cents ans, elle n'est pas plus grosse qu'une pièce de monnaie et elle peut encore se promener sur une feuille de lotus. À partir de trois mille ans, sa couleur est bleue avec des bords verts et sa taille ne dépasse pas un pied deux pouces. [...] Et en vieillissant, elles deviendraient velues<sup>17</sup>.

Quant au rapport entre la tortue et l'immensité spatiale, Yan Hansheng et Suzanne Bernard évoquent, dans *La mythologie chinoise*, le mythe des Cinq Montagnes qui dépeint l'image d'une tortue géante portant l'univers sur son dos comme sa propre carapace. « Les tremblements surviennent, précisent-ils, quand la tortue cligne des yeux<sup>18</sup> ». La tortue représente en effet dans la pensée de la Chine antique une image miniature du cosmos<sup>19</sup> : sa carapace est ronde comme la voûte du ciel et son corps carré comme la terre. Cette correspondance entre le cosmos et la tortue, entre le macrocosme et le microcosme<sup>20</sup>, est d'ailleurs l'une des raisons de l'usage de la tortue comme d'un support divinatoire<sup>21</sup>. Cette pratique<sup>22</sup>, qui apparaît en Chine au cours du IV<sup>ème</sup> millénaire avant

---

<sup>17</sup> Tournier, Louis Maurice, *L'imaginaire et la symbolique dans la Chine ancienne*, 1991, p. 209.

<sup>18</sup> Hansheng, Yan et Suzanne Bernard, *La mythologie chinoise*, Paris, You-Feng, 2002, p. 21.

<sup>19</sup> Dans *La poétique de l'espace*, Gaston Bachelard consacre un chapitre à la miniaturisation du cosmos (Durand nomme cette miniaturisation la « gulliverisation »). Il y indique notamment qu'elle permet de jeter un regard nouveau sur le monde, de le redécouvrir sous un angle nouveau et fécond : « L'homme à la loupe prend le Monde comme une nouveauté. [...] L'homme à la loupe barre [...] le monde familier. Il est regard frais devant objet neuf. La loupe du botaniste, c'est l'enfance retrouvée. Elle redonne au botaniste le regard agrandissant de l'enfant. Avec elle, il rentre au jardin, dans le jardin où les enfants regardent grand. Ainsi le minuscule, porte étroite s'il en est, ouvre un monde. Le détail d'une chose peut être le signe d'un monde nouveau, d'un monde qui comme tous les mondes, contient les attributs de la grandeur » (Bachelard, Gaston, *La poétique de l'espace*, PUF, coll. « Quadrige », 2009, pp. 145-146).

<sup>20</sup> Bachelard évoque la corrélation entre microcosme et macrocosme : « Parfois, les transactions du petit et du grand se multiplient, se répercutent. Quand une image familière grandit aux dimensions du ciel, on est soudain frappé du sentiment que, corrélativement, les objets familiers deviennent les miniatures d'un monde. Le macrocosme et le microcosme sont corrélatifs » (*ibid.*, p. 157).

<sup>21</sup> Un récit du *Zhuangzi* situé au chapitre 26 fait mention du meurtre d'une tortue à des fins divinatoires : « “Qu'est-ce que tu as attrapé ?” Demanda le prince. Le pêcheur répondit : “J'ai pris dans mes filets une tortue blanche de cinq *chi* de circonférence.” Le prince ordonna : “Présente ta tortue.” Une fois la tortue apportée, le prince hésita entre la tuer et la laisser vivre. Il consulta un devin, [qui décréta] : “Tuer la tortue pour pratiquer la divination est de bon augure.” On dépeça alors la tortue ». Extrait original : « 君曰：“漁何得？”對曰：“且之網得白龜焉，其圓五尺。”君曰：“獻若之龜。”龜至，君再欲殺之，再欲活

notre ère et tombe en désuétude sous la dynastie des Han au début du III<sup>ème</sup> siècle de notre ère, consiste à déchiffrer les craquelures sillonnant les plastrons de tortues<sup>23</sup> nées au contact du feu. Il s'agit en particulier de décrypter les « messages secrets » qui s'y forment<sup>24</sup>. En ce sens, la tortue « révèle les secrets du Ciel et de la Terre<sup>25</sup> ».

Passons à l'examen de l'expression binomiale *da chun* 大椿, qui réfère à la grande cèdre. Le caractère *chun* 椿, comme nous l'avons précisé en introduction<sup>26</sup>, se compose du radical numéro 75 du bois ou de l'arbre *mu* 木 et de la graphie à valeur phonétique et

---

之，心疑，卜之，曰：“殺龜以卜吉。”乃剝龜» (26/78/13-16). Roel Sterckx, dans un article qu'il consacre à l'analyse de la notion de *shen* 神 dans le contexte rituel et les pratiques religieuses de la Chine ancienne, et dont l'étymologie, d'après lui, aurait à voir avec les forces de la nature, indique que la divination est à comprendre « as the procedure aimed at narrowing down the search for spirit, [...] a tool to search for spirit presence [...], aimed at “searching” or “seeking out” the world beyond the immediate reach of human senses » (Sterckx, Roel, « Searching for Spirit. Shen and Sacrifice in Warring States and Han Philosophy and Rituel », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, vol. 29, 2007, pp. 33-34).

<sup>22</sup> Cette pratique divinatoire est appelée scapulomancie ou plastrumancie. Elle catalyse l'invention de la première forme d'écriture chinoise nommée « écriture ossécaille » (*jiā gǔ wén* 甲骨文) sous la dynastie des Shang 商 (env. 1766-1122 av. n. è.) – ou possiblement des Xia 夏 (env. 2070-1600 av. n. è.), mais aucune preuve tangible ne confirme encore cette hypothèse. Le devin se met dès lors à inscrire une question sur le plastron de tortue avant de le jeter au feu.

<sup>23</sup> Les plastrons de tortues ne constituaient pas les instruments exclusifs de la divination. On utilisait aussi des omoplates de bovidés.

<sup>24</sup> Cet usage du plastron de tortue comme d'un instrument de divination rend nécessaire sous la dynastie des Zhou 周 (1027-256 av. n. è.) un véritable massacre de tortues, ce que le *Zhuangzi* critique avec virulence au chapitre 17, « Crue d'automne » (*Qiu shui* 秋水) : « Zhuangzi était en train de pêcher au bord de la rivière Pu lorsque deux grands officiers dépêchés par le roi vinrent le trouver pour lui déclamer : “[Le roi] souhaiterait vous confier les rênes de son territoire.” Zhuangzi, tout en tenant sa canne avec fermeté et sans même daigner tourner la tête, déclara : “J’ai entendu dire qu’à Chu, il y a une tortue sacrée morte depuis déjà trois mille ans et votre roi conserve [sa carapace] dans un panier en bambou tressé enveloppé d’une étoffe dans le temple des ancêtres de son palais. Cette tortue aurait-elle préféré mourir pour que son cadavre soit conservé comme un bien précieux, ou [continuer], vivante, de traîner sa queue dans la boue ?” Les deux officiers répondirent d’une seule voix : “Elle aurait préféré vivre et traîner sa queue dans la boue !” “Déguerpissez ! Fit Zhuangzi. Je préfère moi aussi traîner ma queue dans la boue” ». E.o. : « 莊子釣於濮水，楚王使大夫二人往先焉，曰：“願以竟內累亦！”莊子持竿不顧，曰：“吾聞楚有神龜，死已三千歲矣，王巾笥而藏之廟堂之上。此龜者，寧其死為留骨而貴乎？寧其生而曳尾於塗中乎？”二大夫曰：“寧生而曳尾塗中。”莊子曰：“往矣！吾將曳尾於塗中” » (17/47/1-4). Bertrand Méheust note que dans « les apologues de Tchouang-tseu, la divination, en tant que figure de l'intelligence, du calcul, s'oppose à la sûreté vitale de la “clarté naturelle”. Le mouvement de discrédit qui touche les anciennes pratiques divinatoires oppose ces dernières à une nouvelle forme d'expérience. Le “calcul rusé”, la “conscience étroite”, est opposé(e) à la “grande intelligence” dont parle Tchouang-tseu » (Méheust, Bertrand, « Le prince et le pêcheur. Remarques sur un cas de divination dans le *Tchouang-tseu* », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, vol. 29, 2007, p. 185).

<sup>25</sup> Tournier, Louis Maurice, *L'imaginaire et la symbolique dans la Chine ancienne*, 1991, p. 204.

<sup>26</sup> Voir *infra*, pp. 22-23.

sémantique *chun* 春. Elle-même contient le radical numéro 72 du soleil et du jour *ri* 日. Le caractère *chun* 椿 peut désigner la cédrière de Chine ou un arbre mythique symbole de longévité. Le caractère *da* 大 appartient pour sa part au champ sémantique du gigantisme spatial. On le traduit communément par « grand », « immense », « gigantesque ».

La seconde proposition de la phrase faisant apparaître la tortue et la cédrière et qui se traduit par : « pour laquelle cinq siècles représentent un printemps et cinq siècles un automne<sup>27</sup> », révèle une analogie avec le contenu de la quatrième proposition : « pour laquelle huit millénaires représentaient un printemps et huit millénaires un automne<sup>28</sup> ». La seule différence réside dans le nombre employé de part et d'autre pour désigner la durée du printemps et de l'automne : cinq cents (*wu bai* 五百) contre huit mille (*ba qian* 八千). Cette mise en parallèle entre la tortue (*ming ling* 冥靈) et la grande cédrière (*da chun* 大椿) atteste de leur appartenance à une même catégorie : celle des êtres qui vivent longtemps. Car, même si cette catégorie n'est pas textuellement spécifiée, nous pouvons la reconstruire à la lumière de la phrase précédente de l'extrait A, qui met en scène deux êtres, le champignon de rosée et la cigale, caractérisés par leur existence éphémère et par la petitesse spatiale de leurs dimensions. Au vu de l'appartenance de ces êtres à la catégorie du petit et de la longévité de la cédrière ainsi que de la tortue, il en découle, par effet de contraste, que ces derniers font partie intégrante de la catégorie des êtres dotés d'une longue existence. C'est dans cette optique que la majorité des traducteurs (Liou, Lafitte, Pastor, Watson, Mair) ont ajouté, bien que le texte original n'en fasse pas mention, une phrase faisant contraste avec la formule : « Ce sont de courtes vies », telle

---

<sup>27</sup> « 以五百歲為春，五百歲為秋 » (1/1/20).

<sup>28</sup> « 以八千歲為春，八千歲為秋 » (1/1/20-21).

que : « Ce sont là des exemples de longue existence<sup>29</sup> ». Supputons également, puisque la cédrele a comme particularité, outre sa longévité, d'être gigantesque (*da* 大), que les êtres de cette catégorie ne sont pas seulement caractérisés par leur longévité, mais aussi par le gigantisme spatial de leurs dimensions.

L'association des images de la tortue ou de l'arbre avec le gigantisme spatial ne constitue pas un cas isolé dans le *Zhuangzi*. On trouve une tortue géante au chapitre 17 intitulé « Crue d'automne » (*Qiu shui* 秋水). Le gigantisme spatial de ses dimensions se voit renforcé par le contraste entre l'immensité de son habitat, celle de la mer de l'Est, et la petitesse de l'habitat d'une grenouille, celle d'un puits délabré. Le dialogue entre la petite grenouille et la tortue géante<sup>30</sup> est relaté par le prince Mou 牟 :

謂東海之鰲曰：「吾樂與！出跳梁乎井幹之上，入休乎缺甃之崖；赴水則接掖持頤，蹶泥則沒足滅跗；還軒蟹與科斗，莫吾能若也。且夫擅一壑之水，而跨時埴井之樂，此亦至矣，夫子奚不時來入觀乎！」東海之鰲左足未入，而右膝已繫矣。於是逡巡而卻，告之海曰：「夫千里之遠，不足以舉其大；千仞之高，不足以極其深。禹之時十年九潦，而水弗為加益；湯之時八年七旱，而崖不為加損。夫不為頃久推移，不以多少進退者，此亦東海之大樂也。」於是埴井之鼃聞之，適適然驚，規規然自失也<sup>31</sup>。

La grenouille dit à la tortue de la mer de l'Est : « Je suis si joyeuse ! Je sors de [mon puits] pour bondir sur la margelle, j'y rentre pour me reposer dans les brèches de la paroi. Si je nage<sup>32</sup> dans l'eau, celle-ci reçoit mes épaules et soutient mon menton ; si je tombe dans la boue, celle-ci engloutit mes pattes et fait disparaître mes chevilles. Lorsque, tout autour de moi, je regarde les larves de moustiques, les crabes et les têtards, je constate qu'aucun n'est aussi heureux que moi ! Dès lors, peut-il y avoir une joie plus haute que celle de posséder son propre trou d'eau et de se nicher<sup>33</sup> dans les brèches d'un puits délabré ? Maîtresse, pourquoi n'entreriez-vous donc pas un court instant dans mon puits pour le visiter ? » La patte gauche de la tortue de la mer

<sup>29</sup> Liou, Kia-hway et Benedykt Grynopas (trad.), *Philosophes taoïstes*, « Tchouang-tseu. L'Œuvre complète », Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1980, p. 88.

<sup>30</sup> En donnant la parole aux animaux, cet extrait fait intervenir la prosopopée.

<sup>31</sup> 17/46/17-23.

<sup>32</sup> Guo Qingfan 郭慶藩 et Chen Guying 陈鼓应 s'accordent sur la manière de rendre le caractère *fu* 赴 – dont le sens initial est « se hâter », « s'empresseur vers », « se rendre à » –, par « nager ».

<sup>33</sup> Chen Guying indique que l'expression binomiale *kua zhi* 跨時 signifie « loger », « occuper » (*pan ju zhi yi* 盤据之意 ; Chen Guying 陈鼓应, *Zhuangzi jin zhu jin yi* 庄子今注今译, Beijing 北京, Shangwu yinshuguan 商务印书馆, 2012, p. 507, note 14).



de l'Est n'avait pas encore pénétré dans le puits que son genou droit [y était déjà prisonnier<sup>34</sup>], le comblant entièrement. Elle le retira alors en reculant et se lança, à l'adresse de la petite grenouille, dans une déclaration sur la mer de l'Est : « Une distance de mille lieux est insuffisante à figurer son immensité, une hauteur de mille pieds ne saurait outrepasser son point de profondeur le plus extrême. Au temps de Yu<sup>35</sup>, les inondations [furent persistantes] neuf années sur dix et l'eau ne s'en accrut pas pour autant. Au temps de Tang<sup>36</sup>, les sécheresses [se succédèrent] sept années sur huit et ses limites n'en furent aucunement repoussées. N'évoluant pas au fil du temps, elle est l'absolue éternité. Telle est la grande joie de la mer de l'Est. » La petite grenouille du puits délabré eut à peine entendu ces mots qu'elle en tressaillit d'effroi, et, de terreur, se ratatina sur elle-même.

L'association entre le gigantisme spatial et l'arbre constitue quant à elle un motif récurrent du *Zhuangzi*. Les images d'arbres aux proportions gigantesques s'avèrent d'ailleurs plus nombreuses<sup>37</sup> que celle d'arbres aux longues vies. Nous avons aussi constaté qu'un arbre doté d'une longue vie est dans le *Zhuangzi* toujours aussi caractérisé par son gigantisme spatial, ce qui nous pousse à poser l'hypothèse que le gigantisme spatial et la longévité sont corrélatifs. Dans le *Zhuangzi*, neuf références, d'arbres particuliers ou d'arbres dont le type n'est pas spécifié, dévoilent un lien avec le gigantisme spatial.

La première, qui se situe au tout début du chapitre d'ouverture, désigne justement la cèdrèle (*chun* 椿). Le gigantisme de ses dimensions, précisé par le caractère *da* 大, se différencie de la petitesse du champignon de rosée et de la cigale. Il se voit par ailleurs doublé par une longévité qui se distingue nettement, d'un côté, du champignon de rosée et de la cigale qui ne vivent respectivement pas plus de quelques heures ou d'une saison, et

---

<sup>34</sup> Nous avons pris la liberté d'ajouter cette référence à l'emprisonnement parce qu'elle est fidèle à la signification du caractère *zhi* 繫 : « attacher », « ligoter », signification que Chen Guying a d'ailleurs conservée intacte dans sa traduction en chinois moderne en lui substituant le terme « entraver » (*ban zhu* 絆住 ; Chen Guying 陈鼓应, *Zhuangzi jin zhu jin yi* 庄子今注今译, 2012, p. 509).

<sup>35</sup> Dans la mythologie chinoise, Yu 禹 ou Yu le Grand (2297-2197 av. n. è.) représente à la fois le premier aménageur des cours d'eau et le fondateur de la première dynastie, celle des Xia 夏 (env. 2070-1600 av. n. è.).

<sup>36</sup> Tang 湯, ou Tang le Victorieux a fondé la deuxième dynastie, celle des Shang 商, qui a duré d'environ 1766 à 1122 avant notre ère.

<sup>37</sup> La proportion est d'environ une référence à la longévité pour deux références au gigantisme spatial.

de l'autre, de l'ancêtre Peng qui est pourtant renommé pour sa longévité. La longévité de la cédrele s'avère en effet hors du commun puisqu'il est dit qu'une année de son existence correspond à trente-deux mille ans : « Il y avait une grande cédrele pour laquelle huit millénaires représentaient un printemps et huit millénaires un automne<sup>38</sup> ».

La deuxième référence clôt le premier chapitre et concerne un ailante (*chu* 樗)<sup>39</sup>. C'est Huizi 惠子<sup>40</sup>, un dialecticien ami de Zhuangzi 莊子, qui mentionne son existence et précise à son propos qu'il s'agit d'« un grand arbre » (*da shu* 大樹). Cet arbre, outre sa grandeur, se singularise par la difformité de ses branches et de son tronc, ce qui rend son bois impropre à l'usage des charpentiers et ce qui pousse Huizi à le juger inutile. Zhuangzi considère toutefois que son inutilité a une double valeur : elle permet tout d'abord à l'ailante de croître et de vivre longtemps, elle initie aussi, pour peu qu'on plante l'ailante dans le pays du « rien », une flânerie à ses côtés ou un libre repos à son ombrage. L'inutilité de l'ailante rend en ce sens possible une existence longue et paisible.

La troisième référence désigne de « grands arbres de cent *wei* de tour<sup>41</sup> » qui se dressent « sur les hauteurs terrifiantes des forêts de la montagne<sup>42</sup> ». L'originalité de ces arbres tient à leurs cavités qui incarnent les « flûtes terrestres » (*di lai* 地籟) et émettent

---

<sup>38</sup> « 有大椿者，以八千歲為春，八千歲為秋 » (1/1/20-21).

<sup>39</sup> L'image de l'ailante sera l'objet d'étude du chapitre deux.

<sup>40</sup> Huizi 惠子, ou *Huishi* 惠施 (environ 389-305 avant notre ère), est originaire, selon Jean-Claude Pastor « du royaume de Song [et] fut ministre au royaume de Wei, l'un des sept Royaumes Combattants. Il est surtout connu pour ses talents de sophiste et de dialecticien. De son œuvre, il ne reste que quelques paradoxes dans le *Zhuangzi* » (Pastor, Jean-Claude (trad.), *Les chapitres intérieurs*, Paris, Cerf, 1990, p. 96, note 19). Ces paradoxes, soutient Anne Cheng, « tendent à discréditer les distinctions, en particulier spatiotemporelles, en montrant que toutes se ramènent à une contradiction : il ne reste alors plus que le langage comme référence fiable » (Cheng, Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, « Zhuangzi à l'écoute du Dao », Paris, Seuil, 1997, p. 119).

<sup>41</sup> « 大木百圍之竅穴 » (2/3/18). Le caractère *wei* 圍 désigne une unité de mesure pour les circonférences qui correspond à un empan ou à une brassée.

<sup>42</sup> « 山林之畏佳 » (*ibid.*). Ces arbres chanteurs seront l'objet d'étude du chapitre cinq.

des sons sous l'action du vent. L'entrelacement de ces sons forme la petite ou grande harmonie. On relève une grande diversité tant dans l'aspect des cavités de ces arbres que dans le son qui s'en dégage. Les cavités apparaissent de fait semblables « à des narines, à des bouches, à des oreilles, à des ornières, à des écuelles, à des mortiers, à des fosses profondes, à des trous d'eau<sup>43</sup> » ; et les sons qui en jaillissent s'élèvent en grondements, sifflements, hurlements, râles, mugissements, sanglots, souffles et plaintes<sup>44</sup>.

La quatrième référence, localisée au chapitre quatre, concerne un chêne (*li 櫟*)<sup>45</sup>. Cet arbre a comme particularité de représenter le dieu du sol (*she shu* 社樹), qu'on pourrait définir comme la sacralisation des énergies du sol. À l'instar de la cèdre et de l'ailante, il est doté d'une longévité hors norme et de grandes dimensions. Toutefois, plus que sa longévité, c'est son gigantisme spatial qui révèle un caractère hors norme, extraordinaire :

其大蔽數千牛，絜之百圍，其高臨山十仞而後有枝，其可以為舟者旁十數<sup>46</sup>。

Il était d'une telle grandeur que [son ombrage] pouvait abriter des milliers de bœufs ; si on l'embrassait, cela faisait cent *wei*<sup>47</sup> de tour ; sa hauteur approchait une montagne de dix *ren*<sup>48</sup> à partir de laquelle se déployaient des branches. [Avec son bois], on aurait largement pu fabriquer dix bateaux.

Sa longévité, bien qu'elle se révèle moins éclatante que son gigantisme spatial, est attestée par les propos d'un charpentier du nom de Shi 石 : « Il a pu [avoir] une [...] longue vie<sup>49</sup> ».

---

<sup>43</sup> « 似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者 » (2/3/18-19).

<sup>44</sup> « 激者，謫者，叱者，吸者，叫者，譟者，突者，咬者 » (2/3/19-20).

<sup>45</sup> L'image du chêne sera décryptée au chapitre trois.

<sup>46</sup> 4/11/21-22.

<sup>47</sup> Unité de mesure pour les circonférences qui correspond à un empan ou à une brasses.

<sup>48</sup> Unité de mesure équivalant à quatre-vingts pieds environ.

<sup>49</sup> « 能若是之壽 » (4/11/25).

La cinquième référence se situe dans le récit<sup>50</sup> qui succède à l'évocation du chêne (*li* 櫟) dieu du sol. Elle désigne un arbre nocif dont le gigantisme est exprimé, comme pour les autres arbres, par le caractère *da* 大. Ce gigantisme s'avère, de la même manière que celui du chêne, extraordinaire<sup>51</sup>, de sorte que « des milliers de quadriges [pourraient] s'abriter à son ombre<sup>52</sup> ». Son bois, comme celui de l'ailante, est affublé de difformités qui rendent possible sa croissance, sa splendeur et sa longévité. Il a aussi comme particularité de représenter une menace pour autrui. Ses feuilles blessent en effet ceux qui les goûtent et plongent dans l'ivresse ceux qui les hument, ce qui pousse Nanbo Ziqi, *a priori* plutôt paradoxalement, à le comparer au sage.

Les sixième et huitième références concernent respectivement, aux chapitres 17 et 26, un arbre (*mu* 木) et un acacia (*huai* 槐). Ces arbres ont en commun d'être pourvus d'une grandeur (*da* 大) qui n'est mentionnée que pour souligner la puissance d'arrachement du vent ou la force de combustion du feu. C'est ainsi que le vent affirme qu'il peut briser un grand arbre<sup>53</sup> et qu'il est dit à propos du feu qu'il est capable de consumer jusqu'au grand acacia<sup>54</sup>. Le gigantisme spatial de ces arbres ne remplit en ce sens qu'un seul rôle, celui de faire-valoir.

La septième référence désigne un arbre de la montagne (*shan mu* 山木)<sup>55</sup> dont l'image apparaît au début du chapitre 20. Cet arbre revêt, de la même façon que la cédrele, l'ailante, le chêne dieu du sol ou l'arbre nocif, un gigantisme spatial et une

<sup>50</sup> Ce récit sera analysé au chapitre quatre.

<sup>51</sup> Cet arbre se révèle d'ailleurs, littéralement, « plein de merveilles » ou « doté de qualités extraordinaires » (*you yi* 有異 ; 4/12/8).

<sup>52</sup> « 結駟千乘，隱將飽其所籟 » (4/12/8).

<sup>53</sup> « 夫折大木 » (17/46/2).

<sup>54</sup> « 乃焚大槐 » (26/77/10).

<sup>55</sup> L'image de l'arbre de la montagne sera étudiée au cours du chapitre trois.

longévité hors norme. Zhuangzi lui-même se révèle dans un premier temps frappé par son immensité : « Alors qu’il randonnait en montagne, Zhuangzi vit un grand arbre aux branches et feuilles luxuriantes<sup>56</sup> ». Dans un deuxième temps, il atteste de la longévité de cet arbre en décrétant à un bûcheron croisé sur le chemin : « C’est parce qu’il est dépourvu de toute qualité que cet arbre a pu atteindre l’extrémité de sa vie naturelle<sup>57</sup> ».

La neuvième et dernière référence, située au chapitre 26, établit une identification entre « les grandes forêts » (*da lin* 大林) et ce qui « est bon pour l’homme » (*shan yu ren* 善於人) : « Les grandes forêts et les montagnes sont bonnes pour l’homme<sup>58</sup> ». Cette mention permet d’introduire un élément nouveau à propos du gigantisme spatial des arbres : les grands arbres auraient un impact positif sur les hommes. Quant à cerner ce qui, en l’arbre, a un impact sur l’homme, les raisons pour lesquelles cet impact est positif et la définition précise de cette positivité, il conviendra de démêler ces mystères au cours de notre étude, par le biais du décryptage des extraits clefs de l’arbre.

### 1.3.3. L’ancêtre Peng (*Peng zu* 彭祖)

La dernière phrase de l’extrait A mentionne l’ancêtre Peng, un empereur légendaire qui aurait été ministre de l’empereur Yao<sup>59</sup>. Elle s’énonce de la sorte : « Toutefois, l’ancêtre Peng est de nos jours extraordinairement renommé pour sa longévité : tous les hommes en font leur émule, n’est-ce pas triste<sup>60</sup> ? ». L’ancêtre Peng est une figure légendaire qu’on présente traditionnellement comme le parangon de la longévité. Il

---

<sup>56</sup> « 莊子行於山中，見大木，枝葉盛茂，伐木者止其旁而不取也 » (20/53/6).

<sup>57</sup> « 此木以不材得終其天年 » (20/53/7).

<sup>58</sup> « 大林丘山之善於人也 » (26/79/4).

<sup>59</sup> Un des cinq empereurs mythiques de la haute Antiquité qui incarne la quintessence des valeurs confucéennes.

<sup>60</sup> « 而彭祖乃今以久特聞，眾人匹之，不亦悲乎 ! » (1/1/21).

« aurait vécu huit cents ans grâce à des pratique diététiques, traversant les dynasties successives des [Xia], [Shang] et [Zhou]<sup>61</sup> ». Le début de la phrase rend compte de cette renommée : « L'ancêtre Peng est de nos jours extraordinairement renommé pour sa longévité : tous les hommes en font leur émule » (而彭祖乃今以久特聞，眾人匹之) ; mais sa clôture coïncide avec son complet renversement : « N'est-ce pas triste ? » (不亦悲乎). S'il y a ici relativisation de la longévité de Peng, c'est au regard de la durée des existences de la tortue et de la cédrele. La vie de plus de huit cents ans de Peng paraît effectivement bien courte en comparaison des existences millénaires de la tortue et de la cédrele. Huit cents ans représentent moins de deux saisons aux yeux de la tortue et à peine une dizaine de jours du point de vue de la cédrele. Cette relativisation de la durée d'existence de Peng se trouve d'ailleurs confirmée dans un passage paradoxal du chapitre deux : « L'ancêtre Peng est mort prématurément » (*er Peng zu wei yao* 而彭祖為夭<sup>62</sup>). Elle se voit en revanche réfutée au chapitre 15, où il est fait mention de « la longévité de l'ancêtre Peng » (*Peng zu shou* 彭祖壽<sup>63</sup>). Cette contradiction trouve sa résolution dans une mise en perspective : si Peng vit effectivement longtemps comparé aux créatures aux existences fugaces telles que le champignon de rosée ou la cigale, son existence dure l'espace d'un instant aux yeux d'autres créatures pourvues d'une longévité hors de toute proportion. En ce sens, cette dernière phrase faisant mention de l'ancêtre Peng a pour fonction de renforcer le contraste entre la catégorie des êtres qui ont une vie courte et la catégorie des êtres qui ont une vie longue en relativisant la durée de vie de Peng, pourtant considéré comme un des parangons de longévité. Sa mention n'a pour effet que de creuser

---

<sup>61</sup> Levi, Jean (trad.), *Les œuvres de maître Tchouang*, Paris, L'Encyclopédie des nuisances, 2010, p. 314. Levi estime à ce titre que Peng est le Mathusalem chinois.

<sup>62</sup> 1/5/21.

<sup>63</sup> 15/41/20.

la différence entre la catégorie des petits et la catégorie des grands. Observons également que dans cet extrait, les êtres qui vivent le plus longtemps ne sont pas des hommes, mais des êtres faisant partie de la faune (la tortue) et de la flore (la cédrele). Or, il serait pertinent de se pencher sur le choix d'associer à des êtres non humains une longévité plus considérable qu'un personnage mythique anthropomorphe qui symbolise la longévité par excellence. Rien ne porte nécessairement à croire que les auteurs du *Zhuangzi* aient par-là voulu jeter une lumière plus valorisante sur la faune et la flore que sur l'humain. En revanche, cette image d'une faune et d'une flore à la longue existence rehausse de façon significative la place de celles-ci dans leur rapport avec l'homme<sup>64</sup>. Car bien que la longévité de la tortue et du cédrele ne semble *a priori* pas illustrer de hiérarchie particulière, ni indiquer, plus globalement, un surpassement en valeur de la faune et de la flore sur l'homme, elle ouvre toutefois sur l'impossibilité pour l'homme de les jauger du haut d'une autorité morale. Dans le *Zhuangzi*, l'homme ne saurait effectivement surplomber la nature, et ce non pas seulement du fait que sa longévité est moindre que celle de la faune et de la flore, mais encore et surtout parce qu'il y loge au même titre qu'une tortue ou un arbre. L'analyse de l'extrait A nous oriente dans ce contexte vers l'affirmation d'après laquelle tous les êtres vivants, quoique dotés de spécificités différentes, sont égaux en valeur. C'est d'ailleurs parce que le *Zhuangzi* accepte et valorise la diversité des êtres qu'on peut en déduire que cette diversité constitue une condition *sine qua non* de l'égalité en valeur de tout ce qui vit. Il semblerait ainsi que la différence entre les catégories du petit et du grand n'ouvrirait pas, à première vue, la voie

---

<sup>64</sup> Bien que le champignon de rosée et la cigale ont une vie considérablement plus courte que celle de l'ancêtre Peng, il n'en demeure pas moins que l'extrait A fait ressortir la distinction entre sa longévité et celle de la tortue et de la grande cédrele.

à une supériorité quelconque du grand sur le petit. Cette possibilité fera néanmoins l'objet d'une analyse rigoureuse.



#### **1.4. La distinction entre le petit et le grand : une différence de valeur ?**

L'analyse de l'extrait A qui évoque l'image de la cédrele a mis en exergue la distinction entre les catégories du petit et du grand, c'est-à-dire entre la catégorie des êtres qui ont une vie brève et de petites dimensions et la catégorie des êtres qui ont une vie longue et de grandes dimensions. Cette distinction exige d'être examinée afin de mesurer si elle exprime une différence de valeur. Les êtres de la catégorie du grand sont-ils, en raison de leur grandeur, considérés comme supérieurs aux êtres de la catégorie du petit ? Les premiers surpassent-ils les seconds en valeur ? Ou bien, cette distinction n'est-elle pas plutôt le fruit d'une observation dénuée de tout jugement de valeur et qui consiste à saisir les choses telles qu'elles sont, sous l'angle de leurs singularités respectives ? En somme, la distinction entre le petit et le grand marque-t-elle une dichotomie faisant état d'une hiérarchie entre les êtres ou bien reflète-t-elle plutôt la diversité de leurs caractéristiques, de ce qu'ils ont en propre, de particulier et de spécifique ?

Afin de répondre à cette interrogation, il convient de repérer d'autres images illustrant le thème de la différence entre le petit et le grand. Dans le prolongement des études sur l'imaginaire menées en particulier par Durand, cette étude vise en effet à circonscrire des constellations d'images à peu près constantes dans différents contextes. Elle fait par-là primer la méthode homologique sur la méthode analogique (qui procède par une reconnaissance de similitude entre des rapports différents quant à leurs termes)<sup>65</sup>. Dans

---

<sup>65</sup> Durand précise les différences entre la méthode analogique et la méthode homologique : « L'analogie est du type A est à B ce que C est à D, alors que la convergence serait plutôt du type A est à B ce que A' est à B'. [...] L'homologie est équivalence morphologique, ou mieux structurale, plutôt qu'équivalence fonctionnelle. Si l'on veut une métaphore pour comprendre cette différence, nous dirons que l'analogie peut se comparer à l'art musical de la fugue, tandis que la convergence doit être comparée à celui de la variation thématique. Nous verrons que les symboles constellent parce qu'ils sont des développements d'un même

l'extrait A, le thème est la différence entre le petit et le grand. Il s'agira donc de puiser dans le *Zhuangzi* des extraits qui, tout en référant à cette différence, clarifient ses tenants et ses aboutissants. Nous analyserons en premier lieu le récit de l'envolée du poisson-oiseau qui ouvre le premier chapitre et qui entretient une relation étroite avec l'extrait A. Nous examinerons ensuite deux passages donnant à voir une disharmonie entre les actes de petits êtres, une mante religieuse et un moustique, et leur nature. Enfin, nous étudierons les conséquences respectives d'une bonne et d'une mauvaise adéquation entre soi et sa nature, entre soi et la nature de l'autre, en introduisant le récit d'un homme qui aimait les chevaux et le court monologue d'un homme du nom de Zi Yu, dont le corps dégénère à l'approche de la mort.

#### **1.4.1. Le voyage du poisson-oiseau**

Le récit d'ouverture du premier chapitre manifeste la différence entre le petit et le grand en établissant une distinction entre, d'un côté, une créature aux dimensions extraordinaires qui, d'abord immense poisson, se métamorphose en un oiseau gigantesque pour prendre son essor dans le ciel et parcourir le monde jusqu'à son extrémité Sud, et, de l'autre côté, de petits animaux qui, du fait de leur petitesse, sont incapables de comprendre pourquoi cette créature voyage si loin. L'examen de ce récit s'avère pertinent à la mise en lumière de l'image de la cédrèle, et ce pour deux raisons : tout d'abord, comme nous venons de le préciser, le récit de l'envolée du poisson-oiseau illustre la différence entre le petit et le grand. En outre, ce récit offre deux versions aux très légères variations qui encadrent l'extrait A, ce qui suggère que ces trois passages entretiennent

---

thème archétypal, parce qu'ils sont des variations sur un archétype » (Durand, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Dunod, 1984, pp. 40-41) ».

une certaine relation. Afin de mettre en exergue cette proximité dans le texte, la localisation de l'extrait A évoquant l'image de la cédrèle sera indiquée entre crochets.

北冥有魚，其名為鯤。鯤之大，不知其幾千里也。化而為鳥，其名為鵬。鵬之背，不知其幾千里也；怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者，天池也。[...] 蜩與學鳩笑之曰：“我決起而飛，槍榆枋，時則不至，而控於地而已矣” [...]。之二蟲又何知！小知不及大知，小年不及大年。奚以知其然也？[Extrait A] [...] 窮髮之北有冥海者，天池也。有魚焉，其廣數千里，未有知其修者，其名為鯤。有鳥焉，其名為鵬，背若泰山，翼若垂天之雲，搏扶搖羊角而上者九萬里，絕雲氣，負青天，然後圖南，且適南冥也。斥鴳笑之曰：“彼且奚適也？我騰躍而上，不過數仞而下，翱翔蓬蒿之間，此亦飛之至也。而彼且奚適也？”此小大之辯也<sup>66</sup>。

Il y a, dans les abysses du Nord, un poisson du nom de Kun. Sa taille [mesure] je ne sais combien de milliers de *li*<sup>67</sup>. Il se transforme et devient un oiseau du nom de Peng. Le dos de Peng [mesure] je ne sais combien de milliers de *li*. Lorsqu'il s'envole avec ardeur, ses ailes sont comparables aux nuages du ciel. Cet oiseau est ainsi : quand la mer tourbillonne, il prend son envol pour migrer vers les abysses du Sud : l'étang céleste. [...] Une cigale et un coucou disent de lui d'un air moqueur : « Lorsque nous nous dressons brusquement et prenons notre envol, nous nous lançons vers un orme ou un sappan, mais nous ne les atteignons pas et nous écrasons à terre, et voilà ! » [...] Et que connaissent donc ces deux bestioles ? Une petite connaissance n'atteint pas une grande connaissance<sup>68</sup>. Une vie courte n'atteint pas une longue vie. Comment savoir qu'il en est ainsi ? [Extrait A] [...] Au Nord, là où la terre est stérile, se trouve un océan ténébreux : l'étang céleste, au sein duquel vit un poisson. Sa largeur est de plusieurs milliers de *li* et nul ne connaît sa hauteur véritable. Son nom est Kun. Là vit aussi un oiseau du nom de Peng, dont le dos est semblable à la montagne Tai et dont les ailes sont comparables aux nuages du ciel. Soutenu par le vent, il flotte à son gré, tournoyant en une spirale à forme de corne de bélier et s'élevant à une hauteur de 90 000 *li*. Il traverse les nuées, porte le ciel azur sur son dos, puis se dirige vers le Sud, vers les abysses du Sud. Une caille se moque de lui en disant : « Et où va-t-il donc ? D'un bond, je m'envole brutalement, seulement je ne dépasse pas quelques *ren*<sup>69</sup>, et je retombe, battant des ailes parmi les armoises. C'est aussi la limite de mon vol. Mais où va-t-il donc ? » C'est la différence entre le petit et le grand.

Dès la première lecture de ce passage, nous observons que le gigantisme spatial du poisson-oiseau se révèle éclatant et hors du commun. Or, ce gigantisme est triple. Il concerne tout d'abord les mesures tant du poisson que de l'oiseau, mesures qui dépassent

---

<sup>66</sup> 1/1/3-5, 1/1/15-16, 1/1/17-19, 1/1/23-27. À noter, en guise de rappel : le caractère *ming* 冥, qui signifie principalement « abîme », « ténèbres », « obscurité », est un emprunt du même caractère composé avec le radical de l'eau. Il est donc préférable de le traduire par « eau profonde et noirâtre ».

<sup>67</sup> Le caractère *li* 里 réfère à une mesure équivalente à la lieue.

<sup>68</sup> Rappelons que la connaissance dont il est fait mention n'est pas d'ordre intellectuel, mais une sagesse d'ordre pratique ou intuitif. C'est ce que nous avons précisé plus haut, voir *infra*, chapitre un, pp. 29-30.

<sup>69</sup> Le caractère *ren* 仞 désigne une mesure comparable aux pieds.

l'entendement. La taille de Kun 鯤 comme le dos de Peng 鵬 sont si vastes qu'ils échappent à toute mesure : « La taille [de Kun] mesure je ne sais combien de milliers de *li*. [...] Nul ne connaît sa hauteur véritable<sup>70</sup> » ; « Le dos de Peng mesure je ne sais combien de milliers de *li*. [...] Peng, dont le dos est semblable à la montagne Tai et dont les ailes sont comparables aux nuages du ciel<sup>71</sup> ». Le gigantisme spatial du poisson-oiseau se manifeste aussi dans la distance qu'il parcourt à tire-d'aile. Peng franchit en effet une distance qui s'étend de l'extrémité Nord à l'extrémité Sud du monde : « Il y a, dans les abysses du Nord, un poisson du nom de Kun. [...] [Peng] prend son envol pour migrer vers les abysses du Sud : l'étang céleste<sup>72</sup> ». La répétition du récit du voyage du poisson oiseau corrobore l'envergure cosmique de cette distance : « Au Nord, là où la terre est stérile, se trouve un océan ténébreux : l'étang céleste, au sein duquel vit un poisson. [...] [Peng] traverse les nuées, porte le ciel azur sur son dos, puis se dirige vers le Sud, vers les abysses du Sud<sup>73</sup> ». Le gigantisme spatial émerge enfin dans la capacité de métamorphose dont la créature Kun-Peng est dotée puisqu'elle peut circuler de la forme « poisson » à la forme « oiseau » : « [Kun] se transforme et devient un oiseau du nom de Peng<sup>74</sup> ». Cette capacité de métamorphose illustre une liberté de mouvement, mais aussi une immensité concrète qui prend son point de départ dans les abysses du Nord et trouve son aboutissement dans les nuées du Sud. Elle pointe aussi, bien qu'en filigrane, une longévité notable. *A priori*, l'être capable de revêtir des formes diverses semble en effet capable de transcender la finitude de chacune d'entre elles. De surcroît, le triple gigantisme du poisson-oiseau offre un contraste saisissant avec la petitesse de trois animaux, une cigale,

<sup>70</sup> « 鯤之大，不知其幾千里也。[...] 未有知其脩者 » (1/1/3, 1/1/23-24).

<sup>71</sup> « 鵬之背，不知其幾千里也；[...] 背若泰山，翼若垂天之雲 » (1/1/3-4, 1/1/24).

<sup>72</sup> « 北冥有魚，其名為鯤。[...] 是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者，天池也 » (1/1/3, 1/1/4-5).

<sup>73</sup> « 窮髮之北有冥海者，天池也。[...] 絕雲氣，負青天，然後圖南，且適南冥也 » (1/1/23, 1/1/25).

<sup>74</sup> « 化而為鳥，其名為鵬 » (1/1/3).

un coucou et une caille qui, en raison du caractère étriqué tant de leur corps que de leur univers, se moquent de la grande créature dont ils méconnaissent la réalité. Leur monde, comparé à celui du poisson-oiseau, s'avère très étroit. À la verticale, il s'étend du sol à la cime des arbres alors que l'univers du poisson-oiseau s'enfonce profondément dans les eaux noirâtres et s'élève dans les airs à une hauteur prodigieuse :

Une cigale et un coucou disent de lui d'un air moqueur : « Lorsque nous nous dressons brusquement et prenons notre envol, nous nous lançons vers un orme ou un sapan, mais nous ne les atteignons pas et nous écrasons à terre, et voilà ! » [...] Une caille se moque de lui en disant : « [...] D'un bond, je m'envole brutalement, seulement je ne dépasse pas quelques *ren*, et je retombe, battant des ailes parmi les armoises. C'est aussi la limite de mon vol »<sup>75</sup>.

Le texte ne nous apporte aucune indication sur les limites horizontales de l'univers de la cigale, du coucou et de la caille. Il semble toutefois probable, à la lumière de l'étroitesse de leurs limites verticales, que ces limites horizontales circonscrivent un tout petit espace. Or, du fait que les connaissances de ces petits animaux ne sauraient transcender les limites de cet univers exigü, il devient conséquemment possible de saisir ce qui les empêche de comprendre le ou les motifs à l'origine du voyage du poisson-oiseau et de concevoir son lieu de destination : « Mais où va-t-il donc<sup>76</sup> ? ». Ce qui les en empêche, c'est l'étroitesse de leur connaissance pratique qui demeure cantonnée aux limites des dimensions tant de leurs corps que de leur petit univers. La distinction entre le petit et le grand ne s'attache dès lors pas uniquement à l'espace concret, mais aussi au potentiel de connaissance. C'est d'ailleurs sur ce point que se conclut la première version du récit de l'envolée du poisson-oiseau jusqu'à l'étang céleste : « Et que connaissent donc ces deux bestioles ? Une petite

---

<sup>75</sup> « 蝸與學鳩笑之曰：“我決起而飛，槍榆枋，時則不至，而控於地而已矣” [...]。斥鳩笑之曰：“ [...] 我騰躍而上，不過數仞而下，翱翔蓬蒿之間，此亦飛之至也” » (1/1/15-16, 1/1/25, 1/1/25-26).

<sup>76</sup> « 彼且奚適也 ? » (1/1/25).

connaissance n'atteint pas une grande connaissance<sup>77</sup> ». La distinction entre petite et grande connaissance se pose dans le prolongement et comme résultat logique de la distinction entre la petitesse et le gigantisme spatiaux. La phrase suivante établit un parallèle entre cette distinction et une différence de durée d'existence, déjà suggérée par la capacité de métamorphose du poisson-oiseau : « Une vie courte n'atteint pas une longue vie<sup>78</sup> ».

Une fois énoncé le constat selon lequel les petits animaux vivant dans un monde exigu sont dotés d'une connaissance pratique limitée, ce qui a pour effet de renforcer la différence entre le petit et le grand, cette différence se voit consolidée par une différence entre les courtes et les longues existences. C'est à l'issue de cette mise en parallèle entre les trois types de différences – spatiale, temporelle et ayant trait au savoir pratique – que l'extrait A est introduit afin d'illustrer la différence entre les vies brèves et longues et, par extension, entre les petite et grande connaissances : « Comment savoir qu'il en est ainsi ? [Extrait A]<sup>79</sup> ». Le rôle de cet extrait se situe dès lors essentiellement dans le déploiement d'une allégorie qui explicite, exemplifie et clarifie la différence entre les catégories du petit et du grand. Par ailleurs, la seconde version du récit de l'envolée du poisson-oiseau, qui succède à l'extrait A, s'achève sur cette affirmation : « C'est la différence entre le

---

<sup>77</sup> « 之二蟲又何知！小知不及大知 » (1/1/17-19). Rappelons que la connaissance dont il est fait mention ne concerne pas une connaissance à teneur intellectuelle, mais plutôt une sagesse d'ordre pratique (voir *infra*, chapitre un, pp. 29-30). La distinction entre petite et grande connaissance trouve un écho éclatant au chapitre 17, lorsque le dieu de la mer septentrionale (*bei hai ruo* 北海若) déclare : « À la grenouille qui vit dans un puits, on ne peut parler de la mer, elle est limitée à [l'étroitesse de] son logis ; à l'insecte d'été, on ne peut parler de la glace, il est limité à une seule saison ; au lettré à la vision étriquée, on ne peut parler du *Dao*, il est enchaîné à ses doctrines. Tu viens de sortir des rives, et contemple le grand océan, tu as donc pris conscience de ton insignifiance. À toi, il est dorénavant possible de parler du grand principe ». E.o. : « 井龜不可以語於海者，拘於虛也；夏蟲不可以語於冰者，篤於時也；曲士不可以語於道者，束於教也。今爾出於崖涘，觀於大海，乃知爾醜，爾將可與語大理矣 » (17/43/24-26).

<sup>78</sup> « 小年不及大年 ? » (1/1/19).

<sup>79</sup> « 奚以知其然也 ? » (*ibid.*).

petit et le grand<sup>80</sup> ». Cette conclusion non seulement corrobore la distinction entre les catégories du petit et du grand, mais réaffirme en particulier la triple teneur de cette distinction, à savoir spatiale, temporelle et ayant trait au savoir pratique. Au vu de ce nouvel éclairage, deux éléments sont à mentionner. Premièrement, il devient possible de valider l'hypothèse selon laquelle la cédrele et la tortue appartiennent à la catégorie des êtres pourvus d'une longue vie *et de grandes dimensions* et le champignon de rosée et la cigale à la catégorie des êtres dotés d'une vie brève *et de petites dimensions*. Deuxièmement, les catégories du grand et du petit se voient enrichies d'un nouvel élément : un savoir pratique respectivement grand et petit. Ce savoir est la conséquence directe des données spatiales et temporelles. Prenons l'exemple, pour illustrer cette corrélation, du champignon de rosée qui, parce que son existence se limite au matin, n'a aucune connaissance pratique de l'alternance entre le jour et la nuit, et de la caille qui, du fait qu'elle ne s'élève pas plus haut que la cime d'un arbre, ignore tout des nuées. Le récit de l'envolée du poisson-oiseau révèle dans cette optique la fonction de manifester et même d'approfondir la distinction entre les catégories du petit et du grand. Toutefois, ce récit ne nous enseigne rien sur un possible rapport entre cette distinction et une différence de valeur<sup>81</sup>. Car bien que l'étroitesse de la connaissance des êtres de la catégorie du petit soit clairement énoncée, cela ne dévalorise pas ceux-ci pour autant. Rien ne nous permet en ce sens de soutenir que les êtres de la catégorie du grand affichent une quelconque supériorité sur les êtres de la catégorie du petit. Néanmoins, rien ne nous permet non plus

---

<sup>80</sup> « 此小大之辯也 » (1/1/26-27).

<sup>81</sup> Cette absence de rapport explicite entre la distinction des êtres et la différence de valeur laisse la voie libre à deux interprétations opposées de l'image du poisson-oiseau. La première (défendue par Guo Xiang et nombre de chercheurs occidentaux) consiste à lire cette image comme la manifestation de la teneur relativiste du *Zhuangzi*, en situant au même niveau le poisson-oiseau et les petits oiseaux. La seconde (soutenue par les chercheurs Chinois et aussi par Julian Pas, Angus C. Graham, Robert E. Allinson, Karen Carr, Philip J. Ivanhoe) considère que l'image du poisson-oiseau représente la perfection du sage. Voir Xinda, Lian, « Zhuangzi the Poet. Re-Reading the Peng Bird Image », *Dao*, vol. 8, n° 3, 2009, pp. 233-254.

d'assurer que la différence des êtres manifeste seulement la diversité de leurs caractéristiques. Nous ne trancherons ainsi cette question qu'en approfondissant l'analyse dans les chapitres intérieurs du *Zhuangzi*.

#### 1.4.2. La fureur de la mante religieuse

La triple teneur de la distinction entre le petit et le grand ayant été mise à jour, il convient à présent de clarifier ses implications : cette distinction manifeste-t-elle une différence de valeur des êtres ou bien se contente-t-elle d'énoncer la diversité de leurs singularités ? Nous allons tâcher de résoudre cette incertitude en nous focalisant sur des passages des chapitres intérieurs du *Zhuangzi* qui, tout en faisant montre d'une distinction entre le petit et le grand, explicitent la nature de cette distinction. Commençons avec un extrait du chapitre quatre qui donne à voir une mante religieuse, à savoir une créature qui fait partie de la catégorie des petits :

汝不知夫螳螂乎？怒其臂以當車轍，不知其不勝任也，是其才之美者也<sup>82</sup>。

Ne connaissez-vous pas la mante religieuse ? Elle brandit furieusement ses pattes devant un char, ignorant qu'elle n'est pas de taille à l'arrêter, ceci uniquement parce qu'elle a une haute opinion de ses talents<sup>83</sup>.

La mante religieuse, dans cet extrait, apparaît sous l'angle de l'absurdité. Le contraste s'avère en effet sensible entre ses petites pattes chétives d'insecte et la puissance du char qui, en comparaison, s'avère tout à fait colossale. La force des pattes de la mante religieuse n'a de fait aucune commune mesure avec la puissance du char qu'elle veut arrêter. Pourtant, la mante religieuse ignore tout de cette réalité et est même intimement convaincue qu'elle est capable de l'arrêter. Sa fureur en témoigne. La graphie *nu* 怒

---

<sup>82</sup> 4/11/14-15.

<sup>83</sup> Traduction modifiée de Burton Watson (voir Watson, Burton (trad.), *The Complete Works of Chuang Tzu*, New York, Columbia University Press, 1968, p. 62).



exprime cet état : elle comporte le radical numéro 61 du cœur *xin* 心, considéré comme le siège de la pensée ou de la vie affective. Elle se compose également de *nu* 奴 qui signifie « esclave » ou « serviteur ». Le caractère *nu* 怒 pourrait ainsi se traduire par « être l'esclave de ses idées » ou par « être l'esclave de ses affects ». Si l'on se fonde sur ses acceptions, qui ont dans l'ensemble rapport à l'emportement (« colère », « fureur », « rage », « déchaînement », « furie »), il semble *a priori* plus pertinent de retenir la seconde traduction qui tient compte de l'étymologie graphique : « être l'esclave de ses affects ». La mante religieuse, excluant tout discernement, se laisse gagner par la colère pour brandir ses pattes face au char. Son acte ne résulte pas d'une observation minutieuse et réfléchie, mais d'un emportement aveugle. Toutefois, en ce qu'elle est intimement convaincue, par ailleurs, du génie de ses capacités innées (*qi cai zhi mei* 其才之美), ce qui la pousse à se croire, à tort, pourvue d'une capacité à la hauteur de la tâche qu'elle s'est donnée, on pourrait supputer qu'elle est tout autant l'esclave de ses pensées. Car c'est bel et bien la croyance en ses fausses capacités, et donc, l'ignorance de ses capacités réelles, qui, couplée à sa fureur, provoque son action. Ce double aveuglement, d'ordre affectif et mental, attribue au décalage entre la petitesse de la mante religieuse et la grandeur du char un caractère absurde, presque burlesque même, en ce qu'il prête au rire. Cependant, le ridicule de la situation ne doit pas masquer l'enseignement qu'elle suggère, et qui pourrait s'énoncer de la façon suivante : tâchez, autant que vous le pouvez, de connaître votre nature et de vous y conformer. Apprendre à connaître sa nature revient à s'observer soi-même tout en s'efforçant de situer sa juste place parmi les êtres. Or, c'est bien du fait que la mante religieuse ignore sa nature et donc ses capacités réelles qu'elle n'a pas conscience du danger lorsqu'elle dresse ses pattes devant le char. Et, ce faisant,

elle court à une mort certaine : réduite en charpie par le char. Ce que la mante religieuse ignore, c'est qu'elle appartient, de la même façon que le champignon de rosée, la cigale, le coucou et la caille, à la catégorie des petits. Elle ne vit de fait pas plus d'une année et sa longueur n'excède pas huit centimètres. Pourtant, en se dressant face au char, elle fait fi de la réalité, agissant comme si elle était intimement persuadée de faire partie de la catégorie des grands. Or, c'est du fait qu'elle ne se conforme pas à sa nature d'être petit qu'elle trouvera une fin précoce. L'image de la mante religieuse<sup>84</sup> voulant arrêter un char exprime en ce sens l'absurdité et peut-être même la dysfonction d'un être qui, bien loin d'être en accord avec sa nature et son potentiel, bien loin également de faire effort pour établir une harmonie entre soi et sa nature, tente d'agir comme s'il était autre. Dans le *Zhuangzi*, l'image de la mante religieuse n'est toutefois pas la seule à véhiculer l'exhortation à comprendre sa nature et à s'y conformer. On trouve en effet d'autres images de petits êtres en décalage avec leur petitesse. Au chapitre sept, par exemple, il est fait mention d'un moustique portant une montagne sur son dos<sup>85</sup> :

其於治天下也，猶涉海鑿河而使蚊負山也<sup>86</sup>。

Vouloir gouverner le monde de cette façon, c'est comme vouloir marcher sur l'océan, creuser un trou dans la mer ou faire porter une montagne à un moustique.

Le rapprochement entre deux actions qui, compte tenu des moyens techniques des périodes d'écriture du *Zhuangzi*, demeurent de l'ordre de l'impossible (marcher sur l'océan, creuser un trou dans la mer), et l'action, tout aussi impossible, de faire porter une

---

<sup>84</sup> Cette image présente des analogies avec un passage du chapitre 12 : « Vos propos sur la vertu des empereurs et des rois sont semblables à la mante religieuse qui brandit furieusement ses pattes devant un char pour l'arrêter ». E.o. : « 若夫子之言，於帝王之德，猶螳螂之怒臂以當車軼 » (12/31/24).

<sup>85</sup> On retrouve une image avoisinante au chapitre 18. Dans celle-ci, cependant, se voit ajoutée, à l'absurdité du contraste entre les dimensions du moustique et de la montagne, celle du contraste entre la vitesse du mille-pattes et celle du fleuve Jaune : « C'est comme de faire porter une montagne à un moustique, ou de faire poursuivre [le courant] de la rivière à un mille-pattes. Tu n'es assurément pas de taille ! ». E.o. : « 是猶使蚊負山，商鉅馳河也，必不勝任矣 » (17/46/25-26).

<sup>86</sup> 7/20/9-10.

montagne par un moustique, ne fait que renforcer leur aspect absurde et, encore une fois, burlesque. Certes, cette image présente des analogies avec la mante religieuse qui dresse furieusement ses pattes devant un char, mais dévoile aussi deux dissemblances. Premièrement, le contraste entre le petit et le grand, c'est-à-dire entre les dimensions du moustique et de la montagne d'une part, entre la mante religieuse et le char d'autre part, s'avère sensiblement plus élevé entre les deux premiers qu'entre les deux seconds. Il s'agit en ce sens de pointer un effet de gradation notable concernant la distinction entre le petit et le grand. Cette distinction, deuxièmement, engage l'implication personnelle de la mante religieuse, et non celle du moustique. C'est en effet elle, et elle seule, qui décide d'arrêter le char, parce que, tout en se laissant guider par la colère, elle suppose, à tort, être dotée d'une puissance suffisante pour réussir. Le moustique, *a contrario*, ne semble pas décider par lui-même de porter une montagne. On exhorte plutôt autrui à ne pas l'obliger à lui en faire porter une. Le moustique, dans cette image, n'est donc pas le sujet, mais l'objet d'un acte non conforme à la nature des choses. Nous pouvons en déduire un fait important sur la nature des êtres : outre que le *Zhuangzi* nous incite à mieux connaître notre nature et à nous y conformer, il nous suggère tout autant de mieux connaître la nature des autres êtres afin de ne pas la trahir, la violer ou l'aliéner. Dans cette optique, bien que les deux extraits mettent en scène deux petits êtres faisant contraste avec la catégorie du grand, dans le premier cas parce que la mante religieuse méconnaît sa nature, dans le second cas parce qu'on ignore la nature du moustique, et, dans un cas comme dans l'autre, parce qu'il y a incompréhension de la distinction entre les catégories du petit et du grand, ce contraste n'indique aucune différence de valeur, mais une différence de

caractéristiques. Le *Zhuangzi*, en d'autres termes, souligne la diversité des êtres par rapport à l'unité du *Dao* 道.

### 1.4.3. L'homme qui aimait les chevaux

Dès lors, il devient pertinent d'examiner les implications respectives d'une bonne et d'une mauvaise conformation à sa propre nature et à celle des autres êtres. Nous allons dans un premier temps nous pencher sur un extrait du chapitre quatre qui traite des conséquences d'une méconnaissance de la nature du cheval et d'actes en contradiction avec la nature de cet animal :

夫愛馬者, 以筐盛矢, 以蜃盛溺。適有蚊虻僕緣, 而拊之不時, 則缺銜毀首碎胸。意有所至而愛有所亡, 可不慎邪<sup>87</sup> !

Un homme qui aimait les chevaux remplissait des paniers de leur crottin et des coquilles d'huître de leur urine. Un jour, il frappa par mégarde l'un d'entre eux [en voulant chasser] les moustiques et les taons qui s'agglutinaient sur lui ; le cheval brisa son mors, cassa la tête et la poitrine de l'homme [qui aimait les chevaux]. Son intention était bonne, mais son amour a causé sa perte. Ne faut-il pas faire preuve de prudence ?

L'homme qui aimait les chevaux a eu la tête et la poitrine fracassées par un cheval parce qu'il méconnaissait sa nature. Mû, certes, par une bonne intention, celle de faire du bien au cheval en faisant en sorte qu'il ne soit provisoirement plus importuné par les moustiques et les taons, son amour pour les chevaux ne l'en a pas moins aveuglé sur leurs besoins réels. La première phrase de cet extrait rend compte du caractère démesuré de cet amour : « Un homme qui aimait les chevaux remplissait des paniers de leur crottin et des coquilles d'huître de leur urine ». À l'instar des extraits qui mettent en scène la mante religieuse, qui pensait pouvoir arrêter un char avec ses pattes, et le moustique, à qui l'on voulait faire porter une montagne sur son dos, on perçoit assez nettement le côté risible et burlesque de l'image de cet homme recueillant le crottin et l'urine de ses chevaux. De

---

<sup>87</sup> 4/11/17-19.

toute évidence, l'amour de cet homme pour les chevaux s'avère disproportionné et le pousse à commettre des actes grotesques. Mais qu'en est-il, au juste, de la nature du cheval ? Le chapitre neuf intitulé « Sabots de chevaux<sup>88</sup> » (*Ma ti* 馬蹄) la décrit :

馬，蹄可以踐霜雪，毛可以禦風寒，齧草飲水，翹足而陸，此馬之真性也。雖有義臺路寢，无所用之。[...] 夫馬，陸居則食草飲水，喜則交頸相靡，怒則分背相蹠。馬知己此矣<sup>89</sup>。

Les chevaux ont des sabots qui peuvent fouler le givre et la neige ; ils ont un pelage qui peut résister au vent et au froid. Ils broutent de l'herbe, boivent de l'eau, lèvent leur pattes et bondissent. Telle est la véritable nature des chevaux. Même s'ils avaient des manèges haut perchés et de grandes écuries, ils ne leur seraient d'aucune utilité. [...] Les chevaux vivent dans les plaines, broutent l'herbe et boivent l'eau. Contents, ils se frottent mutuellement le cou ; furieux, ils se mettent dos à dos et ruent. C'est tout ce qu'ils savent faire.

Nous pouvons, à la lueur de cette description de la nature des chevaux, cerner la dichotomie entre cette nature et l'attitude que l'homme qui aime les chevaux adopte à leur égard. Il n'a pas, malgré son amour, compris leur nature. Et il n'a par conséquent pas la connaissance pratique suffisante pour leur faire du bien. Ainsi, alors qu'il pourrait, par exemple, les laisser galoper librement dans les plaines, il les maintient enfermés et s'escrime à chasser les mouches et les taons qui s'agglutinent sur eux. Ce faisant, il ne s'accorde pas à leur nature. Et c'est ainsi qu'un beau jour, lorsqu'il frappe par mégarde l'un d'entre eux, le cheval s'emporte, brise son mors et le tue. Mais est-ce seulement à cause de ce moment précis, de cette tape malencontreuse, que cet homme a trouvé la mort ? Certains éléments semblent indiquer que non. Premièrement, l'attitude générale de cet homme ne s'accorde pas à la nature des chevaux. Le fait, par exemple, qu'il musèle ses chevaux, alors qu'il leur est naturel de galoper librement dans les plaines, ou qu'il recueille leur crottin et leur urine comme des trésors, alors que les chevaux n'ont besoin

---

<sup>88</sup> Jean Levi lui ajouté le sous-titre « La nature assassinée » (Levi, Jean (trad.), *Les œuvres de maître Tchouang*, Paris, L'Encyclopédie des nuisances, 2010, p. 77).

<sup>89</sup> 9/23/18-19, 9/24/6.

que d'eau et d'herbe pour être contents, constituent des cas suffisamment éloquents. En outre, il est mentionné au chapitre neuf que les chevaux se frottent le cou quand ils sont contents et décochent des ruades lorsqu'ils sont fâchés. Si l'homme qui aime les chevaux avait eu connaissance de ces réactions, il se serait montré plus prudent, en s'efforçant par exemple de garder ses distances avec les chevaux. Car si une ruade ne cause évidemment pas grand mal à un cheval, il peut en revanche tuer un homme sur le coup. Ainsi, le fait que l'homme ait été tué par un cheval semblait inéluctable, tant il méconnaissait sa nature et agissait en la contrariant plutôt qu'en s'y harmonisant. Dans cette optique, bien qu'il soit mort pour avoir donné par mégarde une tape au cheval, ce dernier aurait très bien pu lui assener un coup de sabot à un autre moment. L'instant précis de sa perte, contrairement à la perte elle-même, relève de la contingence. Peu importe d'ailleurs que le cheval l'ait tué à tel ou tel moment. Ce qui importe, *a contrario*, c'est le caractère irrémédiable de la survenue de ce moment. Car l'homme n'agissait pas conformément à la nature des chevaux, ce qui devait tôt ou tard causer sa perte. S'il avait agi conformément à cette nature, il ne se serait pas laissé aveugler par son intention et son amour, mais aurait fait montre de prudence, ce qui est fortement suggéré dans la question rhétorique : « Ne faut-il pas faire preuve de prudence<sup>90</sup> ? ». La morale de ce récit bref pourrait donc se résumer à cette phrase : pour vivre paisiblement, il s'agit de bien comprendre la nature des êtres et de s'y accorder.

---

<sup>90</sup> « 可不慎邪 ! » (4/11/19).

#### 1.4.4. L'acceptation de la mort

Penchons-nous, pour finir, sur l'extrait traitant d'un homme, Zi Yu (子輿), qui accepte les transformations dégénératives subies par son corps à l'approche de sa mort.

Son corps devient difforme, méconnaissable :

« 嗟乎！夫造物者又將以予為此拘拘也！ » 子祀曰：「女惡之乎？」曰：「亡，予何惡！浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴉炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因以乘之，豈更駕哉！且夫得者，時也；失者，順也；安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂縣解也，而不能自解者，物有結之。且夫物不勝天久矣，吾又何惡焉<sup>91</sup>！」

« Hélas ! La nature m'a rendu d'un joli ! » « Cela te répugne ? » demanda Zi Si. « Non, pourquoi cela me répugnerait ? Si elle transformait mon bras gauche en coq, je surveillerais la nuit. Si elle transformait mon bras droit en balle d'arbalète, j'abattrais une tourterelle<sup>92</sup> pour la rôti. Si elle transformait mes fesses en roues de char et mon esprit en cheval, je m'attelerais ; je n'aurais dès lors plus besoin de carrosse ! D'ailleurs, j'ai reçu [la vie] lorsque le temps est venu, je suis en train de la perdre et je m'adapte<sup>93</sup>. [Celui] qui se réjouit du moment et s'adapte au changement ne se laisse pas envahir par la tristesse et la joie. C'est ce que les Anciens appelaient "détachement de tout lien" ; qui ne peut se détacher est lié aux choses et jamais les choses n'ont triomphé du ciel. Pourquoi cela me répugnerait ? ».

Zi Yu, au lieu de se morfondre sur le constat de la dégénérescence de son corps, y trouve matière à se réjouir. C'est pourquoi il s'étonne lorsque son ami lui demande si cette dégénérescence lui répugne, trouvant cette question mal à propos. Il s'avère de fait apte à déceler l'aspect positif caché de chaque transformation. C'est dans ce contexte de réjouissance qu'il dresse une liste loufoque et délirante de transformations en mettant l'accent sur sa capacité d'adaptation. Il a en effet une conscience aiguë qu'il ne contrôle pas le cours du temps, ni les transformations que ce cours entraîne, et que tout est voué, inévitablement, à la mort. Puisqu'il ne saurait contrôler la menée de sa destinée, il a pris le

---

<sup>91</sup> 6/17/27-31.

<sup>92</sup> Chen Guying précise que l'expression binomiale *xiao zhi* 鴉炙 doit être traduite par *kao ban jiu* 烤斑鳩, qui signifie « tourterelle rôtie » (Chen Guying 陈鼓应, *Zhuangzi jin zhu jin yi* 庄子今注今译, 2012, p. 224, note 13).

<sup>93</sup> Nous nous basons sur la traduction de Chen Guying, qui substitue au caractère *shun* 順 l'expression binomiale *shun ying* 顺应 signifiant « s'adapter » (*ibid.*, p. 225).

parti de trouver la positivité de tout ce que la nature lui donne ou lui prend, indifféremment, et sans chercher à l'entraver, mais plutôt même en tâchant d'épouser ses fluctuations. Or, cette notion d'adaptation constitue non seulement la clef de ce passage, mais également de la compréhension des catégories du petit et du grand. Car le *Zhuangzi*, en modulant le contraste entre le petit et le grand sous différentes formes, prône la compréhension intime ainsi que l'acceptation de sa nature, que celle-ci soit d'ailleurs rattachée à la catégorie du petit ou à la catégorie du grand. Réaliser cette acceptation requiert de laisser ses instincts naturels s'exprimer librement au lieu d'intervenir en profondeur sur sa nature pour viser sa transformation drastique, au lieu, notamment, de vouloir quitter sa petitesse pour accéder à la grandeur, ce qui aurait pour conséquence une disharmonie entre ses actes et sa nature. La visée ultime de cette acceptation se situe dans une harmonisation totale entre soi et tout ce qui constitue sa nature profonde. L'acceptation va ainsi de pair avec une adaptation : adaptation de soi à sa nature, adaptation de soi à son environnement. Or, toute adaptation se voit conditionnée par une compréhension de sa nature et de celle des autres. Qui plus est, comme l'affirme Zi Yu, « celui qui se réjouit du moment et s'adapte au changement ne se laisse pas envahir par la tristesse et la joie<sup>94</sup> ». Cela signifie que celui qui s'harmonise avec les métamorphoses de la nature trouve la félicité. Ainsi, dans sa quête de plénitude, *Zhuangzi* suggère à son lecteur deux attitudes complémentaires : d'un côté, la compréhension de sa nature et de celle d'autrui ; de l'autre, l'adaptation aux changements qui ont lieu. Dans ce contexte, nous pouvons saisir que la différence entre les catégories du petit et du grand manifestent une forme de compréhension de la diversité des natures dans la nature, et cette compréhension amorce un premier pas vers la félicité consistant à se mettre en harmonie

---

<sup>94</sup> « 安時而處順，哀樂不能入也 » (6/17/30).



avec son environnement. Il s'agit, tout en comprenant sa nature, de ne pas s'en écarter, de ne pas intervenir pour la modifier de fond en comble, mais de l'accepter telle qu'elle est et d'agir pour faciliter son cours. Par voie de conséquence, la différence entre le petit et le grand n'implique aucun rapport de hiérarchie, ni de fondation propre à bâtir un système de valeur. Elle fait seulement office d'indicateur de la grande diversité des caractéristiques des êtres, guidant les êtres sur la voie de compréhension de cette diversité et de l'harmonisation avec sa nature (elle-même possiblement en transformation). Nous pouvons dès lors affirmer que la distinction d'ordre spatial ou temporel entre le petit et le grand ne fait pas référence à une différence de valeur. Affirmer qu'il y a de petites et de grandes choses ne revient pas à dire qu'il y a des choses plus ou moins bonnes<sup>95</sup>. Cette différence, bien loin d'indiquer un jugement de valeur, exhorte plutôt chacun à embrasser ses propres attributs en suivant le cours naturel des choses au lieu de faire effort pour devenir autre<sup>96</sup>. Pour le dire autrement, la quête du changement de catégorie est à proscrire. Ce qui est à viser, c'est la bonne conformation aux déterminations de la nature qui, au vu de l'incessante métamorphose qui a cours dans l'univers, peuvent varier au fil du temps. Ce que la différence entre le petit et le grand nous enseigne, et ce à l'encontre

---

<sup>95</sup> Le passage qui suit, tiré du chapitre 23 du *Zhuangzi*, exprime le caractère amoral de la différence entre le petit et le grand : « Dans un étang de huit ou seize pieds, un énorme poisson ne peut se retourner, mais le petit poisson peut se tortiller à son aise. Sur une colline de six ou sept pieds, un énorme animal ne peut se cacher, mais un renard rusé y trouve son content. Un animal suffisamment gigantesque pour engouffrer un char ne peut éviter le malheur de tomber dans les mailles d'un filet s'il quitte la montagne. S'il est ballotté par les vagues et s'échoue hors des flots, les fourmis peuvent l'assaillir. C'est pourquoi les oiseaux et les quadrupèdes ne répugnent pas à s'élever dans les hauteurs, ni les poissons à s'enfoncer dans les profondeurs. De même, l'homme préserve son corps et sa vie en se cachant, ne répugnant pas à une profonde retraite ». E.o. : « 夫尋常之溝，巨魚无所還其體，而鯢鱖為之制；步仞丘陵，巨獸无所隱其軀，而夔狐為之祥。[...] 夫函車之獸，介而離山，則不免于罔罟之患；吞舟之魚，碭而失水，則蟻能苦之。故鳥獸不厭高，魚鱉不厭深。夫全其形生之人，藏其身也，不厭深眇而已矣 » (23/64/9-10, 23/64/13-15).

<sup>96</sup> L'exhortation à se conformer à sa nature trouve de nombreuses répliques dans le *Zhuangzi* telles que dans cet extrait situé au chapitre 18 : « Guanzi a autrefois eu ces mots que j'estime excellents : "un petit sac en toile<sup>96</sup> ne peut contenir de grandes choses, une corde courte ne peut puiser une eau profonde" ». E.o. : « 昔者管子有言，丘甚善之，曰：“褚小者不可以懷大，綆短者不可以汲深” » (18/49/1-2).

de toute doctrine interventionniste dont l'application aurait pour conséquence de brusquer le cours naturel des choses, c'est qu'il faut suivre le courant, c'est-à-dire agir de façon harmonieuse et s'adapter à la réalité de chaque situation donnée en saisissant à l'intérieur de soi des intuitions profondes qu'il s'agit par la suite d'exprimer à l'extérieur. Par ailleurs, la valorisation d'une vie en harmonie avec ce que l'on a en nous de spécifique, de particulier, de singulier, suggère en filigrane que la diversité des modes de vie et d'êtres au monde constitue un bien pour soi et pour le monde, la félicité ne jaillissant que de l'adaptation de soi avec sa nature et son environnement. Dans ce contexte, la tortue et la cédrele, bien qu'elles soient toutes deux dotées d'une longue existence et par-là d'une connaissance pratique plus vaste que celle du champignon de rosée et de la cigale, ne sont pas pour autant plus valorisées que ces derniers. Tout ce qu'on peut dès lors tirer de la distinction entre le petit et le grand, c'est la certitude que les spécificités de ceux qui appartiennent à l'ordre du petit diffèrent des spécificités de ceux qui appartiennent à l'ordre du grand. On pourrait supputer plus globalement que c'est la compréhension et l'adaptation à cette diversité qui est de valeur<sup>97</sup>.

---

<sup>97</sup> Christian Helmut Wenzel, dans « Ethics and Zhuangzi. Awareness, Freedom, and Autonomy » (*Journal of Chinese Philosophy*, vol. 30, n° 1, pp. 115-126), approfondit cette notion de compréhension des autres êtres en soutenant que Zhuangzi nous exhorte d'abord à développer une tolérance pour tout le règne du vivant, puis, par extension, à aiguïser le sens de l'égalité en valeur de tout être. Dans cette optique, avance-t-il, Zhuangzi nous encourage non seulement à accepter la diversité éthique, mais aussi à développer notre capacité d'empathie en cultivant la part en nous qui s'identifie *spontanément* aux autres.

## 1.5. Conclusion : La cédrèle (*chun* 椿) ou la manifestation de la diversité du vivant

L'analyse de l'extrait A a révélé un contraste entre, d'une part, l'ordre du petit, qui comporte des êtres aux existences brèves comme le champignon de rosée et la cigale, et, d'autre part, l'ordre du grand, qui comprend des êtres affublés d'une très grande longévité tels que la tortue et la cédrèle. Elle nous a également menés, par la relativisation de la longévité de Peng, qui s'avère, malgré sa renommée, très courte comparée à celle de la tortue et de la cédrèle, tout d'abord à corroborer cette différence entre le petit et le grand, mais encore et surtout à nous interroger sur le rapport que ces deux catégories entretiennent ainsi que sur la valeur qui leur est respectivement associée : la différence entre le petit et le grand implique-t-elle une différence de valeur ? Autrement dit, la différence des attributs des êtres manifeste-t-elle une supériorité en valeur de ceux qui sont grands sur ceux qui sont petits ? Ou bien cette différence ouvre-t-elle plutôt, en déployant ce que les êtres ont de particulier, sur l'affirmation de leur égalité en valeur ?

L'examen d'autres extraits des chapitres intérieurs du *Zhuangzi* faisant référence à la différence entre l'ordre du petit et l'ordre du grand a en premier lieu démontré que cette différence pouvait tant avoir trait aux champs respectifs de la spatialité et de la temporalité qu'au domaine de la connaissance pratique. Il a également prouvé que cette différence n'indiquait pas une différence de valeur, mais une différence de caractéristiques, en d'autres termes une diversité de particularités, qu'il s'agissait de bien cerner pour cheminer vers la félicité. Le *Zhuangzi* invite son lecteur à comprendre et accepter sa nature ainsi que celle des autres êtres pour qu'il puisse adopter un mode de vie harmonieux favorisant le flux spontané de la nature. Dans cette optique, il l'exhorte à ne

pas troubler le cours de sa nature, à s'adapter aux incessantes transformations inhérentes à la nature pour, en bout de ligne, épanouir pleinement ses dispositions innées en s'ébattant dans la joie.

Malgré sa longévité hors du commun et son gigantisme spatial, la cédrière n'a donc pas plus de valeur que le champignon de rosée. Elle n'a pour office, au même titre que le champignon de rosée, la cigale, la tortue et l'ancêtre Peng, que de rendre compte de la diversité du vivant. Cela nous amène à pointer l'une des originalités du *Zhuangzi* : en puisant des exemples du petit et du grand tant dans la faune (cigale, tortue) et la flore (champignon de rosée, cédrière) que chez l'humain (l'ancêtre Peng), l'extrait A entremêle et en un certain sens effectue une mise à niveau de tous les êtres, que ceux-ci soient des animaux, des plantes, ou des humains. Il y a ici deux éléments à mettre en exergue. Cet extrait véhicule, d'une part, une lutte contre l'anthropocentrisme qui fait de l'homme le centre de l'univers et appréhende toute chose à partir de sa seule perspective, et se dresse, d'autre part, contre l'édification de tout système de valeur et même de tout jugement moral. Ce qu'il élabore, en somme, c'est une philosophie tendue vers une égalité en valeur de tous les êtres et, par extension, le respect et l'encouragement de la différence<sup>98</sup>. Il s'agit de se réjouir de la diversité du vivant et de tâcher de faciliter l'épanouissement de la spontanéité intrinsèque à chacun. L'image de la cédrière s'avère en cela porteuse de la visée pour le moins singulière du *Zhuangzi* : celle de valoriser et d'épanouir ce que chaque être a de singulier.

---

<sup>98</sup> Yong Huang, dans son article intitulé « Respecting Different Ways of Life. A Daoist Ethics of Virtue in the *Zhuangzi* » (*The Journal of Asian Studies*, vol. 69, n° 4, 2010, pp. 1049-1069), explore cette question du respect de la différence. Pour lui, il y a dans le *Zhuangzi* présence d'une éthique de la différence qui réside principalement dans le respect des différentes façons de vivre, dans le fait de traiter les autres conformément à leurs tendances naturelles au lieu de leur imposer nos vues ou notre façon de vivre.

## Chapitre deux : L'ailante (*chu* 樗)

## 2.1. Introduction

L'ailante (*Ailanthus althissima*) est un arbre à feuilles caduques de la famille des *Simaroubacea* à la croissance très rapide. Il est originaire du Nord et du centre de la Chine, soit également de Chu 楚, la principauté de Zhuang Zhou 莊周. Son nom français, précise Jacques Brosse dans le *Larousse des arbres*<sup>1</sup>, est la latinisation de celui qu'il porte dans l'archipel des Moluques : « Ailanto » (arbre du ciel), ce qui a donné « tree of heaven » en anglais. Pourtant, l'ailante n'est pas si haut, ne dépassant pas la trentaine de mètres, « mais son fût très droit et cylindrique, sa cime large et très ouverte, son feuillage aérien lui donnent une silhouette très élancée<sup>2</sup> ». Ses rameaux, très gros, veloutés et colorés d'un brun jaunâtre, sont surmontés de grandes feuilles d'une longueur de 60 centimètres à un mètre et parsemées de fleurs d'un jaune verdâtre au printemps. Son écorce, d'abord lisse, puis gerçurée, offre une teinte gris foncé. Son aubier se démarque par sa minceur, et son cœur, d'un ton jaunâtre, révèle des reflets satinés. L'ailante se voit par ailleurs caractérisé de nombreux défauts aux yeux de l'homme :

1. Son feuillage dégage une odeur désagréable communément comparée à celle d'arachides ou de noix de cajou pourries, de sorte que l'un de ses noms en chinois moderne est *chou chun* 臭椿 : « printemps puant ».
2. Son bois est très cassant.
3. Sa sève se révèle très irritante et peut générer une allergie en faisant apparaître des éruptions vésiculeuses.
4. Ses feuilles sont toxiques : elles provoquent une inflammation du tube digestif.

---

<sup>1</sup> Voir Brosse, Jacques, *Larousse des arbres. Dictionnaire des arbres et des arbustes*, Paris, Larousse, 2001, p. 34.

<sup>2</sup> *Ibid.*

Jacques Brosse synthétise ces défauts très clairement en les mettant en relation avec la cédrière de Chine :

L'ailante s'accommode pratiquement de tous les climats et de tous les sols, il y pousse très vite (13, 50 mètres en 20 ans), y fructifie en abondance, drageonne énormément et tend à se répandre beaucoup ; on l'a planté le long des routes et des avenues en France, où il s'est presque naturalisé. Il s'est aussi beaucoup étendu dans toute l'Amérique du Nord, mais ce succès même lui a valu par la suite une défaveur qui dure encore. L'ailante est trop envahissant, et son feuillage et ses fleurs mâles répandent une odeur violente que d'aucuns trouvent déplaisante ; enfin ses branches cassantes et très lourdes peuvent provoquer des accidents. Aussi a-t-on finalement renoncé à le planter dans les villes, où il a été remplacé par la cédrière de Chine qui lui ressemble<sup>3</sup>.

Car, comme le note Jacques Brosse, l'ailante partage un faisceau de traits communs avec la cédrière. Trois caractéristiques permettent toutefois de les différencier. L'ailante, contrairement à la cédrière, est pourvu de glandes à la base des feuilles, d'où son odeur désagréable. En outre, la moelle des rameaux a une couleur brune chez l'ailante, jaune d'or chez la cédrière. Enfin, la racine et le cœur du bois ont une teinte blanche et jaunâtre chez le premier, rougeâtre chez la seconde.

En chinois classique, l'ailante est désigné par la graphie *chu* 樗<sup>4</sup> qui comporte le radical numéro 75 du bois ou de l'arbre *mu* 木 et la composante à valeur sémantique *yu* 雩. Celle-ci se constitue du radical numéro 173 de la pluie *yu* 雨 et de la composante sémantique *kui* 亏, qui se traduit par « faire défaut », « manquer de », « subir une perte ». La graphie *yu* 雩 évoque les invocations, sacrifices ou rituels pour obtenir la pluie en été.

---

<sup>3</sup> Brosse, Jacques, *Larousse des arbres. Dictionnaire des arbres et des arbustes*, 2001, p. 34.

<sup>4</sup> L'usage du caractère *chu* 樗 dans les textes classiques pré-impériaux s'avère assez rare. Il n'est en effet présent, excepté le *Zhuangzi*, que dans deux autres ouvrages de l'Antiquité pré-impériale. Dans la section interne des poèmes de Bin Feng 邶風 du *Classique des Odes* (*Shijing* 詩經), il est fait mention du goût amer de ses feuilles et du fait qu'il s'agit, selon les érudits, d'un arbre nocif (*e mu* 惡木). Dans le *Hanfeizi*<sup>4</sup> 韓非子, il est utilisé, non pas pour désigner un arbre, mais une personnalité politique, Shulizi 樗里子, qui a vécu durant les Royaumes combattants et que le *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise* (V, Paris-Taïpei, Desclée de Brouwer, 2001, p. 430) décrit comme un général, ministre et frère cadet du roi Hui Wang 惠王 du royaume de Qin 秦.

Il est ainsi à noter que la graphie *chu* 樗 contient des éléments sémantiques ayant trait au divin.

Il n'y a qu'une seule occurrence du terme *chu* 樗 dans le *Zhuangzi*. Celle-ci se trouve à la toute fin du premier chapitre intitulé « Flânerie en toute liberté » (*Xiao yao you* 逍遙遊), dans le même chapitre que l'extrait A évoquant l'image de la cédrele. Cette occurrence se situe au cœur d'un dialogue entre Zhuangzi et Huizi 惠子<sup>5</sup>, un dialecticien et ami de Zhuangzi, qui fut fort attristé à l'annonce de sa mort<sup>6</sup>. Huizi se plaint de la difformité de l'ailante qui rend son bois impropre à l'usage des charpentiers et en conclut qu'il n'a pas d'utilité. Zhuangzi lui rétorque que l'inutilité de l'ailante lui est d'une grande utilité puisqu'il lui a permis de croître et de vivre longtemps. Il ajoute qu'on apprécierait sa valeur envers autrui si on le plantait dans « l'espace du rien » (無何有之鄉). On pourrait dès lors flâner à ses côtés, s'ébattre librement ou se reposer à son ombrage.

Le deuxième chapitre de notre thèse analysera ce dialogue. Il jettera la lumière sur la valeur cachée de l'inutilité de l'arbre et en particulier sur la flânerie dans l'infini. Il s'agira dans un premier temps d'analyser l'extrait qui déploie l'image de l'ailante – auquel nous

---

<sup>5</sup> Huizi 惠子, ou Huishi 惠施 (environ 389-305 avant notre ère), est originaire, selon Jean-Claude Pastor « du royaume de Song [et] fut ministre au royaume de Wei, l'un des sept Royaumes Combattants. Il est surtout connu pour ses talents de sophiste et de dialecticien. De son œuvre, il ne reste que quelques paradoxes dans le *Zhuangzi* » (Pastor, Jean-Claude (trad.), *Les chapitres intérieurs*, Paris, Cerf, 1990, p. 96, note 19). Ces paradoxes, soutient Anne Cheng, « tendent à discréditer les distinctions, en particulier spatiotemporelles, en montrant que toutes se ramènent à une contradiction : il ne reste alors plus que le langage comme référence fiable » (Cheng, Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, « Zhuangzi à l'écoute du Dao », Paris, Seuil, 1997, p. 119). Dans le *Zhuangzi*, les dialogues entre Huizi et Zhuangzi se comptent au nombre de huit : les deux premiers se situent au chapitre un, les six autres aux chapitres cinq, 17, 18, 24, 26 et 27.

<sup>6</sup> En témoigne ce passage du chapitre 24 : « Depuis que Houei-tseu est mort, je n'agis plus avec sincérité ; je ne trouve plus de réjouissance dans la conversation ». Extrait original. : « 自夫子之死也，吾无以為質矣，吾无與言之矣 » (*Zhuangzi zhuzi suoyin* 莊子逐字索引, Xianggang 香港, Shangwu yinshuguan 商務印書館, 2000, 24/70/2-3).



attribuerons la lettre « B » – afin de de cerner ses thématiques principales, à savoir la difformité, l’inutilité et la flânerie mystique dans l’infini, ainsi que les enjeux qui en émanent. Ces enjeux concernent, d’une part, le rapport de causalité entre la difformité de l’ailante et son inutilité du point de vue des charpentiers, et d’autre part, l’articulation entre cette inutilité, la flânerie mystique dans l’infini, le gigantisme et la longévité de l’ailante. Dans un deuxième temps, l’examen se focalisera sur un point cardinal de l’extrait B : la flânerie mystique dans l’infini. Pour étudier cette thématique, nous étudierons d’abord des extraits du *Zhuangzi* qui décrivent des expériences de « dénuement » conditionnant l’expérience mystique. Nous examinerons ensuite des extraits comportant des images ou notions clefs de cette flânerie mystique, telles que « l’espace du “rien” » (無何有之鄉), « le désert sans limite » (*guang mo zhi ye* 廣莫之野), la « déambulation » (*pang huang* 彷徨), les « libres ébats » (*xiao yao* 逍遙), et la « non-action » (*wu wei* 無為). Nous décrypterons enfin des extraits qui mettent à jour la singularité de celui qui flâne dans l’infini : le fait qu’il ne dépende de rien.

## 2.2. J'ai un grand arbre qu'on appelle ailante (*chu* 樗)

惠子謂莊子曰：「吾有大樹，人謂之樗。其大本擁腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩，立之塗，匠者不顧。今子之言，大而無用，眾所同去也。」莊子曰：「子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敖者；東西跳梁，不避高下，中於機辟，死於罔罟。今夫斄牛，其大若垂天之雲。此能為大矣，而不能執鼠。今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉？」<sup>7</sup>」

Huizi dit à Zhuangzi : « J'ai un grand arbre qu'on appelle ailante. Sa grande partie basale<sup>8</sup> est si gonflée et bosselée<sup>9</sup> qu'elle ne tombe pas sous la mesure du cordeau ni de l'encre, ses petites branches sont si torsadées et tordues qu'elles ne tombent pas sous la mesure du compas ni de l'équerre. Il a beau se dresser au bord du chemin, aucun charpentier ne se retourne pour le regarder. Tes paroles étant vastes mais inutiles, tout le monde les rejette de la même façon. » Zhuangzi réplique : « N'as-tu jamais observé la belette<sup>10</sup> ? Elle se recroqueville et se tapit pour guetter sa proie, bondit par-dessus les traverses à droite et gauche, ne craint pas de s'élever en hauteur ni de descendre dans les bas-fonds, [et] tombe [finalement] dans un piège [ou] meurt dans les mailles d'un filet. Quant au yack, sa taille est comparable aux nuages du ciel. En dépit de ses dimensions, il est bien incapable d'attraper une souris. Ainsi, tu possèdes un grand arbre et te morfonds sur son inutilité. Pourquoi ne pas le planter dans l'espace du "rien"<sup>11</sup>, dans le désert<sup>12</sup> sans limite ? À ses côtés, on déambulerait sans agir. Sous [son feuillage], on s'ébattrait librement et se reposerait. Il ne mourra

---

<sup>7</sup> 1/3/4-10.

<sup>8</sup> La majeure partie des traducteurs ont fait le choix, sans doute dans une perspective esthétique et pratique, de traduire *ben* 本 par « tronc ». Pourtant, le terme est impropre, puisque *ben* 本 signifie la partie de l'arbre comprenant à la fois les racines et le tronc, soit ce qu'on désigne par l'expression : « partie basale ».

<sup>9</sup> Nous aurions également pu traduire : « Sa grande partie basale *forme tant de nœuds* [...] ».

<sup>10</sup> Il y a un déchirement chez les traducteurs sur la question de savoir si l'expression binomiale *li sheng* 狸狌 signifie « belette » ou « chat sauvage ». Liou et Le Blanc ont opté pour la belette, Lafitte et Merton pour le chat, tandis que Pastor, Watson, Graham et Mair réunissent les deux. Quant à Levi, il tire admirablement son épingle du jeu en invoquant la « civette », un nom vernaculaire qui désigne de petits mammifères. Si notre traduction ne suit pas celle de Lafitte et de Merton (chat sauvage), c'est parce que la description qui s'ensuit, précisant notamment que l'animal en question « bondit par-dessus les traverses à droite et gauche » (*dong xi tiao liang* 東西跳梁), semble plus proche du comportement de la belette que du chat. Et si elle diffère également de celle de Pastor, Watson, Graham et Mair (belette et chat sauvage), traduction qui se voit en outre corroborée par Chen Guying 陈鼓应, qui mentionne que *li shen* 狸狌 fait référence à deux animaux distincts, c'est en raison du déséquilibre que ce dédoublement engendrerait. Il nous paraît de fait important, de la même façon que l'extrait A faisait montre d'un jeu d'échos entre, d'une part, le champignon de rosée et la cigale, et d'autre part, la tortue et la cédrele, de préserver le jeu de résonance entre *le* petit animal (la belette) et *le* grand animal (le yack). Si, enfin, notre traduction se distingue de celle de Levi (civette), qui brille pourtant d'ingéniosité, c'est seulement parce que celle-ci se révèle plus cibliste que sourcière.

<sup>11</sup> Cette formule (« l'espace du "rien" ») force la syntaxe du français, mais permet toutefois de demeurer au plus près du texte original.

<sup>12</sup> Le choix de traduire *ye* 野 par « désert » au lieu, par exemple, de « steppes » (Levi) ou de « champs » (Watson, Pastor), est motivé par un souci de cohérence. Un pays où il n'y a rien ne saurait en effet être doté de la moindre végétation, même si celle-ci se limite à un tapis discontinu d'herbe rase.

pas prématurément sous la cognée. Les êtres lui seront sans dommage. Étant inutilisable, comment pourrait-il être opprimé et misérable ? ».

L'extrait B met en scène un échange entre Huizi et Zhuangzi à propos d'un ailante, un arbre pourvu d'une si grande difformité qu'il n'est d'aucun usage aux charpentiers. Alors que Huizi se plaint de son inutilité, Zhuangzi met au contraire l'accent sur la valeur de son inutilité. Cet extrait peut dès lors être divisé en deux parties : la plainte de Huizi et la réplique énigmatique de Zhuangzi. La plainte de Huizi est elle-même bâtie en deux temps : la description négative de l'ailante et l'analogie entre son inutilité qui en découle et celle des paroles de Zhuangzi. La réplique énigmatique de Zhuangzi, de même, doit être saisie en deux temps : le détour par les images animales et l'invitation à planter l'ailante dans l'infini.

## 2.3. L'inutilité ou la double utilité

### 2.3.1. Un arbre difforme

Huizi, dans sa description de l'ailante, ne fait pas mention de son odeur désagréable ni de sa sève au pouvoir allergisant. Il se borne à insister sur son aspect physique, notamment de sa partie basale et de ses branches. Ces deux éléments se succèdent dans un jeu de résonances. En effet, la proposition décrivant la partie basale – « sa grande partie basale est si gonflée et bosselée qu'elle ne tombe pas sous la mesure du cordeau ni de l'encre<sup>13</sup> » – utilise la même structure que la proposition introduisant ses branches – « ses petites branches sont si torsadées et tordues qu'elles ne tombent pas sous la mesure du compas ni de l'équerre<sup>14</sup> ». Les deux propositions s'ouvrent sur la mention du sujet formé de trois éléments : le pronom possessif *qi* 其, l'adjectif « grand » (*da* 大) ou « petit » (*xiao* 小), et un nom qui désigne la partie basale (*ben* 本) ou les branches (*zhi* 枝) de l'ailante. Elles se poursuivent avec deux caractères à valeur verbale, « être gonflé » (*yong* 擁) et « être bosselé » (*zhong* 腫) d'une part, « être torsadé » (*juan* 卷) et « être tordu » (*qu* 曲) d'autre part. Les caractères *yong* 擁 et *zhong* 腫 ont un sens identique : « être gonflé », « être enflé », « être bosselé ». Leurs composantes diffèrent toutefois : le caractère *yong* 擁 comporte le radical numéro 64 de la main *shou* 手 et la composante à valeur phonétique *yong* 雍 ; le caractère *zhong* 腫 se forme du radical numéro 130 de la viande ou de la chair *rou* 肉, des composantes de la lune *yue* 月 et de la lourdeur *zhong* 重. Les caractères *juan* 卷 et *qu* 曲 appartiennent quant à eux au même champ sémantique du

---

<sup>13</sup> « 其大本擁腫而不中繩墨 » (1/3/4).

<sup>14</sup> « 其小枝卷曲而不中規矩 » (1/3/4-5).

tortueux : *juan* 卷 signifiant « être enroulé », « être plié », *qu* 曲 « être courbe », « être sinueux », « être incurvé ». Ces deux caractères, parce qu'ils sont dans les deux propositions placés de façon à juxtaposer deux sens identiques ou tout au moins voisins, créent un effet de redoublement et d'emphase sur la singularité visuelle de l'ailante, en l'occurrence sa partie basale cabossée et ses branches tordues. L'ailante se *singularise* de fait par sa difformité. Il est par ailleurs à noter que c'est en raison de cette difformité que l'ailante s'avère impropre à l'usage des outils du charpentier. Les deux propositions, attribuant respectivement à la partie basale et aux branches de l'ailante la valeur de sujet, aboutissent en effet des deux côtés à l'impossibilité pour ces dernières de « tomber sous la mesure » (*er bu zhong* 而不中) d'outils<sup>15</sup>. La partie basale ne tombe pas sous la mesure du cordeau<sup>16</sup> (*ying* 繩) et de l'encre<sup>17</sup> (*mo* 墨), ni les branches sous celle du compas (*gui* 規) et de l'équerre (*ju* 矩). Albert Galvany, dans son article intitulé « Discussing Usefulness. Trees as metaphor in the Zhuangzi », mentionne que ces quatre outils

appear in a significant part of classical Chinese thought as an extension of universal law : *fa* 法. For example, in the political and cosmological system devised by Han Feizi, and shared by the main authors adhering to this ideological line, for example the *Shangjunshu* 商君書 and certain sections of the *Guanzi* 管子, criminal law, as universally applied regulation, is imposed by means of normalisation, thereby reducing exceptional beings to a common mould, a homogenous pattern. Once nature is considered to be a system based on uniformity and conformity, anything that contrasts or does not fit into this order must perforce be suppressed as something « anti-natural ». In this sense, the tools and devices mentioned by Huizi constitute, on the metaphorical level, a repressive panoply, the disciplinary arsenal of the political and administrative institutions<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> *A contrario*, il est mentionné au chapitre 20 que les arbres au tronc droit sont abattus en premier : « 直木先伐 » (20/54/16-17).

<sup>16</sup> Cordeau que l'on tend entre deux points pour tracer une ligne droite.

<sup>17</sup> Cordeau enduit de noir.

<sup>18</sup> Galvany, Albert, « Discussing Usefulness. Trees as Metaphor in the Zhuangzi », *Journal of Oriental Studies*, vol. 57, 2009, p. 79.

En raison de ses difformités, le bois de l'ailante se dérobe incessamment aux outils des charpentiers<sup>19</sup>. Par conséquent, l'ailante, en brandissant une singularité disgracieuse, monstrueuse, hors de toute proportion, semble métaphoriser l'insubordination aux normes communes de la sphère humaine, et davantage, la volonté de transgresser l'uniformisation visée par les règles du vivre-ensemble. L'ailante rend effectivement compte du débordement du naturel sur le culturel, de l'inné sur l'acquis, et, plus précisément, de l'insoumission à l'égard des règles coercitives qui se donnent pour but de redresser la nature, de corriger les actes spontanés et de modifier en profondeur les dispositions innées. La difformité de l'ailante atteint un tel degré qu'elle transcende l'humain, monstrueusement naturelle, ce qui lui vaut d'être dédaigné par les charpentiers : « Il a beau se dresser au bord du chemin, aucun charpentier ne se retourne pour le regarder<sup>20</sup> ». Si les charpentiers ne manifestent que de l'indifférence pour l'ailante, pourtant singularisé par ses difformités, c'est parce qu'il ne représente pour eux aucun intérêt, qu'ils ne peuvent en tirer aucun profit. L'ailante, à leurs yeux, est dépourvu d'utilité.

La dernière phrase de Huizi : « Tes paroles étant vastes mais inutiles, tout le monde les rejette de la même façon<sup>21</sup> » fait office de conclusion à sa plainte. Au premier niveau, il invective Zhuangzi en pointant le caractère « inutile » (*wu yong* 無用) de ses paroles (*yan* 言). C'est la raison pour laquelle tout le monde (*zhong* 眾) les rejette (*qu* 去).

Au second niveau, nous pouvons observer une correspondance entre l'ampleur (*da* 大) des paroles de Zhuangzi et l'immensité de l'ailante (*da shu* 大樹), ainsi qu'entre le fait

<sup>19</sup> Relevons par ailleurs que cette mention du bois impropre à tout usage rend compte de la mauvaise qualité du bois de l'ailante *réel*, ce qui prouve que Zhuangzi avait une bonne connaissance de la flore de son temps. Toutefois, l'insistance sur l'aspect bossu et distordu de l'ailante fictif du *Zhuangzi* constitue l'unique référence à l'ailante réel.

<sup>20</sup> « 立之塗，匠者不顧 » (1/3/5).

<sup>21</sup> « 今子之言，大而無用，眾所同去也 » (*ibid.*).

que tout le monde rejette les paroles de Zhuangzi et qu'aucun charpentier n'accorde un regard à l'ailante. Cette analogie se voit renforcée par la localisation de la dernière phrase de Huizi. Elle succède en effet à celle qui décrit l'inintérêt des charpentiers pour l'ailante en raison de son bois impropre à tout usage, ce qui nous pousse à y déceler un lien. Autrement dit, l'ailante et les paroles de Zhuangzi ont en commun d'avoir de l'envergure, fruit de leur grande inutilité.

### **2.3.2. Le détour par les images animales**

À l'issue de cette rebuffade, Zhuangzi se doit de répliquer s'il veut sauver la face. Or, puisque Huizi a délibérément établi une correspondance entre l'inutilité de l'ailante et celle de ses paroles, l'apologie de l'ailante ainsi que la sienne propre ne deviennent plus qu'une seule et même lutte. C'est la raison pour laquelle il ne fera mention que de l'inutilité de l'ailante dans sa réplique : l'ailante est devenu la métaphore de ses paroles. La réplique de Zhuangzi ne prend toutefois pas son point de départ dans un propos sur l'ailante ou sur lui-même, mais esquisse un détour pour le moins déroutant en décrivant le comportement de la belette et du yack, deux animaux qui n'ont au premier regard rien en partage ni de lien direct avec l'inutilité de l'ailante ou avec l'inutilité de ses paroles. Sa double défense, celle de l'ailante et de lui-même, s'amorce, de façon tout à fait saugrenue, par la formulation d'une question en complet décalage avec les dires de Huizi : « N'as-tu jamais observé une belette<sup>22</sup> ? ». Zhuangzi, sans attendre de réponse à cette question qui transpire l'impertinence, se lance dans la description du comportement de la belette en mettant l'accent sur sa vivacité et son mouvement incessant : « Elle se recroqueville et se tapit pour guetter sa proie, bondit par-dessus les traverses à droite et gauche, ne craint pas

---

<sup>22</sup> « 莊子曰：“子獨不見狸狌乎？” » (1/3/7).

de s'élever en hauteur ni de descendre dans les bas-fonds<sup>23</sup> ». Puis, il rompt aussitôt cette dynamique gravitant autour de la liberté de mobilité par l'introduction, plutôt brusque, de l'inéluctabilité de la mort de la belette : « Elle tombe finalement dans un piège ou meurt dans les mailles d'un filet<sup>24</sup> ». Sans crier gare, il passe ensuite à la description du yack (*li niu* 麋牛) qui se distingue très nettement de la belette non seulement par ses dimensions, celles-ci s'avérant si vastes qu'elles sont comparables aux nuées<sup>25</sup>, mais également par son incapacité, contrairement à la belette et sans doute en raison de sa lenteur, à attraper une souris<sup>26</sup>. On interprète généralement cette double description comme l'expression de l'opposition « utilité-inutilité » : la belette serait un exemple de l'utilité en ce qu'elle fait preuve de vivacité dans ses actes et est dotée d'une fourrure convoitée par les hommes. Cet argument pourrait être corroboré par un extrait du chapitre 20 qui manifeste un parallélisme avec la description de la belette en décrivant des animaux dont les qualités et la prudence ne les empêchent pas, en raison de la valeur que revêt leur fourrure aux yeux de l'homme, de mourir prématurément :

夫豐狐文豹，棲於山林，伏於巖穴，靜也；夜行晝居，戒也；雖飢渴隱約，猶且胥疏於江湖之上而求食焉，定也；然且不免於罔羅機辟之患。是何罪之有哉？其皮為之災也<sup>27</sup>。

Le renard à la fourrure épaisse et le léopard aux raies éclatantes gîtent dans les forêts des montagnes. Pour leur tranquillité, ils se cachent dans des cavernes rocheuses ; par précaution, ils se déplacent la nuit et se reposent le jour. Bien que tenaillés par la faim et la soif, ils attendent l'aurore pour aller chercher leur nourriture aux alentours d'un fleuve ou d'un lac. Pourtant, cela ne leur évite pas le malheur des mailles d'un filet ou d'un piège. Où est leur faute ? C'est leur fourrure qui leur apporte le malheur.

<sup>23</sup> « 卑身而伏，以候敖者；東西跳梁，不避高下 » (1/3/7).

<sup>24</sup> « 中於機辟，死於罔罟 » (1/3/7-8).

<sup>25</sup> « 其大若垂天之雲 » (1/3/8). Les dimensions du yack font écho aux ailes de l'oiseau Peng qui, au tout début du chapitre, sont également comparées aux nuées : « 其翼若垂天之雲 » (1/1/4).

<sup>26</sup> « 不能執鼠 » (1/3/8).

<sup>27</sup> 20/53/22-24.



Le yack, lui, ferait écho à l'inutilité de l'ailante. Tout en étant doté d'une envergure hors du commun, il n'en paraît pas moins dépourvu de toute qualité naturelle aux yeux des hommes. Son inutilité se poserait ainsi en contraste avec l'utilité de la belette. Car, de même que les arbres utiles sont bûchés par les charpentiers, la belette finit dans un piège ou dans les mailles d'un filet. Cela renforce l'idée que l'utilité d'un être, parce qu'elle exhorte autrui à en faire usage, à l'exploiter, le conduit à la misère. Nous pourrions entrevoir, sous cette image de belette aux actions efficaces, les hommes qui, dans l'espoir d'acquérir du renom, ne cessent de faire du zèle et de se démener en tout sens jusqu'à rendre leur dernier souffle<sup>28</sup>. Dans ce contexte, le yack manifesterait un rang supérieur à celui de la belette. Son inutilité lui permet en effet d'échapper au malheur. Il demeure toutefois possible d'envisager, contre cette interprétation communément admise, une analyse plus cohérente de cette double description. Ce que celle-ci met en lumière aurait possiblement moins à voir avec l'opposition « utilité-inutilité » qu'avec la valorisation des particularités de chaque être. Zhuangzi, en dressant un portrait concis des qualités et défauts respectifs de la belette et du yack, met l'accent sur ce qu'ils ont tous deux de singulier, et ce, non pas pour jauger de leur valeur, mais au contraire pour les considérer sous un autre angle, celui de leurs dispositions naturelles. Il s'efforce, autrement dit, de se baser uniquement sur les faits observables sans rien leur ajouter et sans chercher à résoudre leurs contradictions éventuelles, énonçant simplement d'un ton neutre ce que ces

---

<sup>28</sup> Claude Larre et Elisabeth Rochat de la Vallée soutiennent quant à eux que la belette métaphorise Huizi : « LA BELETTE. C'est Huizi lui-même. Huizi n'est pas comme le marchand de bonnets ; il sait parfaitement changer et s'adapter ; il saute en tout sens, prêt à tout. Mais il est inefficace comme le marchand de bonnets. Il perd tout autant sa vie. Il tombe régulièrement dans le filet tendu par Zhuangzi » (Larre, Claude et Elisabeth Rochat de la Vallée, *Zhuangzi, la conduite de la vie. Le Vol inutile*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Variétés sinologiques », 1994, p. 115). Galvany est de leur avis, arguant pour sa part que la belette métaphorise la profession de Huizi ainsi que les préférences existentielles et les priorités associées à cette profession entièrement focalisée sur les gains matériels et égoïstes (voir Galvany, Albert, « Discussing Usefulness. Trees as Metaphor in the Zhuangzi », 2009, p. 81 sq).

deux animaux ont chacun en propre. Ainsi, il se contente de mentionner que la belette a pour singularité d'être très vive et agile, mais aisément attrapable, ce qui rend sa vie très éphémère. Quant au yack, il se révèle si gigantesque qu'il est ardu à saisir, mais ses dimensions sont par ailleurs ce qui l'empêche d'attraper des souris. Ce que Zhuangzi cherche ainsi à faire émerger, ce sont les spécificités, les caractéristiques singulières de la belette et du yack, et ce, indépendamment de tout jugement de valeur. Un extrait du chapitre 17 fait écho à ce constat des singularités de chaque être :

騏驥驂騑，一日而馳千里，捕鼠不如狸狌，言殊技也；鴟鵂夜撮蚤，察毫末，晝出瞋目而不見丘山，言殊性也<sup>29</sup>。

D'excellents coursiers qui galopent mille *li*<sup>30</sup> par jour ne valent pas la belette pour attraper les souris, c'est ce qu'on appelle les capacités particulières. La nuit, le hibou est capable d'attraper une puce et de discerner la pointe d'un poil. Le jour, il écarquille les yeux et ne voit pas une colline ou une montagne, c'est ce qu'on appelle les dispositions naturelles particulières.

Il semblerait dans ce contexte que cet extrait délivre une teneur relativiste en mettant l'emphase, non pas sur la possibilité d'émettre des vérités universelles, mais, bien au contraire, sur ce qui distingue les êtres, sur ce qui les singularise, à savoir : leurs capacités ou dispositions naturelles. En effet, si on valorise ce que chaque être a de spécifique, sans faire primer aucune nature sur d'autres, cela revient à affirmer que toutes les natures se valent, et que donc, aucune n'est particulièrement à privilégier. Il s'agit par-là de trouver en soi ses dispositions naturelles particulières et de les épanouir afin, comme l'ailante, de réaliser la plénitude de sa nature. Il ne sera néanmoins pas possible de « décoder » avec clarté ce qui relie les images animales à l'inutilité de l'ailante avant la fin de la réplique de Zhuangzi. Nous pouvons au moins relever une certaine ressemblance entre ces deux animaux et ceux évoqués dans l'extrait A. Il semble plus précisément y avoir un rapport

---

<sup>29</sup> 17/44/31-32.

<sup>30</sup> Le caractère *li* 里 désigne une mesure de longueur équivalente à la lieue.

possible entre la belette, le champignon de rosée et la cigale, ainsi qu'entre le yack, la tortue et la cédrele. La belette, le champignon et la cigale ont en partage d'avoir une vie de courte durée. Cependant, la mort de la première est causée par l'homme, tandis que celle du champignon et de la cigale est naturelle. Le yack, la tortue et la cédrele se rejoignent pour leur part sur leur envergure. Cette envergure prend toutefois une tournure d'abord temporelle chez la tortue et la cédrele, tandis qu'elle s'avère avant tout spatiale pour le yack<sup>31</sup>. Pourtant, ces menues divergences ne peuvent nous empêcher d'observer un lien sous-jacent entre, d'une part, la belette et la catégorie du petit, et d'autre part, le yack et la catégorie du grand. Or, comme nous l'avons démontré au chapitre précédent, la différence entre le petit et le grand n'indique pas une différence de valeur, mais de caractéristiques. Ce qu'on peut déduire de la distinction entre le petit et le grand, c'est que les spécificités de ceux qui appartiennent à l'ordre du petit diffèrent des spécificités de ceux qui appartiennent à l'ordre du grand. Ce qui est dès lors de valeur, c'est la compréhension et l'adaptation à cette diversité.

### **2.3.3. Planter l'ailante dans l'espace du « rien »**

Une fois accompli le détour par les images animales, Zhuangzi revient au sujet principal de la complainte de Huizi : l'inutilité de l'ailante. Il commence par faire le constat d'une divergence entre le fait que son ami possède un grand arbre et qu'il se morfond sur son inutilité<sup>32</sup>. Puis, il en vient à formuler une suggestion des plus mystérieuses : « Pourquoi ne pas le planter dans l'espace du “rien”, dans le désert sans

---

<sup>31</sup> C'est aussi le cas pour l'immense tortue qui apparaît au chapitre 17 intitulé « Crue d'automne » (*Qiu shui* 秋水). Voir *infra*, chapitre un, pp. 37-38.

<sup>32</sup> « 今子有大樹，患其無用 » (1/3/8-9).

limite<sup>33</sup> ? ». À quoi fait précisément référence « l'espace du "rien" » et « le désert sans limite » ? Il paraît peu probable que Zhuangzi fasse référence à un lieu particulier existant en réalité. Il use plutôt de ces deux expressions imagées pour rendre compte d'une expérience intérieure. Il s'efforce d'ailleurs d'approcher cette expérience au plus près en variant les expressions utilisées, créant par-là un effet emphatique. Ainsi, en formulant l'expression « espace du "rien" », il insiste sur l'aspect vide du paysage ou de la dimension concernée. En formulant l'expression « désert sans limite », il ajoute à cet aspect vide une autre caractéristique : celle de l'illimité, de l'infini. Examinons ces deux images d'« espace du "rien" » et de « désert sans limite » qui, jumelées ensemble, évoquent une dimension vide et infinie.

La notion de vide métaphorise fréquemment – dans le *Zhuangzi*<sup>34</sup> comme d'ailleurs dans le *Daodejing* 道德經<sup>35</sup>, œuvre qui présente des notions similaires – le *Dao* 道, c'est-à-dire le principe à la fois générateur, transformateur et unificateur des choses. Jean Levi corrobore cette identification entre le vide et le *Dao* 道 en estimant que dans le *Zhuangzi*,

seul ce qui échappe à l'univers des choses est capable de générer de l'être et, partant, d'en avoir le contrôle. Le Tao n'est cause agissante qu'en étant un négatif – ou plutôt le négatif. Il est le négatif en ce sens que, dépourvu de tout attribut, même celui d'être, d'exister, il est pur inconditionné, pure évanescence et se trouve de ce fait l'inverse de tout existant. Le Tao ne peut être matrice de tout que s'il n'est rien. Rien, il s'oppose à tous les êtres manifestés qui sont nécessairement quelque chose en tant qu'êtres. [...] Si les objets sont divers en raison de leur spécificité, le vide, dans la

---

<sup>33</sup> « 何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野 » (1/3/9).

<sup>34</sup> Cet extrait en atteste : « Le souffle, c'est le vide qui accueille les choses extérieures. C'est le *Dao* qui réunit le vide ». E.o : « 氣也者，虛而待物者也。唯道集虛 » (4/10/2).

<sup>35</sup> En voici quatre exemples : « Le sans-nom : l'origine du ciel et de la terre. L'ayant-nom : la mère de tous les êtres. Ainsi c'est par le néant permanent que nous voulons contempler son secret » (Liou, Kia-hway et Benedykt Grynopas (trad.), *Philosophes taoïstes*, « Lao-tseu. Tao-tö king », Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1980, I, p. 3) ; « Le Tao vide qu'on emploie ne se remplit jamais. Insondable comme un gouffre, il paraît être l'origine de tous les êtres » (*ibid.*, IV, p. 6) ; « Il y avait quelque chose d'indivis avant la formation du ciel et de la terre. Silencieux et vide, indépendant et inaltérable, il circule partout sans se lasser jamais. On peut le considérer comme la mère du monde entier. Ne connaissant pas son nom je le dénomme "Tao" » (*ibid.*, XXV, p. 28) ; « sois le Ravin du monde » (*ibid.*, XXVIII, p. 31).

mesure où il est pur inconditionné dépourvu d'être, ne peut être que partout et toujours le même, un et singulier face au multiple<sup>36</sup>.

Le *Dao* 道, en d'autres termes, représente le pur inconditionné dépourvu d'être et condition de possibilité de tout être. Ainsi, en invoquant l'image de l'espace du « rien », Zhuangzi illustre le vide inhérent au *Dao* 道, qui ne consiste ni en une simple absence, ni en quelque chose d'immobile ou de passif, mais en un principe dynamique et efficace. Car, comme le soutient François Cheng<sup>37</sup>,

dans l'optique chinoise, le Vide n'est pas, comme on pourrait le supposer, quelque chose de vague ou d'inexistant, mais un élément éminemment dynamique et agissant. Lié à l'idée des souffles vitaux et du principe d'alternance Yin-Yang, il constitue le lieu par excellence où s'opèrent les transformations, où le Plein serait à même d'atteindre la vraie plénitude<sup>38</sup>.

C'est en ce sens le vide propre au *Dao* 道 qui rend possible la plénitude du plein et la relation entre les pleins. Il permet à tous les êtres d'épanouir leur plénitude ainsi que leur concorde. Toutefois, ce vide ne désigne pas seulement la condition de possibilité d'atteinte de la plénitude, mais également une substance mouvante qui se saisit à l'intérieur de toute chose, en leur cœur. Cheng précise par ailleurs que le vide appartient dans le *Zhuangzi*<sup>39</sup> à deux règnes : nouménal et phénoménal. Par « noumène », il entend « ce qui relève de l'Origine, ce qui est encore indifférencié et virtuel ». Par « phénomène », il réfère aux « aspects concrets de l'univers créé ». Les règnes nouménal et phénoménal ne sont selon Cheng pas séparés ni en simple opposition, « ils entretiennent des liens organiques »<sup>40</sup>. Le vide, et par lui le *Dao* 道, réside donc à la fois

---

<sup>36</sup> Levi, Jean, *Le petit monde du Tchouang-tseu*, Arles, Philippe Picquier, 2010, pp. 69-70.

<sup>37</sup> Dans *Vide et plein. Le langage pictural chinois*, un ouvrage que Cheng consacre à la relation entre les principes de la peinture chinoise et de la cosmologie traditionnelle.

<sup>38</sup> Cheng, François, *Vide et plein. Le langage pictural chinois*, Paris, Seuil, 1979, p. 21.

<sup>39</sup> Comme, d'ailleurs, dans le *Daodejing* 道德經.

<sup>40</sup> Cheng, François, *op. cit.*, p. 26, note 1. Cheng note que cette double nature du Vide ne paraît pas ambiguë du point de vue taoïste en ce que son statut originel garantit l'efficacité de son rôle fonctionnel de régulation des choses et, à l'inverse, en ce que ce rôle fonctionnel témoigne de la réalité de l'Origine primordiale.

dans la racine de l'univers et dans le moyeu de sa roue. Nous pourrions par conséquent considérer l'espace du « rien » comme la métaphore du vide nouménal et phénoménal, à savoir du vide qui se rapporte à la fois à l'Origine primordiale et aux aspects concrets de l'univers créé.

Quant à l'aspect illimité<sup>41</sup> de cet espace vide, il évoque, d'une part, la dimension sans bornes du *Dao* 道 qui se situe dans la racine et dans l'intériorité de toute chose, et signale, d'autre part, l'état de conscience modifié<sup>42</sup> de celui qui, ayant pénétré cette dimension, a radicalement transformé son regard, l'a sensiblement élargi, *amplifié*, à la mesure de la sphère illimitée du *Dao* 道. Un tel homme ne se cantonne plus aux manifestations du monde ordinaire : il expérimente l'univers intérieur infini, au sein duquel il trouve ce qui est présent en toute chose<sup>43</sup> et à l'origine de tout. L'aspect illimité de cet espace implique, plus concrètement, la possibilité de se situer en-dehors du tumulte de la société humaine, de ses peines et de ses souffrances. Ce double aspect apparaît dans le seul terme *ye* 野, qui, tout en ayant trait à la notion d'espace, de région sauvage, de désert, exprime aussi l'acte de quitter la politique et, plus généralement, la compagnie humaine. Planter l'arbre dans

---

<sup>41</sup> Bachelard, dans la *Poétique de l'espace*, estime que l'immensité, qui est d'abord intérieure, est l'un des caractères dynamiques de la rêverie : « L'immensité, est, pourrait-on dire, une catégorie philosophique de la rêverie. Sans doute, la rêverie se nourrit de spectacles variés, mais par une sorte d'inclination native, elle contemple la grandeur. Et la contemplation de la grandeur détermine une attitude si spéciale, un état d'âme si particulier que la rêverie met le rêveur en dehors du monde prochain, devant un monde qui porte le signe d'un infini » (Bachelard, Gaston, *La poétique de l'espace*, PUF, coll. « Quadrige », 2009, p. 168). Il établit de plus une corrélation entre l'immensité intérieure et l'intimité : « L'immensité s'institue en valeur première, en valeur intime première » (*ibid.*, p. 178).

<sup>42</sup> Jean-François Billeter, plutôt que de référer à un état de conscience modifié, parle d'un changement de régime d'activité. Il s'agit de passer de la sphère humaine, dont le régime d'activité est essentiellement intentionnel et conscient, à la sphère du Ciel, dont le régime d'activité se fonde sur la pure spontanéité (voir Billeter, Jean-François, *Leçons sur Tchouang-tseu*, Paris, Allia, 2002).

<sup>43</sup> C'est pour jeter la lumière sur ce type d'expérience qu'Aldous Huxley cite le poète James Blake : « Si les portes de la perception étaient nettoyées, toute chose apparaîtrait à l'homme telle qu'elle est, – infinie » (Huxley, Aldous, *Les portes de la perception*, Paris, Rocher, coll. « 10/18 », 1977, p. 224).

un espace infini catalyse ainsi des retrouvailles entre l'homme et ses dispositions naturelles, entre l'homme et ce qui meut toute chose, le *Dao* 道.

Dans certains mythes chinois<sup>44</sup>, l'arbre illustre l'image du cosmos, soit de la Nature dans sa globalité, et, parfois aussi, du *Dao* 道. Se promener à ses côtés, s'ébattre librement et se reposer sous son feuillage équivaut donc d'abord à développer l'écoute de ses dispositions naturelles, condition de l'épanouissement d'un rapport plus spontané, moins codifié et ritualisé, avec le monde<sup>45</sup>. Vivre avec l'ailante dans le pays du « rien » permet également de faire l'expérience en soi du vide originel pivot des mutations cosmiques. Cette expérience, qui pourrait se définir comme le ressenti à la fois de l'origine de toute chose et de leur principe immanent, ouvre la voie à une dimension qui transcende le monde ordinaire.

#### **2.3.4. La déambulation sans agir, les libres ébats et le repos**

Après avoir établi sa toile de fond de vide et d'infini qui fait allusion à une expérience de retour à la racine de toute chose, Zhuangzi introduit un propos dévoilant l'utilité de l'ailante : « À ses côtés, on déambulerait sans agir. Sous son feuillage, on

---

<sup>44</sup> Jacques Brosse, dans son ouvrage *Mythologie des arbres*, évoque le mythe du mûrier creux (*kong sang* 空桑), qui, tout en prenant l'envergure de l'univers, métaphorise aussi son principe : « En d'autres représentations de l'univers, le rôle principal est dévolu à *K'ong-sang*, le mûrier creux, résidence au levant de la Mère des Soleils, d'où s'élève le matin notre soleil. Le mûrier sacré était considéré comme hermaphrodite, antérieur à la partition du *yang* et du *yin*, du mâle et de la femelle, du clair et de l'obscur, du ciel et de la terre. Il symbolisait, par conséquent, le Tao lui-même, l'ordre cosmique, le Principe universel » (Brosse, Jacques, *Mythologie des arbres*, Paris, Plon, 1989, p. 29).

<sup>45</sup> L'extrait suivant tiré des *Entretiens* (*Lunyu* 論語) illustre le rapport « réglé » avec le monde que le *Zhuangzi* critique : « L'humanité, c'est se maîtriser en retournant aux rites. Si, pendant un jour, tu te maîtrises en retournant aux rites, le monde entier convergera vers l'humanité. [...] Si ce n'est pas selon les rites, ne le regarde pas ; si ce n'est pas selon les rites, ne l'écoute pas ; si ce n'est pas selon les rites, ne le dis pas ; si ce n'est pas selon les rites, ne le fais pas » (Le Blanc, Charles et Rémi Mathieu (trad.), *Philosophes confucianistes*, « “Les Entretiens” de Confucius », Paris, coll. « Pléiade », 2009, XII-2, p. 138).

s'élancer librement et se reposerait<sup>46</sup> ». Relevons que certains éléments de cette citation font écho au titre du chapitre premier intitulé « Flânerie en toute liberté » (*Xiao yao you* 逍遙遊). Tout d'abord, les deux caractères *pang huang* 彷徨 forment une expression binomiale faisant office de synonyme au caractère *you* 遊. Comme ce dernier, elle signifie « flâner », « errer », « déambuler ». Ces trois caractères ont d'ailleurs en commun un radical qui indique la marche (le radical numéro 60 *chi* 彳 pour les graphies *pang* 彳 et *huang* 徨, le radical numéro 162 *chuo* 辵 pour la graphie *you* 遊). Cette expression fait également résonance à celle qui complète le caractère *you* 遊 dans le titre du chapitre, *xiao yao* 逍遙, qu'on peut traduire par « aller et venir à sa guise », « flâner », « être libre de toute contrainte », « se divertir ». La flânerie constitue ainsi la notion clef de ce passage.

Il nous faut également mentionner l'importance de la notion de plaisir – puisque, comme nous l'avons vu, l'expression binomiale *xiao yao* 逍遙 peut aussi se traduire par « se divertir » –, ce que nous avons tâché de rendre en traduisant *xiao yao* 逍遙 par « on s'élancer librement ». La traduction du titre du chapitre proposée par Charles Le Blanc, « Randonnée pour le plaisir<sup>47</sup> », trouve ainsi toute sa pertinence dans ce passage. Nous avons néanmoins voulu lui accoler la notion de liberté, qui doit être corrélée à celle de non-agir (*wu wei* 無為). La notion de non-action, qui se situe au cœur de la philosophie du

---

<sup>46</sup> « 彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下 » (1/3/9). Notons que les ébats et le repos à l'ombre d'un arbre et la plénitude qui en découle trouve une résonance dans les premières lignes du *Phèdre* : « Par Héra ! Le bel endroit pour y faire halte ! Oui, ce platane étend largement ses branches, et il est élevé. Ce gattilier, lui aussi, est élevé, et son ombre est merveilleuse ; et, comme il est en pleine floraison, il ne peut embaumer ce lieu davantage » (Brisson, Luc (trad.), *Platon. Œuvres complètes*, « Phèdre », Paris, Flammarion, 2011, p. 1245, 230b).

<sup>47</sup> Dans une traduction qui n'a à notre connaissance pas encore été publiée.



*Zhuangzi*, consiste moins en un non-agir qu'en un agir harmonieux, qui n'intervient pas sur les choses, mais s'adapte à leur flux. Cet agir harmonieux équivaut, selon *The Encyclopedia of Taoism*, à un agir naturel qui n'interfère pas avec le cycle de la nature, ses rythmes et ses structures, qui n'impose pas ses propres vues ou intentions à l'organisation du monde<sup>48</sup>. En d'autres mots, cette attitude permet la pleine expression de la nature, la spontanéité (*zi ran* 自然) de son flux.

La déambulation sans agir et les libres ébats prennent dans l'extrait B la forme d'une promenade contemplative sous les feuilles de l'ailante<sup>49</sup>, dans un espace vide et infini. Elle métaphorise une expérience<sup>50</sup> de sérénité et/ou d'harmonie intérieure qui découle de l'épanouissement de ses dispositions innées et des retrouvailles avec le vide inhérent au *Dao* 道. Cette image de flânerie contemplative trouve quelques résonances dans le texte du *Zhuangzi*, dont la plus significative se situe au chapitre 12 :

至德之世，不尚賢，不使能；上如標枝，民如野鹿<sup>51</sup>。

Au temps du comble de la vertu, on ne célébrait pas les sages ni n'employait les hommes de talent. Les supérieurs étaient comme l'extrémité des branches d'un arbre<sup>52</sup>, le peuple comme un daim sauvage [se prélassant au-dessous<sup>53</sup>].

---

<sup>48</sup> Voir Pregadio, Fabrizio (dir.), *The Encyclopedia of Taoism*, London, Routledge, 2008, p. 1067.

<sup>49</sup> L'arbre devient ici le symbole de la Nature avec laquelle on se sent en communion : « Les cultures à prépondérance "diurne" font prévaloir la figure humaine et ont tendance à gigantiser les héros et leurs prouesses, alors que les cultures qui se constituent autour d'un mysticisme et du sentiment de l'accord cosmique ont tendance à privilégier l'iconographie naturaliste [...], la nature "immense" ne s'appréhende et ne s'exprime que gullivérisée, que réduite – ou induite ! – à un élément allusif qui la résume et ainsi la concentre, la transforme en une substance intime » (Durand, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Dunod, 1984, p. 319).

<sup>50</sup> Zhu, Ying 朱赢 estime que les ébats et le repos sous le feuillage de l'ailante impliquent une attitude à l'égard de la vie réelle. Cette attitude naît de l'exploration de ce qui ne se voit pas et ne s'écoute pas, de la vue des aveugles et de l'écoute des sourds (voir Zhu, Ying 朱赢, *Chu xia de pang huang. Zhuangzi xiao yao san lun* « 樗下的彷徨。庄子“逍遥义”散论 », *Hainan daxue xuebao*, Renwen shehui kexueban 海南大学学报, 人文社会科学版, vol. 31, n° 3, 2013, pp. 17-25).

<sup>51</sup> 12/33/15-16.

<sup>52</sup> Selon Chen Guying 陈鼓应, bien que le souverain surplombe le peuple, sa position de supériorité n'est en rien délibérée, s'inscrivant seulement dans le cycle naturel des choses : « 言树杪之枝無心在上 » (Chen

Le chapitre 20 illustre, bien qu'en omettant la référence à l'arbre, la flânerie dans de grands espaces :

而遊於无人之野。 [...] 逃於大澤<sup>54</sup>。

Flânez dans le désert sans hommes. [...] [Vénérable Maître Kong] s'enfuit dans les vastes steppes.

L'ailante fait office de voile protecteur pour celui qui se réfugie à son ombre. Il rend également possible le libre mouvement et une expérience de plénitude à celui qui flânera sous son feuillage. Il semble ainsi que Zhuangzi use de cette image de flânerie dans l'infini pour métaphoriser la voie de la plénitude, et donc, du point suprême de la sagesse. Le sage véritable vivrait ainsi dans une dimension transcendant celle de l'homme du commun. L'expérience du sage éclate en ce sens les bornes de la dimension ordinaire, ce qui pousse Liou Kia-hway à qualifier son expérience d'« ineffable et [d]'impensable<sup>55</sup> ». Or, en ce que l'expérience mystique se révèle de la même façon indicible, incommunicable, en ce que « le sujet qui éprouve un tel état de conscience [...] ne peut ainsi trouver de mots pour l'exprimer<sup>56</sup> », nous pourrions poser l'hypothèse que l'expérience de celui qui flâne dans l'infini aux côtés de l'ailante se situe dans le champ de la mystique.

---

Guying 陈鼓应, *Zhuangzi jin zhu jin yi* 庄子今注今译, Beijing 北京, Shangwu yinshuguan 商务印书馆, 2012, p. 381, note 7).

<sup>53</sup> Comme l'affirme Guo Qingfan 郭庆藩, si le peuple est ici comparé à un daim sauvage, c'est parce qu'il n'a pas de règle à respecter, parce qu'il n'est soumis à aucun rituel (*li* 禮), mais peut librement déambuler. C'est ainsi pour souligner l'absence de contrainte du peuple que nous avons ajouté ces quelques mots, en particulier le verbe « se prélasser » qui fait écho à la fin du chapitre d'ouverture, lorsque Zhuangzi suggère à Huizi de flâner aux côtés de l'ailante et de se prélasser à son ombrage (voir Guo Qingfan 郭庆藩, *Zhuangzi ji shi* 莊子集譯, Beijing 北京, Guojia tushuguan 國家圖書館, 2008, p. 446, note 4).

<sup>54</sup> 20/53/25, 20/54/21.

<sup>55</sup> Liou, Kia-hway, « Le Tao et le Tö chez Tchouang-tseu », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 165, n° 3, p. 289.

<sup>56</sup> James, William, *L'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, Paris-Genève, F. Alcan-Kündig, 1906, p. 24.

Par expérience mystique, nous entendons une expérience de dénudement qui aboutit à une délivrance de toute détermination, un état modifié de conscience, et à une joie pleine et entière<sup>57</sup>. Celui qui vit cette expérience, selon Michel Hulin, « s'éprouve comme affranchi de tout conditionnement, de toutes circonstances de temps et de lieu<sup>58</sup> ». Isabelle Robinet atteste aussi de la teneur mystique du *Zhuangzi*. Elle estime en effet que cette œuvre, au-delà de ses critiques à l'égard, entre autres, des confucianistes et des moïstes, au-delà également de ses mises en doute, en particulier de tout fondement moral objectif et de la possibilité pour la faculté de juger de connaître, élabore une réponse aux questions existentielles, et cette réponse est résolument mystique :

[Sa réponse est] toujours la même sous des formes diverses : elle est d'ordre mystique [...] et relève donc de l'expérience vécue. Glissant sous la raison, par trouées, par bouffées, en souffles forts et hauts, éclaboussant son texte d'immensités, elle intervient souvent abruptement dans le discours et par petites touches. C'est « *l'autre utilité* », la connaissance des chants et musiques célestes, la « roue du Ciel », l'illumination, la joie, la lumière si souvent évoquées, la Voie, l'Un, les ébats dans l'infini, le jeu, le Ciel, la Nature profonde qu'il faut nourrir, le Centre, la sérénité, le Village de nulle part<sup>59</sup>.

### 2.3.5. L'inutilité vecteur d'une paisible longévité

Après avoir suggéré à Huizi de cheminer dans le champ de la mystique, Zhuangzi achève sa réplique en précisant la valeur que l'arbre revêt, non plus aux yeux de l'homme, mais à son propre égard : « Il ne mourra pas prématurément sous la cognée. Les êtres lui seront sans dommage. Étant inutilisable, comment pourrait-il être opprimé et misérable<sup>60</sup> ? ». C'est du fait de son inutilité que l'ailante peut vivre longtemps. Son

---

<sup>57</sup> Michel Hulin qualifie cette joie de « sans mesure, gratuite, et porteuse en même temps de la mystérieuse certitude que "tout est bien" ». Il ajoute également que « ce flamboiement de la joie mystique représente en même temps le degré zéro de la réflexion, car il a pour condition de possibilité une véritable liquéfaction de la pensée conceptuelle » (Hulin, Michel, *La mystique sauvage*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2008, pp. 197, 297).

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>59</sup> Robinet, Isabelle, *Comprendre le Tao*, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 2002, p. 59.

<sup>60</sup> « 不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉 ! » (1/3/9-10).

inutilité lui assure une paisible longévité. À ce propos, Henry Normand fait remarquer que Zhuangzi « constate dans l'inutilité et dans les difformités une préservation. Par extension, la renommée et les qualités trop voyantes sont une menace<sup>61</sup> ». C'est de fait parce qu'il est difforme, ce qui le rend inutile aux yeux des charpentiers, que l'ailante rend possible une flânerie contemplative pour l'homme et une croissance hors de toute proportion ainsi qu'une paisible longévité pour lui-même. Son inutilité a une double fonction : une utilité d'ordre contemplatif pour l'homme, une utilité d'ordre spatiotemporel – son inutilité lui permettant de croître et d'exister toujours davantage – pour l'ailante. Il devient dans ce contexte pertinent d'affirmer que la valorisation de l'inutilité constitue une voie à rebours aux valeurs de l'homme du commun, qui fait primer l'utilité. C'est ce que confirme Albert Galvany dans son article « Discussing Usefulness. Trees as metaphor in the Zhuangzi » :

In brief, this tree is a true aberration. It breaks all the rules, and, as an extravagant anomaly, does not arouse the least interest in those who observe it [...]. Through this enormous, useless and uncultivable tree, Zhuangzi manages to bring about a complete inversion of the prevailing values of the society of his times and, still more important, he effectively negates the craving for total order, the desire to transform the world and life into a perfectly systematised, harmonised and regulated organic whole, in which everything functions as planned<sup>62</sup> » .

Or, selon Durand, le renversement des valeurs est l'une des spécificités de la structure mystique des images : « Il y a dans la structure mystique [...] un renversement complet des valeurs : ce qui est inférieur prend la place du supérieur, les premiers deviennent les derniers, la puissance du poucet vient bafouer la force du géant et de l'ogre<sup>63</sup> ».

---

<sup>61</sup> Normand, Henri, *Les maîtres du Tao. Lao-tseu, Lie-tseu, Tchouang-tseu*, Paris, Félin, coll. « Les Hommes de Connaissance », 1985, p. 106.

<sup>62</sup> Galvany, Albert, « Discussing Usefulness. Trees as metaphor in the Zhuangzi », 2009, pp. 79, 97.

<sup>63</sup> Durand, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Dunod, 1984, p. 317.

### 2.3.6. L'opposition utilité/inutilité

La valorisation de l'inutilité par le biais de l'imaginaire des arbres, nous le constaterons dès le chapitre suivant, ne constitue pas un cas unique dans le *Zhuangzi*. Elle trouve toutes sortes de variantes, toujours dans l'optique de déconstruire ou de relativiser les valeurs de l'homme du commun, telles que l'opposition communément admise entre ce qui est utile et ce qui ne l'est pas. Prenons un exemple qui, tout en illustrant la critique de l'opposition utilité/inutilité, reprend des éléments du dialogue entre Zhuangzi et Huizi concernant l'ailante. Au chapitre 26, nous retrouvons ces deux amis dans un très court dialogue qui, excepté l'image de la flânerie dans l'infini, semble condenser les thèmes principaux de l'extrait B à propos de l'ailante :

惠子謂莊子曰：「子言无用。」莊子曰：「知无用而始可與言用矣。天地非不廣且大也，人之所用容足耳。然則廁足而墊之致黃泉，人尚有用乎？」惠子曰：「无用。」莊子曰：「然則无用之為用也亦明矣<sup>64</sup>。」

Huizi dit à Zhuangzi : « Tes paroles sont inutiles. » Zhuangzi lui répond : « Il faut connaître l'inutile pour commencer à pouvoir parler de l'utile. La terre est vaste, mais ce qui est utile à l'homme n'est que la surface où poser ses pieds. Néanmoins, si l'on creusait à côté de tes pieds jusqu'aux Sources Jaunes<sup>65</sup>, la terre te sera-t-elle encore

---

<sup>64</sup> 26/78/22-24.

<sup>65</sup> Les neuf Sources et les neuf Cieux constituent les demeures souterraines et célestes des morts. Zhuangzi fait référence aux neuf Sources, ou Sources Jaunes, à plusieurs reprises, comme au chapitre sept : « Les profondeurs tourbillonnantes où les baleines vont et viennent forment un abysse, les profondeurs tourbillonnantes de l'eau immobile forment un abysse, les profondeurs tourbillonnantes de l'eau courante forment un abysse. Parmi les abysses, il y a neuf noms et ici il y en a trois », e.o. : « 鯢桓之審為淵，止水之審為淵，流水之審為淵。淵有九名，此處三焉 » (7/21/11) ; au chapitre 17, où il est dit que « Zhuangzi marche sur les Sources Jaunes et s'élève jusqu'au ciel souverain », e.o. : « 且彼方趾黃泉而登大皇 » (17/46/26-27) ; au chapitre 21, on lit qu'un « homme accompli scrute le ciel azur et plonge dans les Sources Jaunes », e.o. : « 夫至人者，上闕青天，下潛黃泉 » (21/59/12-13). Liou fait pour sa part remarquer que le *Liezi* (列子) énumère les neuf gouffres ou neuf Sources : « 1° La source dont les eaux évoquent une baleine s'enroulant forme un gouffre ; 2° la source dont les eaux demeurent immobiles forme un gouffre ; 3° la source dont les eaux coulent sans cesse forme un gouffre ; 4° la source dont les eaux débordent de toutes parts forme un gouffre ; 5° la source dont les eaux sont très fertiles forme un gouffre ; 6° la source dont les eaux coulent obliquement forme un gouffre ; 7° la source dont les eaux restent stagnantes forme un gouffre ; 8° la source dont les eaux arrosent les marécages forme un gouffre ; 9° la source dont les eaux sont grasses forme un gouffre. [Puis Liou mentionne une autre possibilité d'interprétation.] Mais les neuf gouffres désignent aussi dans d'autres canons taoïstes les neuf transformations de Lao-tseu avant sa naissance, symbolisant les neuf stades des transformations du fœtus dans le ventre de la mère ou les neuf états du cinabre dans le chaudron alchimique » (Liou, Kia-hway et Benedykt Gryn timer (trad.), *Philosophes taoïstes*, 1980, p. 662).

utile ? » « Elle sera inutile », concéda Huizi. « Dans ce cas, il est clair que l'inutile a une utilité ».

Huizi attaque à nouveau le caractère inutile des paroles de Zhuangzi, qui se défend en affirmant qu'on peut basculer de l'utilité à l'inutilité et de l'inutilité à l'utilité selon le point de vue adopté. L'opposition entre l'utilité et l'inutilité semble dès lors s'effriter ou devient tout du moins relative en ce qu'elle s'avère tributaire de l'angle investi et plus encore en ce que tout être s'avère doté de qualités particulières qu'il s'agit de saisir en adaptant son regard à sa réalité. Si Zhuangzi valorise l'inutilité, c'est seulement pour montrer que cette inutilité n'en est pas vraiment une puisqu'elle dissimule des qualités. L'utilité et l'inutilité constituent des termes creux qui ne révèlent rien sur la nature des êtres ni sur leurs singularités respectives<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> Notons que cette valorisation de l'inutilité se démarque de la philosophie de Mozi 墨子 qui condamne la musique en raison de son caractère inutile : « Master Mo Zi spoke, saying : “The business of the benevolent [man] must be to seek diligently to promote what benefits the world and eliminate what harms it so he will be a model for the world. If he is benefiting people, then he acts. If he is not benefiting people, then he stops. Furthermore, those who are benevolent, in making their plans for the world, do not make what is beautiful to their eyes, or pleasing to their ears, or sweet to their mouths, or of comfort to their bodies. They take these things as depriving the people of materials for food and clothing and so the benevolent do not make them”. For this reason, Master Mo Zi’s condemnation of music is not because he thinks the sounds of the struck bell and the beaten drum, of lutes and pipes, are not pleasing. It is not because he thinks the colours of inlays and patterns are not beautiful. It is not because he thinks the flavours of the broiled meats of grass – and grain – fed animals are not sweet. It is not because he thinks dwellings with high towers, large pavilions and secluded courtyards are not comfortable. Although the body knows their comforts, the mouth their sweetness, the eyes their beauty and the ears their music, nevertheless, when we examine these things in terms of the high, they do not accord with the business of the sage kings, and when we evaluate them in terms of the low, they do not accord with the benefit of the ten thousand people. This is why Master Mo Zi said : “Making music is to be condemned” » (Johnston, Ian (trad.), *The Mozi. A Complete Translation*, New York, Colombia University Press, 2010, p. 307).

## 2.4. La flânerie mystique dans l'infini

L'analyse de l'extrait B qui inclut l'image de l'ailante a fait émerger trois thèmes : la difformité, l'inutilité et la flânerie mystique. La difformité de l'ailante catalyse son inutilité et son inutilité ouvre sur la flânerie mystique. C'est en effet parce que la partie basale de l'ailante est trop gonflée et bosselée, ses branches trop torsadées et tordues, qu'il se dérobe aux outils des charpentiers. Cette difformité pousse ceux-ci à le considérer comme un arbre inutile. Pourtant, c'est grâce à cette inutilité que l'ailante a pu devenir grand, et c'est cette grandeur qui rend possible la flânerie mystique dans l'infini. Le troisième thème, autrement dit, constitue l'acmé de l'extrait B. C'est pour cette raison que nous consacrerons la deuxième partie de ce chapitre à son étude. Il s'agira tout d'abord d'examiner trois extraits des chapitres intérieurs du *Zhuangzi* qui décrivent différentes expériences de dénudement afin de clarifier, d'une part, le rapport entre la flânerie mystique dans l'infini et le dépouillement, et pour décrypter, d'autre part, la méthode permettant d'accéder à l'état de conscience modifié illustrée par l'image de la flânerie dans l'infini. Nous étudierons par la suite des extraits qui présentent des similarités, notamment en reprenant des images telles que « l'espace du "rien" » (無何有之鄉), « le désert sans limite » (*guang mo zhi ye* 廣莫之野), ou des notions comme la « déambulation » (*pang huang* 彷徨), la « libres ébats » (*xiao yao* 逍遙), ou la « non-action » (*wu wei* 無為), avec les termes clefs de la flânerie dans l'infini. Leur analyse permettra de saisir l'éventail de significations que cette image évoque. Enfin, nous nous focaliserons sur des extraits qui jettent la lumière sur la principale spécificité de celui qui flâne dans l'infini : l'extrême indépendance.

### 2.4.1. Les expériences de dénudement

L'expérience de dépouillement aboutissant au vide, que nous considérons comme la condition *sine qua non* de la pénétration du champ de la mystique, apparaît à de nombreuses reprises et sous divers angles au sein du *Zhuangzi*, en particulier dans les chapitres intérieurs. Les trois extraits que nous avons sélectionnés ont en commun de décrire un processus de dénudement qui s'applique aux choses extérieures et intérieures. Ils offrent aussi de fines variations susceptibles de nous guider vers les subtilités de l'expérience mystique et de la méthode permettant de l'atteindre.

#### 2.4.1.1. Le jeûne du cœur (*xin zhai* 心齋)

Le premier extrait, situé au chapitre quatre, « Dans le monde des hommes » (*Ren jian shi* 人間世), met en scène un dialogue entre Confucius<sup>67</sup> et son disciple Yan Hui 顏回, qui s'entretiennent à propos de la pratique du jeûne du cœur (*xin zhai* 心齋) :

顏回曰：「回之家貧，唯不飲酒不茹葷者數月矣。若此，則可以為齋乎？」曰：「是祭祀之齋，非心齋也。」回曰：「敢問心齋。」仲尼曰：「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣！聽止於耳<sup>68</sup>，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也」<sup>69</sup>。

Yan Hui dit : « Ma famille est pauvre. Je n'ai pas bu de vin, ni mangé de viande ou de poisson depuis des mois. Cela peut-il être considéré comme un jeûne ? » « Cela, répliqua Confucius, c'est le jeûne sacrificiel, ce n'est pas le jeûne du cœur. » « Je me permets de vous demander ce qu'est le jeûne du cœur. » « Unifie ta volonté, n'écoute pas avec tes oreilles mais avec ton cœur, n'écoute pas avec ton cœur mais avec ton souffle. Les oreilles se limitent à écouter, le cœur à évaluer. Le souffle, c'est le vide qui accueille les choses extérieures. C'est le Dao qui réunit le vide. Le vide, c'est le jeûne du cœur ».

---

<sup>67</sup> La philosophie de Confucius (551-479) est aussi renommée en Chine que celle de Platon en Occident. Elle s'avère d'ailleurs dominante au temps de l'écriture des chapitres intérieurs du *Zhuangzi*. La pensée de Confucius gravite autour de quatre concepts : la bienveillance envers autrui (*ren* 仁), l'esprit rituel (*li* 禮), l'étude (*xue* 學) et la justice (*yi* 義).

<sup>68</sup> Chen Guying précise qu'une erreur s'est glissée dans la proposition *ting zhi yu er* 聽止於耳, que les termes *er* 耳 et *ting* 聽 ont été inversés. Il faudrait donc lire : *er zhi yu ting* 耳止於聽 (voir Chen Guying 陳鼓應, *Zhuangzi jin zhu jin yi* 莊子今注今譯, 2012, p. 140, note 4).

<sup>69</sup> 4/9/27-4/10/3.



Dans un premier temps, Yan Hui confond deux types de jeûnes : le jeûne sacrificiel (*ji si zhi zhai* 祭祀之齋), qui consiste en une privation d'aliments, et le jeûne du cœur (*xin zhai* 心齋), qui est une expérience intérieure et trouve son aboutissement dans le vide (*xu* 虛) suite à un processus de dénudement graduel. Il s'agit d'abord de se démettre de ses perceptions telles que l'ouïe, qui se borne aux capacités physiques des oreilles (*er* 耳), puis de son intellect, c'est-à-dire des évaluations (*fu* 符) du cœur (*xin* 心) entendu comme esprit. Le « jeûne du cœur » (*xin zhai* 心齋) consistant à s'épurer autant des données perceptives que de la faculté de juger, le terme « cœur » (*xin* 心) réfère ici à la fois aux affects et à l'intellect. La seule expérience encore possible s'effectue alors par l'intermédiaire du souffle (*qi* 氣), que Confucius définit comme le vide (*xu* 虛) pouvant accueillir toute chose (*dai wu* 待物). Le souffle constitue le courant dynamique intérieur aux choses. Il se distingue par conséquent de la matière comme de l'esprit. Or, le *Dao* 道, le principe immanent à la fois générateur, unificateur et transformateur des choses, constitue de la même façon un vide qui accueille toute chose. Il rend possible, de surcroît, leur expression spontanée. Ainsi, celui qui a suspendu ses perceptions et ses opérations intellectuelles pour épouser son souffle, le vide intérieur dynamique apte à tout accueillir, s'est mis en harmonie avec le cours du *Dao* 道, l'origine et la fin de toute chose. Chen Guying mentionne que cette expérience consiste en une « disposition vaste et claire » (空明的心境)<sup>70</sup> constituant la quintessence de l'expérience humaine. Cette disposition, sans compter que l'expression binomiale *kong ming* 空明 peut se traduire par « désert immense », présente des analogies avec l'envergure sans bornes du « désert sans limite »

---

<sup>70</sup> Chen Guying 陈鼓应, *Zhuangzi jin zhu jin yi* 庄子今注今译, 2012, p. 140, note 5.

(*guang mo zhi ye* 廣莫之野) dont il est question dans la flânerie contemplative dans l'infini. Lorsque Zhuangzi suggère à Huizi de « planter [l'ailante] dans l'espace du “rien”, dans le désert sans limite<sup>71</sup> », il ne fait donc pas référence à un lieu concret, mais à une expérience d'épuration qui rend l'espace intérieur vide et infini. « L'espace du “rien” » métaphorise le vide propre à l'aboutissement du processus de dénudement tant des perceptions que des opérations intellectuelles. Le « désert sans limite » évoque la vastitude sans frontière des possibilités de celui qui s'est mis en harmonie avec le *Dao* 道, le principe traversant toutes les intériorités. En somme, la flânerie « dans l'espace du “rien”, dans le désert sans limite », rend compte d'une expérience qui n'a plus cours dans le monde phénoménal, mais dans une dimension se situant en-deçà ou au-delà, dans le courant dynamique intérieur de l'univers qui ne saurait avoir de bornes. Cette expérience correspond à une ouverture des possibles, à une déambulation libérée de toutes attaches matérielles et intellectuelles. L'extrait ayant trait au jeûne du cœur nous livre les grandes lignes de la méthode permettant de parvenir à cet état, à savoir le détachement graduel vis-à-vis des dimensions physiques et psychiques de l'homme du commun.

#### **2.4.1.2. S'asseoir dans l'oubli (*zuo wang* 坐忘)**

Le deuxième extrait décrivant une expérience de dénudement provient du chapitre six intitulé « Grands et vénérables maîtres » (*Da zong shi* 大宗師). Il consiste, comme l'extrait précédent, en un dialogue entre Confucius et son disciple Yan Hui 顏回, qui traite cette fois de l'expérience consistant à « s'asseoir dans l'oubli » (*zuo wang* 坐忘) :

---

<sup>71</sup> « 何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野 » (1/3/9).

顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣。」曰：「可矣，猶未也。」它日<sup>72</sup>，復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣。」曰：「可矣，猶未也。」它日，復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣。」仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢<sup>73</sup>體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」仲尼曰：「同則无好也，化則无常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。」<sup>74</sup>

Yan Hui dit : « Je progresse. » Confucius répondit : « Qu'entends-tu par là ? » « J'oublie la bienveillance et la justice. » « C'est bien, mais ce n'est pas suffisant. » Un autre jour, Yan Hui revint voir Confucius et lui dit : « Je progresse. » « Qu'entends-tu par là ? » « J'oublie l'esprit rituel et la musique. » « C'est bien, mais ce n'est pas suffisant. » Un autre jour, Yan Hui revint voir Confucius et lui dit : « Je progresse. » « Qu'entends-tu par là ? » « Je m'assois dans l'oubli. » Confucius répondit d'un air étonné : « Qu'entends-tu par t'asseoir dans l'oubli ? » « Je laisse mes membres choir, annihile mon ouïe et ma vue, quitte toute forme, rejette toute connaissance, et m'unis au grand tout, voilà ce que j'entends par m'asseoir dans l'oubli. » « Uni au grand tout, tu n'as plus d'inclination ; en perpétuelle métamorphose, tu n'as plus de constance. Tu es un vrai sage. Je te prie de me laisser te suivre. »

Dans cet extrait, le processus de dénudement ne s'applique pas d'abord aux perceptions et aux opérations intellectuelles, mais à la bienveillance (*ren* 仁), à la justice (*yi* 義), à l'esprit rituel (*li* 禮) et à la musique (*yue* 樂), soit à des comportements et à des activités décrits et valorisés dans les *Entretiens* (*Lunyu* 論語)<sup>75</sup>. Confucius, autrement dit, rejette ici les valeurs qu'il a lui-même encensées, ce qui, en plus d'inciter le lecteur au sourire, fait paraître sa pensée contradictoire et tourne sa sagesse en dérision. Ce procédé de moquerie des normes confucianistes s'avère récurrent dans l'ensemble du *Zhuangzi*<sup>76</sup>. Néanmoins,

<sup>72</sup> Dans *A concordance to the Zhuangzi*, il est précisé qu'il faut remplacer *ta* 它 par *ta* 他 (voir *Zhuangzi zhuzi suoyin* 莊子逐字索引, 2000, p. 19, note 4).

<sup>73</sup> Le même ouvrage substitue le caractère *zhi* 肢 à *zhi* 枝 (*ibid.*, note 6).

<sup>74</sup> 6/19/17-22.

<sup>75</sup> Cet extrait des *Entretiens* (*Lunyu* 論語) témoigne de la valorisation confucianiste de l'esprit rituel : « Le respect sans les rites mène à la flatterie ; la prudence sans les rites mène au scrupule ; la bravoure sans les rites mène à la sédition ; la droiture sans les rites mène à l'inflexibilité » (Le Blanc, Charles et Rémi Mathieu (trad.), *Philosophes confucianistes*, « "Les Entretiens" de Confucius » », 2009, VIII-2, p. 99).

<sup>76</sup> Au chapitre 20, par exemple, nous assistons à la renonciation de Confucius à l'étude : *jue xue juan shu* 絕學捐書 (20/55/1). La mise en scène de cette renonciation constitue un ultime pied de nez aux *Entretiens* (*Lunyu* 論語) dont la première phrase célèbre l'étude : « Le Maître dit : "N'est-ce pas tout de même un plaisir d'étudier et, au moment voulu, de mettre en pratique ce que l'on a appris ?" » (Le Blanc, Charles et Rémi Mathieu (trad.), Le Blanc, Charles et Rémi Mathieu (trad.), *Philosophes confucianistes*, « "Les Entretiens" de Confucius » », 2009, I-1, p. 35).

l'oubli des valeurs confucianistes dévoile dans ce passage une fonction moins ironique que critique : Zhuangzi oriente le cours de sa philosophie à rebours des valeurs confucianistes et en particulier des vertus civilisatrices que Confucius leur confère. En effet, ce que Zhuangzi vise, dans sa mystique, c'est un retour au *Dao* 道, à ce qui meut, génère et métamorphose les choses dans la nature. Sa visée ne se situe dès lors pas dans la maîtrise des phénomènes naturels, mais dans une harmonisation entre soi et ce qui les rend possible. Or, la pratique de « s'asseoir dans l'oubli » coïncide avec ce retour au vide originel et pivot des mutations cosmiques<sup>77</sup>. Car une fois exclus les comportements valorisés par Confucius, il s'agit, comme dans l'extrait précédent traitant du jeûne du cœur (*xin zhai* 心齋), de s'affranchir des déterminations physiques (*duo zhi ti* 墮肢體), des perceptions comme la vue et l'ouïe (*chu cong ming* 黜聰明), mais également de délaissier toutes déterminations intellectuelles en quittant les formes (*li xing* 離形) et en rejetant la connaissance (*qu zhi* 去知). Ce n'est qu'à l'issue de ce processus d'épuration, qui s'applique donc tant aux normes confucianistes qu'aux déterminations physiques et intellectuelles, que Yan Hui peut s'unir au grand tout (*tong yu da tong* 同於大通), soit à l'univers tout entier. Or, celui qui s'unit au grand tout se voit d'une part délivré de tout penchant (*wu hao* 无好) en ce qu'il n'a plus rien de particulier, et échappe d'autre part à toute constance (*wu chang* 无常) en ce qu'il peut s'accorder tour à tour aux particularités de chacune des choses du monde. Dans cette optique, comme *The Encyclopedia of Taoism* en fait mention, l'expression « s'asseoir dans l'oubli » (*zuo wang* 坐忘) désigne un état de

---

<sup>77</sup> Levi soutient dans la même optique que le jeûne du cœur n'est pas simplement une méthode de méditation solitaire, mais aussi une série de procédés qui vident celui qui y recourt de toutes ses déterminations (voir Levi, Jean, *Propos intempestifs sur le Zhuangzi. Du meurtre de Chaos à la révolte des singes*, Paris, Allia, 2003, p. 42 sq).

transe sans la moindre trace d'*ego*<sup>78</sup>. Celui qui déambule « dans l'espace du "rien", dans le désert sans limite<sup>79</sup> » vit ainsi une expérience d'harmonie avec la totalité des choses, aussi bien avec une chose en particulier qu'avec l'univers dans sa globalité, en se délestant de son moi. Son espace, de même que sa liberté, ne trouvent aucune limite. C'est ainsi que Confucius reconnaît, en qualifiant son propre disciple de « vrai sage » (*xian* 賢) et en le priant de le laisser le suivre<sup>80</sup> (請從而後也), que les rôles de maître et disciple sont dorénavant intervertis. À la lumière de cet extrait, il apparaît que Zhuangzi, en suggérant de planter l'ailante dans l'infini, nous montre une voie autre, celle qui consiste à épurer le regard posé sur l'ailante de toutes les normes communes pour le considérer indépendamment du profit que son bois représente pour les hommes. Zhuangzi exhorte en effet Huizi à transformer son regard pour cesser de jauger l'ailante à partir du seul point de vue du charpentier qui aboutit à l'affirmation selon laquelle l'ailante n'a aucune qualité. La transformation du regard permet tout d'abord de considérer l'ailante sous un angle nouveau qui concorde avec sa nature véritable, mais encore et surtout de pénétrer une réalité plus élevée que celle du monde phénoménal : celle du *Dao* 道, qui coïncide avec une expérience intérieure d'harmonie entre soi et les choses ainsi qu'entre soi et ce qui les meut. L'image de l'ailante nous apprend ainsi à nous départir des choses ordinaires et convenues, les normes traditionnellement admises et tout bonnement l'angle de l'homme du commun, pour s'élever à un niveau supérieur, ce que l'extrait traitant de la pratique de « s'asseoir dans l'oubli » confirme en décrivant une expérience de

---

<sup>78</sup> Voir Pregadio, Fabrizio (dir.), *The Encyclopedia of Taoism*, 2008, p. 1308.

<sup>79</sup> « 於無何有之鄉，廣莫之野 » (1/3/9).

<sup>80</sup> « 請從而後也 » (6/19/22).

dépouillement des valeurs confucianistes et des données tant perceptuelles qu'intellectuelles.

#### 2.4.1.3. La quiétude dans le tumulte (*ying ning* 櫻寧)

Le troisième et dernière extrait, aussi situé au chapitre six, identifie l'aboutissement du processus de dénudement à une expérience de « quiétude dans le tumulte » (*ying ning* 櫻寧). C'est la « femme qui marche toute seule » (*nü yu* 女偶), une vieille femme qui a conservé sa peau de nourrisson parce qu'elle « a entendu le *Dao*<sup>81</sup> », qui énonce cette identification :

吾猶守而告之，參日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹，而後能見獨；見獨，而後能无古今；无古今，而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。其為物，无不將也，无不迎也；无不毀也，无不成也。其名為櫻寧。櫻寧也者，櫻而後成者也<sup>82</sup>。

Je commençai à enseigner [la Voie à Bu Liang-yi] et veillai à ce qu'il poursuive ses efforts. Au bout de trois jours, il fut capable de se détacher du monde ici-bas. Je persévèrai. Au bout de sept jours, il fut capable de se détacher des choses extérieures. Je persévèrai. Au bout de neuf jours, il fut capable de se détacher de la vie. Puis, il fit l'expérience de la lumière de l'aube et fut capable de voir l'Unique. Ensuite, il cessa de percevoir le passé et le présent. Puis, il pénétra là où il n'y a ni vie ni mort. Qui tue la vie ne meurt pas, qui engendre la vie ne naît pas. Il n'est rien qu'un tel être peut renvoyer, rien qu'il ne peut accueillir, rien qu'il ne peut détruire, rien qu'il ne peut accomplir. Son nom est « quiétude dans le tumulte ». Celui qui trouve la quiétude dans le tumulte parachève tout.

Ce récit décrit les différentes étapes du processus de dénudement menant de la dimension ordinaire à la dimension extraordinaire. Tout d'abord, il s'agit de se dépouiller de l'univers dans son ensemble (*tian xia* 天下), puis de chacune des choses extérieures en particulier (*wu* 物), enfin, de la vie elle-même (*sheng* 生). Ce dernier dépouillement implique que le pratiquant, ou bien s'est délivré de son attachement pour la vie, ou n'a

---

<sup>81</sup> « 吾聞道矣 » (6/17/9-10).

<sup>82</sup> 6/17/12-16.

plus de vie propre, puisqu'il est devenu capable d'embrasser toutes les vies de l'univers. Relevons par ailleurs que chacune de ces trois étapes nécessite non seulement du temps, le premier dépouillement s'effectuant au bout de trois jours (*san ri* 參日), le second au bout de sept jours (*qi ri* 七日) et le troisième au bout de neuf jours (*jiu ri* 九日), mais encore et surtout une continuité dans les efforts, la « femme qui marche toute seule » (*nü yu* 女偶) ne cessant de persévérer à veiller à ce que le pratiquant Bu Liang-yi 卜梁倚 poursuive ses efforts<sup>83</sup>. Le processus de dépouillement, en d'autres termes, ne s'effectue pas en un instant, mais requiert une pratique incessante et graduelle. Ce processus, une fois mené à terme, aboutit à ce qui est dans cet extrait nommé « l'expérience de la lumière de l'aube » (*zhao che* 朝徹).

Examinons ces deux caractères afin d'éclaircir leurs significations. La graphie *zhao* 朝, qu'on peut traduire par « aurore », « aube », « matin », « début », « commencement », comporte le radical numéro 74 de la lune *yue* 月, qui peut indiquer une temporalité cyclique. La graphie *che* 徹 signifie « pénétrer jusqu'au fond », « traverser de part en part » ou encore « s'étendre partout ». Elle se forme du radical numéro 60 de la marche *chi* 彳 et de la composante *yu* 育 qui a trait au champ sémantique de l'enfantement et de la croissance : « donner naissance », « enfanter », « élever », « nourrir », « instruire », « se développer », « croître », « s'épanouir ». Dans ce contexte, l'expression binomiale *zhao che* 朝徹 réfère à une lumière qui, d'une part, marque la fin des ténèbres nocturnes en éclairant tout d'un jour nouveau à la manière de l'aube et qui, d'autre part, se caractérise par sa force de projection, se répandant à l'horizon à l'infini.

---

<sup>83</sup> « 吾猶守而告之 » (6/17/12).

Chen Guying estime que « la lumière de l'aube » illustre l'acte de « pénétrer » ou de « comprendre parfaitement (*dong che* 洞彻) la pure lumière (*qing ming* 清明)<sup>84</sup> ». Par extension, « l'expérience de la lumière de l'aube » (*zhao che* 朝徹) réfère à une contemplation de la réalité telle qu'elle est, sans zones d'ombre ou artifices, soit du *Dao* 道 qui en est le principe immanent et que la « femme qui marche toute seule » désigne dans cet extrait sous le terme d'« Unique » (*du* 獨). Le pratiquant, parce qu'il s'est dépouillé de tout, peut à présent voir le *Dao* 道 dans toute sa vérité. Il peut épouser son cours, ce qui le détache de la perception temporelle (*wu gu jin* 无古今). Le *Dao* 道 constituant le vide éternel, il se libère aussi du cycle de la vie et de la mort<sup>85</sup>. Dès lors, la description de l'état du pratiquant coïncide entièrement avec la dynamique du *Dao* 道. C'est en effet bel et bien le *Dao* 道 qui, tout en rompant la vie de tout être, ne meurt pas<sup>86</sup>, c'est encore lui qui, tout en engendrant toute vie, ne naît pas<sup>87</sup>. Le pratiquant a ainsi pénétré la dimension extraordinaire du *Dao* 道, chevauchant son cours comme sa monture, soit le vide formant un creux qui peut « tout renvoyer » (无不將也) et « tout accueillir » (无不迎也), « tout détruire » (无不毀也) et « tout accomplir » (无不成也). Cette expérience, la « femme qui marche toute seule » la nomme « quiétude dans le tumulte » (*ying ning* 櫻寧). Cette formule présente des analogies avec cet extrait du *Daodejing* 道德經 : « Atteints à l'apogée du vide et garde avec zèle ta sérénité. Devant l'agitation simultanée de tous les êtres, ne contemple que leur retour. Les êtres multiples du monde

---

<sup>84</sup> Chen Guying 陈鼓应, *Zhuangzi jin zhu jin yi* 庄子今注今译, 2012, p. 218, note 5.

<sup>85</sup> « 入於不死不生 » (6/17/14-15).

<sup>86</sup> « 殺生者不死 » (6/17/15).

<sup>87</sup> « 生生者不生 » (*ibid.*).



feront retour chacun à leur racine. Faire retour à la racine, c'est être serein<sup>88</sup> ». Cette formule atteste d'emblée que le *Dao* 道 se situe au cœur de l'univers, dans son intériorité, et que c'est par une expérience intérieure qu'on peut le trouver et épouser son cours. À la lumière des propos de *Laozi*, il devient possible d'affirmer que la quiétude dans le tumulte désigne l'expérience intérieure d'un vide joyeux correspondant aux retrouvailles avec la racine de toute chose, le *Dao* 道.

Penchons-nous à présent sur l'expression binomiale *ying ning* 櫻寧 afin de clarifier ses acceptions. Le *Grand Ricci* indique qu'elle se traduit par « rester maître de soi sans se laisser troubler par les excitations extérieures ». Le caractère *ying* 櫻 comporte le radical numéro 64 de la main *shou* 手 et la composante à valeur phonétique et sémantique *ying* 嬰 qui signifie « nouveau-né », « enfance se situant dans la pureté de la quiétude originelle ». La graphie *ning* 寧 se traduit par « paix », « tranquillité », « calme ». Elle comporte le radical numéro 40 du toit *mian* 宀, la composante à valeur phonétique *ning* 寗 et la composante à valeur sémantique *ding* 丁 qui signifie « robustesse », « solidité », « force ». Nous pourrions ainsi substituer à l'expression « la quiétude dans le tumulte » celle de « tranquillité de l'enfance au sein de la pureté originelle », ou encore de « paix du nouveau-né ». Cette expérience implique effectivement un processus de dénudement de tout, soit un mouvement à contre-courant, un cheminement de retour au vide originel et primordial. L'expérience mystique permettrait dans cette optique de renouer avec l'état de sérénité du nouveau-né qui baigne dans le *Dao* 道. Ce mouvement de retour aboutissant à une expérience de « quiétude dans le tumulte », il devient pertinent de préciser que la

---

<sup>88</sup> Liou, Kia-hway et Benedykt Grynpas (trad.), *Philosophes taoïstes*, « Lao-tseu. Tao-tö king », 1980, XVI, p. 18.

flânerie mystique dans l'infini ne devient possible qu'à l'issue d'un processus de dénudement effectuant un mouvement à contre-courant des normes dominantes du temps de l'écriture des chapitres intérieurs du *Zhuangzi*, mais également des perceptions ou opérations intellectuelles communément admises. « L'espace du "rien" » (無何有之鄉) et « le désert sans limite » (*guang mo zhi ye* 廣莫之野) feraient dès lors référence au vide originel, « la déambulation sans action » (彷徨乎無為) et « libres ébats » (*xiao yao* 逍遙) à la sérénité de celui qui a retrouvé l'état du nouveau-né.

#### 2.4.2. Images et notions clefs de la flânerie mystique dans l'infini

L'examen de ces trois extraits à tonalité mystique qui décrivent des expériences de dénudement et plus précisément les pratiques respectives du « jeûne du cœur » (*xin zhai* 心齋), de l'« assoir dans l'oubli » (*zuo wang* 坐忘) et de leur aboutissement, la « quiétude dans le tumulte » (*ying ning* 嬰寧)<sup>89</sup>, a permis d'établir que l'expérience mystique de flânerie dans l'infini constitue l'aboutissement d'un processus de dépouillement. Ce processus est à comprendre comme l'effort continu d'un cheminement à contre-courant qui se détache tant des normes confucianistes que des perceptions et opérations intellectuelles. C'est ce que les pratiques du « jeûne du cœur » (*xin zhai* 心齋) et de l'« assoir dans l'oubli » (*zuo wang* 坐忘) rendent possible. La flânerie dans l'infini peut quant à elle être définie comme l'expérience intérieure d'un vide joyeux. Le vide renvoie, d'une part, à « l'espace du "rien" », au « désert sans limite », que Chen Guying rapproche de la « disposition vaste et claire » (空明的心境) de celui qui s'est démis de tout et

---

<sup>89</sup> *The Encyclopedia of Taoism* établit d'ailleurs une analogie entre ces trois expériences et le maintien d'un vide intérieur, la condition du non-moi (voir Pregadio, Fabrizio (dir.), *The Encyclopedia of Taoism*, 2008, p. 1110).

contemple la réalité telle qu'elle est – cette contemplation est conditionnée par l'expérience de la lumière de l'aube (*zhao che* 朝徹) –, et désigne, d'autre part, la vastitude sans bornes de la dimension extraordinaire du *Dao* 道, le principe immanent générateur, unificateur et transformateur des choses. Le caractère joyeux de cette expérience fait quant à lui écho à la « quiétude dans le tumulte » (*ying ning* 嬰寧) de celui qui, harmonisé au courant dynamique du *Dao* 道, déambule librement dans l'intériorité de toute chose. Celui qui flâne dans l'infini, autrement dit, possède la tranquillité du nouveau-né qui s'ébat dans le vide originel. Nous allons à présent nous consacrer au décryptage des images et notions clefs de la flânerie mystique dans l'infini, en particulier de « l'espace du “rien” » (無何有之鄉) et du « désert sans limite » (*guang mo zhi ye* 廣莫之野), de la « déambulation » (*pang huang* 彷徨), des « libres ébats » (*xiao yao* 逍遙) et de la « non-action » (*wu wei* 無為).

#### 2.4.2.1. L'espace du « rien » (無何有之鄉) et le désert sans limite (*guang mo zhe ye* 廣莫之野)

Le premier extrait, qui provient du chapitre sept intitulé « Réponse aux empereurs et aux rois » (*ying di wang* 應帝王), comporte la formule « espace du “rien” » (無何有之鄉) et évoque le « désert sans limite » (*kuang lang zhi ye* 壙垌之野), dans une expression qui présente des analogies avec celle invoquée dans l'image de la flânerie dans l'infini (*guang mo zhe ye* 廣莫之野) :

予方將與造物者為人，厭，則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處壙垌之野<sup>90</sup>。

---

<sup>90</sup> 7/20/14-15. On retrouve également la formule « espace du “rien” » (無何有之鄉) au chapitre 32 (32/95/28).

Je suis déjà le compagnon de ce qui crée toutes choses<sup>91</sup>. Lorsque je serai comblé, j'enfourcherai l'oiseau des vastes merveilles pour aller au-delà des six bornes de l'univers et flâner librement dans l'espace du « rien », pour m'ancrer dans le désert sans limite.

L'extrait débute sur l'affirmation d'une relation de compagnonnage entre un « homme sans nom » (*wu ming ren* 无名人) et « ce qui crée toutes choses » (*gao wu zhe* 造物者), le courant dynamique inhérent à l'univers : le *Dao* 道. L'homme sans nom a en ce sens accès à la dimension extraordinaire du principe immanent de génération, d'unification et de transformation des choses. Il a d'ores et déjà effectué le chemin à contre-courant des normes confucianistes, des perceptions et des opérations intellectuelles. Il s'est en somme dénudé de tout pour s'unir à la totalité des choses (*tong da tong* 同大通). Toutefois, au moment de son élocution, il n'a pas encore fait l'expérience intérieure du vide joyeux. Comme il le précise lui-même, ce n'est que lorsqu'il sera comblé (*yan* 厭) qu'il pénétrera la dimension sans limite du *Dao* 道. Le caractère *yan* 厭, que nous avons traduit par « être comblé », indique le champ sémantique du plein, pouvant de fait signifier « être rassasié », « être repu », « être saturé de », mais également « en avoir assez », « être dégoûté de » ou « détester ». Cela implique la possibilité que l'homme sans nom en arrive, non pas seulement à être plein du monde phénoménal au sens positif du terme, mais qu'il commence à éprouver une forme de dégoût, ou tout du moins de lassitude, à son endroit. Cette lassitude l'inciterait à quitter le monde phénoménal pour pénétrer une dimension supérieure : le vide ou flux intérieur de toute chose. L'homme sans nom décrit le passage de la dimension ordinaire à la dimension extraordinaire de façon métaphorique, en indiquant que c'est en enfourchant l'oiseau des vastes merveilles qu'il transcendera les

---

<sup>91</sup> La traduction de cette première phrase se fonde sur celle de Chen Guying : « 我正要和造物者交游 » (Chen Guying 陈鼓应, *Zhuangzi jin zhu jin yi* 庄子今注今译, 2012, p. 253).

bornes de l'univers<sup>92</sup>. L'expression binomiale *mang miao* 莽眇, que nous avons traduite par « vaste merveille », a trait au champ sémantique du mystère, de l'incompréhensible. La formule « vaste merveille » provient d'une analyse séparée des deux caractères de cette expression : le caractère *mang* 莽 peut aussi bien désigner un « terrain couvert de hautes herbes » – il comporte d'ailleurs le radical numéro 140 de l'herbe *cao* 艸 – que la « vastitude » ou l'« immensité ». Quant au caractère *miao* 眇, nous sommes d'avis qu'il s'agit du caractère d'emprunt de *miao* 妙 qui a rapport au « merveilleux », au « mystérieux » ou au « surnaturel ». Chen Guying considère que l'oiseau des vastes merveilles illustre l'aspect léger ou subtil du vide (*qing xu zhi zhuang* 轻虚之状) propre au *Dao* 道 et en particulier le souffle du vide pur (*qing xu zhi qi* 清虚之气) qui permet de « nager ou flotter dans le grand vide » (*you yu da kong* 游于大空)<sup>93</sup>. Spécifions que la seule image de l'oiseau des vastes merveilles rend compte de la flânerie dans l'infini en référant, par sa notion de vastitude, à l'absence de bornes de la dimension extraordinaire du *Dao* 道, et en suggérant, par sa mention des merveilles, la joie propre à l'expérience mystique et en particulier à la promenade aux côtés de l'ailante, aux libres ébats ou au repos sous son feuillage, enfin en métaphorisant, par le recours à l'oiseau qui a comme particularité de voler dans le ciel, la possibilité de flâner en toute liberté. Par ailleurs, le fait de préciser que le vol sur le dos de l'oiseau des vastes merveilles le mènera au-delà des six bornes de l'univers<sup>94</sup> met l'accent sur la dimension transcendante que représente l'expérience intérieure du vide joyeux à l'égard du monde phénoménal de l'homme

<sup>92</sup> « 則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外 » (7/20/14-15).

<sup>93</sup> Chen Guying 陈鼓应, *Zhuangzi jin zhu jin yi* 庄子今注今译, 2012, p. 252, note 6.

<sup>94</sup> « 以出六極之外 » (7/20/15).

ordinaire. Le caractère illimité des possibilités de cette expérience ressort enfin dans les deux expressions qui font écho à la suggestion de Zhuangzi de planter l'ailante dans l'espace du "rien", dans le désert sans limite : « 無何有之鄉 » et « 壙垠之野 ». Il émet une distinction entre ces deux expressions en associant la première à la mobilité et la seconde à l'enracinement, expliquant qu'il irait au-delà du monde phénoménal « *pour flâner* dans l'espace du "rien" et *pour s'ancrer* dans le désert sans limite ».

#### 2.4.2.2. La déambulation (*pang huang* 彷徨) et les libres ébats (*xiao yao* 逍遙)

Le second extrait, situé au chapitre 19 intitulé « Compréhension de la vie » (*Da sheng* 達生), explicite les notions de « déambulation » (*pang huang* 彷徨) et de « libres ébats » (*xiao yao* 逍遙)<sup>95</sup> :

芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無事之業，是謂為而不恃，長而不宰<sup>96</sup>。

Ignorant, [l'homme accompli<sup>97</sup>] déambule au-delà [du monde] de poussière, s'ébattant librement dans l'activité dénuée d'intervention. C'est ce qu'on appelle « agir sans dépendance, s'épanouir sans contrainte ».

Cet extrait s'ouvre sur l'affirmation de l'ignorance de l'homme accompli qui a pénétré la dimension extraordinaire du *Dao* 道. En effet, le processus de dépouillement s'applique, entre autres, à tout type de connaissance. Pour flâner dans le vide, il faut au préalable s'être dépouillé de tout. Mentionnons également qu'une pleine compréhension de la nature du *Dao* 道 se trouve au cours du cheminement à contre-courant des connaissances

---

<sup>95</sup> Cet extrait révèle de nombreux traits communs avec un passage du chapitre six qui se démarque par sa brièveté : « Ignorants, ils déambulent librement au-delà [du monde] de poussière, flânant librement dans l'activité dénuée d'intervention ». E.o. : « 芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業 » (6/18/21).

<sup>96</sup> 19/52/20-21.

<sup>97</sup> *Zhi ren* 至人.

acquises. La « déambulation au-delà [du monde] de poussière<sup>98</sup> », tout en faisant écho à la déambulation dans l'infini, indique une transcendance du monde phénoménal et donc de la dimension ordinaire. Cet au-delà coïncide avec la dimension extraordinaire de celui qui vit l'expérience intérieure du vide joyeux. « Les libres ébats dans l'action dénuée d'intervention<sup>99</sup> » font à la fois résonance aux libres ébats à l'ombre de l'ailante<sup>100</sup> et au non-agir (*wu wei* 無為) consistant, non pas à intervenir sur les choses ou les êtres, mais à s'accorder à ce qui les meut de l'intérieur. En ce sens, et c'est ce dont témoigne l'expression *wu shi zhi ye* 無事之業 qui signifie, littéralement, « l'activité sans intervention », le non-agir ne réfère pas à l'inaction ou à une attitude passive, mais à une action qui s'harmonise avec la nature des choses. L'extrait se clôt sur une formule synthétique explicative de l'expérience qui consiste à déambuler dans une dimension qui transcende le monde phénoménal et à flâner librement dans l'action dénuée d'intervention : « C'est ce qu'on appelle “agir sans dépendance, s'épanouir sans contrainte”<sup>101</sup> ». « Agir sans dépendance » constitue l'aboutissement du processus de dénudement. Une fois que le pratiquant s'est libéré de tout, il embrasse une liberté sans bornes et ne dépend plus de rien. La graphie *shi* 恃, que nous avons traduite par « dépendance », signifie aussi « s'appuyer sur », « mettre sa confiance en », « se fier à » ; elle réfère encore à l'« appui maternel ». Enfin, elle comporte le radical numéro 61 du cœur *xin* 心 qui atteste de son appartenance au champ sémantique de l'affect. L'attachement affectif entrave notre liberté parce qu'il rend dépendant à quelqu'un ou quelque chose. C'est pour cette raison que la pénétration de la dimension extraordinaire

<sup>98</sup> « 彷徨乎塵垢之外 » (19/52/21)

<sup>99</sup> « 逍遙乎無事之業 » (*ibid.*).

<sup>100</sup> « 逍遙乎寢臥其下 » (1/3/9).

<sup>101</sup> « 是謂為而不恃，長而不宰 » (19/52/21).

du *Dao* 道 coïncide avec la suppression de toute dépendance. Toute action s'effectue par-là tout à fait librement, ce qui rend possible un « épanouissement sans contrainte » (*zhang er bu zai* 長而不宰). Le caractère *zhang* 長 a trait au champ sémantique de la croissance (« naître », « se développer », « grandir », « pousser ») et le caractère *zai* 宰 désigne le maître ou le chef. L'expression *zhang er bu zai* 長而不宰 rend en cela compte d'une croissance ou d'un essor sans maître, soit, plus globalement, d'un épanouissement sans contrainte, ce qui revient, encore une fois, à mettre l'accent sur le caractère sans limite de la liberté de celui qui chevauche le *Dao* 道. Celui qui flâne dans l'infini ne dépend donc plus de rien, rien ne pouvant plus entraver sa floraison, ce que nous pourrions rapprocher de la joie pleine et entière, la plénitude ou la quiétude de celui qui n'est plus troublé par les choses (*ying ning* 嬰寧).

#### 2.4.2.3. Les libres ébats (*xiao yao* 逍遙) et le non-agir (*wu wei* 無為)

Le troisième et dernier extrait se trouve au chapitre 14. Il jette la lumière non seulement sur les notions de « libres ébats » (*xiao yao* 逍遙) et de « non-agir » (*wu wei* 無為), mais également sur la joie pleine et entière de celui qui ne dépend plus de rien et qui consiste en une « flânerie joyeuse de la cueillette de l'authenticité » (*cai zhen zhi you* 采真之遊) :

遊逍遙之虛，食於苟簡之田，立於不貨之圃。逍遙，無為也；苟簡，易養也；不貨，無出也。古者謂是采真之遊<sup>102</sup>。

[L'homme accompli de l'Antiquité<sup>103</sup>] flâne en toute liberté dans le vide, vit dans les champs du sommaire, se dresse dans le terrain dépouillé de tout commerce. Flâner librement, c'est ne pas agir ; vivre sommairement, c'est se satisfaire dans la

---

<sup>102</sup> 14/39/27-28.

<sup>103</sup> *Gu zhi zhi ren* 古之至人.



simplicité ; être dépouillé de tout commerce, c'est ne pas dépenser. Les Anciens appelaient cela « la joie des retrouvailles avec l'authentique ».

L'image de la libre flânerie dans le vide<sup>104</sup> fait écho au titre du premier chapitre, « Flânerie en toute liberté » (*Xiao yao you* 逍遙遊), tout en lui ajoutant un cadre, celui du vide (*xu* 虛) qui, comme nous l'avons mentionné à plusieurs reprises, réfère, d'une part, au vide propre au *Dao* 道 en tant que racine originelle et pivot de mutation de toute chose, et d'autre part, à une expérience intérieure de joie. Il est par la suite précisé que la libre flânerie se définit comme la non action<sup>105</sup>. Il en découle que celui qui s'ébat dans l'infini agit sans jamais intervenir sur les choses, agissant plutôt en épousant la nature de ces dernières, s'harmonisant par-là au flux du *Dao* 道. « La vie dans les champs du sommaire<sup>106</sup> » revient à « une satisfaction dans la simplicité » (*yi yang ye* 易養也), ce qui signifie, au premier niveau, vivre et se contenter de peu ; au second niveau, être délivré de tout désir, de toute dépendance vis-à-vis des normes sociétales, des perceptions ou des opérations intellectuelles. Cette vie de « rien », supputons-le, métaphorise tant la nudité intérieure conditionnant l'expérience mystique que la quiétude qui l'accompagne. Celui qui s'est de fait dépouillé de tout vit joyeusement de rien et l'espace dans lequel il se tient a été tant épuré qu'il est vide, et ce, de la même façon que « le pays du "rien" » (無何有之鄉) ou que « le désert sans limite » (*guang mo zhi ye* 廣莫之野). L'image du « terrain dépouillé de tout commerce » (*bu huo zhi pu* 不貨之圃) désigne à nouveau l'aboutissement du processus de dénudement, soit l'accession à une dimension qui transcende celle de l'homme du commun en rompant avec les codes établis par les

---

<sup>104</sup> « 遊逍遙之虛 » 14/39/27).

<sup>105</sup> « 逍遙, 無為也 » (14/39/28).

<sup>106</sup> « 食於苟簡之田 » (14/39/27).

hommes et en rendant possible un retour à la racine originelle qui génère toute chose. L'état de conscience de celui qui trouve la quiétude dans la nudité intérieure et déambule dans le vide en l'épousant a été synthétisé par les Anciens en ces termes : « la joie des retrouvailles avec l'authentique » (*cai zhen zhi you* 采真之遊). La densité de cette formule mérite qu'on s'attarde sur les différents motifs ayant mené à la traduction finale. Si le caractère *you* 遊 a été rendu par « joie » alors que son champ sémantique premier a trait à la flânerie, comme en témoigne son radical *chuo* 辶, qui désigne la marche, ainsi que la grande majorité de ses acceptions, telles que « voyager », « marcher », « parcourir », « se promener », « errer », « voguer », « flotter », c'est tout d'abord parce qu'il entretient de même un rapport étroit avec le champ sémantique de l'amusement en pouvant se définir par « s'amuser », « jouer », « se divertir », « trouver du plaisir à » ; c'est ensuite du fait que l'expérience mystique trouve son acmé dans une joie pleine et entière. Si le caractère *cai* 采, qui signifie « cueillir », « creuser », ou « saisir », a été rendu par « retrouvailles », c'est pour indiquer que la saisie de l'authenticité consiste non seulement en un effort de dépouillement se situant à rebours des actes de l'homme du commun, mais encore et surtout en un retour au sein de la racine originelle, à l'image du nouveau-né dans le giron maternel. Le choix, enfin, de traduire le caractère *zhen* 真 par « authentique » plutôt que par « vérité » ou « réalité », s'inscrit également dans la volonté de rendre compte du mouvement de retour et d'épuration du superflu. L'expérience intérieure de celui qui flâne dans l'infini correspond dans ce contexte à la joie de retrouver l'authentique, la seule chose véritablement pure, réelle et vraie, c'est-à-dire le *Dao* 道, la racine originelle de toute chose.

### 2.4.3. Celui qui ne dépend plus de rien

L'analyse des notions clefs de la flânerie dans l'infini nous a faits aboutir aux conclusions suivantes : l'expérience intérieure provoquée par le dénudement de tout et qui se définit comme un vide joyeux ouvre sur une réalité immanente qui transcende celle de l'homme du commun. C'est très certainement dans cette optique que Jean Levi a ajouté au titre du premier chapitre un sous-titre de son crû, « Randonnées extatiques<sup>107</sup> », qui rend compte du dépassement de la dimension ordinaire. Celui qui vit cette réalité goûte la joie des retrouvailles avec l'authentique, à savoir la racine originelle de toute chose, baignant ainsi dans un état de béatitude. Il se distingue en outre par une spécificité, celle de ne dépendre d'absolument rien, jouissant par-là d'une liberté sans bornes. Nous allons consacrer l'analyse qui suit au décryptage de cette totale indépendance. Pour ce faire, nous nous concentrerons sur des extraits du premier chapitre qui articulent des références respectives à ceux qui dépendent de quelque chose et ceux qui ne dépendent de rien.

Prenons l'exemple, pour commencer, du poisson-oiseau. Bien que son envergure soit hors de toute proportion<sup>108</sup> et qu'il soit capable de parcourir à tire d'aile la distance séparant les deux extrémités de l'univers, ce qui le distingue assez nettement de l'étroitesse du corps, de l'univers et de la connaissance pratique de trois petites créatures – un coucou, une cigale et une caille<sup>109</sup> –, son voyage dans le bleu du ciel n'en dépend pas moins de quelque chose. Il est de fait soutenu par le vent :

---

<sup>107</sup> Levi, Jean (trad.), *Les œuvres de maître Tchouang*, Paris, L'Encyclopédie des Nuisances, 2010, p. 13.

<sup>108</sup> « Le dos de Peng [mesure] je ne sais combien de milliers de *li*. Lorsqu'il s'envole avec ardeur, ses ailes sont comparables aux nuages du ciel ». E.o. : « 鵬之背，不知其幾千里也；怒而飛，其翼若垂天之雲 » (1/1/3-4).

<sup>109</sup> « Une cigale et un coucou disent de lui d'un air moqueur : “Lorsque nous nous dressons brusquement et prenons notre envol, nous nous lançons vers un orme ou un sappan, mais nous ne les atteignons pas et nous écrivons à terre, et voilà !” [...] Et que connaissent donc ces deux bestioles ? Une petite connaissance n'atteint pas une grande connaissance [...]. Une caille se moque de lui en disant : “[...] D'un bond, je m'envole brutalement, seulement je ne dépasse pas quelques *ren*, et je retombe, battant des ailes parmi les

鵬之徙於南冥也，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里，去以六月息者也<sup>110</sup>。

Lorsque Peng migre vers les abysses du Sud, il fouette l'eau sur une distance de trois mille *li*. Propulsé [dans le ciel] par un tourbillon de vent, il s'élève à une hauteur de quatre-vingt-dix mille *li* et se déplace au moyen des grands courants d'air du mois de juin<sup>111</sup>.

Le poisson-oiseau, comme il a été dit au chapitre premier<sup>112</sup>, revêt un gigantisme spatial éclatant et hors du commun. Ce gigantisme se déploie avant tout dans ses dimensions. C'est ce que ce court extrait, en mentionnant que ses ailes frappent l'eau sur une distance horizontale de trois mille *li* (水擊三千里), met en exergue. Son gigantisme se manifeste aussi dans la distance qu'il parcourt à tire-d'aile, de l'extrémité Nord à l'extrémité Sud de l'univers, ainsi que dans sa capacité de métamorphose. Toutefois, bien que le poisson-oiseau se démarque par son caractère extraordinaire, il n'est pas pour autant pourvu, contrairement aux apparences, d'une liberté sans bornes, car c'est au moyen du vent qu'il peut voler et s'élever haut dans les airs<sup>113</sup>. Il monte en effet à une hauteur de quatre-vingt-dix mille *li* (上者九萬里) seulement parce qu'il est propulsé par un tourbillon de vent (*tuan fu yao* 搏扶搖). L'expression binomiale *fu yao* 扶搖 peut désigner, comme le

---

armoises. C'est aussi la limite de mon vol" ». E.o. : « 蜩與學鳩笑之曰：“我決起而飛，槍榆枋，時則不至，而控於地而已矣” [...]. 之二蟲又何知！小知不及大知，小年不及大年。奚以知其然也？[...] 斥鴳笑之曰：“[...] 我騰躍而上，不過數仞而下，翱翔蓬蒿之間，此亦飛之至也” » (1/1/15-16, 1/1/17-19, 1/1/25, 1/1/25-26).

<sup>110</sup> 1/1/7-8.

<sup>111</sup> La proposition « 去以六月息者也 » a posé problème aux traducteurs. Si Chen Guying et Liou considèrent également que *liu yue* 六月 indique le mois de juin et *xi* 息 le vent, Watson, Graham, Levi et Lafitte ont quant à eux interprété *liu yue* 六月 comme une durée de six mois et Lafitte a attribué au caractère *xi* 息 l'acception du repos.

<sup>112</sup> Voir *infra*, chapitre un, pp. 48-49.

<sup>113</sup> Xinda Lian consacre son article intitulé « Zhuangzi the Poet. Re-Reading the Peng Bird Image » à la critique de la réduction ou limitation de l'image de l'oiseau Peng à sa dépendance au vent. Selon lui, il s'agit de comprendre que cette image n'est pas le produit d'un raisonnement métaphysique : « An inspiring example of soaring up and going beyond, the image is used to broaden the outlook of the small mind ; its function is thus more therapeutic than instructional. With its rich poetic and experiential content, the image of the Peng refuses to be reduced to an abstract concept, or a mere signifier of certain philosophical position. [...] To see only the superficial “inconsistencies” in Zhuangzi's argument and to read the wind under the Peng's wings as a handicap that it needs to overcome in order to embark on its “free and easy wandering” is, in the name of logic and “consistency”, to ignore the big picture Zhuangzi presents » (Xinda, Lian, « Zhuangzi the Poet. Re-Reading the Peng Bird Image », *Dao*, vol. 8, n° 3, 2009, p. 233).

mentionne Chen Guying, aussi bien un cyclone qu'un ouragan, un typhon ou une tornade maritimes (*hai zhong ju feng* 海中飓风)<sup>114</sup>, soit un tourbillon d'air suffisamment violent pour catapulter Peng dans les nuages. En outre, sa migration du point extrême Nord au point extrême Sud de l'univers n'est rendue possible que grâce aux courants d'air du mois de juin<sup>115</sup> (去以六月息者也). Ce n'est dès lors qu'en chevauchant le vent que Peng peut voler jusqu'à l'étang céleste. Sans le vent, il demeurerait à terre comme les trois petites créatures qui appartiennent à la catégorie du petit. Ainsi, malgré son appartenance à la catégorie du grand, qui est rendu manifeste par ses dimensions, la distance qu'il parcourt, et son pouvoir de métamorphose, le poisson-oiseau dépend encore de quelque chose pour voler. Or, quelques lignes plus loin, Zhuangzi réfère à Liezi 列子<sup>116</sup> qui, en dépit de sa grandeur et de ses pouvoirs, notamment celui de voler dans les airs, dépend aussi de quelque chose :

夫列子御風而行，泠然善也，旬有吾日而後反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也<sup>117</sup>。

Liezi chevauchait le vent pour voyager. Grisé par sa légèreté, il revenait [sur terre] au bout de quinze jours. Un tel homme est rare parmi ceux qui ont atteint la félicité. [Néanmoins], bien qu'il était libéré de la marche, il dépendait encore de quelque chose [pour voler].

Liezi, comme Peng, chevauche le vent pour voyager<sup>118</sup>. Une distinction doit néanmoins être établie au sujet de leur aptitude à voler. Car si Peng, en volant, se conforme à sa nature d'oiseau, Liezi, au contraire, transcende sa nature d'homme. En d'autres termes, le premier, en volant, ne manifeste rien que sa capacité naturelle, tandis que le second, ce

<sup>114</sup> Chen Guying 陈鼓应, *Zhuangzi jin zhu jin yi* 庄子今注今译, 2012, p. 9, note 4.

<sup>115</sup> Chen Guying note que c'est justement au milieu du mois de juin que les courants d'air sont les plus forts : « 六月间的风最大 » (*ibid.*, p. 10, note 5).

<sup>116</sup> Liezi 列子 est un sage auquel la tradition attribue le *Liezi*, l'un des trois classiques taoïstes avec le *Zhuangzi* et le *Daodejing*. Son existence historique est toutefois mise en doute.

<sup>117</sup> 1/1/31-1/2/1.

<sup>118</sup> « 夫列子御風而行 » (1/1/31).

faisant, révèle une dimension hors du commun, ce qui peut expliquer l'enivrement qu'il éprouve<sup>119</sup>. L'expression binomiale *ling ran* 泠然 confirme l'aspect apparemment surnaturel de Liezi. On peut effectivement la rapprocher, selon Chen Guying, des formules *piao ran* 飘然 et *qing miao zhi mao* 轻妙之貌. La première désigne, littéralement, l'agilité ou le fait de voltiger, de tourbillonner dans les airs, et évoque, allégoriquement, le détachement du monde ou encore l'oisiveté. La seconde se traduit par « apparence légère et merveilleuse »<sup>120</sup>. Il est également mentionné que Liezi a atteint la félicité (*dao fu* 致福), ce qui, pourrait-on supputer, entretient une certaine relation avec la joie pleine et entière de l'expérience mystique. Liezi s'avère-t-il pour autant comparable à celui qui flâne dans l'infini ? Certes, il expérimente une forme de liberté, celle d'être délivré de la nécessité de marcher (*mian hu xing* 免乎行), et sans doute plus largement des réalités du monde ici-bas. Si on considère en effet que la marche sur la terre métaphorise l'obéissance aux règles de l'univers, tandis que le vol dans le ciel illustre sa transcendance, il en découle que Liezi s'est d'ores et déjà délivré d'entraves notamment matérielles. Toutefois, cette délivrance trouve sa limite dans sa dépendance au vent<sup>121</sup>, son vol n'étant rendu possible que par la force de celui-ci. Dans ce contexte, Liezi, contrairement à celui qui flâne dans l'infini, n'est pas entièrement maître de soi, son autonomie demeurant partielle, entamée par sa dépendance au vent. Il demeure en ce sens inscrit dans le fini, tandis que celui qui flâne dans l'infini ne trouve plus de limite à sa liberté. C'est ce dont attestent les lignes qui succèdent à la mention de la dépendance de Liezi au vent et qui décrivent un être qui ne dépend plus de rien :

---

<sup>119</sup> « 泠然善也 » (1/1/31).

<sup>120</sup> Chen Guying 陈鼓应, *Zhuangzi jin zhu jin yi* 庄子今注今译, 2012, p. 22, note 8.

<sup>121</sup> « 犹有所待者也 » (1/2/1).

若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人無己，神人無功，聖人無名<sup>122</sup>。

Quant à celui qui chevauche le pouvoir régulateur de l'univers et conduit la puissance transformatrice des six souffles<sup>123</sup> pour flâner dans l'infini, de quoi dépendrait-il encore ? C'est pourquoi il est dit : le mystique est sans moi<sup>124</sup>, l'homme parfait est sans œuvre, l'homme sage est sans renom.

L'image du « chevauchement de la vérité de l'univers<sup>125</sup> » illustre la mise en harmonie entre soi et le principe immanent à toute chose, qui à la fois les génère, les unifie et les transforme. C'est dans cette optique que Chen Guying affirme que cette formule métaphorise la conformation de soi à la nature des dix mille êtres (顺万物之性) ou la conformation de soi au cours spontané du *Dao* 道 (依自然之道)<sup>126</sup>. Le caractère *zheng* 正, que nous avons traduit par « pouvoir régulateur », désigne, soutient Chen Guying, la loi de l'univers (天地的法则) ou, plus précisément, la nature ou loi de la spontanéité (自然之性 ; 自然的规律)<sup>127</sup>. Notons par ailleurs que l'expression binomiale *zi ran* 自然 se traduit littéralement par « être ainsi par soi-même », ce qui signifie être ainsi *sans* autrui. Cette notion implique en effet, selon *The Encyclopedia of Taoism*,

a free working [...]. In human beings, *ziran* means being free from dependence on some other thing or substance (*wudai* 無待, as the *Zhuangzi* says), being natural [...], and being creative. [...] So to be *ziran* is to be natural in the highest sense, to nourish within oneself one's own nature that is one's own profound and true sprout of life<sup>128</sup>.

---

<sup>122</sup> 1/2/1-3.

<sup>123</sup> La traduction de cette première phrase se fonde sur celle de Levi (Levi, Jean (trad.), *Les œuvres de maître Tchouang*, Paris, L'Encyclopédie des nuisances, 2010, p. 15).

<sup>124</sup> L'expérience mystique consiste de fait à se libérer de tout, dont le moi.

<sup>125</sup> « 乘天地之正 » (1/2/1-2).

<sup>126</sup> Chen Guying 陈鼓应, *Zhuangzi jin zhu jin yi* 庄子今注今译, 2012, p. 23, note 11.

<sup>127</sup> *Ibid.*

<sup>128</sup> Pregadio, Fabrizio (dir.), *The Encyclopedia of Taoism*, 2008, pp. 1302-1303.

Celui qui s'accorde au pouvoir régulateur de l'univers, soit au cours spontané du *Dao* 道, ne dépend plus de rien<sup>129</sup> parce qu'il est ainsi par lui-même, c'est-à-dire absolument libre. S'identifiant au *Dao* 道, il conduit la puissance transformatrice des six souffles<sup>130</sup>, à comprendre comme le flux interne dynamique de l'univers, soit, souligne Chen Guying, comme le *yin* 陰 et le *yang* 陽, le vent (*feng* 風) et la pluie (*yu* 雨), les ténèbres (*hui* 晦) et la lumière (*ming* 明)<sup>131</sup>. Or, c'est bel et bien celui qui s'accorde à ce flux intérieur qui flâne dans l'infini et ne dépend plus de rien<sup>132</sup>. Dans ce contexte, lorsque Zhuangzi invite Huizi à planter l'ailante dans l'infini pour flâner à ses côtés, s'ébattre librement et se reposer sous son feuillage, c'est pour l'exhorter à s'affranchir de tout conditionnement, de tout déterminisme, de façon à goûter la liberté sans bornes de celui qui ne dépend plus de rien parce qu'il est devenu le principe intérieur de toute chose. Si cet homme est dépouillé de moi (*wu ji* 無己), c'est parce qu'il ne se limite plus à une seule identité, pouvant embrasser toutes les choses ensemble ou séparément selon la perspective adoptée. S'il est sans œuvre (*wu gong* 無功), c'est du fait qu'il n'intervient sur rien, concordant plutôt avec le vide qui rend possible la transformation spontanée des choses. S'il s'est délesté du renom (*wu ming* 無名), c'est parce que n'ayant plus de moi, il n'agit au nom de personne, ne s'identifiant d'ailleurs lui-même plus avec personne, puisque s'étant entièrement fondu au principe immanent de l'univers. Ainsi, c'est au terme du processus de dénudement que la flânerie dans l'infini devient possible, et seul celui qui s'est affranchi de toute attache,

---

<sup>129</sup> Pour Guo Yongjian 郭勇健, c'est ce concept de non-dépendance (*wu dai* 无待) qui permet de comprendre la signification des « libres ébats » (*xiao yao* 逍遥). Voir Guo, Yongjian 郭勇健, *Zhuangzi xiao yao xin jie* « 庄子“逍遥”新解 », *Nankai xue bao*, Zhexue shehui kexueban 南开学报, 哲学社会科学版, n° 6, 2013, pp. 85-92.

<sup>130</sup> « 御六氣之辯 » (1/2/2).

<sup>131</sup> Chen Guying 陈鼓应, *Zhuangzi jin zhu jin yi* 庄子今注今译, 2012, p. 23, note 12.

<sup>132</sup> « 遊無窮者, 彼且惡乎待哉! » (1/2/2).



extérieure comme intérieure, et qui ne dépend donc plus de rien, en fait l'expérience. Celui-ci est un sage (*sheng ren* 聖人), un homme accompli (*zhi ren* 至人) et mystique (*shen ren* 神人). Dans *The Encyclopedia of Taoism*, il est dit que le mystique se situe à mi-chemin « between man and deity, [that he] transcends human existence<sup>133</sup> ». Il y a en ce sens une distinction à établir entre ceux qui se situent dans le fini et ceux qui déambulent dans l'infini. Ceux qui se situent dans le fini vivent dans le monde ici-bas et sont soumis à ses règles. Cela concerne par exemple les trois petites créatures qui critiquent le poisson-oiseau, le poisson-oiseau lui-même ou Liezi, soit des êtres qui appartiennent tant à la catégorie du petit qu'à la catégorie du grand. Car même ceux qui se révèlent dotés d'un gigantisme spatial ou d'une longévité hors norme dépendent encore de quelque chose pour vivre. *A contrario*, ceux qui font l'expérience de la déambulation dans l'infini ne dépendent plus de rien en ce qu'ils ont pénétré la dimension extraordinaire du *Dao* 道 au sein de laquelle la liberté est sans bornes. Cette distinction entre le fini et l'infini, entre ceux qui dépendent de quelque chose et ceux qui ne dépendent plus de rien, constitue la différence entre la dimension ordinaire du monde ici-bas et la dimension extraordinaire inhérente à l'expérience mystique. Zhuangzi use ainsi de l'image de l'ailante planté dans l'infini pour métaphoriser le pont reliant la dimension ordinaire des hommes du commun à la dimension extraordinaire du sage qui, absolument autonome, vit joyeusement les retrouvailles avec l'authentique.

---

<sup>133</sup> Pregadio, Fabrizio (dir.), *The Encyclopedia of Taoism*, 2008, p. 885.

## 2.5. Conclusion : L'ailante (*chu* 樗) ou la voie du sage qui ne dépend plus de rien

L'analyse de l'extrait B évoquant l'image de l'ailante a fait émerger trois thématiques : la difformité, l'inutilité et la flânerie dans l'infini. C'est de fait en raison de sa difformité qui rend son bois impropre aux outils des charpentiers que Huizi attribue à l'ailante un caractère inutile. C'est pourtant la même inutilité qui permet non seulement à l'ailante de croître et de vivre longtemps, mais rend encore et surtout possible à autrui une flânerie mystique dans l'infini. Son apparente utilité, en d'autres termes, ouvre sur une double utilité : une utilité spatiotemporelle pour l'ailante et d'ordre contemplatif pour l'homme. Cette apparente valorisation de l'inutilité se situe dans le contrepied des normes dominantes et des valeurs de l'homme ordinaire. Toutefois, l'extrait B illustre moins une valorisation de l'inutilité qu'une mise en exergue d'un décroisement du jugement. Car Zhuangzi, contrairement à Huizi qui se cantonne à poser un regard unique sur l'ailante, celui des charpentiers, manifeste la capacité de percer le carcan de ce regard en multipliant les points de vue sur l'ailante afin de déceler ses qualités naturelles au-delà de sa seule perspective ou de ses propres intérêts. L'attitude qu'il prône à l'égard de toute chose s'avère dès lors des plus atypiques : il ne s'agit plus de les jauger à l'aide de normes universelles, mais de modifier son regard afin de saisir ce qu'elles ont de spécifique et de singulier.

L'examen de ce que nous avons défini comme le couronnement de l'extrait B, soit la flânerie mystique dans l'infini, a mis à jour les principales caractéristiques de cette expérience. Tout d'abord, l'étude d'extraits à tonalité mystique, qui décrivent des expériences de dénuement, en particulier les pratiques du « jeûne du cœur » (*xin zhai* 心

齋), de l' « assoir dans l'oubli » (*zuo wang* 坐忘), ainsi que leur aboutissement dans la « quiétude au sein du tumulte » (*ying ning* 嬰寧), a en premier lieu établi que le dépouillement des normes communes, des perceptions et des opérations intellectuelles constitue la condition *sine qua non* de la flânerie dans l'infini. Elle a en outre permis de saisir cette dernière comme l'expérience intérieure d'un vide joyeux. Puis, l'investissement d'extraits faisant écho aux images et notions clefs de la flânerie mystique a révélé une relation intime entre la joie éprouvée dans cette expérience et les retrouvailles avec l'authentique : le *Dao* 道, le principe générateur, unificateur et transformateur de toute chose. Il a également levé le voile sur la spécificité hors norme de celui qui vit cette expérience, celle de ne dépendre de rien. Enfin, le décryptage de cette singularité a permis de préciser que la flânerie mystique dans l'infini illustre la réalité du sage (*sheng ren* 聖人) qui s'est tout à fait libéré de la dimension ordinaire pour pénétrer la dimension extraordinaire du *Dao* 道 auquel il se fond du tout au tout, devenant par-là le souffle inhérent à toute chose.

L'image de l'ailante a ainsi pour fonction de guider les êtres sur la voie de la sagesse qui coïncide avec l'expérience d'une joie et d'une liberté sans bornes. Elle incarne le pont entre la dimension ordinaire du monde ici-bas et la dimension extraordinaire de son flux dynamique ou de sa racine originelle, le *Dao* 道. Elle fait office de médiateur entre le fini et l'infini, entre la dépendance et l'indépendance, entre la perception commune et la béatitude de celui qui embrasse la totalité des choses. Il devient dès lors pertinent de rappeler que le caractère *chu* 樗 se forme, outre le radical numéro 75 du bois ou de l'arbre *mu* 木, de la sous-graphie à valeur sémantique *yu* 雥, qui dévoile un rapport

au divin. Cette sous-graphie désigne les invocations, sacrifices ou rituels pour obtenir la pluie en été. Or, le *Zhuangzi* rend compte de cette teneur divine, à entendre comme une sagesse accomplie, en employant l'ailante pour illustrer la voie mystique du sage. Cette mise en relation entre l'ailante et le mystique prouve, bien qu'il soit truffé de connaissances botaniques, que le contenu du *Zhuangzi* fait primer sur la connaissance le jeu de déconstruction et de reconstruction des normes mythiques afin d'exhorter à mieux vivre, à saisir sa nature, la façon de l'épanouir, et le chemin de la sérénité.

## Chapitre trois : Le chêne (*li* 櫟)

### 3.1. Introduction

Le chêne liège de Chine (*Quercus variabilis*, *Quercus bungeana* ou *Quercus variabilis* Blume) appartient à la famille des Fagacées et trouve son origine dans les zones tropicales et subtropicales de l'Est de l'Asie. Cet arbre se caractérise par sa croissance rapide et une hauteur moyenne de quinze à vingt mètres. Son tronc a une écorce liégeuse profondément fissurée et très rugueuse d'une couleur gris-argenté. Ses feuilles, longues et brillantes, d'une teinte vert-sombre sur la face supérieure et argentée sur la face intérieure, virant au doré en automne, peuvent atteindre vingt centimètres de longueur et six centimètres de largeur. Son bois et son écorce sont tous deux considérés de qualité : on utilise le premier pour les charpentes ainsi qu'en menuiserie et en ébénisterie ; on emploie la seconde pour le tannage des cuirs.

En chinois, le chêne liège de Chine est désigné par la graphie *li* 櫟. Elle comporte le radical numéro 75 de l'arbre ou du bois *mu* 木 et la composante phonétique *le* 樂. Bien que le premier sens du caractère *li* 櫟 réfère au chêne générique, il peut également se traduire, d'après le *Grand Ricci*, par « balustrade » ou par « agression », désigner des villes ou des lieux, comme par exemple une localité située au Henan 河南, dans l'État de Chu 楚 dont Zhuang Zhou 莊周 est originaire, et même évoquer un animal légendaire, une caille à rayures noires dont la consommation guérirait les hémorroïdes.

Le caractère *li* 櫟 présente deux occurrences dans le *Zhuangzi*. Elles sont l'une et l'autre situées dans un récit du chapitre quatre intitulé « Dans le monde des hommes » (*Ren jian shi* 人間世). Ce caractère désigne plus précisément un chêne qui, comme

l'ailante au chapitre premier, s'avère inutile aux yeux des charpentiers, et qui use de la fonction de l'arbre du dieu du sol (*she shu* 社樹)<sup>1</sup> pour s'assurer une vie longue et paisible. Ce récit, qui semble faire écho à l'extrait B évoquant l'ailante, se pose en contraste avec les trois dialogues qui le précèdent. Ces derniers traitent de la quête du bon gouvernement des hommes, ce qui semble *a priori* inscrire le fil directeur du chapitre quatre au cœur d'enjeux essentiellement sociopolitiques. Le récit où figure le chêne (*li* 櫟), que nous désignerons « extrait C », se distingue toutefois de l'art de gouverner des hommes, tout d'abord en mettant l'accent sur un chêne, une image emblématique de la flore qui n'a rien de commun avec la sphère humaine, mais encore et surtout en associant cette image avec la thématique de l'inutilité qui semble de prime abord constituer l'antithèse de la quête du bon gouvernement. L'inutilité désigne en effet une action superflue, une absence de qualité ou l'incapacité à remplir son but, sa fonction. *A contrario*, la quête du bon gouvernement entretient une relation étroite avec la volonté de concrétiser l'utilité ultime consistant à réaliser le meilleur vivre-ensemble possible.

Au vu du contraste qui sévit dans le chapitre quatre du *Zhuangzi* entre la visée de l'utilité ultime constituant le cœur de ses trois premiers dialogues et l'inutilité du chêne, l'analyse de l'extrait C se focalisera prioritairement sur les enjeux et symboliques de l'inutilité. Il conviendra à cet égard de répondre à la question suivante : cet extrait exprime-t-il la primauté existentielle de l'inutilité sur l'utilité, de l'utilité sur l'inutilité, ou du caractère fallacieux de cette opposition ? De façon à cerner les principales significations de l'inutilité, ce qui permettra d'élaborer une réponse claire et complète à

---

<sup>1</sup> Le Dieu du sol est une forme de terre divinisée en ce qu'il personnifie et sacralise les énergies du sol. Durant l'Antiquité, il est étroitement associé à l'arbre, qui l'abrite ou l'incarne. Pour une explication détaillée, voir *supra*, pp. 130-134.

cette interrogation, la seconde partie de ce chapitre sera consacrée à l'étude de deux extraits dans lesquels l'inutilité forme la thématique directrice.



### 3.2. Le charpentier Shi aperçut un chêne (*li* 櫟), l'arbre du dieu du sol

匠石之齊，至於曲轅，見櫟社樹。其大蔽數千牛，絜之百圍，其高臨山十仞而後有枝，其可以為舟者旁十數。觀者如市，匠伯不顧，遂行不輟。弟子壓觀之，走及匠石，曰：「自吾執斧斤以隨夫子，未嘗見材如此其美也。先生不肯視，行不輟，何邪？」曰：「已矣，勿言之矣！散木也，以為舟則沈，以為棺槨則速腐，以為器則速毀，以為門戶則液櫛，以為柱則蠹。是不材之木也，无所可用，故能若是之壽。」匠石歸，櫟社見夢曰：「女將惡乎比予哉？若將比予於文木邪？夫相梨橘柚，果蓏之屬，實熟則剝，剝則辱；大枝折，小枝泄。此以其能苦其生者也，故不終其天年而中道夭，自揜擊於世俗者也。物莫不若是。且予求无所可用久矣，幾死，乃今得之，為予大用。使予也而有用，且得有此大也邪？且也若與予也皆物也，奈何哉其相物也？而幾死之散人，又惡知散木！」匠石覺而診其夢。弟子曰：「趣取无用，則為社何邪？」曰：「密！若无言！彼亦直寄焉，以為不知己者詬厲也。不為社者，且幾有翦乎！且也彼其所保與眾異，而以義譽之，不亦遠乎<sup>2</sup>！」

En cheminant vers le Qi<sup>3</sup>, le charpentier Shi atteignit Qu Yuan<sup>4</sup> et aperçut un chêne<sup>5</sup>, l'arbre du dieu du sol. Il était d'une telle grandeur que [son ombrage] pouvait abriter des milliers de bœufs ; si on l'embrassait, cela faisait cent *wei*<sup>6</sup> de tour ; sa hauteur approchait une montagne de dix *ren*<sup>7</sup> à partir de laquelle se déployaient des branches. [Avec son bois], on aurait largement pu fabriquer dix bateaux. Les gens qui venaient le voir étaient aussi nombreux qu'au marché. [Toutefois], le maître charpentier ne se retourna pas pour le contempler et poursuivit son chemin sans ralentir le pas. Lorsque l'apprenti eut contemplé l'arbre jusqu'à en avoir plein [la vue]<sup>8</sup>, il alla rejoindre le charpentier Shi et lui dit : « Jamais, maître, depuis que je manie la hache sous vos ordres, je n'ai vu un morceau de bois d'une telle beauté. Maître, comment est-il possible que vous n'interrompiez pas votre marche pour le regarder ? » « Ça suffit ! Ne parle plus de cela ! C'est un arbre sans intérêt. [Si] on en fait des bateaux ils coulent, [si] on en fait des cercueils ils pourrissent à vitesse éclair, [si] on en fait des

<sup>2</sup> *Zhuangzi zhuzi suoyin* 莊子逐字索引, Xianggang 香港, Shangwu yinshuguan 商務印書館, 2000, 4/11/21-4/12/6.

<sup>3</sup> Principauté sous les Zhou 周 située dans le Shandong 山東 actuel.

<sup>4</sup> Au lieu de retranscrire le nom propre *Qu yuan* 曲轅 en pinyin, Liou, Levi, Watson et Mair ont privilégié une traduction littérale : « Brancard Tordu » (Liou), « Timon-Courbe » (Levi), « Crooked Shaft » (Watson), et « Bent Shaft » (Mair).

<sup>5</sup> Le choix de traduire *li* 櫟 par « chêne » s'avère loin, bien plus, d'ailleurs, que la traduction de *ming ling* 冥靈 par « tortue », de faire l'unanimité. Liou traduit ce caractère par « marronnier », Levi et Pastor par « ailante » – sans doute pour marquer la résonance avec l'extrait B à propos de l'ailante, mais il nous paraît important de ne pas forcer les associations et de suivre le plus fidèlement possible ce que le ou les auteurs du *Zhuangzi* ont rédigé –, Lafitte par « orme » – à notre avis la meilleure traduction parmi celles que nous venons de citer en ce que l'orme est, comme nous l'avons mentionné plus haut, l'un des trois arbres les plus sacrés avec le châtaignier et le chêne sous la dynastie des Zhou 周. Les trois traducteurs anglophones ont quant à eux opté pour « chêne » (« oak » pour Watson, « chestnut-leaved-oak » pour Graham et Mair).

<sup>6</sup> Unité de mesure pour les circonférences qui correspond à un empan ou à une brassée.

<sup>7</sup> Unité de mesure équivalant à quatre-vingts pieds environ.

<sup>8</sup> Chen Guying précise que *yan guan* 壓觀 signifie *bao kan* 饱看, c'est-à-dire « regarder minutieusement », « regarder très attentivement » (Chen Guying 陈鼓应, *Zhuangzi jin zhu jin yi* 庄子今注今译, Beijing 北京, Shangwu yinshuguan 商务印書館, 2012, p. 157, note 6).

ustensiles ils se brisent rapidement, [si] on en fait des battants de porte ils suintent et découlent, [si] on en fait des piliers les vers les dévorent. C'est un arbre sans qualité naturelle. Il est inutilisable. C'est pourquoi il a pu [avoir] une si longue vie. » [Une fois] le charpentier de retour chez lui, le chêne dieu du sol lui apparut en songe et lui dit : « Pourquoi veux-tu me comparer ? Serais-tu sur le point de me comparer à des arbres cultivés<sup>9</sup> ? Toutes ces sortes d'arbres : l'azerolier, le poirier, l'oranger et le pamplemoussier, sont, dès qu'ils ont des fruits mûrs, écorchés vifs et outragés : leurs grandes branches sont brisées, leurs petites branches dispersées aux quatre vents. Ces arbres, du fait qu'ils ont des aptitudes, endurent des souffrances dans leur vie. C'est pourquoi ils ne vivent pas jusqu'au terme naturel de leur existence et meurent prématurément. Eux-mêmes sont battus et maltraités par les gens vulgaires de génération en génération<sup>10</sup>. Parmi les êtres, aucun n'est pas comme cela. D'ailleurs, j'ai pendant longtemps cherché l'inutilisable et c'est aujourd'hui, au bord de la mort, que je l'obtiens. Elle m'est d'une grande utilité. Si j'avais eu une utilité, aurais-je pu atteindre une telle grandeur ? Et puis, toi et moi sommes tous les deux des êtres. Comment des êtres peuvent-ils [se jauger] mutuellement ? Comment est-ce qu'un homme sans intérêt au bord de la mort pourrait connaître un arbre tout autant dépourvu d'intérêt ? » Le charpentier Shi se réveilla et raconta<sup>11</sup> son rêve à son apprenti, qui lui dit : « S'il vise l'inutilité, comment peut-il devenir le dieu du sol ? » Le charpentier répondit : « Boucle-là et reste silencieux ! Il se réfugie dans [cette fonction] uniquement pour se protéger contre les outrages et la brutalité de ceux qui ne le connaissent pas. S'il n'était pas considéré comme le dieu du sol, ne serait-il pas menacé par les coups de sécateurs ? Et puisque ce qu'il protège se distingue de ce que la multitude protège, si on le jauge en se basant sur des normes communes, la différence n'est-elle pas trop vaste<sup>12</sup> ? ».

<sup>9</sup> La traduction de l'expression binomiale *wen mu* 文木 varie d'un spécialiste à un autre, tout en demeurant dans le même champ sémantique. Ainsi, Liou parle de « beaux arbres », Levi d'« arbres cultivés », Lafitte d'« arbres ornementaux », Pastor d'« arbres nobles », Watson d'« arbres utiles » (« useful trees »), Graham et Mair de « fine grained woods ».

<sup>10</sup> Nous notons une divergence entre les traductions françaises et anglaises de la dernière proposition de cette phrase, à savoir « 自掊擊於世俗者也 ». Les premières ont négligé, contrairement aux secondes, le texte source. Si Pastor l'omet tout bonnement, Liou, Levi et Lafitte la condensent à l'extrême en traduisant respectivement par « Ils s'attirent sur eux leur propre destruction », par « Ils invitent au pillage » et par « attirant eux-mêmes leur destruction ». Quant à Watson, Graham et Mair, ils sont tous trois restés fidèles au texte original en traduisant respectivement par « They bring on themselves – the pulling and tearing of the common mob », par « trees which have let themselves be made victims of worldly vulgarity » et par « They are trees that bring upon themselves the assaults of the worldly ».

<sup>11</sup> Bien que le caractère *zhen* 診 signifie, d'après le *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise*, « examiner », « observer », « diagnostiquer », tous les traducteurs, excepté Lafitte qui a opté pour « analyser », lui ont substitué le sens de « raconter ». Cette substitution s'explique par la nécessité d'établir une cohérence entre ce qui se déroule au réveil du charpentier et la question posée par son apprenti sur le contenu de son rêve. Nous saisissons effectivement mal le lien entre le fait que le charpentier examine son rêve et le fait que l'apprenti ait pris connaissance de son contenu, tandis que si le charpentier le lui raconte, tout s'éclaire. Chen Guying confirme d'ailleurs cette signification en substituant au caractère *zhen* 診 le caractère *zhen* 診 ou *gao* 告 qui se traduisent tous deux par « s'adresser à », « dire quelque chose à quelqu'un » (Chen Guying 陈鼓应, *Zhuangzi jin zhu jin yi* 庄子今注今译, 2012, p. 157, note 11).

<sup>12</sup> Les traducteurs ont pour la plupart pris certaines libertés vis-à-vis du texte source en essayant de rendre toute la portée poétique et philosophique de la dernière proposition de cette phrase : « 而以義譽之，不亦遠乎 ! ». Toutefois, toutes ces traductions sont proches d'un point de vue sémantique : « Il est vain de vouloir chercher une signification à son existence » (Liou) ; « On ne peut mesurer les faits et les gestes d'un être de sa trempe à l'aune ordinaire » (Levi) ; « Le juger par des méthodes normales est loin de réussir »

Cet extrait se divise en deux parties. La première lève le voile sur un paradoxe entre le caractère extraordinaire du chêne et son inutilité. Le caractère extraordinaire du chêne se révèle en particulier dans ses dimensions hors norme qui le font paraître comme un véritable phénomène. C'est la raison pour laquelle les gens viennent en nombre pour le contempler. Son inutilité, qui est énoncée par le charpentier Shi et qui constitue la condition de sa longévité, réside dans la mauvaise qualité de son bois. Tout ce qu'on y taille pourrit ou se brise à vitesse éclair. La seconde partie résout le paradoxe entre le caractère extraordinaire du chêne et son inutilité en mettant l'accent sur la valeur de cette inutilité qui se révèle au cœur d'une vision onirique, celle du charpentier Shi. Cette vision est générée par le blâme formulé en songe par le chêne lui-même et relayée par les déductions que le charpentier en tire sur la singularité des êtres. La parole de l'arbre nous est par-là rendue accessible par l'intermédiaire d'une figure de style, la sermocination, qui personnifie un être absent ou inanimé en lui prêtant la parole. Le blâme du chêne prend la forme d'une comparaison entre les arbres cultivés qui meurent prématurément à cause de l'utilité de leurs fruits et sa propre longévité ainsi que son caractère extraordinaire qu'il a tous deux obtenus grâce à son inutilité. La première déduction que le charpentier tire de son rêve se situe dans la prise de conscience que le chêne use de sa fonction d'arbre du dieu du sol pour s'assurer une vie longue et paisible. La seconde a trait à son caractère singulier : le chêne, par son caractère inutile et ses

---

(Lafitte) ; « User du sens du commun pour le juger, n'est-ce pas une bévue ? » (Pastor) ; « If you try to judge it by conventional standards, you'll be way off ! » (Watson) ; « If we praise it for doing a duty won't we be missing the point ? » (Graham) ; « If we attempt to understand it on the basis of conventional morality, won't we be far from the point ? » (Mair). Notre traduction se fonde quant à elle sur les mises en lumière de Chen Guying, qui précise notamment que le caractère *yi* 義 révèle deux acceptions avoisinantes : 1) *yi* 仪, c'est-à-dire les usages rituels, les mœurs, les coutumes ; 2) *chang li* 常理, la façon ordinaire ou normale de juger, l'usage courant, la règle établie. Cette clarification permet de comprendre la formule *yi yi yu zhi* 以義譽之 comme le fait de comprendre ou de jauger l'arbre en se basant sur des normes communes : « 你只从常理来度量它 » (Chen Guying 陈鼓应, *Zhuangzi jin zhu jin yi* 庄子今注今译, 2012, pp. 158-159).

conséquences positives sur sa longévité et son gigantisme, se démarque des normes communes.

### 3.3. L'inutilité ou la condition d'une vie longue et paisible

#### 3.3.1. Le dieu du sol

Dès le début de l'extrait, il est mentionné que le chêne est l'arbre du dieu du sol (*li she shu* 櫟社樹). Dans le *Zhuangzi*, il est le seul arbre à entretenir une relation explicite avec le champ du sacré<sup>13</sup>. Il convient donc de se pencher en premier lieu sur le rôle du dieu du sol dans la Chine antique. Dans *Le T'ai Chan. Essai de monographie d'un culte chinois*, Édouard Chavannes consacre un appendice au dieu du sol (*she* 社), dans lequel il estime que le « culte du dieu du sol est extrêmement ancien en Chine<sup>14</sup> ». Quant à Henri Maspero, spécialiste des coutumes de la Chine antique et du taoïsme, il définit le dieu du sol comme la terre divinisée :

Le dieu du Sol était la terre divinisée, mais pas à la manière de Cybèle et des déesses-mères de l'Orient méditerranéen. On peut concevoir de deux façons la terre divinisée : ou bien comme la glèbe productrice de récoltes, et on en fait une terre-mère nourricière comme les peuples de l'Asie Antérieure ; ou bien comme un territoire délimité soumis à un prince et sur lequel vivent des hommes, et on en fait un dieu protecteur du domaine princier et de ses habitants<sup>15</sup>.

Roel Sterckx se base pour sa part sur le *Classique des Rites* (*Liji* 禮記) pour soutenir que le dieu du sol « where the spirits of the land were honoured, provided a space for

---

<sup>13</sup> Notons, dans le sillage de Jacques Brosse, que le chêne était honoré à la même époque par les Grecs. Ces derniers le croyaient de fait habité par des nymphes, les Hamadryades, dont la vie était intimement liée à celle de ces arbres et qui mouraient avec eux, ainsi que par les Dryades qui, elles, pouvaient les quitter. Il était interdit d'abattre un chêne avant que les prêtres eussent déclaré que les nymphes qui l'habitaient s'en étaient retirées. Le chêne était de plus dédié à Zeus, et l'oracle de la forêt de chênes de Dodone, en Épire, était renommé dans tout le monde grec (voir Brosse, Jacques, *Larousse des arbres. Dictionnaire des arbres et des arbustes*, Paris, Larousse, 2001, p. 379).

<sup>14</sup> Chavannes, Édouard, *Le T'ai Chan. Essai de monographie d'un culte chinois*, « Appendice. Le dieu du sol dans la Chine antique », Paris, Ernest Leroux, 1910, p. 437.

<sup>15</sup> Maspero, Henri, *Le Taoïsme et les religions chinoises*, « La religion chinoise dans son développement historique », Paris, Gallimard, 1971, p. 13.

congregation in which one would empower the soil with spirit-like powers. By erecting the soil altar one pays “spiritual homage” to the Way of the Earth<sup>16</sup> ».

Le dieu du sol, bien qu’il ait eu un culte provisoire<sup>17</sup>, s’avère d’une très grande importance durant l’Antiquité chinoise, et ce, dans toutes les couches de la société. Chaque famille possède en effet un dieu du sol dans sa demeure. Celui-ci loge dans l’emplacement situé au-dessous d’un orifice que la famille a ménagé au milieu de l’habitation<sup>18</sup>. Il existe aussi des dieux du sol pouvant protéger trois types de territoires plus vastes : le canton, la division territoriale appelée arrondissement<sup>19</sup> et le royaume féodal<sup>20</sup>. Dès l’Antiquité, les dieux du sol se soumettent ainsi à une hiérarchie.

Le dieu du sol entretient en outre une relation étroite avec l’arbre en ce qu’un arbre est généralement planté sur son tertre<sup>21</sup> – excepté pour le dieu du sol familial. Chavannes observe à ce sujet que l’association entre dieu du sol et arbre constitue un fait constant. Afin d’illustrer la présence effective d’un arbre dans les endroits consacrés aux dieux du

---

<sup>16</sup> Sterckx, Roel, « Searching for Spirit. Shen and Sacrifice in Warring States and Han Philosophy and Ritual », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, vol. 29, 2007, p. 36.

<sup>17</sup> Le sort des dieux du sol était inextricablement lié à celui de la famille qui commandait à leur domaine. Lorsque cette famille succombait, le dieu du sol disparaissait dans son sillage.


<sup>18</sup> Cet emplacement s’appelait *zhong liu* 中霤 – ce nom n’existe plus de nos jours – : « Ces caractères indiquent que d’une part il se trouve au centre, d’autre part qu’il est exposé à la pluie, c’est-à-dire qu’il est à ciel ouvert pour permettre à la terre de participer au mouvement d’échanges qui constitue la vie universelle » (Chavannes, Édouard, *Le T’ai Chan. Essai de monographie d’un culte chinois*, « Appendice. Le dieu du sol dans la Chine antique », 1910, p. 438). Dans ce contexte, pour rendre impuissant le dieu du sol, il suffit d’élever un bâtiment qui le recouvre. Le *zhong liu* 中霤 était l’une des cinq divinités familiales *wu si* 五祀 auxquelles on rendait un culte dans l’Antiquité. Les quatre autres sont le fourneau dans lequel brûle le feu domestique, le puits où réside le génie de l’eau, la porte extérieure et les portes intérieures dont les dieux veillent aux rites de passage qui protègent toute enceinte.

<sup>19</sup> La division territoriale concernait environ deux mille cinq cents foyers.

<sup>20</sup> Sous la dynastie des Zhou 周, soit à l’époque de la rédaction des chapitres intérieurs du *Zhuangzi*, le roi et le seigneur avaient respectivement deux dieux du sol : le grand dieu du sol et le dieu du sol régional étaient établis par l’un et par l’autre pour le bien du peuple, le dieu du sol royal et le sol du dieu seigneurial pour leur propre bénéfice.

<sup>21</sup> Roel Sterckx corrobore les dires de Chavannes en affirmant que le dieu du sol était à l’origine conçu comme « a simple mound of stamped earth with or without a tree or a group of trees planted on and around it » (Sterckx, Roel, *op. cit.*, p. 36).

sol, il prend justement l'exemple du chêne dieu du sol évoqué dans l'extrait C. Il puise également dans un ouvrage taoïste ultérieur, le *Huainanzi* 淮南子<sup>22</sup>, dans lequel un homme victime d'un outrage se met à agiter les *branches* du dieu du sol. Les siècles passant, l'arbre sera toutefois graduellement considéré comme secondaire. Loin d'incarner ou de représenter le dieu du sol, il ne revêtra plus qu'une fonction d'indicateur, n'étant planté que pour signaler l'emplacement du dieu du sol, et disparaîtra tout à fait au VI<sup>ème</sup> siècle de notre ère. Sous les Zhou 周, cependant, soit au cœur de l'Antiquité chinoise, l'arbre incarne un élément essentiel au dieu du sol : il l'*abrite*.

Chavannes a aussi montré que le dictionnaire *Shuowen jiezi* 說文解字 mentionne une ancienne graphie du caractère *she* 社 : . Celle-ci comporte le radical numéro 113 du sacré *shi* 示, ainsi que le signe de l'arbre *mu* 木 placé au-dessus de celui de la terre<sup>23</sup>. La terre et l'arbre seraient ainsi originellement entremêlés dans la symbolique du dieu du sol. Roel Sterckx atteste de cet entremêlement entre l'arbre et la terre en révélant que l'arbre du dieu du sol était jadis nommé « l'hôte du terrain » (*tian zhu* 田主). Cette appellation suggère selon lui « that the spirit powers associated with the land are symbolically “channelled” [...] into a tangible natural object represented by the tree. [...] Another purpose of the tree was to make the location of the altar visible from a distance<sup>24</sup> ». Il

---

<sup>22</sup> Le *Huainanzi* 淮南子 est un ouvrage encyclopédique rédigé au II<sup>ème</sup> siècle avant notre ère sous la direction de Liu An 劉安 (environ 179-122 avant notre ère), prince de Huainan (ville située aux bornes de la principauté de Chu 楚 ou dans l'actuelle province de l'Anhui 安徽) sous la dynastie des Han Occidentaux (206-9 avant notre ère).

<sup>23</sup> Voir Chavannes, Édouard, *Le T'ai Chan. Essai de monographie d'un culte chinois*, « Appendice. Le dieu du sol dans la Chine antique », 1910, p. 466.

<sup>24</sup> Sterckx, Roel, « Searching for Spirit. Shen and Sacrifice in Warring States and Han Philosophy and Rituel », 2007, pp. 36-37.

affirme néanmoins, en se fondant sur une source Han 漢, que le dieu du sol entretient aussi une relation étroite avec le ciel :

He was to remain unroofed to ensure that the tree planted on it would connect with the vapours (*qi*) of heaven and earth. [...] [W]hen a state has ceased to exist, its altar of the land is roofed above and fenced with wood below to indicate that its connection with Heaven and Earth has been cut off<sup>25</sup>.

Albert Galvany défend une hypothèse analogue en soutenant que le dieu du sol n'est pas juste une place pour révéler la terre, mais aussi une place où le ciel et la terre communiquent. Il cite Kominami Ichiro pour étayer son propos :

Both the *she* and Mount Kunlun have the religious function of being, each in its own space, a meeting point of sky and earth. We may say that Kunlun mountain is a *she* representing the entire earth, and the *she* of the different regions are miniature Kunluns for each area<sup>26</sup>.

Il convient de mentionner dans la même optique que l'image d'un arbre reliant le ciel à la terre apparaît fréquemment dans les écrits mythologiques chinois, comme dans le *Classique des monts et des mers* (*Shanhaijing* 山海經), un recueil de légendes de l'Antiquité chinoise qui fait office, selon Rémi Mathieu, d'encyclopédie avant la lettre<sup>27</sup>. Dans cet ouvrage, il est fait mention de l'Arbre Dressé (*jian mu* 建木), que l'Empereur Jaune (*huangdi* 黃帝) aurait planté au centre de l'univers pour faire communiquer le ciel et la terre<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> Sterckx, Roel, « Searching for Spirit. Shen and Sacrifice in Warring States and Han Philosophy and Rituel », 2007, pp. 36-37. Le choix de l'arbre représentant le dieu du sol, précise encore Sterckx, doit être en accord avec le terrain local. Il varie ainsi selon les régions, mais également selon les dynasties<sup>25</sup>. Sous la dynastie des Zhou 周, par exemple, les arbres les plus sacrés sont des châtaigniers, des ormeaux blancs, ou – et c'est ce qui concerne l'extrait C – des chênes.

<sup>26</sup> Galvany, Albert, « Discussing Usefulness. Trees as metaphor in the Zhuangzi », *Journal of Oriental Studies*, vol. 57, 2009, p. 87.

<sup>27</sup> Bien que son écriture ait débuté après la période des Royaumes Combattants, à savoir la période de rédaction des chapitres intérieurs du *Zhuangzi*, les mythes qu'il contient n'en circulaient pas moins antérieurement, soit par la seule voie orale, soit aussi par des documents écrits qui auraient été par la suite perdus.

<sup>28</sup> Voir Mathieu, Rémi, *Étude sur la mythologie et l'ethnologie de la Chine ancienne. Traduction annotée du Shanhai jing*, vol. 1, Paris, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 1983, p. 631.



Quant aux attributs du dieu du sol, ils investissent, selon Chavannes, deux champs distincts : celui de la fertilité terrestre, et donc, plus globalement, de la fructification des récoltes<sup>29</sup>, et celui de la présidence des châtements et de la mort. Henri Maspero note à ce sujet que le dieu du sol était « une divinité farouche et cruelle, [qui] aimait le sang<sup>30</sup> ». Marcel Granet assure pour sa part que « Le Dieu du Sol est d'aspect [...] terrible : il se nourrit de viandes crues et paraît se plaire aux offrandes sanglantes<sup>31</sup> ». Enfin, Sterckx remarque que les sacrifices faits au dieu du sol nourrissent la cohésion sociale et religieuse : « What made sacrifices to the soil a force for social and religious cohesion was not much the physicality of the actual altar but rather the idea that participants congregated in a space susceptible to spirit influence<sup>32</sup> ».

### 3.3.2. Des dimensions extraordinaires

Étant donné que l'extrait C s'ouvre sur l'attribution au chêne de la fonction d'« arbre du dieu du sol » (*she shu* 社樹), il en découle que le chêne dévoile une relation intime avec le divin, revêtant par-là une fonction de médiation entre l'ordinaire et l'extraordinaire, le profane et le sacré<sup>33</sup>. La description de ses dimensions vient d'ailleurs

---

<sup>29</sup> Il se distingue toutefois du dieu des moissons qui exprime l'énergie du dieu du sol en tant qu'elle est utile à l'homme par la germination et la croissance des céréales, tandis que le dieu du sol ne s'épuise pas dans cet acte : « Il exerce une influence infiniment plus complexe et plus générale, car il est une personification du principe *yin* qui s'oppose au principe *yang*, comme la terre s'oppose au ciel et l'obscurité à la lumière. Le dieu des moissons n'a qu'une importance secondaire à côté du dieu du sol qui recèle en lui toutes les forces cosmiques d'un des deux grands principes constitutifs de l'univers » (Chavannes, Édouard, *Le T'ai Chan. Essai de monographie d'un culte chinois*, « Appendice. Le dieu du sol dans la Chine antique », 1910, pp. 479-480).

<sup>30</sup> Maspero, Henri, *La Chine antique*, 1978, p. 141.

<sup>31</sup> Granet, Marcel, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Édition nouvelle et annotée par Rémi Mathieu, Paris, PUF, 1994, p. 121.

<sup>32</sup> Sterckx, Roel, « Searching for Spirit. Shen and Sacrifice in Warring States and Han Philosophy and Rituel », 2007, p. 37.

<sup>33</sup> Notons que le rapport entre les arbres et le sacré n'a durant la période des Royaumes Combattants rien que de très commun. Galvany relève notamment que des arbres sont à l'époque plantés sur les tombes et que le rang social d'une personne est indiqué par le nombre d'arbres plantés sur sa tombe (voir Galvany, Albert, « Discussing Usefulness. Trees as metaphor in the Zhuangzi », 2009, p. 88).

confirmer sa singularité en donnant à voir un gigantisme hors norme. Le chêne embrasse une grandeur (*da* 大) dépassant l'entendement en ce qu'elle s'avère tout d'abord comparable à celle d'une montagne (*lin shan* 臨山). Or, la montagne constitue la figure emblématique non seulement de la grandeur, mais également du point de communication entre le ciel et la terre, soit la condition de possibilité de l'accès à une dimension qui transcende la réalité ordinaire du monde ici-bas. Le chêne, dans cette optique, guiderait ceux qui le contemplant vers le ciel. Sa grandeur, de plus, se conjugue à une largeur extraordinaire pouvant abriter des milliers de bœufs (*qian niu* 千牛), ce qui fait que son bois s'avère suffisamment abondant pour qu'on y taille dix bateaux (*shi zhou* 十舟). C'est au vu de ce gigantisme frisant le merveilleux que les gens viennent en grand nombre pour le contempler (*guan* 觀). Le chêne, de surcroît, abrite le dieu du sol. Le caractère extraordinaire du chêne se révèle ainsi tributaire de ses dimensions hors de toute proportion, de son aspect exceptionnel, et de son appartenance au champ du sacré. C'est la raison pour laquelle les hommes viennent en foule pour le contempler.

### 3.3.3. Le dédain du charpentier Shi 石

Le maître charpentier (*jiang bo* 匠伯) dénommé Shi 石 ne l'en dédaigne pourtant pas moins. L'indifférence qu'il manifeste à son égard présente des similitudes avec celle exprimée par les charpentiers à l'égard de l'ailante dans l'extrait B. Observons les énoncés qui font respectivement mention de l'indifférence des charpentiers dans les extraits B et C : *jiang zhe bu gu* 匠者不顧 – aucun charpentier ne se retourne pour le regarder – et *jiang bo bu gu* 匠伯不顧 – le maître charpentier ne se retourne pas pour le regarder –. Notons que ces deux énoncés font montre d'un parallélisme, qu'ils présentent

le même nombre de caractères, et que ceux-ci, à une exception près – *bo* 伯 se substitue à *zhe* 者 –, sont identiques. Une différence de taille les sépare néanmoins : si l'énoncé qui invoque l'indifférence des charpentiers dans l'extrait B fait office de prolongement à la description des difformités de l'ailante<sup>34</sup>, celui qui introduit l'indifférence du charpentier Shi crée un contraste saisissant avec ce qui précède : la description du caractère extraordinaire du chêne. Ce caractère est résumé par son apprenti en une seule phrase : « Jamais, maître, depuis que je manie la hache sous vos ordres, je n'ai vu un morceau de bois d'une telle beauté<sup>35</sup> ». Autrement dit, si dans l'extrait B, l'indifférence des charpentiers apparaît comme la conclusion logique de la difformité de l'ailante, si elle s'inscrit en cela dans sa continuité, dans l'extrait C, l'indifférence du maître charpentier semble quant à elle paradoxale, puisque le chêne a des dimensions et une splendeur hors du commun. Ce contraste est en outre renforcé par cette précision, *sui xing bu chuo* 遂行不輟, qui signifie : « Il poursuit son chemin sans ralentir le pas ». C'est d'ailleurs dans l'optique de creuser toujours davantage ce contraste que, dans la suite de l'extrait, l'emphase est mise sur la fascination hyperbolique que le chêne exerce sur l'apprenti. Celui-ci se gonfle presque littéralement de la vision de l'arbre : « Lorsque l'apprenti eut contemplé l'arbre jusqu'à en avoir plein la vue<sup>36</sup> ». Il révèle ensuite à son maître qu'il n'a jamais vu un aussi beau bois depuis qu'il manie la hache sous ses ordres<sup>37</sup>. Son propos suggère qu'il se représente la surabondance de bois promise par ses dimensions. Il prouve, de façon plus évidente, qu'il a succombé au charme du chêne, qu'il a été touché par son envergure sacrée. Précisons à cet égard que le caractère *mei* 美, que nous avons traduit par

<sup>34</sup> Voir *infra*, chapitre deux, pp. 73-75.

<sup>35</sup> « 自吾執斧斤以隨夫子，未嘗見材如此其美也 » (4/11/23).

<sup>36</sup> « 弟子壓觀之 » (4/11/22-23).

<sup>37</sup> « 自吾執斧斤以隨夫子，未嘗見材如此其美也 » (4/11/23).

« beau », peut aussi référer à l' « excellence », à la « perfection », à la « splendeur naturelle qui s'impose d'elle-même » ou à ce qui est « précieux ». Soulignons dans cette optique que la remarque de l'apprenti du charpentier Shi a une valeur hyperbolique. Elle ne se cantonne effectivement pas à constater la beauté du bois du chêne, mais s'évertue à exprimer sa splendeur parfaite, hors de toute proportion, inégalable. Et, considérant les multiples références au caractère merveilleux du chêne, la dynamique du récit nous exhorte à nous joindre, au moins mentalement, à sa voix teintée d'étonnement, lorsqu'il s'écrie : « Maître, comment est-il possible que vous n'interrompiez pas votre marche pour le regarder<sup>38</sup> ? ». Pourquoi le maître charpentier demeure-t-il incapable de prendre toute la mesure de sa perfection ? Le nom du charpentier, Shi 石, apporte des éléments de réponse. Il réfère à la « pierre » ou à la « roche », ce qui pourrait, certes, métaphoriser les notions positives d'immuabilité et de solidité, mais qui évoque tout autant les forces de stagnation empêchant de progresser<sup>39</sup>. Or, toute forme d'inertie s'avère critiquable dans le *Zhuangzi*, qui prône un effort d'adaptation à la nature des êtres. Nous pourrions donc poser comme hypothèse que le charpentier Shi, par son manque de flexibilité, se voit incapable de s'harmoniser à la nature du chêne pour en percer le secret. Pour le dire autrement, il se révèle inapte à modifier son regard pour avoir une compréhension claire et entière des êtres qu'il côtoie.

### 3.3.4. Un arbre sans intérêt

Concentrons-nous à présent sur la réponse du maître charpentier afin de valider ou d'invalider notre hypothèse. Les premiers mots de cette réponse, « Ça suffit ! Ne parle

---

<sup>38</sup> « 先生不肯視，行不輟，何邪？ » (4/11/23-24).

<sup>39</sup> Galvany interprète pour sa part le nom du charpentier, Shi 石 (« pierre »), « as an ironic reference confronting or rejecting the vegetal condition of the tree » (Galvany, Albert, « Discussing Usefulness. Trees as metaphor in the Zhuangzi », 2009, p. 90).

plus de cela<sup>40</sup> ! », ne font que renforcer le contraste entre le caractère extraordinaire du chêne et le dédain que le charpentier Shi manifeste à son égard. Ce dernier ordonne en effet à son apprenti de changer de sujet sur un ton qui intime le silence. Cette réplique, qu'on pourrait qualifier ou bien d'explosive ou bien de très ferme, paraît au départ des plus brutales. Puisque, de surcroît, nous la découvrons sans avoir en notre possession les clefs à même de résoudre l'énigme de l'indifférence du charpentier, notre étonnement ne fait que se raffermir davantage. Puis, l'explication qui suit l'intimation au silence vient soudainement tout éclaircir : le chêne n'a aucun usage<sup>41</sup>. Mentionnons les acceptions de l'expression binomiale *san mu* 散木, que nous avons traduite par « arbre sans intérêt ». Selon le *Grand Ricci*, il réfère en particulier au bois inutilisable comme bois d'œuvre et par extension à une personne sans talent ou détachée du monde. Le chêne est sans intérêt parce que son bois est impropre, comme d'ailleurs celui de l'ailante du chapitre premier, à l'usage des charpentiers, ce qui nous pousse à le considérer comme dénué de qualité. Le charpentier Shi s'empresse en effet de nous dresser une liste exhaustive de tout ce à quoi l'arbre ne peut servir. Bien qu'il soit d'une telle grandeur qu'on puisse tailler dix bateaux dans son bois, il n'en demeure pas moins que « si on en fait des bateaux ils coulent<sup>42</sup> ». De façon analogue, « si on en fait des cercueils ils pourrissent à vitesse éclair<sup>43</sup> », « si on en fait des ustensiles ils se brisent rapidement<sup>44</sup> », « si on en fait des battants de porte ils suintent et découlent<sup>45</sup> », « si on en fait des piliers les vers les dévorent<sup>46</sup> ». La répétition de la locution verbale *yi wei* 以為 en début de chacune des cinq propositions prouve la

<sup>40</sup> « 已矣，勿言之矣！ » (4/11/24).

<sup>41</sup> « 散木也 » (*ibid.*).

<sup>42</sup> « 以為舟則沈 » (*ibid.*).

<sup>43</sup> « 以為棺槨則速腐 » (*ibid.*).

<sup>44</sup> « 以為器則速毀 » (4/11/24-25).

<sup>45</sup> « 以為門戶則液漏 » (4/11/25).

<sup>46</sup> « 以為柱則蠹 » (*ibid.*).

réurrence, voire l'omniprésence, du caractère inutile du bois du chêne. Car même si, contrairement à l'ailante, son bois n'est pas nécessairement formé de nœuds ou de difformités se dérochant aux outils des charpentiers, les objets qu'il constitue n'en dérogent pas moins à leurs fonctions. Se détériorant à toute allure, ils s'avèrent impropres à tout usage. C'est au vu de la mauvaise qualité de son bois que le maître charpentier considère le chêne sans intérêt et dédaigne sa beauté. Il va jusqu'à soutenir, en guise de couronnement ou de conclusion, que cet arbre est dépourvu de toute qualité naturelle<sup>47</sup>, ce qui le rend inutile<sup>48</sup>. Examinons les caractères chinois qui rendent compte de l'absence de qualité du chêne et de son inutilité. Le caractère *cai* 材, qui signifie « qualité naturelle », se forme du radical numéro 75 du bois ou de l'arbre *mu* 木 et de la sous-graphie phonétique et sémantique *cai* 才, qui désigne la « capacité innée », l'« aptitude », le « talent », l'« habileté » ou le « génie ». L'étymologie graphique de *cai* 材 réfère au « bois d'œuvre » ou au « bois de construction », au « matériau » ou à la « matière première ». En se fondant sur cette étymologie, le segment *shi bu cai zhi mu* 是不材之木 se traduirait littéralement par : « C'est un arbre dénué de bois d'œuvre » ou par « c'est du bois impropre à la construction ». L'inutilité du chêne est quant à elle exprimée par cette formule : *wu suo ke yong* 无所可用. Le caractère *wu* 无 signifiant « ne pas avoir » ou « être sans », *suo* 所 « tout ce qui », *ke yong* 可用 « pouvoir servir de » ou « être utilisable », il en découle que cette formule se traduirait littéralement par « être sans tout ce qui a un usage », « être dépourvu de toute utilité », « être inutilisable ». Cependant, l'inutilité du chêne ne réside essentiellement que dans la mauvaise qualité des objets

---

<sup>47</sup> « 是不材之木也 » (4/11/25).

<sup>48</sup> « 无所可用 » (*ibid.*).

fabriqués dans son bois. Elle concerne en cela un domaine très spécifique et exigü : celui de l'usage fait par les charpentiers de son bois. Dans cette optique, on peut d'ores et déjà vérifier l'hypothèse selon laquelle le maître charpentier, en raison de son nom qui évoque une certaine rigidité et plus largement l'impossibilité de s'adapter à son environnement, se trouve dans l'incapacité d'avoir une vision claire et nette, et par-dessus tout globale, de la nature véritable du chêne. Il se cantonne en effet au regard du charpentier, soit au carcan de ses seuls intérêts, pour jauger de la valeur du chêne, ce qui l'empêche de transformer son regard afin d'embrasser la nature de cet arbre dans toute sa subtilité et sa richesse. Il partage en ce sens de nombreux points communs avec Huizi 惠子<sup>49</sup> qui, contrairement à son ami Zhuangzi 莊子, échoue dans l'extrait B à pénétrer la valeur mystique de l'ailante. Le charpentier Shi jette néanmoins sur le chêne un regard légèrement plus pénétrant que celui décoché par Huizi à l'ailante en constatant que l'inutilité du chêne lui a permis de vivre longtemps<sup>50</sup>. Tandis que la réplique du maître charpentier penchait jusque-là du côté de la diatribe, la reconnaissance de la longévité du chêne, en particulier du fait que c'est son absence de qualité qui la conditionne, ébranle ou tout du moins atténue le caractère partial de sa critique. La première partie de l'extrait C s'achève par-là sur la fragilisation du paradoxe qu'elle a établi entre le caractère extraordinaire du chêne et son inutilité. Le charpentier admet en effet que c'est grâce à son inutilité qu'il a pu vivre longtemps et arborer des dimensions aussi prodigieuses. Nous voyons ainsi se profiler ce qui constitue le cœur de la seconde partie de l'extrait C : la résolution du paradoxe entre la splendeur du chêne et son inutilité par l'explicitation de la valeur de cette inutilité. Cette valeur, pour le

---

<sup>49</sup> Rappelons que Huizi 惠子, renommé pour ses habiletés en sophistique et dialectique, fut ministre du royaume de Wei.

<sup>50</sup> « 故能若是之壽 » (4/11/25).

moment, n'est perçue ni par l'apprenti, qui ignorait tout de l'inutilité du chêne jusqu'à ce que son maître lui en fasse part, ni par le maître lui-même, qui insiste davantage sur ses défauts que sur ses qualités, ou qui, plus précisément, généralise la nature de l'arbre à partir d'un défaut très particulier, l'absence de qualité de son bois du point de vue des charpentiers. La valeur du chêne va pourtant bel et bien prendre son essor sous la forme d'une vision onirique, celle du charpentier Shi. Ce dernier va saisir toutes les subtilités de la nature du chêne par le biais d'une intuition soudaine qui prendra la forme d'un rêve révélateur<sup>51</sup>. Cette illumination en songe va être générée par le blâme que l'arbre va lui-même formuler, avant d'être consolidée par les déductions qu'en tire le charpentier et qu'il verbalise dans un dialogue avec son apprenti. Zhuangzi, en octroyant une voix au chêne, use d'une sermocination – une figure de style qui personnifie un être absent ou inanimé en lui prêtant la parole – comme véhicule de ses suggestions philosophiques.

### 3.3.5. La grande utilité (*da yong* 大用)

C'est dans un cadre onirique que le chêne surgit à la fois pour réprimander le maître charpentier de s'être cantonné à son point de vue réducteur et pour sauver son honneur en jetant la lumière sur sa nature véritable. L'arbre se lance dans un blâme dont l'horizon se situe dans la clarification de la valeur de son inutilité. Une fois que le charpentier a en effet fait taire son apprenti et clos le dialogue, il s'en retourne chez lui et plonge dans une vision onirique. Dans cette vision, le chêne apparaît personnifié. De fait, il parle, et s'efforce, ce faisant, de révéler au charpentier la valeur de son inutilité. Il commence par

---

<sup>51</sup> Remarquons que la vision onirique constitue l'un des thèmes clefs des chapitres intérieurs du *Zhuangzi*. Nous y avons relevé 21 occurrences du caractère *meng* 夢 qui se traduit par « rêve » ou par « songe ». Il est fréquemment invoqué, comme aux chapitres deux et six, pour souligner la difficulté à distinguer le réel du songe. Il met tout autant l'emphase, bien qu'en filigrane, sur la valeur intuitive de la vision onirique et sur son intimité avec l'authenticité.



lui adresser deux questions<sup>52</sup>. La première interroge le charpentier sur le motif qui le pousse à vouloir le comparer<sup>53</sup>, ce qui sous-entend qu'il remet en question le bien-fondé des jugements comparatifs. Cette remise en question, soulignons-le, participe de la critique émise dans le *Zhuangzi* à l'égard du jugement qui dépend entièrement de l'angle investi et non de la valeur véritable de l'objet jugé. Il s'agit dans cette optique, plutôt que de jauger un être à l'aide de ses propres critères, de s'efforcer de modifier son regard pour saisir tout ce qu'il a de singulier et en évitant soigneusement d'attribuer à chacune de ses spécificités une valeur positive ou négative. La seconde question prolonge la première en désignant l'élément de comparaison : les arbres que le chêne caractérise de « cultivés » (*wen mu* 文木).

Penchons-nous sur les principales significations du caractère *wen* 文. Étymologiquement, il réfère aux lignes entrecroisées, dessins ou veines, du bois ou de la pierre, soit à une forme de marque. Parmi ses acceptions, on trouve la « culture », la « civilisation », l'« élégance », le « raffinement », l'« ornement ». Remarquons que ces acceptions s'opposent au champ lexical de la nature et en particulier à la simplicité primordiale. Les arbres cultivés sont en ce sens des arbres qui n'épanouissent pas leurs dispositions naturelles, ce qu'ils ont d'inné, mais qui développent des caractéristiques ayant trait aux inventions humaines. Ce sont des arbres qui subissent des actions artificielles menées uniquement pour servir les besoins de l'homme. Or, dans le *Zhuangzi*, ce qui n'est pas inné, comme l'ornement ou la culture justement, ne constitue qu'un élément superflu qu'il s'agit d'éradiquer de soi. Le chêne classe, dans la catégorie des

---

<sup>52</sup> La personnification des végétaux et des animaux est l'un des procédés littéraires favoris du *Zhuangzi*. On relève, dans les seuls chapitres intérieurs, l'invocation d'une vingtaine de types de végétaux (des arbres pour la grande majorité) et d'une trentaine de types d'animaux.

<sup>53</sup> « 女將惡乎比予哉 ? » (4/11/27).

arbres cultivés, l'azerolier (*zha* 柎), le poirier (*li* 梨), l'oranger (*ju* 橘) et le pamplemoussier (*you* 柚). Ces quatre arbres ont en partage d'être de petite taille, leur hauteur gravitant autour de la dizaine de mètres, et d'être fruitiers. C'est d'ailleurs du fait qu'ils sont fruitiers qu'ils sont exploités par les hommes, ce qui les empêche d'épanouir leurs dispositions naturelles. De plus, la caractéristique commune de ces arbres, à savoir le fait d'être cultivé, leur vaut d'être torturé durant toute leur vie et de ne pas atteindre le terme naturel de leur existence. Pour cueillir leurs fruits<sup>54</sup>, on les écorche vif et on les outrage, leurs grosses branches sont brisées, leurs petites branches dispersées aux quatre vents<sup>55</sup>. Leurs fruits revêtent assurément un caractère utile pour les hommes, mais il a sur eux une conséquence extrêmement néfaste : celle de mourir prématurément. Leur utilité, autrement dit, ne leur apporte rien d'autre que la souffrance et une mort précoce, leur étant en cela d'une grande inutilité. C'est ce que le chêne apparu en songe précise : les qualités de ces arbres sont ce qui les tue<sup>56</sup>. Il signale également que la maltraitance – voire le saccage – des arbres cultivés est perpétuée de génération en génération<sup>57</sup>, ce qui met l'emphase sur le caractère très prononcé et systématique de la violence exercée par les hommes contre les arbres fruitiers. À l'inverse, le chêne dieu du sol apparaît comme non cultivé, c'est-à-dire ni raffiné, ni travaillé, mais *brut*, ce qui signifie qu'il se dresse, sans le moindre artifice, en harmonie avec sa nature. Il jouit conséquemment d'une liberté dont les arbres cultivés sont démunis du fait qu'ils sont entièrement assujettis à l'action humaine et ont été profondément travaillés, modifiés, bouleversés ; à l'image d'une forêt transformée et aménagée en jardin. Dans le contrepied complet de l'utilité des arbres

---

<sup>54</sup> « 實熟則剝，剝則辱 » (4/11/28).

<sup>55</sup> « 大枝折，小枝泄 » (*ibid.*).

<sup>56</sup> « 此以其能苦其生者也，故不終其天年而中道夭 » (4/11/28-29).

<sup>57</sup> « 自培擊於世俗者也 » (4/11/29).

fruitiers qui ne leur a apporté que des malheurs, le chêne brandit la valeur de son inutilité. Il fait valoir que sa quête de l'inutilité a été une tâche de longue haleine<sup>58</sup>, qu'elle a requis des efforts continus et incessants, et que c'est seulement au bord de la mort qu'il la trouve pleinement<sup>59</sup>. Cette inutilité, ajoute-t-il afin d'établir un contraste avec l'utilité funeste des arbres fruitiers, lui a été, non pas seulement utile, mais d'une *grande utilité*<sup>60</sup> (*da yong* 大用). Il y a donc opposition entre les arbres cultivés qui produisent des fruits utiles aux hommes, ce qui leur est pourtant d'une grande nocivité, et le chêne dont le bois se révèle inutile aux hommes, ce qui lui est d'une grande utilité. Cette grande utilité lui assure effectivement paix et longévité<sup>61</sup>. Elle fait plus précisément référence à deux faits entrelacés : elle a permis au chêne de croître jusqu'à atteindre des dimensions prodigieuses et de vivre jusqu'au terme naturel de son existence. C'est dans ce contexte qu'il pose cette question rhétorique : « Si j'avais eu une utilité, aurais-je pu atteindre une telle grandeur<sup>62</sup> ? ». Enfin, il achève son blâme sur deux questions suggestives : « Et puis, toi et moi sommes des êtres semblables. Comment des êtres peuvent-ils se jauger mutuellement<sup>63</sup> ? » ; « Comment est-ce qu'un homme sans intérêt au bord de la mort pourrait connaître un arbre tout autant dépourvu d'intérêt<sup>64</sup> ? ». Si l'on convient que l'image de l'arbre véhicule des éléments philosophiques fondamentaux du *Zhuangzi*, la première question permet de spécifier que tous les êtres ont une valeur égale. Cette égalité

<sup>58</sup> « 予求无所可用久矣 » (4/11/29).

<sup>59</sup> « 幾死，乃今得之 » (4/11/29-4/12/1).

<sup>60</sup> « 為予大用 » (4/12/1).

<sup>61</sup> Cette valorisation de l'inutilité trouve son parfait contrepoint dans la *Bible*, où il est relaté que Jésus maudit un figuier, qui en est mort, en raison de son inutilité : « Le lendemain matin, tandis qu'il revenait en ville, Jésus eut faim. Il vit un figuier au bord du chemin et s'en approcha, mais il n'y trouva que des feuilles. Il dit alors au figuier : "Tu ne porteras plus jamais de fruit !" Aussitôt, le figuier devint tout sec » (Matthieu 21, 18-19).

<sup>62</sup> « 使予也而有用，且得有此大也邪 ? » (4/12/1).

<sup>63</sup> « 且也若與予也皆物也，奈何哉其相物也 ? » (4/12/1-2).

<sup>64</sup> « 而幾死之散人，又惡知散木 ! » (4/12/2).

entraîne la conséquence suivante : le jugement de l'un ne saurait primer sur celui de l'autre, et *vice versa*, d'où l'impossibilité pour le charpentier de jauger le chêne. Chaque être possède une singularité intrinsèque qui, bien qu'elle se distingue de celles des autres, leur est égale en valeur. Elle ne leur est donc pas supérieure ni inférieure. La seconde question constitue le prolongement logique de la première : puisque les êtres sont incapables de se jauger mutuellement, et puisque le charpentier s'avère en particulier inapte à jauger le chêne, comment pourrait-il parvenir à le connaître ? La précision que cet homme est « sans intérêt » (*san* 散) et « au bord de la mort » (*ji si* 幾死) marque à la fois ce qui le relie et le démarque du chêne. Le charpentier jugeant le chêne négligeable, le chêne lui rétorque que d'un certain point de vue, qu'il ne précise d'ailleurs pas, mais l'on peut supputer qu'il s'agit du sien propre, le charpentier s'avère tout aussi dépourvu d'intérêt. En ce sens, ils se rejoignent, tous deux faisant ressortir un défaut selon un certain angle. Bien que tous deux, également, se rejoignent sur le fait qu'ils se trouvent au bord de la mort, une différence notable se profile néanmoins. Le chêne a été, du fait de son inutilité, pourvue d'une longévité hors norme, ce qui n'est pas le cas du charpentier, dont la durée d'existence s'avère en comparaison fugace. C'est à l'aune de cette différence temporelle, qui entraîne une différence de vécu, que le chêne considère le jugement du charpentier comme invalide. Car, de la même façon que le champignon de rosée ou la cigale ne sauraient comprendre la réalité de la tortue et du cédrèle millénaires, comment un humain serait-il capable de pénétrer les voies de l'arbre qui vit longtemps ? Le rêve se clôt sur cette tonalité existentielle, qui consiste à prôner la singularité des êtres et qui pourrait s'énoncer comme tel : tous les êtres se distinguent en ce qu'ils disposent de

caractéristiques qui leur sont propres mais s'unissent sur ce qui a trait à leur valeur intrinsèque.

### 3.3.6. Protéger sa propre vitalité

Le rêve évaporé, le charpentier se réveille et raconte son rêve à son apprenti<sup>65</sup>. C'est une question de ce dernier qui va l'exhorter à formuler ses déductions. Son apprenti, comme nous l'avons vu, n'a pas pu prendre conscience du caractère inutile du bois du chêne du point de vue de l'homme. De la même façon, il ne parvient pas davantage à capter les liens que peuvent entretenir son inutilité (*wu yong* 无用) avec sa fonction de dieu du sol (*she* 社). Il ne comprend pas en quoi cette fonction peut nourrir sa quête d'inutilité. Sa question laisse même sous-entendre que l'une et l'autre sont contradictoires et que le discours ou les actes de l'arbre font montre d'une incohérence tangible. Le charpentier, de la même manière qu'il a fait taire son apprenti lorsque celui-ci célébrait les dimensions prodigieuses du chêne, lui ordonne encore de la boucler<sup>66</sup> alors qu'il critique désormais son choix d'abriter le dieu du sol. Le charpentier, après avoir mis tant d'efforts à critiquer le chêne, devient soudainement son plus grand défenseur, puisque sa valeur lui a été dévoilée en songe. Il reprend la locution verbale *yi wei* 以為, qu'il a précédemment utilisée à cinq reprises pour dresser la liste des défauts du bois de l'arbre, mais cette fois pour faire valoir le bienfondé de sa fonction de dieu du sol. Cette fonction, assure-t-il, lui permet de « se protéger contre les outrages et la brutalité de ceux qui ne le connaissent pas<sup>67</sup> ». Elle lui permet, autrement dit, de goûter une expérience contraire à celle des arbres cultivés qui endurent des souffrances en raison de l'utilité de leurs fruits : une vie

---

<sup>65</sup> « 匠石覺而診其夢 » (4/12/4).

<sup>66</sup> « 密！若无言！ » (*ibid.*).

<sup>67</sup> « 彼亦直寄焉，以為不知己者詬厲也 » (4/12/4-5).

longue et paisible. En occupant la fonction de dieu du sol, le chêne se prémunit contre la menace humaine en inspirant aux hommes crainte et respect. De cette façon, alors que les arbres fruitiers se font attaquer parce qu'ils portent des fruits dont les hommes se nourrissent, la fonction de dieu du sol du chêne permet de les tenir à l'écart puisque le dieu du sol, en plus d'être cruel et sanguinaire, châtie les hommes et leur apporte la mort. Nous constatons ici un complet retournement de situation : alors que les hommes tuent les arbres fruitiers, le chêne, du fait qu'il est associé au dieu des châtements qui a le pouvoir de tuer les hommes, arbore un aspect imposant, menaçant. Cela lui garantit que les hommes resteront à une distance déférente. Le charpentier poursuit d'ailleurs sa réplique en affirmant que si le chêne n'avait pas été considéré comme le dieu du sol<sup>68</sup>, il aurait été « menacé par les coups de sécateurs<sup>69</sup> » comme les arbres cultivés le sont en raison de leurs fruits. Le charpentier achève sa réplique, conformément au blâme de l'arbre qui lui a révélé sa véritable nature, sur une question rhétorique : « Et puisque ce qu'il protège se distingue de ce que la multitude protège, si on le juge en se basant sur des normes communes, la différence n'est-elle pas trop vaste<sup>70</sup> ? » Le contenu de cette phrase diverge quelque peu de celui des deux dernières phrases formulées par le chêne apparu en songe. Tout d'abord, alors que ce dernier a mis l'accent sur l'égalité en valeur de tous les êtres, le charpentier met plutôt l'accent sur ce qui, en l'arbre, n'est pas de l'ordre du commun ou de l'ordinaire, sur ce qui le différencie des autres êtres. Si le chêne apparaît fabuleux en comparaison de la multitude, c'est parce qu'il a investi ce qui le singularise jusqu'au bout

---

<sup>68</sup> « 不為社者 » (4/12/5).

<sup>69</sup> « 且幾有翦乎 ! » (*ibid.*).

<sup>70</sup> « 且也彼其所保與眾異，而以義譽之，不亦遠乎 ! » (4/12/5-6).

du possible<sup>71</sup>. Il a réalisé la plénitude de sa nature qui comporte, notamment, une envergure extraordinaire. La différenciation entre le chêne et la multitude a trait à ce qu'ils protègent respectivement : *suo bao* 所保. Ce que l'arbre protège, c'est sa propre vitalité et la satisfaction des conditions lui permettant de croître et de vivre longtemps dans la quiétude. La multitude, par contraste, fait primer l'utilité sur la préservation. Ce qu'elle protège, en d'autres termes, se situe dans le fait d'avoir une fonction pour quelqu'un ou quelque chose. Les arbres cultivés vont par exemple trouver leur utilité en nourrissant les hommes de leurs fruits ou en leur fournissant du bois propre à la fabrication d'objets. C'est dans cette optique, pour référer également aux trois dialogues qui précèdent l'extrait C, que la multitude s'échine à trouver le bon gouvernement pour réaliser le meilleur vivre-ensemble possible. Le chêne semble au contraire se désintéresser de ce type d'enjeux en se contentant d'assurer sa propre préservation. Ce contraste entre sa priorité et celle de la multitude incite cette dernière à le méjuger. Elle se base en effet sur des règles communes, des valeurs inhérentes à sa dimension qui se dissocient nettement de celles du chêne, et aboutit à un jugement sans fondement puisqu'il se fixe sur des normes que le chêne n'a pas en partage<sup>72</sup>. De la même manière que dans l'extrait B, le maître charpentier rejoint Zhuangzi pour exhorter le lecteur à modifier le regard qu'il pose sur l'arbre. Il lui suggère de ne pas s'en tenir à ses propres acquis, de ne pas se

---

<sup>71</sup> La singularité du chêne présente des analogies avec l'extrait B, en particulier avec la suggestion de Zhuangzi de planter l'ailante dans l'infini pour qu'il puisse se réaliser dans toute sa singularité et dans la pleine manifestation de sa nature.

<sup>72</sup> L'image du chêne, en prenant à revers toutes les normes communes, devient le cheval de bataille de la quête de liberté et de retour aux sources du *Zhuangzi*. Les propos de Galvany vont dans le même sens : « Through this enormous, useless and uncultivable trees, Zhuangzi manages to bring about a complete inversion of the prevailing values of the society of his times and, still more important, he effectively negates the craving for total order, the desire to transform the world and life into a perfectly systematised, harmonised and regulated organic whole, in which everything functions as planned. This, then, is a metaphor that is intended as the mainstay of staunch resistance to the coercive, standardising, and authoritarian ideas of the political, ritual and educational institutions » (Galvany, Albert, « Discussing Usefulness. Trees as Metaphor in the Zhuangzi », 2009, p. 97).

cantonner à son seul point de vue, mais de sortir de sa vision étriquée en posant sur l'arbre un regard pluriel qui réunit différents points de vue et qui tâche, plutôt que d'élaborer un jugement de valeur, de comprendre sa nature et les singularités qui la composent. C'est dans cette optique qu'il énonce cette question rhétorique : « La différence n'est-t-elle pas trop vaste ? ». Cette question révèle un double sens : elle met l'accent, d'une part, sur la différence entre le jugement de valeur de la multitude vis-à-vis du chêne et la réalité de sa nature, et d'autre part, sur la différence de valeur entre le chêne, qui prône sa propre préservation, et la multitude, qui considère l'utilité comme un bien suprême. Ainsi, et c'est ce qu'il dit de façon sous-jacente, l'inutilité apparaît plus bénéfique que l'utilité en ce qu'elle permet, contrairement à l'utilité, l'accès à une vie longue et paisible. Dès lors, le paradoxe entre la merveilleuse envergure du chêne et l'inutilité de son bois du point de vue des charpentiers trouve sa résolution : seuls les hommes considèrent que son bois est inutile. Le chêne, au contraire, considère que son bois, ajouté au fait qu'il abrite le dieu du sol, lui a été d'une grande utilité (*da yong* 大用), puisqu'il lui a permis de croître et de vivre longtemps. Cette croissance et cette longévité lui ont valu d'atteindre une splendeur extraordinaire et d'être contemplé par la foule. L'extrait C, en établissant une comparaison entre un grand arbre merveilleux caractérisé par son inutilité et des arbres cultivés utiles, affirme la primauté de l'inutilité sur l'utilité. L'arbre inutile mène en effet une existence longue et sereine du fait de son inutilité, tandis que les arbres cultivés endurent des souffrances dans la vie et meurent prématurément en raison de leur utilité. Cette affirmation présente des analogies avec la phrase de clôture du chapitre quatre du *Zhuangzi* :



人皆知有用之用，而莫知无用之用也<sup>73</sup>。

Tous les hommes connaissent l'utilité de l'utile, mais aucun ne connaît l'utilité de l'inutile.

Cette remarque concise souligne la vertu de l'inutilité tout en amenuisant la vertu supposée de l'utilité, ce qui synthétise en une phrase le contenu de l'extrait C. L'expression « l'utilité de l'inutilité » (*wu yong zhi yong* 无用之用), rappelons-le, fait référence à la « grande utilité » ou à l'« utilité supérieure<sup>74</sup> » (*da yong* 大用) du chêne qui se distingue de la *petite* utilité ou l'utilité *nocive* des arbres fruitiers.

### 3.3.7. Relativiser l'opposition utile/inutile

Il convient toutefois de se questionner sur la portée de cette conclusion : l'inutilité prime-t-elle sur l'utilité dans l'ensemble du *Zhuangzi* ou ne prime-t-elle que dans l'extrait C évoquant l'image du chêne ? Prenons l'exemple de l'inutilité de l'ailante pour amorcer un début de réponse. L'inutilité du chêne révèle de nombreuses similitudes avec l'inutilité de l'ailante. Tous deux sont constitués d'un bois impropre à tout usage, ce qui provoque l'indifférence des charpentiers, qui les jugent inutiles. Mais cette inutilité permet pourtant à l'un et à l'autre de vivre longtemps. C'est l'une des raisons qui pousse Zhuangzi dans l'extrait B et le charpentier Shi dans l'extrait C à souligner sa valeur<sup>75</sup>. Quelques menues divergences apparaissent cependant. Tout d'abord, le chêne, contrairement à l'ailante, semble être vénéré par la foule en raison de ses dimensions prodigieuses, ce qui n'est pas mentionné pour l'ailante, qui se distingue davantage par son aspect difforme, monstrueux. Le chêne, qui plus est, constitue une figure personnifiée. Il s'insinue de fait dans le rêve

---

<sup>73</sup> 4/13/1-2.

<sup>74</sup> Dans certains cas, le caractère *da* 大 peut en effet avoir valeur de comparatif, signifiant « plus grand » ou « supérieur ».

<sup>75</sup> Il est possible d'envisager que cette convergence entre l'ailante et le chêne a pu influencer le choix de Levi et de Pastor de traduire le caractère *li* 櫟 par « ailante ».

du charpentier pour le sermonner et lui présenter les bénéfices de son inutilité, lui précisant d'ailleurs que la quête de l'inutilité constitue un choix volontaire et personnel d'aller en toute quiétude jusqu'au bout de son existence. L'ailante, au contraire, demeure bel et bien un arbre, ne prenant pas la parole ni n'ayant voix au chapitre sur ses désirs et ses espoirs. L'on ignore effectivement jusqu'au bout si son inutilité est volontaire. Dans le même contexte, le chêne, et non l'ailante, revêt volontairement la fonction de dieu du sol pour se prémunir contre les attaques des humains. Ce choix le fixe dans le monde ici-bas, puisque le dieu du sol, comme nous l'avons précisé, est d'abord inextricablement lié à la terre<sup>76</sup>. L'ailante, bien au contraire, est voué, sur la suggestion de Zhuangzi, à être planté dans l'infini pour que l'homme puisse flâner librement sous son feuillage. En cela, l'ailante n'a pas rapport au monde ici-bas, mais à une dimension transcendante. Quant à son inutilité, elle ne se contente pas d'avoir une utilité pour l'ailante lui-même, mais également pour l'homme : celle d'ouvrir l'espace à un ébattement hors de tout souci. De son côté, le chêne constitue, certes, par son envergure et sa fonction sacrée, un objet de contemplation, et même, sans doute, de vénération. Son rapport avec le champ de la mystique s'avère toutefois moins direct. Il convient donc de souligner que les fonctions et significations de l'inutilité varient légèrement d'un extrait à un autre. Néanmoins, elles n'en fondent pas moins la voie de la grande utilité ou de l'utilité supérieure (*da yong* 大用)<sup>77</sup>, et ce, même si celle-ci se décline différemment d'un chapitre à un autre. Dans

---

<sup>76</sup> Il constitue, certes, le point de communication entre le ciel et la terre, mais incarne avant toute autre chose les énergies personnifiées de la terre.

<sup>77</sup> Rune Svarverud démontre, dans son article intitulé « The Usefulness of Uselessness. The Realm of Useless Trees according to Zhuangzi », que la grande utilité illustre, tout en déconstruisant la distinction communément admise entre ce qui est utile et ce qui ne l'est pas, la voie du Ciel, qui doit être comprise comme une mise en harmonie entre soi et le cours naturel des choses. Les arcanes de cette voie, estime-t-il, se trouvent dans la philosophie de Yang Zhu 楊朱, qui est, selon Anne Cheng, un auteur proto-taoïste dont il ne reste aucun écrit et qui exalte « la préservation de l'intégrité physique comme point d'ancrage du

l'extrait B, l'inutilité de l'ailante fait office de catalyseur de la flânerie dans l'infini, l'expérience mystique du sage qui ne dépend plus de rien. Dans l'extrait C, elle devient la condition de possibilité d'une vie longue et paisible ainsi que de la valorisation des singularités de chacun. Cependant, au chapitre 26, on trouve un dialogue entre Huizi et Zhuangzi qui remet en cause l'opposition entre utilité et inutilité :

惠子謂莊子曰：「子言无用。」莊子曰：「知无用而始可與言用矣。天地非不廣且大也，人之所用容足耳。然則廁足而墊之致黃泉，人尚有用乎？」惠子曰：「无用。」莊子曰：「然則无用之為用也亦明矣<sup>78</sup>。」

Huizi dit à Zhuangzi : « Tes paroles sont inutiles. » Zhuangzi lui répond : « Il faut connaître l'inutile pour commencer à pouvoir parler de l'utile. La terre est vaste, mais ce qui est utile à l'homme n'est que la surface où poser ses pieds. Néanmoins, si l'on creusait à côté de tes pieds jusqu'aux Sources Jaunes<sup>79</sup>, la terre te sera-t-elle encore utile ? ». « Elle sera inutile », concéda Huizi. « Dans ce cas, il est clair que l'inutile a une utilité ».

Zhuangzi, afin de contrecarrer l'affirmation de Huizi selon laquelle ses paroles sont inutiles (*zi yan wu yong* 子言无用), met en application la transformation du regard. Celle-ci consiste à sortir de sa vision étriquée, à l'élargir en la nourrissant d'autres points de

---

naturel, préconisant de "garder sa vie intacte ou sa nature intacte" – ce que les taoïstes appelleront "préserver le principe vital" fût-ce au détriment du sens moral » (Cheng, Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, « Zhuangzi à l'écoute du Dao », Paris, Seuil, 1997, p. 250). Svarverud souligne pour sa part que Yang Zhu s'oppose aux moïstes faisant primer le bien sociétal en affirmant que les efforts fournis par l'homme doivent avant toute autre chose servir sa propre préservation en nourrissant le soi physique et psychique. Yang Zhu, et Zhuangzi dans son sillage, dans l'optique de réaliser une mise en harmonie entre soi et la nature, promeuvent une vie recluse de la société et des valeurs communes, soit une forme d'inutilité sociale. C'est dans ce contexte que Svarverud substitue au terme d'inutilité la formule « n'être bon à rien », et associe à cette formule la condition de mise à l'unisson avec le *Dao* 道 : « Trees and men may and should seek the way of the good-for-nothing in order to accord with spontaneous course of nature<sup>77</sup> » (Svarverud, Rune, « The Usefulness of Uselessness. The Realm of Useless Trees according to Zhuangzi », *Studies in Chinese Language and Culture*, Christoph Anderl et Halvor Eifring (dir.), Oslo, Hermes Academic Publishing, 2006, p. 162).

<sup>78</sup> 26/78/22-24.

<sup>79</sup> Les Sources Jaunes, comme nous l'avons mentionné au chapitre deux, constituent les demeures souterraines et célestes des morts. Zhuangzi fait référence aux neuf Sources, ou Sources Jaunes, à plusieurs reprises, comme au chapitre sept : « Les profondeurs tourbillonnantes où les baleines vont et viennent forment un abysse, les profondeurs tourbillonnantes de l'eau immobile forment un abysse, les profondeurs tourbillonnantes de l'eau courante forment un abysse. Parmi les abysses, il y a neuf noms et ici il y en a trois », e.o. : « 鯢桓之審為淵，止水之審為淵，流水之審為淵。淵有九名，此處三焉 » (7/21/11) ; au chapitre 17, où il est dit que « Zhuangzi marche sur les Sources Jaunes et s'élève jusqu'au ciel souverain », e.o. : « 且彼方趾黃泉而登大皇 » (17/46/26-27) ; au chapitre 21, où on lit qu'un « homme accompli scrute le ciel azur et plonge dans les Sources Jaunes », e.o. : « 夫至人者，上闕青天，下潛黃泉 » (21/59/12-13). Pour plus de détail, voir *infra*, chapitre deux, p. 90, note 65.

vue. Pour illustrer cette vision élargie, il prend l'exemple de l'utilité de la surface de la terre. Celle-ci est utile du point de vue de l'homme, qui s'en sert pour poser ses pieds. Si on y creuse toutefois un tunnel jusqu'aux Sources Jaunes, la surface de la terre perd tout de son utilité. Car elle ne se trouverait dès lors, non plus sous les pieds, mais bien au-dessus de la tête. Ce ne serait dans ce contexte plus la surface de la terre qui serait utile aux pieds, mais son flot coulant dans ses profondeurs. L'utilité, en déduit-on, dépend entièrement du point de vue adopté, ce qui a pour effet de relativiser l'opposition utilité/inutilité. Ces deux termes renvoient effectivement à des notions s'inter-changeant l'une l'autre selon l'angle investi. Ce court dialogue du chapitre 26 prouve que la thématique de l'inutilité offre son lot de variations. Dans l'optique de parvenir à saisir sa « substantifique moelle<sup>80</sup> », ce qui permettra dans le même temps d'affiner notre compréhension de l'inutilité du chêne, la deuxième partie du présent chapitre sera consacrée à l'examen d'extraits du *Zhuangzi* dans lesquels l'inutilité fait office de fil directeur.

---

<sup>80</sup> Pour emprunter une expression à Rabelais, qui l'énonce dans le prologue de *Gargantua*.

### 3.4. Les différents types d'inutilité

À l'issue de la première partie de ce chapitre, il a été démontré que l'inutilité du chêne manifeste la grande utilité ou l'utilité supérieure (*da yong* 大用) qui se distingue nettement de l'utilité des arbres fruitiers. Elle lui permet en effet de croître, de resplendir et de mener une existence longue et sereine. Son inutilité se situe en particulier dans la mauvaise qualité de son bois. Cette mauvaise qualité provoque l'indifférence du charpentier Shi qui ne daigne pas ralentir son pas pour le regarder. Elle explique aussi qu'il ait pu revêtir des dimensions aussi prodigieuses. C'est donc grâce à son inutilité, couplée avec sa fonction de dieu du sol qui inspire aux hommes crainte et respect, que le chêne a pu vivre dans la quiétude jusqu'au terme naturel de son existence. *A contrario*, c'est en raison de leur utilité que les arbres cultivés endurent des souffrances et meurent de façon prématurée. Cette opposition des plus nettes nous a incités à conclure que l'inutilité prime sur l'utilité, d'abord parce qu'elle exprime, contrairement à l'utilité qui manifeste des modifications profondes de la nature, une réalisation spontanée de sa nature, ensuite parce que ses conséquences offrent des bénéfices incontestables, tels que la longévité, l'épanouissement de toute sa splendeur, ainsi que la paix. Cette seconde partie examinera deux extraits qui véhiculent la thématique de l'inutilité afin de valider ou d'invalidier ce que l'extrait C a mis en exergue, à savoir l'identification de l'inutilité à la grande utilité (*da yong* 大用). Il s'agira dans le même temps de résoudre la contradiction que cette définition constitue à l'égard de la relativisation de l'opposition utilité/inutilité énoncée par Zhuangzi au chapitre 26. Le premier extrait précède l'extrait dans le chapitre premier intitulé « Flânerie en toute liberté » (*Xiao yao you* 逍遙遊). Il donne à voir, au travers d'un dialogue entre Huizi et Zhuangzi, l'inutilité d'une courge. Le second, situé au

chapitre 20 intitulé « L'arbre de la montagne » (*shan mu* 山木), manifeste la différence entre les conséquences du défaut de l'arbre de la montagne et du défaut de l'oie.

### 3.4.1. La courge inutilisable

Le premier extrait décrit une courge dont l'inutilité est déplorée par Huizi. Son propos fait écho à sa critique de l'ailante dans l'extrait B. Zhuangzi, de la même façon qu'il l'a invité à transformer son regard pour saisir la valeur de l'inutilité de l'ailante, transforme l'inutilité de la courge en valeur positive. Ce passage a ainsi trait à la compréhension de la nature des choses<sup>81</sup> :

惠子謂莊子曰：「魏王貽我大瓠之種，我樹之成而實五石，以盛水漿，其堅不能自舉也。剖之以為瓢，則瓠落無所容。非不呶然大也，吾為其無用而掊之。」莊子曰：「夫子固拙於用大矣。宋人有善為不龜手之藥者，世世以泔澼絖為事。客聞之，請買其方百金。聚族而謀曰：『我世世為泔澼絖，不過數金；今一朝而鬻技百金，請與之。』客得之，以說吳王。越有難<sup>82</sup>，吳王使之將。冬與越人水戰，大敗越人，裂地而封之。能不龜手，一也；或以封，或不免於泔

---

<sup>81</sup> Levi considère que ce passage confronte deux types de discours, celui de Huizi à teneur sophistique et celui de Zhuangzi à visée polyphonique, et qu'il s'interroge en ce sens sur le rapport du langage avec le réel : « L'échange inventé par l'auteur du *Zhuang zi* entre deux représentants exemplaires de pratiques opposées du langage et de la politique permet de rabattre l'un sur l'autre les deux thèmes qui traversent tout l'ouvrage et de les souder l'un à l'autre, à savoir ceux de l'identité de la différence et de l'utilité de l'inutilité, comme projections d'une même dialectique sur deux plans différents du réel, le discours et l'action. Mais le *Zhuang zi* est tout à la fois proclamation d'une théorie du langage et mise en œuvre effective de cette théorie. Aussi, en même temps qu'il met en scène deux attitudes antagonistes vis-à-vis des deux domaines solidaires du langage et de la domination, par le truchement de paraboles et d'allégories, il prend soin de les lester d'associations symboliques à demi cachées, diaprant son verbe de résonances polyphoniques qui le soustraient à la linéarité du discours commun. En effet, on ne peut réellement comprendre la signification du passage si l'on ne perçoit pas l'arrière-fond légendaire sur lequel il se construit. Le discours philosophique se double, à la façon de ces étoffes de damas à double trame, d'un autre discours, d'ordre mythique celui-là, qui, contrariant le discours premier, lui confère sa véritable signification par l'écart qui se creuse entre ces deux voix » (Levi, Jean, « Des résonances mythiques du Zhuangzi et de leur fonction. Les courges géantes du roi Wei et le meurtre de Chaos », *Approches critiques de la mythologie chinoise*, Charles Le Blanc et Rémi Mathieu (dir.), Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2007, p. 313).

<sup>82</sup> Chen Guying indique que le caractère *nan* 難 signifie « attaque militaire » : « 乱事，指军事行动 » (Chen Guying 陈鼓应, *Zhuangzi jin zhu jin yi* 庄子今注今译, 2012, p. 36, note 11).

澣統，則所用之異也。今子有五石之瓠，何不慮以為大樽<sup>83</sup>而浮乎江湖，而憂其瓠落無所容？則夫子猶有蓬之心也夫<sup>84</sup>！»

Huizi dit à Zhuangzi : « Le roi de Wei m'a donné des graines de grandes courges. Je les ai plantées et elles se sont métamorphosées en fruits de cinquante boisseaux. Lorsqu'on les a utilisées [comme des cruches] pour y verser du liquide, leur solidité n'a pas permis qu'on les soulève. Lorsqu'on les a coupées pour en faire des récipients, elles se sont aussitôt brisées sans rien pouvoir contenir. Elles avaient beau être grandes, elles étaient dépourvues de toute utilité. Je les ai donc taillées en pièces ! » « Tu es, dit Zhuangzi, totalement inapte à faire usage de grandes choses. Un habitant de Song maîtrisait l'utilisation d'un remède qui guérissait les gerçures des mains. Sa famille avait pour occupation de blanchir la soie depuis des générations. Un étranger eut vent de ce remède et proposa de l'acheter pour cent pièces d'or. L'homme réunit sa famille pour examiner cette offre et déclara : "Nous blanchissons la soie depuis des générations et nous n'avons pourtant rien gagné de plus que quelques pièces d'or. Et voici qu'un beau matin, [il devient soudainement possible] de vendre notre remède pour cent pièces d'or. Il nous faut accepter cette offre !" L'étranger obtint le remède et alla conseiller le roi de Wu, contre qui le Royaume de Yue venait justement de lancer une attaque. Le roi de Wu confia à l'étranger le commandement de sa flotte. Pendant l'hiver, il y eut une bataille navale et la flotte de Yue fut pulvérisée. Le Royaume de Yue céda alors un territoire, [que le roi de Wu] offrit à l'étranger. La capacité du remède anti-gerçures est une et unique, mais si elle a permis d'un côté d'acquérir un territoire, elle n'a de l'autre pu dispenser de blanchir la soie, tout cela en raison de la différence de ses usages. Eh bien ! Tu avais une courge de cinquante boisseaux. Pourquoi ne pas avoir songé à en faire une bouée pour flotter sur les fleuves et les lacs au lieu de t'affliger du fait qu'elle soit trop grande pour rien contenir ? Ainsi, ton esprit est semblable à celui d'une mule ! »

Il convient de scinder ce passage en trois parties : la première concerne les propos critiques de Huizi à l'égard des graines de courges que le roi de Wei lui a offertes. Il pointe en particulier l'inutilité de leur grandeur, qui a comme résultat qu'on ne peut en faire des récipients et qui aboutit à sa décision de les détruire. La seconde partie comprend la réplique de Zhuangzi, qui commence, pour illustrer l'inaptitude de son ami à comprendre la nature véritable des grandes courges, par effectuer un détour en contant l'histoire d'un habitant de Song qui maîtrisait l'utilisation du remède contre les gerçures des mains. Il établit ensuite, en troisième et dernière partie, une association entre cette histoire qui met en exergue l'épanouissement de cet habitant par une bonne mise en

---

<sup>83</sup> Le caractère *zun* 樽 réfère à l'origine à un vase à vin rituel. Chen Guying précise toutefois qu'il s'agit d'une bouée qui était notamment utilisée par les marchands lors du franchissement d'une rivière à la nage : « 商人所謂腰舟 » (Chen Guying 陈鼓应, *Zhuangzi jin zhu jin yi* 庄子今注今译, 2012, p. 36, note 13).

<sup>84</sup> 1/2/26-1/3/3/2.

pratique de son secret et l'impossibilité pour Huizi de percevoir la valeur des grandes courges, par extension de comprendre leur nature véritable. S'il en avait été capable, assure-t-il, il en aurait fait une bouée pour flotter sur les fleuves et les lacs.

#### 3.4.1.1. Inutilité de la courge et inutilité des arbres : convergences et divergences

Observons en premier lieu le parallélisme entre cet extrait et les extraits B et C. Huizi possède des graines de grandes courges<sup>85</sup> comme il possède par la suite un grand arbre<sup>86</sup> : l'ailante. Ce gigantisme fait aussi écho à celui du chêne pouvant abriter des milliers de bœufs<sup>87</sup> et étant comparable à celle d'une montagne<sup>88</sup>. Le gigantisme des courges, la difformité du bois de l'ailante et la mauvaise qualité du bois du chêne ont également en partage l'impossibilité de remplir leur office, ce qui les rend inutiles aux yeux de Huizi et des charpentiers. Une fois remplies d'eau, les courges ne peuvent pas même être portées par un colosse<sup>89</sup>, et si on en use pour faire des récipients<sup>90</sup>, ceux-ci se brisent aussitôt<sup>91</sup>. C'est ainsi que Huizi achève sa critique en concluant que malgré leur gigantisme, ces courges ne lui sont d'aucun usage<sup>92</sup>. Dans le même contexte, le bois de l'ailante se dérobe aux outils des charpentiers en raison de ses difformités<sup>93</sup>, et tous les objets fabriqués avec le bois du chêne, comme par exemple des bateaux (*zhou* 舟), des cercueils (*guan guo* 棺槨), des ustensiles (*qi* 器), des battants de porte (*men hu* 門戶) et des piliers (*zhu* 柱), sont de mauvaise qualité et ne sauraient donc remplir leur usage. Une

---

<sup>85</sup> « 魏王貽我大瓠之種 » (1/2/26).

<sup>86</sup> « 吾有大樹 » (1/3/4).

<sup>87</sup> « 其大蔽數千牛 » (4/11/21).

<sup>88</sup> « 臨山 » (*ibid.*).

<sup>89</sup> « 以盛水漿，其堅不能自舉也 » (1/2/26-27).

<sup>90</sup> « 剖之以為瓢 » (1/2/27).

<sup>91</sup> « 則瓠落無所容 » (*ibid.*).

<sup>92</sup> « 非不鳴然大也，吾為其無用 » (*ibid.*).

<sup>93</sup> « 其大本擁腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩，立之塗，匠者不顧 » (1/3/4-5).



différence de taille ressort toutefois dans les derniers mots énoncés par Huizi : « [Ces courges] étaient dépourvues de toute utilité. Je les ai donc taillées en pièces<sup>94</sup> ! » Alors que l'inutilité de l'ailante et du chêne leur ont assuré paix et longévité, de même que l'épanouissement d'une envergure extraordinaire, c'est au contraire l'envergure des courges qui leur vaut d'être jugées inutiles et réduites en bouillie. La conséquence de l'inutilité s'avère en cela inverse pour les arbres et les courges : elle garantit la vie des premiers et entraîne la destruction prématurée des secondes. Est-ce à dire que l'inutilité des uns et des autres ne se situe pas dans le même registre ? Ou est-ce seulement pointer la diversité des contextes d'existence ? Il semblerait à première vue que l'inutilité des arbres et celle des courges se révèle du même type, toutes deux exprimant de fait leur nature véritable qui comprend de part et d'autre une intimité profonde avec le *Dao* 道 (l'ailante pouvant être planté dans sa dimension, le chêne ayant lien au sacré, soit à sa sphère, et les courges pouvant servir de barques sur son courant). La seule différence se situe donc dans les conséquences qu'elles entraînent au contact des hommes. Il s'agira dans cette optique de percer le mystère de cette inversion des effets de l'inutilité.

#### **3.4.1.2. L'usage extraordinaire de la courge**

Focalisons-nous à présent sur le contenu de la réplique de Zhuangzi qui s'attache à dévoiler la valeur de l'inutilité des courges. Celui-ci amorce sa réponse en soulignant l'inaptitude de Huizi à faire usage de grandes choses. La référence à la grandeur fait écho à la grandeur physique des dimensions des courges, mais métaphorise plus encore la valeur que ces dimensions peuvent constituer à l'égard des hommes. Cette valeur, suppose-t-on, surpasse l'usage qu'on leur prête d'ordinaire et qui s'attache à la fonction

---

<sup>94</sup> « 吾為其無用而掊之 » (1/2/27).

de cruches. L'usage que Zhuangzi s'apprête à révéler, et qui rend compte de la nature véritable des grandes courges, pénètre la dimension de l'extraordinaire de la même façon que l'ailante planté dans l'infini rend possible à l'homme le cheminement sur la voie du sage faisant l'expérience mystique d'un vide intérieur libre et joyeux. Une fois qu'il a assené cette critique à l'endroit de Huizi, Zhuangzi effectue un détour pour l'explicitier. Il plonge dans un récit qui relate la vie d'un homme de Song. Ce détour, rappelons-le, fait écho au détour par les métaphores animales que Zhuangzi a esquissé lors de sa mise en lumière de la valeur de l'inutilité de l'ailante<sup>95</sup>. Son récit de « détour » met en scène un homme de Song (*Song ren* 宋人) qui, alors que sa famille lave la soie depuis des générations<sup>96</sup>, découvre un baume pour soigner les gerçures des mains<sup>97</sup>. La nouvelle de sa découverte arrive jusqu'aux oreilles d'un étranger qui offre cent pièces d'or pour connaître la formule<sup>98</sup>. La famille, après conciliabule, accepte sa proposition. L'étranger, la formule en main, se rend auprès du roi de Wu<sup>99</sup> au moment où celui-ci songe à se mettre en guerre contre son voisin qui vient d'ouvrir les hostilités. Il confie alors le commandement de sa flotte<sup>100</sup> à l'étranger qui, grâce à son usage du baume pour guérir les gerçures des soldats durant l'hiver, s'illustre à tel point qu'il entraîne la ruine de la flotte de son ennemi. Il obtient un territoire en guise de récompense, et cela, uniquement parce qu'il a utilisé le baume. Il convient de relever la teneur humoristique de ce récit, qui s'attache en particulier à tourner en dérision la logique belligérante et les activités martiales en faisant d'un baume anti-gerçures le pivot de la victoire. Le *Zhuangzi* se

---

<sup>95</sup> Son argumentation privilégie ainsi la pensée associative à la pensée analytique.

<sup>96</sup> « 世世以泔澣紕為事 » (1/2/29).

<sup>97</sup> « 有善為不龜手之藥者 » (*ibid.*).

<sup>98</sup> « 客聞之，請買其方百金 » (1/2/29-30).

<sup>99</sup> « 客得之，以說吳王 » (1/2/31).

<sup>100</sup> « 吳王使之將 » (*ibid.*).

moque de l'art de guerre, et exhorte ses lecteurs, ce faisant, non seulement à le tenir à distance, mais à investir une voie qui s'en distingue nettement, celle de l'acceptation de la diversité des êtres.

Zhuangzi conclut son histoire en énonçant la relativité des conséquences de l'usage du baume, celles-ci variant fortement d'un endroit à l'autre. Alors qu'à Song, ce baume ne servait qu'au lavage de la soie, il a permis à Wu de gagner un titre. Ce double usage du baume correspond au double usage de la courge : son usage ordinaire et son usage extraordinaire. L'usage ordinaire, qui consiste à servir de contenants ou d'ustensiles, est métaphorisé par l'usage du baume pour laver la soie. L'usage extraordinaire, quant à lui imagé par le baume anti-gerçures permettant à l'étranger de s'octroyer un fief, est énoncé, une fois l'histoire terminée, de façon lapidaire et explosive : « Eh bien ! Tu avais une courge de cinquante boisseaux. Pourquoi ne pas avoir songé à en faire une bouée pour flotter sur les fleuves et les lacs au lieu de t'affliger du fait qu'elle soit trop grande pour rien contenir<sup>101</sup> ? » La grandeur de la courge a une double conséquence. Elle rend d'un côté impossible l'usage ordinaire de la courge, à savoir sa fonction de cruche qui constitue, selon Huizi, son utilité. De l'autre côté, elle rend possible son usage extraordinaire, qui consiste à voguer sur les eaux. Il s'agit, pour le dire autrement, d'exploiter la cause de son inutilité supposée, soit ses vastes dimensions, pour en faire une bouée afin de naviguer sur les fleuves et les lacs. Elle favorise, ce faisant, une possibilité *autre*, qui surpasse la dimension ordinaire et par-dessus-tout le jugement réducteur que les hommes portent sur son potentiel. Zhuangzi nous exhorte, comme c'est le cas également dans les extraits B et C, à élargir notre regard pour embrasser différents

---

<sup>101</sup> « 今子有五石之瓠，何不慮以為大樽而浮乎江湖，而憂其瓠落無所容？ » (1/2/32-1/3/1).

points de vue afin de saisir les qualités des grandes courges. Or, celles-ci, précise-t-il, se déploient dès lors qu'on se sert des courges pour naviguer sur les eaux. Comment comprendre cette métaphore nautique ? Le sens littéral, tout d'abord, ouvre sur une invitation au voyage, au plaisir de se laisser porter sur les eaux et de contempler le paysage environnant. Zhuangzi suggère à son ami de se libérer de sa vision utilitaire pour se divertir, sans but ou visée particuliers, en jouissant de chaque instant. Cette suggestion offre certaines similitudes avec les libres ébats et le repos sous le feuillage de l'ailante, évoquant notamment des images de détente, de délasserment et de sérénité. Mais, au-delà du sens littéral, la navigation sur les eaux illustre l'idée de suivre le courant naturel des choses. Naviguer sur les eaux, en d'autres termes, revient à naviguer sur le courant du *Dao* 道. Cette métaphore offre ainsi une variante au chevauchement du *Dao* 道 en lui substituant l'image de l'eau. Et l'eau, justement, constitue dans le *Zhuangzi* la métaphore la plus répandue du *Dao* 道<sup>102</sup>. Par son écoulement, elle évoque en effet le mouvement continu, le devenir et le cycle ; elle illustre également la condition de possibilité de toute vie. Parce qu'elle est de plus impalpable et qu'elle traverse l'intérieur des corps, elle fait aussi résonance au caractère immanent du *Dao* 道, soit, en un certain sens, à son omniprésence cachée. Le bateau voguant sur le *Dao* 道 représente l'homme chevauchant le cycle des transformations, l'homme se métamorphosant en cela continûment pour se mettre à l'unisson avec ce qui génère, transforme et unifie les choses. Cet usage de la courge s'avère extraordinaire parce qu'il se situe en dehors des normes habituelles, de la

---

<sup>102</sup> Au chapitre six, il est par exemple dit, d'une part, que les poissons naissent et vivent dans l'eau comme les hommes naissent et vivent dans le *Dao* 道 : « 魚相造乎水，人相造乎道 » (6/18/25), et d'autre part, que les poissons qui s'oublient mutuellement dans les fleuves et les lacs ne sauraient être comparés aux poissons qui, hors de l'eau, s'humectent mutuellement : « 泉涸，魚相與處於陸，相响以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖 » (6/16/23-24), ce qui signifie que les êtres qui baignent dans le cours du *Dao* 道 ne sauraient être comparés à ceux qui en sont sortis.

même façon que la plantation de l'ailante dans l'infini ou que le choix du chêne d'abriter le dieu du sol échappe au sens du commun et à l'usage ordinaire des choses. Zhuangzi dévoile dans ce contexte l'inaptitude de Huizi à pénétrer la dimension extraordinaire de celui qui ne dépend plus de rien parce qu'il a épousé le vide propre au *Dao* 道. Cette inaptitude est majoritairement due à son incapacité à transformer le regard qu'il pose sur ses grandes courges, à investir différents points de vue pour saisir la nature véritable des courges dans toute sa richesse et sa complexité, au-delà du seul point de vue des intérêts humains. C'est au vu de l'inaptitude de Huizi à comprendre et à mettre en pratique l'usage extraordinaire de ses grandes courges, qui forme selon Zhuangzi la valeur de leur inutilité, que ce dernier clôt sa réplique sur une invective qui souligne son obstination à se cantonner à l'étroitesse de ses vues : « Ainsi, ton esprit est semblable à celui d'une mule<sup>103</sup> ! ». La réplique de Zhuangzi incite Huizi à éclater les bornes de sa vision étriquée pour élargir son regard et voir avec ampleur, à oser explorer et adopter une pluralité de points de vue afin d'entrevoir de nouvelles possibilités d'usage tant pour la courge que pour l'ailante, ce qui pourrait éventuellement le mener à transcender le monde phénoménal pour atteindre la dimension extraordinaire du *Dao* 道<sup>104</sup>. Zhuangzi encourage son ami à user de sa faculté imaginative, de sa créativité, pour sortir des sentiers battus de l'utilité et plus largement des normes communes, de façon à trouver et à progresser sur la voie de la sagesse. L'inutilité véritable fait dans ce contexte partie prenante de la voie du sage qui ne dépend plus de rien parce qu'il jouit du vide à l'origine de toute chose.

---

<sup>103</sup> « 則夫子猶有落之心也夫 ! » (1/3/1-2).

<sup>104</sup> Gao Limin 高利民 affirme dans la même optique que l'utilité de l'inutilité métaphorise l'utilité de l'inutilité naturelle du *Dao* 道 dont tout être peut tirer une grande utilité s'il l'exerce de façon adéquate. C'est par exemple le cas du chêne dieu du sol. Voir Gao, Limin 高利民, *Zhuangzi wu yong zhi yongde ling yi zhong jie du* « 庄子无用之用的另一种解读 », *Fudan bao*, Shehui kexueban 复旦学报, 社会科学版, n° 4, 2005, pp. 105-112.

### 3.4.2. Les défauts de l'oie et de l'arbre de la montagne

Le second extrait, que nous allons étudier pour clarifier la thématique de l'inutilité, établit une différence entre les conséquences du défaut de l'arbre de la montagne et du défaut de l'oie. Le défaut de l'arbre lui permet en effet de resplendir et de vivre longtemps, tandis que le défaut de l'oie lui vaut d'être dévorée au souper :

莊子行於山中，見大木，枝葉盛茂，伐木者止其旁而不取也。問其故，曰：「無所可用。」莊子曰：「此木以不材得終其天年。」夫子出於山，舍於故人之家。故人喜，命豎子殺雁而烹之。豎子請曰：「其一能鳴，其一不能鳴，請奚殺？」主人曰：「殺不能鳴者。」明日，弟子問於莊子曰：「昨日山中之木，以不材得終其天年；今主人之雁，以不材死；先生將何處？」莊子笑曰：「周將處夫材與不材之間。材與不材之間，似之而非也，故未免乎累。若夫乘道德而浮游則不然。無譽無訾，一龍一蛇，與時俱化，而無肯專為；一上一下，以和為量，浮游乎萬物之祖；物物而不物於物，則胡可得而累邪！此神農黃帝之法則也。若夫萬物之情，人倫之傳，則不然。合則離，成則毀；廉則挫，尊則議，有為則虧，賢則謀，不肖則欺，胡可得而必乎哉！悲夫！弟子志之，其唯道德之鄉乎<sup>105</sup>！」

Alors qu'il randonnait en montagne, Zhuangzi vit un grand arbre aux branches et feuilles luxuriantes. Un bûcheron s'arrêta à côté sans le toucher. Zhuangzi lui en demanda la raison. « Cet arbre, dit le bûcheron, est inutilisable. » Zhuangzi rétorqua : « C'est parce qu'il est dépourvu de toute qualité que cet arbre a pu atteindre l'extrémité de sa vie naturelle. » Une fois descendu de la montagne, Zhuangzi fit halte<sup>106</sup> chez un vieil ami. Celui-ci en fut si réjoui qu'il ordonna au domestique de tuer une oie [sur-le-champ] et de la cuire. « Laquelle des deux tuer ? demanda alors le domestique : celle qui sait cacarder ou celle qui ne le sait pas ? » « Tue celle qui ne sait pas cacarder », répondit le maître. Le lendemain, les disciples demandèrent à Zhuangzi : « Hier, [nous avons vu] un arbre de la montagne qui, du fait qu'il est dépourvu de toute qualité naturelle, a pu atteindre l'extrémité de sa vie naturelle. [Mais] aujourd'hui, l'oie de notre hôte est morte [justement] parce qu'elle n'avait pas de qualité naturelle. Maître, comment pouvez-vous évaluer [cette situation] ? » Zhuangzi dit en souriant : « Le meilleur état, ce serait se tenir entre avoir et ne pas avoir de qualité naturelle<sup>107</sup>. [Mais] ce qui semble se tenir entre avoir et ne pas avoir de qualité naturelle ne l'est pas vraiment, c'est pourquoi [l'oie] n'a pu éviter le malheur. Quant à celui qui chevauche le *Dao* en suivant sa nature pour flâner ici et là, il n'en sera pas ainsi. Il [vagabonde] au-delà de la renommée et du blâme. Tantôt

<sup>105</sup> 20/53/6-16.

<sup>106</sup> Guo Qingfan 郭慶藩 et Chen Guying 陈鼓应 s'accordent sur la substitution à *she* 舍 du caractère *xi* 息, qu'on peut traduire par « faire halte » ou par « se reposer ».

<sup>107</sup> Guo Qingfan estime qu'avoir des qualités naturelles équivaut à l'action, ne pas en avoir à la non-action, et l'entre-deux au centre du *Dao* 道 : « 言材者有為也，不材者無為也。之間，中道也 » (Guo Qingfan 郭慶藩, *Zhuangzi ji shi* 莊子集譯, Beijing 北京, Guojia tushuguan 國家圖書館, 2008, p. 668, note 1). Autrement dit, il s'agit d'éviter toute extrémité et de comprendre que la voie, loin d'être toute tracée, se découvre par tâtonnements et par un mouvement de va et vient entre le plein et le vide.

dragon tantôt serpent<sup>108</sup>, il se métamorphose au fil du temps et ne privilégie aucune action en particulier. Parfois il avance parfois il recule<sup>109</sup>. Endossant la nature comme principe<sup>110</sup>, il flâne jusqu'à l'origine de tous les êtres<sup>111</sup>, contrôlant les êtres sans être contrôlé par eux<sup>112</sup>. Comment pourrait-il ainsi être troublé ? Tel fut le principe de l'Empereur Jaune<sup>113</sup> et du Divin Laboureur<sup>114</sup>. Quant aux dispositions naturelles de tous les êtres et des relations sociales, il n'en est pas ainsi. L'union entraîne la séparation, l'accomplissement la calomnie, l'intégrité l'humiliation, l'honneur le blâme, l'aptitude l'ingratitude, la sagesse la manigance, la méchanceté l'oppression. Comment pourrait-on dès lors avoir une quelconque certitude ? Hélas ! Disciples, souvenez-vous bien de ceci : ceci, c'est la sphère de l'efficace du *Dao*<sup>115</sup> ».

Cet extrait se compose de trois parties. La première relate la randonnée en montagne de Zhuangzi durant laquelle il aperçoit un arbre d'une grande beauté. Cette grande beauté est due à la mauvaise qualité de son bois, ce qui lui a assuré paix et longévité. La seconde partie constitue le récit de son séjour chez un vieil ami qui ordonne au domestique de tuer une oie qui ne sait pas cacarder. C'est donc le défaut de l'oie qui est cause de sa mort

---

<sup>108</sup> Guo Qingfan 郭慶藩 et Chen Guying 陈鼓应 allient leurs voix pour soutenir que le dragon est celui qui apparaît ou se montre, le serpent celui qui disparaît ou se cache.

<sup>109</sup> Chen Guying fait remarquer qu'il s'agit de substituer aux caractères *shang* 上 et *xia* 下, qui signifient, notamment, le fait de monter et de descendre, les caractères *jin* 进 et *tui* 退 indiquant respectivement l'avancée et le recul (Chen Guying 陈鼓应, *Zhuangzi jin zhu jin yi* 庄子今注今译, 2012, p. 581, note 8).

<sup>110</sup> Nous avons traduit cette proposition en nous basant sur l'explication de Chen Guying, pour qui le caractère *he* 和 doit se traduire par « suivre », « se conformer à » (*shun* 顺), *liang* 量 par « règle » (*ze/du* 则/度), et la proposition complète par « prendre la nature comme règle » (以顺其自然为则 ; Chen Guying 陈鼓应, *Zhuangzi jin zhu jin yi* 庄子今注今译, 2012, p. 581, note 9).

<sup>111</sup> La traduction de cette proposition est grandement inspirée par la traduction en chinois moderne effectuée par Chen Guying : « 游心于方物的根源 » (*ibid.*, p. 582).

<sup>112</sup> Guo Qingfan fait remarquer qu'il ne saurait y avoir de souci dès lors que les êtres ne se contrôlent pas les uns les autres : « 物不相物, 則無憂患 » (Guo Qingfan 郭慶藩, *Zhuangzi ji shi* 莊子集譯, 2008, p. 669, note 8).

<sup>113</sup> L'Empereur Jaune (*Huangdi* 黃帝), un personnage légendaire considéré comme le père de la civilisation chinoise, est le premier des cinq empereurs (*wu di* 五帝) qui auraient succédé aux Trois Augustes (*san huang* 三皇) et aurait eu sa capitale sur un mont légendaire, le mont Kun Lun 崑崙, « où s'ébattaient paons et phénix auprès de Shi Rou, l'arbre aux pierres précieuses dont les fleurs et les fruits rendent les hommes immortels » (Hansheng, Yan et Suzanne Bernard, *La mythologie chinoise*, Paris, You-Feng, 2002, p. 8). Il aurait en particulier appris aux hommes à maîtriser le feu, à pratiquer l'acupuncture et la conduite de la guerre. Comme le mentionne Jean Levi, il « joue un rôle primordial dans la mythologie chinoise. Empereur du Centre, régissant l'élément Terre, le jaune est sa couleur et le dragon son emblème » (Levi, Jean (trad.), *Les œuvres de maître Tchouang*, Paris, L'Encyclopédie des nuisances, 2010, p. 298).

<sup>114</sup> Le Divin Laboureur (*Shennong* 神農) fait partie, avec le couple Fuxi 伏羲 et Nüwa 女媧, des Trois Augustes (*san huang* 三皇) qui ont précédé le règne des Cinq Empereurs. Il aurait inventé la charrue et découvert les vertus médicinales des plantes. Jean Levi précise à son égard que « sous son règne les hommes étaient simples et heureux » (*ibid.*, p. 297).

<sup>115</sup> Chen Guying, dans sa traduction en chinois moderne, s'éloigne quelque peu du texte original en écrivant que tout se conforme seulement à sa nature : « 凡事只有顺其自然啊 ! » (*op. cit.*, p. 582).

prématurée. Il y a dès lors opposition entre le défaut du chêne qui rend possible sa longévité et le défaut de l'oie qui conditionne sa mort prématurée. La troisième partie énonce, sous la forme d'un enseignement professé par Zhuangzi à ses disciples, la résolution du paradoxe entre « le défaut cause de longévité » et « le défaut cause de mort prématurée » en décrivant l'état de « se tenir entre avoir et ne pas avoir de qualité naturelle<sup>116</sup> ».

#### **3.4.2.1. L'inutilité de l'arbre cause de longévité et l'inutilité de l'oie cause de mort prématurée**

Commençons par relever les éléments de l'arbre de la montagne qui révèlent des points communs avec l'ailante et le chêne. Tout d'abord, cet arbre est grand (*da mu* 大木). Selon un bûcheron (*fa mu zhe* 法木者) qui, de la même façon que les charpentiers ne tournent pas la tête pour regarder l'ailante et le chêne, ne daigne pas le toucher (*bu qu* 不取), son bois n'a également aucun usage, étant littéralement, « dépourvu de ce qui est utilisable » (*wu suo ke yong* 无所可用), ce qui, d'après Zhuangzi, lui permet de vivre jusqu'au terme naturel de son existence<sup>117</sup>. L'arbre de la montagne, de façon analogue à l'ailante et au chêne, atteint une hauteur hors norme et vit longtemps en raison des défauts de son bois. Son inutilité lui est en ce sens d'une grande utilité. Toutefois, ce lien de causalité entre l'inutilité, la croissance et la longévité va être mis en doute dans le second segment narratif. Celui-ci raconte que Zhuangzi, une fois descendu de la montagne, se rend chez un ami qui décide de tuer une oie pour célébrer sa venue<sup>118</sup>. Le domestique

---

<sup>116</sup> « 周將處夫材與不材之間 » (20/53/12).

<sup>117</sup> « 此木以不材得終其天年 » (20/53/7).

<sup>118</sup> « 夫子出於山，舍於故人家。故人喜，命豎子殺雁而烹之 » (20/53/7-8).



demande alors à son maître : « Laquelle des deux tuer ? [...] Celle qui sait cacarder ou celle qui ne le sait pas<sup>119</sup> ? ». Le maître lui répond de tuer l'oie qui ne sait pas cacarder, ce qui a pour effet de jeter les disciples de Zhuangzi dans la perplexité quant aux conséquences d'un défaut. Car si celui de l'arbre de la montagne lui a assuré paix et longévité, celui de l'oie a abouti au point exactement contraire, à savoir une existence écourtée. Ils partagent à leur maître le paradoxe qu'ils ont saisi entre l'inutilité de l'arbre et l'inutilité de l'oie : « Hier, nous avons vu un arbre de la montagne qui, du fait qu'il est dépourvu de toute qualité naturelle, a pu atteindre l'extrémité de sa vie naturelle. Mais aujourd'hui, l'oie de notre hôte est morte justement parce qu'elle n'avait pas de qualité naturelle<sup>120</sup> ». En d'autres termes, soit il existe plusieurs sortes de défauts correspondant respectivement au défaut de l'arbre et au défaut de l'oie, soit les défauts sont toujours identiques, mais leurs effets varient, induisant la croissance et la vie jusqu'au terme naturel de l'existence ou bien la mort prématurée. Ces deux hypothèses ne permettent ni l'une ni l'autre de résoudre le contraste sévissant dans ce passage entre l'arbre et l'oie, mais posent des jalons à sa mise en lumière. Ce sont les paroles de Zhuangzi qui, tout en suivant ces jalons, vont clarifier ce contraste pour répondre à la question de ses disciples énoncée telle quelle : « Maître, comment évaluez-vous cette situation<sup>121</sup> ? ».

#### **3.4.2.2. La position médiane**

La réponse de Zhuangzi ne brille pas par sa limpidité. Elle fait tout d'abord valoir une position médiane entre la qualité et le défaut : « Le meilleur état, ce serait se tenir entre

---

<sup>119</sup> « 其一能鳴，其一不能鳴，請奚殺？ » (20/53/8).

<sup>120</sup> « 昨日山中之木，以不材得終其天年；今主人之雁，以不材死 » (20/53/9-10).

<sup>121</sup> « 先生將何處？ » (20/53/10).

avoir et ne pas voir de qualité naturelle<sup>122</sup> ». Penchons-nous sur cet état d’entre-deux et sur ses implications. La graphie *jian* 間, que nous avons traduite par « entre », se forme du radical numéro 169 de la porte *men* 門 et de la composante sémantique *ri* 日 qui signifie « soleil », « jour » ou « saison ». Elle désignerait ainsi, littéralement, la lumière du soleil qui se glisse dans le vide situé *entre* deux battants de porte entrouverts. Dans cette optique, nous pouvons d’ores et déjà supputer que la position médiane prônée par Zhuangzi consiste à habiter le *vide* situé entre deux pleins, autrement dit l’entre-deux disponible, les interstices, les espaces libres dans le creux des choses, et plus précisément en leur milieu, en leur centre. Les différentes significations de la graphie *jian* 間 confirment cet entrelacement du milieu et du vide. Elle peut en effet se traduire par « médian », « intervalle », « intermédiaire », « entre », mais aussi par « interstice », « espace libre », « fente », « ouverture ». L’image du vide, comme démontré au chapitre deux, illustre le double aspect du *Dao* 道. D’un côté, le vide évoque la racine originelle de l’univers, son Origine primordiale, à savoir le « rien » d’où tout est né et où il s’agit de retourner pour accéder à la plénitude. C’est ce que François Cheng nomme le vide participant du nouménal, à entendre comme « ce qui relève de l’Origine, ce qui est encore indifférencié et virtuel<sup>123</sup> ». De l’autre côté, le vide régule les choses de l’intérieur, constituant en cela le pivot immanent de mutation des êtres<sup>124</sup>. Cheng l’appelle le vide

---

<sup>122</sup> « 周將處夫材與不材之間 » (20/53/12).

<sup>123</sup> Cheng, François, *Vide et plein. Le langage pictural chinois*, Paris, Seuil, 1979, p. 26, note 1.

<sup>124</sup> Le *Daodejing* 道德經 illustre cette double fonction du vide par l’image du moyeu des roues d’une voiture : « Trente rayons convergent au moyeu mais c’est le vide médian qui confère à la voiture sa fonction » (Liou, Kia-hway et Benedykt Grynpas (trad.), *Philosophes taoïstes*, « Lao-tseu. Tao-tö king », Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1980, XI, p. 13).

participant du phénoménal et le définit comme ce qui désigne « les aspects concrets de l'univers créé<sup>125</sup> ».

Toutefois, s'il est clair que le vide désigne le double aspect du *Dao* 道, qu'en est-il au juste du vide *médian* ? À quoi réfère le milieu, le centre, l'*entre* ? Cheng, dans son *Livre du vide médian*, apporte quelques éclaircissements. Il mentionne en premier lieu l'« importance accordée par les Anciens au rôle constant joué par le souffle du Vide médian, et par suite, à tout ce qui passe *entre*<sup>126</sup> ». L'« entre » désigne en particulier la relation entre deux êtres qui, parce qu'elle révèle leur unité dans le *Dao* 道, et par-là, l'omniprésence immanente du vide agissant et dynamique, constitue le premier pas sur le chemin de la plénitude : « Ainsi, la bonne relation est celle qui va dans le sens de la vie ouverte, celle qui porte à leur plus haut degré promesses et virtualités en vue d'une réalisation plénière, à l'instar d'un arbre ou d'une fleur dont la croissance tend vers la plénitude de leur forme<sup>127</sup> ». Et, plus encore : c'est dans l'entre-deux que le *Dao* 道 se manifeste pleinement, c'est en effet dans un mouvement de va et vient entre les choses qu'on le saisit, qu'on le sent, et qu'on goûte alors l'expérience de l'infini dans le vide absolu et joyeux :

Assurément, le Tao se manifeste dans ce qui est pleinement donné, là. Mais il se dévoile tout aussi bien, sinon davantage, dans ce qui se devine, dans ce qui advient au creux des interstices. Nous ne doutons pas que c'est au « royaume de l'intervalle », dans la « vallée où poussent les âmes » – selon l'expression de John Keats – qu'en réalité chacun des vivants prend conscience de son unicité et devient par-là présence. Et, de présence en présence, le Tao offre à ceux qui savent l'accueillir la dimension ouverte de la Transfiguration<sup>128</sup>.

---

<sup>125</sup> Cheng, François, *Vide et plein. Le langage pictural chinois*, 1979, p. 26, note 1.

<sup>126</sup> *Id.*, *Le Livre du Vide médian*, Paris, Albin Michel, 2004, p. 9.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>128</sup> *Ibid.*, pp. 12-13.

Cheng, pour résoudre le mystère du vide médian, c'est-à-dire de l'entre-deux qui rend possible la plénitude, délaisse la logique discursive et s'abandonne au flux poétique entrecoupée d'espaces libres<sup>129</sup>. Voici une sélection de passages qui éclaircissent les notions d'*entre*, de relation, de vide et d'infini, d'où jaillit la beauté :

Toujours familier / Toujours inconnu / Vide médian / À l'heure de l'abandon / Tu consens à nous confier ton dessein : / Activant le souffle / Tu nous fais passer / du non-être à l'être / Préservant le souffle / Tu gardes pour longtemps / ce qui jaillit d'entre nous / Prolongeant le souffle / Tu relies notre fini / à l'infinie résonance [...] L'infini que traverse le souffle / du Vide médian / Là est le lieu de vie / Là est le lieu / Là est [...] L'infini n'est autre / Que le va-et-vient / Entre ce qui s'offre / Et ce qui se cherche / Va-et-vient sans fin [...] Mystère est un singulier / Qui ne peut se révéler / que par d'autres singuliers / Que par l'ardent face-à-face / Des présences entrecroisées / – saule à saule par la racine / et tige à tige par le vent – / En leur plus long vouloir-dire / En leur ultime non-dit / [...] La beauté est une rencontre [...] Le centre est là / d'où jaillit / le souffle rythmique / En vivifiante vacuité / Sans qu'on s'y attende / Autour de soi / droit au cœur / Voici les ondes / Natives et vastes / Résonant / Depuis l'ici même / jusqu'au plus lointain / De leur toujours déjà là / de leur toujours commençante / Mélodie<sup>130</sup>.

La position médiane exclut toute rigidité, tout parti pris sur les choses. Elle consiste en une attitude souple qui permet une mise en harmonie entre soi et le principe de régulation des choses, le pivot de leur mutation : le *Dao* 道. Or, le *Dao* 道, bien qu'il soit présent dans toutes les intériorités et constitue le « creux » d'où tout a jailli, jaillit et jaillira, n'est pas visible dans le monde extérieur. Il s'agit donc, pour se conformer à son cours, de pénétrer la dimension intermédiaire entre l'externe et l'interne, l'absence et la présence, de manière à la sentir tant dans les choses qu'au-delà, ou plutôt en-deçà, dans la racine originelle. Terminons cette clarification de la notion de vide médian en invoquant quelques vers du *Daodejing* 道德經 qui exhortent son lecteur à loger dans ce vide, dans ces interstices du monde : « L'espace entre le ciel et la terre ne ressemble-t-il pas à un

---

<sup>129</sup> Nous ne pouvons hélas retranscrire ces espaces vides, ni le mouvement dansant et chaotique de sa mise en page.

<sup>130</sup> Cheng, François, *Le Livre du Vide médian*, 2004, pp. 23, 25, 27, 29, 31, 157.

soufflet de forge ? Bien que vide intérieurement, il ne s'épuise jamais [...]. Mieux vaut s'insérer en son intérieur<sup>131</sup> ».

### 3.4.2.3. Suivre le cours naturel des choses

Zhuangzi introduit ainsi la notion de vide médian pour décrire la condition du sage qui s'est libéré de tout carcan afin de flâner, ici et là, dans les interstices des choses, dans leurs creux, dans leurs ravins, dans leurs vides intérieurs. Quant à l'oie, il précise à son propos qu'elle ne se trouve pas dans l'état consistant à se tenir entre avoir et ne pas avoir de qualité naturelle, soit, autrement dit, entre l'intériorité et l'extériorité des êtres<sup>132</sup>. L'arbre, au contraire, a atteint cet état de vide médian, et c'est là tout le nœud de leur différence. Par ailleurs, il convient de mentionner que le fait de ne pas savoir cacarder pour une oie ne saurait revêtir une utilité ou une inutilité aux yeux des hommes. L'utilité de l'oie réside plutôt dans sa chair consommable. Du point de vue de l'homme, savoir ou non cacarder, telle n'est pas la question pour jauger sa qualité et donc son utilité, mais plutôt : être mangeable ou non<sup>133</sup>. C'est dans ce contexte que Zhuangzi achève sa phrase en disant : « C'est pourquoi l'oie n'a pu éviter le malheur<sup>134</sup> ». L'utilité de l'arbre, en revanche, a bel et bien rapport à la qualité de son bois. Puisque son bois est impropre à tout usage, il s'avère inutile aux hommes. Ce faisant, soit en se tenant dans l'inutilité véritable, puisque l'homme ne peut y trouver aucun avantage, l'arbre, comme le

---

<sup>131</sup> Liou, Kia-hway et Benedykt Grynopas (trad.), *Philosophes taoïstes*, « Lao-tseu. Tao-tö king », 1980, V, p. 7.

<sup>132</sup> « 材與不材之間，似之而非也 » (20/53/12).

<sup>133</sup> John S. Major établit une distinction entre l'inutilité de l'oie et l'inutilité de l'arbre. La première, affirmé-t-il, est contingente, et la seconde absolue. L'inutilité contingente concerne ce qui est inutile par accident ou passivité, l'inutilité absolue désigne une technique de survie transcendant toute distinction entre utilité et inutilité en ce qu'elle a trait aux transformations de la nature (voir Major, John S., « The Efficacy of Useless. A Chuang-tzu Motif », *Philosophy East and West*, vol. 25, n° 3, 1975, pp. 265-279).

<sup>134</sup> « 故未免乎累 » (20/53/12).

mentionne Zhuangzi, « chevauche le *Dao* en suivant sa nature<sup>135</sup> ». Qu'est-ce que cela signifie ? Étant donné que le *Dao* 道 constitue le cours naturel des choses, ce qui rend possible leur naissance et leur mort, ce qui également les transforme et les unit, cela signifie que l'arbre se met à l'unisson avec le flux ou flot cosmique. Le *Dao* 道 impliquant à la fois un principe immanent de métamorphose, ce qui induit une infinité de transformations des choses dans le monde, conditionnant par-là le devenir cosmique, et d'unification de toute chose au-delà de leurs différences, l'arbre réfère par conséquent à une dimension autre que celle du monde phénoménal : la dimension extraordinaire du *Dao* 道. L'arbre de la montagne évoque de fait l'ailante planté dans le pays du « rien » et par extension la voie du sage qui flâne dans l'infini et ne dépend plus de rien. En effet, celui qui chevauche le *Dao* 道 flâne ici et là<sup>136</sup>. Il est d'ailleurs à noter que l'expression binomiale *fu you* 浮游, qui signifie « flâner », « se promener au hasard », dévoile une parenté tant sémantique qu'étymologique avec le caractère *you* 遊 qui peut être traduit par « voyager », « flâner », « errer », « s'amuser », « se divertir », et qui forme le fil directeur, si ce n'est du *Zhuangzi* tout entier, au moins de son chapitre d'ouverture dont il occupe le titre : *Xiao yao you* 逍遙遊 et qui aboutit à l'extrait B dans lequel Zhuangzi suggère à Huizi de planter l'ailante dans l'infini pour déambuler à ses côtés et s'ébattait librement et se reposerait sous son feuillage<sup>137</sup>.

Plusieurs éléments permettent de mettre en lumière cette libre flânerie. Elle consiste tout d'abord, dit Zhuangzi, à « vagabonder au-delà de la renommée et du

---

<sup>135</sup> « 若夫乘道德 » (20/53/13).

<sup>136</sup> « 而浮游 » (*ibid.*).

<sup>137</sup> « 彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下 » (1/3/9).

blâme<sup>138</sup> ». Cette formule peut être comprise comme le dépassement des normes morales prédominantes ou des règles communes de vivre-ensemble afin d'avancer sur la voie de libération qui aboutit à l'absolue non-dépendance propre au *Dao* 道. Il s'agit de se départir du désir de reconnaissance qui ne constitue selon Zhuangzi qu'un artifice non nécessaire provoquant ou renforçant l'éloignement entre soi et sa nature, trahissant en d'autres termes ses dispositions innées. Le chêne illustre cette libération des normes en ce qu'il se démarque de toute utilité, épanouissant ses dispositions innées (supposément la mauvaise qualité de son bois) considérées par les bûcherons comme « inutiles » afin de vivre longtemps et en toute quiétude.

Celui qui flâne dans l'infini, ajoute Zhuangzi, « se métamorphose au fil du temps, tantôt dragon tantôt serpent, et ne privilégie aucune action en particulier<sup>139</sup> ». Les quatre premiers caractères de cette expression : *yi long yi she* 一龍一蛇, qui signifient littéralement « tantôt dragon tantôt serpent », désigne les deux souffles complémentaires du *yin* 陰 et du *yang* 陽 et plus précisément, comme le mentionne Chen Guying, le fait d'alterner entre l'apparition, la manifestation, l'aspect patent (*shi er xian xian* 時而显现), et la disparition, la dissimulation, la présence latente (*shi er yin hui* 時而隱晦)<sup>140</sup>. Cette alternance entre émergence et enfouissement ouvre sur la métamorphose au cours du temps (*yu shi ju hua* 與時俱化). S'il y a métamorphose, c'est parce qu'il y a une harmonisation entre soi et le cours du *Dao* 道 qui, comme nous l'avons vu, doit se comprendre comme un vide transformateur. Celui qui chevauche le *Dao* 道 se transforme

---

<sup>138</sup> « 无譽无訾 » (20/53/13).

<sup>139</sup> « 一龍一蛇，與時俱化，而无肯專為 » (*ibid.*).

<sup>140</sup> Chen Guying 陈鼓应, *Zhuangzi jin zhu jin yi* 庄子今注今译, 2012, p. 580, note 7.

incessamment, n'embrassant aucune action en particulier puisqu'il s'est fondu à ce qui unit toute chose au-delà de leurs différences.

Celui qui vit cette expérience mystique, estime encore Zhuangzi, « endosse la nature comme principe, flâne jusqu'à l'origine de tous les êtres, contrôlant les êtres sans être contrôlé par eux<sup>141</sup> ». Cette image de la flânerie jusqu'au cœur du principe immanent générateur, transformateur et unificateur des choses, présente des analogies avec la flânerie dans l'infini de l'extrait B. Il confirme d'ailleurs la relation que nous avons établie entre celui qui flâne dans l'infini et le fait qu'il ne dépende de rien en soulignant qu'il contrôle les choses (*wu wu* 物物) sans que celles-ci le contrôlent en retour (*bu wu yu wu* 不物於物). Il a en effet épousé le *Dao* 道, s'y est fondu, et n'est rien d'autre qu'un vide libre. C'est la raison pour laquelle il est sans trouble<sup>142</sup> (則胡可得而累邪), c'est-à-dire qu'il goûte la joie pleine et entière inhérente à l'expérience mystique.

En somme, la libre flânerie ne devient possible qu'à l'issue, comme nous l'avons d'ailleurs établi au chapitre deux à propos de l'ailante, mais c'est tout autant le cas pour le chêne, d'un processus de libération vis-à-vis des normes communes, des règles sociales. Elle consiste en une harmonisation entre soi et le cours du *Dao* 道 qui coïncide avec l'expérience d'un vide totalement libre, absolu et joyeux. Celui qui flâne librement aux côtés du *Dao* 道 ne dépend en effet plus de rien, bien qu'il soit à l'origine de toute chose. Il en découle qu'il se transforme continûment, engendrant de fait les deux souffles contraires et complémentaires, le *yin* 陰 et le *yang* 陽 conditionnant le cycle des

---

<sup>141</sup> « 以和為量，浮游乎萬物之祖；物物而不物於物 » (20/53/14).

<sup>142</sup> « 則胡可得而累邪！ » (*ibid.*).



transformations de l'univers, et qu'il n'embrasse rien en particulier, mais tout dans son ensemble, constituant ce qui unit toute chose par immanence.

#### 3.4.2.4. **Épanouir ses dispositions naturelles et exprimer sa singularité**

Mais pourquoi, convient-il de s'interroger, dans le *Zhuangzi* établit-on une corrélation entre les défauts de l'arbre de la montagne et l'expérience du sage qui ne dépend plus de rien ? Les défauts de l'arbre de la montagne concrétisent l'épanouissement de ses dispositions naturelles. La mauvaise qualité de son bois aux yeux des charpentiers lui permet de se prémunir, de façon analogue à l'ailante et au chêne, contre la hache des bûcherons, et donc de croître en toute quiétude jusqu'au terme naturel de son existence. C'est pour cette raison que l'arbre de la montagne atteint une telle splendeur, indiquée dans le texte par la référence à sa grandeur et à ses branches et feuilles luxuriantes<sup>143</sup>, et une longévité hors norme. Cet épanouissement illustre la libération sans bornes de celui qui flâne dans l'infini. L'arbre échappe à toute menace humaine, ce qui lui permet de vivre en paix. Or, cette image d'une existence paisible libérée de tout trouble évoque celle du sage qui, parce qu'il ne dépend plus de rien, peut goûter la joie de déambuler dans l'infini. Ainsi, lorsque Zhuangzi s'exclame, en guise de conclusion : « Hélas ! Disciples, souvenez-vous bien de ceci : ceci, c'est la sphère de l'efficace du *Dao*<sup>144</sup> ! », il encourage ses disciples à faire montre de leurs défauts aux yeux des humains afin de s'harmoniser au cours naturel des choses et d'embrasser une liberté sans bornes. Car tout défaut, ainsi que la conséquence qui en découle, celle d'être jugé « inutile », constitue une qualité naturelle

---

<sup>143</sup> « 莊子 [...] 見大木，枝葉盛茂 » (20/53/6).

<sup>144</sup> « 悲夫！弟子志之，其唯道德之鄉乎！ » (20/53/16).

condition de possibilité de l'expérience mystique. Et quelle est, au juste, cette qualité naturelle ?

Invoquons, pour répondre à cette question, l'interprétation que livre Joseph Grange sur l'inutilité des arbres dans son article intitulé « Zhuangzi's Tree », où il prend ses distances avec l'interprétation conventionnelle de la valeur de l'inutilité qui met l'accent sur l'aspect utilitariste d'être d'une non utilité aux autres. En effet, c'est du fait de leur inutilité que l'ailante, le chêne dieu du sol et l'arbre de la montagne peuvent vivre jusqu'au terme naturel de leur existence. Dans l'optique de ne pas se faire blesser par les autres, il s'avère de fait avantageux de ne pas être désiré par eux. Grange considère toutefois que ces extraits délivrent un message tout autre. Ce message, il le formule comme l'importance d'être capable de sentir la présence de la réalité et d'y répondre de façon appropriée. Il s'agit, autrement dit, de développer son écoute à la présence expressive : « Zhuangzi is telling us that the world of things is best understood as a region of constant expression<sup>145</sup> ». L'expression, selon Grange, est « the transformative agency that integrates new relational meanings through radically changed ways of being<sup>146</sup> ». Les arbres inutiles métaphorisent un acte d'expression du fait que tous trois (l'ailante, le chêne et l'arbre de la montagne), en épanouissant leurs dispositions naturelles, expriment leurs singularités, ce qui pousse autrui à expérimenter le sens de l'alternatif. Car, même si la réaction conventionnelle consistera à juger ces arbres étranges, hors de toute norme et de toute logique, ce qui aura pour conséquence de s'en détourner pour vaquer à ses affaires comme le font Huizi, le charpentier Shi dans un premier temps, ou le bûcheron, certains n'en parviendront pas moins, à leur contact, à transformer leur lecture du monde : « When

---

<sup>145</sup> Grange, Joseph, « Zhuangzi's Tree », *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 32, n° 2, 2005, p. 171.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 172.

that occurs, a world of meaning collapses and a new world begins to be built<sup>147</sup> ». Cette lecture se définit comme le fait de voir et d'accepter l'autre tel qu'il est, dans ce qu'il exprime de différent, de singulier<sup>148</sup>. À la lumière de l'analyse de Grange, il apparaît que l'inutilité n'est pas dans le *Zhuangzi* un dogme à embrasser normativement. Elle fait bien davantage office de prétexte, non seulement à l'affranchissement vis-à-vis des normes communes, mais aussi au développement d'une attitude d'écoute et de réponse appropriée à l'égard de la nature.

#### 3.4.2.5. Se libérer des normes morales

Dans ce contexte, le défaut de l'arbre, soit la mauvaise qualité de son bois, métaphorise, d'une part, la mise en application du détachement graduel de tous les déterminismes, de toutes les dépendances, soit de la libération totale coïncidant avec la porte d'entrée de la dimension extraordinaire propre au *Dao* 道, et incite, d'autre part, à transformer son regard pour voir les choses telles qu'elles sont et accepter leur diversité. L'arbre de la montagne se démarque en ce sens de la dimension ordinaire de ceux qui recherchent la reconnaissance ou la renommée par le biais de l'utilité et qui se voient nettement décriés par *Zhuangzi* lorsqu'il dresse la liste des conséquences négatives des préceptes moraux :

l'union entraîne la séparation, l'accomplissement la calomnie, l'intégrité l'humiliation, l'honneur le blâme, l'aptitude l'ingratitude, la sagesse la manigance, la

---

<sup>147</sup> Grange, Joseph, « *Zhuangzi's Tree* », 2005, p. 179.

<sup>148</sup> The « individual soul must become still so that its presence does not block out the expression of the different. This is easy to say but very hard to do, especially for a Westerner. The answer lies not in the analytic intellect but in the heart-mind (*xin*) » (*ibid.*, p. 181).

méchanceté l'oppression. Comment pourrait-on dès lors avoir une quelconque certitude<sup>149</sup> ?

Le point central de cette critique touche l'aspect volatile des normes morales. Zhuangzi met l'emphase sur le caractère inéluctable du renversement de la positivité en négativité, et plus globalement sur l'impossibilité pour les hommes de contrôler les transformations de ces valeurs. La dépendance de ces hommes à des valeurs versatiles fait écho aux souffrances endurées par les arbres fruitiers en raison de leur utilité. S'il ne saurait y avoir aucune certitude en la matière, c'est parce qu'il demeure impossible de régir ce qui ne dépend pas de soi, mais des autres. Or, les normes qui ont trait au social dépendent nécessairement d'autrui puisqu'elles impliquent des codes comportementaux et des relations interpersonnelles. Par ailleurs, il s'avère tout aussi impossible de trouver une source de bonheur dans quelque chose qui ne dépend pas de soi. La seule façon de se prémunir contre la souffrance se situe donc dans une totale libération vis-à-vis de ces normes et dans l'emprunt d'une voie toute autre : celle de la réalisation de ses dispositions innées qui réalisent sa nature mais peuvent constituer des défauts aux yeux des hommes. Notons que Zhuangzi fait dans cette optique primer les données de la nature sur celles de la culture en considérant que les premières concrétisent notre pleine indépendance tandis que les secondes ne font que créer de nouvelles dépendances. Si le défaut de l'oie se distingue ainsi du défaut de l'arbre, c'est du fait qu'il ne la prémunit en aucune façon contre la menace humaine. Le fait qu'elle sache ou non cacarder n'a effectivement aucun impact sur son utilité aux yeux des hommes, qui réside essentiellement dans la « consommabilité » de sa chair, de la même manière que ce sont les fruits des arbres cultivés qui font que les hommes les jugent utiles. Ce défaut la rend de surcroît plus

---

<sup>149</sup> « 合則離，成則毀；廉則挫，尊則議，有為則虧，賢則謀，不肖則欺，胡可得而必乎哉！ » (20/53/15-16).

dépendante à autrui qu'elle ne l'était initialement en ce qu'elle la fait paraître anormale. L'oie qui ne sait pas cacarder demeure donc condamnée à mourir prématurément pour servir les hommes d'abord parce que sa chair est consommable, ensuite parce que le fait qu'elle ne sache pas cacarder la fait paraître anormale, ce qui pousse les hommes à vouloir l'achever. Son défaut, en d'autres termes, ne manifeste aucun potentiel propre à épanouir pleinement ses dispositions naturelles.

#### 3.4.2.6. Le vide médian

En guise de conclusion, faisons remarquer que cet extrait introduit une notion nouvelle : le vide médian, qui consiste à se tenir dans l'interstice, l'espace disponible, le creux au centre des choses. Or, cette notion se distingue assez nettement des extraits à propos de l'ailante, du chêne et de la courge qui mettent l'accent sur la valeur de l'inutilité désigné sous le terme de « grande utilité » (*da yong* 大用), et que nous avons décryptée comme le fait de réaliser le plein potentiel de sa nature. Rappelons, pour expliciter cette divergence, que le *Zhuangzi*, selon l'interprétation de Guo Xiang 郭象, a été rédigé par des auteurs différents et à des périodes successives. Les chapitres intérieurs seraient nés, d'après Liu Xiaogan<sup>150</sup>, du pinceau de Zhuang Zhou 莊周 durant la première moitié de la période des Royaumes combattants, tandis que les chapitres extérieurs et mixtes auraient été rédigés par les continuateurs de sa pensée autour de 235 avant notre ère, soit peu avant la fin de cette période<sup>151</sup>. Si cet extrait du chapitre 20 livre ainsi une vision plus modérée que celle des chapitres intérieurs, c'est tout bonnement parce qu'il n'a pas été rédigé de la

---

<sup>150</sup> Voir Liu, Xiaogan, *Classifying the Zhuangzi Chapters*, Ann Arbor, University of Michigan, 1994.

<sup>151</sup> Cette datation suggérée par Liu Xiaogan va à l'encontre de celle des spécialistes chinois, qui font correspondre l'écriture des chapitres extérieurs et mixtes au début de la dynastie des Han, soit à partir de 206 avant notre ère.

même main. Selon Rune Svarverud, cet éloignement vis-à-vis des chapitres intérieurs et, notamment, de « l'aspect outrageant de Zhuangzi », de ses « propos délirants », de « ses vues parfois radicales et irrationnelles »<sup>152</sup>, trouve son explication dans la nécessité de bâtir une philosophie plus cohérente et pratique. Cette dissociation le pousse à mettre l'emphase sur la difficulté à cerner et intégrer la pensée de Zhuangzi : « It appears that even in the circles of Zhuangzi's followers the idea that uselessness is the most useful of all things appeared difficult to assimilate into a more this-worldly philosophy. How much more would that not be the case today<sup>153</sup> ? ».

### 3.4.3. Typologie des défauts

À l'issue de l'examen de ces deux extraits ayant trait à l'inutilité, il s'agit d'examiner leurs convergences et divergences. Il y a convergence sur la mention d'une dimension extraordinaire, celle qui consiste à suivre le cours naturel des choses, le *Dao* 道. Cette dimension est exprimée dans le premier extrait par la navigation sur les eaux à l'aide de courges gigantesques servant de bouées, et dans le second, par l'immunité de l'arbre de la montagne contre les agressions de toute sorte. Il y a divergence, toutefois, sur les conséquences du défaut de l'arbre de la montagne et du défaut des courges. Le premier, du fait de la mauvaise qualité de son bois, peut vivre jusqu'au terme de son existence parce que les bûcherons le dédaignent, tandis que les secondes sont réduites en miettes par Huizi en raison de leur grandeur anormale. Il y a également divergence – bien qu'il y ait convergence sur le résultat : une mort prématurée – entre les défauts respectifs de l'oie et

---

<sup>152</sup> Svarverud, Rune, « The Usefulness of Uselessness. The Realm of Useless Trees according to Zhuangzi », 2006, pp. 166-167.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 167.

des courges. Le défaut de l'oie, contrairement à celui des courges, n'entretient pas de lien avec ses dispositions innées.

L'étude de la thématique de l'inutilité, et plus précisément des défauts et des qualités des êtres, a ainsi permis de distinguer trois types de défauts, ce qui donne lieu à la typologie suivante :

- 1) Le défaut (de l'oie) qui ne peut être considéré comme utile ou inutile, et qui a pour conséquence une mort prématurée.
- 2) Le défaut (des courges), qui est considéré comme inutile par Huizi, et qui a pour conséquence une mort prématurée.
- 3) Le défaut (de l'ailante, du chêne et de l'arbre de la montagne), qui est considéré comme inutile par les charpentiers et Huizi, et qui a pour conséquence longévité et paix.

La première catégorie désigne un défaut, le fait de ne pas cacarder, qui, en plus de ne réaliser aucunement les dispositions innées de l'oie, n'a rien en partage avec ce que les humains associent à son utilité : sa chair consommable. Son défaut constitue dès lors une caractéristique qui, plutôt que d'encourager l'épanouissement de sa nature, la fragilise sensiblement. Les seconde et troisième catégories semblent *a priori* se contredire du fait qu'elles aboutissent à deux manifestations opposées : la mort et la vie. Pourtant, leur lien avec la dimension extraordinaire de celui qui ne dépend plus de rien est clairement énoncé sous des formes variées. Pour l'ailante, ce lien se voit illustré par l'image d'une flânerie à ses côtés dans l'infini ; pour la courge, par l'image d'une navigation sur les cours d'eau ; pour le chêne et l'arbre de la montagne, dans le seul fait qu'ils vivent libres, en paix et croissent jusqu'au bout de leurs potentialités. Ainsi, les conséquences positives des

défauts, ainsi que du qualificatif d'inutile qui en découle, n'apparaissent que lorsqu'elles affublent des arbres. Il en découle que la pénétration de la dimension extraordinaire du *Dao* 道 via l'épanouissement de ses dispositions innées jugées inutiles par les hommes se voit exclusivement illustrée par l'imaginaire des arbres.



### 3.5. Conclusion : le chêne (*li* 櫟) ou la critique de la faculté de juger

L'analyse de l'image du chêne a permis de mettre en exergue la primauté de l'inutilité sur l'utilité. L'inutilité du chêne y est présentée comme bénéfique en ce qu'elle le prémunit contre les outils des charpentiers et lui assure une existence tranquille jusqu'au terme naturel de sa vie. Le chêne s'oppose diamétralement aux arbres cultivés qui, en raison de l'utilité de leurs fruits, endurent des souffrances dans leur vie et meurent prématurément. Son inutilité lui vaut également d'avoir embrassé une envergure et une beauté exceptionnelles qui, d'une part, manifestent la pleine réalisation de ses dispositions innées dans toute leur singularité, et métaphorisent d'autre part la pénétration de la dimension extraordinaire, celle du *Dao* 道, qui transcende le carcan des normes communes. L'inutilité représente en ce sens une grande utilité (*da yong* 大用).

En examinant les deux extraits ayant l'inutilité pour thématique directrice, nous en sommes arrivés à dresser une typologie des défauts qui se décline en trois volets : 1) le défaut ni utile ni inutile aux conséquences fâcheuses, 2) le défaut inutile aux conséquences fâcheuses et 3) le défaut inutile aux conséquences bénéfiques. Cette typologie permet de faire émerger deux faits notables. Premièrement, l'opposition utile/inutile est relative en ce qu'elle varie en fonction des points de vue et des contextes. En outre, seul le défaut et par extension l'inutilité des arbres ouvrent sur la longévité et la paix ; seuls les arbres rendent par-là possible l'accès à la dimension extraordinaire du *Dao* 道, soit la voie des sages qui ne dépendent plus de rien. L'imaginaire de l'arbre associé à la thématique de l'inutilité illustre ainsi dans le *Zhuangzi* et en particulier dans les chapitres intérieurs l'horizon ultime de sa philosophie : le vécu d'une expérience d'un

vide absolu et joyeux coïncidant avec le principe générateur, transformateur et unificateur des choses. Ou, pour le dire autrement, l'image des arbres inutiles évoque le champ de la mystique.

Toutefois, il convient de saisir que la notion d'inutilité ne constitue pas dans le *Zhuangzi* une valeur à embrasser. L'opposition utilité/inutilité s'avère en effet relative, se modifiant selon le point de vue adopté, ce qui empêche de la saisir pleinement. En outre, elle fait partie intégrante des normes communes que le *Zhuangzi* ne cesse de remettre en cause, relevant de fait de culture et non pas de nature. Elle réside en particulier dans les valeurs tributaires du développement de la faculté de juger. Or, c'est bel et bien contre cette faculté que le *Zhuangzi* bataille lorsqu'il tourne en dérision les critiques émises par Huizi ou le charpentier Shi à l'égard des arbres ou des courges. Car ces hommes, en émettant des jugements sur des êtres qui se fondent uniquement sur leur propre point de vue, sur leur propre subjectivité, demeurent inaptes à voir ces êtres tels qu'ils sont, à saisir leur nature véritable et les singularités qui la composent. Bien plus, dans l'optique d'épanouir ses dispositions innées pour retrouver un rapport authentique au monde et au vide dynamique qui le meut, le *Zhuangzi* exhorte son lecteur à s'affranchir de tout jugement, de toute catégorisation coercitive et réductrice telle que l'opposition entre l'utile et l'inutile. L'inutilité représente en ce sens moins une valeur à endosser qu'un prétexte pour critiquer le système de valeurs dominant durant la période des Royaumes combattants. C'est ce dont témoigne, par exemple, l'identification antithétique entre l'inutilité (*wu yong* 无用) et la grande utilité (*da yong* 大用), qui ne signifie pas nécessairement que l'inutilité est plus utile que l'utilité. Ce genre d'assertion nous ferait chuter dans une forme de relativisme absurde qui se soumettrait à la maxime suivante :

« si tous les points de vue se valent, alors aucun d'entre eux ne saurait prévaloir sur les autres ». Cette identification manifeste plutôt la remise en cause du jugement consistant à qualifier un être d'utile ou d'inutile en raison que tout jugement basé sur un raisonnement discursif échoue pour le *Zhuangzi* à sortir de ses *a priori*. C'est ce dont atteste la question rhétorique émise par le chêne dans le rêve du charpentier Shi : « Comment des êtres peuvent-il se jauger mutuellement<sup>154</sup> ? » La vraie suggestion philosophique du *Zhuangzi* ne se situe ainsi pas dans la valorisation de l'inutilité, mais dans le fait de recommander le développement d'un regard pluriel sur les choses qui s'obtient par l'adoption de différents points de vue, en tâchant notamment de saisir celui de l'être qu'on observe, afin, en bout de ligne, d'aboutir à la compréhension pleine et entière des spécificités de sa nature.

---

<sup>154</sup> « 且也若與予也皆物也，奈何哉其相物也 ? » (4/12/1-2).

## **Chapitre 4 : L'arbre nocif**

## 4.1. Introduction

Ce chapitre porte sur l'étude d'un arbre dont le type, contrairement à la cédrele, à l'ailante et au chêne, n'est pas spécifié. Nous tâcherons, au cours de notre analyse, d'émettre des hypothèses sur son espèce. Cet arbre se voit plus précisément désigné par le caractère *mu* 木, qui signifie « bois » ou « arbre ». Il se singularise par trois éléments distincts et complémentaires : son aspect extraordinaire, les difformités de son bois – cause de son absence de qualité –, et sa nocivité à l'égard de l'homme. Outre sa caractéristique d'être nocif, il présente des analogies avec deux arbres qui apparaissent dans les extraits B et C et qui ont respectivement été examinés dans les chapitres deux et trois, à savoir l'ailante et le chêne. Cet arbre fait tout d'abord résonance à l'ailante, dont le bois se voit pourvu de difformités qui le font considérer par les charpentiers comme dénué de toute qualité et dont Zhuangzi révèle le potentiel hors norme en suggérant à son ami de le planter dans le pays du « rien » pour flâner sans agir à ses côtés, s'ébattre librement et se reposer à son ombrage<sup>1</sup>. Il rappelle également le chêne, dont l'envergure s'avère tout aussi extraordinaire<sup>2</sup> et le bois d'aussi mauvaise qualité<sup>3</sup>, ce qui lui vaut d'être dédaigné par le maître charpentier Shi<sup>4</sup>.

L'arbre nocif apparaît dans un extrait du chapitre quatre, « Dans le monde des hommes » (*Ren jian shi* 人間世), qui sera désigné par la lettre « D ». L'extrait D réitère

---

<sup>1</sup> « 何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下？ » (*Zhuangzi zhuzi suoyin* 莊子逐字索引, Xianggang 香港, Shangwu yinshuguan 商務印書館, 2000, 1/3/9).

<sup>2</sup> « 其大蔽數千牛，絜之百圍，其高臨山十仞而後有枝 » (4/11/21-22).

<sup>3</sup> « 散木也 » (4/11/24).

<sup>4</sup> « 匠伯不顧，遂行不輟 » (4/11/22-23).

l'extrait C dans les grandes lignes et de façon plus condensée. De manière analogue, l'extrait D se distingue des trois premiers dialogues du chapitre quatre qui mettent en scène des hommes discutant sur la meilleure façon d'obtenir un bon gouvernement, soit par voie de conséquence de réaliser la meilleure société possible. L'extrait D, *a contrario*, évoque l'image d'un arbre qui à la fois se dresse en dehors de toute norme sociétale et constitue une nocivité pour les hommes. Ce contraste entre, d'un côté, le désir de réaliser la société parfaite, et de l'autre, un arbre transgressif et même nocif, singularisé en outre par des caractéristiques hors norme telles qu'un aspect merveilleux, se voit renforcé par le second segment narratif de l'extrait D. Tandis que le premier est marqué par l'arbre nocif, qui s'illustre par la pleine floraison de ses dispositions innées, le second dresse le portrait succinct du malheur d'arbres dont le bois s'avère utile aux hommes. L'extrait D fait ainsi ressortir une opposition entre, d'une part, un arbre qui s'épanouit grâce à son inutilité, et même, bien plus, à sa nocivité, et d'autre part, des arbres qui meurent prématurément en raison de leur utilité.

Nous commencerons par décrypter l'extrait D en mettant l'emphase sur trois caractéristiques de l'arbre nocif : sa difformité, sa nocivité, et le fait qu'il se dresse en dehors de toute norme sociétale. Puisque c'est sa difformité qui assure sa longévité, et donc sa croissance hors du commun, la deuxième partie de ce chapitre se focalisera sur le

champ sémantique du monstrueux en puisant dans les chapitres intérieurs du *Zhuangzi* des passages qui mettent en exergue la valeur cachée de la difformité.

## 4.2. Il aperçut un grand arbre qui avait quelque chose d'extraordinaire

南伯子綦遊乎商之丘，見大木焉有異，結駟千乘，隱將筦其所籟。子綦曰：「此何木也哉？此必有異材夫！」仰而視其細枝，則拳曲而不可以為棟梁；俯而視其大根，則軸解而不可以為棺槨；啞其葉，則口爛而為傷；嗅之，則使人狂醒，三日而不已。子綦曰：「此果不材之木也，以至於此其大也。嗟乎神人，以此不材！」宋有荆氏者，宜楸柏桑。其珙把而上者，求狙猴之杙者斬之；三圍四圍，求高名之麗者斬之；七圍八圍，貴人富商之家求禪傍者斬之。故未終其天年，而中道之夭於斧斤，此材之患也<sup>5</sup>。

Nanbo Ziqi<sup>6</sup> flânait sur la colline de Shang. Là, il aperçut un grand arbre qui avait quelque chose d'extraordinaire. Des milliers de quadriges auraient pu s'abriter à son ombre. Ziqi se demanda : « Quel est cet arbre ? Il doit avoir des qualités extraordinaires ! » Levant la tête et examinant ses petites branches, il vit alors qu'elles étaient tordues, sinueuses, et qu'on n'aurait pas pu en faire des poutres faîtières ou horizontales. Abaisant le regard et considérant son grand tronc, il découvrit qu'il était courbe, noueux, et qu'on n'aurait pas pu en faire<sup>7</sup> des cercueils intérieurs ou extérieurs. Léchant une de ses feuilles, il en eut la langue brûlée au point d'en être blessé. La humant, il plongea dans la folie et l'ivresse pendant au moins trois jours. Ziqi dit : « Ses fruits sont ceux d'un arbre sans qualité, ce qui lui a permis d'atteindre une telle grandeur. Hélas ! Sous cet angle, le mystique<sup>8</sup> non plus n'a pas de qualité ». À Song, il y a une ville du nom de Jingshi, propice [à la croissance] des catalpas, des cyprès et des mûriers. Ceux que deux mains parviennent à enserrer sont abattus pour faire des piquets auxquels on attache les singes. Ceux de trois à quatre *wei*<sup>9</sup> de tour sont abattus pour faire des poutres faîtières destinées aux [maisons] des nobles. Ceux de sept à huit *wei* de tour sont abattus pour faire des cercueils extérieurs ou intérieurs destinés aux familles des riches marchands de haut rang. C'est pourquoi ces arbres n'ont pas encore atteint leur durée naturelle et meurent prématurément sous la cognée. C'est le malheur inhérent à la qualité.

L'extrait D comporte, comme nous l'avons mentionné en introduction, deux segments narratifs distincts et complémentaires : le premier met en scène un arbre qui se singularise

---

<sup>5</sup> 4/12/8-16.

<sup>6</sup> Nanbo Ziqi paraît, outre le chapitre quatre, dans deux autres chapitres. Au chapitre 24, il rend son corps semblable à du bois mort (*gao mu* 槁木) et son cœur à des braises éteintes (*si hui* 死灰). Dans le chapitre 28, il est présenté comme le ministre de la guerre du roi Zhao 昭 de la principauté Chu 楚.

<sup>7</sup> Chen Guying note que l'expression binomiale *zhou jie* 軸解, que nous avons rendu par le terme « faire », désigne en particulier le découpage (*fen lie* 分裂) du cœur du bois (*mu xin* 木心) ou des veines du bois (*mu wen* 木紋), ce qui signifie que les outils des charpentiers, du fait de l'aspect courbe et noueux du bois, ne parviennent pas à segmenter et à extraire son cœur (Chen Guying 陈鼓应, *Zhuangzi jin zhu jin yi* 庄子今注今译, Beijing 北京, Shangwu yinshuguan 商务印书馆, 2012, p. 161, note 4).

<sup>8</sup> Si nous avons choisi de traduire *shen ren* 神人 par « mystique » plutôt que par « homme divin » ou « saint », c'est tout d'abord du fait que ces termes sont connotés religieusement. C'est également du fait que le sage du *Zhuangzi*, comme nous l'avons en particulier démontré dans le chapitre deux, a pénétré le champ de la mystique.

<sup>9</sup> Unité de mesure pour les circonférences qui correspond à un empan ou à une brassée.



par ses dimensions extraordinaires, l'absence de qualité de son bois due à ses difformités et sa nocivité à l'égard des hommes. Ces trois spécificités paraissent *a priori* s'exclure mutuellement. Comment un arbre a-t-il effectivement pu atteindre une telle envergure, ce qui implique qu'il a pu vivre longtemps et en paix, alors qu'il n'a aucune utilité et représente même une menace pour les hommes ? Comment expliquer le fait que ces derniers n'aient pas voulu lui nuire pour s'en prémunir ? Comment saisir, plus encore, la valeur d'un arbre qui se dresse en dehors de toute norme sociétale ?

Le second segment fait quant à lui ressortir le malheur des arbres utiles. Ceux-ci ont beau vivre dans les espaces habités et être dotés d'un bois utile aux hommes, ce qui suggère, en filigrane, la possibilité d'une existence paisible et harmonieuse, ils n'en meurent pas moins de façon précoce en raison justement de leur utilité. Ces arbres, il convient de le constater, font écho aux arbres cultivés<sup>10</sup> dont le chêne a révélé les souffrances et la mort prématurée dans l'extrait C. Les arbres vivant dans les espaces habités comme les arbres cultivés ont tout d'abord en partage d'être utiles aux hommes, les premiers en vertu de la bonne qualité de leur bois, les seconds parce qu'ils engendrent des fruits. Ils ont également en commun de mourir prématurément. Ce second segment illustre plus précisément, en exprimant le contraste entre les arbres utiles et inutiles, la différence entre l'action artificielle qui dénature les choses et la non-action (*wu wei* 無為) ou l'action spontanée (*zi ran* 自然) en harmonie avec la nature.

---

<sup>10</sup> Rappelons que les arbres cultivés sont des arbres qui n'épanouissent pas leurs dispositions naturelles. Voir *infra*, chapitre trois, pp. 142-143.

### 4.3. La valeur cachée de la difformité

Le récit s'ouvre sur la flânerie de Nanbo Ziqi 南伯子綦 sur la colline de Shang<sup>11</sup>. Il convient dès à présent de souligner deux points. Tout d'abord, Nanbo Ziqi n'est pas décrit comme un charpentier, ce qui suppose qu'il n'a pas une grande connaissance des arbres. Cela pourrait éventuellement expliquer l'absence de spécification de l'espèce de l'arbre qu'il contemple. Toutefois, le fait que son appellation comporte le caractère *bo* 伯<sup>12</sup>, qui signifie « maître », nous incite à supposer qu'il détient une forme de clairvoyance que le fil de l'extrait va révéler. D'ailleurs, cette référence à son statut de maître rejoint le second point à souligner : le fait qu'il « flâne » (*you* 遊). Or, s'il flâne, cela signifie qu'il agit conformément à la suggestion de Zhuangzi dans le premier chapitre de planter l'ailante dans le pays du « rien » pour *flâner* à ses côtés<sup>13</sup>. Ces deux points – le statut de maître de Nanbo Ziqi et le fait qu'il flâne – manifestant des dispositions valorisées dans le *Zhuangzi*, ils nous suggèrent de considérer le regard de Nanbo Ziqi comme pénétrant et éclairé.

#### 4.3.1. Un arbre aux dimensions extraordinaires

Au cours de sa promenade, Nanbo Ziqi aperçoit un grand arbre (*da mu* 大木). Cette grandeur constitue dans le *Zhuangzi* une récurrente de l'imaginaire de l'arbre<sup>14</sup> et en particulier des arbres évoqués dans les extraits A, B et C, à savoir la cédrele, l'ailante et le chêne. L'usage du caractère générique *mu* 木 au lieu d'un terme référant à une espèce

---

<sup>11</sup> « 南伯子綦遊乎商之丘 » (1/12/8).

<sup>12</sup> Notons que ce caractère réfère également à un titre de noblesse.

<sup>13</sup> « 何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下 ? » (1/3/9).

<sup>14</sup> Les occurrences de grands arbres se comptent au nombre de neuf. Pour examiner le détail de ces occurrences, voir *infra*, chapitre 1, pp. 38-42.

d'arbre en particulier peut dès à présent être éclairci à l'aide de deux éléments : cet usage a en premier lieu rapport au fait que Nanbo Ziqi n'occupe pas la fonction de charpentier et qu'il ne peut en cela connaître l'espèce de l'arbre qu'il observe ; cet usage fait également office d'indicateur en nous orientant sur la manière d'interpréter cet extrait : l'espèce de l'arbre ne constitue pas ce qui le définit, ce qui forme sa nature. Il s'agira plutôt de saisir cette nature dans ses caractéristiques, qui impliquent son aspect extraordinaire, sa difformité, ainsi que sa nocivité à l'égard de l'homme. Sa singularité, d'ailleurs, se déploie dès les caractères suivants, lorsque son gigantisme est d'emblée mis en relation avec son aspect extraordinaire<sup>15</sup>. La graphie qui en fait mention, *yi* 異, se compose du radical numéro 102 de la terre cultivée *tian* 田 et de la composante sémantique *gong* 共. Celle-ci a trait à la réunion harmonieuse, pouvant se traduire par « avec », « accompagner », « en commun », « collectivement », « réunir », « joindre », « partager », ainsi que par « tout ensemble ». Elle pourrait littéralement référer à la terre fertile où tout s'assemble, se réunit, s'harmonise. Le caractère *yi* 異 ouvre par extension sur le champ sémantique des merveilles. Ses différentes acceptions en témoignent : « merveilleux », « extraordinaire », « différent », « dissemblable », « étrange », « curieux ». L'arbre aperçu par Nanbo Ziqi a ainsi une envergure merveilleuse qui le démarque des autres arbres ; il se différencie en effet par son gigantisme hors de toute proportion. Le parallélisme entre cet arbre et le chêne se manifeste dans la description de ses dimensions. Alors que la grandeur du chêne est évoquée par l'image de milliers de bœufs broutant sous son feuillage<sup>16</sup>, celle de l'arbre nocif apparaît dans la représentation de milliers de quadriges

---

<sup>15</sup> « 焉有異 » (4/12/8).

<sup>16</sup> « 其大蔽數千牛 » (4/11/21).

s'abritant à son ombre<sup>17</sup>. L'aspect de l'arbre se joue d'ailleurs tant du sens du commun que Nanbo Ziqi en vient à se demander de quel arbre il s'agit<sup>18</sup> et est tant ébloui par sa vision fabuleuse qu'il émet l'hypothèse que ses qualités *doivent* être aussi extraordinaires que son apparence<sup>19</sup>. Mentionnons que l'expression binomiale *yi cai* 異材, que nous avons traduite par « qualités extraordinaires », aurait tout aussi bien pu être rendue par des termes plus précis référant davantage, selon l'angle humain, à l'utilité promise par son gigantisme, tels, notamment, que « matériau merveilleux », « matière première extraordinaire », « bois d'œuvre hors du commun », ou encore « bois de construction incomparable ».

#### 4.3.2. Un arbre difforme

Jusqu'ici, on se croit plongé au cœur d'un récit merveilleux à tonalité mythique. L'arbre découvert par Nanbo Ziqi manifeste de fait toutes les caractéristiques hors norme des arbres mythologiques<sup>20</sup> : non seulement une grandeur hors de toute proportion, mais également, du fait qu'il campe, loin de toute civilisation, au sommet d'une colline, un surplomb concret qui métaphorise une forme de supériorité vis-à-vis des autres arbres, ou tout du moins de transcendance. Cet arbre défiant toutes les apparences communes paraît des plus prometteurs aux hommes, notamment concernant le potentiel qualitatif de son bois. Un arbre si extraordinaire, suppose Nanbo Ziqi, devrait en toute logique être doté d'un bois tout aussi extraordinaire. Or, le passage qui s'ensuit s'empresse de réfuter ses

---

<sup>17</sup> « 結駟千乘，隱將侘其所籟 » (4/12/8-9).

<sup>18</sup> « 此何木也哉 ? » (4/12/9).

<sup>19</sup> « 此必有異材夫 ! » (*ibid.*).

<sup>20</sup> Prenons l'exemple du grand frêne de l'*Edda*, Yggdrasil, qui revêt les dimensions du cosmos : « Le monde entier est étendu à l'ombre de ses branches, il enfonce ses racines profondément dans la terre et porte sa couronne jusqu'au ciel, où elle est baignée dans une nuée de lumière. Cet arbre mystérieux et majestueux tient à toutes les parties de l'Univers et il abrite des animaux innombrables » (Grimal, Pierre (dir.), *Mythologies des montagnes, des forêts et des îles*, Paris, Larousse, 1963, p. 44).

déductions en faisant ressortir ses difformités qui s'avèrent si prononcées qu'elles rendent son bois impropre à tout usage. Ces difformités semblent au premier abord contredire l'aspect extraordinaire de l'arbre que Nanbo Ziqi a capté de loin. Ce n'est effectivement qu'en se rapprochant qu'on peut les déceler, ce qui démontre que l'arbre manifeste des dimensions éblouissantes de loin, mais dévoile des difformités lorsqu'on prend la peine de l'examiner de près. Nanbo Ziqi, l'éblouissement passé, prend justement la peine de se rapprocher pour l'étudier en détail. Il commence par prendre conscience, en le considérant de bas en haut, que ses petites branches sont tordues et sinueuses<sup>21</sup>. Le caractère à valeur verbale *qu* 曲, qui signifie « être courbe », « être sinueux », « être incurvé », apparaît aussi dans l'extrait B pour décrire les petites branches de l'ailante<sup>22</sup>. Nous pourrions en cela émettre l'hypothèse qu'il s'agit d'un ailante, mais aucun élément dans le texte ne nous permet de valider cette hypothèse de façon sûre et certaine. Nous en resterons donc à l'énonciation de cette suggestion. L'examen détaillé des petites branches de l'arbre a pour conséquence, en plus de faire émerger leur aspect difforme aux yeux de Nanbo Ziqi, de lui faire saisir qu'elles ne sauraient servir à la fabrication de poutres faîtières ou horizontales<sup>23</sup>. De manière analogue, Nanbo Ziqi se rend compte en étudiant son tronc de haut en bas qu'il est trop courbe et noueux pour qu'on puisse y tailler des cercueils intérieurs ou extérieurs<sup>24</sup>. L'ensemble de son bois s'avère en ce sens dépourvu de toute qualité aux yeux des hommes. On relève un parallélisme dans la structure des deux phrases décrivant, l'une, l'aspect des petites branches, et l'autre, le grand tronc de l'arbre : toutes deux sont composées de deux propositions. La première commence par un

---

<sup>21</sup> « 仰而視其細枝，則拳曲 » (4/12/9).

<sup>22</sup> « 其小枝卷曲而不中規矩 » (1/3/4-5).

<sup>23</sup> « 而不可以為棟梁 » (4/12/9-10).

<sup>24</sup> « 俯而視其大根，則軸解而不可為棺槨 » (4/12/10).

caractère à valeur verbale ayant rapport au fait de monter (*yang* 仰) ou d'abaisser (*fu* 俯) le regard. Ce mot est suivi de la conjonction de coordination *er* 而. Il marque ici la continuité puisque lui succède *jian* 見, un caractère à valeur verbale qui signifie « voir », « apercevoir ». C'est par la suite l'objet vu qui est mentionné, « ses petites branches » (*qi xi zhi* 其細枝) d'un côté, « son grand tronc » (*qi da gen* 其大根) de l'autre. La deuxième proposition débute avec la conjonction de coordination *ze* 則 qui indique la conséquence. Deux caractères à valeur verbale ayant trait à la difformité lui succèdent : *quan qu* 拳曲 pour les petites branches et *zhou jie* 軸解 pour le grand tronc. De part et d'autre, on peut constater que ces deux caractères sont suivis par la conjonction de coordination *er* 而, la négation verbale *bu* 不, le caractère à valeur verbale « pouvoir » (*ke* 可), et la locution verbale *yi wei* 以為. Chaque phrase s'achève sur deux caractères à valeur nominale qui sont des objets constitués de bois : la poutre faîtière (*dong* 棟) et la poutre horizontale (*liang* 梁), le cercueil intérieur (*guan* 棺) et le cercueil extérieur (*guo* 槨). Ce parallélisme ainsi que l'effet engendré par la récurrence des termes ayant trait au champ sémantique de la difformité et par la multitude d'objets qu'on ne saurait obtenir avec le bois de l'arbre permettent non seulement de mettre l'emphase sur l'aspect difforme de l'arbre, mais encore et surtout sur ce qui découle de cette difformité : le bois de cet arbre s'avère impropre à l'usage des hommes. Ce parallélisme, autrement dit, renforce le constat selon lequel l'arbre est dépourvu de toute qualité aux yeux des hommes. Il permet également d'établir un lien entre le gigantisme extraordinaire de l'arbre et ses difformités. Car si ses difformités paraissent au premier regard contredire son aspect merveilleux, c'est pourtant bel et bien du sein de la difformité que les merveilles de l'arbre jaillissent. Ses

caractéristiques d'être extraordinaire et difforme vont par-là de pair, s'avérant entremêlées, voire corrélées. L'arbre est merveilleux du fait de son gigantisme et de sa difformité. Ce qu'il a de merveilleux peut en effet être compris comme la somme de ses difformités ou la résultante de sa monstruosité.

Or, le fait d'identifier des difformités à un aspect merveilleux constitue un renversement complet des valeurs confucianistes. C'est ce que démontre Romain Graziani dans son ouvrage intitulé *Les corps dans le taoïsme ancien. L'informe, l'infirme, l'infâme*, et plus précisément dans son cinquième chapitre « La complétude des amputés (réflexions sur la loi, le rite et les parias en Chine ancienne) », qui s'attache à expliciter le rejet confucianiste de la difformité physique. Il affirme à ce propos que si les confucianistes ne célèbrent pas la beauté ou l'harmonie du corps, ils considèrent toutefois la bonne préservation du corps comme un principe de sainteté. Il y aurait pour eux une complétude entre le corps et l'intégrité morale : l'apparence physique serait représentative des qualités morales. Dans cette optique, toute difformité ou disharmonie physique dissimulerait une déféctuosité morale. Notons d'ailleurs qu'à l'époque des Royaumes combattants (453-221 avant notre ère), à savoir la période de rédaction supposée des chapitres intérieurs du *Zhuangzi*, l'auteur d'un acte immoral devait subir une mutilation pénale<sup>25</sup> qui se déclinait en cinq châtements corporels distincts : le tatouage au fer de la face, l'ablation du nez,

---

<sup>25</sup> Selon Graziani, les mutilations pénales se poursuivirent pendant près de dix siècles. L'empereur Wen des Han décréta l'interdiction des peines mutilantes (appelées « peines qui marquent la chair ») en 167 avant notre ère, mais il faudra attendre l'avènement des Sui en 589 de notre ère pour qu'elles soient définitivement abolies. Le fameux supplice du « dépeçage en morceaux » fut quant à lui mis en vigueur à partir du X<sup>ème</sup> siècle et maintenu jusqu'au début du XX<sup>ème</sup> siècle. Graziani mentionne également que les peines corporelles telles que les coups de bambou léger et lourd ne seront abolies qu'en 1905. Ces différents éléments permettent de faire le constat que le châtement corporel a longtemps été monnaie courante en Chine (voir Graziani, Romain, *Les corps dans le taoïsme ancien. L'informe, l'infirme, l'infâme*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 58).

l'amputation des pieds, la castration et la décollation<sup>26</sup>. Ce que Graziani désigne sous la formule d'« idéologie nobiliaire de l'apparence physique » et qui se retrouve essentiellement, selon lui, dans la pratique confucianiste, se manifeste, notamment, dans le sens de la droiture et de la correction posturale qu'elle prône, soit dans une esthétique rituelle. Pour les confucianistes, le bon soin du corps va de pair avec la pratique morale visant à assurer le bien des hommes. L'arbre nocif du *Zhuangzi* métaphorise ainsi son rejet de l'axiologie confucianiste en unifiant la difformité à l'aspect merveilleux. C'est en effet en vertu de ses difformités qu'il a pu se prémunir des outils des charpentiers et embrasser une envergure extraordinaire. Il se situe de plus, et de façon plus évidente encore, dans le rebours des valeurs confucianistes en affichant une nocivité à l'égard des hommes. L'une des vertus cardinales du confucianisme classique est effectivement la réciprocité bienveillante (*ren* 仁)<sup>27</sup>, ce qui semble *a priori* se situer aux antipodes de la nocivité que l'arbre manifeste à l'égard des hommes. C'est une fois que Nanbo Ziqi a examiné de près ses difformités qu'il va faire l'expérience de cette nocivité.

### 4.3.3. Un arbre nocif

Jusqu'à présent, le déploiement des aspects à la fois merveilleux et difformes de l'arbre nocif, et merveilleux du fait de leur monstruosité, révèle des points de convergence avec l'ailante et le chêne des extraits B et C. Cet arbre affiche la même envergure exceptionnelle que le chêne, les mêmes difformités que l'ailante et s'avère comme tous

---

<sup>26</sup> Action de trancher le cou.

<sup>27</sup> Le chapitre IV du *Lunyu*, « Habiter l'humanité », atteste de l'importance accordée par Confucius au *ren* 仁, ici traduit par « humanité ». Ces deux extraits en témoignent : « Quel bonheur d'avoir des voisins imprégnés d'humanité. Si l'on choisit de ne pas habiter parmi eux, comment pourra-t-on atteindre la sagesse ? » (Le Blanc, Charles et Rémi Mathieu (trad.), *Philosophes confucianistes*, « “Les Entretiens” de Confucius », Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 2009, IV-1, 74, p. 61) ; « Un homme sans humanité ne peut ni supporter longtemps l'austérité ni connaître la joie perpétuelle » (*ibid.*, IV-2, 75).



deux dépourvu de qualité aux yeux des charpentiers. Les péripéties qui succèdent à la description de son aspect merveilleux et de ses difformités tranchent cependant assez nettement avec les caractéristiques du chêne et de l'ailante en mettant principalement l'emphase sur sa nocivité. Cet arbre ne se contente effectivement pas d'embrasser l'inutilité comme l'ailante ou le chêne. Il va jusqu'à engendrer une nocivité qui affecte le corps et l'esprit. Cette nocivité, sous un certain angle, concrétise la cruauté du chêne sous-entendue par sa fonction de dieu du sol<sup>28</sup>. Sa cruauté, bien qu'elle rejoigne la nocivité de l'arbre sur sa corrélation avec un geste d'autodéfense, s'en distingue néanmoins en ce qu'elle n'est jamais montrée ni clairement nommée, demeurant souterraine et muette. L'image de l'arbre nocif ouvre en ce sens, à partir de la thématique de l'inutilité, une tangente plus radicale que celle de l'ailante et du chêne, déployant une nocivité *directe* qui s'attaque à la fois au corps et à l'esprit de l'homme.

Nanbo Ziqi fait l'expérience de cette double nocivité. Sans doute mû par la curiosité, à moins qu'il ne soit mystérieusement attiré par la surprenante alliance entre les merveilles et les difformités de l'arbre, il se met à lécher ses feuilles<sup>29</sup>. Sa langue en est aussitôt brûlée, à tel point qu'il en est blessé<sup>30</sup>. Il en résulte que tout contact avec cet arbre est à proscrire. Il nuit à l'évidence à tous ceux qui le touchent, constituant par-là une menace incontestable pour la préservation du corps de ceux qui l'approchent. Nous pouvons à cet

---

<sup>28</sup> Ré-invoquons à ce sujet les propos de Chavannes, qui précise que les attributs du dieu du sol investissent deux champs distincts, celui de la fertilité terrestre et celui de la présidence des châtements et de la mort (Chavannes, Édouard, *Le T'ai Chan. Essai de monographie d'un culte chinois*, « Appendice. Le dieu du sol dans la Chine antique », Paris, Ernest Leroux, 1910, pp. 479-480), ceux d'Henri Maspero, qui affirme que le dieu du sol était « une divinité farouche et cruelle, [qui] aimait le sang » (Maspero, Henri, *La Chine antique*, Paris, PUF, 1978, p. 141), et ceux de Marcel Granet, qui souligne que « Le Dieu du Sol est d'aspect [...] terrible : il se nourrit de viandes crues et paraît se plaire aux offrandes sanglantes » (Granet, Marcel, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Édition nouvelle et annotée par Rémi Mathieu, Paris, PUF, 1994, p. 121).

<sup>29</sup> « 咂其葉 » (4/12/10).

<sup>30</sup> « 則口爛而為傷 » (*ibid.*).

égard observer un retournement de situation qui prolonge et renforce celui que nous avons mis en exergue dans le chapitre précédent entre le chêne et les arbres utiles<sup>31</sup> : tandis que les arbres dont le bois est de qualité sont abattus du fait de leur utilité, l'arbre au bois difforme et par-là dépourvu de toute qualité abat ses foudres sur celui qui ose l'approcher de trop près. Sa nocivité s'applique précisément à deux champs : celui du physique et celui du mental. C'est en particulier la langue de Nanbo Ziqi qui se fait brûler. Quant à son mental, il est affecté lorsque Nanbo Ziqi hume une feuille de l'arbre<sup>32</sup>. Il plonge alors dans la folie et l'ivresse durant au moins trois jours<sup>33</sup>. Nous pouvons relever l'hyperbole créée par la répétition de deux graphies au sens analogue : *kuang* 狂 et *cheng* 醒. La première réfère au champ sémantique de la démence en signifiant « folie », « rage », « frénésie », et en désignant un oiseau mythologique aux cinq couleurs caractérisé par sa folie. La seconde a également rapport à l'ivresse en se traduisant par « gueule de bois », « malaise du réveil après l'ivresse ». Son radical, de plus, est celui de la jarre de vin *you* 酉. L'effet hyperbolique se voit consolidé par la précision de la durée de cette folie-ivresse : trois jours (*san ri* 三日), soit d'une durée outrepassant toute proportion. Au vu de cette double nocivité, il paraîtrait censé que Nanbo Ziqi, se basant sur son expérience, se lance dans une critique virulente de cet arbre. Pourtant, de la même manière que le charpentier Shi a affirmé à propos du chêne, juste après avoir proclamé qu'il était dépourvu de toute qualité naturelle, que c'est son inutilité qui lui a permis de vivre longtemps, Nanbo Ziqi constate que c'est parce que l'arbre nocif n'a pas de qualité réelle

---

<sup>31</sup> Nous avons effectivement pointé l'inversion entre, d'une part, le fait que les arbres fruitiers meurent prématurément en raison de leur utilité et essentiellement à cause des hommes, et le chêne qui, d'autre part, feint d'avoir le pouvoir de tuer les hommes.

<sup>32</sup> « 嗅之 » (4/12/10).

<sup>33</sup> « 則使人狂醒，三日而不已 » (4/12/10-11).

qu'il a pu atteindre une telle grandeur<sup>34</sup>. Nanbo Ziqi saisit le lien de causalité entre la nocivité de l'arbre, l'inutilité de son bois et ses dimensions prodigieuses. C'est en effet parce que l'arbre est difforme et nocif qu'il a pu croître si longtemps et atteindre une envergure extraordinaire. Son aspect merveilleux, autrement dit, est conditionné par ses difformités et sa nocivité.

#### 4.3.4. Se réancrer dans la nature

Nanbo Ziqi s'avère par ailleurs apte à s'affranchir de son seul point de vue pour poser sur l'arbre un regard pénétrant qui capte les subtilités de sa nature véritable au-delà de tout jugement. Loin, en effet, de critiquer l'arbre pour l'avoir blessé physiquement et mentalement, loin de le juger à partir de son seul point de vue et sous un angle moral, il capte immédiatement que ce qu'il pourrait éventuellement percevoir comme une nocivité ne constitue une nocivité que dans la perspective étroite de celui qui en fait l'expérience, et que la nature, elle, et précisément les dix mille êtres (*wan wu* 萬物) qui la composent, naissent, vivent et meurent dans l'indifférence du discernement entre ce qui est bon et mauvais. La dichotomie entre le bien et le mal étant le fruit de l'invention humaine, la nature jaillit en en faisant fi. Elle ne saurait en réalité s'encombrer d'une axiologie qui, en ordonnant la pluralité du vivant, trahit la nature véritable et en particulier les singularités de chaque être<sup>35</sup>. C'est ainsi que Nanbo Ziqi, bien qu'il ait fait l'expérience de la nocivité de l'arbre, ne la définit pas comme une nocivité et ne nourrit aucune rancœur à son égard.

---

<sup>34</sup> « 此果不材之木也，以至於此其大也 » (4/12/11).

<sup>35</sup> Un extrait du chapitre six témoigne de cette divergence en différenciant assez nettement, d'une part, la pratique de la bonté et de la justice (*gong fu ren yi* 躬服仁義), et la claire distinction entre le bien et le mal (*ming yan shi fei* 明言是非), et d'autre part, la flânerie sur le chemin de l'insouciance (遊夫遙蕩恣睢轉徙之途乎): « 意而子見許由。許由曰：“堯何以資汝？”意而子曰：“堯謂我：‘汝必躬服仁義而明言是非。’”許由曰：“而奚來為軹？夫堯既已黥汝以仁義，而劓汝以是非矣，汝將何以遊夫遙蕩恣睢轉徙之塗乎？” » (6/19/8-10).

Son regard ayant véritablement pénétré sa nature au-delà de sa seule perspective, il voit clairement que cet arbre révèle une proximité avec la condition du sage, et s'exclame pour exprimer son analogie : « Hélas ! Sous cet angle, le mystique non plus n'a pas de qualité<sup>36</sup> ». L'interjection *jie hu* 嗟乎, qui exprime d'ordinaire le regret, la plainte ou la douleur, marque ici une *tombée des nues* qui découle de la révélation de la relation d'interdépendance entre le manque de qualité du mystique, sa monstruosité et son caractère merveilleux. Le fait de « ne pas avoir de qualité » ne renvoie pas à une inutilité véritable, car cette inutilité n'existe que d'un point de vue humain. Nous avons d'ailleurs convenu, dans notre conclusion du chapitre trois<sup>37</sup>, que si l'inutilité est prônée dans le *Zhuangzi*, ce n'est pas pour l'ériger en dogme, mais plutôt pour relativiser ou même déconstruire l'opposition utilité/inutilité qui a été créée par les hommes et qui s'éloigne de la réalité de la nature. Il en va ainsi de la dichotomie bien/mal comme de la dichotomie utilité/inutilité : il s'agit de percevoir la vérité au-delà de ces oppositions artificielles et réductrices de la valeur des êtres. Or, pour percevoir cette vérité, il s'agit de développer un regard pluriel qui saisit la légitimité de la différence, la nécessité de la diversité, ainsi que le principe immanent de toute chose. Ne saurait en d'autres termes devenir sage que celui qui ne se soumet pas aux normes communes. Il s'agit, d'un côté, de se défaire de la notion d'utilité mise en avant par les moïstes<sup>38</sup> dans leur visée du bien collectif. Cette

---

<sup>36</sup> « 嗟乎神人，以此不材！ » (4/12/11-12).

<sup>37</sup> Voir *infra*, chapitre trois, pp. 183-184.

<sup>38</sup> Rappelons que la philosophie de Mozi prône l'utilité au nom du vivre-ensemble, ce qui l'amène par exemple à condamner la musique : « Master Mo Zi spoke, saying : "The business of the benevolent [man] must be to seek diligently to promote what benefits the world and eliminate what harms it so he will be a model for the world. If he is benefiting people, then he acts. If he is not benefiting people, then he stops. Furthermore, those who are benevolent, in making their plans for the world, do not make what is beautiful to their eyes, or pleasing to their ears, or sweet to their mouths, or of comfort to their bodies. They take these things as depriving the people of materials for food and clothing and so the benevolent do not make them". For this reason, Master Mo Zi's condemnation of music is not because he thinks the sounds of the struck bell and the beaten drum, of lutes and pipes, are not pleasing. It is not because he thinks the colours

visée s'exprime en particulier dans leur valorisation de l'amour indifférencié (*jian ai* 兼愛) qui consiste en une sollicitude impartiale dépourvue de sentiments ou d'émotions subjectives et qui a une teneur utilitariste en ce qu'elle sert un but pragmatique, celui d'assurer la stabilité politique. De l'autre côté, il convient aussi de s'émanciper de l'esthétique rituelle prônée par les confucianistes comme manifestation d'une rectitude morale<sup>39</sup>. La sagesse ne s'obtient, au-delà de toute axiologie et de tout jugement, que dans l'effort de préservation et d'épanouissement de ses propres singularités. Toutefois, pour mener cet effort à bien, il s'agit de connaître sa nature et ses ressources, ce qui est loin d'être le cas chez l'homme ordinaire qui embrasse plutôt ce qu'il considère comme utile pour briller et se tailler une renommée. Pour le dire autrement, l'effort de préservation et d'épanouissement de ses propres singularités ne va pas de pair avec les normes communes bâties par les hommes et en particulier par sa valorisation de l'utilité et de l'homogénéité esthétique. Cela explique pourquoi ceux qui réalisent cet effort sont désignés par Nanbo Ziqi sous le terme de mystiques (*shen ren* 神人), les sages qui ont transcendé la dimension ordinaire des hommes et des normes qu'ils ont établies pour pénétrer la dimension extraordinaire du *Dao* 道, le principe immanent à toute chose.

---

of inlays and patterns are not beautiful. It is not because he thinks the flavours of the broiled meats of grass – and grain – fed animals are not sweet. It is not because he thinks dwellings with high towers, large pavilions and secluded courtyards are not comfortable. Although the body knows their comforts, the mouth their sweetness, the eyes their beauty and the ears their music, nevertheless, when we examine these things in terms of the high, they do not accord with the business of the sage kings, and when we evaluate them in terms of the low, they do not accord with the benefit of the ten thousand people. This is why Master Mo Zi said : “Making music is to be condemned” » (Johnston, Ian (trad.), *The Mozi. A Complete Translation*, New York, Columbia University Press, 2010, p. 307).

<sup>39</sup> Selon l'analyse de Romain Graziani, les confucianistes considèrent en effet que la difformité physique manifeste une difformité morale. Dans ce contexte, l'arbre monstrueux représenterait une image à rebours de leur axiologie.

Attardons-nous sur l'expression binomiale *shen ren* 神人 qui désigne le mystique. Les acceptions de la graphie *shen* 神, qui comporte le radical numéro 113 du sacré *shi* 示, ont trait à ce qui transcende l'ordinaire : « esprit », « principe vital supérieur », « force qui anime le sensible », « quintessence de l'énergie vitale », « divinité », « génie », « prodigieux », « merveilleux », « surnaturel », « miraculeux ». Si l'on se base sur ces acceptions, l'homme dont fait mention Nanbo Ziqi s'avère, tout comme l'arbre nocif, extraordinaire. Cette transcendance de la dimension ordinaire s'explique du fait que cet homme a réuni toutes les conditions nécessaires, à savoir la préservation et l'épanouissement de ses singularités, pour réaliser pleinement sa nature. Ce faisant, il manifeste une apparence à la fois monstrueuse et hors du commun. Quant à sa nocivité, elle n'existe que pour celui qui use uniquement de sa faculté de juger au lieu d'employer le regard pluriel mis en avant dans le *Zhuangzi*. Car celui qui ne se cantonne pas à sa seule perspective comprend que la nocivité de l'arbre n'en est une que sous un certain angle et qu'elle ne saurait en cela le résumer du tout au tout.

Par ailleurs, le fait que Nanbo Ziqi dresse une analogie entre l'arbre et le mystique (*shen ren* 神人) nous enseigne deux éléments primordiaux : 1) dans le *Zhuangzi*, l'arbre aux dimensions prodigieuses et difforme métaphorise le sage accompli, celui qui a réalisé pleinement ses dispositions naturelles. 2) Le mystique s'avère par conséquent doté d'une envergure extraordinaire, ce qui le démarque nettement des hommes ordinaires. Il se voit également pourvu de difformités qui, tout en rendant possible cette envergure, le fait paraître inutile aux yeux des autres hommes. Il manifeste enfin, du point de vue humain, une nocivité pour le corps et l'esprit qui lui assure une existence paisible. Dans l'extrait D, le mystique se démarque ainsi par une position de surplomb qui manifeste sa

pénétration de la dimension extraordinaire du *Dao* 道 que nous avons décryptée au chapitre deux. Retenons seulement qu'elle correspond à une expérience de nudité au sein du vide illimité propre au principe à la fois générateur, transformateur et unificateur des choses, qu'elle libère de toute dépendance et qu'elle va de pair avec une joie pleine et entière. Le mystique, en termes clairs, se distingue avec netteté des autres hommes en ce qu'il transcende le monde ici-bas pour se fondre à la racine originelle de toute chose.

#### 4.3.5. Les arbres utiles

Le deuxième segment narratif de l'extrait D consolide l'idée d'après laquelle ce qui, selon l'homme, correspond à la mauvaise qualité du bois et à la nocivité de l'arbre, constitue pour ce dernier un bien et en particulier un moyen de resplendir, de vivre longtemps et en paix. Pour ce faire, il dresse la liste d'arbres qui se différencient assez sensiblement de l'arbre *mystique* en vivant dans des espaces habités par des hommes, en étant jugés utiles par les hommes et en mourant prématurément. Au sujet de la mention de leur présence dans les espaces habités, il est précisé que ces arbres se trouvent à Song 宋, dans la ville de Jingshi 荆氏<sup>40</sup>. Cette liste offre une variante de celle dressée par le chène dans le songe du charpentier Shi afin de souligner la différence entre les arbres utiles et inutiles, entre les conséquences respectivement négatives et positives de l'utilité et de l'inutilité. Alors que la première liste énumérait l'azerolier (*zha* 柞), le poirier (*li* 梨), l'oranger (*ju* 橘) et le pamplemoussier (*you* 柚), la seconde passe en revue les catalpas (*qiu* 楸), les cyprès (*bai* 柏) et les mûriers (*sang* 桑). Si les arbres de la première liste avaient en commun d'être fruitiers, ce n'est pas le cas de la seconde puisque les catalpas

---

<sup>40</sup> « 宋有荆氏者 » (4/12/14).

et les cyprès n'offrent qu'une fonction ornementale. Leur utilité se situe plutôt dans la qualité de leur bois. Les possibilités d'usage de leur bois sont ensuite référées en fonction de leurs tailles respectives sous la forme d'un inventaire. Il est à ce sujet indiqué que les plus étroits d'entre eux « sont abattus pour faire des piquets auxquels on attache les singes<sup>41</sup> », que ceux de trois ou quatre *wei*<sup>42</sup> le sont « pour faire des poutres faîtières destinées aux [maisons] des nobles<sup>43</sup> » et que ceux de sept à huit *wei*<sup>44</sup> le sont « pour faire des cercueils destinés aux familles des riches marchands et de haut rang<sup>45</sup> ». Quelles que soient leurs dimensions et plus précisément la circonférence de leur tronc, le bois de tous les arbres cités dans la liste revêt un caractère utile pour l'homme. Cette utilité se pose en contraste avec l'inutilité de l'arbre nocif qui trouve son origine dans la difformité de ses branches et de son tronc.

Le second segment de l'extrait D se clôt sur les conséquences de l'utilité des arbres vivant dans des espaces habités : « C'est pourquoi ces arbres n'ont pas encore atteint leur durée naturelle et meurent prématurément sous la cognée. C'est le malheur inhérent à la qualité<sup>46</sup> ». Cette affirmation opère, en écho d'une phrase de l'extrait C : « C'est pourquoi ils ne vivent pas jusqu'au terme naturel de leur existence et meurent prématurément<sup>47</sup> », une distinction entre les arbres qui, en raison de leur utilité, meurent prématurément, et les arbres inutiles qui atteignent le terme naturel de leur existence. Nous pouvons déduire, à la lumière de la différence entre les arbres utiles et inutiles, que l'utilité ne permet pas

---

<sup>41</sup> « 求狙猴之杙者斬之 » (4/12/14).

<sup>42</sup> « 三圍四圍 » (*ibid.*).

<sup>43</sup> « 求高名之麗者斬之 » (4/12/14-15).

<sup>44</sup> « 七圍八圍 » (4/12/15).

<sup>45</sup> « 貴人富商之家求樺傍者斬之 » (*ibid.*).

<sup>46</sup> « 故未終其天年，而中道之夭於斧斤，此材之患也 » (4/12/15-16).

<sup>47</sup> « 故不終其天年而中道夭 » (4/11/28-29).



d'accéder à une existence longue et paisible, mais a pour effet de l'écourter. L'utilité, à ce niveau, est remise en cause comme valeur à embrasser. Par ailleurs, les arbres utiles figurent l'aliénation de la nature. Car les hommes, en exploitant ces arbres, leurs fruits ou leur bois, modifient leur nature, empêchant le libre épanouissement de leurs caractéristiques singulières, ce qui leur aurait permis d'atteindre leur envergure naturelle. L'arbre inutile, au contraire, métaphorise l'être qui a su laisser épanouir ses capacités particulières naturelles en s'harmonisant à sa nature, à ses caractéristiques innées, et qui s'est totalement affranchi de l'hégémonie des hommes corrompant les arbres pour satisfaire leurs besoins insatiables. L'arbre inutile, en d'autres termes, suit ses élans spontanés (*zi ran* 自然) qui le poussent à un agir harmonieux (*wu wei* 無為), à l'unisson avec le *Dao* 道 qui coule en lui.

Toutefois, ce contraste entre utilité et inutilité n'implique pas une dévalorisation de l'utilité et une valorisation de l'inutilité. Rappelons en effet qu'il a été établi, en conclusion du chapitre trois<sup>48</sup>, que l'inutilité ne revêt pas une fonction normative dans le *Zhuangzi*, provoquant plutôt la relativisation de la dichotomie utilité/inutilité, notamment en identifiant l'inutilité à la grande utilité (*da yong* 大用). Ainsi, bien que les figures qui endossent l'inutilité, en l'occurrence les arbres, vivent une existence longue et paisible, cela ne veut pas pour autant dire que l'inutilité constitue l'unique voie pour atteindre la sagesse, pour devenir un mystique (*shen ren* 神人). En revanche, ce qui a été clarifié et qui se voit confirmé dans l'extrait D, c'est que le cheminement sur la voie de la sagesse requiert un affranchissement vis-à-vis des normes communes, de tout système de valeurs comprenant, entre autres, la dichotomie entre l'utile et l'inutile. Cet affranchissement

---

<sup>48</sup> Voir *infra*, chapitre trois, pp. 183-184.

constitue la condition de possibilité d'un retour à la nature, à l'épanouissement de ses dispositions particulières naturelles garantissant une existence longue et paisible. Pour devenir un mystique, il s'agit de se libérer de toute norme morale afin de réaliser un retour aux sources, dans la racine originelle de l'univers.

#### **4.3.6. L'arbre nocif : la métaphore de la sagesse**

L'examen de l'extrait D nous a permis d'aboutir de façon plus directe que dans les chapitres précédents à l'idée selon laquelle l'arbre apparemment dépourvu de toute qualité métaphorise le sage. Un rapprochement nouveau entre la sagesse et une forme de nocivité se profilerait cependant : le sage révélerait-il une forme de nocivité ? Une analogie se voit assurément établie chez l'arbre entre sa difformité, qui est cause d'inutilité aux yeux des hommes, sa nocivité, qui lui vaut de vivre en dehors de toute norme morale, et enfin, son aspect merveilleux, extraordinaire, qui découle des deux éléments précédents et en particulier de la paisible longévité qu'ils conditionnent. Or, étant donné que l'arbre apparaît clairement comme la métaphore du mystique dans les propos de Nanbo Ziqi, qui s'illustre en outre par sa capacité à pénétrer, contrairement à Huizi dans l'extrait B et au charpentier Shi (au début tout du moins) dans l'extrait C, la nature véritable des choses, il en résulterait que le sage se singularise de la même façon par sa difformité, son aspect merveilleux et son caractère nocif. Dans ce contexte, alors que jusqu'à présent, l'arbre du *Zhuangzi* a fait ressortir son caractère anthropomorphique en apparaissant comme l'égal de l'homme (la cédrele), son compagnon (l'ailante) ou son guide parlant (le chêne), il image dans l'extrait D une teneur inédite, celle de la sagesse accomplie. Une inversion complémentaire émerge alors : tandis que l'arbre ressemblait jusqu'ici à un homme, c'est dorénavant l'homme, et de plus l'homme qui a pénétré le champ de la mystique, qui est

comparé à un arbre<sup>49</sup>. Il se voit dès lors « florifié », se métamorphosant en un arbre fixe et muet qui va jusqu'au bout de la réalisation de ses ressources naturelles. Cette inversion symbolique permet de jauger le sage sous un angle original, déformé, et peut-être par-là plus à même de clarifier le sentier qui mène à la sagesse, car c'est de la fantaisie littéraire et en particulier de la pluralité des images déployées que naît la richesse sémantique et que retentit la voix philosophique dans le *Zhuangzi*. Ou, pour le dire autrement : son usage de l'imaginaire des arbres exprime sa mise en pratique de ce qu'il nous exhorte à développer, à savoir une vision plurielle des choses. La substitution de l'arbre au sage nous force à modifier notre regard et à nous interroger sur la valeur des êtres. Soulignons aussi que la nocivité de l'arbre comme celle du sage ne constitue une nocivité que du point de vue de l'homme et qu'elle ne saurait par-là définir leur nature véritable. Car la nature jaillit et se manifeste dans l'indifférence de la dichotomie entre le bien et le mal.

Dans l'extrait D, nous assistons également à une inversion des valeurs confucianistes, soit des valeurs dominantes de l'époque de l'écriture des chapitres intérieurs du *Zhuangzi*. Bien loin des prototypes de l'homme de bien (*junzi* 君子) confucianiste qui, d'un côté, préserve son corps pour manifester une beauté morale, et de l'autre, investit tous ses efforts pour favoriser le vivre ensemble en société, le sage du *Zhuangzi* non seulement représente une figure monstrueuse, mais se démarque en outre de toute norme sociétale en constituant une menace pour ceux qui l'approchent de trop près et en évoluant dans une dimension transcendant celle des hommes ordinaires. Car, comme nous l'avons établi au chapitre deux, l'expérience mystique qui consiste à goûter, dans le

---

<sup>49</sup> À la lumière du parallélisme entre le mystique et l'arbre, il convient de souligner leur isomorphisme, à comprendre comme une parenté d'images au sein du même schème.

vide illimité du *Dao* 道, une joie et une liberté sans bornes, ne s'obtient qu'à l'issue d'un processus de dénudement qui s'applique en premier lieu aux normes communes. Il en découle que le renversement des valeurs confucianistes constitue une condition de possibilité tout d'abord d'une existence infiniment libre résultant du processus de dénudement, ensuite d'un retour à une existence authentique émanant d'une mise en harmonie avec ses dispositions naturelles, enfin de l'atteinte d'un état de béatitude procédant de l'expérience de chevauchement du *Dao* 道.

Ainsi, au comble de leurs singularités, l'arbre ou le mystique qu'il illustre dévoilent la facette cachée de leur monstruosité : une dimension merveilleuse, prodigieuse, extraordinaire. Cette dimension est corrélative de leur affranchissement du monde ici-bas et des dépendances qu'il implique. L'extrait D nous mène ainsi, à l'instar de l'extrait C, à jeter un regard dérisoire sur les trois premiers dialogues du chapitre quatre qui traitent du bon gouvernement des hommes. L'arbre *mystique*, par ses merveilles, ses difformités et son ancrage hors de toute norme sociétale, remet en cause le bien-fondé de ces dialogues. La pertinence de la quête du bon gouvernement s'écroule comme un château de cartes en ce que l'arbre, en déployant une monstruosité qui, tout en débordant les règles humaines de vivre-ensemble, conditionne le cheminement sur la voie de la sagesse, rend obsolète le cantonnement au carcan des normes humaines. Il devient dès lors possible de répondre aux trois questions énoncées en introduction :

1) Comment un arbre a pu atteindre une telle envergure, ce qui implique qu'il a pu vivre longtemps et en paix, alors qu'il n'a aucune utilité et représente même une menace pour les hommes ?

2) Comment expliquer le fait que les hommes n'aient pas voulu lui nuire pour se prémunir ?

3) Comment saisir la valeur d'un arbre qui se dresse en dehors de toute norme sociétale ?

À la première et à la deuxième question, il convient simplement de répondre que l'arbre a pu atteindre une telle envergure grâce justement à son inutilité, qui se trouve induite par les difformités de ses branches et de son tronc en ce que celles-ci rendent son bois inapte à tout usage. L'utilité des arbres a pour effet d'écourter leur vie, tandis que l'inutilité assure à l'arbre<sup>50</sup> une existence longue et paisible. Quant à sa nocivité, elle a pour seul effet de maintenir les hommes à l'écart et donc de le prémunir toujours davantage contre la menace humaine. Ce faisant, cet arbre use du même procédé que le chêne qui aboutit dans les deux cas à une mise à distance entre les arbres et les hommes. Toutefois, si le chêne prend volontairement la fonction de dieu du sol afin d'inspirer aux hommes crainte et respect, l'arbre nocif se contente d'épanouir ses dispositions naturelles. Pour répondre à la troisième question, il s'agit de mettre en relation le fait de se situer en dehors de toute norme sociétale et la pénétration de la dimension extraordinaire du *Dao* 道 qui apporte à celui qui en fait l'expérience une liberté et une joie illimitées. Or, cette expérience semble jusque-là dessiner l'horizon suprême de la philosophie du *Zhuangzi*. Le comble de la sagesse correspondrait dans cette optique à une expérience intérieure se décrivant comme une déambulation dans le vide générateur, transformateur et unificateur des êtres, au fait de ne dépendre de rien tout en baignant dans une joie immense. Par ailleurs, du fait que dans l'extrait D, c'est en particulier la difformité de l'arbre qui rend possible sa comparaison avec le mystique, autrement dit le sage accompli, nous aboutissons au

---

<sup>50</sup> Contrairement, comme nous l'avons constaté au chapitre trois, à la courge.

constat d'après lequel dans le *Zhuangzi*, la nature est monstrueuse. Or, l'extrait D exhorte à renouer avec la monstruosité octroyée par la nature afin de retrouver une existence authentique et libérée de tout souci. Au vu de cette valorisation de la monstruosité, la seconde partie de ce chapitre sera consacrée à l'étude de la difformité dans les chapitres intérieurs du *Zhuangzi*.

#### 4.4. L'ubiquité du monstrueux

Il semblerait, comme nous l'avons fait ressortir, que l'imaginaire des arbres<sup>51</sup> va dans le *Zhuangzi* de pair avec le champ sémantique du monstrueux. L'analyse de l'image de l'arbre nocif a effectivement permis de mettre en exergue les valeurs de sa monstruosité. C'est de fait en raison de ses difformités que le bois de cet arbre s'avère impropre à tout usage, ce qui lui permet de croître, de vivre longtemps, paisiblement, et d'atteindre la sagesse. La difformité constitue ainsi la condition de possibilité de sa tranquillité. Or, de la même façon, dans l'extrait B, l'ailante se trouve affublé de difformités qui rendent possible son gigantisme et incitent Zhuangzi à vouloir le planter dans le pays du « rien » qui métaphorise l'expérience intérieure d'un vide absolu et joyeux. Et bien que cette difformité ne soit pas mentionnée à propos du chêne dans l'extrait C, elle n'en demeure pas moins envisageable, voire fortement suggérée. Il est en effet possible, au vu du parallélisme observé entre les caractéristiques de l'arbre nocif, de l'ailante et du chêne (inutilité, gigantisme, longévité, paix), d'émettre l'hypothèse que leur teneur en sagesse – en ce qu'ils l'illustrent, la désignent ou l'incarnent – réside essentiellement dans leur monstruosité. À cet égard, le champ sémantique du monstrueux se révèle dans le *Zhuangzi* de grande importance pour cerner les singularités du sage.

Néanmoins, ce champ sémantique n'est pas exclusif aux arbres. Ses occurrences apparaissent en grand nombre dans les chapitres intérieurs du *Zhuangzi* pour décrire des hommes, notamment leur corps. Qu'il s'agisse d'amputés, d'agonisants au corps en dégénérescence ou de quasi-monstres, nous y avons effectivement relevé neuf références

---

<sup>51</sup> Parmi les arbres examinés en détail, il convient d'excepter la cédrele qui, dans l'extrait A, ne fait montre d'aucune difformité.

d'êtres difformes. La difformité s'applique plus précisément à l'absence ou au défaut d'une jambe<sup>52</sup>, à une laideur très marquée<sup>53</sup>, à un défaut particulier ou à des défauts multiples du corps<sup>54</sup>. Chacune de ces neuf références fait émerger un fait singulier : tous ces êtres difformes, alors qu'ils paraissent *a priori* démunis de quelque chose, se révèlent au contraire comblés, et ce dans le sillage de l'ailante, du chêne et de l'arbre nocif, d'une forme de sagesse. Notons par ailleurs que cette monstruosité se concentre majoritairement au chapitre cinq intitulé « Signe d'une pleine vertu » (*De chong fu* 德充符), auquel nous pourrions attribuer un sous-titre tel que « La farandole des monstres<sup>55</sup> ». Il ne s'agira cependant pas d'engager cette deuxième partie du chapitre quatre dans l'étude approfondie de chacun des neuf extraits qui mettent en scène des êtres difformes<sup>56</sup>. Il conviendra plutôt, dans un premier temps, d'analyser l'extrait le plus éloquent et révélateur quant aux ressources en sagesse de la monstruosité. Cet extrait, qui ouvre le chapitre cinq, nous situe dans un dialogue entre Confucius et son disciple Chang Ji 常季 qui s'attachent à mettre en lumière les vertus d'un boiteux dénommé Wang Tai 王駘. Puis, nous effectuerons un examen sensiblement moins détaillé des huit autres extraits ayant trait au difforme en mettant l'accent uniquement sur les éléments susceptibles de clarifier la vertu cachée du monstre, soit d'explicitier toujours davantage la corrélation entre la monstruosité de l'arbre et sa teneur en sagesse.

---

<sup>52</sup> Tel est le cas de l'unijambiste Général de droite *Youshi* 右師 au chapitre trois, du boiteux Wang Tai 王駘, de l'amputé du pied Shen Tujia 申徒嘉 et de Shushan sans orteils 叔山無趾 au chapitre cinq.

<sup>53</sup> C'est le cas d'un homme du nom d'Ai Taituo 哀駘它 qui est mentionné au chapitre cinq.

<sup>54</sup> Il en est ainsi, au chapitre quatre, d'un homme difforme *zhi li shu* 支離疏 qui est bossu et dont le menton, les épaules, l'échine et les viscères ne sont pas situés à leur place habituelle, d'un goitreux et d'un homme difforme, bossu et dépourvu de lèvres au chapitre cinq, et, au chapitre six, de Zi Yu 子輿, dont le corps en pleine dégénérescence devient méconnaissable au bord de la mort.

<sup>55</sup> Levi a pour sa part ajouté le sous-titre : « Infirmes et amputés » (Levi, Jean (trad.), *Les œuvres de maître Tchouang*, Paris, L'Encyclopédie des nuisances, 2010, p. 45).

<sup>56</sup> Ce type d'étude pourrait constituer une monographie à elle seule.



#### 4.4.1. La sagesse de l'amputé

Commençons tout d'abord par invoquer l'extrait exprimant, via un dialogue entre Confucius et son disciple, la réunion du monstre et du sage dans la figure du boiteux

Wang Tai 王駘 :

魯有兀者王駘，從之遊者與仲尼相若。常季問於仲尼曰：「王駘，兀者也，從之遊者與夫子中分魯。立不教，坐不議，虛而往，實而歸。固有不言之教，无形而心成者邪？是何人也？」仲尼曰：「夫子，聖人也，丘也直後而未往耳。丘將以為師，而況不若丘者乎！奚假魯國！丘將引天下而與從之。」常季曰：「彼兀者也，而王先生，其與庸亦遠矣。若然者，其用心也獨若之何？」仲尼曰：「死生亦大矣，而不得與之變；雖天地覆墜，亦將不與之遺。審乎无假而不與物遷，命物之化，而守其宗也。」常季曰：「何謂也？」仲尼曰：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而遊心乎德之和，物視其所一而不見其所喪，視喪其足猶遺土也。」常季曰：「彼為己，以其知得其心，以其心得其常心，物何為最之哉？」仲尼曰：「人莫鑑於流水而鑑於止水，唯止能止眾止。受命於地，唯松柏獨也在冬夏青青；受命於天，唯舜獨也正，幸能正生，以正眾生。夫保始之微，不懼之實。勇士一人，雄入於九軍。將求名而能自要者，而猶若是，而況官天地，府萬物，直寓六骸，象耳目，一知之所知，而心未嘗死者乎！彼且擇日而登假，人則從是也。彼且何肯以物為事乎<sup>57</sup>！」

Il y avait à Lu un amputé dénommé Wang Tai. Il avait réuni autour de lui autant de disciples que Confucius. Chang Ji dit à Confucius : « Wang Tai est amputé du pied, pourtant lui et vous vous partagez chacun la moitié des étudiants de Lu. Debout, il n'enseigne pas ; assis, il ne discourt pas. Ses disciples arrivent creux et repartent comblés. Il existerait donc vraiment un enseignement sans parole, une manière invisible d'épanouir les cœurs<sup>58</sup>. Quelle sorte d'homme est-ce donc ? » « C'est un sage, répondit Confucius. J'ai déjà trop tardé et ne suis toujours pas allé le voir. Si je désire vivement le prendre pour maître, *a fortiori* tous ceux qui ne m'égalent pas ! Pourquoi d'ailleurs se contenter de Lu ? Je lui amènerai le monde entier et tous deviendront ses disciples. » « Si cet amputé vous surpasse, repartit Chang Ji, il doit se trouver très loin de l'homme ordinaire. Mais si tel est le cas, quelle est la manière singulière dont il emploie son cœur ? » Confucius répondit : « La mort et la vie sont de grands enjeux, mais ne sauraient toutefois l'affecter. Le ciel et la terre pourraient bien s'effondrer, il ne serait pas perdu avec eux. Il scrute le non dépendant, ne se fait pas modifier par les choses, considérant la métamorphose des êtres comme le destin et tenant fermement leur racine<sup>59</sup>. » « Qu'est-ce que cela signifie ? » Demanda Chang

<sup>57</sup> 5/13/6-21.

<sup>58</sup> Selon Chen Guying, la formule *wu xing er xin cheng* 无形而心成 peut être rapprochée de celle-ci, *qian yi mo hua* 潛移默化 qui signifie « réformer imperceptiblement », « transformer insensiblement », « convertir par une influence secrète » (Chen Guying 陈鼓应, *Zhuangzi jin zhu jin yi* 庄子今注今译, 2012, p. 172, note 4).

<sup>59</sup> Nous avons traduit le caractère *zong* 宗 par « racine » afin de jumeler deux de ses acceptions : l'« origine » et le « fondement ».

Ji. Confucius répondit : « Si on examine les choses selon l'angle de leur différence, le foie et la vésicule biliaire sont aussi éloignés que les principautés de Chu et de Yue ; si on les examine selon l'angle de leur identité, tous les êtres ne forment qu'un. Celui qui agit de la sorte oublie la distinction entre l'ouïe et la vue et flâne dans l'harmonie de la vertu. Considérant l'unicité des choses, il ne voit pas quelle est leur perte. La perte de son pied est pour lui semblable à la perte d'une poignée de terre. » Chang Ji lui dit alors : « S'il se perfectionne en usant de sa connaissance intime pour saisir son cœur, s'il use de son cœur pour saisir le cœur éternel, pourquoi attire-t-il tant de gens autour de lui<sup>60</sup> ? » « Les hommes, reprit Confucius, ne se mirent pas dans l'eau courante, mais dans l'eau tranquille. Seul ce qui est tranquille peut apaiser la tranquillité des autres. Parmi ceux qui ont reçu la vie de la terre, seuls les pins et les cyprès<sup>61</sup> demeurent verdoyants été comme hiver ; parmi ceux qui ont reçu la vie du ciel, seul Shun<sup>62</sup> a gardé sa droiture originelle. Celui qui maintient sa nature maintient aussi celle des autres<sup>63</sup>. La preuve qu'un tel homme protège la simplicité primordiale<sup>64</sup> réside dans le fait qu'il est dépourvu de toute crainte. Le brave [soldat] a le courage de faire irruption<sup>65</sup> au beau milieu des neuf armées adverses<sup>66</sup> pour y chercher le renom et la gloire. Combien plus est capable celui qui régit l'univers, englobe tous les êtres, considère son corps comme un logis provisoire<sup>67</sup>, trouve des analogies dans les perceptions auditives et visuelles, réunit ses connaissances en une, et dont le cœur n'a encore jamais trouvé la mort ! Cet homme, un jour, s'élèvera dans les nuées. Certes les gens sont désireux de le suivre, mais comment pourrait-il se soucier des choses de ce monde ? »

<sup>60</sup> Le caractère *zui* 最 est synonyme des caractères *ju* 聚 et *yi gui* 归依, soit respectivement des acceptions « réunir », « assembler » et « se rallier » (voir Chen Guying 陈鼓应, *Zhuangzi jin zhu jin yi* 庄子今注今译, 2012, p. 173, note 16).

<sup>61</sup> Jean-Jacques Lafitte mentionne que le pin symbolise la constance et le cyprès la longévité (Lafitte, Jean-Jacques (trad.), *Le rêve du papillon*, Paris, 1994, Albin Michel, p. 327, note 2).

<sup>62</sup> Shun 舜, aussi connu sous l'appellation « Empereur Shun » (*Di Shun* 帝舜) ou « Grand Shun » (*Da shun* 大舜), est l'un des Cinq Empereurs mythiques de l'Antiquité chinoise.

<sup>63</sup> Selon Chen Guying, il convient de substituer à la formule *zheng sheng* 正生 (rectifier la vie) l'expression *zheng xing* 正性 (rectifier la nature ; Chen Guying 陈鼓应, *op. cit.*, p. 174, note 19). Il s'agit également, ajouterions-nous, de ne pas comprendre le terme *zheng* 正 selon ses acceptions principales, telles par exemple que « rectifier » ou « corriger », mais plutôt comme un maintien de la nature originelle.

<sup>64</sup> Chen Guying précise, dans une optique d'éclaircissement sémantique, tout d'abord que le caractère *zheng* 徵 est dans ce contexte à comprendre comme une « preuve », un « témoignage », une « confirmation » (*zheng yan* 征验), ensuite que le caractère *shi* 始, le « commencement », l'« origine », peut être devancé par le caractère *ben* 本 qui évoque la « source », « le fondement », le « primitif » (*ibid.*, note 20).

<sup>65</sup> Chen Guying fait correspondre l'expression binomiale *xiong ru* 雄入, qui signifie, littéralement, « entrer valeureusement » ou « pénétrer en héros », à cette expression dissyllabique, *chong ru* 冲入, qui se traduit par « faire irruption dans » (*ibid.*, note 21).

<sup>66</sup> Les neuf armées réfèrent plus particulièrement à un grand corps formé des six armées de l'empereur et des trois armées d'un prince feudataire. Chacune de ces neuf armées compte douze mille cinq cents soldats.

<sup>67</sup> Chen Guying mentionne, au sujet de l'expression *zhen yu liu hai* 直寓六骸, qu'elle désigne la considération des six parties de son corps (la tête, le tronc, les deux bras et les deux jambes) comme une simple auberge ou un logis pour la nuit : « 把六骸为旅舍 » (Chen Guying 陈鼓应, *op. cit.*, p. 174, note 23).

#### 4.4.1.1. Une apparence trompeuse

Penchons-nous en premier lieu sur les deux caractères du nom de l'amputé, Wang Tai 王駘, qui forment un oxymore entre la compétence et l'incompétence. Le premier, *wang* 王, désigne le « monarque », « souverain », « empereur », « prince », ou, plus globalement, « celui qui règne par la vertu ». Il fait référence, soit à une personne d'importance aux hautes responsabilités, soit à une personne qui illumine et guide les autres par sa sagesse. Le caractère *tai* 駘 réfère *a contrario* à une « rosse » ou à une « haridelle », soit à un mauvais cheval maigre et sans vigueur, ou bien, et sans doute par extension, à une personne « bonne à rien », « incapable », « de talent inférieur ». Comment comprendre cet oxymore ? Nous pourrions supputer, étant donné que Wang Tai, de la même façon que l'arbre nocif, unit la difformité à la perfection, et même davantage, fait de la difformité la voie de sa perfection, que la difformité dissimule la perfection, faisant d'elle un secret bien gardé, ce qui permet de la préserver. L'apparence de Wang Tai, qui manifeste une infirmité, pourrait en effet prouver son inaptitude à la sagesse, et ce pour deux raisons : d'abord au nom de l'alliance confucianiste entre la bonne préservation du corps et la vertu morale, ce qui implique qu'une difformité physique suppose une difformité morale ; ensuite du fait qu'à l'époque des Royaumes combattants, une amputation comptait, comme nous l'avons précisé ci-dessus<sup>68</sup>, parmi l'une des cinq mutilations pénales<sup>69</sup>. Pourtant, le *Zhuangzi* use de cette difformité physique pour métaphoriser la voie de la perfection, ainsi que pour réduire à néant le système de valeurs communes du temps de sa rédaction. Cette hypothèse se voit confirmée par l'analyse de Chen Guying qui estime que le nom de l'amputé illustre cette

---

<sup>68</sup> Voir *infra*, p. 196, note 25.

<sup>69</sup> Avec le tatouage au fer de la face, l'ablation du nez, la castration et la décollation.

formule : *da zhi ruo yu* 大智若愚<sup>70</sup> signifiant, selon le *Grand Ricci*, « contenir en soi une grande sagesse qui ressemble à une sottise parce qu'elle ne se montre pas ». Ainsi, sans même avoir plongé plus avant dans le fil du récit, nous avons déjà saisi les clefs de son contenu : l'homme qui exhibe ses difformités y dissimule sa sagesse. Ou, pour le dire autrement, l'épanouissement de la nature véritable d'un être paraît monstrueuse aux autres hommes parce qu'elle se démarque nettement des normes qu'ils ont inventées et mises en place pour créer et/ou maintenir l'ordre. S'ils ne captent pas l'authenticité révélée par cette monstruosité, c'est bel et bien parce qu'ils se sont eux-mêmes écartés de leur nature, qu'ils se sont en partie aliénés, *défigurés*, pour endosser des valeurs qui mettent à mal l'épanouissement de leurs dispositions innées en s'en éloignant sensiblement. La difformité manifeste une authenticité qui a le potentiel de devenir sagesse, mais les hommes ordinaires ne sauraient la voir en ce qu'ils sont aveuglés par leurs carcans moraux. La nature, au contraire, ne saurait souffrir aucun cadre normatif, jaillissant et se déployant dans son indifférence.

#### 4.4.1.2. L'enseignement sans parole

La sagesse de Wang Tai est d'ailleurs explicitement dévoilée dès les premiers mots prononcés par Chang Ji 常季, le disciple de Confucius, lorsqu'il s'étonne que l'amputé a à sa solde autant de disciples que son maître<sup>71</sup>. Il se déconcerte tout autant de sa méthode d'enseignement, qui consiste tout bonnement à demeurer silencieux<sup>72</sup>, et que Chang Ji désigne en ce sens sous le terme d'« enseignement sans parole » (*bu yan zhi jiao* 不言之

---

<sup>70</sup> Chen Guying 陈鼓应, *Zhuangzi jin zhu jin yi* 庄子今注今译, 2012, p. 172, note 2.

<sup>71</sup> « 王駘, 兀者也, 從之遊者與夫子中分魯 » (5/13/6-7).

<sup>72</sup> « 立不教, 坐不議 » (5/13/7).

教)<sup>73</sup>. Il définit cet enseignement comme « une manière invisible d'épanouir les cœurs<sup>74</sup> ».

Le cœur, marqué par le caractère *xin* 心, ne réfère pas dans cet extrait à l'esprit au sens d'intellect, de raison. Zhuangzi prône en effet une expérience qui constitue l'aboutissement d'un détachement graduel tant des normes communes que des sens et des opérations intellectuelles. Cette expérience doit plutôt être comprise comme le ressenti intérieur d'un vide dans la joie et une liberté sans bornes. Or, pour la goûter, il s'agit de dépouiller l'esprit de tous ses acquis, de toutes ses connaissances. Le caractère *xin* 心 fait en ce sens référence, non pas à l'esprit, mais au « for intérieur », à l'« intime », à la « disposition intérieure ». Car ce que Wang Tai enseigne ne bâtit aucunement une connaissance théorique, elle enrichit bien plutôt une connaissance essentiellement pratique qui ouvre en particulier sur une expérience intérieure de plénitude. Voilà pourquoi Chang Ji remarque que ses disciples arrivent vides auprès de lui et repartent pleins<sup>75</sup>. Le processus qui métamorphose ses disciples au point de les combler ne correspond pas au fait de les débarrasser de leur ignorance pour les rendre savants. Il ne correspond pas, en d'autres termes, au fait de leur remplir la tête de connaissances, car le *Zhuangzi*, lorsqu'il réfère au sage, met l'emphasis sur son agir spontané et sur sa grande simplicité. D'ailleurs, dans cet extrait, il fait mention, à travers la bouche de Confucius, de la « simplicité primordiale » (*shi* 始) du sage.

---

<sup>73</sup> L'enseignement sans parole apparaît à deux reprises dans le *Daodejing* 道德經 et dans les deux cas en étroite relation avec le non-agir (*wu wei* 無為), qu'on pourrait définir comme un agir harmonisant : « C'est pourquoi le saint adopte la tactique de non-agir et pratique l'enseignement sans parole. Tous les êtres du monde surgissent sans qu'il en soit l'auteur » (Liou, Kia-hway et Benedykt Grynypas (trad.), *Philosophes taoïstes*, « Lao-tseu. Tao-tö king », Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1980, II, p. 4) ; « L'enseignement sans parole, l'efficace du non agir, rien au monde ne saurait les égaler » (*ibid.*, XLIII, p. 46).

<sup>74</sup> « 无形而心成者 » (5/13/7).

<sup>75</sup> « 虚而往，實而歸 » (*ibid.*).

#### 4.4.1.3. Du vide (*xu* 虛) au plein (*shi* 實)

Il convient toutefois d'émettre le constat que l'enseignement de Wang Tai fait ressortir une contradiction avec la voie du sage examinée en détail dans le chapitre deux<sup>76</sup>. Du premier regard, il semblerait effectivement que tous deux prennent des directions opposées. Comment en effet résoudre le paradoxe qui émerge entre, d'une part, la transformation intérieure du disciple qui va du vide au plein (« ses disciples arrivent creux et repartent comblés<sup>77</sup> »), et d'autre part, le processus de dénudement qui implique le passage du plein au vide ? Une des clefs de sa résolution se situe dans la saisie de ce qui est vide ou plein. S'il advenait en effet que la transformation intérieure ne s'applique pas au même objet que le processus de dénudement, nous pourrions dépasser ce paradoxe. Supposons par exemple que la transformation guidée silencieusement par Wang Tai a sur ses disciples pour effet de retrouver leur nature perdue, enfouie ou rendue muette, ce qui aurait pour conséquence de passer d'une intériorité privée de leur nature à une intériorité comblée de leur nature. Le processus de dénudement consiste quant à lui à se départir des facultés sensorielles, perceptives et intellectuelles qui *justement* voilent l'authenticité de leur nature et endiguent ainsi l'épanouissement de leurs propres singularités. La transformation du cœur et le processus de dénudement opéreraient par-là de pair : le second chasse le superflu qui voile l'essentiel, le flux du *Dao* 道 ; et le premier renoue avec cet essentiel. Examinons les caractères correspondant respectivement au vide et au plein, soit *xu* 虛 et *shi* 實, pour valider ou invalider cette hypothèse. Dans les textes

---

<sup>76</sup> Cette voie constitue l'aboutissement d'un processus de dénudement s'exerçant à la fois sur les normes confucianistes, les perceptions et les opérations intellectuelles. Elle consiste en particulier en une expérience intérieure d'un vide joyeux qui doit se comprendre comme des retrouvailles avec le *Dao* 道, le principe de génération, de transformation et d'unification des choses.

<sup>77</sup> « 虛而往，實而歸 » (5/13/7).

classiques, le caractère *xu* 虛 peut avoir une connotation négative ou une connotation positive. Il indique, conformément à notre traduction, le « vide », le « creux », mais également « illusion », « l'absence de connaissance, de désir, de volition et de pensées discursives » ou encore la « disposition permettant d'accueillir tous les souffles et recelant toutes les virtualités ». Si l'on comprend *xu* 虛 selon l'une des deux dernières acceptions, qui concernent toutes deux des jalons de première importance sur la voie du sage, le paradoxe se voit confirmé et indépassable. Si, en revanche, on retient la signification d'« illusion<sup>78</sup> », notre hypothèse se vérifie. Car derrière ce terme d'illusion, il devient possible et même nécessaire de comprendre tout ce qui dans le *Zhuangzi* constitue des artifices trahissant la nature et qui ont en particulier trait aux normes communes de son temps. Wang Tai guiderait dans cette optique ses disciples sur la voie de l'affranchissement de ces illusions, ce qui aurait pour conséquence de catalyser en eux un retour aux sources, à savoir une mise en harmonie avec le *Dao* 道 qui traverse toute chose et coïncide avec le plein épanouissement de leurs dispositions innées. Le caractère *shi* 實, que nous avons traduit par « comblé », et qui trouve des termes avoisinants tels que « rempli », « plein », réfère aussi à ce qui est « réel », « véritable », « authentique », ainsi qu'à la « plénitude ». Or, celui qui retrouve sa nature a renoué avec ce qui est réel, véritable et authentique, ce qui comble son intériorité et le fait accéder à un état de plénitude, celui de la joie pleine et intense de l'expérience mystique. Dans ce contexte, il devient possible d'affirmer que la transformation générée par Wang Tai sur ses disciples et le processus de dénudement vont dans la même direction.

---

<sup>78</sup> Nous ne faisons pas allusion à la signification bouddhique du mot.

#### 4.4.1.4. Écoute attentive et réponse adéquate

Néanmoins, en toute logique, l'aspect original et déstabilisant de son enseignement plonge Chang Ji dans la perplexité, au point qu'il demande à son maître : « Quelle sorte d'homme est-ce donc<sup>79</sup> ? » Confucius réplique sans prendre de gants que l'amputé Wang Tai est un sage<sup>80</sup>. Clarifions les différentes acceptions du caractère que nous avons traduit par « sage » : *sheng* 聖. Il existe une littérature très vaste sur l'analyse de ce caractère. Anna Ghiglione en donne un aperçu dans son ouvrage *La vision dans l'imaginaire et dans la philosophie de la Chine antique*<sup>81</sup>. Elle y précise notamment que Xu Shen, l'auteur du *Shuowen jiezi* 說文解字, considère que le caractère *sheng* 聖 se forme du radical de l'oreille *er* 耳<sup>82</sup> et de la composante phonétique et sémantique *cheng* 呈 qui signifie « montrer », « manifester », « révéler », ce qui attribue à *sheng* 聖 un sens analogue à celui de « communiquer » (*tong* 通). Une traduction littérale pourrait plus précisément donner « écouter et exprimer ». Nous pourrions en déduire que la sagesse de Wang Tai consiste à être à l'écoute, tant de ses dispositions innées que des choses, et à y répondre adéquatement. Elle correspond, en d'autres mots, à l'épanouissement de ses singularités et à la compréhension à la fois des siennes et de celles des autres. Par « réponse adéquate »,

---

<sup>79</sup> « 是何人也 ? » (5/13/8).

<sup>80</sup> « 仲尼曰：“夫子，聖人也” » (*ibid.*).

<sup>81</sup> Voir Ghiglione, Anna, *La vision dans l'imaginaire et dans la philosophie de la Chine antique*, Paris, You Feng, 2010, p. 22-23.

<sup>82</sup> Du fait que le caractère *sheng* 聖 exprime la sagesse dans de nombreux textes classiques et que son radical *er* 耳 indique l'aptitude à écouter et plus subtilement la capacité à capter les sons imperceptibles de la réalité ultime, de nombreux commentateurs en ont déduit que la pensée chinoise « aurait privilégié l'écoute à d'autres modes de communication et d'appréhension » (*ibid.*, p. 22). Tel est le cas de Kenneth De Woskin et de William Boltz, qui mettent l'un et l'autre l'emphase sur le contraste entre l'Occident et la Chine dans leur quête de sagesse. Le premier aurait fait primer la vision quand la seconde aurait privilégié l'écoute : « Just as Eng. *wisdom* is etymologically akin to vision [...], Chinese *sheng* 聖 may be etymologically related to “hearing” and “sound”, *t'ing* 聽 and *sheng* 聲 respectively » (cité par Anna Ghiglione, *ibid.*).



nous entendons effectivement un agir qui s'adapte, qui s'harmonise à la nature des choses et plus particulièrement au principe immanent, le *Dao* 道, qui coule en toute chose. Le *Grand Ricci* donne une définition du caractère *sheng* 聖 qui rend compte de ce double aspect d'écoute attentive et de réponse adéquate. Il précise que la sagesse qu'il implique se situe dans « la compréhension de la nature des choses » et dans « la vie en harmonie avec cette nature en répandant sa vertu merveilleuse et efficace au sein de l'univers ». Il signale également qu'un tel sage « n'a plus de désirs autres que l'expression de la perfection de sa nature propre ». La sagesse de Wang Tai, que nous pourrions rapprocher de la perfection illustrée par l'arbre nocif, l'une comme l'autre reliant la dimension ordinaire à la dimension extraordinaire, incite Confucius lui-même à vouloir le prendre comme maître<sup>83</sup> et à lui amener le monde entier pour suivre son enseignement<sup>84</sup>. L'aspect extraordinaire de Wang Tai est d'ailleurs exprimé par le disciple de Confucius, qui le déduit à la lumière de la supériorité de celui-ci sur son propre maître et l'énonce en mettant l'emphase sur la vaste distance séparant l'homme ordinaire de l'homme extraordinaire<sup>85</sup>. Il insiste également sur sa singularité, en particulier dans la manière dont il use de son cœur<sup>86</sup>, à savoir de son for intérieur. Wang Tai se distingue des hommes ordinaires par le fait, d'une part, qu'il n'embrasse pas leurs valeurs dont il s'est dénudé parce qu'il les tient pour des illusions inhibant le flux vital ; par le fait, d'autre part, qu'il a épanoui pleinement sa nature, ce qui le comble d'une joie et d'une liberté illimitées.

---

<sup>83</sup> « 直後而未往耳 » (5/13/8).

<sup>84</sup> « 奚假魯國！丘將引天下而與從之 » (5/13/9).

<sup>85</sup> « 彼兀者也，而王先生，其與庸亦遠矣 » (5/13/11).

<sup>86</sup> « 若然者，其用心也獨若之何？ » (*ibid.*).

#### 4.4.1.5. La voie constante

Confucius se lance alors dans une longue réplique qui jette la lumière sur les singularités du sage Wang Tai en mettant l'accent sur ce qui le différencie des hommes ordinaires. Ainsi, si la vie et la mort constituent de grands enjeux aux yeux des hommes<sup>87</sup>, Wang Tai évolue dans une autre dimension qui ne connaît ni la vie ni la mort<sup>88</sup>, mais la constance. Puisqu'il chevauche le souffle primordial qui engendre, transforme et unifie toute chose, il se situe au-delà de toute contrainte temporelle, ne se laissant plus troublé par l'écoulement du temps. Dans la même optique, la pulvérisation de l'univers ne saurait le toucher<sup>89</sup> puisqu'il flâne dans une autre dimension que celle du monde ici-bas, la dimension du *Dao* 道 que le *Zhuangzi* illustre par l'image du pays du « rien », du désert sans limites<sup>90</sup>, et qui correspond tant à la racine originelle qu'au flux intérieur de toute chose. Au vu de sa pénétration de la dimension transcendant le monde phénoménal et qui correspond, tel que déjà dit, à une expérience intérieure de joie et de liberté infinies, Wang Tai ne saurait être modifié par les choses<sup>91</sup> car il ne se soumet pas aux mêmes limitations spatiotemporelles. Il considère en effet la métamorphose des êtres comme le destin<sup>92</sup> et tient fermement leur racine<sup>93</sup>. Concentrons-nous à présent sur ces deux notions : « considérer la métamorphose des êtres comme le destin » et « se tenir fermement dans leur racine ». Concernant la première, Chen Guying, plutôt que de se limiter aux principales acceptions du caractère *ming* 命, telles que « destin » ou « décret du Ciel »,

---

<sup>87</sup> « 死生亦大矣 » (5/13/12).

<sup>88</sup> « 而不得與之變 » (*ibid.*).

<sup>89</sup> « 雖天地覆墜，亦將不與之遺 » (*ibid.*).

<sup>90</sup> « 何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野 » (1/3/9).

<sup>91</sup> « 不與物遷 » (5/13/12-13).

<sup>92</sup> « 命物之化 » (5/13/13).

<sup>93</sup> « 守其宗 » (*ibid.*).

estime qu'il réfère à un agir harmonieux, et même plus, à un abandon total aux métamorphose des choses en s'y conformant adéquatement (顺任事物的变化)<sup>94</sup>. Quant à la seconde formule, le fait de « tenir fermement la racine de toute chose », invoquons à nouveau Chen Guying, qui rapproche cette formule de l'agir consistant à maintenir le point essentiel, nœud ou pivot des choses (守事物的枢纽)<sup>95</sup>, en termes clairs ce qui rend possible le mouvement et la transformation du monde, le *Dao* 道. Le sage, loin des réalités du monde ici-bas, bien qu'il se trouve dans ce qui les génère, contemple ce qui ne dépend de rien<sup>96</sup> : le souffle primordial. Chen Guying souligne effectivement, à propos de l'expression « scruter le non-dépendant » (*shen wu jia* 审无假), qu'il s'agit de la comprendre comme le fait de « se trouver dans la dimension de ce qui ne dépend de rien » (处于所无待的境界)<sup>97</sup>.

#### 4.4.1.6. L'identité et la différence

Confucius poursuit sa description des singularités du sage en établissant une distinction entre l'examen des choses sous l'angle de leur différence<sup>98</sup> et sous l'angle de leur identité<sup>99</sup>. Il mentionne à ce sujet que toutes les choses se différencient selon le premier angle mais qu'elles sont toutes identiques selon le second. Pour illustrer le constat de leurs différences, il émet une analogie entre l'éloignement, d'une part, du foie et de la vésicule biliaire, et des principautés, d'autre part, de Chu et de Yue<sup>100</sup>. Pour expliciter

<sup>94</sup> Chen Guying 陈鼓应, *Zhuangzi jin zhu jin yi* 庄子今注今译, 2012, p. 173, note 10.

<sup>95</sup> *Ibid.*, note 11.

<sup>96</sup> « 审乎无假 » (5/13/12).

<sup>97</sup> Chen Guying 陈鼓应, *op. cit.*, p. 175.

<sup>98</sup> « 自其異者視之 » (5/13/13-14).

<sup>99</sup> « 自其同者視之 » (5/13/14).

<sup>100</sup> « 肝膽楚越也 » (*ibid.*).

l'identité des êtres, il exprime leur unité<sup>101</sup>. La nature des êtres révèle ainsi un double aspect : des singularités, autrement dit des éléments qui les distinguent ; une unité qui correspond au flux du *Dao* 道 les traversant et les reliant les unes aux autres. Selon Confucius, le sage Wang Tai se situe au-delà de toute contrainte parce qu'il a pénétré l'unité des choses<sup>102</sup> en chevauchant le *Dao* 道. Or, du point de vue de l'unité cosmique, la perte de son pied ne représente pas davantage qu'une perte de poignée de terre ou de poussière<sup>103</sup>. La perte d'un petit élément ne saurait effectivement ébranler le grand tout ni ce qui le meut et crée du lien en son sein, le *Dao* 道. Pour Confucius, l'intimité du sage avec l'unité des choses le conduit à transcender toute différence, notamment entre l'ouïe et la vue<sup>104</sup>, afin de flâner dans l'harmonie de la vertu<sup>105</sup>.

#### 4.4.1.7. Flâner dans l'harmonie

Mais que signifie, exactement, l'expression « flâner dans l'harmonie » ? Le verbe « flâner », exprimé par le caractère *you* 遊, fait écho au titre du premier chapitre, « Flânerie en toute liberté » (*Xiao yao you* 逍遙遊), à son contenu, et plus particulièrement à la flânerie dans le pays du vide prônée par Zhuangzi. Ce verbe ouvre de fait sur le champ sémantique de la déambulation qui caractérise l'expérience intérieure du vide joyeux. Le caractère *de* 德, qui se traduit par « vertu », ne fait pas référence à la moralité ou à la bienveillance, soit à la vertu cardinale confucianiste qui s'acquiert au cours d'une vie exemplaire et dont les effets irradiant l'entourage. Elle désigne plutôt

<sup>101</sup> « 萬物皆一也 » (5/13/14).

<sup>102</sup> « 物視其所一而不見其所喪 » (5/13/15).

<sup>103</sup> « 視喪其足猶遺土也 » (*ibid.*).

<sup>104</sup> « 且不知耳目之所宜 » (5/13/14).

<sup>105</sup> « 而遊心乎德之和 » (5/13/14-15).

l'efficace du *Dao* 道, soit à la fois son flux qui se manifeste dans le monde sensible et le principe éternel et mystérieux par lequel certains êtres, à l'instar du sage Wang Tai, trouvent la béatitude. Enfin, le caractère *he* 和 ouvre sur le champ sémantique de la paix, pouvant se traduire par « accord », « entente », « harmonie », « paix », « avec », « ensemble ». Flâner dans l'harmonie de la vertu revient ainsi à trouver la paix dans une flânerie aux côtés des manifestations du *Dao* 道.

#### 4.4.1.8. L'effet miroir

Malgré l'exposé minutieux de Confucius à propos des singularités du sage Wang Tai, son disciple Chang Ji ne parvient toujours pas à saisir ce qui pousse tant de gens à vouloir suivre son enseignement<sup>106</sup>. S'il demeure perplexe, c'est parce que Wang Tai semble *a priori* se détourner de l'humanité pour se consacrer entièrement à sa déambulation dans la dimension du *Dao* 道. Wang Tai se voue effectivement au cheminement sur la voie de la sagesse en usant premièrement de sa connaissance intime pour saisir son cœur<sup>107</sup>, autrement dit en se basant sur ses intuitions pour capter sa nature intérieure, puis en se fondant dans un deuxième temps sur sa nature intérieure pour renouer avec le cœur éternel<sup>108</sup>, en d'autres termes le *Dao* 道. Confucius se voit donc obligé de poursuivre son explicitation. Il commence par invoquer une analogie entre, d'une part, la nécessité de se mirer dans une eau tranquille pour contempler son reflet avec netteté<sup>109</sup> et la nécessité de se mirer dans un être tranquille pour trouver

---

<sup>106</sup> « 物何為最之哉 ? » (5/13/17).

<sup>107</sup> « 以其知得其心 » (*ibid.*).

<sup>108</sup> « 以其心得其常心 » (*ibid.*).

<sup>109</sup> « 人莫鑑於流水而鑑於止水 » (5/13/18).

l'apaisement<sup>110</sup>. L'image reflétée par une eau courante s'avère en effet floue et agitée, tandis que celle réfléchie par une eau tranquille a des traits nets et fixes. Or, de même, celui qui aspire à la paix intérieure ne peut la trouver que chez un être qui en est habité et qui la rayonne. Si Wang Tai attire ainsi la foule, c'est tout bonnement du fait de sa paix intérieure, celle-ci s'avérant apte à apaiser ceux qui le contemplent.

#### 4.4.1.9. La vitalité

Puis, une fois cette analogie énoncée, Confucius illustre les caractéristiques du sage en prenant deux exemples distincts. Le premier réfère à des êtres terrestres<sup>111</sup>, en particulier de la flore : des pins et des cyprès ; le second à un être céleste<sup>112</sup>, Shun 舜, un des cinq empereurs légendaires de l'Antiquité. Les pins et cyprès, affirme-t-il, sont verdoyants été comme hiver<sup>113</sup>, ce qui exprime en filigrane leur indépendance vis-à-vis des saisons. Ces arbres, quel que soit leur environnement, brillent par leur luxuriance. Leur vitalité souffle avec tant de force qu'ils ne sauraient être affectés par l'écoulement du temps. En effet, ils ne se dénudent pas en hiver. Or, de la même façon, le sage n'est pas affecté par l'écoulement du temps ; il ne saurait en cela trouver la mort. Quant à Shun, il est dit à son sujet qu'il a été le seul à « garder sa droiture originelle<sup>114</sup> », ce qui signifie qu'il a été le seul à maintenir et à épanouir sa nature véritable, soit à la fois ses propres singularités et la circulation du flux du *Dao* 道 qui l'unit à tous les êtres. Wang Tai, de même, a su conserver sa nature authentique, ce qui l'a mené à la quiétude de l'eau tranquille. Confucius ajoute, au sujet du maintien de sa droiture originelle, que « celui qui

---

<sup>110</sup> « 唯止能止眾止 » (5/13/18).

<sup>111</sup> « 受命於地 » (*ibid.*).

<sup>112</sup> « 受命於天 » (5/13/18-19).

<sup>113</sup> « 唯松柏獨也在冬夏青青 » (5/13/18).

<sup>114</sup> « 唯舜獨也正 » (5/13/19).

maintient sa nature maintient aussi celle des autres<sup>115</sup> ». Le terme de « maintien », ici, n'implique aucune notion, bien que le caractère *zheng* 正 le suggère fortement, de « rectification », de « redressement », ou de « correction », mais plutôt de préservation, en soi, de la source originelle. Il désigne l'expérience intérieure d'enracinement tant dans ses singularités, soit dans ce qui le différencie vis-à-vis des autres êtres, que dans le flux du *Dao* 道, soit ce qui l'unit à toute chose. Dans ce contexte, seul celui qui se maintient dans sa nature authentique s'avère capable de guider les autres êtres sur le chemin des retrouvailles avec leur propre nature. C'est la raison pour laquelle Wang Tai attire tant de disciples : il est le seul à pouvoir les guider sur la voie de la libération vis-à-vis des normes communes, des sens et des opérations intellectuelles, qui conditionne le mouvement de retour à sa nature véritable, et, par ce mouvement, la pénétration d'une tranquillité sans limite. Confucius précise également que « la preuve qu'un tel homme protège la simplicité primordiale réside dans le fait qu'il est dépourvu de crainte<sup>116</sup> ».

#### 4.4.1.10. Protéger la simplicité primordiale

Arrêtons-nous quelque peu sur cette proposition. La notion de protection, de préservation, insinue aussi la notion d'épanouissement. Le caractère *bao* 保 peut effectivement se traduire, outre « protéger », « préserver », « sauvegarder », par « prendre soin de », « élever », et « nourrir ». Ainsi, celui qui se tient fermement dans la racine de toute chose la protège, mais permet tout autant, ce faisant, qu'elle prenne son plein essor. Le caractère *shi* 始, que nous avons traduit par « simplicité primordiale » et qui désigne plus généralement le « commencement », l'« origine », la « genèse », réfère à ce qui, dans

---

<sup>115</sup> « 幸能正生，以正眾生 » (5/13/19).

<sup>116</sup> « 夫保始之徵，不懼之實 » (*ibid.*).

la nature, constitue la racine originelle, soit l'une des facettes du *Dao* 道. Celui qui protège la racine originelle n'a dès lors pas de crainte parce que, ce faisant, il fait l'expérience de ce qui se trouve à l'origine de tout.

#### 4.4.1.11. Se départir du « je »

Par la suite, Confucius émet une distinction entre le brave soldat et le sage. Le brave soldat, dans le but d'acquérir renom et gloire, a le courage de faire irruption au beau milieu d'une armée colossale<sup>117</sup>. Toutefois, le renom et la gloire ne sont pas des valeurs prônées dans le *Zhuangzi* en ce qu'elles sont constitutives des normes communes et par-là éloignées des dispositions naturelles maintenues et épanouies par le sage. Celui-ci se démarque nettement du brave soldat en ne se situant plus dans le monde des humains ou dans le monde phénoménal, mais dans la racine même de l'univers, ce qui a pour conséquence qu'il le régit<sup>118</sup>. De même, du fait qu'il chevauche le *Dao* 道 qui meut et traverse tous les êtres, il les englobe<sup>119</sup>, ce qui, tout en l'affranchissant des réalités ordinaires, lui donne un point de vue globalisant sur les êtres, lui permettant en résumé de saisir l'unité dans le multiple. Cette vision globalisante se voit en particulier exprimée dans cette expression : 一知之所知 (« réunir ses connaissances en une »), que Chen Guying, dans une optique de mise en lumière sémantique, rapproche de la formule suivante « 天賦的智慧燭照所知的境域<sup>120</sup> » et qu'on pourrait traduire ainsi : « la dimension de la sagesse naturelle de celui qui comprend en toute clarté ce qui connaît ». Cela signifie que le sage a transcendé les limites de sa perspective particulière, et donc de

---

<sup>117</sup> « 勇士一人，雄入於九軍。將求名而能自要者 » (5/13/19-20).

<sup>118</sup> « 而況官天地 » (5/13/20).

<sup>119</sup> « 府萬物 » (*ibid.*).

<sup>120</sup> Chen Guying 陈鼓应, *Zhuangzi jin zhu jin yi* 庄子今注今译, 2012, p. 174, note 25.



la multiplicité des points de vue, pour s'élever au niveau de l'unique, au niveau de la compréhension pleine et entière de ce que toute chose a en commun : le flux du *Dao* 道, le souffle qui coule en chacune d'elle. Cette élévation au niveau de l'unique, qui correspond à une expérience intérieure de mise à l'unisson avec le principe immanent à toute chose, va de pair avec le dépassement de la réalité ordinaire, des déterminations physico-psychiques du monde phénoménal. C'est la raison pour laquelle « son cœur n'a encore jamais trouvé la mort<sup>121</sup> ». Cette accession à un autre degré de réalité que celui de l'homme du commun se voit d'ailleurs illustrée par son envolée dans les nuées<sup>122</sup> qui exprime à la fois une élévation au-dessus de la masse et un retrait hors du monde. C'est à l'issue de sa longue description que Confucius conclut : « Certes, les gens sont désireux de le suivre, mais comment pourrait-il se soucier des choses de ce monde<sup>123</sup> ? ». Si Confucius a assurément clarifié les différents éléments incitant la foule à vouloir prendre Wang Tai comme maître et qui se résument dans le constat qu'étant totalement libéré et en paix, il s'avère apte à guider d'autres êtres vers cet état, il introduit un élément nouveau qu'on pourrait aisément déduire à partir de sa longue description : puisque cet être ne se situe plus dans le monde phénoménal, mais dans sa racine, son principe à la fois générateur, transformateur et unificateur, il ne saurait se soucier des réalités ordinaires.

#### 4.4.2. La farandole des monstres

La sagesse du boiteux Wang Tai ayant été décryptée, et par elle, également celle de l'arbre affublé de difformités, penchons-nous à présent sur ce qui, dans les huit extraits déployant des images de personnages disgracieux ou monstrueux, souligne, corrobore, et

---

<sup>121</sup> « 而心未嘗死者乎 ! » (5/13/21).

<sup>122</sup> « 彼且擇日而登假 » (*ibid.*).

<sup>123</sup> « 人則從是也。彼且何肯以物為事乎 ! » (*ibid.*).

approfondit les vertus de la monstruosité. Il s'agira plus précisément de mettre l'accent sur la métamorphose de la perception de la difformité, soit du retournement de ses défauts apparents en la manifestation d'une sagesse profonde. Car si, à première vue, la difformité semble incarner le défaut, le manque de quelque chose, elle rend au contraire possible une plénitude corrélative d'une mise en harmonie entre soi et sa nature véritable, manifestant de fait la nature telle qu'elle est, sans fard ni artifice, dans toute sa monstruosité.

#### 4.4.2.1. La cause de la difformité

Le premier extrait, situé au chapitre trois, s'ouvre sur l'étonnement éprouvé par Gongwen Xuan 公文軒 à la vue d'un homme qui, bien qu'il soit « maître » (*shi* 師), n'est doté que d'un seul pied. À première vue, ces deux caractéristiques se contredisent, car, comme nous l'avons précisé, l'amputation d'un pied fait partie de l'une des cinq mutilations pénales. Or, comment est-il possible qu'un criminel soit devenu un maître ? Comment un être dépourvu de morale pourrait-il faire preuve de sagesse ? Gongwen Xuan 公文軒 s'interroge alors sur la cause de son infirmité : cette cause est-elle humaine ou céleste<sup>124</sup> ? En d'autres termes, le maître a-t-il perdu son pied, puni par les hommes, pour un crime qu'il a commis, ou est-ce le cours naturel des choses qui l'en a privé ? La réponse énonce la qualité céleste de la cause de son infirmité, ce qui atteste de sa teneur entièrement naturelle<sup>125</sup>. Le difforme, en ce sens, manifeste la nature dans son authenticité. Et si la nature paraît monstrueuse à certains hommes, c'est parce que ceux-ci ont perdu tout contact avec leur propre nature pour se conformer aux normes qui, en plus d'avoir été créées par les hommes, se situent fréquemment dans le contrepied du

---

<sup>124</sup> « 天與，其人與？ » (3/8/13).

<sup>125</sup> « 曰：“天也，非人也。天之生是使獨也，人之貌有與也。以是知其天也，非人也” » (3/8/13-14).

jaillissement, désordonné et chaotique, de la nature. Le monstre, à cet égard, est celui qui s'est affranchi du carcan humain pour renouer avec ses dispositions innées et les faire fleurir.

#### 4.4.2.2. L'utilité de la difformité

Le second extrait, qui apparaît au chapitre quatre, décrit un homme au corps difforme qui s'avère apte à subvenir à ses propres besoins. Sa difformité est si globale, accentuée et détaillée, qu'elle fait de cet homme un monstre pour les yeux. Elle se situe en particulier dans ses bosses, le mauvais emplacement de son menton, de ses épaules, de ses vertèbres, de ses cinq viscères et de ses fesses<sup>126</sup>. Pourtant, malgré sa difformité qui suppose une certaine infirmité, cet homme fait montre d'habiletés. Il s'avère capable, entre autres, de manier l'aiguille, de laver son linge et de vanner le grain, ce qui lui permet d'assurer non seulement sa subsistance personnelle quotidienne<sup>127</sup>, mais également celle de dix personnes<sup>128</sup>. Au vu de son aptitude à pourvoir aux besoins essentiels de son existence, il en découle que sa difformité n'est pas synonyme d'infirmité. Elle lui apporte même des bénéfices. C'est en effet du fait de sa difformité qu'il échappe d'un côté à la circonscription<sup>129</sup> et à la corvée<sup>130</sup>, et qu'il reçoit de l'autre, comme s'il était malade, quatre-vingt-douze boisseaux de grains et dix fagots de bois par année<sup>131</sup>. En ce sens, sa difformité, parce qu'elle le fait paraître incapable aux yeux de la société, lui voilant ses véritables habiletés, lui est d'une grande utilité. Elle lui permet, à l'instar de l'ailante, du

---

<sup>126</sup> « 支離疏者，頤隱於齊，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀為脅 » (4/12/19).

<sup>127</sup> « 挫鎮治繯，足以餬口；[...] 播精 » (4/12/19-20).

<sup>128</sup> « 足以食十人 » (4/12/20).

<sup>129</sup> « 上徵武士，則支離攘臂於其間 » (*ibid.*).

<sup>130</sup> « 上有大役，則支離以有常疾不受功 » (4/12/20-21).

<sup>131</sup> « 上與病者粟，則受三鐘與十束薪 » (4/12/21).

chêne ou de l'arbre nocif, de vivre longtemps et en paix. L'homme difforme n'aura pas à risquer sa vie à la guerre et aura de plus la garantie de recevoir le nécessaire pour satisfaire ses besoins primaires. En guise de conclusion, une analogie est établie entre les bénéfices de la difformité physique et ceux de la difformité morale. Si la première a effectivement permis de préserver son corps et d'atteindre la limite naturelle de son existence<sup>132</sup>, on peut supputer que la difformité morale dissimule des bénéfices encore plus grands<sup>133</sup>. Par « difformité morale », il convient d'entendre une transgression des normes communes qui dominaient à l'époque des Royaumes combattants. Le sage du *Zhuangzi*, dans cette optique, revêt une difformité tant physique que morale pour illustrer sa transgression de l'axiologie établie, soit une libération des carcans moraux qui lui permet de goûter la tranquillité découlant des retrouvailles avec sa nature profonde. La difformité morale, en ce sens, fait moins référence à une attitude antimorale qu'amorale, les règles constitutives de la moralité n'ayant pas cours au sein de la nature qui jaillit, monstrueuse, dans l'indifférence de cet artifice humain. Est donc monstrueux celui qui fait fi de tout ce qui constitue un obstacle, dont la moralité, à son retour à la racine.

#### 4.4.2.3. Le ministre et le condamné

Le troisième extrait marque un renversement de valeur entre un amputé et ancien condamné du nom de Shen Tujia 申徒嘉, et le premier ministre du Zheng 鄭 nommé Zi Chan 子產. Bien que tous deux suivent les cours du maître Bohun Wuren 伯昏无人, le premier ministre ne semble pas souffrir la présence d'un ancien condamné, ce qui le

---

<sup>132</sup> « 夫支離其形者，猶足以養其身，終其天年 » (4/12/21-22).

<sup>133</sup> « 又況支離其德者乎！ » (4/12/22).

pousse à imposer à Shen Tujia de ne pas demeurer avec lui dans la même pièce<sup>134</sup>. Shen Tujia, toutefois, ne lui obéit pas<sup>135</sup>. Le premier ministre, dans l'optique d'explicitier son ordre, précise que tous deux ne sauraient être comparés. Selon lui, il est tout bonnement impossible de considérer qu'un ancien condamné est l'égal d'un premier ministre<sup>136</sup>. La difformité de Shen Tujia est jugée par le premier ministre, de la même façon que les confucianistes, comme révélatrice d'un défaut, et ce d'autant plus qu'elle signale son ancienne condamnation. Shen Tujia se lance alors dans une réplique conséquente pour déconstruire le jugement du premier ministre qui se fonde essentiellement sur les apparences au lieu, comme le leur enseigne leur maître, de chercher à pénétrer les intériorités. Dans ce contexte de pénétration de ce qui est dissimulé, et même, davantage, du point de vue de la nature qui jaillit dans l'indifférence de la hiérarchie humaine, le titre de premier ministre n'a pas la moindre signification<sup>137</sup>. De même, celui qui vit en harmonie avec la nature accepte que les choses se transforment sans qu'il puisse les contrôler<sup>138</sup>, comme par exemple la perte d'un pied. C'est pour cette raison, ajoute Shen Tujia, que son maître, depuis dix-neuf ans qu'il étudie sous sa férule, ne lui a jamais fait sentir ou savoir qu'il était amputé<sup>139</sup>. Cette réplique, non seulement dévalorise le statut du ministre en déconstruisant le prestige attaché à sa fonction, mais le rabroue de plus en mettant l'accent sur son incompréhension de l'enseignement de leur maître qui réside en premier lieu dans la contemplation de l'intériorité<sup>140</sup>. La sagesse véritable, au vu des dires du maître, surgit d'une expérience purement intérieure. La difformité pourrait donc

---

<sup>134</sup> « 我先出則子止，子先出則我止 » (5/13/23-24).

<sup>135</sup> « 其明日，又與合堂同席而坐 » (5/13/24).

<sup>136</sup> « 且子見執政而不違，子齊執政乎？ » (5/13/25-26).

<sup>137</sup> « 先生之門，固有執政焉如此哉？ » (5/13/26).

<sup>138</sup> « 知不可奈何而安之若命，唯有德者能之 » (5/14/1-2).

<sup>139</sup> « 吾與夫子遊十九年矣，而未嘗知吾兀者也 » (5/14/3-4).

<sup>140</sup> « 今子與我遊於形骸之內，而子索我於形骸之外，不亦過乎！ » (5/14/4-5).

manifester l'aboutissement de l'affranchissement des apparences extérieures, condition de possibilité de cette expérience.

#### 4.4.2.4. Le méjugement de Confucius

Le quatrième extrait révèle des convergences avec le troisième en exprimant un renversement de valeur entre Shushan sans orteils (*Shushanwuzhi* 叔山无趾) et Confucius. De la même façon que le premier ministre déprécie Shen Tujia en raison de sa difformité, Confucius réprimande Shushan pour avoir été imprudent et s'être attiré le malheur<sup>141</sup>. Il juge ainsi de sa valeur intérieure en se fondant seulement sur son apparence extérieure. Shushan retourne aussitôt la situation à son avantage en proclamant l'égalité en valeur de tous les êtres et en décelant chez Confucius une inaptitude à saisir cette égalité de tous aux yeux de la nature<sup>142</sup>. Confucius prend alors conscience de son étroitesse d'esprit<sup>143</sup> et prie Shushan, de façon analogue à son désir de faire de Wang Tai son maître, de le prendre comme disciple<sup>144</sup>. Après son refus, Shushan va trouver Lao Tan pour lui raconter son entrevue et le questionner sur la valeur de Confucius, ayant d'ores et déjà compris qu'il n'est pas un homme accompli<sup>145</sup>. L'on apprend alors de la bouche de Lao Tan, de la même manière que le premier ministre se cantonnait au jugement des apparences extérieures, que Confucius est limité par sa quête de la renommée<sup>146</sup> qui s'interpose entre lui et l'épanouissement de sa nature.

---

<sup>141</sup> « 子不僅，前既犯患若是矣。雖今來，何及矣！ » (5/14/7-8).

<sup>142</sup> « 夫天无不覆，地无不載，吾以夫子為天地，安知夫子之猶若是也！ » (5/14/9).

<sup>143</sup> « 丘則陋矣 » (5/14/10).

<sup>144</sup> « 請講以所聞 » (*ibid.*).

<sup>145</sup> « 孔丘之於至人，其未邪？ » (5/14/13).

<sup>146</sup> « 彼且蘄以諛詭幻怪之名聞 » (5/14/13-14).

#### 4.4.2.5. La capacité intégrale (*cai chuan* 才全) et la vertu invisible (*de bu xing* 德不形)

Le cinquième extrait donne à voir la fascination qu'exerce sur son entourage Ai Taituo 哀駘它, un homme extrêmement laid dépourvu de richesse ou de qualité particulière. Les hommes qui l'approchent ne peuvent en effet plus s'en détacher et les femmes aspirent toutes à l'épouser<sup>147</sup>. Cette fascination unanime pour un être si repoussant incite le duc Ai de Lu 魯哀公 à supposer qu'il doit avoir en lui quelque chose de singulier qui le distingue de l'homme ordinaire<sup>148</sup>. Confucius confirme cette distinction en précisant qu'un tel homme est doté de la « capacité intégrale » (*cai chuan* 才全) et de la « vertu invisible » (*de bu xing* 德不形). La capacité intégrale consiste à se défaire, à l'instar de Wang Tai, des soucis humains, tels que la vie et la mort, la richesse et la pauvreté, le blâme et la louange<sup>149</sup>. La vertu invisible réside quant à elle dans la plénitude intérieure qui découle d'une harmonisation entre soi et sa nature<sup>150</sup>. Relevons certaines correspondances entre la singularité de cet homme hideux et celle de l'ailante, du chêne et de l'arbre nocif. Tous se sont en premier lieu libérés des normes communes établies par les humains en appliquant le processus de dénudement. C'est ce que Confucius nomme « capacité intégrale » (*cai quan* 才全). Ce faisant, tous ont également trouvé la paix intérieure qui coïncide avec le plein épanouissement de ses dispositions innées. C'est ce que Confucius désigne sous le terme de « vertu invisible » (*de bu xing* 德不形).

---

<sup>147</sup> « 丈夫與之處者，思而不能去也。婦人見之，請於父母曰“與為人妻寧為夫子妾”者，十數而未止也 » (5/14/17-18).

<sup>148</sup> « 是必有異乎人者也 » (5/14/20).

<sup>149</sup> « 死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑，是事之變，命之行也；日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府。使之和豫，通而不失於兌；使日夜无郤而與物為春，是接而生時於心者也。是之謂才全 » (5/15/1-4).

<sup>150</sup> « 平者，水停之盛也。其可以為法也，內保之而外不蕩也。德者，成和之修也 » (5/15/6-7).

#### 4.4.2.6. Esthétique à contre-courant

Les extraits six, sept et huit réaffirment le pouvoir de fascination exercé par les êtres difformes, ce qui a pour conséquence de dévoiler la valeur cachée du monstre. Les deux premiers extraits, qui se démarquent par leur brièveté, donnent plus précisément à voir deux êtres qui, malgré et peut-être même en raison de leurs difformités, émerveillent les autorités politiques. C'est ainsi qu'un homme bossu, aux pieds tordus et à la bouche dépourvue de lèvres enchante le duc de Ling de Wei à tel point qu'il commence aussitôt à trouver le cou des hommes ordinaires trop long<sup>151</sup>. De façon analogue, c'est le duc Huan de Qi qui tombe sous le charme d'un goitreux, ce qui lui fait aussi juger tous les autres cous trop longs<sup>152</sup>. Enfin, Zi Yu 子輿 se réjouit de la dégénérescence de son corps. S'il se grise de la multiplication de ses difformités, c'est en vertu de la tranquillité et de la liberté trouvées dans l'adaptation au cours naturel transformant toute chose : « [Celui] qui se réjouit du moment et s'adapte au changement ne se laisse pas envahir par la tristesse et la joie. C'est ce que les Anciens appelaient "détachement de tout lien"<sup>153</sup> ». Ce renversement des codes esthétiques abat le système des valeurs communes en traçant la voie de la sagesse à contre-courant, au cœur du monstrueux, de ce qui d'ordinaire rebute.

C'est ainsi par le biais de personnages difformes, arbres inclus, que le *Zhuangzi* nous livre sa vision de la sagesse : est sage celui qui embrasse la difformité, physiquement comme moralement, parce qu'il transcende les normes humaines de beauté<sup>154</sup> et de vertu

---

<sup>151</sup> « 闔跂支離无脈說衛靈公，靈公說之；而視全人，其脰肩肩 » (6/15/13).

<sup>152</sup> « 甕盎大癭說齊桓公，桓公說之；而視全人，其脰肩肩 » (6/15/13-14).

<sup>153</sup> « 安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂縣解也 » (6/17/30).

<sup>154</sup> Laozi s'est également interrogé sur la pertinence d'établir une distinction entre beauté et laideur : « Quelle est la différence entre la beauté et la laideur ? » (Liou, Kia-hway et Benedykt Grynepas (trad.), *Philosophes taoïstes*, « Lao-tseu. Tao-tö king », 1980, XX, p. 22).



morale pour renouer avec le jaillissement monstrueux et amoral de la nature. Est sage celui qui transcende les valeurs communes pour embrasser sa nature dans toute sa plénitude et goûter par-là une liberté et une joie illimitées. Graziani, dans son article « Un monstre, deux morts et mille métamorphoses », mentionne cette fonction de dépassement des normes :

Les personnages hideux, les monstres, les mutilés, les anciens condamnés, sont légion dans le *Tchouang-tseu* ; ils sont le plus souvent les porte-parole d'une intelligence supérieure de l'œuvre du Ciel, les incarnations d'un savoir-être qui font pâlir Confucius et rougir les puissants, lesquels, à leur contact, comprennent combien leur propre égoïsme ou leur cruauté instinctive les a rendus plus que monstrueux<sup>155</sup>.

---

<sup>155</sup> Graziani, Romain, « Un monstre, deux morts et mille métamorphoses », *Encore la Chine*, Rémi Mathieu (dir.), Paris, Gallimard, coll. « L'infini », 2005, p. 116.

#### 4.5. Conclusion : L'arbre nocif ou la sagesse du monstre

L'analyse de l'image de l'arbre nocif a dévoilé le revers de son aspect monstrueux : la facette cachée des merveilles. C'est en effet du fait de sa difformité qu'il a pu atteindre une grandeur extraordinaire et mener une existence longue et tranquille jusqu'à son terme naturel. Or, cette facette métaphorise le débordement chaotique, indocile, de la nature, par opposition aux normes communes qui ont pour visée d'ordonner le monde et de catégoriser tout ce qui s'y trouve. Les arbres dont le bois est de qualité illustrent la bonne conformation à ces normes en servant les hommes jusqu'à s'en consumer et mourir prématurément. La nature, *a contrario*, que l'arbre nocif représente, déborde, monstrueuse, toute axiologie, en affichant, du point de vue humain, une certaine nocivité, ce qui permet de la prémunir contre les menaces. La facette des merveilles, de plus, ouvre dans le *Zhuangzi* sur la singularité du sage qui évolue en dehors de toute norme sociétale, au cœur du *Dao* 道, le vide dynamique à l'origine de tout et présent en toute chose.

L'étude du champ sémantique du monstrueux dans les chapitres intérieurs du *Zhuangzi* a tout d'abord montré que la difformité est omniprésente. Elle a aussi confirmé que les monstres ou les êtres difformes incarnent le comble de la sagesse. C'est donc la monstruosité qui manifeste la sagesse de celui qui ne dépend plus de rien en ce qu'il s'est affranchi des normes communes pour embrasser une laideur qui n'en est une que sous l'angle des hommes. C'est ce constat qui pousse Levi à soutenir, et nous abondons en son sens, que le « rapport de cause à effet doit être inversé. La difformité n'est pas la cause de la sagesse, elle en est la manifestation ; et cela sans doute parce que la véritable sagesse

est une difformité – tout au moins jugée à l’aune de la raison humaine<sup>156</sup> ». En d’autres termes, seul le sage est difforme parce que la difformité rend compte de ses retrouvailles, *via* une expérience intérieure, avec le *Dao* 道. Elle prouve plus précisément, d’une part, qu’il a fait retour à ses sources profondes pour retrouver et épanouir ses dispositions innées, et d’autre part, qu’il chevauche dorénavant le vide pivot de la mutation des êtres. Elle suggère, enfin, qu’il s’est arraché à toute contrainte et déambule, tout à fait libre, dans la joie<sup>157</sup>. En ce sens, il ne s’agit pas de corriger ni de soigner la difformité, qui incarne ce qu’on a en nous de naturel, mais de la trouver en soi et de s’y harmoniser pour la faire fleurir.

Si donc le premier niveau de compréhension de la difformité se situe dans la critique des valeurs confucianistes de bonne préservation du corps, le second, et le plus essentiel, consiste en cette formule : que tous soient réjouis par la monstruosité de la nature ! Que tous soient grisés par la singularité des dix mille êtres ! Encore une fois, le *Zhuangzi*, par sa valorisation du difforme, nous invite à transformer notre regard pour voir les choses telles qu’elles sont, et ce, indépendamment de la faculté de juger inventée et développée par l’homme. C’est pour illustrer cette invitation que Graziani écrit : « L’expérience de la difformité et de l’infamie met au défi de sortir de son infirmité

---

<sup>156</sup> Levi, Jean, *Propos intempestifs sur le Zhuangzi. Du meurtre de Chaos à la révolte des singes*, Paris, Allia, 2003, p. 69. Il précise aussi que dans « le langage codé du *Tchouang-tseu*, toute tare, toute atteinte à l’intégrité physique, signale l’accès à un mode supérieur d’activité du corps et celui-ci se manifeste dans et par la confusion. Ou, pour le dire autrement, le difforme est la contrepartie sensible du retour au chaos » (*ibid.*, p. 70).

<sup>157</sup> Il y a ainsi, comme le souligne Levi, une « hideur divine » dans le *Zhuangzi* (*ibid.*, p. 64) : « Non seulement aucune difformité n’a besoin d’être soignée du moment qu’elle est de l’ordre de la nature, mais elle est, le plus souvent, le signe du sublime, elle constitue l’enveloppe sous laquelle se dissimule – ou plutôt se manifeste – l’absolu<sup>157</sup> » (*ibid.*, p. 61).

perceptive. Elle rend plus sensible avant de rendre sage<sup>158</sup> ». Les monstres, dans cette optique, sont des sages parce qu'ils osent dans le même élan aller à contre-courant des normes dominantes pour creuser leur singularité jusqu'au bout du possible et pénétrer la dimension extraordinaire du principe générateur, transformateur et unificateur des choses, ce qui les comble de joie. La fascination que le *Zhuangzi* exprime à l'égard de la difformité, tout en illustrant la voie à suivre pour atteindre la sagesse et le bonheur, métaphorise aussi la préciosité de la singularité, et, plus globalement, la préciosité de la diversité infinie des êtres et de leurs métamorphoses.

---

<sup>158</sup> Graziani, Romain, *Les corps dans le taoïsme ancien. L'informe, l'infirme, l'infâme*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 116.

## **Chapitre cinq : Les arbres chanteurs**

## 5.1. Introduction

Ce cinquième et dernier chapitre étudiera l'image de grands arbres dressés sur les hauteurs terrifiantes des forêts des montagnes<sup>1</sup>. Il se démarquera donc des chapitres précédents en se focalisant, non pas sur un, mais sur une multitude d'arbres, dont l'espèce n'est par ailleurs pas précisée. Ces arbres sont introduits, à l'instar de l'arbre nocif au chapitre quatre, par le caractère *mu* 木 qui, rappelons-le, désigne le bois ou l'arbre. Ils revêtent, de la même façon que la cédrele, l'ailante, le chêne ou l'arbre nocif, des dimensions gigantesques, mais se distinguent assez sensiblement de ceux-ci en faisant partie prenante de ce qui est désigné dans le *Zhuangzi* sous le terme de « flûtes terrestres » (*di lai* 地籟). Ces flûtes correspondent plus précisément à leurs cavités, d'où le son jaillit lorsque le vent y circule. Ce qui différencie ces arbres de la cédrele, de l'ailante, du chêne et de l'arbre nocif réside dans la double description de leurs cavités et du son qu'elles émettent. Ces cavités présentent en effet des ressemblances avec des éléments hétéroclites d'une grande variété, tels que des narines, des bouches, des oreilles, des ornières, des écuelles, des mortiers, des fosses profondes, et des trous d'eau<sup>2</sup>. Les sons qu'elles font retentir sous l'action du vent se révèlent tout aussi disparates, s'élevant en grondements, sifflements, hurlements, râles, mugissements, sanglots, souffles, et plaintes<sup>3</sup>.

Les arbres chanteurs sont invoqués au début du chapitre deux intitulé « Discussion sur les choses égales » (*Qi wu lun* 齊物論), dans l'extrait auquel sera attribué la lettre « E ». Ce chapitre traite de la relativité des choses, des valeurs et des vérités. Cette triple

---

<sup>1</sup> « 山林之畏佳，大木百圍之竅穴 » (*Zhuangzi zhuzi suoyin* 莊子逐字索引, Xianggang 香港, Shangwu yinshuguan 商務印書館, 2000, 2/3/18).

<sup>2</sup> « 似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者 » (2/3/18-19).

<sup>3</sup> « 激者，謫者，叱者，吸者，叫者，譟者，突者，咬者 » (2/3/19-20).

relativisation a poussé certains commentateurs<sup>4</sup> à interpréter le *Zhuangzi* sous un angle relativiste et/ou sceptique. L'extrait E, quant à lui, prend la forme d'un dialogue entre Nanguo Ziqi 南郭子綦 et son disciple Yangcheng Ziyou 顏成子游. Ce dernier observe son maître faire l'expérience, quelques instants durant, de la perte de son moi, qui consiste en particulier à « rendre son corps semblable à un arbre desséché et son cœur semblable à des braises éteintes<sup>5</sup> », ce qui l'encourage à le questionner sur cet état. En guise de réponse, Nanguo Ziqi établit une distinction entre les flûtes humaines (*ren lai* 人籟), les flûtes terrestres (*di lai* 地籟) et les flûtes célestes (*tian lai* 天籟). Les premières sont formées de tubes de bambou assemblés, les secondes des cavités de grands arbres des forêts de montagne et les troisièmes des dispositions naturelles des êtres.

L'extrait E ne révèle pas de thématique prépondérante, mais une constellation d'images sémantiquement prégnantes. Cela nous a conduits à procéder différemment dans ce chapitre. Au lieu de consacrer deux parties distinctes aux analyses de l'extrait et de sa thématique, nous les entremêleront au fil du texte. La première partie se focalisera sur l'expérience de perte du moi qui équivaut à rendre son corps semblable à un arbre desséché et son cœur à des braises éteintes. La seconde partie fera ressortir les significations, convergences et divergences des flûtes humaines, terrestres et célestes.

---

<sup>4</sup> Chad Hansen est la figure de proue de l'interprétation relativiste du *Zhuangzi*. Voir par exemple « A Tao of Tao in Chuang-Tzu », *Experimental Essays on Chuang-Tzu*, Victor H. Mair (dir.), Honolulu, University of Hawaii Press, 1983, pp. 24-55. Cette lecture relativiste concerne également, parmi d'autres, H. G. Creel, Lars Hansen, Livia Knaul et Wing-tsit Chan.

<sup>5</sup> « 形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？ » (2/3/15).

## 5.2. Sur les hauteurs terrifiantes des forêts des montagnes se dressent de grands arbres

南郭子綦隱几而坐，仰天而噓，嗒焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱几者，非昔之隱几者也。」子綦曰：「偃，不亦善乎，而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？女聞人籟而未聞地籟。女聞地籟而未聞天籟夫！」子游曰：「敢問其方。」子綦曰：「夫大塊噓氣，其名為風。是唯无作，作則萬竅怒呿。而獨不聞之寥寥乎？山林之畏佳，大木百圍之竅穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者；似污者；激者，謫者，叱者，吸者，叫者，譟者，突者，咬者，前者唱于而隨者唱喁。泠風則小和，飄風則大和，厲風濟則眾竅為虛。而獨不見之調調，之刁刁乎？」子游曰：「地籟則眾竅是已，人籟則比竹是已。敢問天籟。」子綦曰：「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪<sup>6</sup>！」

Nanguo Ziqi, appuyé sur un guéridon, s'assit et leva les yeux au ciel en poussant des soupirs. Dans cet état d'abandon, il semblait avoir perdu son compagnon. Yancheng Ziyou, qui se tenait debout à ses côtés pour le servir, lui demanda : « Peut-on rendre son corps semblable à un arbre desséché et son cœur semblable à des braises éteintes ? Celui qui est à présent appuyé sur le guéridon n'est pas celui qui y était appuyé tout à l'heure. » Ziqi dit : « Yan, ta question est excellente ! J'avais à l'instant perdu mon moi, comprends-tu ? Tu as entendu les flûtes humaines, mais non les flûtes terrestres. Ou, si tu as entendu les flûtes terrestres, tu n'as certainement pas entendu les flûtes célestes ! » « Permettez-moi de vous demander quelques précisions. » « La terre<sup>7</sup> expulse des souffles qui émettent un son<sup>8</sup>, c'est ce qu'on appelle le vent. Parfois, il demeure au repos, mais lorsqu'il se lève, alors une multitude d'orifices se mettent à rugir de fureur. N'as-tu jamais entendu [son souffle], *wouh, wouh* ? Sur les hauteurs<sup>9</sup> terrifiantes des forêts des montagnes [se dressent] de grands arbres de cent *wei*. Ces arbres ont des cavités semblables à des narines, à des bouches, à des oreilles, à des ornières, à des écuelles, à des mortiers, à des fosses profondes<sup>10</sup>, à des trous d'eau ; et cela [produit] des grondements<sup>11</sup>, des

<sup>6</sup> 2/3/14-24.

<sup>7</sup> Chen Guying estime qu'il convient de substituer l'expression binomiale *da di* 大地 à l'expression *da kuai* 大塊. C'est la raison pour laquelle nous ne l'avons pas traduite par « nature », mais par « terre » (Chen Guying 陈鼓应, *Zhuangzi jin zhu jin yi* 庄子今注今译, Beijing 北京, Shangwu yinshuguan 商务印书馆, 2012, p. 46, note 12).

<sup>8</sup> Le sens du caractère *ai* 噓 est selon Chen Guying semblable à l'expression *tu qi chu sheng* 吐气出声, qui se traduit par « expulser de l'air qui émet un son » ou par « expirer en émettant un son ». C'est du fait que ce terme se distingue de l'inspiration que nous n'avons pas traduit le caractère *ai* 噓, comme Liou ou Levi, par « respirer » (*ibid.*, p. 47, note 13).

<sup>9</sup> Le caractère *wei* 畏, comme l'indique Chen Guying (*ibid.*, note 16), contient normalement le radical de la montagne *shan* 山 et se traduit par « hauteurs » (*cui* 崔).

<sup>10</sup> Le caractère *wa* 洼, qui désigne le terrain marécageux, peut aussi référer à des étangs profonds (*shen chi* 深池), et donc, plus globalement, à des fosses profondes (*shen qiao* 深窞 ; *ibid.*, p. 48, note 19).



sifflements<sup>12</sup>, des hurlements, des râles, des mugissements, des sanglots<sup>13</sup>, des souffles, des plaintes. Ceux qui sont devant entonnent des “*Ouh !*” et ceux qui suivent répondent en chantant. De la brise jaillit la petite harmonie, de la bourrasque éclate la grande harmonie. Lorsque les vents violents ont passé, tous les orifices se vident. N’as-tu jamais remarqué l’agitation de leurs branches et l’oscillation de leur feuillage<sup>14</sup> ? » « Ainsi, les flûtes terrestres proviennent d’une multitude d’orifices de la même façon que les flûtes humaines proviennent de tubes de bambou assemblés. Je me permets de vous demander ce que sont les flûtes célestes. » Ziqi répondit : « Elles soufflent de milliers de façons différentes, mais de telle façon que chacun s’exprime et que tous l’accueillent spontanément. Mais qui donc les déclenche ? »

Cet extrait peut se décomposer en deux parties. La première décrit une expérience de perte du moi vécue par Nanguo Ziqi qui se caractérise par le fait de rendre son corps semblable à un arbre desséché et son cœur à des braises éteintes. La seconde partie jette la lumière sur cette expérience en opérant un détour par l’image des flûtes respectivement humaines, terrestres et célestes. Nanguo Ziqi dépeint d’abord les flûtes terrestres en les faisant correspondre aux cavités de grands arbres perchés sur les sommets des forêts de montagne. Ces cavités offrent une grande diversité d’aspects, de caractéristiques distinctes. Lorsque qu’elles sont traversées par le vent, les souffles expulsés par la terre, elles émettent des sons aussi divers que leur aspect. L’entremêlement de ces sons forme la petite ou la grande harmonie. Puis, Nanguo Ziqi compare les flûtes terrestres aux flûtes humaines, qui proviennent de tubes de bambou assemblés, et que le souffle fait jouer. Il les compare également aux flûtes célestes, qui constituent les dispositions naturelles de

---

<sup>11</sup> Chen Guying affirme que le caractère *ji* 激 désigne le son de l’eau courante (*shui tuan ji sheng* 水湍激声), ce qui nous a incités à le traduire par « gronder » (Chen Guying 陈鼓应, *Zhuangzi jin zhu jin yi* 庄子今注今译, 2012, p. 46, note 21).

<sup>12</sup> Le caractère *xiao* 謫 rend compte, d’après Chen Guying, du son émis par les flèches qui filent dans le vent (*ibid.*, p. 47, note 22).

<sup>13</sup> Chen Guying estime que le caractère *hao* 嚎 désigne les sanglots : *ruo hao ku sheng* 若嚎哭声 (*ibid.*, p. 49, note 23).

<sup>14</sup> Nous avons basé la traduction de la proposition suivante « 而獨不見之調調之刁刁乎 ? » sur l’explication de Chen Guying : « “調調”, 是树枝大动。“刁刁”, 是树叶微动 » (*ibid.*, note 28).

chaque être. En y circulant, le souffle du *Dao* 道 rend possible à la fois l'expression spontanée des singularités de chacun et leur mise en harmonie.

### 5.3. La perte du moi

#### 5.3.1. L'aspiration au ciel

L'extrait E s'ouvre sur la description de l'expérience de perte du moi vécue par Nanguo Ziqi qui, les yeux tournés vers le ciel, pousse des soupirs (*yang tian er xu* 仰天而嘯). L'aspiration au ciel semble d'emblée indiquer une transcendance de la réalité ordinaire. Trois éléments permettent de l'affirmer. Premièrement, l'aspiration au ciel va de pair avec un éloignement de la terre, du monde ici-bas. Deuxièmement, dans le *Zhuangzi*, le ciel illustre fréquemment la dimension cosmique du *Dao* 道. Dans le même chapitre, deux passages rendent compte de cette illustration : « Qui connaît que le discours est sans parole et que le *Dao* est sans chemin possède un tel savoir qu'il a atteint ce qu'on appelle "la réserve céleste"<sup>15</sup> » ;

Qui sait se mettre en harmonie avec les confins célestes se conforme continûment [aux circonstances changeantes], voilà pourquoi il atteint le point extrême de sa vie. [...] C'est en oubliant ses années et la justice qu'il fait route vers l'infini pour en faire sa demeure et s'y fixer<sup>16</sup>.

Troisièmement, les soupirs poussés par Nanguo Ziqi manifestent un laisser-aller rendant compte d'une détente qui pourrait bien révéler une forme d'extase – à entendre ici comme une sortie hors de soi. La détente de Nanguo Ziqi se voit de plus renforcée par la mention de son état d'abandon (*ta yan* 嗒焉). Selon Chen Guying, cette expression binomiale

---

<sup>15</sup> « 孰之不言之辯，不道之道？若有能知，此之謂天府 » (2/6/2-3).

<sup>16</sup> « 和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。[...] 忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟 » (2/7/11-12, 14-15).

signifie l' « air de s'être oublié » (*xiang wang mao* 相忘貌)<sup>17</sup>. Notons qu'elle présente des analogies avec la pratique de « s'asseoir dans l'oubli » (*zuo wang* 坐忘). Or, celle-ci consiste, comme nous l'avons vu au chapitre deux<sup>18</sup>, en un évident graduel des perceptions et des opérations intellectuelles, et aboutit à un vaste vide intérieur, condition d'atteinte de la dimension extraordinaire du *Dao* 道. Lorsqu'il est mentionné que Nanguo Ziqi « semblait avoir perdu son compagnon » (*si sang qi ou* 似喪其耦), il s'agit donc de saisir que le « compagnon » ne désigne pas une personne concrète, sa femme ou un ami, mais son propre moi, ainsi que toutes les déterminations que ce moi implique. Nanguo Ziqi, dans son expérience d'oubli dans le ciel, ou, pour le dire autrement, dans son immersion au cœur du *Dao* 道, le vide inhérent à toute chose, a abandonné son « je », la sphère de ses caractéristiques particulières. Dans la suite de l'extrait, l'identification entre le « compagnon » et son « moi » se voit corroborée de deux façons. Tout d'abord, Yangcheng Ziyou, le disciple de Nanguo Ziqi, constate que son maître se distingue de cet être qu'il voit plongé dans cet état d'abandon<sup>19</sup>. Dans cet être qui soupire en regardant le ciel, il ne reconnaît plus son maître. Il comprend alors que le faisceau de caractéristiques qui le définit, qui délimite son « je », et qui le rattache au monde ordinaire, s'est provisoirement volatilisé. Son maître, durant un court instant, s'est transformé. Quelques lignes plus loin, Nanguo Ziqi confirme l'observation de son disciple : « J'avais à l'instant perdu mon moi<sup>20</sup> ». D'après Chen Guying, le caractère *sang* 喪 réfère moins à une perte

<sup>17</sup> Chen Guying 陈鼓应, *Zhuangzi jin zhu jin yi* 庄子今注今译, 2012, p. 44, note 4.

<sup>18</sup> Voir *infra*, chapitre deux, p. 95 sq.

<sup>19</sup> « Celui qui est à présent appuyé sur le guéridon n'est pas celui qui y était appuyé tout à l'heure », e. o. : « 今之隱几者，非昔之隱几者也 » (2/3/15).

<sup>20</sup> « 今者吾喪我 » (2/3/16).

qu'à un acte volontaire de renonciation, d'élimination ou de rejet (*bing qi* 摒弃)<sup>21</sup>. On pourrait dans ce contexte à nouveau le rapprocher du processus de dénudement conditionnant l'atteinte de la voie mystique. Ce processus, comme nous l'avons mentionné au chapitre deux, nécessite en effet des efforts assidus<sup>22</sup>.

L'identification entre la perte du moi et l'expérience mystique, qui consiste en une mise à l'unisson avec le *Dao* 道, trouve une résonance dans un extrait du chapitre 27. Dans celui-ci, on retrouve le disciple Yancheng Ziyou, qui s'adresse à son maître, dont le nom, Dongguo Ziqi 東郭子綦, présente des similitudes avec celui de Nanguo Ziqi 南郭子綦. Le disciple lui confie qu'il est parvenu, au fil du temps, et grâce à son enseignement, à se démettre de toutes déterminations pour contempler ou plonger dans « la grande merveille » (*da miao* 大妙)<sup>23</sup>. Rappelons que cette notion de grande merveille a été introduite au chapitre deux par l'expression binomiale *mang miao* 莽眇, que nous avons traduite par « vaste merveille », et qui réfère au *Dao* 道<sup>24</sup>.

### 5.3.2. Une expérience méditative concrète

Dans l'extrait E, le lien entre la perte du moi et le processus de dénudement ressort aussi dans la double analogie que Yancheng Ziyou formule pour décrire l'expérience vécue par son maître : « Peut-on rendre son corps semblable à un arbre desséché et son cœur semblable à des braises éteintes<sup>25</sup> ? » La référence à l'arbre desséché semble *a priori*

---

<sup>21</sup> Chen Guying 陈鼓应, *Zhuangzi jin zhu jin yi* 庄子今注今译, 2012, p. 45, note 10.

<sup>22</sup> Voir *infra*, chapitre deux, pp. 99-100.

<sup>23</sup> « 顏成子游謂東郭子綦曰：“自吾聞子之言，一年而野，二年而從，三年而通，四年而物，五年而來，六年而鬼入，七年而天成，八年而不知死，不知生，九年而大妙” » (27/80/13-15).

<sup>24</sup> Voir *infra*, chapitre deux, p. 104 sq.

<sup>25</sup> « 形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？ » (2/3/15).

se distinguer très nettement de la vitalité manifestée par les arbres étudiés dans les extraits A, B, C et D. La cédrele, l'ailante, le chêne et l'arbre nocif font assurément montre d'une vitalité extraordinaire, caractérisée notamment par leurs dimensions hors du commun et par leur longévité. Au contraire, l'arbre desséché réfère à l'épuisement de toute vitalité, au cheminement qui va de la vie à la mort. Cela signifie-t-il pour autant que Nanguo Ziqi, en rendant son corps semblable à un arbre desséché et son cœur semblable à des braises éteintes, fait route vers la mort ? Au vu des éléments communs observés entre la perte du moi et le processus de dénudement, à comprendre comme la suspension des facultés sensorielles, perceptives, et intellectuelles, il semble plus probable que cette image désigne une méthode de méditation concrète provoquant l'expérience mystique. Celui qui fait de son corps un arbre desséché et de son cœur des braises éteintes a à l'évidence rendu son corps et son esprit sourds et aveugles aux manifestations du monde phénoménal. Il s'est fermé au monde extérieur en se délestant, d'un côté, de ses déterminations physiques, dont les sensations et les perceptions, et de l'autre, de l'activité de l'esprit, dont la faculté de juger<sup>26</sup>. Il a ainsi cheminé jusqu'au bout du sentier d'évidement de toutes les contraintes qui l'ancrent et le maintiennent dans le monde phénoménal, de tout ce qui fait de lui un être fini. En s'extirpant de ces limitations, Nanguo Ziqi accède à la dimension de l'infini, la sphère où il ne dépend plus de rien. Dans son article « Des résonances mythiques du Zhuangzi et de leur fonction. Les courges géantes du roi Wei et le meurtre de Chaos », Jean Levi associe cette libération du corps et de l'esprit à une pratique méditative qui aboutit à une expérience intérieure supérieure :

On possède alors la richesse des virtualités de l'embryon, gros de tous les possibles, puisqu'il n'a choisi aucune détermination, entité autarcique repliée sur elle-même,

---

<sup>26</sup> Dans cet extrait, le caractère *xin* 心, que nous avons traduit par « cœur », désigne le siège, non pas des affects, mais de la pensée, de l'esprit.

sac abritant le chaos et se nourrissant de lui, sous le chaud couvert protecteur de la poche amniotique, totalement ignorant de tout, à commencer par son moi. [...] Cendres mouillées ou éteintes, arbre mort, dormeur ou ivrogne, autant d'images qui dépeignent un état où les facultés conscientes sont annihilées. Le corps, l'esprit, les sens, tout semble inerte et privé de vie, à la façon d'un organisme en hibernation ; mais cette apparente léthargie cache une extraordinaire énergie, énergie d'autant plus formidable qu'elle est latence, virtualité<sup>27</sup>.

Dans le *Zhuangzi*, nous trouvons trois références à cette double analogie entre le corps et l'arbre desséché, entre l'esprit et les braises éteintes. Examinons chacune d'entre elles afin de clarifier les ressorts de l'expérience de perte du moi.

### 5.3.2.1. La connaissance authentique

Au chapitre 22, il est dit à propos de Nie Que 齧缺, qui vient de s'endormir au beau milieu d'une conversation, qu'il a su « rendre son corps semblable à du bois mort et son cœur<sup>28</sup> semblable à des braises éteintes<sup>29</sup> », et que « sa connaissance authentique est réelle<sup>30</sup> ». Cet extrait établit un rapport entre l'expérience de perte du moi, soit l'évidement des dimensions physique et psychique, et la connaissance authentique. Cette connaissance, supputons-le, consiste en une connaissance intuitive et pratique<sup>31</sup> du vide propre au *Dao* 道, le principe générateur, transformateur et unificateur des choses. L'affranchissement de Niu Que vis-à-vis de son corps et de son esprit lui permettant de faire l'expérience du *Dao* 道, il le conduit à en avoir une connaissance pratique et intime, et davantage : authentique, c'est-à-dire d'une vérité incontestable. Chen Guying estime d'ailleurs que l'analogie émise entre le corps et le bois mort décrit « une tranquillité

---

<sup>27</sup> Levi, Jean, « Des résonances mythiques du Zhuangzi et de leur fonction. Les courges géantes du roi Wei et le meurtre de Chaos », *Approches critiques de la mythologie chinoise*, Charles Le Blanc et Rémi Mathieu (dir.), Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2007, pp. 343, 344.

<sup>28</sup> Au sens d'esprit.

<sup>29</sup> « 形若槁骸，心若死灰 » (22/61/1).

<sup>30</sup> « 真其實知 » (*ibid.*).

<sup>31</sup> Voir *infra*, chapitre 1, pp. 29-30.

sortant de l'ordinaire » et que l'analogie entre le cœur et les braises éteintes dépeint « un esprit percevant l'illimité »<sup>32</sup>. La tranquillité sortant de l'ordinaire couplée à l'esprit percevant l'illimité fait écho à la flânerie libre et joyeuse aux côtés de l'ailante dans le pays du « rien », dans le désert sans limite<sup>33</sup>. Il est également fait mention de l'« obscurité » (*mei mei hui hui* 媒媒晦晦)<sup>34</sup> de Nie Que. Cette obscurité désigne son absence tant d'affects que de pensée (*wu xin* 无心), ce qui corrobore son affranchissement à l'égard des déterminations physiques et intellectuelles. Elle évoque ainsi son vide intérieur qui coïncide avec celui du *Dao* 道. Cet affranchissement est défini au chapitre 23 comme le plus haut degré de l'existence et comme le fait en particulier de se situer au-delà de tout affect, en-dehors de tout malheur ou bonheur inscrits dans le monde phénoménal<sup>35</sup>.

### 5.3.2.2. L'éloignement du monde

Au chapitre 24, on trouve un passage dont le début retranscrit parfaitement, excepté le nom du maître, les premières lignes de l'extrait E : « Nanbo Ziqi, appuyé sur un guéridon, s'assit et leva les yeux au ciel en poussant des soupirs<sup>36</sup> ». Son disciple, ici se nomme Yancheng Zi, et non Yancheng Ziyou, mais on peut arguer qu'il s'agit du même disciple. Il s'étonne que son maître, qu'il considère comme le plus grand des hommes,

<sup>32</sup> « “槁骸”，形容静寂非常。“心若”说明心神无限收敛 » (Chen Guying 陈鼓应, *Zhuangzi jin zhu jin yi* 庄子今注今译, 2012, p. 654, note 5).

<sup>33</sup> « 彷徨乎無为其側，逍遙乎寢臥其下 » (1/3/9).

<sup>34</sup> Chen Guying mentionne que les expressions binomiales *mei mei* 媒媒 et *hui hui* 晦晦 relèvent toutes deux du champ sémantique de l'obscurité (Chen Guying 陈鼓应, *op. cit.*, p. 654, note 7).

<sup>35</sup> « “然則是至乎？”曰：“未也。”吾固告汝曰：“能兒子乎？”兒子動不知所為，行不知所之，身槁木之枝而心若死灰。若是者，禍亦不至，福亦不來。禍福无有，惡有人災也！ » (23/65/22-24).

<sup>36</sup> « 南伯子綦隱几而坐，仰天而嘘 » (24/70/19).

comme celui qui se distingue du commun (*wu zhi you* 物之尤)<sup>37</sup>, rende son corps semblable à du bois mort et son esprit à des cendres éteintes<sup>38</sup>. Son maître lui répond qu'il s'éloigne quotidiennement du monde (*ri yuan yi* 日遠矣). Cette précision confirme qu'il a transcendé la terre, le monde ici-bas, le monde phénoménal, pour pénétrer la dimension cosmique du *Dao* 道.

Au vu de ces trois extraits, il convient d'affirmer que celui qui fait de son corps du bois mort et de son esprit des braises éteintes a fait le vide en lui, qu'il a *tout* oublié du monde phénoménal, ce qui lui a permis de le transcender pour saisir au cœur son principe immanent, le *Dao* 道. Il a par-là atteint le plus haut degré de sagesse : il est devenu le mystique qui chevauche le *Dao* 道 ou navigue sur son cours.

### 5.3.2.3. La dextérité

Penchons-nous à présent sur la comparaison entre le corps et l'arbre desséché (ou bois mort) qui apparaît à deux reprises dans le *Zhuangzi* sans être accompagnée de la comparaison entre l'esprit et les braises éteintes. Au chapitre 19, Zhong Ni 仲尼, autrement dit Confucius, aperçoit un bossu qui attrape des cigales avec autant d'habileté que s'il les avait piquées avec la pointe d'une perche<sup>39</sup>. Confucius s'étonne de sa dextérité<sup>40</sup>. Le bossu lui explique alors la méthode lui ayant permis d'atteindre une telle adresse dans sa pratique de saisie des cigales. Il lui apprend qu'il maintient son corps

---

<sup>37</sup> Chen Guying explicite l'expression *wu zhi you* 物之尤 comme le fait d'être le plus grand parmi les hommes, de s'élever au-dessus de la foule, de se distinguer de ses semblables, de les surpasser : « 物之尤 : 人物之中为最大 [...] 出类拔萃 » (Chen Guying 陈鼓应, *Zhuangzi jin zhu jin yi* 庄子今注今译, 2012, p. 746, note 2).

<sup>38</sup> « 夫子，物之尤也。形固可使若槁骸，心固可使若死灰乎？ » (24/70/19-20).

<sup>39</sup> « 見痾僂者承蜩，猶掇之也 » (19/50/12).

<sup>40</sup> « 仲尼曰：“子巧乎！有道邪？” » (*ibid.*).



aussi immobile qu'un tronc d'arbre et tient son bras aussi inerte qu'une branche d'arbre desséché<sup>41</sup>. Par ailleurs, il met l'emphase sur le contraste entre l'immensité de l'univers, en particulier des dimensions du monde phénoménal et de la multitude des êtres qui y vivent, et la petite envergure de sa connaissance pratique des cigales<sup>42</sup>. Pourtant, conclut-il, il n'échangerait ses ailes de cigales pour rien au monde, pas même pour le monde lui-même<sup>43</sup>. Bien qu'on soit porté à juger ce bossu ou bien un peu simplet, ou bien trop indifférent au réel, Confucius déclame à ses disciples qu'il y a du divin en lui<sup>44</sup>. Qu'est-ce à dire ? S'il y a du divin dans le bossu, c'est du fait qu'il a trouvé le *Dao* 道 en lui. Comment l'a-t-il trouvé ? En se focalisant sur une tâche unique et purement pratique, celle qui consiste à attraper des cigales, il s'est à la fois démis de ses déterminations physiques et intellectuelles. Il a de fait rendu son corps semblable à du bois mort pour se couper des choses extérieures et a fait taire son esprit pour que la spontanéité à même de pénétrer l'intériorité des choses puisse s'épanouir. Enfin, en se mettant délibérément à l'écart du monde et en laissant de côté tant les choses extérieures que le jugement de ces choses, il s'est élevé au-dessus du tumulte des phénomènes qui fait obstacle à l'écoute du vide intérieur. Or, c'est par l'écoute de ce vide intérieur qu'on fait l'expérience du *Dao* 道, lui-même uniquement constitué de vide. Ce bossu est donc un mystique : il a fait l'expérience intérieure du vide joyeux.

---

<sup>41</sup> « 吾處身也，若槲株拘；吾執臂也，若槁木之枝 » (19/50/14).

<sup>42</sup> « 雖天地之大，萬物之多，而唯螭翼之知 » (19/50/14-15).

<sup>43</sup> « 吾不反不側，不以萬物易螭之翼，何為而不得 ! » (19/50/15).

<sup>44</sup> « 孔子顧謂弟子曰：“用志不分，乃凝於神，其痾僂丈人之謂乎 !” » (19/50/15-16).

#### 5.3.2.4. La joie suprême

Au chapitre 21, c'est Lao Tan 老聃 (Laozi 老子), qui rend son corps semblable à un arbre desséché<sup>45</sup>. Confucius est témoin de son extase, durant laquelle, constate-t-il, Laozi semble avoir délaissé les êtres et quitté les hommes pour se tenir dans l'Unique<sup>46</sup>, ce qui signifie qu'il a transcendé la réalité du monde phénoménal pour accéder à la dimension qui conditionne toute chose. Laozi ne se situe dès lors plus dans l'univers ici-bas, mais dans son vide intérieur, dynamique et agissant : le flux du *Dao* 道. Il explique à Confucius qu'il a flâné au cœur de l'origine des êtres<sup>47</sup> et que cette flânerie se définit comme l'atteinte de la beauté et de la joie suprêmes<sup>48</sup> : « Qui atteint la beauté suprême et flâne dans la joie suprême, on l'appelle l'homme suprême<sup>49</sup> ». On retrouve la coïncidence analysée au chapitre deux entre la flânerie dans le vide inhérent au *Dao* 道 et la joie sans bornes qui en découle. Car une fois logé dans le vide illimité à la fois origine et pivot de tout, l'on contemple la beauté indicible (la grande ou vaste merveille) du principe immanent et on en tire une joie tout aussi ineffable et infinie : la joie pleine et entière de celui qui ne dépend plus de rien.

#### 5.3.3. Le plus haut degré d'existence

L'expérience de perte du moi vécue par Nanguo Ziqi révèle ainsi un lien indissoluble avec la flânerie dans l'infini décrite au chapitre deux. Elle correspond dans le *Zhuangzi* au plus haut degré d'existence : celui du sage, du mystique qui a fait retour à la

---

<sup>45</sup> « 形體掘若槁木 » (21/57/21).

<sup>46</sup> « 似遺物離人而立於獨也 » (21/57/21-22).

<sup>47</sup> « 吾遊心於物之初 » (21/57/22).

<sup>48</sup> « 夫得是，至美至樂也 » (21/58/1).

<sup>49</sup> « 得至美而遊乎至樂，謂之至人 » (21/58/1-2).

racine. Cette expérience permet à Nanguo Ziqi, en le délestant des dimensions physique et intellectuelle, c'est-à-dire en suspendant ses sensations, ses perceptions et ses opérations intellectuelles, de s'évider de tout et d'atteindre le vide intérieur. Ce vide coïncidant avec le vide propre au *Dao* 道, le maître peut dès lors flâner et s'ébattre librement au cœur de sa sphère infinie, dans une joie sans bornes.

## 5.4. Les trois sphères de l'existence : l'humain, le terrestre et le céleste

Après avoir vécu son expérience mystique et félicité son disciple pour l'avoir interrogé à ce sujet, Nanguo Ziqi opère un détour par l'exposé des flûtes humaines, terrestres, et célestes, pour faire apparaître plus clairement à son disciple ce qui est en jeu dans l'expérience de perte du moi. Les flûtes humaines réfèrent à des tubes de bambou assemblés et les flûtes terrestres aux orifices de la terre. Les flûtes célestes, enfin, désignent la totalité des êtres sous l'angle de leurs dispositions naturelles.

### 5.4.1. Les flûtes terrestres : les cavités des arbres chanteurs ou la diversité du vivant

Nanguo Ziqi se lance tout d'abord dans la description des flûtes terrestres, qui correspondent aux orifices de la terre : les orifices des grands arbres perchés au sommet des forêts de montagne<sup>50</sup>. Il dresse une liste exhaustive des cavités auxquelles aboutissent leurs orifices, et qui présentent des formes très diverses, telles que des narines, des bouches, des oreilles, des ornières, des écuelles, des mortiers, des fosses profondes, ou des trous d'eau<sup>51</sup>. Lorsque les cavités des arbres sont traversées par le vent, le souffle expulsé par la terre, elles émettent des sons<sup>52</sup> qui sont aussi variés que leur aspect. On peut en effet aussi bien entendre des grondements, des sifflements, des hurlements, des râles, des

---

<sup>50</sup> « Sur les hauteurs terrifiantes des forêts des montagnes [se dressent] de grands arbres de cent *wei* [qui] ont des cavités ». Extrait original : « 山林之畏佳，大木百圍之竅穴 » (2/3/18).

<sup>51</sup> « Ces arbres ont des cavités qui sont semblables à des narines, à des bouches, à des oreilles, à des ornières, à des écuelles, à des mortiers, à des fosses profondes, à des trous d'eau ». E.o. : « 似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者 » (2/3/18-19).

<sup>52</sup> « La terre expulse des gaz qui émettent un son, c'est ce qu'on appelle le vent. Parfois, il demeure au repos, mais lorsqu'il se lève, alors une multitude d'orifices se mettent à rugir de fureur. N'as-tu jamais entendu [son souffle], *wouh*, *wouh* ? ». E.o. : « 夫大塊噫氣，其名為風。是唯无作，作則萬竅怒鳴。而獨不聞之窆窆乎 ? » (2/3/17-18).

mugissements, des sanglots, des souffles, ou des plaintes<sup>53</sup>. Cette diversité tant de l'aspect des cavités que du son qui en jaillit métaphorise la diversité des êtres vivants.

#### 5.4.1.1. La symphonie de la terre

Scott Cook, dans un article, « Harmony and cacophony in the Panpipes of Heaven », qu'il consacre à l'étude de l'image des arbres chanteurs, s'interroge sur sa nature esthétique, sur la question de savoir si les sons nés de la rencontre entre le vent et les cavités des arbres constituent une cacophonie ou une symphonie. S'il estime qu'il n'y a pas de bonne réponse à cette question, nous considérons au contraire que les sons émis par les flûtes terrestres ont une teneur résolument symphonique. Certes, si l'on observe les descriptions générales et particulières de ces sons, on serait plutôt porté à croire que ces sons retentissent en cacophonie. Les orifices des arbres se mettent en effet à rugir de fureur lorsque le vent y circule<sup>54</sup>, et ces rugissements – déployés en grondements, sifflements, hurlements, râles, *etc.* – paraissent de surcroît naturellement dissonants. Pourtant, trois raisons justifient qu'ils forment une symphonie : la symphonie de la terre. Premièrement, le premier sens du caractère *lai* 籟, « flûte », entretient un lien étroit avec le champ sémantique de la musique. Deuxièmement, Nanguo Ziqi met l'accent sur l'écoute réciproque des arbres, en précisant notamment que « ceux qui sont devant entonnent des “*Ouh !*” et ceux qui suivent répondent en chantant<sup>55</sup> ». Cette précision nous incite à considérer que les arbres s'efforcent d'harmoniser leurs voix dans un même ensemble. Troisièmement, Nanguo Ziqi identifie la rencontre entre les flûtes terrestres et le vent, selon que celui-ci forme une brise ou une bourrasque, à une petite ou grande

---

<sup>53</sup> « 激者，謫者，叱者，吸者，叫者，譁者，突者，咬者 » (2/3/19-20).

<sup>54</sup> « 是唯无作，作則萬竅怒号 » (2/3/17-18).

<sup>55</sup> « 前者唱于而隨者唱喁 » (2/3/20).

harmonie<sup>56</sup>. Le caractère *he* 和, qui réfère à l'harmonie, signifie la « concorde », l'« entente », la « paix », la « conciliation », « avec », « ensemble », soit des termes qui renvoient davantage à la symphonie qu'à la cacophonie<sup>57</sup>. En dépit de leurs différences, les divers sons qui jaillissent des orifices des arbres ne retentissent donc pas en cacophonie, mais en harmonie. Chacune de ces « voix » exprime en effet sa singularité tout en écoutant celle des autres, tout en s'y adaptant. Chacune, autrement dit, joue dans l'ensemble de la symphonie de la terre un rôle également important : il n'y a pas de soliste, pas de voix primant sur les autres. Cette égalité métaphorise l'égalité en valeur des êtres dans la nature. Aux yeux de la terre, il n'y a pas d'être supérieur, d'être inférieur. Tous les êtres jouent un rôle d'égale importance dans l'harmonie d'ensemble. En outre, la mention de la petite et de la grande harmonie, rendues possible par l'entrelacement des voix des arbres, et auxquelles nous référons par l'expression « symphonie de la terre », témoigne de la possibilité pour les êtres de cohabiter en paix. Elle prouve que les êtres ont la capacité de vivre en harmonie malgré leurs différences, malgré leurs divergences éventuelles. Les arbres chanteurs nous enseignent ainsi que les êtres ont l'aptitude d'accorder leurs singularités sans qu'aucune d'entre elles ne soit lésée. De la même façon que les arbres s'écoutent mutuellement, ceux de devant entonnant des « Ouh ! » et ceux de derrière répondant en chantant<sup>58</sup>, les êtres peuvent moduler leurs actes en fonction des autres et sans trahir leurs propres particularités. Cook atteste de cette attitude réceptive et flexible :

If [...] we were to step back for a minute and listen to the chorus from the standpoint of its unity – as a naturally harmonious blending of diverse instruments performing a

---

<sup>56</sup> « 冷風則小和，飄風則大和 » (2/3/20).

<sup>57</sup> Pour Guo Xiang, comme l'indique Cook, la pluralité des sons harmonieux des cavités des arbres se dissocie radicalement des voix dissonantes, cacophoniques, des moïstes, confucianistes, et autres.

<sup>58</sup> « 前者唱于而隨者唱喁 » (2/3/20).

unified yet ever-changing piece of music – then we might come to see ourselves too playing whatever instrument is natural to us without trying to impose it upon others, reacting instead to the musical situation and taking delight in our role in the great improvisation of life<sup>59</sup>.

La rencontre entre les flûtes terrestres et le vent, qui fait retentir la symphonie de la terre, métaphorise ainsi la mise en harmonie de tous les êtres. Et puisque cette symphonie se tisse d'une diversité de voix, notons que cette diversité représente l'une de ses conditions nécessaires.

#### **5.4.1.2. Lecture relativiste de la symphonie de la terre**

Il convient à ce titre de mettre l'emphase sur la réjouissance qu'on trouve dans le *Zhuangzi* et dans l'extrait E en particulier pour la diversité du vivant. Du point de vue de la symphonie de la terre, les diverses voix des arbres jouent effectivement un rôle d'une valeur égale. Nous pourrions ici poser l'hypothèse que l'égalité en valeur des voix des arbres illustre une égalité en valeur de tous les points de vue. Cette hypothèse nous conduirait à interpréter l'image des arbres chanteurs sous l'angle du relativisme. Par relativisme, nous entendons l'affirmation qu'il s'avère impossible de s'extraire de son propre point de vue pour saisir une vérité universelle et qu'il n'existe en cela que des vérités particulières. À l'aune de l'image des arbres chanteurs, cela revient à soutenir que ces arbres, dont les perspectives sont toutes différentes et particulières, sont incapables de transcender leur propre perspective pour embrasser une perspective englobante : la symphonie de la terre. Mais si aucun point de vue ne parvient à sortir de sa sphère subjective pour s'élever au niveau universel, alors tous les points de vue sont équivalents et aucun d'entre eux n'est dès lors à privilégier. La vérité universelle demeure inconnue et

---

<sup>59</sup> Cook, Scott, « Harmony and cacophony in the Panpipes of heaven », *Hiding the World in the World. Uneven Discourses on the Zhuangzi*, Scott Cook (dir.), New-York, State University of New York Press, 2003, p. 68.

inconnaissable. Or, ce cantonnement à sa propre perspective réfute les leçons prodiguées par les extraits A, B, C et D. Ces quatre extraits nous exhortent en effet à dépasser notre seule réalité pour comprendre celles des autres. Ils nous suggèrent d'élargir le regard que nous posons sur nous-mêmes, sur les autres, et sur le monde dans son ensemble, afin de nous adapter à notre environnement, afin de nous y intégrer harmonieusement. L'extrait E renverrait-il un autre son de cloche ?

#### 5.4.1.3. Critique de Robert E. Allinson

Penchons-nous, pour clarifier ce point, sur l'une des critiques qui a été formulée à l'égard de la lecture relativiste du *Zhuangzi*<sup>60</sup> : celle de Robert E. Allinson. Dans son article « On the Question of Relativism in the Chuang-tzu », Allinson émet des objections à l'égard de l'interprétation qu'il dit relativiste *au sens fort* (hard relativism), et qui inclut, entre autres, la thèse de Hansen<sup>61</sup>. Cette interprétation se fonde sur le principe qu'aucune valeur ne prévaut sur les autres, qu'aucun point de vue n'est plus légitime qu'un autre. Conséquemment, toutes les voies peuvent être empruntées puisqu'elles sont toutes équitablement valides. Pour Allinson, la lecture relativiste au sens fort a au moins une vertu : celle de l'univocité. Elle souffre néanmoins d'une faiblesse majeure en ce qu'elle sous-entend que le *Zhuangzi* s'auto-contradit en bien des points et demeure par-là ultimement inintelligible<sup>62</sup>. Si cette œuvre a effectivement un contenu essentiellement relativiste, elle ne saurait abriter d'autre argument que « tout point de vue sur le monde se

---

<sup>60</sup> En particulier de son chapitre deux (*Qi wu lun* 齊物論), que l'extrait E ouvre.

<sup>61</sup> La thèse de Hansen (voir « A Tao of Tao in Chuang-Tzu », *Experimental Essays on Chuang-Tzu*, Victor H. Mair (dir.), 1983, pp. 21-55) a été vivement critiquée par pléthore de commentateurs, dont Svarverud, Wenzel, Trowbridge, Radice, Allinson, Connolly, Raphals, Chinn, Peterman, Fried, etc. Selon Allinson, le volet radical de la lecture relativiste du *Zhuangzi* comporte, outre la thèse de Hansen, celles de H. G. Creel, de Lars Hansen, de Livia Knaul et de Wing-tsit Chan.

<sup>62</sup> Pour plus de détail, voir, par exemple, *Chuang-Tzu for spiritual transformation. An analysis of the Inner Chapters* (1989) ou « On Chuang Tzu as a Deconstructionist with a Difference » (2003).



vaut », ce qui ôte toute possibilité à ses lecteurs de trouver une direction positive : « It does not allow for any valued direction to be taken as an objective of reading the *Chuang-tzu* <sup>63</sup> ». Or, pour Allinson, Zhuangzi préconise quelque chose de positif : une transformation spirituelle, à entendre comme la réalisation d'un état de conscience correspondant à une conscience plus élevée de la vie.

#### 5.4.1.4. Notre critique

L'étude des extraits A, B, C et D corrobore la critique d'Allinson, notamment sur le fait que le *Zhuangzi* délivre un message positif. Ces extraits invitent le lecteur à épanouir ses dispositions naturelles dans tout ce qu'elles ont de singulier et à développer une attitude d'écoute à l'égard des autres. Cette attitude consiste précisément à ne pas juger les autres à partir de ses seuls intérêts ou de sa seule perspective, mais à transformer le regard qu'on pose sur eux pour mieux les comprendre et pour saisir la richesse de la diversité. Ces extraits guident également le lecteur sur le chemin menant au *Dao* 道, la racine originelle, à une liberté et une joie infinies. Si l'on se base, maintenant, sur les sons nés de la rencontre entre le vent et les cavités des arbres, on observe que leur entrelacement forme ce que nous avons appelé la symphonie de la terre, qui retentit en petite ou grande harmonie. Cette symphonie, parce qu'elle se compose d'une pluralité de sons différents, soit, en d'autres termes, d'une pluralité de points de vue différents, illustre la perspective globalisante que la lecture relativiste dit inatteignable. Qui plus est, elle manifeste quelque chose de plus que la seule somme des sons émis par les orifices des arbres : leur mise en harmonie. Car, comme nous l'avons souligné, les arbres chantent en

---

<sup>63</sup> Allinson, Robert E., « On the Question of Relativism in the *Chuang-tzu* », *Philosophy East and West*, vol. 39, n° 1, 1989, p. 15.

s'écouter mutuellement, en faisant en sorte d'accorder leur voix, de les moduler les unes en fonction des autres. Or, si ces voix, conformément à la lecture relativiste, demeureraient chacune cantonnées à une seule perspective, celle de l'arbre qui l'émet, elles seraient incapables de s'écouter mutuellement et de s'harmoniser. Leur entremêlement n'aurait ainsi pas fait retentir une symphonie, mais une véritable cacophonie. Dans cette optique, lorsque Nanguo Ziqi introduit, à propos des flûtes terrestres, l'image de la petite et de la grande harmonie <sup>64</sup>, il invalide doublement l'interprétation relativiste. Cette notion d'harmonie prouve en effet que les arbres sont capables de sortir de leurs perspectives particulières pour comprendre celles des autres, ainsi que celle, plus globalisante, de la symphonie de la terre. On pourrait ainsi s'élever de la perspective particulière à la perspective globalisante en embrassant une pluralité de perspectives.

#### **5.4.1.3. L'embrassement des perspectives (Tim Connoly)**

Dans son article « *Perspectivism as a Way of Knowing in the Zhuangzi* », Tim Connoly analyse cette notion d'embrassement des perspectives, qu'il rapproche de la formule suivante : « *the ethos of many-sidedness* <sup>65</sup> ». Elle implique, écrit-il, un élargissement de nos connaissances par l'investissement du plus grand nombre possible de perspectives différentes, suggérant

that the more perspectives we know, the more advantageous it will be for us, and that we are limited only insofar as we tend to take one perspective to be authoritative. A shift to a radically « other » perspective can overturn this tendency, which in turn can contribute to new discoveries, greater self-awareness, or our very survival in the world. [...] The deeper the contrast between a novel perspective and a familiar one, the more we may learn about who we are. This can take the form of discovering our

---

<sup>64</sup> « 冷風則小和，飄風則大和 » (2/3/20).

<sup>65</sup> Il la tire du philosophe allemand Nicolai Hatmann.

deficiencies, our most deeply held values, or the different cognitive states available to us<sup>66</sup>.

C'est donc en visant l'embrassement de la plus grande pluralité de perspectives possibles qu'on se rapproche du réel ou, en termes clairs, du point de vue globalisant composé de tous les points de vue particuliers. Or, c'est le même enseignement que nous trouvons dans l'image des arbres chanteurs. Si l'on demeure au niveau de leurs chants particuliers, soit inscrit dans une de leurs diverses perspectives, l'on ne peut percevoir la symphonie de la terre. Au contraire, si l'on tâche d'embrasser une pluralité de perspectives, l'on s'élève jusqu'au point de vue globalisant que la symphonie de la terre incarne. Le *Zhuangzi* se démarque en ce sens de tout relativisme en proposant un projet positif : celui d'épanouir ses singularités tout en s'accordant à celles des autres pour s'élever au niveau de la perspective globalisante qui réunit toutes les perspectives particulières.

#### **5.4.1.6. L'anthropocentrisme des arbres chanteurs**

Pour conclure ce point sur l'analyse des arbres chanteurs, notons qu'ils offrent des similitudes avec les hommes. Leurs cavités ressemblent en effet à des narines, à des bouches, à des oreilles, et les sons qui en jaillissent sont semblables à des hurlements, à des râles, à des sanglots, ou à des plaintes. En cela, ils dévoilent une teneur anthropomorphique, ce qui les rapproche du chêne et de l'arbre nocif des extraits C et D. L'anthropomorphisme du chêne se révèle lorsqu'il prend la parole dans le songe du charpentier Shi pour lui faire valoir la grande utilité de son inutilité. Celui de l'arbre nocif apparaît dans les propos de Nanbo Ziqi, lorsque celui-ci le compare au mystique. Plus généralement, l'arbre du *Zhuangzi* métaphorise fréquemment l'homme qui a su s'arracher

---

<sup>66</sup> Connolly, Tim, « Perspectivism as a Way of Knowing in the *Zhuangzi* », *Dao*, vol. 10, n° 4, 2011, pp. 501, 502.

aux normes communes pour épanouir ses dispositions naturelles. C'est le cas de l'ailante, du chêne, de l'arbre nocif et des arbres chanteurs<sup>67</sup>.

#### **5.4.2. Flûtes : analogies**

En guise de conclusion, Nanguo Ziqi établit une analogie entre les flûtes humaines, terrestres et célestes. Nous constatons d'emblée, et c'est ce qui transparaît en filigrane dans son propos, que ces trois types de flûtes présentent des analogies. Toutes trois ont en commun d'être faites d'un matériau d'où le son peut jaillir. Chez les flûtes humaines, ce sont les tubes de bambou assemblés. Chez les flûtes terrestres, ce sont les cavités des arbres<sup>68</sup>. Chez les flûtes célestes, ce sont les dispositions naturelles des êtres. Mais ce matériau, toutefois, ne fait retentir du son que sous l'impulsion d'un second élément : le souffle. Une seconde analogie apparaît ainsi entre les trois types de souffle. Cependant, comme nous l'expliciteront sous peu, le souffle des flûtes célestes se distingue de ceux des autres flûtes. Nous allons donc d'abord nous concentrer sur les souffles des flûtes humaines et terrestres. Les orifices des tubes de bambou émettent un son lorsqu'ils sont traversés par le souffle humain. Les orifices des cavités des arbres se mettent à rugir furieusement sous l'action du vent. Les différents sons ne prennent en ce sens leur essor qu'à la condition qu'il y ait contact entre un souffle et une flûte. Ils dépendent à la fois d'une flûte, entendue comme un matériau, vivant ou non, formé de tubes ou de cavités auxquels on accède par des orifices ; et d'un souffle, humain ou terrestre, qui octroie une forme sonore aux particularités de chaque tube ou cavité.

---

<sup>67</sup> L'extrait à propos de la cédrèle ne livre pas suffisamment de détails, notamment concernant son arrachement aux normes communes, pour que nous puissions l'ajouter à cette liste.

<sup>68</sup> « Ainsi, les flûtes terrestres proviennent d'une multitude d'orifices, de la même façon que les flûtes humaines proviennent de tubes de bambou assemblés ». E.o. : « 地籟則衆竅是已，人籟則比竹是已 » (2/3/23).

L'expression de la diversité, des tubes de bambou d'une part, des cavités des arbres d'autre part, est ainsi catalysée par l'action du souffle. Il offre en effet la possibilité aux flûtes d'émettre des sons qui, en s'entremêlant, forment une sorte de symphonie<sup>69</sup>. Sans lui, elles demeurent muettes, cantonnées à un potentiel inaccompli. Avec lui, elles épanouissent la pleine mesure sonore de leurs tubes ou cavités. Ce rapport entre les tubes de bambou et le souffle, entre les cavités des arbres et le vent, métaphorise le rapport entre les dispositions naturelles des êtres et le *Dao* 道. En effet, de la même façon que le souffle permet à la flûte humaine d'émettre des sons, que le vent fait chanter les cavités des arbres dans l'harmonie, le *Dao* 道 exprime les dispositions naturelles de tous les êtres. Et, les exprimant, il favorise leur épanouissement.

Une troisième analogie ressort également entre ce qui, dans chacun des trois cas, rend possible l'harmonie d'ensemble. Chez les flûtes humaines, c'est l'assemblage des tubes de bambou qui conditionne cette harmonie. En d'autres mots, il n'y aurait pas de flûtes humaines sans un accord, ou tout du moins une certaine interaction ou relation, entre les tubes de bambou. Chez les flûtes terrestres, c'est l'écoute réciproque des arbres qui rend possible l'harmonie d'ensemble. Si leurs cavités chantaient en faisant la sourde oreille, et sans moduler leurs propres chants en fonction de celui des autres, l'ensemble de leurs voix serait, comme nous l'avons précisé, cacophonique. Quant aux flûtes célestes, elle « soufflent, selon Nanguo Ziqi, de milliers de façons différentes, mais de telle façon que chacun s'exprime et que tous l'accueillent spontanément<sup>70</sup> ». Cela implique que tous les êtres, de manière analogue aux arbres chanteurs, sont à l'écoute les uns des autres, et

---

<sup>69</sup> Le rôle joué par le souffle à l'égard des flûtes humaines et terrestres fait écho au rôle du vent à l'égard de l'oiseau Peng 鹏. Celui-ci dépend en effet du vent pour voler.

<sup>70</sup> « 子綦曰：“夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取” » (2/3/23-24).

tâchent de répondre de façon adéquate à l'expression spontanée des singularités de chacun. Ces flûtes trouvent leur harmonie dans ce qui rend possible celle-ci, à savoir le principe immanent à toute chose : le *Dao* 道. Ainsi, tandis que chez les flûtes humaines et terrestres, ce qui fait jaillir du son de la matière première diffère de ce qui rend possible l'harmonie (le souffle et le vent d'un côté, de l'autre l'assemblage et l'écoute réciproque des arbres), le *Dao* 道 représente chez les flûtes célestes à la fois le mouvement d'impulsion et la condition de possibilité de l'harmonie d'ensemble. Il est le principe à la base à la fois de l'expression spontanée des singularités de chaque être et de la cohabitation harmonieuse de toutes ces expressions.

Nanguo Ziqi introduit en filigrane ce double rôle du *Dao* 道 dans la question qu'il formule à l'adresse de son disciple et qui clôt l'extrait E : « Mais qui donc les déclenche<sup>71</sup> ? ». S'il demeure obscur, c'est sans doute pour inviter son disciple à explorer par lui-même les possibilités de réponse, à prêter l'oreille aux flûtes humaines, terrestres et célestes, pour finalement aboutir à un vide intérieur. Car c'est bel et bien la sphère du *Dao* 道 que Nanguo Ziqi a pénétré dans son expérience de perte de moi, qu'il illustre par l'introduction des flûtes célestes. En effet, en suspendant ses opérations intellectuelles, il a transcendé les bornes de la sphère humaine. En mettant de côté son corps, il s'est élevé au-delà du monde phénoménal, autrement dit de la sphère de la nature, pour plonger dans ce qui la conditionne. Il a par ailleurs levé les yeux au ciel, comme si les flûtes célestes retentissaient à ses oreilles, comme s'il avait par-là d'ores et déjà pénétré la sphère du *Dao* 道. Contrairement aux apparences, Nanguo Ziqi, en rendant son corps semblable à un

---

<sup>71</sup> « 怒者其誰邪 ! » (2/3/24).

arbre desséché et son cœur semblable à des braises éteintes, embrasse ainsi une vitalité hors norme qu'on pourrait rapprocher de celle de la cédrele, de l'ailante, du chêne et de l'arbre nocif. Son apparence de déclin n'est imputable qu'à son arrachement à la dimension ordinaire du monde phénoménal.

#### **5.4.3. Les flûtes humaines, terrestres et célestes : points de divergence**

Les flûtes humaines, les flûtes terrestres et les flûtes célestes, comme nous l'avons mentionné, présentent des analogies entre leur matériau (les tubes de bambou assemblés, les cavités des arbres, les dispositions naturelles des êtres), le catalyseur de leurs sons (le souffle, le vent, le *Dao* 道) et ce qui les met en harmonie (l'assemblage des tubes de bambou, l'écoute réciproque des arbres, le *Dao* 道). Il convient toutefois aussi de souligner leurs différences. En mentionnant les trois types de flûtes, Nanguo Ziqi prend en effet soin de les distinguer. Cette distinction se profile lorsqu'il suppose que si son disciple a eu vent des flûtes humaines, il ignore sûrement tout des flûtes terrestres, et que, s'il a entendu les flûtes terrestres, il n'a vraisemblablement pas eu connaissance des flûtes célestes<sup>72</sup>. Il semblerait dès lors qu'il y ait une différence de degré entre les flûtes humaines, terrestres et célestes. Mais à quoi réfère, au juste, cette différence de degré ? Réfère-t-elle à un degré de rareté, ce qui signifierait que les flûtes humaines se font plus souvent entendre que les flûtes terrestres et que les flûtes terrestres résonnent plus fréquemment aux oreilles que les flûtes célestes ? Réfère-t-elle plutôt à un degré de perception ? Cela voudrait dire que le son des flûtes humaines serait plus aisé à percevoir que celui des flûtes terrestres et que le son des flûtes célestes serait plus ardu à saisir que

---

<sup>72</sup> « Tu as entendu les flûtes humaines, mais non les flûtes terrestres. Ou, si tu as entendu les flûtes terrestres, tu n'as certainement pas entendu les flûtes célestes ! ». E.o. : « 女聞人籟而未聞地籟，女聞地籟而未聞天籟夫 ! » (2/3/16-17).

celui des flûtes terrestres. Trouver le qualificatif de ce degré requiert d'aller plus avant dans l'analyse sémantique des flûtes humaines, terrestres et célestes. Posons, pour ce faire, l'hypothèse suivante : ces trois types de flûtes illustreraient trois sphères de réalité différentes. Les flûtes humaines désigneraient la sphère des hommes, qui correspond essentiellement au vivre-ensemble entre hommes cadré par les normes communes du temps de la rédaction des chapitres intérieurs du *Zhuangzi*<sup>73</sup>. C'est effectivement les hommes qui ont assemblé les tubes de bambou pour en faire une flûte. Les flûtes terrestres réfèreraient quant à elle à la sphère de la nature dans sa globalité, à savoir la totalité du vivant qui demeure dans l'indifférence des règles de vie des humains. Car l'arbre, comme nous l'avons montré à plusieurs reprises<sup>74</sup>, apparaît dans les mythes anciens comme un microcosme de la nature ou de l'univers. La sphère de la nature outrepasserait par ailleurs en vastitude et en authenticité la petite sphère des humains en ce qu'elle lui est antérieure, comporte tous les êtres et ne tâche pas de modifier leurs dispositions innées. Les flûtes célestes, enfin, métaphoriseraient la sphère du principe immanent à l'origine de l'univers et pivot de mutation des êtres. Les dispositions naturelles de chaque être, qui ont trait à leur intériorité, sont en effet générées par le *Dao* 道. On peut accepter ou refuser de les épanouir, dépendamment de l'écoute qu'on a de notre intériorité. Ne pas y prêter attention, c'est être un poisson hors de l'eau, ou une roue sans moyeu ; c'est s'arracher à son environnement naturel. La sphère céleste désignerait en ce sens l'aspect intérieur de la sphère de la nature ainsi que sa condition de possibilité. Et comme, de surcroît, étant infinie, elle ne trouve pas de limite, elle transcenderait les bornes des sphères respectivement humaine et terrestre. Il s'agit dans cette optique d'affirmer que les flûtes

---

<sup>73</sup> La période des Royaumes Combattants.

<sup>74</sup> Voir *infra*, pp. 6-8, 84, 133, 193.



humaines, terrestres et célestes réfèrent à des degrés de réalité distincts. D'une réalité à une autre, on observe une gradation en vastitude et en mystère. La réalité humaine, qui se compose des hommes et de leurs normes, s'avère plus restrictive que celle de la réalité de la nature, qui est de l'ordre des phénomènes et qui inclut tous les êtres. La réalité du *Dao* 道, pour finir, est infiniment plus vaste, car elle concerne l'intériorité de toute chose, le courant au sein duquel on fait l'expérience de l'illimité<sup>75</sup>.

---

<sup>75</sup> Nous estimons en ce sens que le *Zhuangzi* exprime une quête métaphysique.

## 5.5. Conclusion : Les arbres chanteurs, vers une vision plurielle

Dans la première partie, nous avons analysé l'expérience de perte du moi, qui est décrite comme le fait de rendre son corps semblable à un arbre desséché et son cœur à des braises éteintes. Cette expérience consiste à se défaire des dimensions physique et intellectuelle propres au monde phénoménal pour accéder à un vide intérieur communiquant avec le vide propre à la dimension illimitée du *Dao* 道. Elle coïncide par là avec l'expérience intérieure du vide joyeux décryptée au chapitre deux. Celle-ci, de façon analogue, constitue l'aboutissement du processus de dénudement vis-à-vis des normes communes, des perceptions et de la faculté de juger : la pénétration du vide infini inhérent au *Dao* 道.

Dans la seconde partie, nous avons convenu que cette expérience se voit imagée par les flûtes célestes, qui indiquent un degré de réalité supérieur aux degrés de réalité respectivement humain et terrestre. Les flûtes humaines, décrites comme un assemblage de tubes de bambou, illustrent la sphère humaine, c'est-à-dire le vivre-ensemble essentiellement humain cadré par les normes communes du temps de Zhuangzi. Les flûtes terrestres, quant à elles, sont incarnées par les cavités des grands arbres perchés au sommet des forêts de montagne. Ces cavités émettent des sons lorsque le vent, le souffle de la terre, y circule. Les flûtes de la terre métaphorisent la sphère de la nature, à savoir le monde phénoménal qui outrepassé les limites de la sphère humaine. Les flûtes célestes, enfin, désignent les dispositions naturelles des êtres que le *Dao* 道 exprime, épanouit, et met en harmonie. Elles concernent l'intériorité, immense et sans bornes, du monde phénoménal : la dimension extraordinaire de la racine originelle.

À la lumière de ces analyses, il convient de souligner que les trois degrés de réalité métaphorisés par les flûtes humaines, terrestres et célestes, indiquent une gradation expérientielle de celui qui chemine sur la voie de la sagesse. Nanguo Ziqi, en les mentionnant, suggère ainsi à son disciple de s'élever, pas à pas, d'une sphère à une autre, jusqu'à faire le vide en lui. La sphère humaine inclut tous ceux qui se bornent aux normes communes et vivent en retrait de leur environnement naturel comme des poissons hors de l'eau. Ceux-là sont incapables de sortir de leur perspective particulière pour comprendre celles des autres. La sphère de la nature comporte tous les êtres vivants, humains ou issus de la faune et la flore, qui se conforment à leur nature, épanouissent leurs singularités, et sont attentifs à celles des autres. Toutefois, s'ils ne se cantonnent pas à leur propre perspective, s'ils perçoivent également la perspective globalisante à laquelle ils participent, et qui réunit toutes les perspectives particulières, ils n'ont pas pour autant atteint le vide intérieur propre au *Dao* 道, le principe immanent de génération, de transformation et d'union des choses. La sphère céleste, enfin, regroupe les mystiques, les sages, dont Nanguo Ziqi fait partie. Ces sages, d'une part, ont développé une vision plurielle en embrassant une pluralité de perspectives, expérimentant ainsi la diversité du vivant. Ils ont d'autre part pénétré l'intériorité de toute chose en se délestant de tout, y compris de leur « moi », et goûtent la joie pleine et entière de celui qui ne dépend plus de rien.

Ce que nous enseignent les arbres chanteurs, c'est qu'il demeure possible de se trouver, de s'unir, au-delà des différences, au-delà des perspectives particulières, à tout le vivant. Cette union n'est cependant atteignable que sous une condition : ne pas juger les choses à partir de son seul point de vue, mais faire effort pour les comprendre à la leur

de leurs propres perspectives. Cet effort conduira, pas à pas, à l’embrassement d’une pluralité de perspectives, à une *vision plurielle*. Cette vision est ample, étendue, englobante ; à la mesure de la vastitude du monde. Elle se montre curieuse, observatrice, attentive ; à la mesure de sa diversité. Elle fait preuve de compréhension, d’imagination, de créativité ; à la mesure de sa racine infinie. La perspective globalisante n’est pas atteignable par l’accumulation des connaissances sur les choses, mais par la voie de la compréhension nécessitant expérience et pratique, mise en doute et transformation. Les arbres chanteurs nous guident sur le chemin de la connaissance intuitive et pratique. La voie de la quiétude est son épiphénomène.

# Conclusion

Nous concluons cette étude en deux parties. Nous exposerons d'abord les résultats obtenus chapitre par chapitre. Puis, nous mettrons l'emphase sur sa principale originalité : celle de faire émerger un lien possible entre les spécificités de l'imaginaire de l'arbre et la pensée écologique contemporaine.

## 1. Résultats de l'exégèse

Au premier chapitre, il a été convenu que la cédrele (*chun* 椿), qui est dotée d'un gigantisme et d'une longévité hors du commun, métaphorise la diversité du vivant. Bien que cet arbre appartienne effectivement à la catégorie du grand, qui se différencie de la catégorie du petit dans les champs respectifs de la spatialité, de la temporalité et de la connaissance pratique, cette différence ne concerne pas la valeur, mais les caractéristiques des êtres. Elle manifeste autrement dit la distinction entre les singularités des êtres. La cédrele suggère plus globalement à la fois le libre épanouissement des dispositions innées de chacun et la réjouissance face au spectacle de la diversité au sein de la nature.

Le chapitre deux s'est conclu sur l'affirmation selon laquelle l'ailante (*chu* 樗) illustre la voie du sage qui est libre de tout conditionnement. À Huizi, qui se plaint de l'inutilité de l'ailante en raison de la mauvaise qualité de son bois, Zhuangzi rétorque en effet que cette inutilité présumée révèle une double utilité, assurant à l'arbre une croissance et une longévité paisibles, offrant à l'homme la possibilité de le planter dans le pays du « rien » pour flâner à ses côtés, s'ébattre librement et se reposer à son ombrage. Cette flânerie

contemplative constitue une expérience mystique, à comprendre comme un processus de dénudement s'exerçant sur les normes communes, les perceptions et les opérations intellectuelles, et qui aboutit à un vide intérieur joyeux et totalement libre. Cette expérience intérieure consiste à faire le vide en soi pour se mettre à l'unisson avec le vide propre au *Dao* 道, le principe immanent qui à la fois génère, unifie et métamorphose toute chose. Or, de la même façon que le *Dao* 道 est sa propre racine comme il est à l'origine de tout, celui qui s'affranchit de toute détermination pour s'unir à lui ne dépend plus de rien. Le vécu de cette expérience équivaut dans le *Zhuangzi* à la sagesse suprême.

Au chapitre trois, il a été établi que le chêne (*li* 櫟), en étant corrélé à la valorisation de l'inutilité, exprime la critique de la faculté de juger. Dans le premier segment, le chêne est en effet apparu inutile en raison de la mauvaise qualité de son bois, qui lui vaut le dédain des charpentiers. Cependant, c'est du fait de son inutilité qu'il a pu vivre longtemps et paisiblement, contrairement aux arbres utiles qui meurent prématurément. Son inutilité prime en ce sens sur l'utilité des autres arbres, incarnant la grande utilité (*da yong* 大用). Le second segment a montré, en décryptant d'autres images évoquant la thématique de l'inutilité, que l'opposition utile/inutile est relative, et que l'inutilité ne représente par conséquent pas une valeur à embrasser. Sa valorisation par l'intermédiaire du chêne sert dans cette optique un autre but, celui de critiquer la faculté de juger qui a conduit les hommes, notamment, à créer la dichotomie entre l'utile et l'inutile.

Le chapitre quatre a démontré que l'arbre nocif métaphorise la sagesse des monstres. Cet arbre, sous des abords difformes, révèle la facette des merveilles qui est explicitement mise en rapport avec la condition du sage ayant pénétré la dimension extraordinaire du

*Dao* 道. Par ailleurs, l'analyse du champ sémantique du monstrueux dans les chapitres intérieurs du *Zhuangzi* a en premier lieu permis d'établir que la difformité, en plus d'être omniprésente, dévoile de façon systématique une forme de sagesse alternative. Elle a également permis de saisir la relation étroite entre l'aspect difforme du sage et ses retrouvailles avec le *Dao* 道, principe justement présent dans l'intériorité de la nature qui s'avère tout autant monstrueuse sous l'angle de l'humain. Dans cette optique, il s'agit, au lieu de nourrir de la répugnance à l'égard de la monstruosité, de comprendre sa valeur cachée et de parvenir à la trouver en soi pour la faire fleurir, car cette monstruosité correspond à ce que l'on a de naturel et d'authentique.

Les arbres chanteurs du chapitre cinq ont permis de distinguer les trois sphères de l'existence : la sphère de l'humain, la sphère de la nature et la sphère du principe immanent à toute chose. Le passage d'une sphère à une autre, de l'humain au principe immanent, indique une gradation expérientielle. Ces trois sphères sont respectivement illustrées par les flûtes humaines, les flûtes terrestres et les flûtes célestes. Les premières sont faites d'un assemblage de tubes de bambou, les secondes des cavités des arbres chanteurs, les troisièmes des dispositions naturelles des êtres. Lorsqu'un souffle circule dans les flûtes, des sons en jaillissent et s'unissent harmonieusement. Cette forme de symphonie équivaut, au niveau terrestre, à la perspective globalisante qui inclut les perspectives particulières de tous les êtres, et qui s'expérimente par la pratique de l'embrassement d'une pluralité de perspectives. Cette pratique, que nous avons désignée sous le terme de vue plurielle, constitue l'une des étapes nécessaires pour cheminer sur la voie de la sagesse.

Ainsi, l'imaginaire de l'arbre a dans le *Zhuangzi* pour fonction de véhiculer la réhabilitation du naturel face au culturel. Il conduit son lecteur à remettre en cause les créations humaines, dont les normes morales régissant le vivre-ensemble et la logique discursive du langage produisant des dichotomies qui trahissent le réel tel qu'il est. Il le conduit également à laisser épanouir ses propres singularités naturelles ainsi que celles des autres, et donc, en un certain sens, à accepter et à encourager la différence. Plus encore, l'imaginaire des arbres indique ce qui constitue dans le *Zhuangzi* le comble de la sagesse : l'expérience mystique consistant à s'unir en soi au principe immanent de toute chose, le *Dao* 道.

Compte-tenu des fonctions de l'imaginaire de l'arbre, il devient possible d'affirmer que notre recherche s'insère dans les études sur l'imaginaire à double titre. Outre de prendre l'image de l'arbre pour objet, elle plonge encore et surtout dans une philosophie qui prône le recours à l'imaginaire dans l'optique d'améliorer la relation que l'homme entretient avec la nature. L'arbre du *Zhuangzi* suggère en effet de modifier le rapport à son environnement afin de s'y imbriquer plus harmonieusement. Pour ce faire, il s'agit notamment de se départir du « par » et de privilégier l' « avec » pour s'éprouver dans la nature comme chez soi. Cette quête est davantage qu'une quête de retrouvailles, c'est une quête de profonde intimité. Or, celle-ci se voit favorisée par le recours à la faculté d'imaginer. C'est ce que souligne Jean-Jacques Wunenburger dans *La vie des images* :

L'imaginaire constitue l'enveloppe immatérielle d'images qui nous entoure, une sorte de seconde peau entre le Moi et le monde, dont l'épicentre descend jusque dans les profondeurs, inconscientes, de l'être. C'est pourquoi les images peuvent perturber notre rapport au réel, en s'interposant, en quelque sorte, à la manière d'un écran filtrant. Mais un filtre, s'il peut déformer, sert aussi à mieux capter, guider, orienter,



centrer. [...] l'imaginaire, à travers la conduite mythique ou la rêverie éveillée, par exemple, peut jouer le rôle de médium entre le sujet et le cosmos. L'imagination, en ce sens, par le jeu interne des images, nous arrache à la rigidité, à la fixité, à l'unilatéralité de notre point de vue sur le réel, de notre milieu de vie, pour nous ouvrir sur la totalité de la nature, de ses formes, de son histoire et de ses paysages, de ses configurations secrètes. Autrement dit, l'image nous relie au monde, nous en donne une connaissance originaire, et par là nous aide à nous y installer, à y découper des lieux, à entrer en résonance avec lui<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Wunenburger, Jean-Jacques, *La vie des images*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1995, p. 59.

## 2. L'imaginaire de l'arbre et la pensée écologique

Cette étude a montré que l'imaginaire de l'arbre du *Zhuangzi*, en réhabilitant le naturel face au culturel, amorce une réflexion proto-écologique, à entendre, rappelons-le, comme une réflexion qui vise à améliorer l'adaptation de l'homme à son environnement. L'enseignement des arbres pourrait même tendre, à certains égards, vers l'énonciation des principes des éthiques environnementales contemporaines – bien que ces éthiques se soient érigées dans l'optique de trouver une solution à la crise écologique et bien que l'enseignement de ces arbres n'empiète aucunement sur le terrain des obligations morales vis-à-vis du vivant. L'éthique environnementale tient en effet sa spécificité du fait

qu'elle prend au sérieux la possibilité de concevoir les êtres vivants non humains, ainsi que les composantes abiotiques du milieu naturel, comme des *patients moraux*, c'est-à-dire comme des êtres susceptibles d'être présentés comme des objets de préoccupation morale pour eux-mêmes. Il ne s'agit pas de promouvoir des comportements normatifs vis-à-vis de l'environnement non humain en fonction de la prospérité et du bien-être humain, puisque cela revient à n'attribuer de valeur à la nature qu'en fonction des êtres humains et des buts qu'ils s'assignent (donc une valeur instrumentale) ; il s'agit de prendre en compte l'environnement non humain pour lui-même en tant qu'il est digne de considération morale en lui-même, en s'opposant à la réduction des éléments composant l'environnement à des seules et uniques ressources, et en révélant la nature comme lieu de valeurs intrinsèques dont l'existence commande un certain nombre d'obligations morales<sup>2</sup>.

Il serait donc plus juste de souligner que l'imaginaire de l'arbre, même s'il s'avère dénué de toute teneur morale, constitue le terreau de toute éthique environnementale, ou, pour le dire autrement, de ses intuitions sous-jacentes.

Tout d'abord, l'affirmation de l'égalité en valeur ainsi que la réjouissance pour la diversité du vivant exposée dès le premier chapitre se retrouvent dans l'éthique

---

<sup>2</sup> Afeissa, Hicham-Stéphane, *Qu'est-ce que l'écologie ?*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Chemins Philosophiques », 2009, pp. 55-56.

environnementale<sup>3</sup>, une branche anglo-saxonne de la réflexion écologique contemporaine qui s'est formée dans les années soixante-dix, et en particulier, selon Arne Naes, le fondateur de la « deep ecology », dans deux de ses huit principes fondateurs, selon lesquels « tous les êtres vivants ont une valeur en soi » et « la diversité des formes de vie est une valeur en soi »<sup>4</sup>. Ces principes remettent en cause toute vision ou attitude anthropocentriste, qui implique, selon José A. Prades, la considération d'après laquelle « les êtres humains, par leur capacité de développement sur les plans matériel et moral et par leur capacité de développer, à l'infini, le respect de soi, d'autrui et de toute autre chose, constituent la réalité centrale de notre planète<sup>5</sup> ». Or, dans les extraits clefs de l'arbre du *Zhuangzi*, non seulement la critique de l'anthropocentrisme est prégnante, mais va de plus systématiquement de pair avec une réhabilitation de la nature, qui est considérée comme ayant une valeur inhérente.

## 2.1. La critique de l'anthropocentrisme

Dans l'extrait A, la critique de l'anthropocentrisme se manifeste, au premier niveau, dans la longévité de la cédrele, qui s'avère sensiblement plus grande que celle de l'ancêtre Peng, pourtant renommé pour sa longévité. Cette différence a pour effet de

---

<sup>3</sup> Voir Afeissa, Hicham-Stéphane, *Nouveaux fronts écologiques. Essais d'éthique environnementale et de philosophie animale*, Paris, Librairie Philosophie J. Vrin, coll. « Pour demain », 2012, pp. 27, 28 : « L'éthique environnementale est le nom d'un champ de recherche philosophique qui s'est formé dans le courant des années 1970 dans les pays de langue anglaise, et plus spécialement en Amérique du Nord. La philosophie s'est alors dotée d'un nouvel objet de réflexion – l'environnement ou la nature – en soulevant la question de savoir si le domaine de la moralité est essentiellement coextensif à l'humanité au point de se refermer sur les seuls êtres humains, ou bien s'il y a un sens à inclure les entités du monde naturel (les animaux, les plantes, les ensembles naturels comme les écosystèmes, etc.) dans la classe des sujets susceptibles de bénéficier d'une considération morale [...]. L'éthique environnementale n'est pas un courant philosophique homogène, unifié autour d'un certain nombre de principes ou de problématiques dans lesquels tous les penseurs se reconnaîtraient. Elle est bien plutôt une nébuleuse en expansion permanente traversée par des tendances de sens opposées, en compétition les unes avec les autres ».

<sup>4</sup> Prades, José A., *L'éthique de l'environnement et du développement*, Paris, PUF, 1995, p. 35.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 37.

déconstruire la suprématie supposée des hommes sur les autres êtres vivants. Au second niveau, la critique de l'anthropocentrisme apparaît dans la considération selon laquelle tous les êtres sont de valeur. La sphère humaine, dans le *Zhuangzi*, n'apparaît donc pas supérieure à la sphère de la nature. Et d'ailleurs, en usant d'images d'arbres, *Zhuangzi* s'efforce même de réhabiliter cette dernière, de la replacer au centre, pour faire en sorte que l'humain, au lieu de la considérer de haut, en fasse partie intégrante.

De la même façon, l'ailante, le chêne et l'arbre nocif des extraits B, C et D métaphorisent le débordement de la nature sur les artifices de la culture. Ces trois arbres, du point de vue de la sphère humaine, sont inutiles. Leur bois s'avère effectivement trop difforme ou de trop mauvaise qualité pour être utilisé par les charpentiers. Toutefois, dès lors qu'on décentre le regard, se délogeant de la sphère humaine pour pénétrer celle de la nature, on se rend compte que ces arbres sont pourvus de qualités. La difformité de leur bois leur a permis de croître, de vivre longtemps et paisiblement, et ce, sans être importunés par quiconque. Sous l'angle humain, ces arbres sont des monstres, car ils demeurent indomptables, hors de contrôle, se dérochant aux outils des humains sans se plier à leur désir de maîtrise et d'exploitation des choses. Leur liberté remet en cause celle des hommes, ce qui les pousse à les critiquer, à les diffamer. Or, en ce que ces arbres métaphorisent la nature dans sa globalité, il en découle que du point de vue humain, qui se cantonne à considérer les choses sous le seul angle de ses intérêts personnels, c'est la nature entière qui paraît monstrueuse. Elle échappe en effet à la volonté humaine de la domestiquer. Néanmoins, sous l'angle de la nature, ces arbres, au même titre que tous les êtres qui la composent, ont une valeur. La mise en exergue de cette valeur équivaut à une réhabilitation de la nature dans l'existence des hommes, suggérant à ces derniers d'y faire

retour afin de mieux comprendre leurs propres caractéristiques ainsi que celles des autres êtres vivants. Dans ces trois extraits, la critique de l'anthropocentrisme se révèle ainsi dans la substitution à la valeur instrumentale d'ordinaire attribuée aux arbres d'une valeur intrinsèque. En effet, au lieu de cantonner l'ailante, le chêne et l'arbre nocif à leur utilité *pour l'homme*, les auteurs du *Zhuangzi* tâchent de nous faire entrevoir, indépendamment de la considération humaine, la valeur qu'ils ont en eux-mêmes. Encore une fois, cette substitution de la valeur intrinsèque à la valeur instrumentale constitue l'une des lignes directrices de l'éthique environnementale :

L'homme étant donné comme étant l'unique bénéficiaire de la création, celui qui, en tant que tel, a le droit de soumettre la nature et de l'exploiter, toutes choses n'ayant par rapport à lui qu'une *valeur instrumentale*. Dire d'une chose qu'elle a une valeur instrumentale signifie exactement qu'elle n'a que la valeur que lui confère l'usage que les êtres humains peuvent en avoir : à usage équivalent, rien ne distingue une chose d'une autre, elles sont essentiellement interchangeable et ne possèdent aucune propriété qui leur conférerait une valeur incomparable – une *valeur intrinsèque*. Une morale non anthropocentrée soucieuse d'apporter des solutions à la crise écologique – une éthique environnementale – devra, par voie de conséquence, rompre avec cette représentation de l'homme consistant à le situer au sein d'une hiérarchie de l'être comprise comme ordre de perfection. L'homme n'est pas le rejeton choyé de la création, il est, comme le dit une formule célèbre d'Aldo Leopold, « un compagnon-voyageur des autres créatures dans l'odyssée de l'évolution », dans une perspective nettement darwinienne, où la théorie de la descendance avec modification et l'image de l'arbre phylogénétique sont appelées à jouer un rôle décisif pour extirper des consciences l'idée d'une échelle des êtres. Dès lors qu'on vient à se considérer soi-même comme membre d'une communauté de vie avec laquelle nous avons co-évolué, le tracé des frontières de ladite communauté demande à être réexaminé<sup>6</sup>.

Quant aux arbres chanteurs, ils désignent, par leur participation à la symphonie de la terre, la sphère de la nature surpassant la sphère humaine en vastitude, et, par extension, en degré de sagesse. Dans le *Zhuangzi*, nous avons ainsi affaire non seulement à une déconstruction de l'anthropocentrisme, mais également à une valorisation des dispositions naturelles qui manifestent une plus grande authenticité que les acquis d'ordre

---

<sup>6</sup> Afeissa, Hicham-Stéphane, *Qu'est-ce que l'écologie ?*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Chemins Philosophiques », 2009, pp. 52-53.

civilisationnel (sociétaux, moraux, culturels, intellectuels, *etc.*). Ou, en termes clairs, les arbres du *Zhuangzi* expriment la quête d'un retour à l'état de nature *authentique* contre l'édification d'une culture *artificielle*.

## 2.2. L'anthropomorphisme de l'arbre

Par ailleurs, la critique de l'anthropocentrisme se voit corroborée par l'aspect anthropomorphique de certains arbres. Le chêne, l'arbre nocif et les arbres chanteurs sont de ceux-là. L'anthropomorphisme du chêne apparaît lorsqu'il se met à discourir sur la grande utilité de son inutilité dans le songe du charpentier Shi. Or, c'est bel et bien son discours qui provoque la transformation du regard du charpentier. Celui-ci, peut-être parce que l'aptitude à discourir du chêne l'encourage à le considérer comme son *alter ego*, et donc à l'écouter attentivement, délaisse sa faculté de juger pour faire usage de sa faculté d'imaginer, ce qui le rend à même de saisir la nature véritable de l'arbre. La personnification du chêne a ainsi tout d'abord pour fonction de le placer au même niveau que l'humain, mais également de lui octroyer le rôle d'un sage guidant son disciple sur la voie de la réalité ultime ainsi que de la félicité.

L'anthropomorphisme de l'arbre nocif est énoncé dans les propos de Nanbo Ziqi, qui le compare explicitement au mystique, au sage qui a pénétré la dimension extraordinaire du *Dao* 道 et expérimente un vide joyeux dans son intériorité. À nouveau, cette personnification permet d'indiquer la voie à suivre pour atteindre la sagesse.

Les arbres chanteurs révèlent une teneur anthropomorphique dans l'aspect de leurs cavités et des sons qui s'en échappent. Les premières sont en effet semblables à des narines, à des bouches, à des oreilles ; les seconds à des hurlements, à des râles, à des

sanglots, ou à des plaintes. Pourtant, la personnification des arbres chanteurs n'implique pas, comme celle du chêne ou de l'arbre nocif, qu'ils se soient unis au principe immanent de toute chose. Parce qu'ils harmonisent leurs voix, ils font, certes, l'expérience de la perspective globalisante incluant toutes les perspectives particulières, et manifestent, ce faisant, une certaine sagesse, celle qui a trait à la vision plurielle. Cette expérience, néanmoins, se distingue de la mise à l'unisson avec le *Dao* 道. Si les arbres chanteurs appartiennent effectivement à la sphère de la nature, à la strate terrestre, le *Dao* 道, lui, constitue la sphère de l'intériorité de toute chose, la strate céleste.

La cédrière et l'ailante ne sont quant à eux pas personnifiés. La première, à l'instar des arbres chanteurs, ne révèle pas de sagesse particulière, mais rend compte de la diversité du vivant. Le second, au contraire, indique le comble de la sagesse en permettant à l'homme de pénétrer le champ de la mystique *via* une expérience intérieure de vide et de joie illimités.

En somme, le caractère anthropomorphique de l'arbre ne va pas nécessairement de pair avec la sagesse ultime, mais évoque au moins son cheminement. Il constitue, plus encore, une façon de placer l'arbre au même niveau que l'humain, un être vivant digne d'être pris au sérieux et respecté pour ce qu'il est intrinsèquement.

### **2.3. Les trois sphères existentielles et l'expérience mystique**

La suggestion émise par Zhuangzi de planter l'ailante dans l'infini, de flâner sans agir à ses côtés, de s'ébattre librement et de se reposer à son ombrage, se situe au sommet de l'intuition écologique : il ne s'agit pas de se servir de l'arbre pour ses propres besoins, mais plutôt d'apprendre à vivre avec l'arbre en respectant sa nature. Il s'agit, en d'autres

termes, d'épanouir une relation de compagnonnage que Zhuangzi associe au champ de la mystique, et par-là, à une paix intérieure. Et d'ailleurs, l'ailante indique la plus haute sphère d'existence. Une différence doit en effet être établie entre, d'une part, la cédrière et les arbres chanteurs, et d'autre part, l'ailante, le chêne et l'arbre nocif. Les deux premiers font partie de la sphère de la nature qui, comme nous l'avons constaté au chapitre cinq, se distingue à la fois de la sphère humaine et de la sphère du *Dao* 道. La sphère humaine regroupe les hommes qui obéissent aux normes morales et usent du langage conventionnel pour appréhender la réalité, notamment en créant des dichotomies entre le bien et le mal, le vrai et le faux. Ce faisant, ils ont établi une distance entre eux et la nature, entre eux et le réel. La sphère de la nature inclut quant à elles tous les êtres, humains ou issus de la faune et de la flore, qui se conforment à leurs dispositions naturelles. La cédrière, qui en fait partie, ne manifeste, en dépit de sa grandeur, de sa longévité, et de sa connaissance pratique, aucune propension à dépasser son propre point de vue. Les arbres chanteurs, en revanche, du fait qu'ils harmonisent leurs voix, qu'ils s'écoutent mutuellement et modulent leurs voix en fonction les unes des autres, perçoivent la perspective globalisante qui inclut toutes les perspectives particulières. La sphère du *Dao* 道, enfin, comporte les sages qui ont délaissé la faculté de juger pour user de la faculté d'imaginer afin d'embrasser une pluralité de perspectives leur permettant de goûter la diversité du vivant. Ils font également l'expérience, en leur intériorité, de la dimension extraordinaire du *Dao* 道, le principe immanent à toute chose. L'ailante, le chêne et l'arbre nocif, qui évoquent cette expérience mystique, s'illustrent d'abord par l'épanouissement de leurs dispositions innées dans l'indifférence de toute axiologie. Cet épanouissement marque, à l'instar de la vue plurielle, l'une des étapes du cheminement sur la voie de la sagesse aboutissant à



l'expérience mystique. Notons à ce propos que l'arbre et la mystique entretiennent une relation intime<sup>7</sup>. Selon Charles Hirsch et Marie-Madeleine Davy, l'arbre « est béatitude, accès au jardin intérieur<sup>8</sup> ». Car, comme nous l'avons vu précisé en introduction<sup>9</sup>, l'arbre peut symboliser, du fait que ses racines s'enfoncent profondément dans la terre et que ses branches se déploient haut dans le ciel, l'axe cosmique du monde : « L'arbre droit est une force évidente qui porte une vie terrestre au ciel bleu<sup>10</sup> ». Se dressant vers le ciel comme s'il désirait en caresser le bleu, l'arbre métaphorise un effort d'élévation vers le point le plus haut<sup>11</sup>. Les trois arbres se distinguent cependant sur leur façon d'évoquer cette expérience mystique. L'ailante y réfère de façon métaphorique, *via* l'image de la flânerie, de libres ébats et de repos dans le pays du « rien », dans le désert sans limite<sup>12</sup>. Le vide et l'infini désignent les attributs de la dimension extraordinaire du *Dao* 道. Le lien entre l'arbre nocif et l'expérience mystique est plus explicite, mais moins détaillé. Il apparaît dans les mots de Nanbo Ziqi 南伯子綦, qui émet une comparaison entre l'arbre nocif et le

<sup>7</sup> Nous avons d'ailleurs mentionné leur isomorphisme. Voir *infra*, chapitre trois, p. 208, note 49.

<sup>8</sup> Hirsch, Charles et Marie-Madeleine Davy, *L'arbre, les symboles*, Paris, Félin, 1997, p. 139.

<sup>9</sup> Voir *infra*, p. 6 *sq.*

<sup>10</sup> Bachelard, Gaston, *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, José Corti, 2001, p. 262.

<sup>11</sup> C'est à l'aune de cette aspiration à l'aérien que Gaston Bachelard considère que l'« arbre est une réserve d'envolée » (*ibid.*, p. 274), qu'il consacre un chapitre de son ouvrage *L'air et les songes* à l'analyse de l'imaginaire de l'arbre aérien et qu'il cite dans ce chapitre deux extraits qui rendent compte de cette volonté d'ascension verticale. Le premier, tiré de *Connaissance de l'Est*, un ouvrage écrit par Paul Claudel, concerne le pin : « Le pin, dit Claudel, "s'exhausse par un effort, et cependant qu'il s'attache à la terre par la prise collective de ses racines, les membres multiples et divergents atténués jusqu'au tissu fragile et sensible des feuilles, par où il va chercher dans l'air même et la lumière son point d'appui, constituent non seulement son geste, mais son acte essentiel et la condition de sa stature". On ne peut dire d'une manière plus condensée le geste de l'arbre, son acte vertical essentiel, son caractère "aérien, suspendu". Il est si droit qu'il stabilise même l'univers aérien » (*ibid.*). Le second, tiré d'une œuvre de Francis Jammes, *De la folie chez les végétaux*, prend le figuier pour objet : « Je songe aux arbres qui, eux, sont dans la constante recherche de leur équilibre aérien... Telle est la vie de ce figuier, semblable à celle d'un poète : la recherche de la lumière et la difficulté de *se tenir*<sup>11</sup> » (*ibid.*). Ce rôle de médiateur et d'axe vertical entre les bas-fonds et la voûte céleste vaut à l'arbre d'être considéré par certaines populations, comme par exemple les Germains et les Scandinaves, ou encore les peuplades de Sibérie, comme une échelle mystique qui permettrait, tout en se dressant au centre du monde, de constituer à partir de la terre un point d'accès aux cieux.

<sup>12</sup> « 何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下 » (1/3/9).

mystique<sup>13</sup>. Le chêne, quant à lui, ne désigne l'expérience mystique ni explicitement, ni métaphoriquement. On retrouve pourtant ses traces en filigrane, notamment dans ses caractéristiques hors norme, qui se dévoilent, outre ses dimensions, dans sa beauté singulière<sup>14</sup>, ainsi que dans le contraste formulé par le charpentier Shi 石 entre sa réalité et celle du commun<sup>15</sup>. Ces caractéristiques font écho à la dimension prodigieuse du principe immanent de toute chose. L'ailante, le chêne et l'arbre nocif incarnent ainsi le pont entre la dimension ordinaire du monde ici-bas et la dimension extraordinaire du *Dao* 道.

#### **3.4. Vers une éthique environnementale inspirée du *Zhuangzi* : une vision plurielle**

Cette étude a permis de montrer qu'il serait pertinent de s'inspirer de l'imaginaire des arbres du *Zhuangzi* pour nourrir la réflexion écologique contemporaine. Ses arbres nous exhortent de fait à considérer autrement la relation que nous entretenons avec les êtres vivants et autant à repenser la place que l'homme occupe au sein de la nature qu'à modifier en profondeur la façon dont il s'y comporte. Ils nous suggèrent également de faire usage d'un regard pluriel qui intégrerait la diversité du vivant. La cédrèle, en établissant une mise à niveau entre les hommes et les autres êtres vivants, pousse le lecteur du *Zhuangzi* à transformer le regard qu'il pose sur son environnement et sur lui-même afin de saisir qu'il n'existe pas une seule, mais une pluralité de perspectives particulières, que l'univers se compose d'une grande diversité d'êtres vivants et

---

<sup>13</sup> « 此果不材之木也，以至於此其大也。嗟乎神人，以此不材！ » (4/12/11-12).

<sup>14</sup> « Jamais, maître, depuis que je manie la hache sous vos ordres, je n'ai vu un morceau de bois d'une telle beauté ». Extrait original : « 自吾執斧斤以隨夫子，未嘗見材如此其美也 » (4/11/23).

<sup>15</sup> « Et puisque ce qu'il protège se distingue de ce que la multitude protège, si on le jauge en se basant sur des normes communes, la différence n'est-elle pas trop vaste ? » E.o. : « 且也彼其所保與眾異，而以義譽之，不亦遠乎！ » (4/12/5-6).

conséquemment de visions du monde. Or, pour parvenir à adopter une vision plurielle, il s'agit de se démettre de sa faculté de juger, qui amène par exemple à qualifier d'inutile l'ailante, le chêne et l'arbre nocif. À propos de l'ailante, nous avons observé un contraste entre les propos de Huizi, qui use de sa faculté de juger pour se plaindre de la mauvaise qualité de son bois, et les dires de Zhuangzi, qui, à l'aide de sa faculté d'imaginer, multiplie les points de vue sur l'ailante afin de saisir ses qualités naturelles au-delà de la perspective particulière de l'homme et de ses seuls intérêts. Ce faisant, il parvient à capter ce que cet arbre a de spécifique et de singulier. Le contraste entre les facultés de juger et d'imaginer se retrouve aussi dans l'extrait C qui met en scène le chêne. Le charpentier Shi commence par énoncer l'inutilité du chêne, échouant de ce fait à le voir tel qu'il est, et se limitant à sa propre subjectivité : celle d'un charpentier qui veut exploiter le bois d'un arbre. Une fois illuminé en songe, le charpentier transforme le regard qu'il pose sur le chêne, décentrant sa vision corrélée à ses intérêts personnels pour l'élargir à la mesure des spécificités de l'arbre. De la même manière, Nanbo Ziqi pose sur l'arbre nocif un regard pluriel. En effet, bien qu'il se soit brûlé et intoxiqué à son contact, il ne le juge pas nocif pour autant, transcendant l'étroitesse de sa perspective particulière pour voir l'arbre tel qu'il est. Quant aux arbres chanteurs, ils font eux-mêmes l'expérience de participation en prêtant attention aux voix des autres afin d'y répondre adéquatement, afin de préserver l'harmonie de la terre.

Au vu des problématiques contemporaines, dont l'urgence de sauvegarder les écosystèmes, l'arbre du *Zhuangzi* offre une source d'inspiration pour toute pensée écologique biocentrique ou écocentrique visant à développer une relation harmonieuse

entre l'homme et le vivant<sup>16</sup>. Il nous invite à réenchanter le monde pour y trouver notre place et mener une existence paisible. Il serait donc opportun de consacrer une prochaine étude aux images à vertu écologique du *Zhuangzi*, en faisant notamment ressortir leur pertinence pour le monde contemporain.

---

<sup>16</sup> Livia Kohn, dans son ouvrage *Zhuangzi. Text and Context*, consacre un chapitre à la mise en relation entre la philosophie du *Zhuangzi* et les enjeux environnementaux actuels : « The social message of the *Zhuangzi*, with its emphasis on mutual recognition, respect, and acceptance among all people, also extends into the nonhuman and natural world, making it relevant to environmental ethics » (Kohn, Livia, *Zhuangzi. Text and Context*, chapitre 22, « The Environment », St Petersburg, Three Pines Press, 2014, p. 243).

# Bibliographie

## 1. Textes et traductions

**Chen, Guying** 陈鼓应, *Zhuangzi jin zhu jin yi* 庄子今注今译, Beijing 北京, Shangwu yinshuguan 商务印书馆, 2012.

**Graham, Angus Charles** (trad.), *Chuang-tzu. The Seven Inner Chapter and other Writings from the Book Chuang-tzu*, London, George Allen & Unwin, 1981.

**Levi, Jean** (trad.), *Les œuvres de maître Tchouang*, Paris, L'Encyclopédie des Nuisances, 2010.

**Liou, Kia-hway** (trad.), *Tchouang-tseu. L'Œuvre complète*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2011.

----- **et Benedykt Grynopas** (trad.), *Philosophes taoïstes. Lao-tseu, Tchouang-tseu, Lie-tseu*, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1980.

**Mair, Victor H.** (trad.), *Wandering on the Way. Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1998.

**Pastor, Jean-Claude** (trad.), *Les chapitres intérieurs*, Paris, Cerf, 1990.

**Watson, Burton** (trad.), *The Complete Works of Chuang Tzu*, New York, Columbia University Press, 1968.

*Zhuangzi zhuzi suoyin* 莊子逐字索引, Xianggang 香港, Shangwu yinshuguan 商務印書館, 2000.

## 2. Études

*Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise*, V, Paris-Taïpei, Desclée de Brouwer, 2001.

----- (version numérique), 2001, Instituts Ricci.

**Afeissa, Hicham-Stéphane**, *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Textes clefs », 2007.

-----, *Nouveaux fronts écologiques. Essais d'éthique environnementale et de philosophie animale*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, coll. « Pour demain », 2012.

-----, *Qu'est-ce que l'écologie ?*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, coll. « Chemins Philosophiques », 2009.

**Allinson, Robert Elliott**, *Chuang-Tzu for spiritual transformation. An analysis of the Inner Chapters*, Albany, State University of New-York Press, 1989.

-----, « How to Say What Cannot be Said. Metaphor in the Zhuangzi », *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 41, n° 3-4, 2014, pp. 268-286.

-----, « Of Fish, Butterflies and Birds. Relativism and Nonrelative Valuation in the Zhuangzi », *Asian Philosophy*, 2015, pp. 1-15.

-----, « On Chuang Tzu as a Deconstructionist with a Difference », *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 30, n° 3-4, 2003, pp. 487-500.

-----, « On the Question of Relativism in the Chuang-tzu », *Philosophy East and West*, vol. 39, n° 1, 1989, pp. 13-26.

**Ames, Roger**, *Wandering at Ease in the Zhuangzi*, Albany, State University of New York Press, 1998.

**Angelier, Eugène**, *Introduction à l'écologie. Des écosystèmes naturels à l'écosystème humain*, Paris, Tec & Doc, 2002, « Les concepts fondamentaux de l'écologie », pp. 3-25.

**Bachelard, Gaston**, *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, « L'arbre aérien », Paris, José Corti, 2001 (1943), pp. 261-289.

-----, *La poétique de l'espace*, PUF, coll. « Quadrige », 2009 (1957).

-----, *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais » 2011 (1949).

-----, *La terre et les rêveries de la volonté*, Paris, José Corti, 1947.

-----, *La terre et les rêveries du repos*, Paris, José Corti, 1948.

-----, *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, Librairie générale française, coll. « Le livre de poche. Biblio essais », 2011 (1942).

**Bao, Zhaohui**, « The Advantages, Shortcomings, and Existential Issues of Zhuangzi's Use of Images », *Frontiers of Philosophy in China*, vol. 5, n° 2, 2010, pp. 196-211.

**Barrett, Nathaniel F.**, « Wuwei and Flow. Comparative Reflections on Spirituality, Transcendence, and Skill in the Zhuangzi », *Philosophy East and West*, vol. 61, n° 4, 2011, pp. 679-706.

**Billeter, Jean-François**, *Études sur Tchouang-tseu*, Paris, Allia, 2004.

-----, *Leçons sur Tchouang-tseu*, Paris, Allia, 2002.

-----, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, Paris, Allia, 2010.

**Brenner, Andreas**, *Manuel d'éthique de l'environnement. De la théorie à la pratique*, « L'éthique de l'environnement », Fribourg, Academic Press, 2010, pp. 115-211.

**Brisson, Luc** (trad.), *Platon. Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2011, pp. 1245, 1912.

**Brosse, Jacques**, *L'Arbre*, Paris, Delpire, 1962.

-----, *Larousse des arbres. Dictionnaire des arbres et des arbustes*, Paris, Larousse, 2001.

-----, *Mythologie des arbres*, Paris, Plon, 1989.

**Bruyn, Pierre-Henry (de)**, *Le taoïsme. Chemins de découvertes*, « Zhuangzi, l'inclassable », Paris, CNRS, 2009, pp. 27-42.

**Chavannes, Édouard**, « Appendice. Le dieu du sol dans la Chine antique », *Le T'ai Chan. Essai de monographie d'un culte chinois*, Paris, Ernest Leroux, 1910, pp. 437-525.

**Chen, Derong**, « Three Meta-questions in Epistemology. Rethinking some Metaphors in Zhuangzi », *Journal of Chinese Philosophy*, 2005, vol. 32, n° 3, pp. 493-507.

**Cheng, Anne**, *Histoire de la pensée chinoise*, « Zhuangzi à l'écoute du Dao », Paris, Seuil, 1997, pp. 113-142.

**Cheng, François**, *Le Livre du Vide médian*, Paris, Albin Michel, 2004.

-----, *Vide et plein. Le langage pictural chinois*, Paris, Seuil, 1979.

**Chevalier, Jean et Alain Gheerbrant**, *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, Robert Laffont / Jupiter, 1969, pp. 62-68.

**Chinn, Ewingy**, « Zhuangzi and Relativistic Scepticism », *Asian Philosophy*, vol. 7, n° 3, 1997, pp. 207-220.

**Chong, Kim-C.**, « The Concept of Zhen in the Zhuangzi », *Philosophy East and West*, vol. 61, n° 2, 2011, pp. 324-346.

-----, « Zhuangzi and the Nature of Metaphor », *Philosophy East and West*, vol. 56, n° 3, 2006, pp. 370-391.

**Connoly, Tim**, « Perspectivism as a Way of Knowing in the Zhuangzi », *Dao*, vol. 10, n° 4, 2011, pp. 487-505.

**Cook, Roger**, *L'Arbre de Vie, image du cosmos*, Paris, Seuil, 1975.

**Cook, Scott** (dir.), *Hiding the World. Uneven Discourses on the Zhuangzi*, New-York, State University of New York Press, 2003.

**Davy, Marie-Madeleine et Charles Hirsch**, *L'arbre*, Paris, Philippe Lebaud, 1997.

**Durand, Gilbert**, *L'imagination symbolique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige Grands Textes », 2008 (1964).

-----, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Dunod, 1984 (1969).

**Eliade, Mircea**, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1968.

-----, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1965.

**Fraser, Chris**, « Emotion and agency in Zhuangzi », *Asian Philosophy*, vol. 21, n° 1, 2011, pp. 97-121.

-----, « Psychological Emptiness in the Zhuangzi », *Asian Philosophy*, vol. 18, n° 2, 2008, pp. 123-147.

-----, « Wandering at Way. A Eudaimonistic Approach to the Zhuangzi », *Dao*, vol. 13, n° 4, 2014, pp. 541-565.



**Fried, Daniel**, « What's in a Dao ? Ontology and Semiotics in Laozi and Zhuangzi », *Dao*, vol. 11, n° 4, 2012, pp. 419-436.

**Galvany, Albert**, « Discussing Usefulness. Trees as Metaphor in the Zhuangzi », *Journal of Oriental Studies*, vol. 57, 2009, pp. 71-97.

**Gao, Limin** 高利民, *Zhuangzi wu yong zhi yongde ling yi zhong jie du* « 庄子无用之用的另一种解读 », *Fudan xuebao*, Shehui kexueban 复旦学报, 社会科学版, n° 4, 2005, pp. 105-112.

**Ghiglione, Anna**, « Approche sémiotique exploratoire des paraboles et des images langagières du Sûtra du Lotus », *Protée*, 2011, vol. 39, pp. 45-53.

-----, *La vision dans l'imaginaire et dans la philosophie de la Chine antique*, Paris, You Feng, 2010.

-----, *L'expérience religieuse en Chine. Sagesse, mysticisme, philosophie*, Montréal, Médiaspaul, 2009.

-----, « L'imaginaire durandien et la pensée chinoise. Corrélations anthropologiques entre deux océans », *L'imaginaire durandien. Enracinements et envols en Terre d'Amérique*, Laprée, Raymond et Christian R. Bellehumeur (dir.), Québec, Presses de l'Université Laval, 2013, pp. 39-60.

**Girardot, N. J.**, « Chaotic "Order" (hun-tun) and Benevolent "Disorder" (luan) in the Chuang Tzu », *Philosophy East and West*, vol. 28, n° 3, 1978, pp. 299-321.

**Goh, Irving**, « Chuang Tzu's Becoming-Animal », *Philosophy East and West*, vol. 61, n° 1, 2011, pp. 110-133.

**Goodman, Russel**, « Skepticism and Realism in the Chuang tzu », *Philosophy East and West*, vol. 35, n° 3, 1985, pp. 231-237.

**Graham, A. C.**, « Chuang Tzu's Essay on seeing things as equal », *History of Religions*, vol. 9, n° 2-3, 1969, pp. 137-159.

**Granet, Marcel**, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Édition nouvelle et annotée par Rémi Mathieu, Paris, PUF, 1994.

-----, *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, coll. « Évolution de l'humanité », 1968.

**Grange, Joseph**, « Zhuangzi's Tree », *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 32, n° 2, 2005, pp. 171-182.

**Graziani, Romain**, « Combats d'animaux. Réflexions sur le bestiaire du Zhuangzi », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, vol. 26, 2004, pp. 55-87.

-----, *Fictions philosophiques du « Tchouang-tseu »*, Paris, Gallimard, coll. « L'infini », 2006.

-----, *Les corps dans le taoïsme ancien. L'informe, l'infirme, l'infâme*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

-----, « Un monstre, deux morts et mille métamorphoses », *Encore la Chine*, Rémi Mathieu (dir.), Paris, Gallimard, coll. « L'infini », 2005, pp. 104-123.

**Grimal, Pierre** (dir.), *Mythologies des montagnes, des forêts et des îles*, Paris, Larousse, 1963.

**Guo, Yongjian** 郭勇健, *Zhuangzi xiao yao xin jie* « 庄子“逍遥”新解 », *Nankai xuebao*, Zhexue shehui kexueban 南开学报, 哲学社会科学版, n° 6, 2013, pp. 85-92.

**Guo, Qingfan** 郭慶藩, *Zhuangzi ji shi* 莊子集譯, Beijing 北京, Guojia tushuguan 國家圖書館, 2008.

**Hansen, Chad**, « A Tao of Tao in Chuang-Tzu », *Experimental Essays on Chuang-Tzu*, Victor H. Mair (dir.), Honolulu, University of Hawaii Press, 1983, pp. 24-55.

**Hansheng, Yan et Suzanne Bernard**, *La mythologie chinoise*, Paris, You-Feng, 2002.

**Höchsmann, Hyun**, « The Starry Heavens Above. Freedom in Zhuangzi and Kant », *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 21, n° 2, 2004, pp. 235-252.

**Huang, Yong**, « Respecting Different Ways of Life. A Daoist Ethics of Virtue in the Zhuangzi », *The Journal of Asian Studies*, vol. 69, n° 4, 2010, pp. 1049-1069.

**Hulin, Michel**, *La mystique sauvage*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2008 (1993).

**Huxley, Aldous**, *Les portes de la perception*, Paris, Rocher, coll. « 10/18 », 1977 (1954).

**Invanhoe, Philip J. et Paul Kjellberg** (dir.), *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, Albany, State University of New York Press, 1996.

-----, « Zhuangzi on Skepticism, Skill, and the Ineffable Dao », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 61, n° 4, 1993, pp. 639-654.

-----, « Zhuangzi's conversion experience », *Journal of Chinese Religions*, vol. 19, n° 1, 1991, pp. 13-25.

**Jaccottet, Philippe** (trad.), *L'Odyssée*, « chant X », Paris, La Découverte, 2004, pp. 166-167.

**James, William**, *L'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, Paris-Genève, Félix Alcan-Kündig, 1906.

**Johnston, Ian** (trad.), *The Mozi. A Complete Translation*, New York, Columbia University Press, 2010, p. 307.

**Jung, Carl Gustav**, « L'arbre philosophique. Les racines de la conscience », *Études alchimiques*, vol. 13, 1971, pp. 327-464.

-----, *L'homme et ses symboles*, Paris, Pont-Royal, 1964.

-----, *Psychologie et alchimie*, Paris, Buchet Chastel, 2004.

**Kielce, Anton**, *Le sens du Tao*, Paris, Le mail, 1985.

**Kjellberg, Paul**, « Skepticism, Truth, and the Good Life. A Comparison of Zhuangzi and Sextus Empiricus », *Philosophy East and West*, vol. 44, n° 1, 1994, pp. 111-133.

**Kohn, Livia**, *New visions of the Zhuangzi*, St Petersburg, Three Pines Press, 2015.

-----, *Readings in Daoist Mysticism*, St Petersburg, Three Pines Press, 2009.

-----, *Zhuangzi. Text and Context*, St Petersburg, Three Pines Press, 2014.

**Kupperman, Joel**, « Not in so many words. Zhuangzi's Strategies of Communication », *Philosophy East and West*, vol. 39, n° 3, 1989, pp. 311-317.

**Lafaye, Georges** (trad.), *Les Métamorphoses illustrées par la peinture baroque*, Volume Premier, Paris, Diane de Selliers, 2003, p. 75.

**Lai, Karyn Lynne**, « Philosophy and Philosophical Reasoning in the Zhuangzi. Dealing with Plurality », *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 33, n° 3, 2006, pp. 365-374.

----- et **Wai Wai Chu**, « Ming in the Zhuangzi Neipian. Enlightened Engagement », *Journal of Chinese Philosophy*, 2013, vol. 40, n° 3-4, 2013, pp. 527-543.

**Larre, Claude** et **Elisabeth Rochat de la Vallée**, *Zhuangzi, la conduite de la vie. Le Vol inutile*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Variétés sinologiques », 1994.

-----, *Zhuangzi, la conduite de la vie. De vide en vide*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Variétés sinologiques », 1995.

**Le Blanc, Charles** et **Rémi Mathieu** (trad.), *Philosophes confucianistes*, « “Les Entretiens” de Confucius » et « Meng zi », Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 2009, pp. 33-540.

**Lee, Jung H.**, « What is it Like to Be a Butterfly ? A Philosophical Interpretation of Zhuangzi's Butterfly Dream », *Asian Philosophy*, vol. 17, n° 2, 2007, pp. 185-202.

**Legge, Russell D.**, « Chuang Tzu and the Free Man », *Philosophy East and West*, vol. 29, n° 1, 1979, pp. 11-20.

**Levi, Jean**, « Des résonances mythiques du Zhuangzi et de leur fonction. Les courges géantes du roi Wei et le meurtre de Chaos », *Approches critiques de la mythologie chinoise*, Charles Le Blanc et Rémi Mathieu (dir.), Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2007, pp. 309-352.

-----, *Le petit monde du Tchouang-tseu*, Arles, Philippe Picquier, 2010.

-----, *Tchouang Tseu. Maître du Tao*, Paris, Pygmalion, 2006.

-----, *Propos intempestifs sur le Zhuangzi. Du meurtre de Chaos à la révolte des singes*, Paris, Allia, 2003.

**Levinovitz, Alan**, « The Zhuangzi and You 遊. Defining an Ideal Without Contradiction », *Dao*, vol. 11, n° 4, 2012, pp. 479-496.

**Lind, Erki**, « Chinese Perspectivism. Perspectivist Cosmologies in Zhuangzi and Journey to the West », *Electronic Journal of Folklore*, vol. 59, n° 1, 2014, pp. 145-164.

**Liou, kia-hway**, « Le Tao et le Tö chez Tchouang-tseu », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 165, n° 3, 1975, pp. 289-295.

**Liu, Chun**, « The Natural Imagery in the Zhuangzi. A Preliminary Study », *Frontiers of Literary Studies in China*, vol. 7, n° 1, 2013, pp. 65-86.

**Liu, Xiaogan**, *Classifying the Zhuangzi Chapters*, Ann Arbor, University of Michigan, 1994.

**Mair, Victor H.**, « The Zhuangzi and its impact », *Daoism handbook*, Livia Kohn (dir.), Boston, Leiden, 2000, pp. 30-52.

**Major, John S.**, « The Efficacy of Useless. A Chuang-tzu Motif », *Philosophy East and West*, vol. 25, n° 3, 1975, pp. 265-279.

**Maspero, Henri**, *La Chine antique*, Paris, PUF, 1978 (1965).

-----, *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Paris, Gallimard, 1971.

- Mathieu, Rémi**, *Étude sur la mythologie et l'ethnologie de la Chine ancienne. Traduction annotée du Shanhai jing*, t. 1, Paris, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 1983.
- Méheust, Bertrand**, « Le prince et le pêcheur. Remarques sur un cas de divination dans le Tchouang-tseu », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, vol. 29, 2007, pp. 179-189.
- Métaillé, Georges et Francine Fèvre** (dir.), *Dictionnaire Ricci des plantes de Chine*, Paris, Cerf, 1995.
- Ming, Thomas**, « Sleeping Beauty and the Dreaming Butterfly. What Did Zhuangzi Doubt About ? », *Dao*, vol. 11, n° 4, 2012, pp. 497-512.
- Möller, Hans-Georg**, *Daoism explained. From the Dream of the Butterfly to the Fishnet allegory*, Chicago, Open Court, 2004.
- Møllgaard, Eske**, « Zhuangzi's Notion of Transcendental Life », *Asian Philosophy*, vol. 15, n° 1, 2005, pp. 1-18.
- , « Zhuangzi's Religious Ethics », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 71, n° 2, 2003, pp. 347-370.
- Morrow, C. M.**, « Metaphorical Language in the Zhuangzi », *Philosophy Compass*, vol. 11, n° 4, 2016, pp. 179-188.
- Normand, Henri**, *Les maîtres du Tao. Lao-tseu, Lie-tseu, Tchouang-tseu*, Paris, Félin, coll. « Les Hommes de Connaissance », 1985.
- Oesterreicher-Mollwo, Marianne**, *Petit dictionnaire des symboles*, « Arbre », Belgique, Brepols, 1992, pp. 18-20.
- Olberding, Amy**, « Sorrow and the Sage. Grief in the Zhuangzi », *Dao*, vol. 6, n° 4, 2007, pp. 339-359.
- Parkes, Graham**, « The Wandering Dance. Chuang Tzu and Zarathoustra », *Philosophy East and West*, vol. 33, n° 3, 1983, pp. 235-250.
- Peterman, James F.**, « Why Zhuangzi's Real Discovery Is One that Lets him Stop Doing Philosophy when he Wants to », *Philosophy East and West*, vol. 58, n° 3, 2008, pp. 372-394.
- Prades, José A.**, *L'éthique de l'environnement et du développement*, Paris, PUF, 1995.
- Pregadio, Fabrizio** (dir.), *The Encyclopedia of Taoism*, London, Routledge, 2008.

**Radice, Thomas**, « Clarity and Survival in the Zhuangzi », *Asian Philosophy*, vol. 11, n° 1, 2001, pp. 33-40.

**Raphals, Lisa**, « Skeptical Strategies in the Zhuangzi and Theaetetus », *Philosophy East and West*, vol. 44, n° 3, 1994, pp. 501-526.

**Robinet, Isabelle**, *Comprendre le Tao*, « Zhuangzi », Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 2002, pp. 38-63.

-----, *Histoire du taoïsme des origines au XIVe siècle*, Paris, Cerf, 1991.

**Roth, Harold D.**, « Bimodal Mystical Experience in the “Qiwulun” Chapter of Zhuangzi », *Journal of Chinese Religions*, vol. 28, n° 1, 2000, pp. 31-50.

**Shang, Geling**, « Embracing Differences and Many. The Signification of One in Zhuangzi’s Utterance of Dao », *Dao*, vol. 1, n° 2, 2002, pp. 229-250.

**Slingerland, Edward**, « Conceptions of the Self in the Zhuangzi. Conceptual Metaphor Analysis and Comparative Thought », *Philosophy East and West*, vol. 54, n° 3, 2004, pp. 322-342.

**Sun, Chaoying**, *Essais sur l’imaginaire chinois. Neuf chants du Dragon*, Paris, You Feng, 2004.

**Svarverud, Rune**, « The Usefulness of Uselessness. The Realm of Useless Trees according to Zhuangzi », *Studies in Chinese Language and Culture*, Christoph Anderl et Halvor Eifring (dir.), Oslo, Hermes Academic Publishing, 2006, pp. 157-168.

**Sterckx, Roel**, « Searching for Spirit. Shen and Sacrifice in Warring States and Han Philosophy and Ritual », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, vol. 29, 2007, pp. 23-54.

**Stevenson, Franck W.**, « Zhuangzi’s Dao as Background Noise », *Philosophy East and West*, vol. 56, n° 2, 2006, pp. 301-331.

**Sturgeon, Donald**, « Zhuangzi, perspectives and greater knowledge », *Philosophy East and West*, vol. 65, n° 3, 2015, pp. 892-917.

**Tournier, Louis Maurice**, *L’imaginaire et la symbolique dans la Chine ancienne*, Paris, Harmattan, 1991.

**Trowbridge, John**, « Skepticism as a Way of Living. Sextus Empiricus and Zhuangzi », *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 33, n° 2, 2006, pp. 249-265.

**Vandermeersch, Léon**, *Études sinologiques*, « La langue graphique chinoise », Paris, PUF, coll. « Orientales », 1994, pp. 235-275.

**Van Norden, Bryan W.**, « Competing Interpretations of the Inner Chapters of the Zhuangzi », *Philosophy East and West*, vol. 46, n° 1, 1994, pp. 247-268.

**Wang, Youru**, « Philosophy of Change and the Deconstruction of Self in the Zhuangzi », *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 27, n° 3, 2000, pp. 345-360.

-----, « The Strategies of “Goblet Words”. Indirect Communication in the Zhuangzi », *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 31, n° 2, 2004, pp. 195-218.

**Wawrytko, Sandra A.**, « Deconstructing Deconstruction. Zhuang Zi as Butterfly, Nietzsche as Gadfly », *Philosophy East and West*, vol. 58, n° 4, 2008, pp. 524-551.

**Wenzel, Christian Helmut**, « Ethics and Zhuangzi. Awareness, Freedom, and Autonomy », *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 30, n° 1, pp. 115-126.

**Wu, Kuang-ming**, *Chuang Tzu. World philosopher at play*, New York, Crossroad Publishing, 1982.

-----, *The Butterfly as companion. Meditations on the first three chapters of the Chuang tzu*, Albany, State University of New York Press, 1990.

**Wunenburger, Jean-Jacques**, *La vie des images*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1995.

-----, *L’imaginaire*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2003.

-----, *L’imagination*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1991.

-----, *Philosophie des images*, Paris, PUF, coll. « Thémis Philosophie », 2001.

**Xinda, Lian**, « Zhuangzi the Poet. Re-Reading the Peng Bird Image », *Dao*, vol. 8, n° 3, 2009, pp. 233-254.

**Yu, Dan**, *Le bonheur selon Tchouang-tseu*, Paris, Belfond, coll. « L’esprit d’ouverture », 2015.

**Zhao, Guoping**, « The Self and Human Freedom in Foucault and Zhuangzi », *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 39, n° 1, 2012, pp. 139-156.

**Zhu, Ying** 朱赢, *Chu xia de pang huang. Zhuangzi xiao yao yi san lun* « 樗下的彷徨。庄子“逍遥义”散论 », *Hainan daxue xuebao*, Renwen shehui kexueban 海南大学学报, 人文社会科学版, 2013, vol. 31, n° 3, 2013, pp. 17-25.

**Annexe : Lexique de l'arbre dans le**  
*Zhuangzi*





## 1. Espèces d'arbres

Caractère	Chapitres intérieurs <i>nei pian</i> 內篇	Chapitres extérieurs <i>wai pian</i> 外篇	Chapitres mixtes <i>za pian</i> 雜篇
Orme <i>yu</i> 榆	« 決起而飛，槍榆枋 » 1/1/15		
Sappan <i>fang</i> 枋	« 決起而飛，槍榆枋 » 1/1/15		
Cédrèle <i>chun</i> 椿	« 上古有大椿者 » 1/1/20		
Ailante <i>chu</i> 樗	« 吾有大樹，人謂之樗 » 1/3/4		
Eleococca <i>wu</i> 梧	« 惠子之據梧也 » 2/5/12 « 據槁梧而暝 » 5/15/24	« 倚於槁梧而吟 » 14/38/18 « 非梧桐不止 » 17/47/8	
Mûrier <i>sang</i> 桑	« 桑林 » 3/8/1 « 宋有荊氏者，宜楸柏桑 » 4/12/14		« 桑以為樞而甕牖 » 28/83/18
Chêne <i>li</i> 櫟	« 見櫟社樹 » 4/11/21 « 櫟社見夢曰 » 4/11/27		
Azerolier <i>zha</i> 柎	« 夫柎梨橘柚 » 4/11/27		
Poirier <i>li</i> 梨	« 夫柎梨橘柚 » 4/11/27		
Oranger <i>ju</i> 橘	« 夫柎梨橘柚 » 4/11/27		
Pampleoussier <i>you</i> 柚	« 夫柎梨橘柚 » 4/11/27		
<i>Catalpa bungei</i> <i>qiu</i> 楸	« 宋有荊氏者，宜楸柏桑 » 4/12/14		
Cyprès <i>bo</i> 柏	« 宋有荊氏者，宜楸柏桑 » 4/12/14 « 唯松柏獨也在 »		« 吾是以知松柏之茂也 » 28/84/22 « 既為秋柏之實矣 »

	5/13/18		32/95/19
Cannelier gui 桂	« 桂可食，故伐之 » 4/13/1		
Arbre à laque qi 漆	« 漆可用，故割之 » 4/13/1		
Pin song 松	« 唯松柏獨也在 » 5/13/18		« 吾是以知松柏之茂也 » 28/84/22
Saule yang 楊		« 大聲不入於里耳，折楊 » 12/33/29	
Paulownia tong 桐		« 非梧桐不止 » 17/47/8	« 桐棺 » 33/98/12
Machilus nan 枏		« 其得枏梓豫章也 » 20/55/7	
Catalpa ovata zi 梓		« 其得枏梓豫章也 » 20/55/7	
Épineux zhe 柘		« 及其得柘棘枳枸之間也 » 20/55/8	
Jujubier ji 棘		« 及其得柘棘枳枸之間也 » 20/55/8	
Poncirier zhi 枳		« 及其得柘棘枳枸之間也 » 20/55/8	
Cédratier ju 枸		« 及其得柘棘枳枸之間也 » 20/55/8	
Châtaignier li 栗		« 栗林 » 20/55/30 « 遊於栗林而忘真 » 20/56/6 « 栗林虞人以吾為戮 » 20/56/6	
Acacia huai 槐			« 水中有火，乃焚大槐 » 26/77/10
Abricotier xing 杏			« 休坐乎杏壇之上 » 31/92/20

## 2. Le ou les arbres génériques

Caractère	Chapitres intérieurs <i>nei pian</i> 內篇	Chapitres extérieurs <i>wai pian</i> 外篇	Chapitres mixtes <i>za pian</i> 雜篇
Arbre <i>mu</i> 木	<p>« 形固可使如槁木 » 2/3/15</p> <p>« 大木百圍之竅穴 » 2/3/18</p> <p>« 木處則惴慄恟懼 » 2/6/12</p> <p>« 散木也 » 4/11/24</p> <p>« 是不材之木也 » 4/11/25</p> <p>« 若將比予於文木邪 » 4/11/27</p> <p>« 又惡知散木 » 4/12/2</p> <p>« 見大木焉有異 » 4/12/8</p> <p>« 此何木也哉 » 4/12/9</p> <p>« 此果不材之木也 » 4/12/11</p> <p>« 山木自寇也 » 4/13/1</p>	<p>« 草木遂長 » 9/23/28</p> <p>« 草木不待黃而落 » 11/27/18</p> <p>« 災及草木 » 11/28/14</p> <p>« 百年之木 » 12/34/3</p> <p>« 樹木固有立矣 » 13/36/16</p> <p>« 猶小石小木之在大山也 » 17/43/28</p> <p>« 夫折大木 » 17/46/2</p> <p>« 若槁木之枝 » 19/50/14</p> <p>« 見大木 » 20/53/6</p> <p>« 伐木者止其旁而不取也 » 20/53/6</p> <p>« 作日山中之木 » 20/53/9</p> <p>« 直木先伐 » 20/54/16</p> <p>« 向者先生形體掘若槁木 » 21/57/21</p>	<p>« 身槁木之枝而心若死灰 » 23/65/23</p> <p>« 雖使丘陵草木之緡 » 25/73/21</p> <p>« 木石同壇 » 25/76/7</p> <p>« 草木怒生 » 26/79/5</p> <p>« 草木之到植者過半而不知其然 » 26/79/5</p> <p>« 冠枝木之冠 » 29/86/28</p> <p>« 暮栖木上 » 29/87/22</p> <p>« 抱木而死 » 29/88/9</p> <p>« 抱木而燔死 » 29/88/10</p>
Arbre <i>shu</i> 樹	<p>« 吾有大樹 » 1/3/4</p> <p>« 今子有大樹 » 1/3/8</p> <p>« 見櫟社樹 » 4/11/21</p> <p>« 倚樹而吟 » 5/15/24</p>	<p>« 樹木固有立矣 » 13/36/16</p> <p>« 伐樹於宋 » 14/39/2</p> <p>« 伐樹於宋 » 20/54/24</p>	<p>« 伐樹於宋 » 28/84/14</p> <p>« 伐樹於宋 » 31/93/25</p>
Forêt <i>lin</i> 林	<p>« 鷓鴣巢於深林 » 1/2/10</p> <p>« 山林之畏佳 » 2/3/18</p> <p>« 桑林 » 3/8/1</p>	<p>« 猿狙之便自山林來 » 12/31/17</p> <p>« 山林之士服 » 13/34/21</p> <p>« 林樂而无形 » 14/38/21</p>	<p>« 苦於山林之勞 » 24/67/28</p> <p>« 先生居山林 » 24/68/14</p> <p>« 大林丘山之善於人也 » 26/79/4</p>

		<p>         « 雖聖人不在山林之中 »          16/43/2          « 宜栖之深林 »          18/49/6          « 出於林中 »          19/50/12          « 然後入山林 »          19/52/7          « 宜棲之深林 »          19/52/31          « 棲於山林 »          20/53/22          « 栗林 »          20/55/30          « 遊於栗林而忘真 »          20/56/6          « 栗林虞人以吾為戮 »          20/56/6          « 山林與 »          22/63/22       </p>	<p>         « 孔子遊乎緇帷之林 »          31/92/20       </p>
--	--	--	---

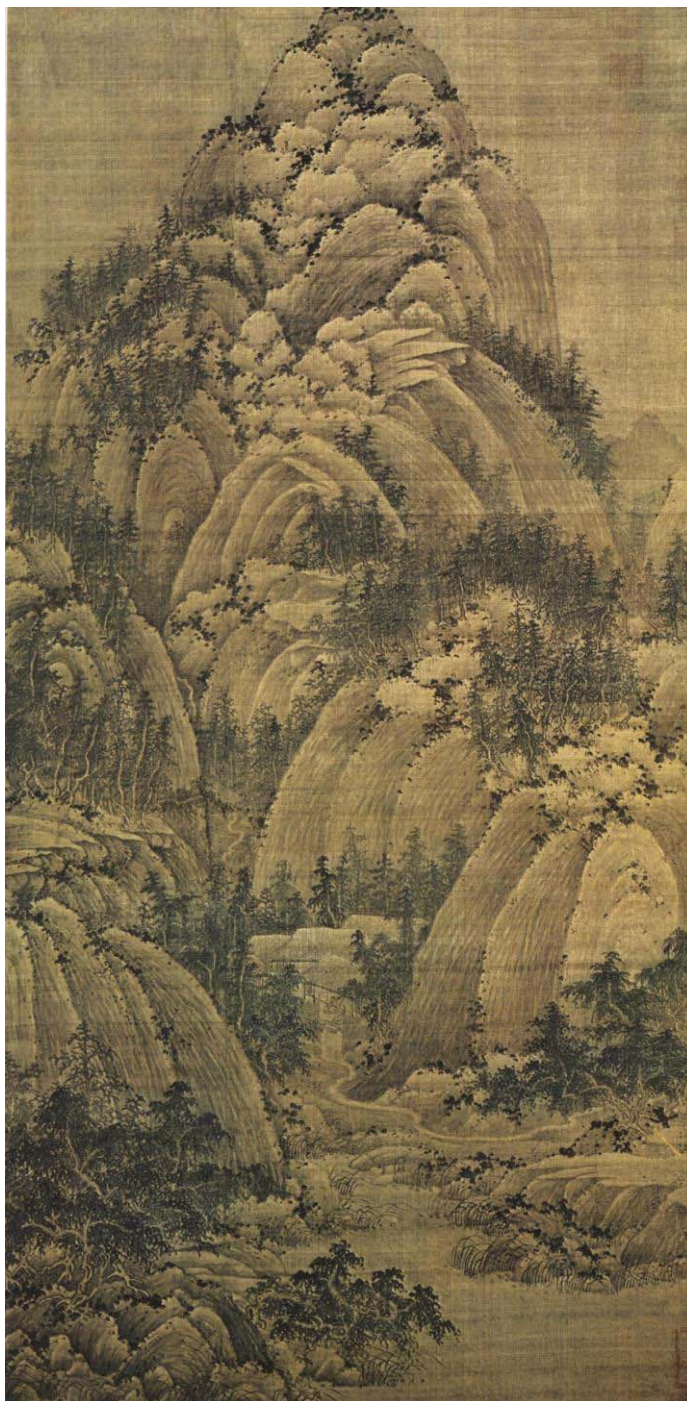
### 3. Les parties de l'arbre

Caractère	Chapitres intérieurs <i>nei pian</i> 內篇	Chapitres extérieurs <i>wai pian</i> 外篇	Chapitres mixtes <i>za pian</i> 雜篇
Branche <i>zhi</i> 枝	« 不過一 <b>枝</b> » 1/2/10 « 其小 <b>枝</b> 卷曲而不中規矩 » 1/3/4 « 其高臨山十仞而後有 <b>枝</b> » 4/11/21 « 大 <b>枝</b> 折 » 4/11/28 « 小 <b>枝</b> 泄 » 4/11/28 « 仰而視其細 <b>枝</b> » 4/12/9	« 過扶搖之 <b>枝</b> » 11/28/5 « 上如標 <b>枝</b> » 12/33/16 « 若槁木之 <b>枝</b> » 19/50/14 « <b>枝</b> 葉盛茂 » 20/53/6 « 攬蔓其 <b>枝</b> » 20/55/7 « 右擊槁 <b>枝</b> » 20/55/12	« 身若槁木之 <b>枝</b> 而心若死灰 » 23/65/23 « 冠 <b>枝</b> 木之冠 » 29/86/28
Partie basale <i>ben</i> 本	« 其大 <b>本</b> 擁腫而不中繩墨 » 1/3/4		
Tronc <i>gen</i> 根	« 俯而見其大 <b>根</b> » 4/12/10		
Feuille <i>ye</i> 葉	« 晤其 <b>葉</b> » 4/12/10	« 其 <b>葉</b> 為蝴蝶 » 18/49/14 « 枝 <b>葉</b> 盛茂 » 20/53/6	
Cime d'un arbre <i>biao</i> 標		« 上如標 <b>枝</b> » 12/33/16	
Souche <i>zhu</i> 株		« 吾處身也若厥 <b>株</b> 拘 » 19/50/14	

## Appendice : L'arbre, un échantillon photo-pictural



*Recherche de la voie dans la montagne d'automne*



(Juran 巨然, Musée national du palais, Taïwan)

*Cavaliers au printemps*



(Zhao Yan 趙焜, Musée national du palais, Taïwan)



*L'arbre difforme*



<http://www.boredpanda.com/ancient-tree-photography-beth-moon/>

*L'arbre humanisé*



<http://www.boredpanda.com/ancient-tree-photography-beth-moon/>

