

# Réhabiliter le Sage taoïste

Yuet Keung Lo

(Professeur invité dans les études du bouddhisme, Université de Leyde)

Dans le taoïsme classique, tel qu'illustré par le *Laozi* et le *Zhuangzi*, il existe un intérêt soutenu pour la cosmologie, qui est profondément lié à une approche pratique de la vie quotidienne, notamment en ce qui concerne la gouvernance mondaine. En termes taoïstes, la cosmologie se rapporte au ciel (*tian* 天), tandis que l'engagement pratique dans le domaine humain est appelé l'humanité (*ren* 人). Bien que le ciel et l'humanité soient unifiés dans la vie idéale taoïste, avec le sage (*shengren* 聖人) incarnant cette harmonie, le *Laozi* et le *Zhuangzi* mettent l'accent sur des aspects différents de cette relation, et il ne faut pas les confondre à la légère. Le sage taoïste ne doit pas être considéré comme une figure unique ou homogène, bien qu'il soit souvent traité comme tel. Dans les deux textes, l'idéal de la culture de soi taoïste est représenté par divers termes, *shengren* n'étant qu'un parmi d'autres. Simplifier cette figure à une seule étiquette néglige les complexités inhérentes à la culture de soi dans le taoïsme. Compte tenu de son importance centrale dans le taoïsme primitif et des nombreuses références qui lui sont faites dans les études modernes, le sage taoïste ne reçoit pas l'attention critique qu'il mérite. Aucune étude n'a spécifiquement analysé la signification du parangon taoïste de l'humanité.<sup>1</sup> Cet article vise à élucider la signification spécifique du sage taoïste (*shengren* 聖人) dans le *Zhuangzi* sous un angle intellectuel-historique, en particulier par rapport à ses formulations dans le *Laozi* et les *Analectes*.

## 1. Sagacité floue et terminologie confondue

Dans les études anglophones, l'exemplaire idéal du taoïsme est souvent désigné sous le terme de « sage », un mot qui est fréquemment utilisé de manière vague et stéréotypée, souvent sans référence à l'origine chinoise. Une représentation typique trouvée dans les cours universitaires sur la « religion de l'Asie » illustre bien ce point:

Un sage taoïste est un individu qui incarne les principes du taoïsme, en particulier dans sa compréhension et son application de la Voie (le *Tao*) et la pratique du *wu wei*. Ces sages sont vénérés pour leur sagesse, leur tranquillité et

---

<sup>1</sup> Isabelle Robinet a écrit sur le terme *shengren* dans le contexte du taoïsme religieux, qu'elle traduit par « saint; homme saint; sage ». Elle affirme que « le *Daode jing* et le *Xici* (繫辭) (Déclarations annexées, une partie du *Yijing*) évoquent souvent le saint uniquement par le terme *shengren*. Dans le *Zhuangzi*, la première source à décrire le saint en détail, il est appelé *shengren*, *zhenren* (Homme réel), *shenren* (Homme divin), ou *zhiren* (至人) (Homme accompli). Ces descriptions, qui combinent des aspects métaphysiques et fantastiques, sont l'un des principaux liens entre le *Zhuangzi* et la tradition taoïste ultérieure. » Voir Fabrizio Pregadio éd., *The Encyclopedia of Taoism* (Londres et New York: Routledge, 2008), Vol. 1, pp.879-881. La caractérisation du sage taoïste à l'époque classique de Robinet est limitée et confond souvent le sage avec le « saint » taoïste des traditions ultérieures. Cela sera développé plus loin dans l'article.

leur capacité à s'harmoniser avec le flux naturel de la vie, démontrant ainsi un alignement profond avec les principes sous-jacents de l'univers.<sup>2</sup>

Cependant, cette représentation pose plusieurs problèmes. Premièrement, elle ne précise pas le terme de « sage » utilisé dans les textes taoïstes; bien que plusieurs termes puissent être vaguement traduits par « sage », ils ne véhiculent pas le même sens. Deuxièmement, elle ne précise pas les textes taoïstes en question ni les périodes historiques auxquelles ils appartiennent. Troisièmement, cette représentation suggère que le sage taoïste vit en isolement, détaché à la fois de la société et de la nature, ce qui est une caractérisation trompeuse. Plus important encore, cette description ne clarifie pas en quoi le sage taoïste diffère, par exemple, du sage confucéen, qui est également reconnu pour sa sagesse et sa tranquillité. Après tout, il est difficile d'imaginer un sage qui ne soit pas sage et tranquille selon les critères conventionnels. En réalité, nous gagnerions un éclairage précieux en considérant l'identité du sage taoïste en relation avec celle du sage confucéen. Nous explorerons cela ci-dessous.

Quatrième, la phrase initiale risque de devenir auto-référentielle et, au final, dénuée de sens. De plus, le concept essentiel de *wu wei* reste inexplicé; il ne fournit même pas ses traductions courantes de « non-action » ou « inaction », qui manquent toutes deux de clarté. Une définition plus précise du *Collins Dictionary* décrit le *wu wei* comme « une action accomplissant son but en accord avec les natures des choses et des événements », offrant ainsi une meilleure orientation, bien que toujours insuffisamment précise.<sup>3</sup> Bien que la deuxième phrase soit plus concrète, des expressions telles que « le flux naturel de la vie » et « les principes sous-jacents de l'univers » sont trop vagues pour caractériser efficacement le sage taoïste, car aucune personne sage n'agirait délibérément contre eux.<sup>4</sup>

Confucius s'écria un jour: « Je pense à cesser de parler. » Zi Gong dit: « Si vous ne parliez pas, qu'aurions-nous, vos disciples, à transmettre? » Le Maître répondit: « Qu'est que le Ciel dit? Les quatre saisons se succèdent et les cent choses naissent. Que dit le Ciel? » ("子曰: 予欲無言。子貢曰: 子如不言, 則小子何述焉? 子曰: 天何言哉? 四時行焉, 百物生焉, 天何言哉? ")<sup>5</sup> Confucius, vénéré comme un sage par ses contemporains et disciples, consacra une grande partie de sa vie à enseigner par des mots parlés. Cependant, comme cet exemple le souligne, il possédait la sagesse d'embrasser le silence lorsque cela était nécessaire, révélant sa véritable perspicacité dans ces moments-là. N'était-il pas, en fait, aligné avec « le flux naturel de la vie », à l'instar du sage taoïste typique? Il est

<sup>2</sup> Définition tirée des notes d'un cours sur les Religions de l'Asie <https://library.fiveable.me/key-terms/religions-of-asia/daoist-sage#:~:text=A%20Daoist%20sage%20is%20an, the%20practic%20of%20wu%20wei>. Consulté le 30 novembre 2024.

<sup>3</sup> <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/wu-wei>. Consulté le 30 novembre 2024.

<sup>4</sup> Robinet dit aussi: « Contrairement au sage confucéen, de plus, le saint taoïste n'est pas caractérisé par des qualités morales mais par une participation active et mystique aux mécanismes naturels de la vie et du monde. » Voir Pregadio, p.880. Cela n'est pas plus clair que le manuel universitaire.

<sup>5</sup> Les Entretiens de Confucius 17.19. Traduit du chinois par Anne Cheng, *Les Entretiens de Confucius* (Paris: Éditions du Seuil, 1981), p.138. La romanisation de Wade-Giles a été convertie en pinyin.

raisonnable de suggérer qu'en imitant le silence du Ciel, Confucius s'harmonisait avec « les principes sous-jacents de l'univers ». Dans cette optique, en quoi différait-il du sage taoïste? Plus précisément, en quoi le sage taoïste se distinguait-il de Confucius? Il est important de noter que les copies les plus anciennes du *Laozi*, découvertes à Guodian, datent d'environ 300 av.J.-C. — près de deux siècles après la mort de Confucius — ce qui indique que certains éléments du texte pourraient avoir été une réaction aux valeurs confucéennes. Cela suggère que le concept de sage a pu être reconceptualisé au fil du temps. Par conséquent, un examen critique du sage taoïste devrait mettre en lumière ses caractéristiques uniques, le cas échéant. La compréhension de « le flux naturel de la vie » et « les principes sous-jacents de l'univers » par *Confucius* et *Laozi* influence de manière significative leurs conceptions respectives de la sagesse. Ces perspectives méritent une exploration critique et une différenciation pour comprendre pleinement leurs implications philosophiques.

Dans un article académique récent sur le sage taoïste du point de vue de la philosophie comparée, Paul J. D'Ambrosio affirme que le sage taoïste dans le *Zhuangzi* « est dédié à réaliser une vision du monde totalement détachée de tout jugement fixe et de toute valeur, y compris le pouvoir et l'argent. »<sup>6</sup> L'auteur se réfère au sage en tant que *zhenren* (真人) (« personne véritable » dans sa traduction) sans fournir de qualification ni de justification.<sup>7</sup> Il reste flou pourquoi il ne préfère pas le terme plus typique *shengren* ou d'autres alternatives possibles. Cette approche décontractée de la terminologie philosophique technique conduit à de la confusion dans la compréhension précise du sage taoïste. D'Ambrosio cite l'histoire de Zhuangzi déclinant l'offre du roi de gouverner l'État pour illustrer que « le pouvoir et l'argent repoussent en réalité » le sage taoïste, identifiant Zhuangzi comme le sage taoïste. Cependant, cela pose problème, car le texte ne le désigne pas explicitement sous ce rôle, ni ne le réfère à lui comme *zhenren* ou *shengren*.<sup>8</sup> Une application non critique de la terminologie confond des termes ayant des significations philosophiques distinctes et crée une compréhension floue du modèle taoïste de l'humanité.

Au-delà de la question de la terminologie confuse, D'Ambrosio semble considérer le rejet du pouvoir et de l'argent comme central dans la culture taoïste. Bien qu'une obsession pour les gains externes puisse en effet entraver la culture de soi, le simple rejet de ceux-ci n'est pas synonyme de réussite dans la culture. Cette perspective non seulement simplifie

<sup>6</sup> Paul J. D'Ambrosio, « La phénoménologie de l'esprit et le sage taoïste », *Comparative and Continental Philosophy* (2017), p.205.

<sup>7</sup> En effet, D'Ambrosio caractérise le sage taoïste à sa guise tout au long de son article, sans fournir de preuves textuelles substantielles, et lorsqu'il en fournit, ses interprétations sont souvent douteuses. Le concept de *zhenren* est particulièrement significatif dans les Chapitres intérieurs du *Zhuangzi*, où il est décrit en détail notable. Cependant, en raison des contraintes de pages, nous n'incluons pas d'analyse de ce concept dans notre discussion. Il suffit de dire que l'immunité au pouvoir, à l'argent, ou à tout gain matériel n'est pas une caractéristique des réalisations spirituelles du *zhenren*. Il semble qu'aucune étude existante en anglais ne traite de ce sujet.

<sup>8</sup> À ma connaissance, *Zhuangzi* n'était pas considéré comme un *shengren* dans les temps anciens; il a commencé à obtenir ce statut uniquement dans les études modernes.

et sous-estime la complexité du sage taoïste dans le *Zhuangzi*, mais elle néglige aussi son caractère essentiel, qui est enraciné dans son moi intérieur.

Le chapitre *Geng sang chu* (《庚桑楚》) dans les Chapitres mélangés du *Zhuangzi* le rend clair:

Éliminez les illusions de la volonté, dénouez les pièges du cœur, débarrassez-vous des enchevêtrements de la vertu; ouvrez les blocages sur la voie. La richesse et la noblesse, la célébrité et l'autorité, la renommée et le profit — ces six sont les illusions de la volonté. Les apparences et la conduite, le teint et les traits, le tempérament et l'attitude — ces six sont les pièges du cœur. Le dégoût et le désir, la joie et la colère, la tristesse et le bonheur — ces six sont les enchevêtrements de la vertu. Le rejet et l'acceptation, prendre et donner, connaissance et capacité — ces six sont les blocages de la Voie. Lorsque ces quatre séries de six n'agitent plus le cœur, alors vous atteindrez la droiture; étant droit, vous serez calme (*jing* 靜, uniformément traduit par tranquillité dans cet article); étant calme, vous serez éclairé; étant éclairé, vous serez vide; et étant vide, vous ne ferez rien (*wuwei* 無為), et pourtant il n'y aura rien qui ne soit accompli.

徹志之勃，解心之繆，去德之累，達道之塞。富、貴、顯、嚴、名、利六者，勃志也；容、動、色、理、氣、意六者，繆心也；惡、欲、喜、怒、哀、樂六者，累德也；去、就、取、與、知、能六者，塞道也。此四六者不盪胸中則正，正則，靜則明，明則虛，虛則無為而無不為也。<sup>9</sup>

Au noyau de la culture de soi se trouvent la volonté, le cœur, la vertu et la Voie, chacun confronté à un ensemble distinct de défis — matériels, psychologiques, émotionnels et des aptitudes. Le pouvoir et l'argent ne sont que deux des six facteurs influençant les défis matériels. D'Ambrosio simplifie grossièrement la culture de soi taoïste et exagère démesurément la réaction de Zhuangzi à l'offre alléchante; l'histoire originale, caractérisée par l'analogie amusante de la tortue sacrificielle, ne suggère pas de répulsion dans sa réponse dédaigneuse mais *humoristique*.<sup>10</sup> Ironiquement, cette exagération déforme l'image réelle du sage taoïste, qui demeure tranquille au milieu des fluctuations des affaires mondaines et de la fortune personnelle.

Song Rongzi (宋榮子), présenté dans le premier chapitre *Xiao yao you* (《逍遙游》) du

<sup>9</sup> Liou Kia-hway, *Œuvre complète de Tchouang-tseu*, Paris: Gallimard, 1969, p.192. Bien que le texte ne mentionne pas explicitement le terme *shengren* dans cette section sur la culture de soi, les indices contextuels suggèrent que la description s'applique au *shengren* et à tout pratiquant taoïste. Le terme apparaît quatre fois tout au long du chapitre, y compris dans les sections d'ouverture et de conclusion.

<sup>10</sup> D'Ambrosio exagère également la nature de l'offre du roi. Zhuangzi n'a été proposé que pour le poste de supervision des affaires à l'intérieur de l'État de Chu, et non pour le contrôle de l'ensemble de l'État. Dans son récit biographique de Zhuangzi dans le *Shiji* (《史記》) (*Les Annales du Grand Historien*), Sima Qian (司馬遷) du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. précise que l'offre concernait le poste de ministre.

*Zhuangzi*,<sup>11</sup> est certainement reconnu pour ses réalisations uniques dans la culture de soi, mais il ne parvient pas à être un sage taoïste. *Zhuangzi* déclare:

Par conséquent, un homme qui possède suffisamment de sagesse pour remplir efficacement une fonction, une conduite suffisamment bonne pour impressionner une communauté, une vertu suffisante pour plaire à un souverain, ou un talent suffisant pour être appelé au service d'un État, a le même genre de fierté personnelle que ces petites créatures. Song Rongzi éclaterait certainement de rire devant un tel homme. Le monde entier pourrait louer Song Rongzi et cela ne le pousserait pas à se donner de la peine; le monde entier pourrait le condamner et cela ne le ferait pas sombrer dans la mélancolie.

Il traçait une ligne claire entre l'intérieur et l'extérieur, et reconnaissait les limites de la véritable gloire et de la honte. Mais c'était tout. En ce qui concernait le monde, il ne s'inquiétait pas, mais il y avait encore un terrain qu'il laissait inexploré.

故夫知效一官，行比一鄉，德合一君而徵一國者，其自視也亦若此矣。而宋榮子猶然笑之。且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之竟，斯已矣。彼其於世，未數數然也。雖然，猶有未樹也。<sup>12</sup>

Les trois types de personnes qui recherchent un poste s'efforcent d'impressionner leur communauté, de plaire à leur souverain ou de servir leur État; ils partagent un déficit fondamental en matière de la culture de soi: ils sont tous motivés par des objectifs externes et soumis aux caprices des autres. C'est précisément pour cette raison qu'ils suscitent le ridicule de Song Rongzi. Alors qu'une personne qui rejette le pouvoir et l'argent peut être supérieure à ceux qui cherchent la fortune, elle ne peut cependant pas être comparée à Song Rongzi. Il est imperméable à la louange et à la réprobation, à la gloire et à la disgrâce; il est indifférent à ses contributions au monde parce qu'il peut catégoriquement délimiter l'intérieur de l'extérieur. Ce qui compte véritablement pour lui, c'est son propre bien-être spirituel.<sup>13</sup> Néanmoins, *Zhuangzi* conclut que Song Rongzi n'a pas encore atteint la culture de soi ultime, et encore moins atteint le statut de *zhenren*.

La minimisation de l'externe repose sur une profonde intuition philosophique. À

<sup>11</sup> Le chapitre *Xiaoyao you* fait partie des sept Chapitres intérieurs du *Zhuangzi*, tels qu'ils sont préservés dans notre recension actuelle. Traditionnellement, le *Zhuangzi* est divisé en trois sections: les Chapitres intérieurs, les Chapitres Extérieurs et les Chapitres divers, *Zhuangzi* étant considéré comme l'auteur des Chapitres intérieurs. Cependant, cette affirmation est difficile à étayer en raison des complexités de la formation de l'œuvre et de son histoire textuelle. Pour une discussion détaillée sur la paternité, voir l'essai de Yuet Keung Lo, « The Authorship of the Zhuangzi », dans le volume édité par Kim-chong Kim, *The Dao Companion to the Zhuangzi* (Cham: Springer Nature, 2022), pp.43-97. Cet article suit le consensus traditionnel, notant qu'il existe en effet des différences significatives dans la représentation de l'idéal taoïste de la culture de soi à travers les trois ensembles de textes. Par souci de simplicité, les auteurs des Chapitres Extérieurs et divers seront également désignés sous le nom de *Zhuangzi*.

<sup>12</sup> Liou Kia-hway, *Œuvre complète de Tchouang-tseu*, Paris: Gallimard, 1969, pp.30-31.

<sup>13</sup> L'interprétation de D'Ambrosio n'est pas tenable. Voir « The Phenomenology of Spirit and the Daoist Sage », pp.205-206.

travers un Confucius caricaturé, Zhuangzi l'exprime dans le chapitre *De chong fu* (《德充符》) des Chapitres intérieurs:

La vie, la mort, la préservation, la perte, l'échec, le succès, la pauvreté, la richesse, la dignité, l'indignité, la calomnie, la renommée, la faim, la soif, le froid, la chaleur — ce sont les alternances du monde, les œuvres du destin. Nuit et jour, elles se remplacent devant nous, et la sagesse ne peut en percer la source. Par conséquent, elles ne doivent pas être suffisantes pour détruire votre harmonie; elles ne doivent pas pénétrer dans le Réservoir de l'Esprit. Si vous pouvez vous harmoniser et vous réjouir de ces changements, les maîtriser sans jamais perdre la joie, si vous pouvez faire cela jour et nuit sans interruption et rendre chaque instant printanier, vous mêlant à tout et créant l'instant dans votre propre esprit — voilà ce que j'appelle être entier dans le pouvoir.

死生存亡，窮達貧富，賢與不肖，毀譽、饑渴、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，使日夜無卻而與物為春，是接而生時於心者也。是之謂才全。

Zhuangzi perçoit le monde extérieur et ses phénomènes changeants comme de simples « alternances » et « œuvres du destin », dont les origines échappent à la compréhension rationnelle. Bien que l'extérieur soit fondamentalement distinct de l'intérieur, il ne doit pas être rejeté complètement. Au contraire, le taoïste dont le « pouvoir est entier » ("才全", *caiquan*) doit chercher à « s'harmoniser et se réjouir en eux, maîtrisant les alternances du monde et les œuvres du destin », en « se mêlant à tout et en créant l'instant dans son propre esprit ». <sup>14</sup> Un simple rejet de l'extérieur ne peut pas accomplir l'harmonie entre l'extérieur et l'intérieur; une telle harmonie exige un état d'esprit tranquille appelé le *lingfu* (靈府), ou « Réservoir de l'Esprit ».

De la représentation stéréotypée du sage taoïste dans les manuels universitaires à celle négligente et partielle d'un spécialiste, il est évident qu'un manque de précision terminologique est largement répandu, entraînant une déformation du sage taoïste et une mauvaise compréhension de la culture de soi taoïste. La discussion suivante analysera l'évolution du terme « *shengren* » (sage), en se basant strictement sur son usage réel dans les textes pertinents. Elle montrera que l'acquisition de la sagesse repose sur l'accomplissement spirituel et se reflète dans les réussites sociales et politiques.

## 2. Prélude philosophique

Le terme *shengren* apparaît pour la première fois dans les *Odes* (*Shijing* 詩經), qui aurait été compilé pendant la période des Zhou de l'Ouest (vers 1046-771 av. J.-C.) et

<sup>14</sup> Le concept de *quanren* (全人), ou « Homme Complet », se trouve dans le chapitre extérieur de *Gengsang chu* (《庚桑楚》). Liou Kia-hway, *Œuvre complète de Tchouang-tseu*, Paris: Gallimard, 1969, p.63. Ce terme représente une autre conception de l'humanité idéale. Il semble s'inspirer de la notion de *quancai* dans le chapitre intérieur de *Dechong Fu*, où le terme *quanren* apparaît également, mais fait spécifiquement référence à une personne sans déformations physiques.

probablement finalisé à la fin de la période des Printemps et Automnes (vers 771-476 av. J.-C.). Cette compilation reflète une longue tradition de poésie orale qui précède sa forme écrite. À cette époque, le terme n'avait pas de signification philosophique et n'apparaissait que dans deux poèmes, ce qui suggère qu'il n'était peut-être pas largement utilisé. En fait, il n'apparaît dans aucun autre classique confucéen. Dans l'ode « Qiao yan » ("巧言") (#261), le poète déclare:

Très grand est le temple ancestral; —  
 Un véritable souverain l'a fondé.  
 Sagement agencés sont les grands projets; —  
 Les sages les ont déterminés.  
 奕奕寢廟，君子作之。  
 秩秩大猷，聖人莫之。<sup>15</sup>

Dans ce contexte, *shengren* (homme de sagesse) est destiné à exprimer la vénération du poète envers les souverains (*junzi* 君子) des générations passées en raison de leur gouvernance sage. Par conséquent, *shengren* se réfère spécifiquement au roi-souverain en relation avec sa sagesse. Dans l'ode « Sang rou » ("桑柔") (#257), le poète compare les sages et les fous dans un sens plus large:

Voici un homme sage; —  
 Ses vues et ses paroles s'étendent sur cent *li*,  
 Il y a un homme stupide; —  
 Lui, au contraire, se réjouit de sa folie.  
 維此聖人，瞻言百里。  
 維彼愚人，覆狂以喜。<sup>16</sup>

Dans les *Odes*, le terme « *shengren* » pourrait s'appliquer à toute personne sage, indépendamment de son rang social, car « *sheng* » signifie littéralement « sage ». <sup>17</sup> Que ce soit un souverain ou non, cela ne concernait pas des qualités morales ou spirituelles spécifiques.

Le terme est apparu plus fréquemment pendant la période des Printemps et Automnes, apparaissant pour la première fois en 585 av. J.-C., avant la naissance de

<sup>15</sup> James Legge, *The Chinese Classics: The She King or The Book of Poetry* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960), Vol. IV, p.342.

<sup>16</sup> Legge, *The She King*, p.525.

<sup>17</sup> Odes (#199) « Xiao min » ("小旻") dit: « Bien que le royaume soit perturbé, certains sont sages, d'autres ne le sont pas » ("国虽靡止，或圣或否"). C'est une utilisation précoce du terme *sheng* dans son sens de « sage ». Voir Legge, *The Chinese Classics*, p.332.

Confucius en 551 av. J.-C., et mentionné pour la dernière fois en 477 av. J.-C., six ans avant sa mort. Bien qu'il ait été utilisé parmi l'aristocratie, le terme « *shengren* » continuait à désigner des individus sages en général, comme l'ont noté les contemporains: « Le sage est celui qui a des vertus illustres » (*shengren you mingde zhe* "聖人有明德"). Cela indique que le terme a commencé à prendre des connotations morales. Moins fréquemment, « *sheng ren* » faisait également référence à un roi. Il est à noter que Confucius lui-même était reconnu comme un descendant d'un sage (*shengren zhi hou* 聖人之後), comme l'indique le *Zuo zhuan* (《左傳》) en 533 av. J.-C.

*Les Analectes* rapportent également qu'un haut fonctionnaire considérait Confucius comme un sage, ou une personne sage (*sheng* 聖), en raison de ses compétences diverses,<sup>18</sup> sans mentionner le caractère moral du Maître ou d'autres attributs, il est également rapporté qu'à une autre occasion, lorsqu'il fut loué pour sa sagesse (*sheng* 聖), Confucius répondit humblement: « Comment oserais-je prétendre être sage ou être humain? »<sup>19</sup> Cela suggère que le concept de sage était fluide et en évolution durant l'époque de Confucius. Le terme 聖人(*shengren*) apparaît quatre fois dans les *Analectes*, spécifiquement dans trois contextes différents. Une de ces occurrences se produit lors d'une discussion entre ses disciples ultérieurs, qui croyaient que seul un sage « pourrait commencer quelque chose et toujours le mener à terme ».<sup>20</sup> Cette perspective peut sembler trop banale si l'on a tendance à associer la sagesse uniquement à des réalisations extraordinaires. Cependant, les disciples n'impliquaient pas que le simple fait d'avoir la persévérance pour accomplir une tâche du début à la fin suffisait à qualifier quelqu'un de sage. Les deux autres occurrences du terme *shengren* proviennent de Confucius lui-même, qui conseillait à ses disciples de se tenir dans l'admiration des « paroles des sages » (*shengren zhi yan* "聖人之言").<sup>21</sup> Cependant, nous ne savons pas qui étaient ces sages ni pourquoi ils étaient reconnus comme tels.

Confucius exprima des regrets de ne pas avoir eu la chance de rencontrer un sage (*shengren* 聖人) de son vivant, se lamentant qu'il pourrait même ne pas avoir l'espoir de rencontrer un homme vertueux et se contenterait de rencontrer quelqu'un qui manifestait de la constance (*heng* 恒).<sup>22</sup> Cultiver la constance exige de la patience, de la persévérance et de la dévotion — des vertus qui ne sont pas toujours faciles à développer. Comme l'ont souligné les disciples de Confucius, seul un sage « pouvait commencer quelque chose et toujours le mener à bien », mettant en avant l'importance de la constance. Bien que cette

<sup>18</sup> Les Entretiens de Confucius 9.6, Anne Cheng, *Les Entretiens de Confucius*, p.75.

<sup>19</sup> Les Entretiens de Confucius 7.34, Anne Cheng, *Les Entretiens de Confucius*, p.67. Lau a pris *sheng* et *ren* comme des noms, mais dans l'original, ils fonctionnent comme des adjectifs. Il est important de noter que dans les *Analectes*, Confucius n'a reconnu que trois individus comme des hommes humains (*renren* 仁人), tous ayant vécu durant la dynastie Shang, des siècles plus tôt. Voir *Les Entretiens de Confucius* 18.1, Anne Cheng, *Les Entretiens de Confucius*, p.140.

<sup>20</sup> Les Entretiens de Confucius 19.12, Anne Cheng, *Les Entretiens de Confucius*, p.147.

<sup>21</sup> Les Entretiens de Confucius 16.8, Anne Cheng, *Les Entretiens de Confucius*, p.131.

<sup>22</sup> *Analects* 7.26, Lau, *Analects*, p.89. Dans *Analects* 13.22, Confucius admirait un proverbe des gens du Sud: « Un homme dépourvu de constance ne deviendra ni chaman ni médecin. » Voir Lau, p.122.

persévérance puisse satisfaire Confucius, elle ne répondait pas à son idéal de sagesse. Étant donné ses nombreux voyages et ses diverses expériences de vie, cela suggère que les sages étaient en effet rares. Pour Confucius, une personne dotée de multiples talents ne qualifiait pas nécessairement pour être un sage, et il parlait rarement des sages, semblant éviter le sujet dans son ensemble.

Dans une rare occasion, cependant, lorsque son disciple Zigong lui demanda si quelqu'un qui « donnait largement au peuple et apportait de l'aide à la multitude » pouvait être considéré comme « humain » (*ren* 仁), Confucius, peut-être un peu pris au dépourvu, répondit:

Ce n'est plus une question d'humanité avec un tel homme. Si vous devez le décrire, « sage » est peut-être le mot juste. Même Yao et Shun auraient eu du mal à accomplir autant. Maintenant, d'autre part, une personne humaine aide les autres à prendre position dans la mesure où lui-même souhaite prendre position, et les amène là où lui-même souhaite aller. La capacité de prendre comme analogie ce qui est proche de soi peut être appelée la méthode de l'humanité.<sup>23</sup>

Yao et Shun étaient des rois légendaires connus pour leurs grandes vertus et leurs capacités de gouvernance, et Confucius exprimait une admiration sans réserve pour Yao. Il s'exclama: « Comme Yao était grand en tant que souverain! Comme il était grand! C'est le Ciel qui est grand, et c'est Yao qui s'est modelé sur lui. Ses vertus étaient si infinies que le peuple commun ne pouvait même pas les nommer. Il était grand dans ses succès et brillant dans ses réalisations! »<sup>24</sup> Néanmoins, Confucius hésitait à considérer Yao et Shun comme des sages, car ils auraient trouvé difficile de « donner largement au peuple et d'apporter de l'aide à la multitude. » À une autre occasion, Confucius fit remarquer l'insuffisance de Yao et Shun lorsqu'il parlait des qualités du gentleman (*junzi*): « Il (le gentleman) se cultive lui-même et parvient ainsi à la révérence... Il se cultive lui-même et apporte ainsi la paix et la sécurité au peuple. Même Yao et Shun ont trouvé la tâche d'apporter la paix et la sécurité au peuple difficile. »<sup>25</sup> Cela indique une progression de la culture morale personnelle vers la gouvernance publique, qui bénéficie à la société et réalise les idéaux de la culture de soi. Comme l'observait Confucius, « Les hommes de l'antiquité étudiaient pour s'améliorer eux-mêmes; les hommes d'aujourd'hui étudient

<sup>23</sup> Les Entretiens de Confucius 6.28, Anne Cheng, *Les Entretiens de Confucius*, p.60. Lau a traduit *ren* par « bienveillant », et j'ai modifié cela en « humain ».

<sup>24</sup> Les Entretiens de Confucius 8.19, Anne Cheng, *Les Entretiens de Confucius*, p.72. Selon la légende, Yao nomma Gun pour contrôler les inondations, mais il échoua finalement dans cette mission et fut emprisonné jusqu'à sa mort par le successeur de Yao, Shun. Il est incertain si Confucius connaissait cette histoire — bien qu'il soit probable qu'il la connaissait — mais cela met en évidence que la gouvernance de Yao a rencontré des luttes et des défis. Néanmoins, cela ne diminue pas la glorification de Yao par Confucius, à moins que l'on suppose que Yao devait être parfait et capable de réussir dans toutes ses entreprises sans effort.

<sup>25</sup> Les Entretiens de Confucius 14.45, Anne Cheng, *Les Entretiens de Confucius*, p.119. Il est à noter que le terme *junzi* se réfère au souverain dans les *Odes* citées précédemment; cependant, à l'époque de Confucius, il en vint à signifier toute personne qui aspirait à se cultiver pour devenir un individu large d'esprit, engagé dans le bien-être public.

pour servir les autres. »<sup>26</sup> La culture de soi et le service aux autres représentent les deux extrémités d'un continuum moral.

D'autre part, l'imitation du Ciel par Yao était cruciale, car celle-là visait à harmoniser le ciel et l'humanité, comme on le voit dans le *Zhuangzi*. Son succès politique était fondé sur sa culture personnelle, qui comprenait certainement sa vertu humaine. Cet aspect double de la vertu de Yao, mis en lumière par Confucius, semble avoir influencé les philosophies du *Zhuangzi* et, comme cela sera montré, celle de *Laozi* également.

Concernant Shun, Confucius a dit: « S'il y a un souverain qui a atteint l'ordre sans agir, c'était peut-être Shun. Il n'avait rien d'autre à faire que de maintenir une posture respectueuse et de faire face au sud » ("無為而治者, 其舜也與? 夫何為哉, 恭己正南面而已矣").<sup>27</sup> Comme pour ses remarques sur Yao, Confucius a souligné la culture personnelle de Shun et son influence sur la gouvernance. Ce qui est le plus important, c'est qu'il a caractérisé le style de gouvernance de Shun comme étant *wuwei*, c'est-à-dire non-interventionniste; Shun maintenait une attitude respectueuse tout en accomplissant ses devoirs de souverain. Il est erroné, comme le croient de nombreux chercheurs, de penser que Shun ne faisait littéralement rien d'autre que s'asseoir respectueusement sur le trône.<sup>28</sup> Peu de personnes ont noté que Confucius a également déclaré: « Shun avait cinq fonctionnaires, et l'Empire était bien gouverné. »<sup>29</sup> Selon le disciple de Confucius, Zixia, « lorsque Shun possédait l'Empire, il éleva Gao Yao parmi la multitude, écartant ceux qui n'étaient pas humains. »<sup>30</sup> Cette idée reflète probablement les enseignements de Confucius lui-même. Ainsi, « faire face au sud » signifie déléguer les meilleurs fonctionnaires à leurs postes respectifs; en plus de leurs compétences techniques, ils devaient être humains. Cela reflète le principe fondamental de la gouvernance basée sur la vertu, et la mise en œuvre

<sup>26</sup> Les Entretiens de Confucius 14.25, Anne Cheng, *Les Entretiens de Confucius*, p.115. Lau traduit « weiji » ("為己") par « impressionner les autres », mais son véritable sens est « servir les autres » (littéralement, pour le bien des autres).

<sup>27</sup> Les Entretiens de Confucius 15.4, Anne Cheng, *Les Entretiens de Confucius*, p.122. Comme le remarque Lau, « le siège de l'empereur fait face au sud ». Lorsque son disciple Zilu lui demanda à propos du *junzi* (君子), Confucius répondit: « Cultiver en soi la gravité et le sérieux dus à toutetache » ("修己以敬"). Il est clair que c'est ainsi que Shun a commencé sa propre culture. Voir Les Entretiens de Confucius 14.45, Anne Cheng, *Les Entretiens de Confucius*, p.119.

<sup>28</sup> Dans son analyse de la gouvernance *wuwei* de Shun, Edward Slingerland note: « Dans l'état idéal d'harmonie entre le Ciel et les humains qui prévalait dans l'Antiquité, le souverain n'avait pas besoin d'agir ou de parler. Il rectifiait simplement sa personne et prenait la position rituelle convenant à un souverain, et le monde s'ordonnait de lui-même. » Il néglige les efforts pratiques de Shun dans la gouvernance, les réduisant plutôt à son « état d'esprit personnel ». Il lie cet état à « une efficacité observable, presque surnaturelle dans le monde », affirmant que « c'est cette efficacité qui permet au sage-roi Shun de mettre de l'ordre dans le monde simplement en assumant la position rituelle appropriée. » Voir son ouvrage *Effortless Action: Wu-Wei and the Daoist Tradition* (New York: Oxford University Press, 2003), pp.44, 8. Cela reflète un malentendu courant dans le milieu académique. Il est douteux que la croyance en l'harmonie entre le Ciel et les humains ait véritablement existé dans l'Antiquité, et cela nécessite une justification, tout comme une explication de ce que cette harmonie impliquait et comment elle était poursuivie et atteinte, soutenue par des preuves.

<sup>29</sup> Les Entretiens de Confucius 8.20, Anne Cheng, *Les Entretiens de Confucius*, p.72.

<sup>30</sup> Les Entretiens de Confucius 12.22, Anne Cheng, *Les Entretiens de Confucius*, p.101.

de ce principe n'est pas facile.

Le *wuwei* ne signifie pas l'inaction ou l'action sans but, comme il est couramment traduit, ni n'implique nécessairement l'absence d'effort.<sup>31</sup> Au contraire, il s'agit de remplir respectueusement ses devoirs, motivé et guidé par des vertus cultivées. Au-delà de l'humanité qui émane de lui-même, la vertu de Shun se manifestait dans son attitude envers l'Empire qu'il gouvernait si magnifiquement. Confucius loua: « Comme Shun et Yu étaient élevés en s'éloignant de l'Empire lorsqu'ils en prenaient possession. »<sup>32</sup> En d'autres termes, Shun et Yu étaient des dirigeants désintéressés; ils forgeaient un lien avec leurs sujets qui transcendait la distinction entre soi et autrui, possédant l'Empire sans l'approprier. Cela exemplifie leur style de gouvernance *wuwei*, qui fut ensuite développé et étendu à diverses activités, recevant une glorification dans le *Laozi* et le *Zhuangzi*.<sup>33</sup> Bien que le *wuwei* soit souvent considéré comme une caractéristique du taoïsme, il est important de noter que le terme n'apparaît dans aucune littérature antérieure à l'époque de Confucius. Cela suggère qu'il pourrait avoir inventé ce concept pour décrire le style de gouvernance de Shun, ce qui indique que l'idée fondamentale du *wuwei* dans le taoïsme pourrait avoir été inspirée par Confucius.

Malgré leur gouvernance presque parfaite et le fait que Yao et Shun soient unanimement considérés comme des sages dans les époques ultérieures et dans les études modernes,<sup>34</sup> Confucius n'a pas explicitement qualifié Yao et Shun de sages (*shengren* 聖人). Nous devons respecter l'évaluation de Confucius et nous abstenir de les classer historiquement comme des sages, tout comme nous devons rester fidèles à notre compréhension du concept de sagesse dans les textes taoïstes.

### 3. Le Sage dans le *Laozi*

Contrairement aux *Analectes*, où le terme *shengren* n'apparaît que quatre fois, le *Laozi* l'utilise 32 fois à travers 26 de ses 81 chapitres. Cette augmentation spectaculaire indique que le concept de sage prenait de l'importance à travers les frontières doctrinales pendant la période des Royaumes combattants (475-221 av. J.-C.). Cette tendance se reflète

<sup>31</sup> Edward Slingerland explore le concept de « *wuwei* », qu'il traduit par « action sans effort », dans la philosophie confucéenne et taoïste, de Confucius à Zhuangzi, ainsi que dans d'autres textes pertinents. Il soutient que le *wuwei* ne concerne pas l'inaction, mais plutôt l'alignement avec le flux naturel de la vie, ce qui conduit à une plus grande efficacité et harmonie. Voir son livre *Effortless Action*, en particulier les pages 7-12. Une grande partie de sa discussion est cohérente, bien que parfois en désaccord avec l'analyse de cet article; toutefois, l'accent de Slingerland n'est pas spécifiquement mis sur le sage taoïste et sa culture de soi. Il utilise le terme « sage » dans un sens générique et ne distingue pas les diverses appellations de « sage » et leurs significations dans les textes qu'il examine.

<sup>32</sup> Les Entretiens de Confucius 8.18, Anne Cheng, *Les Entretiens de Confucius*, p.72.

<sup>33</sup> Par exemple, Le *Tao Te Ching* de Lao Tseu (chapitre 2) dit: « C'est pourquoi le saint adopte la tactique du non-agir, et pratique l'enseignement sans parole. Toutes choses du monde surgissent sans qu'il en soit l'auteur! Il produit sans s'approprier, il agit sans rien attendre, son œuvre accomplie, il ne s'y attache pas, et puisqu'il ne s'y attache pas, son œuvre restera. » Liou Kia-hway, 1969, *Tao-tö king*, Paris: Éditions Gallimard, pp.57-58.

<sup>34</sup> Slingerland, par exemple, appelle Yao et Shun « roi-sage » ou « roi-dirigeant ». Voir *Effortless Action*, pp.41, 45, 164, 69; 16, 44.

également dans deux grandes œuvres confucéennes — le *Mencius* (29 fois), le *Xunzi* (81 fois) et le *Zhuangzi* (113 fois), qui sont à peu près contemporaines du *Laozi*. Comme mentionné précédemment, la signification de « sage » a évolué au fil du temps, mais au quatrième siècle avant J.-C., elle est devenue relativement stable dans les textes de diverses traditions philosophiques. Tout au long de ce processus de stabilisation, les confucéens et les taoïstes se sont influencés mutuellement de manière significative.<sup>35</sup>

La représentation du sage taoïste dans le manuel universitaire mentionné suggère un individu vivant en isolement, déconnecté à la fois de la société et de la nature. Stéréotyper le sage taoïste comme incarnant uniquement la tranquillité pour la culture personnelle est à la fois trompeur et inexact; le définir en contraste avec le sage confucéen uniquement sur cet aspect est biaisé. Le sage taoïste n'est pas détaché des réalités de la vie quotidienne. Cette représentation contraste fortement avec le concept de *shengren* dans le *Laozi*, qui est riche en métaphores de la nature. Le terme des dix mille choses, *wanwu* (萬物), apparaît 20 fois à travers 16 chapitres, accompagné d'éléments naturels spécifiques comme l'eau, les vallées et le bloc non sculpté. Dans la philosophie du *Laozi*, la nature n'est pas simplement un arrière-plan; elle fait partie intégrante de son essence et de son expression. Il est important de noter que la nature n'existe pas en isolation dans ce cadre; elle est profondément interconnectée avec le domaine humain. En conséquence, le *shengren* se trouve au cœur de cette philosophie, pleinement engagé avec la société humaine, comme le décrit le *Laozi*.

Parmi les 32 occurrences de *shengren*, au moins 15 mentionnent explicitement leur relation avec le peuple sous leur responsabilité, les qualifiant de souverains (#26, #78) ou indiquant qu'ils gouvernent l'État (#57, #70, #78) ou prennent en charge l'empire (#29). Le sage est habile à sauver les gens (#27) et adhère au principe de non-confrontation dans ses actions (#27, #81). Il « C'est pourquoi le saint adopte la tactique du non-agir, et pratique l'enseignement sans parole » (#2),<sup>36</sup> cela démontre leur engagement social et leur présence parmi le peuple. La tranquillité en tant que vertu doit être comprise sous cet angle. Une

<sup>35</sup> Edward Slingerland soutient l'idée d'une influence mutuelle entre les doctrines confucéenne et taoïste. Il suggère que, malgré leurs différences, les deux traditions ont interagi et se sont façonnées mutuellement au fil du temps. Slingerland met en évidence comment des concepts du taoïsme, tels que le *wuwei* (non-action), ont pénétré la pensée confucéenne, influençant sa compréhension de la gouvernance et du comportement éthique. Inversement, il reconnaît également que les idées confucéennes ont eu un impact sur les pratiques taoïstes, en particulier dans le contexte de la responsabilité sociale et de la culture morale. Cette interaction reflète une relation dynamique où les deux traditions contribuent à une compréhension plus riche de concepts tels que l'harmonie et l'action efficace dans le monde. Dans ses discussions, Slingerland accepte la vision traditionnelle selon laquelle *Laozi* est un personnage antérieur à Confucius, ce qui est significatif pour comprendre le développement de la pensée taoïste et confucéenne. Cette perspective chronologique est importante pour examiner comment ces deux traditions philosophiques ont pu s'influencer mutuellement tout en évoluant de manière distincte. Bien que cet article reconnaisse que *Laozi* précède Confucius historiquement, il analyse la philosophie de *Laozi* à partir du texte éponyme reçu, dont les premières copies ne remontent qu'à environ 300 av. J.-C., soit près de deux siècles après la mort de Confucius. Par conséquent, il est difficile de déterminer comment l'influence mutuelle entre la pensée de Confucius et le texte de *Laozi* a commencé.

<sup>36</sup> Liou Kia-hway, *Tao-tō king*, Paris: Éditions Gallimard, 1969, p.57.

brève comparaison avec les vues de Confucius sur le sage et l'homme humain nous offre des éclairages précieux.

Confucius distingue de manière perspicace les qualités d'une personne sage et d'une personne humaine. Il dit: « Le sage trouve la joie dans l'eau; l'homme humain trouve la joie dans les montagnes. Le sage est actif; l'homme humain est tranquille. Le sage est joyeux; l'homme humain est long-vivant » ("子曰: 知者樂水, 仁者樂山; 知者動, 仁者靜; 知者樂, 仁者壽").<sup>37</sup> Ici, Confucius ne commentait pas sur le tempérament d'une personne, mais comparait plutôt les dispositions façonnées par la culture de soi. Après tout, la sagesse n'est pas uniquement une caractéristique innée. En ce sens, être actif et être tranquille reflètent les vertus cultivées du sage et de l'homme humain, respectivement, s'alignant avec les dimensions cognitives et affectives du cœur-esprit. Cependant, cela n'implique pas qu'un sage taoïste, s'il est tranquille, soit nécessairement humain, car la tranquillité, elle aussi, est une disposition acquise par la culture de soi. En fait, *Laozi* 5 suggère le contraire:

L'univers n'a point d'affections humaines: toutes les choses du monde lui sont comme chien de paille'. Le saint n'a point d'affections humaines; Le peuple lui est comme chien de paille. L'univers est pareil à un soufflet de forge; vide, il n'est point aplati. Plus on le meut, plus il exhale, plus on en parle, moins on le saisit, mieux vaut s'insérer en lui.

天地不仁, 以萬物為芻狗; 聖人不仁, 以百姓為芻狗。天地之間, 其猶橐籥乎? 虛而不屈, 動而愈出。多言數窮, 不如守中。<sup>38</sup>

Contrairement à la caractérisation de Confucius des sages, le sage taoïste, ici identifié comme *shengren*, n'est pas humain et est davantage enclin à l'activité qu'à la tranquillité. Bien qu'il puisse paraître tranquille, comme un soufflet, sa nature essentielle est celle de l'activité. Ainsi, à la lumière des distinctions de Confucius, le sage taoïste est, en essence, une personne sage plutôt qu'humaine. Ici, le sage désigne spécifiquement un dirigeant responsable du bien-être de son peuple. En réalité, le sage dans tout le livre de *Laozi* valorise l'activité. Par exemple, *Laozi* 8 dit: « Elle remplit sa tâche. Elle agit à propos. » ("事善能, 動善時。").<sup>39</sup> Cela doit être compris comme la compétence cultivée du sage taoïste, le sujet implicite ici, qui est actif et engagé dans le monde, toujours vigilant et prêt à agir. Cependant, il frappe seulement au moment le plus opportun, faisant preuve de sagesse dans ses actions. La capacité du sage à gérer les affaires se révèle dans *Laozi* 27:

Le Maître éminent est ignoré du peuple.

<sup>37</sup> *Les Entretiens de Confucius* 6.21, Anne Cheng, *Les Entretiens de Confucius*, p.59.

<sup>38</sup> Liou Kia-hway, 1969, *Tao-tö king*, Paris: Éditions Gallimard, p.61. J'ai modifié la traduction de Lau.

<sup>39</sup> Liou Kia-hway, 1969, *Tao-tö king*, Paris: Éditions Gallimard, p.64. Il convient de souligner que Mencius avait caractérisé Confucius comme « un sage des actions opportunes » (*sheng zhi shi zhe* "聖之時者"). Mencius 5B1, voir D.C. Lau, Mencius (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Classics, 1984 rpt.), p.150.

Ensuite vient celui que le peuple aime et loue.  
 Puis celui qu'il redoute.  
 Enfin celui qu'il méprise.  
 Si le maître n'a qu'une confiance insuffisante en son peuple,  
 celui-ci se méfiera de lui.  
 Le Maître éminent se garde de parler  
 Et quand son ouvre est accomplie et sa tâche remplie  
 le peuple dit: « Cela vient de moi-même. »

善行無轍迹，善言無瑕譏；善數不用籌策；善閉無關楗而不可開，善結無繩約而不可解。是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。是謂襲明。故善人者，不善人之師；不善人者，善人之資。不貴其師，不愛其資，雖智大迷，是謂要妙。<sup>40</sup>

Le mot-clé *shan* 善 (exceller; habile), qui apparaît à la fois dans *Laozi* 8 et 27, ne doit pas être négligé. En effet, la quête de l'habileté est l'objectif de la culture de soi dans la philosophie de Laozi. L'habileté se manifeste dans l'action et nécessite une perspicacité cultivée (*ming* 明), qui constitue la sagesse (*zhi* 智), pour guider l'action. La vertu de la tranquillité est absente ici. *Laozi* 2 développe cette idée davantage:

C'est pourquoi le saint adopte  
 la tactique du non-agir,  
 et pratique l'enseignement sans parole.  
 Toutes choses du monde surgissent  
 sansceuvre en soit l'auteur.  
 Il produit sans s'approprier,  
 il agit sans rien attendre,  
 son œuvre accomplie, il ne sy attache pas,  
 et puisqu'il ne s'y attache pas,  
 son œuvre restera.

是以聖人處無為之事，行不言之教；萬物作焉而不辭，生而不有。為而不恃，功

<sup>40</sup> Liou Kia-hway, 1969, *Tao-tö king*, Paris: Éditions Gallimard, p.78. Lau traduit « shanren » ("善人") par « good man » et « bushan ren » ("不善人") par « bad man », mais Laozi ne parle pas ici de la morale. Au contraire, il se concentre sur la compétence dans ce chapitre, et pratiquement dans toute l'œuvre. C'est pourquoi j'ai modifié la traduction de Lau.

成而弗居。夫唯弗居，是以不去。<sup>41</sup>

Cependant, dans le *Laozi*, le sage taoïste met également l'accent sur l'importance de la tranquillité, la cultivant activement et la pratiquant pour ses bienfaits pratiques. Le Laozi 45 déclare:

« Le mouvement triomphe du froid. Le repos triomphe de la chaleur. Pureté et quiétude sont normes du monde. » ("躁胜寒，静胜热。清静为天下正").<sup>42</sup> Laozi transcende les perspectives conventionnelles, observant le monde depuis un point de vue plus large. Il reconnaît que la limpidité et la tranquillité sont la nature fondamentale de toutes choses et agit avec sagesse conformément à cette compréhension. Cependant, il se rend également compte de la nécessité de cultiver la capacité d'incarner lui-même ces qualités, car il doit être limpide et tranquille pour percevoir clairement la nature inhérente des choses. Le *Laozi* 16 développe cette idée:

Atteins à la suprême vacuité  
et maintiens-toi en quiétude,  
Devant l'agitation fourmillante des êtres  
ne contemple que leur retour.  
Les êtres divers du monde  
feront retour à leur racine.  
Faire retour à la racine, c'est s'installer dans  
la quiétude;  
S'installer dans la quiétude, c'est retrouver  
l'ordre;  
Retrouver l'ordre, c'est connaître le constant; Connaître le constant, c'est  
l'illumination.  
Qui ne connaît le constant  
crée aveuglément son malheur.  
Qui connaît le constant sera tolérant.  
Qui est tolérant sera désintéressé.

---

<sup>41</sup> Liou Kia-hway, *Tao-tō king*, Paris: Éditions Gallimard, 1969, pp.57-58.

<sup>42</sup> Liou Kia-hway, *Tao-tō king*, Paris: Éditions Gallimard, 1969, p.122. Lau traduit la dernière phrase par « Limpid and still, One can be a leader in the empire. » Le texte original ne mentionne pas et n'implique même pas être « a leader in the empire »; « zheng » (正) ne signifie pas « leader » ou « leadership ».

Qui est désintéressé sera royal.

Qui est royal sera céleste.

Qui est céleste fera un avec le Tao.

Qui fait un avec le Tao vivra longtemps.

Jusqu'à la fin de sa vie, rien ne saurait l'atteindre.

致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。<sup>43</sup>

Pour atteindre la tranquillité, il faut d'abord débarrasser l'esprit des préjugés qui peuvent le troubler et l'agiter; ainsi, le vide est une condition préalable à la tranquillité. Lorsque l'esprit est tranquille, il peut percevoir les choses clairement, saisir leur véritable nature et comprendre comment elles se déroulent selon leurs conclusions naturelles. Cela correspond à l'affirmation de Laozi: « Connaître la constance mène à la clarté » (*zhichang yue ming* "知常曰明").<sup>44</sup> La sagesse transcende la connaissance ordinaire; elle cultive une clarté qui favorise une observation impartiale, garantissant que nos actions ne perturbent pas les processus naturels en cours. Au niveau fondamental, les êtres humains sont intrinsèquement connectés aux innombrables choses. Une bonne compréhension de cette interconnexion permet à Laozi de concentrer ses efforts sur le soutien au fonctionnement et au développement de ces entités, une pratique qu'il appelle *wuwei* — agir comme s'il n'agissait pas du tout, ce qui reflète sa sagesse profonde.

La tranquillité, par conséquent, n'est pas simplement l'absence de perturbation mentale et émotionnelle dans le sens conventionnel. Elle résulte du vide mental, de l'alignement avec la nature des choses et de la possibilité d'adopter une perspective impartiale. Il est important de noter que, pour Laozi, la tranquillité est aussi une compétence. Les sept chapitres qui abordent la tranquillité soulignent sa connexion avec l'atteinte d'objectifs pratiques dans le monde. La tranquillité ne concerne pas uniquement la culture de soi; elle sert un but plus large, en particulier dans la gouvernance de l'État et de ses citoyens selon le Tao. Comme le dit Laozi dans le chapitre 57: « Je préfère la tranquillité, et ainsi, le peuple deviendra lui-même droit. »<sup>45</sup> Il est notable que Shun cultivait la révérence en lui-même et influençait spontanément le peuple, réussissant à gouverner le monde grâce à son approche du *wuwei*, tandis que Laozi mettait l'accent sur

<sup>43</sup> Liou Kia-hway, 1969, *Tao-tö king*, Paris: Éditions Gallimard, pp.76-77. Le chapitre correspondant dans le *Laozi* de *Guodian A* est formulé différemment: « Atteindre une constance éternelle. Maintenir le vide avec sincérité. » ("至虛恒也; 守冲篤也。"). Le terme « *jing* » (tranquillité) a été remplacé par « *chong* » (vide).

<sup>44</sup> Lau a traduit « *ming* » par discernement. Pour une étude pionnière sur l'idée de « *ming* » dans le *Laozi*, voir Yuet Keung Lo, « To Use or Not to Use: The Idea of Ming in the Zhuangzi », *Monumenta Serica* 47 (1999), pp.153-156.

<sup>45</sup> Lau traduit différemment: « I prefer stillness and the people are rectified of themselves. » Voir son *Tao Te Ching*, p.118.

la fusion de la tranquillité en harmonie avec le peuple, afin de les aider à devenir eux-mêmes droits.<sup>46</sup> Leurs styles de gouvernance sont suffisamment similaires pour suggérer l'influence du premier sur le second.

Pour Laozi, c'est uniquement en possédant la sagesse nécessaire pour reconnaître la nature autosuffisante de la tranquillité en toutes choses que l'on peut véritablement comprendre leur fonctionnement et leur développement. Ce n'est qu'à ce moment-là qu'on peut pratiquer le *wuwei*, permettant à ces entités de prospérer et d'atteindre des objectifs mutuels bénéfiques pour toutes les parties impliquées. Laozi fait référence à « la voie du ciel » (*Tian zhi dao* 《天之道》) dans quatre chapitres, spécifiquement dans trois chapitres (#73, #77, #81), ainsi qu'au concept de *shengren*, qui est compris dans les chapitres restants (#9). Il est clair que Laozi cherche à harmoniser le ciel et l'humanité à travers la culture de soi et à incarner cet idéal dans le sage, qui est activement engagé dans les affaires sociales et politiques. Le sage taoïste dans le *Laozi* n'est pas une figure solitaire; au contraire, il est intimement lié au monde qui l'entoure.

#### 4. De l'Homme au Sage dans le *Zhuangzi*

Robinet affirme que « le *Daode jing* [c'est-à-dire le *Laozi*] et le *Xici* (繫辭) (Commentaires, une section du *Yijing*) se réfèrent souvent au saint uniquement par le terme *shengren*. » Mettant de côté la question de savoir si « saint » est une traduction appropriée pour *shengren* — qui incarne la connaissance expérimentale, la sagesse et la vertu, et qui, en particulier dans le *Laozi*, se réfère souvent à un dirigeant — il est important de noter que *shengren* n'est pas le seul terme pour désigner un sage dans ces deux textes. Dans le *Laozi*, le terme *dazhangfu* (大丈夫) (« l'homme au grand esprit ») n'apparaît qu'une seule fois<sup>47</sup> mais il est conceptuellement similaire à *shengren*, la principale différence étant qu'il n'est pas explicitement lié à l'autorité politique. Cette distinction devient plus marquée dans le *Zhuangzi*, où un plus grand accent est mis sur la culture de soi pour elle-même.

Dans le *Zhuangzi*, plusieurs termes désignant le sage émergent, tels que l'Homme Parfait (*zhiren* 至人), l'Homme Miraculeux (*shenren* 神人), l'Homme Véritable (*zhenren* 真人, traduit par D'Ambrosio comme « personne véritable ») et *shengren*. Bien que ces termes décrivent collectivement l'idéal de l'humanité tel qu'il est envisagé par le *Zhuangzi*,

<sup>46</sup> Le terme « *gong* » (respectueux, révérencieux) ne se trouve pas du tout dans le *Laozi*. De même, il apparaît deux fois dans le *Zhuangzi*, mais uniquement dans un contexte qui critique ce qui est supposé être un comportement confucéen.

<sup>47</sup> Liou Kia-hway, 1969, *Tao-tō king*, Paris: Éditions Gallimard, p.111. Le chapitre « Jie Lao » ("解老") du texte légiste *Hanfeizi* 韓非子 décrit *dazhangfu* comme caractérisé par une intelligence exceptionnelle (謂其智之大也). Voir *Chen Qiyou* (陳奇猷), *Hanfeizi jishi* (韓非子集釋) (Shanghai: Shanghai Renmin chubanshe, 1974), p.340. En revanche, lorsque l'on demande si certaines figures contemporaines sont qualifiées de *dazhangfu*, Mencius réfute leurs prétentions et définit le terme par rapport au caractère moral. Voir Mencius 3B2, Mencius, p.107. Aucun autre texte de la période des Royaumes combattants ne mentionne *dazhangfu*, ni ne l'a fait dans les écrits antérieurs. L'échange de Mencius indique que *dazhangfu* était un terme largement reconnu pendant la période des Royaumes combattants, sujet à diverses interprétations.

ils sont utilisés différemment pour souligner divers aspects pertinents à leurs contextes. Bien que le parangon de l'humanité dans le *Zhuangzi* ait certainement influencé la pensée taoïste ultérieure, il est inexact d'affirmer, comme le fait Robinet, que le terme *shengren* a été décrit en détail pour la première fois dans le *Zhuangzi*.

Une représentation précise, bien que générale, du sage taoïste doit également tenir compte des descriptions plus complexes que l'on trouve dans le *Zhuangzi*. Le terme *shengren* apparaît tout au long des Chapitres intérieurs, Chapitres extérieurs et Chapitres divers. Dans les sept Chapitres intérieurs traditionnellement attribués à Zhuangzi lui-même, il est particulièrement absent dans le chapitre *Yang sheng zhu* (《養生主》), qui met l'accent sur la culture de son être intérieur et l'adaptation aux circonstances pour nourrir la vie selon son attribution naturelle. Cependant, cette réalisation n'est pas explicitement attribuée au *shengren*. Cette absence suggère que la nature essentielle du *shengren* va au-delà de la simple culture personnelle et asociale. Bien qu'aucun terme alternatif pour l'humanité idéale ne soit proposé dans ce chapitre, un épisode mettant en scène Qin Shi assistant aux funérailles de Lao Dan (Laozi) fournit un aperçu de ce qui constitue l'humanité idéale.

Lorsque Lao Dan mourut, son ami Qin Shi « alla le pleurer; mais après avoir poussé trois cris, il quitta la pièce. » Perplexés, les disciples de Lao Dan lui demandèrent si une telle manière de pleurer était appropriée. Qin Shi expliqua:

Au début, je le prenais pour un homme véritable, mais maintenant je sais qu'il ne l'était pas. Il y a un instant, lorsque je suis allé pleurer, j'ai trouvé des hommes âgés pleurant pour lui comme s'ils pleuraient pour un fils, et des jeunes hommes pleurant pour lui comme s'ils pleuraient pour une mère. Pour avoir rassemblé un groupe comme celui-là, il a dû faire quelque chose pour les amener à parler de lui, bien qu'il ne leur ait pas demandé de parler, ni de pleurer pour lui, bien qu'il ne leur ait pas demandé de pleurer. C'est se cacher de Ciel, tourner le dos à la véritable nature des choses, et oublier ce avec quoi l'on est né. Dans les anciens temps, on appelait cela le crime de se cacher de Ciel. Votre maître est arrivé simplement parce que c'était son moment, et il est parti simplement parce que les choses suivent leur cours. Si vous êtes content du moment et prêt à suivre le cours des choses, alors la tristesse et la joie n'ont pas de chemin pour entrer. Dans les anciens temps, on appelait cela être libéré des liens du Ciel.<sup>48</sup>

Le terme original traduit par « homme véritable » est *ren* (人, homme, être humain), qui, bien qu'il ne soit pas un terme technique, incarne clairement l'idéal de l'humanité. Essentiellement, les êtres humains sont simplement cela—simples et directs. De même, l'expression « seuls les animaux peuvent être des animaux parce que seuls les animaux peuvent suivre le Ciel » (*wei chong neng chong, wei chong neng tian* "唯蟲能蟲，唯蟲能

<sup>48</sup> Liou Kia-hway, *Œuvre complète de Tchouang-tseu*, Paris: Gallimard, 1969, pp.47-48.

天") exprime une idée similaire<sup>49</sup> Cela souligne que les humains se distinguent des animaux par leur capacité et leur responsabilité, comme le prône Zhuangzi, à contribuer activement au Ciel en intégrant l'humanité en lui, tout en préservant passivement le Ciel en eux-mêmes sans le compromettre. Cette pratique incarne l'harmonisation du ciel et de l'humanité dans la quête de l'idéal humain.

L'épisode souligne l'importance de naviguer dans les relations humaines afin d'éviter les enchevêtrements émotionnels et de ne pas imposer de telles complications aux autres. Ne pas y parvenir revient à commettre le « crime de cacher du Ciel » (*dun tian zhi xing* "遁天之刑"). Le Ciel dicte le moment de notre entrée et de notre sortie de ce monde, et s'aligner avec cet ordre naturel est essentiel. Toute attache émotionnelle en chemin — qu'elle soit auto-imposée ou imposée par autrui — entrave l'atteinte de l'idéal humain.

Lao Dan ne représente pas pleinement cet idéal, tandis que Qin Shi l'exemplifie, comme en témoigne son départ de la cérémonie funéraire après seulement trois pleurs. Son détachement émotionnel reflète sa tranquillité spirituelle, et son explication du crime de cacher du Ciel, ainsi que sa liberté vis-à-vis des liens divins, mettent en lumière sa profonde compréhension des vérités ultimes. L'art de la culture de soi illustré dans cet épisode implique l'oubli personnel, mais cela ne suffit pas; la perfection réside dans l'oubli mutuel au sein des relations humaines.<sup>50</sup> Comme Zhuangzi l'exprime dans un autre chapitre intérieur, *Da zong shi* (《大宗師》): « Lorsque les sources s'assèchent et que les poissons se retrouvent échoués sur le sol, ils se rejettent de l'humidité et se mouillent mutuellement de leur salive — mais il serait bien mieux qu'ils puissent s'oublier les uns les autres dans les rivières et les lacs. »<sup>51</sup> Le monde humain n'est pas différent des rivières et des lacs, où nous sommes comme des poissons qui se croisent au moment venu. Nous devrions apprendre à nous oublier les uns les autres sans nous accrocher.<sup>52</sup>

L'art de l'oubli mutuel suggère que Zhuangzi reconnaissait qu'une vie solitaire n'est pas l'idéal pour l'humanité. La culture de soi selon le Tao nécessite une vie en communauté, des interactions sociales et même un ordre politique. Il est remarquable que Qin Shi soit simplement désigné comme « l'homme » sans aucune désignation technique, ce qui implique que l'essence de l'humanité réside dans sa forme dépouillée, sans

<sup>49</sup> Liou Kia-hway, *Œuvre complète de Tchouang-tseu*, Paris: Gallimard, 1969, p.192. La citation provient du chapitre diver *Geng sang chu*. Watson a traduit « chong » ("蟲") par « bugs » (insectes). Bien que « chong » signifie généralement « insecte », dans ce contexte, il fait en réalité référence à l'ensemble des espèces animales, et je crois que c'est le sens voulu dans le texte original.

<sup>50</sup> Wai Wai Chiu explore récemment l'idée de l'oubli mutuel dans la pratique filiale dans le *Zhuangzi*. Voir son article « Let the Parents Forget You: Filial Piety (*xiao* 孝) in the Zhuangzi » dans Kim-chong Chong (éd.), *Dao Companion to the Philosophy of the Zhuangzi* (Cham: Springer Nature, 2022), pp.581-602.

<sup>51</sup> Liou Kia-hway, *Œuvre complète de Tchouang-tseu*, Paris: Gallimard, 1969, p.68.

<sup>52</sup> Dans le chapitre extérieur *Tian yun* (《天運》) et le chapitre diver *Ze yang* (《則陽》), le concept d'oubli mutuel dans les relations humaines est également exploré. Dans le premier, l'oubli mutuel englobe l'idée que l'amour filial des enfants envers leurs parents doit être réciproqué par un oubli similaire de la part des parents. Voir Liou Kia-hway, *Œuvre complète de Tchouang-tseu*, Paris: Gallimard, 1969, pp.119-120.

embellissements artificiels. Qualifier une personne de *shengren*, ou d'homme sage, devient superflu; aucun qualificatif n'est nécessaire pour exprimer la véritable perfection de l'humanité.

*Zhuangzi* souligne parfois le concept de la véritable perfection chez l'humanité en le désignant comme l'humanité parfaite ou la véritable humanité. L'individu qui atteint cet état est appelé un Homme Parfait ou un Homme Véritable. Le terme *zhiren* (Homme Parfait) apparaît huit fois à travers cinq des Chapitres intérieurs, et ses significations, lorsqu'elles sont définies ou sous-entendues, s'alignent de manière cohérente avec le modèle articulé par Qin Shi. Par exemple, il est dit que « l'Homme Parfait n'a pas de soi » (*zhiren wuji* "至人無己");<sup>53</sup> il « utilise son esprit comme un miroir — il ne poursuit rien, n'accueille rien, répond sans retenir. Ainsi, il peut dominer les circonstances sans se nuire. » ("至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。")<sup>54</sup> Le miroir n'existe pas dans un monde sans humains. L'Homme Parfait ne laisse aucune trace de ses interactions avec le monde extérieur dans son esprit miroir, garantissant ainsi que les expériences passées ne brouillent pas ses nouvelles rencontres. Cette impartialité lui permet de comprendre de nouveaux phénomènes et même de revisiter d'anciennes expériences avec un regard neuf. Par conséquent, sa clarté reste intacte. À cet égard, l'Homme Parfait incarne un état d'absence de soi, ce qui l'élève à un statut divin (*shen* 神). *Zhuangzi* dépeint de manière vivante l'Homme Parfait en utilisant un langage fantastique:

L'Homme Parfait est divin. Bien que les vastes marécages s'enflamment, ils ne peuvent le brûler; bien que les grands fleuves gèlent, ils ne peuvent le refroidir; bien que la foudre rapide fende les collines et que les vents hurlants secouent la mer, ils ne peuvent l'effrayer. Un homme comme cela chevauche les nuages et la brume, chevauche le soleil et la lune, et erre au-delà des quatre mers. Même la vie et la mort n'ont aucun effet sur lui, sans parler des règles de profit et de perte!<sup>55</sup>

L'Homme Parfait transcende les distinctions catégoriques; les notions conventionnelles du bien et du mal ne peuvent l'engluer. Pour lui, la vie et la mort en relation avec lui-même, ainsi que le soi et l'autre en termes d'intérieur et d'extérieur, sont ontologiquement indistinguables. Ne possédant pas de soi, l'Homme Parfait oublie naturellement tout ce qui entre en contact avec lui, ne laissant aucune trace derrière lui. Cela mène à un état profond d'oubli de soi et favorise l'oubli mutuel. Il est important de noter que la liberté de la peur face à tous les événements menaçants dans le monde extérieur sert de métaphore pour la tranquillité de l'Homme Parfait — une vertu cultivée, distincte et maintes fois soulignée dans le *Zhuangzi*. Elle n'a pas été mentionnée ni dans les *Analectes* ni dans le *Laozi*.

<sup>53</sup> Chapitre *Xiao yao you* (《逍遙遊》), Liou Kia-hway, *Œuvre complète de Tchouang-tseu*, Paris: Gallimard, 1969, p.31.

<sup>54</sup> Chapitre *Ying di wang* (《應帝王》), Liou Kia-hway, *Œuvre complète de Tchouang-tseu*, Paris: Gallimard, 1969, p.79.

<sup>55</sup> Liou Kia-hway, *Œuvre complète de Tchouang-tseu*, Paris: Gallimard, 1969, pp.42-43.

La nature fondamentale de l'Homme Parfait dans les Chapitres intérieurs est réitérée et développée de différentes manières dans les Chapitres extérieurs et divers. Par exemple, dans le Chapitre diver « Gengsang Chu », Laozi compare l'Homme Parfait à un bébé:

Le bébé agit sans savoir ce qu'il fait, se déplace sans savoir où il va. Son corps est comme le membre d'un arbre desséché, son esprit comme des cendres mortes. Puisqu'il en est ainsi, aucune malchance ne pourra jamais l'atteindre, et aucune chance ne viendra non plus. Et s'il est exempt de la chance et de la malchance, alors quelle souffrance humaine pourrait-il endurer?

Celui dont l'être intérieur repose dans la Grande Sérénité émettra une lumière céleste. Mais bien qu'il émette une lumière céleste, les hommes le verront comme un homme et les choses le verront comme une chose. Lorsque l'homme s'est entraîné à ce point, alors pour la première fois, il atteint la constance. Parce qu'il possède la constance, les hommes viendront se loger auprès de lui et le Ciel sera son aide. Ceux auprès de qui les hommes viennent se loger peuvent être appelés les peuples du Ciel; ceux que le Ciel aide peuvent être appelés les fils du Ciel.<sup>56</sup>

L'Homme Parfait agit spontanément, sans conscience de ses actions, restant imperméable aux distinctions artificielles et libre de tout mal en fusionnant avec ses circonstances. Il adhère à la « constance » — l'essence durable de son humanité — qui lui permet d'unir le ciel et l'humanité.<sup>57</sup> Ainsi, il personnifie à la fois « le peuple du Ciel » (*tianmin* 天民) et « les fils du Ciel » (*tianzi* 天子), permettant au ciel de se manifester à travers lui. Cela représente l'idéal de l'humanité selon *Zhuangzi*.<sup>58</sup> Comme il est formulé dans le chapitre diver *Tianxia* (《天下》): « Celui qui ne s'éloigne pas de l'Ancêtre est appelé l'Homme Céleste; celui qui ne s'éloigne pas du Pur est appelé l'Homme Sacré; celui qui ne s'éloigne pas du Vrai est appelé l'Homme Parfait. Faire du Ciel sa source, de la Vertu sa racine, et de la Voie sa porte, se manifestant à travers le changement et la transformation — celui qui fait cela est appelé un Sage »<sup>59</sup> ("不離於宗，謂之天人。不離於精，謂之神人。不離於真，謂之至人。以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖人"). Ces quatre titres se réfèrent finalement au même idéal de l'humanité, vu sous des perspectives différentes. Lorsqu'on spécifie sa source d'existence, il est appelé l'Homme Céleste; lorsqu'on met en avant son essence pure, il est appelé l'Homme Sacré; et lorsqu'on souligne sa véritable identité, il est connu sous le nom de l'Homme Parfait. Les trois premiers titres se concentrent sur les origines métaphysiques et la nature de l'humanité, tandis que le titre

<sup>56</sup> Liou Kia-hway, *Œuvre complète de Tchouang-tseu*, Paris: Gallimard, 1969, p.189.

<sup>57</sup> Cela résonne avec la notion de « constance » comme « retour à son destin » dans le *Laozi* 16 mentionné ci-dessus.

<sup>58</sup> La citation provient du chapitre intérieur *Ying di wang*. De nouvelles conceptions de l'Homme Parfait émergent également dans les chapitres extérieurs et divers; cependant, ces discussions ne sont pas incluses en raison des limites de page.

<sup>59</sup> Liou Kia-hway, *Œuvre complète de Tchouang-tseu*, Paris: Gallimard, 1969, p.264. Une expression similaire peut être trouvée dans le chapitre intérieur «Xiaoyao you»: « l'homme parfait est sans moi, l'homme inspiré est sans oeuvre; l'homme saint ne laisse pas de nom » ("至人無己，神人無功，聖人無名"). Liou Kia-hway, *Œuvre complète de Tchouang-tseu*, Paris: Gallimard, 1969, p.31.

de Sage englobe non seulement ces aspects, mais aussi la culture humaine enracinée dans cette nature ontologique, les pratiques qui se développent en Voie (*Tao*), et l'adaptation sage de telles pratiques. En d'autres termes, le Sage incarne le but ultime de la vie et représente une humanité idéale en harmonie avec le ciel. À cet égard, il est similaire au sage dans le *Laozi* et résonne avec les enseignements des *Analectes*.

De plus, bien que Laozi mette l'accent sur l'importance de la tranquillité chez le sage, son principal objectif réside dans son efficacité en matière de gouvernance, ce qui nécessite une culture de soi. Parmi les dix occurrences de la tranquillité dans sept chapitres du texte, une seule (#16) aborde directement la culture de soi elle-même. En revanche, il est notable que le terme *jing* 静 (tranquillité) n'apparaît pas du tout dans les chapitres intérieurs du *Zhuangzi*. Ce qui importe réellement dans ce texte, c'est le vide (*xu* 虛), qui apparaît 13 fois à travers cinq chapitres intérieurs, la plupart des discussions étant centrées sur la culture de soi.<sup>60</sup> *Zhuangzi* développe même un régime pour cultiver le vide:

Ne sois pas l'incarnation de la renommée; ne sois pas un entrepôt de stratagèmes; ne sois pas un entrepreneur de projets; ne sois pas un propriétaire de sagesse. Incorpore pleinement ce qui n'a pas de fin et erre là où il n'y a pas de trace. Garde tout ce que tu as reçu du Ciel, mais ne pense pas avoir obtenu quoi que ce soit. Sois vide, c'est tout.

無為名尸，無為謀府，無為事任，無為知主。體盡無窮，而遊無朕，盡其所受於天，而無見得，亦虛而已。<sup>61</sup>

Le vide représente le plus haut état de la culture de soi, permettant à l'individu de retourner à ses racines ontologiques, semblable à l'affirmation de Laozi dans le chapitre 16: « Revenir à ses racines est connu sous le nom de tranquillité. » Huzi incarne cet état de vide lorsqu'il fait face au chaman Ji Xian, qui tente de lire son esprit. Huzi se révèle comme étant « Pas encore sorti de ma source », exprimant qu'il approchait Ji Xian dans un état de vide, se tordant et se retournant, ignorant « qui » ou « quoi » il était, maintenant plongeant et se courbant, maintenant ondulant en vagues. Ji Xian, accablé par cet état, fut effrayé et s'enfuit.<sup>62</sup> Le vide de Huzi dépasse les capacités magiques du chaman, tandis que l'unité cultivée entre le ciel et l'humanité transcende les simples efforts humains.

La pratique renommée du jeûne mental vise à vider l'esprit, et *Zhuangzi* en décrit la méthode — bien que de manière indirecte — à travers le conseil de Confucius à son disciple Yan Hui, qui se préparait à conseiller le prince de Wei contre sa cruauté:

Fais de ta volonté une seule! N'écoute pas avec tes oreilles, écoute avec ton esprit. Non, ne pas écouter avec ton esprit, mais écoute avec ton âme. L'écoute

<sup>60</sup> En revanche, le terme n'apparaît que cinq fois dans le *Laozi*, dont une seule fois (#16, citée ci-dessus) l'évoque comme un concept lié à la culture de soi.

<sup>61</sup> Liou Kia-hway, *Œuvre complète de Tchouang-tseu*, Paris: Gallimard, 1969, p.79.

<sup>62</sup> Liou Kia-hway, *Œuvre complète de Tchouang-tseu*, Paris: Gallimard, 1969, p.78. L'épisode provient du chapitre intérieur *Ying Diwang*.

s'arrête aux oreilles, l'esprit s'arrête à la reconnaissance, mais l'âme est vide — et attend tout. La Voie (*Tao*) se rassemble uniquement dans le vide. Le vide est le jeûne de l'esprit.

若一志，无聽之以耳而聽之以心，无聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。

Bien sûr, le jeûne de l'esprit était destiné à préparer Yan Hui pour sa tentative audacieuse de persuasion politique, ce qui suggère une motivation pragmatique derrière celui-ci. Cela illustre que même dans la philosophie apolitique de *Zhuangzi*, la culture de soi taoïste porte en elle une dimension sociale et politique intégrée;<sup>63</sup> le sage taoïste n'est en aucun cas une figure solitaire. Zhuangzi a même dédié un chapitre intérieur intitulé *Ren jian shi* (《人間世》, *Dans le monde des hommes*) pour fournir des conseils concrets sur la persuasion politique.<sup>64</sup> Dans le dernier épisode de ce chapitre, Jie Yu, le fou de Chu, avertit Confucius en disant: « Quand le monde possède le Tao, le sage (*shengren*) réussit; quand le monde est sans le Tao, le sage survit. En des temps comme ceux-ci, il est sage de fuir la pénalité.»<sup>65</sup> Confucius était indéniablement reconnu comme un sage capable de contribuer à une société ordonnée, et sa survie dans l'arène politique n'avait de sens que lorsqu'il y participait. Ainsi, le concept de *shengren* (sage) n'est pas séparé de la vie politique.

Dans un autre chapitre intérieur, *Da zong shi* (《大宗師》), Zhuangzi déclare explicitement:

Lorsque le sage appelle les troupes, il peut renverser des nations, mais il ne

<sup>63</sup> La culture de soi taoïste possède intrinsèquement un aspect familial. Laozi résume cette essence succinctement: *Laozi* 54 le dit tout: « Ce qui est bien planté ne peut être arraché, ce qui est bien étreint ne peut se dégager. C'est grâce à la vertu que fils et petit-fils célèbrent sans faillir le culte des ancêtres. Cultivée en soi-même sa vertu sera authentique; cultivée dans sa famille, elle s'enrichira; cultivée dans son village, elle grandira; cultivée dans l'Etat, elle sera florissante; cultivée dans le monde, elle deviendra universelle. » ("善建不拔，善抱者不脫，子孫以祭祀不輟。修之於身，其德乃真；修之於家，其德乃餘；修之於鄉，其德乃長；修之於國，其德乃豐；修之於天下，其德乃普。"). Voir Liou Kia-hway, *Tao-tô king*, Paris: Éditions Gallimard, 1969, p.136. De même, *Zhuangzi*, à travers la voix de Confucius, déclare: « Dans le monde, il y a deux grands décrets: l'un est le destin et l'autre est le devoir. » Un fils doit aimer ses parents, c'est le destin — on ne peut pas effacer cela de son cœur. Un sujet doit servir son souverain, c'est le devoir — il n'y a pas d'endroit où il peut être sans son souverain, aucun endroit où il peut s'échapper entre le ciel et la terre. Ce sont les grands décrets. Par conséquent, servir tes parents et être content de les suivre partout — voilà la perfection de la piété filiale. Servir ton souverain et être prêt à faire tout pour lui — voilà le sommet de la loyauté. Et servir ton propre esprit de sorte que la tristesse ou la joie ne puissent l'influencer; comprendre ce sur quoi tu ne peux rien changer et être satisfait de cela comme avec le destin — voilà la perfection de la vertu. En tant que sujet et fils, tu es inévitablement confronté à des choses que tu ne peux éviter. Si tu agis en accord avec les circonstances et oublies toi-même, alors quel loisir te restera-t-il pour aimer la vie et hair la mort? » Voir Watson, *Zhuangzi*, p.27. La citation provient du chapitre intérieur *Renjian shi*.

<sup>64</sup> Pour une discussion pertinente, voir Yuet Keung Lo, « It's A Jungle Out There: Zhuang Zi and the Rhetoric of Political Persuasion » dans Yanmin An et Brian Bruya, *New Life for Old Ideas: Chinese Philosophy in the Contemporary World — Festschrift in Honor of Professor Donald J. Munro* (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 2019), pp.225-252.

<sup>65</sup> Liou Kia-hway, *Œuvre complète de Tchouang-tseu*, Paris: Gallimard, 1969, p.58.

perdra pas les cœurs du peuple. Sa générosité enrichit toutes les choses, mais il n'a pas d'amour pour les êtres humains. Par conséquent, celui qui se réjouit de mener les choses au succès n'est pas un sage; celui qui a des affections n'est pas bienveillant.

聖人之用兵也，亡國而不失人心；利澤施於萬物，不為愛人。故樂通物，非聖人也；有親，非仁也。<sup>66</sup>

Semblable au sage dans le *Laozi*,<sup>67</sup> le sage de *Zhuangzi* ne fuit pas la guerre lorsqu'elle est nécessaire. Cependant, contrairement aux bellicistes, il gagne la sympathie des vaincus par sa culture désintéressée. Ses actions militaires sont motivées par un désir de libérer les peuples de l'oppression, à l'instar du ciel qui envoie la pluie pour soulager ceux qui souffrent de la sécheresse. Il ne recherche pas la gloire personnelle; ainsi, « le sage n'a pas de renommée » (*shengren wuming* "聖人無名").<sup>68</sup> Contrairement au sage de *Laozi*, le sage de *Zhuangzi* préfère éviter toute implication politique, et encore moins assumer le rôle de souverain. Un exemple notable est celui d' Ai Taituo, qui refusa le trône offert par le duc Ai de Lu.<sup>69</sup>

En dehors de l'arène politique, le sage de *Zhuangzi* peut encore être une célébrité sociale, même avec des limitations physiques. Par exemple, Wang Tai, qui avait perdu un pied, attirait autant de disciples que Confucius dans l'État de Lu. Confucius le reconnaissait comme un sage (*shengren*) et voulait étudier auprès de lui.<sup>70</sup>

Bien que le concept de tranquillité soit absent dans les Chapitres intérieurs, il apparaît aux côtés du vide en relation avec le sage dans le reste du *Zhuangzi*. Cela pourrait indiquer une évolution dans la compréhension de la sagesse taoïste pendant la période des Royaumes Combattants. Dans le Chapitre extérieur intitulé « Zaiyou » ("在宥"), où Maître Guangcheng (广成子) répond à la question de l'Empereur Jaune concernant la manière idéale de gouverner sous le ciel:

L'essence de la Voie Parfaite est profonde et enveloppée dans l'obscurité; l'extrême de la Voie Parfaite est mystérieux et silencieux. Ne laissez pas la vue, ni l'ouïe; enveloppez l'esprit dans la tranquillité et le corps se rétablira. Soyez immobile, soyez pur, ne fatiguez pas votre corps, ne tourmentez pas votre essence, et alors vous pourrez vivre une longue vie. Lorsque l'œil ne voit pas, l'oreille n'entend pas, et l'esprit ne sait pas, alors votre esprit protégera le corps, et le corps jouira d'une longue vie. Soyez prudent de ce qui est en vous; bloquez ce qui est à l'extérieur de vous, car trop de connaissance vous nuira... Le ciel et la terre ont leurs contrôleurs, le yin et le yang ont leurs réservoirs. Il vous suffit de prendre soin et de protéger votre propre corps; ces autres choses croîtront d'elles-mêmes. Quant à moi,

<sup>66</sup> Liou Kia-hway, *Œuvre complète de Tchouang-tseu*, Paris: Gallimard, 1969, p.67.

<sup>67</sup> Liou Kia-hway, *Tao-tö king*, Paris: Éditions Gallimard, 1969, pp.98-101, pp.164-165.

<sup>68</sup> Liou Kia-hway, *Œuvre complète de Tchouang-tseu*, Paris: Gallimard, 1969, p.31.

<sup>69</sup> Liou Kia-hway, *Œuvre complète de Tchouang-tseu*, Paris: Gallimard, 1969, pp.61-63.

<sup>70</sup> Liou Kia-hway, *Œuvre complète de Tchouang-tseu*, Paris: Gallimard, 1969, pp.59-60.

je garde cette unité, je réside dans cette harmonie, et c'est pourquoi je suis resté en vie pendant douze cents ans, et mon corps n'a jamais souffert de dégradation.<sup>71</sup>

De manière similaire au sage taoïste du *Laozi*, l'Empereur Jaune cherchait à gouverner tout sous le ciel, bien qu'il ne sache pas comment. Il est important de souligner que les conseils du Maître Guangcheng ont été donnés dans le but ultime d'assurer la longue vie de l'Empereur Jaune, qui prend priorité sur, et est une condition préalable à, son engagement avec le monde. Dans ce contexte particulier, la culture de soi implique « d'envelopper l'esprit dans la tranquillité », afin que le corps puisse naturellement s'aligner correctement.

Pour « envelopper l'esprit dans la tranquillité », il faut maintenir la « pureté », c'est-à-dire ne pas permettre aux distractions extérieures de troubler ou d'agiter l'esprit (« ne pas chasser son essence »). Un tel enchevêtrement avec les choses extérieures souillerait l'esprit. Par conséquent, il faut éviter de « fatiguer le corps » et plutôt être « prudent avec ce qui est à l'intérieur » tout en « bloquant ce qui vient de l'extérieur ». Lorsque l'esprit n'est pas perturbé par les influences extérieures, il reste entier et unifié. Ce n'est qu'alors que l'harmonie peut être atteinte — tant entre les royaumes intérieurs et extérieurs, qu'entre soi et le monde qui nous entoure.

Dans cette anecdote, la tranquillité obtenue par la culture de soi est étroitement liée à l'objectif pratique de la gouvernance. Le sage taoïste n'est pas un ermite, et cette représentation est en accord avec les vues exprimées dans les chapitres 5 et 8 du *Laozi*. De plus, dans le chapitre 7 du *Laozi*, le sage cherche également à atteindre la longévité:

Le ciel subsiste et la terre dure,

Pourquoi le ciel subsiste-t-il, et la terre dure-t-elle

Parce qu'ils ne vivent pas pour eux-mêmes. Voilà qui les fait durer.

Le saint se met en arrière

Il est donc mis en avant.

Il néglige son moi

et son moi se conserve.

Parce qu'il est désintéressé,

ses propres intérêts sont préservés.<sup>72</sup>

Ce point est davantage souligné dans le *Laozi* 13: « Quiconque chérit son corps pour le monde peut vivre dans le monde. Quiconque aime son corps pour le monde peut se fier

---

<sup>71</sup> Liou Kia-hway, *Œuvre complète de Tchouang-tseu*, Paris: Gallimard, 1969, pp.95-96.

<sup>72</sup> Liou Kia-hway, *Tao-tö king*, Paris: Éditions Gallimard, 1969, p.63.

au monde! »<sup>73</sup> Dans ces chapitres, tout comme dans les précédents, l'accent est mis sur l'importance primordiale du corps par rapport à la gouvernance de tout sous le ciel. Toutefois, il n'est pas question ici de « replier l'esprit dans la tranquillité » ou de maintenir sa « pureté ». Néanmoins, tant *Laozi* que *Zhuangzi* s'accordent à dire que prendre soin du corps et le préserver correctement sont essentiels pour gouverner efficacement. Cela contraste nettement avec les vues présentées dans l'interprétation traditionnelle des manuels mentionnée plus tôt.

Le stéréotype du sage taoïste comme un ermite, détaché du monde, n'est pas seulement biaisé, mais finit par être dépourvu de sens.<sup>74</sup> Une telle caractérisation néglige la priorité absolue du sage sur le bien-être de son corps et son engagement actif dans le monde. L'idée selon laquelle les choses extérieures seraient indésirables ou non pertinentes pour une vie significative ne pourrait être plus éloignée de la vérité.

Après trois histoires allégoriques, l'auteur du chapitre « Zaiyou » conclut par un récit réfléchi, qui comprend le passage suivant dans lequel le terme *shengren* est utilisé pour résumer les concepts abordés dans les sections précédentes:

Ce qui est bas mais doit être utilisé — les choses. Ce qui est humble mais doit être compté — les gens. Ce qui est pénible mais doit être pris en charge — les affaires. Ce qui semble flou mais doit être proclamé — les lois. Ce qui semble s'appliquer uniquement aux relations lointaines mais doit être observé — la droiture. Ce qui semble s'appliquer uniquement aux relations intimes mais doit être élargi — la bienveillance. Ce qui est contraignant mais doit être pratiqué de manière répétitive — le rituel. Ce qui est déjà apte mais doit être amplifié — la vertu. Ce qui est Un mais doit être adapté — le Tao. Ce qui est insondable mais doit être mis en action — le Ciel.

Ainsi, le sage (*shengren*) contemple le Ciel mais ne l'assiste pas. Il trouve sa complétude dans la Vertu mais n'y ajoute rien de plus. Il avance dans le Tao sans comploter. Il s'accorde avec la bienveillance mais ne l'exalte pas. Il se rapproche de la droiture mais ne s'y adonne pas excessivement. Il répond aux exigences des rites et ne les rejette pas. Il gère les affaires sans chercher d'excuses. Il met tout en ordre avec les lois et ne laisse aucune confusion. Il dépend des gens et ne les néglige pas. Il s'appuie sur les choses et ne les rejette pas. Parmi les choses, aucune n'est digne d'être utilisée, et pourtant elles doivent l'être.

Celui qui ne comprend pas clairement le Ciel ne sera pas pur dans la Vertu. Celui qui n'a pas maîtrisé le Tao se trouvera sans aucun chemin acceptable. Celui qui ne comprend pas clairement le Tao est vraiment digne de pitié!

<sup>73</sup> Liou Kia-hway, 1969, *Tao-tö king*, Paris: Éditions Gallimard, p.71.

<sup>74</sup> Malgré son agenda de recherche distinct, un article récent met en évidence, bien que de manière involontaire, que le sage taoïste est, en réalité, un animal social. Voir Joanna Iwanowska, « Can A Daoist Sage Have Close Relationships with Other Human Beings? » *Diametros* 52,2017,pp.23-46.

Qu'est-ce que cet objet appelé le Tao? Il y a le Tao du Ciel et le Tao de l'homme. Se reposer dans l'inaction et commander le respect — tel est le Tao du Ciel. S'engager dans l'action et s'y enliser — tel est le Tao de l'homme. Le souverain incarne le Tao du Ciel; ses sujets incarnent le Tao de l'homme. Le Tao du Ciel et le Tao de l'homme sont bien éloignés l'un de l'autre. Cela mérite une réflexion approfondie!<sup>75</sup>

Malgré la distinction entre le « Tao du Ciel » (*tiandao* "天道") et le « Tao de l'homme » (*rendao* "人道"), il est essentiel pour le sage taoïste de chercher à leur unification. Comme l'auteur le dit: « Ce qui est insondable (*shen* 神) mais doit être mis en action — c'est le Ciel. » Le Ciel est insondable car son Tao est intrinsèquement changeant et se manifeste différemment en fonction des circonstances qu'il rencontre. Ainsi, bien que « le Tao soit Un, il doit être adapté » ("一而不可不易者, 道也"). L'auteur explique que le sage taoïste ne doit pas fuir les choses extérieures, même si elles peuvent être indésirables ou nuisibles. Comme il le dit: « Parmi les choses, aucune n'est digne d'être utilisée, et pourtant elles doivent être utilisées. » Le sage taoïste doit s'engager dans l'action sans s'y engluer. Il incarne le Tao du Ciel et est, en ce sens, un avec lui. Bien que les éléments extérieurs et les constructions humaines — telles que la bienveillance, la droiture, les rituels et les lois — soient perçus comme distincts de l'essence véritable du Ciel, parce qu'ils appartiennent au « Tao de l'homme », ils sont néanmoins vitaux pour réaliser le Tao du Ciel. Si le sage taoïste ne parvient pas à embrasser les constructions humaines et les choses extérieures, il ne « comprendra pas clairement le Ciel et ne sera pas pur dans la Vertu. » Il ne pourra ni « maîtriser le Tao ni trouver un chemin acceptable pour l'aborder ». Le stéréotype du sage taoïste et de sa « capacité à s'harmoniser avec le flux naturel de la vie », s'il est significatif, doit être compris dans ce contexte. Le sage doit travailler de manière fluide et sans effort avec tout ce qui est à sa disposition, à son avantage, et gouverner efficacement. Une telle maîtrise, bien sûr, est une manifestation remarquable de sa propre culture.

Dans l'épisode qui suit le dialogue entre Maître Guangcheng et l'Empereur Jaune, l'art de la culture de soi est révélé. Le Grand Dissimulateur a conseillé au Chef des Nuages d'« envelopper son esprit dans la tranquillité » en « nourrissant son esprit » (*xin yang* "心養"). Il a expliqué:

Il vous suffit de reposer dans l'inaction (*wuwei*), et les choses se transformeront d'elles-mêmes. Brisez votre forme et votre corps, rejetez l'ouïe et la vue, oubliez que vous êtes une chose parmi d'autres, et vous pourrez vous unir à la grande unité du profond et de l'infini. Défaites l'esprit, laissez tomber l'âme, soyez vides et sans âme, et les dix mille choses reviendront une par une à la racine — reviendront à la racine sans savoir pourquoi. Chaos sombre et indifférencié — à la fin de la vie, personne n'en sera séparé. Mais si vous tentez de le connaître, vous en êtes déjà séparé. Ne demandez pas quel est son nom; ne tentez pas d'observer sa forme. Les choses

<sup>75</sup> Liou Kia-hway, *Œuvre complète de Tchouang-tseu*, Paris: Gallimard, 1969, pp.98-99.

vivront naturellement et d'elles-mêmes.<sup>76</sup>

La culture de soi implique finalement d'interagir avec les choses de manière *wuwei*. *Wu* (無) signifie littéralement « rien » ou sert de marqueur de négation, tandis que *wei* (為) signifie « action ». Cependant, *wuwei* n'est pas dépourvu d'actions; il représente une manière d'interagir avec le monde. Dans les enseignements de Cloud Chief, *wu* signifie l'absence de « forme et de corps » ainsi que « d'ouïe et de vue ». Ce n'est qu'en atteignant cet état que le Grand Dissimulateur peut oublier qu'il est « une chose parmi d'autres » et « s'unir dans la grande unité avec le profond et l'infini ». Il « défait son esprit, rejette son âme, et devient vide et sans âme » en « nourrissant son esprit ». La connaissance consciente (*zhi* 知) et les distinctions catégorielles perturbent le tout harmonieux formé par les innombrables choses, y compris celui qui connaît, amenant ainsi ce dernier à se séparer (*li* 離) de celui-ci. En revanche, le sage taoïste permet aux innombrables choses de se déployer de manière dynamique au sein du réseau interdépendant du tout synchronique, qu'il cherche à maintenir dans son intégrité et son bien-être. Il est inconscient de ce processus mais conscient de ce que les choses sont et de la manière dont elles se développent. Ce type d'engagement avec le monde est connu sous le nom de *wuwei*, incarnant une forme de la culture de soi taoïste qui manque probablement dans la doctrine confucéenne précoce, bien qu'elle en ait probablement été inspirée, comme en témoigne la caractérisation de Confucius du style de gouvernance de Shun. Les noms des deux protagonistes illustrent avec humour ce contraste, puisque Chef des Nuages suggère de prendre en charge les choses tandis que Grand Dissimulateur signifie se débarrasser de la connaissance et des distinctions.<sup>77</sup>

Bien que l'analyse du sage taoïste soit basée sur le chapitre « Zaiyou », l'un des chapitres extérieurs du *Zhuangzi*, elle reflète non seulement l'ensemble du groupe textuel (le terme apparaît dans 13 de ses 15 chapitres), mais aussi l'intégralité des chapitres divers (9 de ses 11 chapitres). Bien que les représentations du sage taoïste, désigné sous le terme *shengren*, varient au sein de ces groupes et entre eux, elles dépeignent systématiquement une figure ermite, éloignée du monde extérieur. Cela est particulièrement évident dans plusieurs chapitres des chapitres extérieurs, tels que « Zaiyou », où les chercheurs s'accordent à dire qu'un syncrétisme se manifeste avec des valeurs morales confucéennes comme la bienveillance et la droiture. Toutefois, un examen critique révèle que l'homogénéité apparente de ces représentations ne capture que la dimension intérieure du sage taoïste, négligeant sa connexion avec le monde extérieur. Par exemple, dans le chapitre extérieur *Zhi bei you* (《知北游》), le sage taoïste Lao Dan (老聃) exprime:

<sup>76</sup> Liou Kia-hway, *Œuvre complète de Tchouang-tseu*, Paris: Gallimard, 1969, p.97.

<sup>77</sup> La question que Chef des Nuages posa à Grand Dissimulateur était: « Le souffle du ciel est en déséquilibre, le souffle de la terre s'entrelace et s'emmêle. Les six souffles ne se mélangent pas correctement, les quatre saisons ne respectent pas l'ordre. Maintenant, je voudrais harmoniser l'essence des six souffles afin d'apporter la nourriture à toutes les créatures vivantes. Comment devrais-je procéder? » À quoi la réponse initiale de Grand Dissimulateur fut: « Je n'en ai aucune idée! Je n'en ai aucune idée! » Liou Kia-hway, *Œuvre complète de Tchouang-tseu*, Paris: Gallimard, 1969, pp.96-97.

Les fruits des arbres et des vignes ont leurs motifs et leurs principes. Les relations humaines aussi, aussi difficiles soient-elles, ont leur ordre relatif et leur hiérarchie. Le sage, lorsqu'il les rencontre, ne s'y oppose pas; les dépassant, il ne s'y accroche pas. Y répondre dans un esprit d'harmonie, voilà la vertu; y répondre dans un esprit de fraternité, voilà le Tao. Ainsi, les empereurs se sont élevés et les rois ont atteint le pouvoir.

果蓏有理，人倫雖難，所以相齒。聖人遭之而不違，過之而不守。調而應之，德也；偶而應之，道也。帝之所興，王之所起也。<sup>78</sup>

Ainsi, dans le contexte des Chapitres Extérieurs en tant que collection cohérente, le sage taoïste incarne une individualité solitaire tout en adoptant également une personnalité publique. Lorsqu'on examine ces chapitres de manière distincte, les conceptions variées de la sagesse suggèrent que des compréhensions concurrentes émergent parmi les taoïstes pendant la période des Royaumes combattants, avant qu'un consensus ne soit atteint. Néanmoins, le *Zhuangzi* dans son ensemble présente un portrait global du monde humain, dont le bien-être dépend du sage, bien qu'il soit réticent à s'y enliser. Il est important de souligner que les relations humaines sont reconnues comme à la fois naturelles et essentielles à la société — un point crucial souvent négligé par les chercheurs — et cette idée est un pilier des philosophies de Laozi et de Zhuangzi. Leurs intérêts philosophiques vont au-delà de la cosmologie et de l'épistémologie. La vertu du sage taoïste se manifeste par l'harmonie communautaire; lorsque ses actions résonnent avec les gens auxquels il tient, il incarne effectivement le Tao. Cette harmonie le qualifie pour les rôles d'empereur et de roi.

## 5. Remarques finales

Bien que « *shengren* » soit le terme chinois le plus courant traduit par « sage », plusieurs autres termes existent, issus de textes de diverses traditions philosophiques, y compris le Légaliste. Ces textes couvrent une large plage chronologique. Il est injustifiable de réduire le *shengren* de différents horizons philosophiques à un stéréotype simpliste par souci de commodité. Dans le cas du sage taoïste, la popularisation du taoïsme en Occident le réduit souvent à une caricature plate. De même, les chercheurs en philosophie chinoise et les experts en taoïsme peuvent involontairement façonner le sage taoïste en une figure idéalisée, bien que biaisée, qui soutient leurs arguments ou facilite la philosophie comparative. Le sage taoïste peut être comparé à une poupée que chacun peut habiller à sa manière.

Pour représenter fidèlement le sage taoïste, il est essentiel de retirer ces embellissements artificiels et de le contextualiser dans ses cadres historiques, philosophiques et intertextuels. Une approche intellectuelle et historique peut retracer ses origines, son évolution et son développement à travers diverses terminologies pour

---

<sup>78</sup> Liou Kia-hway, *Œuvre complète de Tchouang-tseu*, Paris: Gallimard, 1969, p.179.

l'humanité idéale, de la période Zhou ancienne à l'époque des Royaumes combattants, culminant dans l'échange mutuel des idées confucéennes et taoïstes. Cet article esquisse une telle démarche; cependant, en raison de contraintes de pages, une analyse plus détaillée et nuancée du *shengren* et d'autres parangons de l'humanité dans les textes taoïstes et confucéens anciens devra être abordée dans des travaux futurs.

# Rehabilitating the Daoist Sage

Yuet Keung Lo

(Numata Visiting Professor of Buddhist Studies, Leiden University)

In classical Daoism, as exemplified by the *Laozi* and *Zhuangzi*, there is a sustained interest in cosmology that is deeply connected to a practical approach to everyday life, particularly concerning worldly governance. In Daoist terms, cosmology relates to heaven (*tian* 天), while practical engagement in the human realm is referred to as humanity (*ren* 人). Although heaven and humanity are unified in the Daoist ideal of life, with the sage (*shengren* 聖人) embodying this harmony, the *Laozi* and *Zhuangzi* emphasize different aspects of this relationship, and should not be casually conflated. The Daoist sage should not be seen as a singular or homogeneous figure, despite often being treated as such. In both texts, the ideal of Daoist cultivation is represented by various terms, with *shengren* being just one among many. Simplifying this figure to a single label overlooks the complexities inherent in Daoist self-cultivation. Given his centrality in early Daoism and the frequent references to him in modern scholarship, the Daoist sage does not receive the critical attention he deserves. No study has specifically analyzed the meaning of the Daoist paragon of humanity.<sup>1</sup> This paper aims to elucidate the specific meaning of the Daoist sage (*shengren*) in the *Zhuangzi* from an intellectual-historical perspective, particularly in relation to its formulations in the *Laozi* and the *Analects*.

## 1. Blurred Sagacity and Conflated Terminology

In English scholarship, the ideal Daoist exemplar is often referred to as the "sage", a term that is frequently used vaguely and stereotypically, often without reference to the Chinese original. A typical depiction found in college-level courses on "Religion of Asia" illustrates this point:

A Daoist sage is an individual who embodies the principles of Daoism, particularly in their understanding and application of the Dao (Tao) and the practice of *wuwei*. These sages are revered for their wisdom, tranquillity, and ability to harmonize with the natural flow of life, demonstrating a deep alignment with the

---

<sup>1</sup> Isabelle Robinet has written on the term *shengren* in the context of religious Daoism, which she translates as "saint; saintly man; sage." She claims that "Both the *Daode jing* and the *Xici* 繫辭 (Appended Statements, a portion of the *Yijing*) often allude to the saint only by the term *shengren*. In the *Zhuangzi*, the first source to describe the saint in detail, he is called *shengren*, *zhenren* (Real Man), *shenren* (Divine Man), or *zhiren* 至人 (Accomplished Man). These descriptions, which combine metaphysical and fantastic features, are one of the main links between the *Zhuangzi* and the later Taoist tradition." See Fabrizio Pregadio ed., *The Encyclopedia of Taoism* (London and New York: Routledge, 2008), Vol.1, pp.879-881. Robinet's characterization of the Daoist sage in classical times is limited and often conflates the sage with the Daoist "saint" of later traditions. This will be elaborated on later in the paper.

universe's underlying principles.<sup>2</sup>

However, this portrayal is problematic in several ways. First, it does not specify the term for "sage" used in Daoist texts; while multiple terms may loosely translate to "sage," they do not convey the same meaning. Second, it does not specify the Daoist texts in question and the historical periods to which they belong. Third, the depiction suggests that the Daoist sage lives in isolation, detached from both society and nature, which is a misleading characterization. Most importantly, this description does not clarify how the Daoist sage differs from, for example, the Confucian sage, who is also recognized for his wisdom and tranquility. After all, it is difficult to conceive of a sage who is not wise and tranquil in a conventional sense. In fact, we would gain valuable insight by considering the identity of the Daoist sage in relation to the Confucian sage. We shall explore this below.

Fourth, the initial sentence risks becoming self-referential and ultimately meaningless. Moreover, the essential concept of *wuwei* remains unexplained; it fails to provide even its common translations of "nonaction" or "inaction", both of which lack clarity. A more precise definition from *Collins Dictionary* describes *wu wei* as "action accomplishing its purpose in accordance with the natures of things and events," offering better guidance, though still lacking precision.<sup>3</sup> While the second sentence is more concrete, phrases like "the natural flow of life" and "the universe's underlying principles" are too vague to effectively characterize the Daoist sage, as no wise person would intentionally act against them.<sup>4</sup>

Confucius once exclaimed: "I am thinking of giving up speech." Zi Gong said, "If you did not speak, what would there be for us, your disciples, to transmit?" The Master said, "What does Heaven ever say? Yet there are the four seasons going round and there are the hundred things coming into being. What does Heaven ever say?" ("子曰：予欲無言。子貢曰：子如不言，則小子何述焉？子曰：天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？").<sup>5</sup> Confucius, revered as a sage by his contemporaries and disciples, devoted much of his life to teaching through spoken words. However, as this example highlights, he possessed the wisdom to embrace silence when necessary, revealing his true insight in those moments. Did he not, in fact, align himself with "the natural flow of life," akin to the typical Daoist sage? It is reasonable to suggest that by emulating Heaven's silence, Confucius harmonized with "the universe's underlying principles." Given this perspective, how did he differ from the Daoist sage? More precisely, how did the Daoist sage diverge from Confucius? It is important to note that the earliest extant copies of the *Laozi*, unearthed in

<sup>2</sup> Definition from the class notes for a course on Religions of Asia. <https://library.fiveable.me/key-terms/religions-of-asia/daoist-sage#:~:text=A%20Daoist%20sage%20is%20an,the%20practice%20of%20wu%20wei>. Accessed November 30, 2024.

<sup>3</sup> <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/wu-wei>. Accessed November 30, 2024.

<sup>4</sup> Robinet also says: "Unlike the Confucian sage, moreover, the Taoist saint is not characterized by moral qualities but by an active and mystical participation in the natural workings of life and the world." See Pregadio, p.880. It is no clearer than the college textbook.

<sup>5</sup> *Analects* 17.19. D.C. Lau tr., *The Analects* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Classics, 1979), p.146. Wade — Giles romanization is converted to pinyin.

Guodian, date to around 300 BCE — nearly two centuries after Confucius's death — indicating that some elements within the text may have been a reaction to Confucian values. This suggests that the concept of the sage may have been reconceptualized over time. Therefore, a critical examination of the Daoist sage should emphasize his unique characteristics, if any. Confucius's and Laozi's understanding of "the natural flow of life" and "the universe's underlying principles" significantly influence their respective conceptions of sagehood. These perspectives merit critical exploration and differentiation to fully understand their philosophical implications.

In a recent scholarly article on the Daoist sage from the perspective of comparative philosophy, Paul J. D'Ambrosio asserts that the Daoist sage in the *Zhuangzi* "is dedicated to carrying out a view of the world that is completely detached from fixed judgments and values of any kind," including power and money.<sup>6</sup> The author refers to the sage as *zhenren* 真人 ("genuine person" in his translation) without providing any qualification or justification.<sup>7</sup> It remains unclear why he does not prefer the more typical term *shengren* or other possible alternatives. This casual approach to technical philosophical terminology leads to confusion in accurately understanding the Daoist sage. D'Ambrosio cites the story of Zhuangzi declining the King's offer to govern the state to illustrate that "power and money actually repulse" the Daoist sage, identifying Zhuangzi as the Daoist sage. However, this is problematic, as the text does not explicitly designate him in that role, nor does it refer to him as *zhenren* or *shengren*.<sup>8</sup> Such an uncritical application of terminology conflates terms with distinct philosophical meanings and creates a blurred understanding of the Daoist paragon of humanity.

Beyond the issue of confused terminology, D'Ambrosio seems to view repulsion toward power and money as central to Daoist cultivation. While an obsession with external gains can indeed hinder self-cultivation, mere repulsion from them does not equate to successful cultivation. This perspective not only simplifies and underappreciates the complexity of the Daoist sage in the *Zhuangzi*, but also overlooks his essential character, which is rooted in his inner self.

The *Geng sang chu* (《庚桑楚》) chapter in the Mixed Chapters of the *Zhuangzi* makes this clear:

Wipe out the delusions of the will, undo the snares of the heart, rid yourself of

<sup>6</sup> Paul J. D'Ambrosio, "The Phenomenology of Spirit and the Daoist Sage," *Comparative and Continental Philosophy* (2017), p.205. DOI: 10.1080/17570638.2017.1356016.

<sup>7</sup> Indeed, D'Ambrosio characterizes the Daoist sage at will throughout his paper largely without providing substantial textual evidence, and when he does provide evidence, his interpretations are often questionable. The concept of *zhenren* is particularly significant in the Inner Chapters of the *Zhuangzi*, where it is described in notable detail. However, due to page constraints, we will not include an analysis of this concept in our discussion. It is sufficient to say that immunity to power, money, or any material gains is not a characteristic of the *zhenren*'s spiritual attainments. There appears to be no existing study on this topic in English.

<sup>8</sup> To my knowledge, Zhuangzi was not regarded as a *shengren* in premodern times; he began to attain that status only in modern scholarship.

the entanglements to virtue; open up the roadblocks in the Way. Eminence and wealth, recognition and authority, fame and profit — these six are the delusions of the will. Appearances and carriage, complexion and features, temperament and attitude — these six are the snares of the heart. Loathing and desire, joy and anger, grief and happiness — these six are the entanglements of virtue. Rejecting and accepting, taking and giving, knowledge and ability — these six are the roadblocks of the Way. When these four sixes no longer seethe within the breast, then you will achieve uprightness; being upright, you will be still (*jing* 靜, uniformly translated as tranquillity in this paper); being still, you will be enlightened; being enlightened, you will be empty; and being empty, you will do nothing (*wuwei* 無為), and yet there will be nothing that is not done.

徹志之勃，解心之繆，去德之累，達道之塞。富、貴、顯、嚴、名、利六者，勃志也；容、動、色、理、氣、意六者，繆心也；惡、欲、喜、怒、哀、樂六者，累德也；去、就、取、與、知、能六者，塞道也。此四六者不盪胸中則正，正則，靜則明，明則虛，虛則無為而無不為也。<sup>9</sup>

At its core, self-cultivation involves the will, the heart, virtue, and the Way, each facing a distinct set of challenges — material, psychological, emotional, and aptitudinal. Power and money are just two of the six factors influencing material challenges. D'Ambrosio grossly simplifies Daoist self-cultivation and inordinately exaggerates Zhuangzi's reaction to the enticing offer; the original story, characterized by the amusing analogy of a sacrificial turtle, does not imply repulsion in his dismissive yet *humorous* response.<sup>10</sup> Ironically, this exaggeration distorts the true image of the Daoist sage, who remains tranquil amid the fluctuations of worldly affairs and personal fortune.

Song Rongzi 宋榮子, featured in the first chapter (*Xiao yao you* 《逍遙遊》) of the *Zhuangzi*,<sup>11</sup> is certainly recognized for his unique achievements in self-cultivation, yet he falls short of being a Daoist sage. Zhuangzi states:

<sup>9</sup> Burton Watson tr., *The Complete Works of Zhuangzi* (New York: Columbia University, 2013), p.197. Although the text does not explicitly mention *shengren* in this section on self-cultivation, contextual clues suggest that the description is relevant to *shengren* and any Daoist practitioner. The term appears four times throughout the chapter, including in both the opening and concluding sections.

<sup>10</sup> D'Ambrosio also exaggerates the nature of the King's offer. Zhuangzi was only offered the position of overseeing the affairs within the state of Chu, rather than control over the entire state. In his biographical account of Zhuangzi in the *Shiji* (《史記》) (Records of the Grand Historian), Sima Qian (司馬遷) of the second century BCE specified that the offer was for the office of minister.

<sup>11</sup> The "Xiaoyao you" chapter is part of the seven Inner Chapters of the *Zhuangzi*, as preserved in our current recension. Traditionally, the *Zhuangzi* is divided into three sections: the Inner Chapters, Outer Chapters, and Mixed Chapters, with Zhuangzi himself regarded as the author of the Inner Chapters. However, this assertion is difficult to substantiate due to the complexities of the work's formation and textual history. For a detailed discussion on authorship, see Yuet Keung Lo's essay, "The Authorship of the *Zhuangzi*," in Kim-chong Kim's edited volume, *The Dao Companion to the Zhuangzi* (Cham: Springer Nature, 2022), pp.43-97. This paper adheres to the traditional consensus, noting that there are indeed significant differences in the portrayal of the Daoist ideal of self-cultivation across the three clusters of texts. For the sake of simplicity, the authors of the Outer and Mixed Chapters will also be referred to as Zhuangzi.

Therefore a man who has wisdom enough to fill one office effectively, good conduct enough to impress one community, virtue enough to please one ruler, or talent enough to be called into service in one state, has the same kind of self-pride as these little creatures. Song Rongzi would certainly burst out laughing at such a man. The whole world could praise Song Rongzi and it wouldn't make him exert himself; the whole world could condemn him and it wouldn't make him mope.

He drew a clear line between the internal and the external, and recognized the boundaries of true glory and disgrace. But that was all. As far as the world went, he didn't fret and worry, but there was still ground he left unturned.

故夫知效一官，行比一鄉，德合一君而徵一國者，其自視也亦若此矣。而宋榮子猶然笑之。且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之竟，斯已矣。彼其於世，未數數然也。雖然，猶有未樹也。<sup>12</sup>

The three types of people who seek office, strive to impress their community, please their ruler, or serve their state share a fundamental deficit in self-cultivation—they are all driven by external goals and subject to the whims of others. This is precisely why they invoke Song Rongzi's ridicule. While a person who rejects power and money may be superior to fortune-seekers, they still cannot be compared to Song Rongzi. He is impervious to praise and condemnation, glory and disgrace; he is indifferent to his contributions to the world because he can categorically delineate the internal from the external. What truly matters to him is his own spiritual well-being.<sup>13</sup> Nevertheless, Zhuangzi concludes that Song Rongzi has not yet attained ultimate self-cultivation, let alone reached the status of a *zhenren*.

The downplaying of the external is rooted in a profound philosophical insight. Through a caricatured Confucius, Zhuangzi expresses in the *De chong fu* (《德充符》) chapter of the Inner Chapters:

Life, death, preservation, loss, failure, success, poverty, riches, worthiness, unworthiness, slander, fame, hunger, thirst, cold, heat — these are the alternations of the world, the workings of fate. Day and night they change place before us and wisdom cannot spy out their source. Therefore, they should not be enough to destroy your harmony; they should not be allowed to enter the Spirit Storehouse. If you can harmonize and delight in them, master them and never be at a loss for joy, if you can do this day and night without break and make it be spring with everything, mingling with all and creating the moment within your own mind — this is what I call being whole in power.

死生存亡，窮達貧富，賢與不肖，毀譽、饑渴、寒暑，是事之變，命之行也；日

<sup>12</sup> Burton Watson tr., *The Complete Works of Zhuangzi*, New York: Columbia University, 2013, p.3.

<sup>13</sup> D'Ambrosio's interpretation is not tenable. See "The Phenomenology of Spirit and the Daoist Sage," pp.205-206.

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，使日夜無卻而與物為春，是接而生時於心者也。是之謂才全。<sup>14</sup>

Zhuangzi perceives the external world and its shifting phenomena as mere "alternations" and "workings of fate", whose origins are beyond rational comprehension. While the external is fundamentally distinct from the internal, it should not be completely rejected. Instead, the Daoist whose "power is whole" (*caiquan* "才全") should seek to "harmonize and delight in them, mastering the alternations of the world and the workings of fate", effectively "mingling with all and creating the moment within his own mind."<sup>15</sup> A mere rejection of the external cannot achieve the harmony between the external and internal; such harmony demands a tranquil state of mind called the Spirit Storehouse (*lingfu* 靈府).

From the stereotypical portrayal of the Daoist sage in college textbooks to a specialist's careless and partial representation, it is evident that a disregard for precise terminology is widespread, leading to a distortion of the Daoist sage and a misunderstanding of Daoist self-cultivation. The following discussion will analyze the evolution of the term "*shengren*" (sage), strictly based on its actual usage in relevant texts. It will demonstrate that the cultivation of sagehood is rooted in spiritual achievement and is reflected in social and political accomplishments.

## 2. Philosophical Prelude

The term *shengren* first appears in the *Odes* (*Shijing* 詩經), which is believed to have been compiled during the Western Zhou period (circa 1046-771 BCE) and likely finalized by the end of the Spring and Autumn period (circa 771-476 BCE). This compilation reflects a long tradition of oral poetry that predates its written form. At that time, the term held no philosophical significance and appeared in only two poems, indicating that it may not have been widely used. In fact, it does not appear in any other Confucian classics. In the ode "Qiao yan" ("巧言") (#261), the poet states:

Very grand is the ancestral temple; —

A true sovereign made it.

Wisely arranged are the great plans; —

Sages determined them.

奕奕寢廟，君子作之。

<sup>14</sup> Burton Watson tr., *The Complete Works of Zhuangzi*, New York: Columbia University, 2013, p.39.

<sup>15</sup> The concept of *quanren* (全人), or "Complete Man" is found in the Outer Chapter of the "Gengsang Chu" (《庚桑楚》). Watson, *Zhuangzi*, p.39. This term represents another representation of ideal humanity. It likely draws inspiration from the notion of *quancai* in the Inner Chapter of the "De Chong Fu" (《德充符》), where the term *quanren* also appears, but specifically refers to a person without physical deformities.

秩秩大猷，聖人莫之。<sup>16</sup>

In this context, *shengren* (men of wisdom) is intended to express the poet's veneration for the sovereigns (*junzi* 君子) of earlier generations due to their wise governance. Therefore, *shengren* specifically refers to the ruler-king in relation to his wisdom. In the ode "Sang rou" ("桑柔") (#257), the poet compares the wise and the foolish in a broader sense:

Here is a wise man; —  
 His views and words reach to a hundred *li*,  
 There is a stupid man; —  
 He on the contrary rejoices in his madness.  
 維此聖人，瞻言百里。  
 維彼愚人，覆狂以喜。<sup>17</sup>

In the *Odes*, the term "*shengren*" could apply to any wise person, irrespective of social rank as *sheng* literally means "wise."<sup>18</sup> Whether a sovereign or not, it did not pertain to specific moral or spiritual qualities.

The term emerged more frequently during the Spring and Autumn period, first appearing in 585 BCE, prior to Confucius's birth in 551 BCE, and last mentioned in 477 BCE, six years before his death. Although it was used among the aristocracy, "*shengren*" continued to signify wise individuals in general, as contemporaries noted that "the sage is he who has illustrious virtues" (*shengren you mingde zhe* 聖人有明德者). This indicates that the term began to take on moral connotations. Less commonly, "*shengren*" also referred to a king. Notably, Confucius himself was recognized as a descendant of a sage (*shengren zhi hou* 聖人之後), as recorded in the *Zuo Tradition* (*Zuo zhuan* 左傳) in 533 BCE.

The *Analects* also records that a high official regarded Confucius as a sage, or wise person (*sheng* 聖) due to his diverse skills,<sup>19</sup> without mentioning the Master's moral character or other attributes. On another occasion, when he was praised for being sage (*sheng*), Confucius humbly denied it, stating, "How dare I claim to be sage or humane?"<sup>20</sup>

<sup>16</sup> James Legge, *The Chinese Classics: The She King or The Book of Poetry*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960, Vol. IV, p.342.

<sup>17</sup> Legge, *The She King*, p.525.

<sup>18</sup> The ode (#199) "Xiao min" ("小旻") reads: "Although the kingdom be unsettled, There are some who are wise, and others who are not" ("國雖靡止，或聖或否"). This is an early usage of *sheng* in its basic sense of "wise." See Legge, *The She King*, p.332.

<sup>19</sup> *Analects* 9.6, pp.96-97.

<sup>20</sup> *Analects* 7.34, Lau, *Analects*, p.90. Lau took *sheng* and *ren* as nouns but they function as adjectives in the original. It is important to note that in the *Analects*, Confucius recognized only three individuals as humane men (*renren* 仁人), all of whom lived during the Shang dynasty centuries earlier. See *Analects* 18.1, Lau, *Analects*, p.149.

This suggests that the concept of a sage was fluid and evolving during Confucius's time. The term *shengren* appeared four times in the *Analects*, specifically in three different contexts. One instance occurred during a discussion among his later disciples, who believed that only a sage "could start something and always see it through to the end."<sup>21</sup> This perspective may seem too mundane if we are inclined to associate sagehood solely with extraordinary achievements. However, the disciples did not imply that merely having the persistence to complete a task from beginning to end was enough to qualify someone as a sage. The other two instances of "*shengren*" came from Confucius himself, who advised his disciples to stand in awe of "the words of the sages" (*shengren zhi yan* "聖人之言"),<sup>22</sup> yet we do not know who these sages were or why they were recognized as such.

Confucius expressed regret that he would not have the fortune to meet a sage (*shengren*) in his lifetime, lamenting that he might not even have the hope of encountering a good man and would be content with meeting someone who exhibited constancy (*heng* 恒).<sup>23</sup> Cultivating constancy requires patience, perseverance, and devotion — virtues that are not always easy to develop and to sustain. As Confucius's disciples noted, only a sage "could start something and always see it through to the end", emphasizing the importance of constancy. While such steadfastness would please Confucius, it fell short of his standard for sagehood. Given his extensive travels and varied life experiences, Confucius's regret suggests that sages were indeed rare. For Confucius, a person with multiple talents did not qualify as a sage, and he rarely spoke of sages, seemingly avoiding the topic altogether.

In one rare instance, however, when his disciple Zigong asked if someone who "gave extensively to the common people and brought help to the multitude" could be regarded as "humane" (*ren* "仁"), Confucius, perhaps somewhat taken aback, replied:

It is no longer a matter of humaneness with such a man. If you must describe him, "sage" is perhaps, the right word. Even Yao and Shun would have found it difficult to accomplish as much. Now, on the other hand, a humane person helps others to take their stand in so far as he himself wishes to take his stand, and gets others there in so far as he himself wishes to get there. The ability to take as analogy what is near at hand can be called the method of humaneness.<sup>24</sup>

Yao and Shun were legendary kings known for their great virtues and governing abilities, and Confucius expressed unreserved admiration for Yao. He exclaimed: "How lofty was Yao as a ruler! How lofty! It is Heaven that is great, and it was Yao who modeled himself upon it. His virtues were so boundless that the common people could not name

<sup>21</sup> *Analects* 19.12, Lau, *Analects*, p.154.

<sup>22</sup> *Analects* 16.8, Lau, *Analects*, p.140.

<sup>23</sup> *Analects* 7.26, Lau, *Analects*, p.89. In *Analects* 13.22, Confucius admired a saying from the southerners: "A man void of constancy will not make a shaman or a doctor." See Lau, p.122.

<sup>24</sup> *Analects* 6.30, Lau, *Analects*, p.85. Lau translated *ren* as "benevolent" and I have modified it to "humane."

them. He was lofty in his successes and brilliant in his accomplishments!"<sup>25</sup> Nevertheless, Confucius hesitated to regard Yao and Shun as sages, as they would have found it challenging to "give extensively to the common people and bring help to the multitude." On another occasion, Confucius remarked on the inadequacy of Yao and Shun when speaking about the qualities of the gentleman (*junzi*): "He [The gentleman] cultivates himself and thereby achieves reverence... He cultivates himself and thereby brings peace and security to the people. Even Yao and Shun have found the task of bringing peace and security to the people taxing."<sup>26</sup> This indicates a progression from personal moral cultivation to public governance that benefits society and realizes the ideals of self-cultivation. As Confucius observed, "Men of antiquity studied to improve themselves; men today study to serve others."<sup>27</sup> Self-cultivation and service to others represent the two ends of a moral continuum.

On the other hand, Yao's emulation of Heaven was crucial, as it sought to harmonize heaven and humanity, as seen in the *Zhuangzi*. His political success was rooted in his self-cultivation, which certainly included his humane virtue. This dual aspect of Yao's virtue, as highlighted by Confucius, seemed to have influenced the philosophies of the *Zhuangzi* and, as will be shown, *Laozi* as well.

Regarding Shun, Confucius said, "If there is a ruler who achieved order without any action, it was perhaps Shun. He had nothing to do but maintain a respectful posture and face due south" ("無為而治者，其舜也與？夫何為哉，恭己正南面而已矣").<sup>28</sup> Similar to his remarks about Yao, Confucius emphasized Shun's personal cultivation and its influence on governance. Most importantly, he characterized Shun's governing style as *wuwei*, or non-interference; Shun maintained a *respectful demeanor* while *fulfilling his duties as a ruler*. It is a misconception, as many scholars believe, that Shun literally did nothing but

<sup>25</sup> *Analects* 8.19, Lau, *Analects*, p.94-95. According to legend, Yao appointed Gun to control the floods, but he ultimately failed in this mission and was imprisoned until his death by Yao's successor, Shun. It is unclear whether Confucius was aware of this story — though he likely was — but it highlights that Yao's governance faced struggles and challenges. Nevertheless, this does not diminish Confucius's glorification of Yao unless we assume that Yao must be flawless and capable of succeeding in all endeavors without effort.

<sup>26</sup> *Analects* 14.24, Lau, *Analects*, p.131. Note that the term *junzi* referred to the sovereign in the *Odes* cited previously; however, by Confucius's time, it had come to signify any individual who aspired to cultivate themselves into a broad-minded person committed to public welfare.

<sup>27</sup> *Analects* 14.24, Lau, *Analects*, p.128. Lau translated "*weiji*" (為己) as "to impress others", but its true meaning in this context is "to serve others" (literally, for the sake of other people).

<sup>28</sup> *Analects* 15.5, Lau, *Analects*, p.132. As Lau remarked, "the seat of the emperor faces south." When his disciple Zilu asked him about the gentleman (*junzi* 君子), Confucius said: "He cultivates himself and thereby achieves reverence" (*xiuji yi jing* "脩己以敬"). Clearly, this is how Shun began his self-cultivation. See *Analects* 14.24, Lau, *Analects*, p.131.

sit respectfully on the throne.<sup>29</sup> Few have noted that Confucius also stated, "Shun had five officials, and the Empire was well governed."<sup>30</sup> According to Confucius's disciple Zixia, "when Shun possessed the Empire, he raised Gao Yao from the multitude, distancing those who were not humane."<sup>31</sup> This insight likely reflects teachings from Confucius himself. Thus, "facing due south" signifies delegating the best officials to their respective offices; in addition to their technical competencies, they were humane. This reflects the fundamental principle of virtue-based governance, and how to implement it is not effortless.

*Wuwei* does not mean inaction or nonpurposive action as it is commonly translated, nor is it necessarily effortless.<sup>32</sup> Instead, it involves reverently fulfilling one's duties, motivated and guided by cultivated virtues. Beyond the humaneness that emanates from within, Shun's virtue was evident in his attitude toward the Empire that he governed so splendidly. Confucius praised, "How lofty were Shun and Yu in holding aloof from the Empire when they possessed it."<sup>33</sup> In other words, Shun and Yu were selfless leaders; they forged a bond with their subjects that transcended the distinction between self and other, possessing the Empire without claiming it. This exemplifies their style of *wuwei* governance, which was later elaborated upon and extended to various activities, receiving glorification in the *Laozi* and the *Zhuangzi*.<sup>34</sup> Although *wuwei* is often considered a hallmark of Daoism, it is important to note that the term does not appear in any extant literature prior to Confucius's time. This suggests that he may have coined the concept to describe Shun's governing style, indicating that the foundational idea of *wuwei* in Daoism

<sup>29</sup> In his analysis of Shun's *wuwei* governance, Edward Slingerland notes: "In the ideal state of harmony between Heaven and humans that obtained in ancient times, the ruler had no need to act or to speak. He simply rectified his person and took up the ritual position befitting a ruler, and the world became ordered of its own accord." He overlooks Shun's practical efforts in governance, reducing them instead to his "personal state of mind." He connects this state to "an observable, almost supernatural efficacy in the world," claiming that "it is this efficacy that enables the sage-king Shun to order the world simply by assuming the proper ritual position." See his *Effortless Action: Wu-Wei and the Daoist Tradition*, New York: Oxford University Press, 2003, pp.44, 8. This reflects a common misunderstanding in academia. Whether the belief in harmony between Heaven and humans truly existed in ancient times is questionable and requires substantiation, as does an explanation of what this harmony entailed and how it was pursued and attained, supported by evidence.

<sup>30</sup> *Analects* 8.20, Lau, *Analects*, p.95.

<sup>31</sup> *Analects* 12.22, Lau, *Analects*, p.117.

<sup>32</sup> Edward Slingerland explores the concept of "*wuwei*," which he translates as "effortless action," in Confucian and Daoist philosophy from Confucius to Zhuangzi, and other relevant texts. He argues that *wuwei* is not about inaction but rather about aligning oneself with the natural flow of life, leading to greater effectiveness and harmony. See his book *Effortless Action*, esp., pp.7-12. Much of his discussion is consistent with, though sometimes at odds with, the analysis in this paper; however, Slingerland's focus is not specifically on the Daoist sage and his self-cultivation. He uses the term "sage" in a generic sense and does not distinguish between the various appellations for "sage" and their meanings in the texts he examines.

<sup>33</sup> *Analects* 8.18, Lau, *Analects*, p.94.

<sup>34</sup> For instance, *Laozi* 2 says: "The sage keeps to the deed that consists in taking no action and practises the teaching that uses no words. The myriad creatures rise from it yet it claims no authority; It gives them life yet claims no possession; It benefits them yet exacts no gratitude; It accomplishes its task yet lays claim to no merit. It is because it lays claim to no merit That its merit never deserts it." D.C. Lau tr., *Tao Te Ching*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Classics, 1963, p.6.

may have been inspired by Confucius.

Despite their nearly perfect governance and the fact that Yao and Shun are unanimously regarded as sages in later times and modern scholarship,<sup>35</sup> Confucius did not explicitly label them as sages (*shengren*). We must respect Confucius's assessment and refrain from historically classifying them as sages, just as we should remain faithful in our understanding of sagehood in Daoist texts.

### 3. The Sage in the *Laozi*

In contrast to the *Analects*, where the term *shengren* appears only four times, the *Laozi* uses it 32 times across 26 of its 81 chapters. This dramatic increase indicates that the concept of the sage was gaining prominence across doctrinal boundaries during the Warring States period (475-221 BCE). This trend is also reflected in two major Confucian works — the *Mencius* (29 times), *Xunzi* (81 times), and the *Zhuangzi* (113 times), which are roughly contemporaneous with the *Laozi*. As mentioned earlier, the meaning of "sage" evolved over time, but by the fourth century BCE, it became relatively stable in texts from various philosophical traditions. Throughout this process of stabilization, Confucians and Daoists influenced each other significantly.<sup>36</sup>

The portrayal of the Daoist sage in the aforementioned college textbook suggests an individual living in isolation, disconnected from both society and nature. Stereotyping the Daoist sage as embodying only tranquillity for personal cultivation is both misleading and inaccurate; defining him in contrast to the Confucian sage based solely on this aspect is biased. The Daoist sage is not detached from the realities of everyday life. This depiction sharply contrasts with the concept of *shengren* in the *Laozi*, which is rich with metaphors of nature. The term for the ten thousand things, *wanwu* (萬物), appears 20 times across 16 chapters, alongside specific natural elements like water, valleys, and the uncarved block. In Laozi's philosophy, nature is not merely a backdrop; it is integral to its essence and expression. Importantly, nature does not exist in isolation within this framework; it is

---

<sup>35</sup> Slingerland, for instance, calls Yao and Shun "sage-king" or "ruler-king" See *Effortless Action*, pp.41, 45, 164, 69; 16, 44.

<sup>36</sup> Edward Slingerland argues for a mutual influence between Confucian and Daoist doctrines. He suggests that, despite their differences, the two traditions have interacted and shaped each other over time. Slingerland highlights how concepts from Daoism, such as *wuwei*, have permeated Confucian thought, influencing its understanding of governance and ethical behavior. Conversely, he also acknowledges that Confucian ideas have impacted Daoist practices, particularly in the context of social responsibility and moral cultivation. This interplay reflects a dynamic relationship where both traditions contribute to a richer understanding of concepts like harmony and effective action in the world. In his discussions, Slingerland accepts the traditional view that Laozi is an earlier figure than Confucius, which is significant in understanding the development of Daoist and Confucian thought. This chronological perspective is important for examining how these two philosophical traditions may have influenced each other while also evolving in their distinct ways. While this paper acknowledges that Laozi historically predates Confucius, it analyzes Laozi's philosophy based on the received eponymous text, with early copies traceable only to around 300 BCE, nearly two centuries after Confucius's death. Consequently, it is challenging to determine how the mutual influence between Confucius's thought and the text of *Laozi* began.

deeply intertwined with the human realm. As a result, the *shengren* is positioned at the heart of this philosophy, fully engaged with human society as depicted in the *Laozi*.

Of the 32 occurrences of *shengren*, at least 15 explicitly mention their relationship with the common people under their care, referring to them as rulers (#26, #78) or indicating that they govern the state (#57, #70, #78) or take charge of the empire (#29). The sage is skilled in saving people (#27) and adheres to the principle of non-contention in their actions (#27, #81). They "keep to the deed that consists in taking no action and practice the teaching that uses no words" (#2),<sup>37</sup> demonstrating their social engagement and presence among the people. Tranquillity as a virtue must be appreciated in this light.

A brief comparison with Confucius's views on the wise and the humane offers valuable insights. Confucius insightfully distinguished between the qualities of a wise person and a humane person. He said: "The wise find joy in water; the humane find joy in mountains. The wise are active; the humane are tranquil. The wise are joyful; the humane are long-lived" ("子曰：知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜；知者樂，仁者壽").<sup>38</sup> Here, Confucius was not commenting on a person's temperament but rather comparing the dispositions shaped by self-cultivation. Wisdom, after all, is not solely an innate trait. In this sense, being active and being tranquil reflect the cultivated virtues of the wise and the humane, respectively, aligning with the cognitive and affective dimensions of the heart-mind. However, this does not imply that a Daoist sage, if tranquil, is necessarily humane, as tranquillity, too, is an acquired disposition through self-cultivation. In fact, *Laozi* 5 suggests the opposite:

Heaven and earth are not humane, and treat the myriad creatures as straw dogs; the sage is not humane, and treats the people as straw dogs. Is it not the space between heaven and earth like bellows? It is empty without being exhausted: The more it works the more comes out. Much speech leads inevitably to silence. Better to hold fast to the void.

天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。多言數窮，不如守中。<sup>39</sup>

In contrast to Confucius's characterization of the wise, the Daoist sage, here identified as *shengren*, is not humane and is more inclined toward activity than tranquillity. While he may appear tranquil, like bellows, his essential nature is one of activity. Thus, in light of Confucius's distinctions, the Daoist sage is, in essence, a wise person rather than a humane one. Here, the sage specifically refers to a ruler responsible for the well-being of his people. In fact, the sage in the entire book of *Laozi* values activity. For instance, *Laozi* 8 says: "In affairs it is ability that matters. In action it is timeliness that matters" ("事善能，

<sup>37</sup> Lau, *Tao Te Ching*, p.6.

<sup>38</sup> Lau, *Analects*, p.84.

<sup>39</sup> D.C. Lau tr., *Tao Te Ching*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Classics, 1963, p.9. I have modified Lau's translation.

動善時").<sup>40</sup> This should be taken as the cultivated skill of the Daoist sage, the implied subject here, who is active and engaged with the world, always alert and ready to act. However, he strikes only at the most opportune moment, demonstrating wisdom in his actions. The sage's ability in taking care of affairs is revealed in *Laozi 27*:

One who excels in travelling leaves no wheel tracks;  
 One who excels in speech makes no slips;  
 One who excels in reckoning uses no counting rods;  
 One who excels in shutting uses no bolts yet what he has shut cannot be opened.  
 One who excels in tying uses no cords yet what he has tied cannot be undone.  
 Therefore the sage always excels in saving people, and so abandons no one;  
 Always excels in saving things, and so abandons nothing.  
 This is called following one's discernment.  
 Hence the skillful man is the teacher the unskillful learns from;  
 And the unskillful man is the material the skillful works on.  
 Not to value the teacher  
 Nor to love the material  
 Though it seems clever, betrays great bewilderment.  
 This is called the essential and the secret.

善行無轍迹，善言無瑕譏；善數不用籌策；善閉無關楗而不可開，善結無繩約而不可解。是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。是謂襲明。故善人者，不善人之師；不善人者，善人之資。不貴其師，不愛其資，雖智大迷，是謂要妙。<sup>41</sup>

The keyword *shan* 善 (excel; skilful), which appears in both *Laozi 8* and *27*, should not be overlooked. Indeed, the pursuit of skilfulness is the goal of self-cultivation in Laozi's philosophy. Skilfulness manifests itself in action and requires cultivated perspicuity (*ming* 明), which constitutes wisdom (*zhi* 智), for guidance. The virtue of tranquillity is absent here. *Laozi 2* further elaborates:

The sage keeps to the deed that consists in taking no action and practises the

<sup>40</sup> Lau, *Tao Te Ching*, p.64. It should be emphasized that Mencius had characterized Confucius as "a sage of timely actions" (*sheng zhi shi zhe* "聖之時者"). *Mencius* 5B1, see D.C. Lau tr., *Mencius* Harmondsworth, Middlesex: Penguin Classics, 1984 rpt., p.150.

<sup>41</sup> Lau, *Tao Te Ching*, p.32. Lau translates *shanren* 善人 as good man and *bushan ren* 不善人 as bad man, but Laozi is not talking about morality here. Rather, he focuses on skilfulness in the chapter, and virtually the entire work. Hence, I have modified Lau's translation.

teaching that uses no words.

The myriad creatures rise from it yet it claims no authority;

It gives them life yet claims no possession;

It benefits them yet exacts no gratitude;

It accomplishes its task yet lays claim to no merit.

It is because it lays claim to no merit

That its merit never deserts it.

是以聖人處無為之事，行不言之教；萬物作焉而不辭，生而不有。為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。<sup>42</sup>

Still, in the *Laozi*, the Daoist sage also emphasizes the importance of tranquillity, actively cultivating and practicing it for its practical benefits. *Laozi* 45 states: "Restlessness overcomes cold; stillness overcomes heat. What is proper [for everything] in the empire is being limpid and tranquil" ("躁勝寒，靜勝熱。清靜為天下正").<sup>43</sup> Laozi transcends conventional perspectives, observing the world from a broader vantage point. He recognizes that limpidness and tranquillity are the fundamental nature of all things and acts wisely in accordance with this understanding. However, he also realizes the necessity of cultivating the ability to embody these qualities himself, as he must be limpid and tranquil to perceive the inherent nature of things clearly. *Laozi* 16 expands on this idea:

I do my utmost to attain emptiness;

I hold firmly to stillness.

The myriad creatures all rise together

And I watch their return.

The teaming creatures

All return to their separate roots.

Returning to one's roots is known as stillness.

This is what is meant by returning to one's destiny.

Returning to one's destiny is known as the constant.

Knowledge of the constant is known as discernment.

<sup>42</sup> Lau, *Tao Te Ching*, p.6.

<sup>43</sup> Lau, *Tao Te Ching*, p.106. Lau translated the final sentence as "Limpid and still, One can be a leader in the empire." The original does not mention or even imply being a leader in the empire; *zheng* 正 does not mean "leader or leadership."

Woe to him who wilfully innovates  
 While ignorant of the constant,  
 But should one act from knowledge of the constant  
 One's action will lead to impartiality,  
 Impartiality to kingliness,  
 Kingliness to heaven,  
 Heaven to the way,  
 The way to perpetuity,  
 And to the end of one's days one will meet with no danger.

致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。<sup>44</sup>

To achieve tranquillity, one must first clear the mind of prejudices that can cloud and disturb it; thus, emptiness is a prerequisite for tranquillity. When the mind is tranquil, it can perceive things clearly, grasping their true nature and how they unfold to their natural conclusions. This aligns with Laozi's assertion that "knowing the constant yields clarity" (*zhichang yue ming* "知常曰明").<sup>45</sup> Wisdom transcends ordinary knowledge; it cultivates a clarity that fosters impartial observation, ensuring that one's actions do not disrupt the natural processes at play. At a fundamental level, humans are intrinsically connected to the myriad things. A proper understanding of this interconnectedness enables Laozi to focus his efforts on facilitating the workings and developments of these entities, a practice he refers to as *wuwei* — acting as if he is not acting at all, which reflects his profound wisdom.

Tranquillity, therefore, is not merely the absence of mental and emotional disturbance in the conventional sense. It results from emptying the mind, aligning it with the nature of things, and enabling an impartial perspective. It is important to note that, for Laozi, tranquillity is also a *skill*. The seven chapters that discuss tranquillity highlight its connection to achieving practical goals in the world. Tranquillity is not solely about self-cultivation per se; it serves a larger purpose, particularly in governing the state and its people in accordance with the Dao. As *Laozi* states in chapter 57: "I prefer tranquillity, and

<sup>44</sup> Lau, *Tao Te Ching*, p.20. The corresponding chapter in Guodian *Laozi* A reads differently: "Attain everlasting constancy. Uphold emptiness with sincerity." ("至虛恒也；守沖篤也。"). The term *jing* (tranquillity) was *chong* (empty) instead.

<sup>45</sup> Lau translated *ming* as discernment. For a pioneering study on the idea of *ming* in the *Laozi*, see Yuet Keung Lo, "To Use or Not to Use: The Idea of *Ming* in the *Zhuangzi*," *Monumenta Serica* 47,1999, pp.153-156.

in turn, the people will become proper themselves."<sup>46</sup> Notably, Shun cultivated reverence in himself and spontaneously impacted the people, successfully governing the world with his *wuwei* approach, while Laozi emphasized embracing tranquillity in harmony with the people to help them become proper on their own.<sup>47</sup> Their styles of governance are similar enough to suggest the influence of the former on the latter.

For Laozi, only by possessing the wisdom to recognize the self-sufficient nature of tranquillity in all things can one truly understand their functioning and development. It is only then that one can practice *wuwei*, enabling these entities to flourish and achieve mutual goals that benefit all parties involved. Laozi refers to "the way of heaven" (*tian zhi dao* "天之道") in four chapters, specifically in three instances (#73, #77, #81), alongside the concept of *shengren*, which is understood in the remaining chapter (#9). Clearly, Laozi aims to harmonize heaven and humanity through self-cultivation and to embody this ideal in the sage, who is actively engaged in social and political matters. The Daoist sage in the *Laozi* is not a solitary figure; rather, he is intimately connected to the world around him.

#### 4. From Man to Sage in the *Zhuangzi*

Robinet asserts that "both the *Daode jing* [i.e., *Laozi*] and the *Xici* (繫辭) (Appended Statements, a section of the *Yijing*) often refer to the saint solely by the term *shengren*." Setting aside whether "saint" is an appropriate translation for *shengren* — who embodies experiential knowledge, wisdom, and virtue, and particularly in the *Laozi*, often refers to a ruler—it is important to note that *shengren* is not the only term for sage in either text. In the *Laozi*, the term *dazhangfu* (大丈夫 "the man of large mind") appears only once<sup>48</sup> but is conceptually similar to *shengren*, differing primarily in that it is not explicitly tied to political authority. This distinction becomes more pronounced in the *Zhuangzi*, where greater emphasis is placed on self-cultivation for its own sake.

In the *Zhuangzi*, multiple terms for sage emerge, including Perfect Man (*zhiren* 至人), Miraculous Man (*shenren* 神人), True Man (*zhenren* 真人, D'Ambrosio translates as "genuine person"), and *shengren*. While these terms collectively describe the ideal of humanity as envisioned by Zhuangzi, they are used differently to emphasize various aspects relevant to their contexts. Although the paragon of humanity in the *Zhuangzi* certainly influenced later Daoist thought, it is inaccurate to claim, as Robinet does, that

<sup>46</sup> Lau translates differently: "I prefer stillness and the people are rectified of themselves." See his *Tao Te Ching*, p.118.

<sup>47</sup> The term *gong* (respectful, reverential) is not found in the *Laozi* at all. Similarly, it appears twice in the extensive *Zhuangzi*, but only in a context that critiques what is presumably Confucian behavior.

<sup>48</sup> Chapter 38, Lau, *Tao Te Ching*, p.44. The "Jie Lao" ("解老") chapter of the Legalist text *Hanfeizi* (韓非子) describes *dazhangfu* as characterized by exceptional intelligence (謂其智之大也). See Chen Qiyou (陳奇猷), *Hanfeizi jishi* (《韓非子集釋》) (Shanghai: Shanghai Renmin chubanshe, 1974), p.340. In contrast, when asked whether certain contemporary figures qualified as *dazhangfu*, Mencius refuted their claims and defined the term in relation to moral character. See *Mencius* 3B2, *Mencius*, p.107. No other texts from the Warring States period mention *dazhangfu*, nor did it appear in earlier writings. Mencius's exchange indicates that *dazhangfu* was a widely recognized term during the Warring States period, subject to various interpretations.

*shengren* was described in detail for the first time in the *Zhuangzi*.

An accurate, albeit general, portrayal of the Daoist sage must also take into account the more complex descriptions found in the *Zhuangzi*. The term *shengren* appears throughout the Inner Chapters, Outer Chapters, and Mixed Chapters. In the seven Inner Chapters traditionally attributed to Zhuangzi himself, it is notably absent only in the *Yang sheng zhu* (《養生主》) chapter, which emphasizes cultivating one's inner self and adapting to circumstances to nurture life to its natural allotment. However, this achievement is not explicitly attributed to *shengren*. This absence suggests that the essential nature of *shengren* extends beyond mere personal and asocial cultivation. While no alternative term for ideal humanity is offered in this chapter, an episode featuring Qin Shi attending Lao Dan's (Laozi's) funeral provides insight into what constitutes ideal humanity.

When Lao Dan died, his friend Qin Shi "went to mourn for him; but after giving three cries, he left the room." Perplexed, Lao Dan's disciples asked whether such a way of mourning was appropriate. Qin Shi explained:

At first I took him for a real man, but now I know he wasn't. A little while ago, when I went in to mourn, I found old men weeping for him as though they were weeping for a son, and young men weeping for him as though they were weeping for a mother. To have gathered a group like that, he must have done something to make them talk about him, though he didn't ask them to talk, or make them weep for him, though he didn't ask them to weep. This is to hide from Heaven, turn your back on the true state of affairs, and forget what you were born with. In the old days, this was called the crime of hiding from Heaven. Your master happened to come because it was his time, and he happened to leave because things follow along. If you are content with the time and willing to follow along, then grief and joy have no Way to enter in. In the old days, this was called being freed from the bonds of God.<sup>49</sup>

The original term translated as "real man" is *ren* 人 (man, human being), which, while not a technical term, clearly embodies the ideal of humanity. Essentially, human beings are simply that—plain and straightforward. Similarly, the phrase "only animals can be animals because only animals can abide by Heaven" (*wei chong neng chong, wei chong neng tian* "唯蟲能蟲，唯蟲能天")<sup>50</sup> underscores that humans differ from animals in their capacity and responsibility, as Zhuangzi advocates, to actively contribute to Heaven by integrating humanity into it while also passively preserving Heaven within themselves without compromising it. This practice embodies the harmonization of heaven and humanity in the pursuit of ideal humanity.

---

<sup>49</sup> Watson, *Zhuangzi*, p.21.

<sup>50</sup> Watson, *Zhuangzi*, p.197. The quotation comes from the Mixed Chapter "Gengsang Chu." Watson translated *chong* 蟲 as bugs. While *chong* typically means "insect," it actually refers to the entire animal species in this context, and I believe that is its intended meaning in the original text.

The episode highlights the importance of navigating human relationships to avoid emotional entanglements and not burden others with such complications. Failing to do so is akin to committing the "crime of hiding from Heaven" (*dun tian zhi xing* "遁天之刑"). Heaven dictates the timing of our entrance and exit from this world, and aligning with this natural order is essential. Any emotional attachments along the way — whether self-imposed or imposed by others — hinder the attainment of ideal humanity.

Lao Dan does not fully embody this ideal, while Qin Shi exemplifies it, as evidenced by his departure from the funeral after only three cries. His emotional detachment reflects his spiritual tranquillity, and his explanation of the crime of hiding from Heaven, along with his freedom from divine bonds, showcases his deep understanding of ultimate truths. The art of self-cultivation illustrated in this episode involves personal forgetting, but that alone is insufficient; perfection lies in mutual forgetting within human relationships.<sup>51</sup> As Zhuangzi expresses in another Inner Chapter, *Da zong shi* (《大宗師》), "When the springs dry up and the fish are left stranded on the ground, they spew moisture on one another and wet each other down with spit — but it would be much better if they could forget one another in the rivers and lakes."<sup>52</sup> The human world is no different from rivers and lakes, where we are like fish passing by one another when the time comes. We should learn to forget one another without clinging.<sup>53</sup>

The art of mutual forgetting suggests that Zhuangzi recognized that a solitary life is not the ideal for humanity. Daoist self-cultivation requires communal life, social interaction, and even political order. It is noteworthy that Qin Shi is referred to simply as "the man" without any technical designation, implying that the essence of humanity lies in its unadorned form, without artificial embellishments. Labeling a person as *shengren*, or a wise man, becomes superfluous; no qualifier is needed to convey true perfection of humanity.

Zhuangzi occasionally emphasizes the concept of true perfection in humanity by referring to it as perfect humanity or true humanity. The individual who achieves this state is called a Perfect Man or True Man. The term *zhiren* (Perfect Man) appears eight times across five of the Inner Chapters, and its meanings, when defined or implied, align consistently with the model articulated by Qin Shi. For instance, it is stated that "the Perfect Man has no self" (*zhiren wuji* "至人無己");<sup>54</sup> he "uses his mind like a mirror—pursuing nothing, welcoming nothing, responding without retaining. Thus, he can prevail over

<sup>51</sup> Wai Wai Chiu recently explores the idea of mutual forgetting in filial practice in the *Zhuangzi*. See his " 'Let the Parents Forget You': Filial Piety (*xiao* 孝) in the *Zhuangzi* " in Kim-chong Chong ed., *Dao Companion to the Philosophy of the Zhuangzi*, Cham: Springer Nature, 2022, pp.581-602.

<sup>52</sup> Watson, *Zhuangzi*, p.44.

<sup>53</sup> In the Outer Chapter *Tian yun* (《天運》) and the Mixed Chapter *Ze yang* (《則陽》), the concept of mutual forgetting in human relationships is also explored. In the former, mutual forgetting encompasses the idea that filial love for parents should be reciprocated with a similar oblivion on their part. See Watson, *Zhuangzi*, pp.108-109; 216.

<sup>54</sup> *Xiao yao you* (《逍遙遊》) chapter, Watson, *Zhuangzi*, p.3.

circumstances without harming himself" ("至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷").<sup>55</sup> The mirror does not exist in a world without humans. The Perfect Man leaves no trace of his interactions with the external world in his mirror-like mind, ensuring that past experiences do not cloud his new encounters. This impartiality allows him to understand new phenomena and even revisit old experiences with fresh insight. Consequently, his clarity remains untainted. In this regard, the Perfect Man embodies a state of selflessness, which elevates him to a godlike (*shen* 神) status. Zhuangzi paints a vivid picture of the Perfect Man using fantastical language:

The Perfect Man is godlike. Though the great swamps blaze, they cannot burn him; though the great rivers freeze, they cannot chill him; though swift lightning splits the hills and howling gales shake the sea, they cannot frighten him. A man like this rides the clouds and mist, straddles the sun and moon, and wanders beyond the four seas. Even life and death have no effect on him, much less the rules of profit and loss!<sup>56</sup>

The Perfect Man transcends categorical distinctions; conventional notions of right and wrong cannot ensnare him. For him, life and death in relation to himself, as well as self and other in terms of internal and external, are ontologically indistinguishable. Lacking a self, the Perfect Man naturally forgets everything that comes into contact with him, leaving no trace behind. This leads to a profound state of self-forgetting and promotes mutual forgetting. It is important to note that the freedom from fear of all threatening happenings in the external world serves as a metaphor for the Perfect Man's tranquillity — a cultivated virtue distinctive to and repeatedly emphasized in the *Zhuangzi*. It was not mentioned in either the *Analects* or the *Laozi*.

The fundamental nature of the Perfect Man in the Inner Chapters is reiterated and elaborated in various ways in the Outer Chapters and Mixed Chapters. In the Mixed Chapter *Geng sang chu*, for instance, Laozi compares the Perfect Man to a baby:

The baby acts without knowing what it is doing, moves without knowing where it is going. Its body is like the limb of a withered tree, its mind like dead ashes. Since it is so, no bad fortune will ever touch it, and no good fortune will come to it either. And if it is free from good and bad fortune, then what human suffering can it undergo?

He whose inner being rests in the Great Serenity will send forth a Heavenly light. But though he sends forth a Heavenly light, men will see him as a man and things will see him as a thing. When a man has trained himself to this degree, then for the first time he achieves constancy. Because he possesses constancy, men will come to lodge with him and Heaven will be his helper. Those whom men come to

---

<sup>55</sup> *Ying di wang* (《應帝王》) chapter, Watson, *Zhuangzi*, p.59.

<sup>56</sup> Watson, *Zhuangzi*, p.15.

lodge with may be called the people of Heaven; those whom Heaven aids may be called the sons of Heaven.<sup>57</sup>

The Perfect Man acts spontaneously, without conscious awareness, remaining impervious to artificial distinctions and free from harm by merging with his circumstances. He adheres to "constancy" — the enduring essence of his humanity — which enables him to unite heaven and humanity.<sup>58</sup> Thus, he personifies both "the people of Heaven" (*tianmin* 天民) and "the son of Heaven" (*tianzi* 天子), allowing heaven to manifest through him. This represents the ideal of humanity according to Zhuangzi.<sup>59</sup> As articulated in the Mixed Chapter *Tianxia* (《天下》), "He who does not depart from the Ancestor is called the Heavenly Man; he who does not depart from the Pure is called the Holy Man; he who does not depart from the True is called the Perfect Man. To make Heaven his source, Virtue his root, and the Way his gate, revealing himself through change and transformation — one who does this is called a Sage" ("不離於宗，謂之天人。不離於精，謂之神人。不離於真，謂之至人。以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖人").<sup>60</sup> These four titles ultimately refer to the same ideal of humanity — man without modifier — viewed from different perspectives. When specifying his source of being, he is termed the Heavenly Man; when emphasizing his pure essence, he is called the Holy Man; and when highlighting his true identity, he is known as the Perfect Man. The first three titles focus on the metaphysical origins and nature of humanity, while the title of Sage encompasses not only these aspects but also human cultivation rooted in this ontological nature, the practices that develop into the Way, and the wise adaptation of such practices. In other words, the Sage embodies the ultimate goal of living and represents an ideal humanity in harmony with heaven. In this regard, he is akin to the sage in the *Laozi* and resonates with the teachings of the *Analects*.

Furthermore, while Laozi emphasizes the importance of tranquillity in the sage, his primary focus is on its effectiveness in governance, which requires self-cultivation. Among the ten occurrences of tranquillity in seven chapters of the text, only one (#16) directly addresses self-cultivation itself. In contrast, it is noteworthy that the term *jìng* 靜 (tranquillity) does not appear at all in the Inner Chapters of the *Zhuangzi*. Instead, what truly matters is emptiness (*xu* 虛), which appears 13 times across five Inner Chapters, with most discussions centered on self-cultivation.<sup>61</sup> Zhuangzi even elaborates on the regimen for cultivating emptiness:

<sup>57</sup> Watson, *Zhuangzi*, p.193.

<sup>58</sup> This resonates with "constancy" as "returning to one's destiny" in *Laozi* 16 discussed above.

<sup>59</sup> The quotation comes from the Inner Chapter *Ying di wang*. New conceptions of the Perfect Man also emerge in the Outer and Mixed Chapters; however, these discussions are not included due to page limitations.

<sup>60</sup> Watson, *Zhuangzi*, p.287. A similar expression can be found in the Inner Chapter *Xiao yao you*: "The Perfect Man has no self; the Holy Man has no merit; the Sage has no fame" ("至人無己，神人無功，聖人無名"). Watson, *Zhuangzi*, p.3.

<sup>61</sup> In contrast, the term appears only five times in the *Laozi*, with only one instance (#16, quoted above) addressing it as a concept related to self-cultivation.

Do not be an embodier of fame; do not be a storehouse of schemes; do not be an undertaker of projects; do not be a proprietor of wisdom. Embody to the fullest what has no end and wander where there is no trail. Hold on to all that you have received from Heaven but do not think you have gotten anything. Be empty, that is all.

無為名尸，無為謀府，無為事任，無為知主。體盡無窮，而遊無朕，盡其所受於天，而無見得，亦虛而已。<sup>62</sup>

Emptiness represents the highest state of self-cultivation, allowing one to return to one's ontological roots, akin to Laozi's assertion in Chapter 16: "Returning to one's roots is known as tranquillity." Huzi exemplifies this state of emptiness when confronting the shaman Ji Xian, who attempts to read his mind. Huzi reveals himself as "Not Yet Emerged from My Source," expressing that he approached Ji Xian empty, wriggling and turning, unaware of "who" or "what" he was, now dipping and bending, now flowing in waves. Ji Xian, overwhelmed by this state, became frightened and fled.<sup>63</sup> Huzi's emptiness surpasses the shaman's magical abilities, while the cultivated unity of heaven and humanity transcends mere human efforts.

The renowned practice of mind-fasting aims to empty the mind, and Zhuangzi outlines its method — though indirectly — through Confucius's advice to his disciple Yan Hui, who was preparing to counsel the Prince of Wei against his cruelty:

Make your will one! Don't listen with your ears, listen with your mind. No, don't listen with your mind, but listen with your spirit. Listening stops with the ears, the mind stops with recognition, but spirit is empty — and waits on all things. The Way gathers in emptiness alone. Emptiness is the fasting of the mind.

若一志，无聽之以耳而聽之以心，无聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。

Of course, mind-fasting was intended to prepare Yan Hui for his bold attempt at political persuasion, suggesting a pragmatic motivation behind it. This illustrates that even within Zhuangzi's apolitical philosophy, Daoist self-cultivation carries an embedded social

---

<sup>62</sup> Watson, *Zhuangzi*, p.59. The quotation comes from the Inner Chapter *Ying di wang*.

<sup>63</sup> Watson, *Zhuangzi*, p.58. The episode comes from the Inner Chapter *Ying di wang*.

and political dimension;<sup>64</sup> the Daoist sage is anything but a solitary figure. Zhuangzi even dedicated an Inner Chapter titled *Ren jian shi* (《人間世》, *In the World of Men*) to provide concrete advice on political persuasion.<sup>65</sup> In the final episode of this chapter, Jie Yu, the madman of Chu, cautioned Confucius, saying: "When the world has the Way, the sage (*shengren*) succeeds; when the world is without the Way, the sage survives. In times like the present, we do well to escape penalty."<sup>66</sup> Confucius was undoubtedly recognized as a sage capable of contributing to an orderly society, and his survival in the political arena was meaningful only when he engaged with it. Thus, the concept of *shengren* (sage) is not separate from political life.

In another Inner Chapter, *Da zong shi*, Zhuangzi explicitly states:

When the sage calls out the troops, he may overthrow nations but he will not lose the hearts of the people. His bounty enriches ten thousand ages but he has no love for men. Therefore he who delights in bringing success to things is not a sage; he who has affections is not benevolent.

聖人之用兵也，亡國而不失人心；利澤施於萬物，不為愛人。故樂通物，非聖人也；有親，非仁也。<sup>67</sup>

Similar to the sage in the *Laozi*,<sup>68</sup> Zhuangzi's sage does not shy away from warfare when necessary. However, unlike warmongers, he earns the sympathy of the conquered through his selfless cultivation. His military actions are motivated by a desire to liberate people from oppression, much like heaven sending down rain to relieve those suffering

<sup>64</sup> Daoist self-cultivation inherently possesses a familial aspect. Laozi captures this essence succinctly, *Laozi* 54 says it all: "What is firmly rooted cannot be pulled out; What is tightly held in the arms will not slip loose; Through this the offering of sacrifice by descendants will never come to an end. Cultivate it in your person/ And its virtue will be genuine; Cultivate it in the family/ And its virtue will be more than sufficient; Cultivate it in the hamlet/ And its virtue will endure; Cultivate it in the state/ And its virtue will abound; Cultivate it in the empire/ And its virtue will be pervasive. (善建不拔，善抱者不脫，子孫以祭祀不輟。修之於身，其德乃真；修之於家，其德乃餘；修之於鄉，其德乃長；修之於國，其德乃豐；修之於天下，其德乃普。). See Lau, *Tao Te Ching*, p.115. Similarly, Zhuangzi, through the voice of Confucius, states: "In the world, there are two great decrees: one is fate and the other is duty." That a son should love his parents is fate — you cannot erase this from his heart. That a subject should serve his ruler is duty — there is no place he can go and be without his ruler, no place he can escape to between heaven and earth. These are called the great decrees. Therefore, to serve your parents and be content to follow them anywhere — this is the perfection of filial piety. To serve your ruler and be content to do anything for him — this is the peak of loyalty. And to serve your own mind so that sadness or joy do not sway or move it; to understand what you can do nothing about and to be content with it as with fate — this is the perfection of virtue. As a subject and a son, you are bound to find things you cannot avoid. If you act in accordance with the state of affairs and forget about yourself, then what leisure will you have to love life and hate death?" See Watson, *Zhuangzi*, p.27. The quotation comes from the Inner Chapter *Ren jian shi*.

<sup>65</sup> For a relevant discussion, see Yuet Keung Lo, "It's A Jungle Out There: Zhuang Zi and the Rhetoric of Political Persuasion" in Yanmin An and Brian Bruya eds., *New Life for Old Ideas: Chinese Philosophy in the Contemporary World — Festschrift in Honor of Professor Donald J. Munro* (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 2019), pp.225-252.

<sup>66</sup> Watson, *Zhuangzi*, p.32.

<sup>67</sup> Watson, *Zhuangzi*, p.43.

<sup>68</sup> See, for example, Chapters 30, 31, and 69 of the *Laozi*. Lau, *Tao Te Ching*, pp.88-89, 131.

from drought. He does not seek personal glory; thus, "the sage has no fame" (*shengren wuming* "聖人無名").<sup>69</sup> In contrast to Laozi's sage, Zhuangzi's sage prefers to avoid political involvement, let alone assuming the role of a ruler. A notable example is Ai Taituo, who declined the throne offered by Duke Ai of Lu.<sup>70</sup>

Outside the political arena, Zhuangzi's sage can still be a social celebrity, even with physical limitations. For instance, Wang Tai, who had lost a foot, attracted as many followers as Confucius in the state of Lu. Confucius recognized him as a sage (*shengren*) and wanted to study under him.<sup>71</sup>

Although the concept of tranquillity is absent in the Inner Chapters, it appears alongside emptiness in relation to the sage throughout the rest of the *Zhuangzi*. This may indicate an evolution in the understanding of Daoist sagehood during the Warring States period. In the Outer Chapter titled "Zaiyou" ("在宥"), where Master Guangcheng (廣成子) responds to the Yellow Emperor's inquiry about the ideal way of governing all under heaven:

The essence of the Perfect Way is deep and darkly shrouded; the extreme of the Perfect Way — is mysterious and hushed in silence. Let there be no seeing, no hearing; enfold the spirit in quietude and the body will right itself. Be still, be pure, do not labor your body, do not churn up your essence, and then you can live a long life. When the eye does not see, the ear does not hear, and the mind does not know, then your spirit will protect the body, and the body will enjoy long life. Be cautious of what is within you; block off what is outside you, for much knowledge will do you harm... Heaven and earth have their controllers, the yin and yang their storehouses. You have only to take care and guard your own body; these other things will of themselves grow sturdy. As for myself, I guard this unity, abide in this harmony, and therefore I have kept myself alive for twelve hundred years, and never has my body suffered any decay.<sup>72</sup>

Similar to the Daoist sage in the *Laozi*, the Yellow Emperor sought to govern all under heaven, despite not knowing how. It is important to emphasize that Master Guangcheng's advice was given with the ultimate aim of ensuring the Yellow Emperor's long life, which takes precedence over, and is a prerequisite for, his engagement with the world. In this particular context, self-cultivation involves "enfolding the spirit in tranquillity," so that the body can naturally come into proper alignment.

To "enfold the spirit in tranquillity," one must maintain "purity," meaning one should not allow external distractions to disturb or agitate the mind ("churn up one's essence"). Such entanglement with external things would taint the spirit. Therefore, one should avoid

<sup>69</sup> Watson, *Zhuangzi*, p.3.

<sup>70</sup> Watson, *Zhuangzi*, pp.37-39.

<sup>71</sup> Watson, *Zhuangzi*, pp.34-35.

<sup>72</sup> Watson, *Zhuangzi*, pp.78-79.

"laboring the body" and instead be "cautious of what is within" while "blocking off what is outside." When the spirit is undisturbed by external influences, it remains whole and unified. Only then can harmony be achieved — both between the inner and outer realms, and between oneself and the world around us.

In this anecdote, the tranquillity achieved through self-cultivation is closely connected to the practical goal of governance. The Daoist sage is not a hermit, and this portrayal aligns with the views expressed in *Laozi* 5 and 8. Additionally, in *Laozi* 7, the sage also seeks to attain long life:

Heaven and earth are enduring. The reason why heaven and earth can be enduring is that they do not give themselves life. Hence they are able to be long-lived. Therefore the sage (*shengren*) puts his person last and it comes first, Treats it as extraneous to himself and it is preserved. Is it not because he is without thought of self that he is able to accomplish his private ends?"<sup>73</sup>

This point is further emphasized in *Laozi* 13: "He who values his body more than dominion over the empire can be entrusted with the empire. He who loves his body more than dominion over the empire can be given the custody of the empire."<sup>74</sup> In both this and earlier chapters, the emphasis is on the body's paramount importance in relation to governing all under heaven. Still, there is no mention of "enfolding the spirit in tranquillity" or maintaining its "purity." Nevertheless, both *Laozi* and *Zhuangzi* agree that proper care and preservation of the body are essential for governing effectively. This stands in stark contrast to the views presented in the textbook depiction mentioned earlier.

The stereotype of the Daoist sage as a hermit, detached from the world, is not only biased but ultimately meaningless.<sup>75</sup> Such a characterization overlooks the sage's absolute priority on the well-being of his body and his active engagement with the world. The suggestion that external things are undesirable or irrelevant to a meaningful life could not be further from the truth.

After three allegorical stories, the author of the "Zaiyou" chapter concludes with a reflective narrative, which includes the following passage in which the term *shengren* is used to summarize the concepts discussed in the preceding sections:

What is lowly and yet must be used — things. What is humble and yet must be relied on — the people. What is irksome and yet must be attended to — affairs. What is sketchy and yet must be proclaimed — laws. What seems to apply only to distant relationships and yet must be observed — righteousness. What seems to apply only to intimate relationships and yet must be broadened — benevolence.

<sup>73</sup> Lau, *Tao Te Ching*, p.11.

<sup>74</sup> Lau, *Tao Te Ching*, p.17.

<sup>75</sup> Despite its distinct research agenda, a recent article inadvertently highlights that the Daoist sage is, in fact, a social animal. See Joanna Iwanowska, "Can A Daoist Sage Have Close Relationships with Other Human Beings?" *Diametros* 52,2017: pp.23-46.

What is confining and yet must be repeatedly practiced — ritual. What is already apt and yet must be heightened — Virtue. What is One and yet must be adapted — the Way. What is inscrutable and yet must be put into action — Heaven.

Therefore the sage (*shengren*) contemplates Heaven but does not assist it. He finds completion in Virtue but piles on nothing more. He goes forth in the Way but does not scheme. He accords with benevolence but does not set great store by it. He draws close to righteousness but does not labor over it. He responds to the demands of ritual and does not shun them. He disposes of affairs and makes no excuses. He brings all to order with laws and allows no confusion. He depends on the people and does not make light of them. He relies on things and does not throw them aside. Among things, there are none that are worth using, and yet they must be used.

He who does not clearly understand Heaven will not be pure in Virtue. He who has not mastered the Way will find himself without any acceptable path of approach. He who does not clearly understand the Way is pitiable indeed!

What is this thing called the Way? There is the Way of Heaven and the way of man. To rest in inaction, and command respect — this is the Way of Heaven. To engage in action and become entangled in it — this is the way of man. The ruler is the Way of Heaven; his subjects are the way of man. The Way of Heaven and the way of man are far apart. This is something to consider carefully!<sup>76</sup>

Despite the distinction between the "Way of Heaven" (*tiandao* "天道") and the "way of man" (*rendao* "人道"), it is essential for the Daoist sage to strive for their unification. As the author says, "What is inscrutable (*shen* 神) and yet must be put into action — Heaven." Heaven is inscrutable because its Way is inherently changing and manifests differently depending on the circumstances it encounters; thus, while "the Way is One, it must be adapted" (*yi er bu ke bu yi zhe, dao ye* "一而不可不易者，道也"). The author explains that the Daoist sage should not shy away from external things, even if they may be undesirable or harmful. As he puts it, "Among things, there are none that are worth using, and yet they must be used." The Daoist sage should engage in action without becoming entangled in it. He embodies the Way of Heaven and is, in this sense, one with it. While external elements and human constructs — such as benevolence, righteousness, rituals, and laws — are viewed as separate from the true essence of Heaven, because they pertain to "the way of man", they are nonetheless vital for realizing the Way of Heaven. If the Daoist sage fails to embrace human constructs and external things, he will not "clearly understand Heaven and will not be pure in Virtue." Nor can he "master the Way or find an acceptable path of approach" to the Way. The stereotypical portrayal of the Daoist sage's "ability to harmonize with the natural flow of life," if meaningful at all, must be understood in this context. The sage must work seamlessly and effortlessly with everything at his disposal to his advantage and effectively govern. Such proficiency, of course, is a remarkable

---

<sup>76</sup> Watson, *Zhuangzi*, pp.82-83.

manifestation of his self-cultivation.

In the episode that follows the dialogue between Master Guangcheng and the Yellow Emperor, the art of self-cultivation is unveiled. Big Concealment directed Cloud Chief to "enfold his spirit in tranquillity" by "nourishing his mind" (*xin yang* "心養"). He elaborated:

You have only to rest in inaction (*wuwei*), and things will transform themselves. Smash your form and body, spit out hearing and eyesight, forget you are a thing among other things, and you may join in great unity with the deep and boundless. Undo the mind, slough off spirit, be blank and soulless, and the ten thousand things one by one will return to the root — return to the root and not know why. Dark and undifferentiated chaos — to the end of life, none will depart from it. But if you try to know it, you have already departed from it. Do not ask what its name is; do not try to observe its form. Things will live naturally and of themselves.<sup>77</sup>

Self-cultivation ultimately involves engaging with things in a *wuwei* manner. *Wu* (無) literally means "nothing" or serves as a negation marker, while *wei* (為) means "action." However, *wuwei* is not devoid of actions; it represents a way of interacting with the world. In Cloud Chief's teachings, *wu* signifies the absence of "form and body" and "hearing and eyesight." Only by achieving this state can Big Concealment forget that he is "a thing among other things" and "join in great unity with the deep and boundless." He "undoes his mind, sheds his spirit, and becomes blank and soulless" by "nourishing his mind." Conscious knowing (*zhi* 知) and categorical distinctions disrupt the seamless whole formed by myriad things, including the knower, leading the knower to sever (*li* 離) himself from it. In contrast, the Daoist sage allows the myriad things to unfold dynamically within the interdependent web of the synchronic whole, which he seeks to maintain in integrity and well-being. He is oblivious to this process yet aware of what things are and how they develop. This type of engagement with the world is known as *wuwei*, embodying a form of Daoist self-cultivation that is arguably lacking in early Confucian doctrine, although it likely drew inspiration from it, as evidenced by Confucius's characterization of Shun's style of governance. The names of the two protagonists humorously illustrate this contrast as Cloud Chief suggests taking charge of things while Big Concealment means casting off knowing and distinction-making.<sup>78</sup>

Although the analysis of the Daoist sage is based on the "Zaiyou" chapter, one of the Outer Chapters of the *Zhuangzi*, it reflects not only the broader textual cluster (the term appears in 13 of its 15 chapters) but also the entirety of the Mixed Chapters (9 of its 11 chapters). While the depictions of the Daoist sage, referred to as *shengren*, vary within and

<sup>77</sup> Watson, *Zhuangzi*, p.81.

<sup>78</sup> The inquiry that Cloud Chief posed to Big Concealment was: "The breath of heaven is out of harmony, the breath of earth tangles and snarls. The six breaths do not blend properly, the four seasons do not stay in order. Now I would like to harmonize the essences of the six breaths in order to bring nourishment to all living creatures. How should I go about it?" To which Big Concealment's initial answer was: "I have no idea! I have no idea!" Watson, *Zhuangzi*, p.80.

between these clusters, they consistently portray a hermitic persona estranged from the external world. This is particularly evident in several chapters from the Outer Chapters, such as "Zaiyou," in which scholars agree that syncretism is exhibited with Confucian moral values like benevolence and righteousness. A critical examination, however, reveals that these portrayals' apparent homogeneity captures only the Daoist sage's inner dimension, neglecting its connection to the external world. For instance, in the Outer Chapter *Zhi beiyou* (《知北游》), the Daoist sage Lao Dan (老聃) articulates:

The fruits of trees and vines have their patterns and principles. Human relationships too, difficult as they are, have their relative order and precedence. The sage, encountering them, does not go against them; passing beyond, he does not cling to them. To respond to them in a spirit of harmony — this is virtue; to respond to them in a spirit of fellowship — this is the Way. Thus it is that emperors have raised themselves up and kings have climbed to power.

果蓏有理，人倫雖難，所以相齒。聖人遭之而不違，過之而不守。調而應之，德也；偶而應之，道也。帝之所興，王之所起也。<sup>79</sup>

Thus, within the context of the Outer Chapters as a cohesive collection, the Daoist sage embodies a solitary selfhood while also embracing a public persona. When examined as discrete chapters, the varied conceptions of sagehood suggest that competing understandings were emerging among Daoists during the Warring States period before a consensus was reached. Nevertheless, the *Zhuangzi* as a whole presents an overarching portrayal of the human world, whose well-being is dependent on the sage, even though he is reluctant to become entangled in it. Importantly, human relationships are acknowledged as both natural and essential to society — a crucial point often overlooked by scholars — and this idea is a cornerstone of the philosophies of both Laozi and Zhuangzi. Their philosophical interests extend beyond cosmology and epistemology. The virtue of the Daoist sage is manifested through communal harmony; when his actions resonate with the people he cares for, he effectively embodies the Way. This alignment qualifies him for the roles of emperor and king.

## 5. Concluding Remarks

Although "*shengren*" is the most common Chinese term translated as "sage," several other candidates exist, derived from texts of various philosophical traditions, including Legalism. These texts span a broad chronological range. It is unjustifiable to homogenize the *shengren* from different philosophical backgrounds into a simplistic stereotype for convenience. In the case of the Daoist sage, the popularization of Daoism in the West often reduces him to a flat caricature. Similarly, scholars of Chinese philosophy and experts in Daoism may inadvertently mold the Daoist sage into an idealized if biased figure that supports their arguments or facilitates comparative philosophy. The Daoist sage can be

---

<sup>79</sup> Watson, *Zhuangzi*, p.181.

likened to a doll that anyone can dress up.

To accurately represent the Daoist sage, it is essential to strip away these artificial embellishments and contextualize him within his historical, philosophical, and intertextual settings. An intellectual-historical approach can trace his origins, evolution, and development through various terminologies for ideal humanity from the early Zhou period to the Warring States era, culminating in the cross-pollination of Confucian and Daoist ideas. This paper outlines such an endeavor; however, due to page constraints, a more detailed and nuanced analysis of *shengren* and other paragons of humanity in early Daoist and Confucian texts will need to be addressed in future work.