



Introduction à l'ontologie de Guo Xiang L'individualité radicale et l'univocité du monde

Le présent article entend exposer certains axes centraux de la pensée de la spontanéité développée par Guo Xiang dans son Commentaire au Zhuangzi. Nous proposons de décrire cette pensée comme une ontologie, terme auquel nous attacherons celui d'« ontogenèse », dans la mesure où la spontanéité désigne, chez Guo Xiang, autant le mode d'être des choses, que la manière dont elles viennent à l'être. Cet exposé adoptera une double perspective : d'une part, nous montrerons les amorces qui, dans le Zhuangzi, fournissent à notre auteur les prétextes de sa pensée; d'autre part, nous expliciterons le caractère polémique de la pensée de Guo Xiang, en montrant qui sont ses adversaires et par où il s'inscrit dans les débats de son époque. Suite à cela, seront exposées certaines tensions résiduelles inhérentes à cette ontologie, ainsi qu'une voie possible de solution.

KEYWORDS: taoïsme—ontologie—spontanéité—de-soi-même—ainsi—
Zhuangzi—école du mystère—individualité—univocité—exégèse

Pour les spécialistes du *Zhuangzi* 莊子, les historiens des idées de la Chine ancienne et médiévale ainsi que pour les spécialistes en études taoïstes, Guo Xiang 郭象 est un nom fort bien connu. Étant l'un des grands représentants des spéculations qui eurent cours sous les dynasties Wei 魏 (220–265) et Jin 晉 (265–420)¹, c'est également à lui que nous devons le *Zhuangzi* dans sa forme actuelle. Le *Zhuangzi*, maître ouvrage de la pensée taoïste, aura en effet eu à subir les opinions éditoriales de Guo Xiang, ainsi que ses positions quant à ce qui relevait ou non du corps de l'ouvrage. L'œuvre et la pensée de Guo Xiang étant inséparables de ce texte, il convient de dire quelques mots à propos du *Zhuangzi*.

Le *Zhuangzi*, qui tire son titre du nom de son auteur présumé, Zhuang

1. La période qui s'étend de l'effondrement des Han 漢 (survenu en 220 EC) et la réunification du territoire chinois par la dynastie Sui 隋 (en 581 EC) aura vu se succéder de nombreuses reconfigurations du paysage politique et social chinois. Du point de vue de l'histoire de la pensée, cette période est le berceau de riches spéculations métaphysiques, que l'on rassemble et désigne généralement sous les termes génériques d'école du mystère (玄學) et de causeries pures (清談). Il faut néanmoins garder à l'esprit que ces termes ne désignent pas des écoles ou des courants homogènes (nous préférerons donc écrire «école du mystère» sans majuscule, pour éviter un substantif trop appuyé), mais englobent une réalité complexe et rassemblent des personnalités aussi diverses que He Yan 何晏 (195–249), Ruan Ji 阮籍 (210–263), Ji Kang 稽康 (223–262), Wang Bi 王弼 (226–249), ou Pei Wei 裴頤 (267–300), pour n'en citer que quelques-uns. L'expression *xuanxue* 玄學, «école du mystère», ou «étude du mystère», est d'ailleurs postérieure aux penseurs fondateurs de ce courant spéculatif, puisqu'elle n'est attestée qu'à partir du V^e siècle EC. Il est néanmoins possible de souligner certains traits communs à cette diversité de penseurs, notamment leurs références et les textes vers lesquels ils se tournent. Trois textes constituent leur principal socle de références: le *Zhuangzi*, le *Laozi* et le *Livre des mutations* (nous aurons à reparler des deux premiers au cours de notre étude). L'orientation apparemment taoïste que prennent les spéculations des membres du *xuanxue* aura conduit certains historiens (comme Feng Youlan 馮友蘭 notamment) à les décrire comme des penseurs «néo-taoïstes». Cette étiquette tend aujourd'hui à être révisée. Sur l'école du mystère, voir CHAN 2018.

Zhou 莊周 ou Maître Zhuang, est un cas philologique d'une grande complexité. Si l'homme est supposé avoir vécu entre la fin du IV^e et le début du III^e siècle AEC, la rédaction des textes qui composent l'ouvrage occuperait une période allant du IV^e à la fin I^{er} siècle AEC. L'anthologie qui porte le titre *Zhuangzi* est divisée en trois groupes de chapitres: intérieurs (內篇), extérieurs (外篇) et divers (雜篇). Le premier groupe est considéré comme étant le plus authentique et vraisemblablement de la main de Zhuangzi lui-même. Les chapitres du second groupe seraient issus de la production de disciples, plus ou moins proches, de Zhuangzi. Les chapitres divers, en revanche, forment un ensemble composite dont la provenance demeure incertaine². Le contenu de cette anthologie est également d'une grande diversité: passant d'un langage courant à une prose fleurie et complexe, alternant entre discours théoriques, apollogues, dialogues et sentences versifiées, le *Zhuangzi* n'offre au lecteur rien de plus (ou, au contraire, rien de moins) qu'une apparence protéiforme d'unité thématique et stylistique³. D'une longueur estimée à cinquante-deux chapitres sous les Han 漢, le *Zhuangzi* n'en comptera plus que trente-trois après être passé entre les mains de Guo Xiang.

Le second élément qui fit la renommée de Guo Xiang est l'accusation de plagiat à l'égard de Xiang Xiu 向秀 (d.e. 227–300), son aîné d'une génération. Très tôt, Guo Xiang fut qualifié de «voleur», accusation selon laquelle son œuvre principale, le Commentaire au *Zhuangzi* (莊子注), ne serait en réalité qu'une compilation des explications laissées par Xiang Xiu. Guo Xiang n'aurait, en réalité, rien écrit, se bornant à compléter, tout en les modifiant très légèrement, les textes de Xiang Xiu. Cette accusation, dont la source se trouve très probablement dans le Nouveau recueil de propos

2. Sur la période de composition du *Zhuangzi* et la question des divisions internes de l'ouvrage, voir GRAHAM 1989, 172–4; ainsi que CHENG 1997, 114–16.

3. I. Robinet a ainsi décrit le *Zhuangzi* comme une «multitude de microséquences, récits ou exposés, rassemblés en un seul propos dont on peut distinguer deux faces. L'une, négative, qui est critiques et railleries, l'autre positive, qui est éloge et exaltation [...] Son texte, bourré d'images, de métaphores et de paraboles, invite donc à un passage vers un autre monde, et doit être compris comme une amorce, une mise en route vers une autre manière de voir» (ROBINET 1990, 12). Également J.-F. Billeter: «Tout *Zhuangzi* tient dans cette lucidité critique et dans le génie qui lui permet de se jouer de la difficulté en disant l'essentiel par des moyens inattendus» (BILLETER 1990, 162).

mondains (世說新語, ouvrage compilé vers 430), fera connaître Guo Xiang comme figure paradigmatische du plagiaire.

Outre ces deux éléments, les informations biographiques que nous possédons au sujet de Guo Xiang demeurent relativement minces. Sa biographie officielle dans les Annales des Jin (晉書) est des plus succincte (à peine plus de deux cents caractères)⁴. Elle nous apprend notamment que Guo Xiang occupa plusieurs charges officielles, qu'il fut perçu par certains de ses contemporains comme un homme arrogant et autoritaire, ce qui ne l'empêcha pas de fréquenter certains grands personnages de son époque. Les quelques éléments que nous exposons ici à gros traits demeurent néanmoins épars et, bien que des documents parallèles à la biographie nous permettent de dresser une représentation de la personnalité de notre homme ainsi que de son réseau de relations, il demeure difficile d'établir une chronologie assurée de sa carrière ainsi que de son œuvre⁵.

Ce n'est pas ici le lieu d'essayer de rassembler ces informations, ni de nous interroger sur les raisons de ces lacunes documentaires. Nous n'allons pas non plus entrer dans les détails de l'accusation de plagiat dont Guo Xiang fit et fait encore parfois l'objet⁶. La question qui va nous occuper ici sera celle de ce que nous appellerons, provisoirement, l'« ontologie » que Guo Xiang fonde à partir du *Zhuangzi*, et plus particulièrement à partir du second chapitre de cette anthologie.

À propos de l'usage que nous ferons du terme « ontologie », il nous semble nécessaire d'avoir à l'esprit les interrogations suivantes: que faut-il entendre par « ontologie » lorsque l'on parle de la pensée chinoise? Est-il légitime de faire usage de ce terme? Y a-t-il en Chine quelque chose comme une réflexion sur l'être? Si nous n'entendons pas résoudre ces questions, il convient néanmoins de préciser en quel sens nous emploierons ici le terme

4. *Jinshu, juan* 50, « Leizhuan » 20: 1396–7.

5. Voir en particulier les biographies de certains contemporains de Guo Xiang, ainsi que certains passages du Nouveau recueil de propos mondains. Par exemple, la biographie de Xiang Xiu: *Jinshu, juan* 49, « Leizhuan » 19: 1374; la biographie d'un certain Gou Xi: *Jinshu, juan* 61, « Leizhuan » 31: 1669; Dans le Nouveau recueil de propos mondains (trad. angl., MATHER 2002; nous suivons le découpage du texte établi par Mather), voir les passages suivants: 4: 17, 19; 8: 32.

6. Cette question a été abondement étudiée par la critique moderne, particulièrement par les spécialistes chinois et japonais. Voir par exemple WANG 1978; FUKUNAGA 1964.

«ontologie». Dans la suite de cet article, nous entendrons «ontologie» en un sens relativement faible, désignant ainsi l'ensemble des notions et du vocabulaire dont use Guo Xiang pour décrire la façon dont les choses existent. Comme nous allons le voir, Guo Xiang se sert également de ce vocabulaire pour parler de la manière dont les choses *viennent à l'être*. Ontologie et ontogénèse apparaissent ainsi intimement liés dans la pensée de Guo Xiang.

Comme nous allons tâcher de le montrer, cette ontologie est basée sur deux affirmations, dont il s'agira de cerner les liens et les enjeux: d'une part, Guo Xiang avance l'idée de l'autocréation spontanée de toutes choses et, d'autre part, il défend l'absolue égalité de chaque être quant à sa teneur ontologique. La première proposition se trouve au cœur de l'interprétation que Guo Xiang fait du *Zhuangzi*. Dans sa perspective, les êtres, ou les choses (物)⁷ ne tirent leur existence que d'eux-mêmes et sont spontanément (自然, cette expression peut également être traduite par «de-soi-même-ainsi», cette construction ayant l'avantage de rendre apparent le sens des deux caractères 自 et 然) ce qu'ils sont. Comprendre les tenants et les aboutissants de la première de ces propositions est une étape indispensable à la compréhension de la pensée de Guo Xiang. L'objectif de cette étude sera donc de problématiser les positions philosophiques de Guo Xiang et de montrer qu'elles ne sont simples qu'en apparence. Quant à la seconde proposition, elle nous apparaît être la voie par laquelle Guo Xiang se rattache aux spéculations de son temps, reprenant, depuis un autre point de vue et sur d'autres bases, les questions qui animent ses contemporains. Au fur et à mesure de notre enquête, nous présenterons donc certaines des thèses défendues par les contemporains de Guo Xiang.

En nous basant sur certains passages clés du Commentaire au *Zhuangzi*, nous tâcherons de montrer quelles sont les principales notions qui structurent la perspective de Guo Xiang, ainsi que les tensions qui en émergent. Nous nous efforcerons de replacer ces notions dans la dynamique exégétique qui anime l'œuvre de Guo Xiang, afin de montrer par quels biais le commentateur introduit ces notions dans le texte commenté. Nous nous efforcerons

⁷. Le caractère 物 a le sens très large de «chose», «être» et renvoie à la fois aux êtres animés qu'aux êtres inanimés. Nous traduirons donc ce caractère par l'un ou l'autre de ces termes français.

également de montrer en quoi la pensée de Guo Xiang se distingue de celle de ses contemporains. Ce faisant, nous espérons montrer la profonde originalité de cette pensée sans pour autant la déraciner du contexte spéculatif où elle s'inscrit. Deux questions principales orienteront successivement notre enquête: dans un premier temps, nous explorerons la manière dont Guo Xiang pense l'émergence, la venue à l'être des choses; dans un second temps, nous nous interrogerons sur les conséquences de ces conceptions quand il s'agit de penser l'unité du monde au-delà des individus.

L'ONTOLOGIE ET L'ONTOGENÈSE DU COMMENTAIRE AU *ZHUANGZI*

L'œuvre majeure de Guo Xiang, la seule qui nous soit parvenue dans son intégralité, le Commentaire au *Zhuangzi*⁸, se présente comme une glose serrée, ligne par ligne, du *Zhuangzi*. La glose du second chapitre, « Discours sur l'égalité des choses » (齊物論), est particulièrement dense: Guo Xiang s'emploie à commenter presque chaque ligne de ce texte qui est, soulignons-le, traditionnellement considéré comme le cœur du *Zhuangzi* et le chapitre le plus authentique de l'ouvrage. C'est à l'occasion de l'exégèse de ce chapitre que nous pouvons trouver les expressions les plus caractéristiques de l'ontologie de Guo Xiang.

Prenons pour exemple les toutes premières lignes du commentaire de ce chapitre. Guo Xiang commente les trois caractères qui forment le titre du chapitre de la façon suivante:

De manière générale, suivre ceci et rejeter cela, s'admirer soi et exécrer les autres, il n'y a aucune chose qui ne soit ainsi. Ce faisant, le vrai et le faux ont beau différer, l'autre et le moi s'égalisent.

夫自是而非彼, 美己而惡人, 物莫不皆然。然, 故是非雖異而彼我均也。⁹

Par ces quelques mots, Guo inaugure ce qui sera la dynamique de l'intégralité de son commentaire au « Discours sur l'égalité des choses ». Quels

8. Notre édition de référence sera celle de Guo Qingfan 郭慶藩, 莊子集釋 (zzjs). Nous réalisons nos propres traductions. Un petit nombre de passages du Commentaire de Guo Xiang ont été traduits dans ZIPORIN 2009, 56. Pour les traductions du *Zhuangzi*, nous nous appuyons sur celles LEVI 2010 et WATSON 1968.

9. ZZJS, 49.

sont les éléments clés de cette glose? Guo Xiang soutient que, dans nos jugements et nos inclinations, nous sommes amenés à dresser des oppositions, et ce de manière presque instinctive. Que cela relève de l'expression de nos préférences, ou de notre tendance à apprécier et à rejeter ceci ou cela, nous opposons nos perspectives et nos tendances à celles des autres. Cette tendance aux oppositions est généralisée, commune à toutes choses, à tel point que, ce que l'un avance pour vrai, l'autre pourra le dénoncer comme faux. Mais, ce faisant, ce dernier avancera nécessairement quelque chose que lui-même estime vrai, étant, donc, au même titre, susceptible de se voir contredit, et ainsi de suite. Guo Xiang thématise très explicitement cet état de fait dans une autre glose:

Je suis d'avis que c'est vrai, mais l'autre est d'avis que ça ne l'est pas. Ce que l'autre tient pour vrai, je le réfute aussi. Ce faisant, rien n'est fixé et, de ce qui n'est pas fixé, émergent mes penchants et mes inclinations, autant que ceux des autres.

我以為是而彼以為非，彼之所是，我又非之，故未定也。未定也者，由彼我之情偏。¹⁰

En amplifiant cette logique, Guo Xiang affirmera qu'il n'est jamais possible de pleinement saisir la nature d'un être qui se donne comme différent de nous, comme il ne nous sera pas non plus possible de savoir ce que cet être sait exactement comme il le sait. En d'autres termes, tant sur le plan axiologique que sur le plan épistémologique, il y aura toujours un point au-delà duquel la communication ne sera plus possible, et ce en vertu de l'individualité et du strict positionnement en soi-même de chaque chose. Cet état de fait résulte de l'« ainséité » (然) de toutes choses, ainsi que du fait que tous les êtres sont également d'eux-mêmes-ainsi (自然). Pour le dire autrement, en raison du fait que les êtres qui peuplent le monde sont également « ainsi », tous autant les uns que les autres, il ne sera pas possible de départager une fois pour toutes entre l'un et l'autre, entre ceci et cela. Guo Xiang prend donc le titre du second chapitre du *Zhuangzi* avec la plus extrême rigueur: dans sa perspective, les êtres sont tous équivalents, également et indistinctement *ainsi*, et il n'y a rien qui puisse légitimement établir la prééminence d'une chose sur une autre, d'un point de vue sur un autre.

^{10.} ZZJS, 71.

Cette équivalence axiologique et épistémologique repose sur l'ontogénèse originale que développe Guo Xiang à l'occasion du commentaire d'une réplique, somme toute relativement courte, mise par Zhuangzi dans la bouche de Ziqi 子綦, le répondant du premier apostrophe du second chapitre. Interrogé au sujet de ce qu'il appelle les flûtes célestes (天籟), Ziqi répond:

Elles soufflent de dix mille manières, mais font que tout est soi-même, que, tous, ils se reçoivent eux-mêmes. Qui donc est celui qui les anime?

夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪？¹¹

Cette courte déclaration donne lieu à une longue exégèse dans laquelle, comme nous allons le voir, Guo Xiang tente de répondre à la question posée dans le texte: qui donc est celui qui anime les êtres? En préambule à la lecture de cette longue glose, il convient de mentionner le rôle charnière qu'occupe l'exégèse de ce passage dans l'économie globale du Commentaire au *Zhuangzi*. C'est, à notre sens, sur ce passage que Guo Xiang va s'appuyer pour introduire plusieurs notions-clés de son ontologie. Lisons dans son intégralité le commentaire de cette courte phrase:

Voilà donc ce que sont les flûtes célestes. Compte tenu de ce que sont les flûtes célestes, comment encore considérer que, distinctement, il y ait quelque chose de plus? Voilà ce qu'est la succession des multiples creux et des flûtes [dont parle Zhuangzi]: connectés à tout ce qui possède la vie, ils se rassemblent et, ensemble, forment un ciel. Puisque l'il-n'y-a-pas n'est en rien présent, il ne peut faire naître l'il-y-a. L'il-y-a, n'ayant pas été engendré, comment pourrait-il engendrer? Dans ce cas, celui qui engendre les engendrés, qui est-ce donc?

Solitaire et né de soi-même, voilà tout. Né de soi-même, ce n'est pas moi qui les engendre. Puisque je suis incapable de faire naître les choses, tout autant les choses sont incapables de me faire naître et, dès lors, je suis de moi-même-ainsi. C'est par moi-même que je suis ainsi. J'appelle ça le naturel. Le naturel étant ce qui n'est pas fabriqué, Zhuangzi utilise « ciel » pour en parler. C'est par ce mot, « ciel », qu'il explique son de-soi-même-ainsi. N'est-ce pas là ce que l'on appelle la merveilleuse immensité?

Mais d'autres pourraient dire que les flûtes célestes assignent les choses à les suivre. Or, le ciel ne pouvant précisément pas exister par soi-même, à plus forte raison comment y aurait-il une chose qui puisse le faire? Par

¹¹. ZZJS, LEVI 2010, 20; WATSON 1968, 37.

conséquent, « ciel » est un nom générique pour les dix mille êtres. Rien ne convient à faire le ciel. Qui donc sera celui qui conduit les choses? Les choses s'engendrent chacune elles-mêmes et il n'y a rien d'où elles proviennent. C'est cela la voie du ciel.

此天籟也。夫天籟者，豈復別有一物哉？即衆竅比竹之屬，接乎有生之類，會而共成一天耳。無既無矣，則不能生有，有之未生，又不能為生。然則生生者誰哉？塊然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，則我自然矣。自己而然，則謂之天然。天然耳，非為也，故以天言之。以天言之，所以明其自然也，豈蒼蒼之謂哉。而或者謂天籟役物使從己也。夫天且不能自有，況能有物哉。故天者，萬物之總名也，莫適為天，誰主役物乎？故物各自生而無所出焉，此天道也。¹²

À la lecture de ce passage, il est clair que l'ontogenèse, telle que la pense Guo Xiang, tend à refuser toute forme de causalité extérieure aux êtres. Dans sa tentative de répondre à la question « qu'est-ce qui anime les êtres? », Guo Xiang va s'appuyer sur la notion de « flûtes célestes » (天籟), tout en essayant de montrer que, par l'usage de cette expression, Zhuangzi n'entend rien qui puisse évoquer un créateur extérieur, une chose « en plus », ou une « cause séparée » qui viendrait s'ajouter aux êtres¹³. Cette logique, Guo Xiang va s'y tenir avec une extrême rigueur, à tel point que, comme nous allons le voir, les différentes hypothèses envisagées par Guo Xiang semblent se court-circuiter les unes les autres dans un jeu dont les rouages s'avèrent parfois surprenants.

Quelles sont ces différentes hypothèses examinées par notre commenta-

12. ZZJS, 57. Pour une autre traduction de ce commentaire, voir ZIPORYN 2009, 139.

13. Dans ce passage du *Zhuangzi*, la notion de flûtes célestes est un avatar de ce que l'on pourrait appeler la « musicalité cosmique » ou la « musique cosmologique ». En plusieurs endroits, Zhuangzi compare l'ordre cosmique à une musicalité qui n'est pas seulement le produit de l'harmonie de toutes choses, mais aussi ce qui, traversant l'ensemble de la réalité, permet à cette harmonie de se manifester. L'image la plus fameuse employée par Zhuangzi est celle du vent qui, invisible, s'engouffre dans les grottes et les cavernes et file entre les arbres des forêts, produisant ainsi les sons de la nature. Zhuangzi appelle cela les « flûtes terrestres » (地籟), qu'il dit être perceptibles par l'oreille. Par analogie, la musique des flûtes célestes, imperceptible à l'ouïe, devrait être saisie comme une musique englobante, produit d'un cosmos comparé à un orchestre en même temps que « raison » présidant au rassemblement du cosmos-orchestre. Pour des exemples de cette musicalité cosmique, voir notamment le début du chapitre II, ZZJS, 53 et 56; ainsi que le texte qui ouvre le chapitre XIV, ZZJS, 541, et plus loin dans ce même chapitre: ZZJS, 551–60; pour la traduction de ces différents passages, voir respectivement LEVI 2010, 19–20, 115 et 117–19.

teur? À partir du texte cité, nous pensons pouvoir isoler deux alternatives, chacune subdivisée en deux hypothèses. La première de ces alternatives est le couple notionnel classique de la pensée chinoise, celui du 有 et du 無, de l'il-y-a et de l'il-n'y-a-pas, pour reprendre la traduction qu'Anne Cheng fait de ces deux notions¹⁴.

Au sein de cette première alternative, la première hypothèse représente la voie généralement empruntée par les penseurs de l'école du mystère, qui font du 無, l'indifférencié ou l'il-n'y-a-pas, la racine de toutes choses. C'est là la première thèse que va invalider Guo Xiang. Resituons le contexte: depuis Wang Bi 王弼 (226–249) et He Yan 何晏 (195–249), la grande majorité des tenants de l'école mystère tiennent l'il-n'y-a-pas pour la racine de toutes choses. Le texte suivant, extrait de la biographie de Wang Yan 王衍 (256–311), également adepte de l'école du mystère, illustre bien la position fondamentale de cette option spéculative:

Durant la période Zhengshi des Wei (240–249), He Yan, Wang Bi et les autres maîtres fondateurs suivirent les enseignements de Laozi et Zhuangzi, proclamant par leurs discours que « Le ciel et la terre, les dix mille êtres, tous trouvent leur racine dans l'il-n'y-a-pas. L'il-n'y-a-pas est ce qui amorce toutes choses et accomplit toute œuvre, il est ce qui ne peut pas ne pas y avoir ».

魏正始中, 何晏、王弼等祖述《老》《莊》, 立論以為:「天地萬物皆以無為本。無也者, 開物成務, 無往不存者也¹⁵」。

On voit bien le caractère paradoxal d'une telle affirmation, affirmation qui, comme nous l'annoncions, ne satisfait pas Guo Xiang. De son point de vue, l'il-n'y-a-pas est un terme purement négatif, dont la seule et unique fonction est la négation et auquel ne peut donc être accordé aucune puissance génératrice. Comme on le voit à la lecture du passage suivant, l'interprétation que fait Guo Xiang du caractère 無 est sans équivoque:

Ce que Zhuangzi et Laozi désignent à maintes reprises par « il-n'y-a-pas », qu'est-ce donc? Cela veut dire qu'il n'y a pas de chose qui fasse naître les choses et que les choses naissent d'elles-mêmes. Voilà tout.

夫莊老之所以屢稱無者, 何哉? 明生物者無物而物自生耳。¹⁶

14. CHENG 1997.

15. *Jinshu*, juan 43, «Leizhuan» 13, 1235–9.

16. ZZJS, 421.

Voilà donc exclue la première possibilité: « Puisque l'il-n'y-a-pas n'est en rien présent, il ne peut faire naître l'il-y-a » (無既無矣, 則不能生有). C'est donc sans équivoque que notre auteur prend le contre-pied de Wang Bi, He Yan et des autres penseurs qui font de l'il-n'y-a-pas la racine de l'il-y-a.

La seconde hypothèse, celle qui fait du 有, l'il-y-a, la racine de toutes choses, n'apparaît pas davantage satisfaisante aux yeux de Guo Xiang: « L'il-y-a n'ayant pas été engendré, comment donc serait-il en mesure d'engendrer à son tour? » (有之未生, 又不能為生), écrit-il. C'est cette fois à Pei Wei 裴頤 (d.e. 267–300), le plus fameux représentant de « ceux qui prennent l'il-y-a » et auteur d'un essai intitulé *De l'éminence de l'il-y-a* (崇有論), que s'oppose Guo Xiang. Anticipons quelque peu sur le mouvement du texte de Guo Xiang et posons-nous la question de savoir quelle différence y a-t-il entre la position de Pei Wei et celle de Guo Xiang? Faire de l'il-y-a la source de chaque chose ne revient-il pas au même que faire de chaque chose une entité spontanément générée? Le texte de Pei Wei semble bien incliner dans cette direction¹⁷:

En ce qui concerne le suprême il-n'y-a-pas, il ne peut engendrer par aucun moyen. Ce qui donc initie l'engendrement, c'est le fait de s'engendrer soi-même. Engendrées de soi-même, il faut que toutes choses se fondent en l'il-y-a. Si l'il-y-a venait à être abandonné, alors la production des dix mille êtres s'en trouverait ruinée.

夫至無者，無以能生。故始生者，自生也。自生而必體有，則有遺而生虧矣。¹⁸

Il faut être ici attentif à la dernière phrase. Si Pei Wei refuse à l'il-n'y-a-pas la prérogative de la productivité, cette prérogative est transférée à l'il-y-a. Ce dernier endosse donc le rôle d'instance fondatrice, comme un fond sur lequel s'enracine (體) l'autogénération des choses. Nous pouvons donc deviner en quoi cette solution ne peut satisfaire Guo Xiang qui, dès le début de la glose, refusait tout recours à une instance fondatrice *autre* que les êtres eux-mêmes. Du point de vue de Guo Xiang, il ne peut y avoir aucun fond autre que les êtres, ceux-ci étant leur propre fond, et ce de manière auto-référentielle.

17. Pour notre traduction du passage suivant, nous utilisons l'édition annotée du texte de MOU 1988, 362–70.

18. Ibid. p. 367.

Autant l'il-y-a que l'il-n'y-a-pas sont ainsi relayés au rang de notions inopérantes, insuffisantes pour garantir l'émergence des choses. Ce qu'il y a d'étonnant sur ce point, c'est que la logique suivie avec tant d'opiniâtreté par Guo Xiang semble supposer valides en eux-mêmes les concepts phares de la métaphysique héritée, notamment, du chapitre XL du *Laozi* 老子¹⁹, qui affirme que:

Les dix milles êtres sous le ciel émergent de l'il-y-a, l'il-y-a émerge de l'il-n'y-a-pas.

天下萬物生於有, 有生於無。²⁰

Dans la perspective de Guo Xiang, il ne s'agit pas tant de rejeter ces trois instances que sont les choses (萬物), l'il-y-a (有 *you*) et l'il-n'y-a-pas (無 *wu*). Ce qu'il s'agit de refuser, c'est la relation d'engendrement, fondée dans l'il-n'y-a-pas, qui unit ces trois instances. Dans la mesure où une telle relation est supprimée, comment l'il-y-a, étant donné qu'il n'y a rien qui le fasse être, pourrait-il être? Conséutivement, puisque l'il-n'y-a-pas est inopérant et que, de surcroît, l'il-y-a n'a pas été engendré par lui, l'il-y-a est, au même titre, inopérant et ne peut engendrer. Les notions d'Il-n'y-a-pas et d'il-y-a sont comme vidées de leur opérativité, sans néanmoins être évacuées du vocabulaire dont se sert Guo Xiang. En d'autres termes, Guo Xiang conserve les mots, mais refuse que leur usage ne renvoie à des entités efficaces entre lesquelles s'établit une relation d'engendrement²¹.

19. Le *Laozi*, également connu sur le titre *Classique de la Voie et de la Vertu* (道德經 *Daodejing*) est probablement le texte le plus fameux de la pensée taoïste. L'ouvrage, constitué de 81 aphorismes écrits dans un style d'une extrême concision, est attribué à un personnage (probablement légendaire) du nom de Laozi, le « Vieux maître ». Selon la légende, ce personnage aurait été un contemporain de Confucius et aurait, de ce fait, vécu entre le VI^e et le V^e siècle AEC. L'ouvrage auquel il aura donné son nom est traditionnellement considéré comme le texte fondateur du taoïsme. Sur le texte et le personnage, voir CHENG 1997, 188–90.

20. *Laozi* XL.

21. Il nous semble que c'est là un exemple, parmi d'autres, d'une forme de nominalisme de la part de Guo Xiang envers certaines des notions dont il hérite. Comme c'est le cas pour la notion de « ciel » (天) telle que Guo Xiang la qualifie dans le passage qui nous occupe, il est clair que, pour lui, *wu* et *you* ne sont rien de plus que des noms. La glose du onzième chapitre du *Zhuangzi*, 在宥, que nous avons citée précédemment, est déterminante pour comprendre le traitement accordé par Guo Xiang à la notion de *wu*. Relisons-la: « Ce que Zhuangzi et Laozi désignent à maintes reprises par «il-n'y-a-pas», qu'est-ce donc? Cela veut dire qu'il n'y a pas de chose qui fasse naître les choses et que les choses naissent d'elles-mêmes. Voilà tout ». (夫莊老

À ce stade de la lecture de la glose de l'expression « flûtes célestes », la question de savoir ce qui fait proliférer les choses demeure pleine et entière. C'est ici que Guo Xiang va introduire ce qui se révélera être la clé de voûte de sa pensée: après avoir écarté les voies de l'il-y-a et l'il-n'y-a-pas, seule reste la solution de la spontanéité, selon laquelle les choses sont proclamées seules responsables de leur venue à l'être et de leurs transformations. Se démarquant des solutions traditionnelles de la métaphysique de son temps, Guo Xiang va montrer, à l'aide d'un second couple notionnel, celui du moi (我 *wò*) et des autres (c'est-à-dire, dans ce contexte, de toutes les choses « extérieures » au moi, résumées par le caractère 物), comment chacun de ces deux pôles ne dépend absolument pas de l'autre. La seconde alternative consiste donc à demander, d'une part, si le moi est apte à produire les choses et, d'autre part, si ce ne sont pas plutôt les choses qui seraient aptes à produire le moi.

Guo Xiang invalide très rapidement les deux hypothèses qui constituent cette seconde alternative: le moi ne peut produire les choses. Le refus de cette thèse est rendu possible par le fait que, n'étant ni produite par l'il-n'y-a-pas ni par l'il-y-a, les choses sont solitairement nées d'elles-mêmes (塊然而自生耳). De manière presque tautologique, si elles sont nées d'elles-mêmes, les choses ne peuvent émerger d'autre chose qu'elles-mêmes, à savoir, dans ce cas, le moi. Réciproquement et pour les mêmes raisons, le moi ne peut être né d'autre chose que lui-même, à savoir les choses.

À ce stade, la logique selon laquelle les multiples voies de réponse s'invalident les unes les autres nous semble d'une grande fidélité à la logique de Zhuangzi, qui consiste justement à multiplier les questions, les hypothèses et les alternatives, sans que ne soit ensuite proposée une solution²². Néanmoins,

之所以屢稱無者, 何哉? 明生物者無物而物自生耳; ZZJS, 421). La question posée par Guo Xiang dans sa glose porte en priorité sur l'usage du mot 無. Pour le dire autrement, la question est «pourquoi ce mot est-il utilisé?», plutôt que «qu'est-ce que ce mot désigne?».

22. Le texte quasi poétique qui inaugure le quatorzième chapitre du *Zhuangzi* est un superbe exemple de cette logique: «Le Ciel tourne; le Terre repose; soleil et lune alternent; qui donc les contrôle, qui donc les régule? Quel est cet être immobile et sans affaires qui guide la marche de l'univers? Ou bien tout se meut-il selon un mécanisme nécessaire; tournant et tournant sans pouvoir s'arrêter? Les nuages se dissolvent en pluie; la pluie s'évapore en nuages. Mais qui donc dispense cette manne? Quel est cet être qui se tient immobile et sans affaires et dans un débordement de joie provoque tout cela? Les vents se forment dans les régions du nord, soufflent un coup à l'ouest, un coup à l'est; et s'élèvent en tournoyant. Qui donc les suscite en inspirant, en expirant? Quel est cet être immobile qui sans rien faire déchaîne ce mouvement? Oserais-je

Guo Xiang ne va pas en rester là, refusant de ne pas poursuivre l'enquête et de laisser la question en suspens. Si aucune instance n'est apte à en produire une autre, que reste-t-il sinon l'autocréation et la spontanéité? C'est le parti que choisit Guo Xiang: les choses, au même titre que le moi, sont autogénérées et le caractère 天 de l'expression 天籟 n'est qu'un nom pour désigner cet état de fait. Le ciel et ses productions ne sont donc rien *de plus* que l'infinie diversité des choses elles-mêmes: «Le ciel est un nom générique des dix mille êtres (故天者, 萬物之總名也)», écrit Guo Xiang, c'est-à-dire que cela n'est rien *de plus* que la collection de toutes les choses.

La logique suivie par Guo Xiang consiste donc à fermer le cercle en rabat-
tant sur elles-mêmes les notions fondamentales de la pensée de son époque:
le *wu* n'est que *wu*; le *you* n'est que *you*; le *wo* n'est que *wo*; les choses ne
sont rien d'autre qu'elles-mêmes. Impossible, dès lors, que l'une émerge de
l'autre. La seule qualification adéquate de leur «être-ainsi» (然) est le pro-
nom réflexif 自 *zi*. Dans ces conditions, comment garantir la composition
d'un monde? Comment concevoir les êtres autrement que repliés sur eux-
mêmes, coupés les uns des autres, autosuffisants et, par la même occasion,
dispersés? En d'autres termes, pouvons-nous trouver, dans la pensée de Guo
Xiang, autre chose qu'un univers atomisé? Ceci nous amène à notre second
point, la question de l'univocité du monde.

UNITÉ ET UNIVOCITÉ DU MONDE?

Pour les penseurs de l'école du mystère, la cohérence de la réalité aura été une question d'une grande importance, comme en atteste le texte de Wang Bi ci-après:

Le multiple ne saurait être gouverné par le multiple; celui qui gouverne le multiple, c'est le Suprême-Solitaire. Le mouvant ne saurait régir le mouvant; celui qui régit les mouvements du monde, c'est celui qui tient à l'Un. Ainsi, ce qui permet au multiple de se maintenir dans sa cohésion, c'est qu'il y a un maître qui en réalise l'unité. Ce qui permet au mouvant de se maintenir

en demander la cause?» (天其運乎? 地其處乎? 日月其爭於所乎? 孰主張是? 孰維綱是? 孰居無事推而行是? 意者其有機緘而不得已邪? 意者其運轉而不能自止邪? 雲者為雨乎? 雨者為雲乎? 孰隆施是? 孰居無事淫樂而勸是? 風起北方,一西一東,有上彷徨,孰噓吸是? 孰居無事而披拂是? 敢問何故? Trad. LEVI 2010, 115, légèrement modifiée. Texte original: ZZJS, 541).

dans le dynamisme, c'est que sa source est nécessairement unique. Nul être ne saurait être aberrant, chacun procède nécessairement d'un principe. Pour les rassembler, les êtres ont un ancêtre commun; pour les réunir, ils ont une origine commune. Ainsi sont-ils divers mais non désordonnés, multiples mais non confus.

眾不能治眾，治眾者，至寡者也。夫動不能制動，制天下之動者，貞夫一者也。故眾之所以得鹹存者，主必致一也。動之所以得鹹運者，原必無二也。物無妄然，必由其理。統之有宗，會之有元，故繁而不亂，眾而不惑。²³

En refusant de couronner le réel d'une source et d'un principe unique, n'est-ce pas aussi la possibilité même d'introduire une cohérence dans la texture de la réalité que refuse Guo Xiang? La réponse apportée par Guo Xiang à cette question, ainsi qu'à celles soulevées à l'issue de notre précédente section, est toutefois plus nuancée qu'il n'y paraît. Reprenons les positions centrales de notre auteur: comme nous l'avons longuement démontré, Guo Xiang n'admet pas de hiérarchie ou de différenciation quant à la teneur ontologique des choses. Cela signifie que, si toutes les choses sont spontanément ce qu'elles sont, qu'elles émergent d'elles-mêmes-ainsi, cette autogénération est une et commune à toutes choses. Sur cette base, Isabelle Robinet a pu présenter la pensée de Guo Xiang comme tendant vers un « monisme absolu », dans la mesure où l'autogénération, qui est identité à soi, est identique en tous²⁴. Isabelle Robinet a ainsi montré comment, dans la perspective de Guo Xiang, les êtres trouvent leur accomplissement dans la coïncidence (當 ou 適) avec leurs propres limites, c'est-à-dire dans l'acceptation pleine et entière de leur « lot » (分)²⁵. A considérer les choses de la sorte, nous craignons de devoir répondre par la négative à la question que nous posions il y a un instant: l'univers de Guo Xiang court bel et bien le risque de n'être rien de plus qu'une collection disparate d'êtres, un monde fragmenté à l'extrême et dépourvu de principe d'unification. Une autre voie semble néanmoins se dessiner si l'on prend en considération une série d'éléments qui, ça et là

23. Wang Bi, « Remarques générales sur le Livre des mutations » (周易略例 *Zhouyi luèli*). Nous citons la traduction réalisée par CHENG 1997, 329. Le texte chinois est donné d'après l'édition des œuvres complètes de Wang Bi éditées et annotées par Liu Yulie.

24. ROBINET 1987, 79–80.

25. *Ibid.*, 82. Voir également Ziporyn: « *Ziran* is for Guo, we will find, a word predicated of all things, signifying their spontaneous becoming, which is not motivated by teleological intention to attain an extrinsic goal» (ZIPORYN 2003, 19).

dans le Commentaire au *Zhuangzi*, semblent aller dans le sens de l'affirmation d'une cohésion des choses au sein d'un «grand tout», cohésion qui ne fait pas pour autant perdre de vue l'ainséité et l'autarcie fondamentale de chaque chose.

Il demeure toutefois évident que la tendance à la dispersion est on ne peut plus prégnante dans le Commentaire. L'exégèse du premier chapitre du 逍遙遊, «Voyage sans contrainte» ou «Randonnée extatique» (selon l'heureuse traduction de Jean Levy) est très clair sur ce point. Guo Xiang y met en exergue, à de nombreuses reprises, l'idée selon laquelle c'est *chaque chose, individuellement*, qui se donne à soi-même sa nature. À ce sujet, la glose suivante est catégorique:

Du cuisinier et de celui qui prononce les oraisons, chacun se contente de ses fonctions. Oiseaux, quadrupèdes, et chacun des dix mille êtres se satisfait de ce qu'il reçoit. L'empereur Yao et Xuyou, chacun gère calmement ce à quoi il est confronté. *C'est là la plus haute réalité sous le ciel.*

庖人戶祝，各安其所司。鳥獸萬物，各足於所受。帝堯許由，各靜其所遇。此乃天下之至實也。²⁶

L'usage répété du caractère 各, «chaque», «chacun», «particulier», souligne avec force cette distinction qui isole chaque chose des autres. Cette distinction est, affirme Guo Xiang, «ce qu'il y a de plus tangible», «de plus réel» (至實*zhishi*) sous le ciel. Autrement dit, la plus ferme réalité d'un être, c'est d'être ce qu'il est et de faire ce qu'il fait, indépendamment des autres êtres.

En revanche, plusieurs gloses du second chapitre semblent chercher réduire cette dispersion. Dans ses commentaires du premier chapitre, Guo Xiang avait déjà esquissé l'idée selon laquelle les êtres «sont uns dans leur absence d'entrave» (逍遙一也)²⁷, comprenons «dans la liberté qu'ils ont, chacun, de se donner leur être». Et ceci vaut pour absolument toutes choses, peu importe leurs particularités et leurs différences:

26. ZZJS, 30. Je souligne.

27. La première occurrence de cette affirmation se trouve dans la glose du titre du premier chapitre du *Zhuangzi*: ZZJS, 1. Si ce titre ouvre le *Zhuangzi*, cette glose est également l'ouverture du Commentaire de Guo. La seconde clôt la glose que nous avons citée il y a un instant. Guo Xiang écrit: «Ainsi, bien que les conduites de Yao et de Xu diffèrent, ils sont uns dans leur absence d'entrave» 故堯許之行雖異, 其於逍遙一也 (ZZJS, 30).

Si les choses, petites ou grandes, donnent à leur guise libre cours à leur faîte, alors les principes des profits et des pertes s'égalisent. Si elles occupent leur place, alors les choses seront toutes libres comme l'air.

夫小大之物，苟失其極，則利害之理均。用得其所，則物皆逍遙也。²⁸

À la fin du commentaire au second chapitre, Guo Xiang fait un pas de plus. Dans une glose particulièrement longue et extrêmement riche, il écrit:

Il s'ensuit que, en tous sens, tous jaillissent, *sans pourtant connaître ce par quoi ils naissent*. Tous semblablement ignorent ce par quoi ils obtiennent ce qu'ils obtiennent.

是以蕃然皆生而不知所以生，同焉皆得而不知所以得也。²⁹

Si l'autogenèse concerne bien toutes les choses et, de surcroît, les concerne toutes à égalité, il demeure que toutes sont dans la même ignorance des causes de cette génération spontanée. La raison, le ce-par-quoi (所以 *suoyi*) tous les êtres acquièrent spontanément leur être demeure pour eux inconnue. Les êtres ont ainsi tous ceci en commun d'être d'eux-mêmes et par eux-mêmes ce qu'ils sont, sans néanmoins être en mesure de cerner, au fond d'eux-mêmes, la raison de cette spontanéité. Dispersés et centrés sur eux-mêmes, les êtres ont cependant tous quelque chose en commun, sans pour autant être en mesure de cerner ce quelque chose.

C'est donc au sens d'une généralisation de l'autogénération spontanée qu'il est possible de parler d'univocité du monde chez Guo Xiang. Dans la longue glose dont nous venons de citer un extrait, Guo Xiang parle d'« interdépendance » des autres et de moi (彼我相因), ainsi que de « coïn-

28. ZZJS, 47. Le caractère 失 peut, à mon sens, être lu comme 逸 qui, comme verbe, peut signifier « courir », « galoper », « s'échapper », ainsi que « jouir du calme » et, par extension « décontracter », « ne pas être contraint ». Le caractère *ji* 極 mérite également que l'on s'y attarde: dans son sens premier de « poutre faîtière », « faîte », ce caractère en vient à désigner « le point le plus haut », « le plus haut degré », en un mot le « sommet ». Le sommet, c'est aussi ce au-delà de quoi il n'est plus possible d'aller, c'est-à-dire aussi une « limite ». C'est en ce dernier sens qu'I. Robinet comprend *ji* tel que Guo Xiang l'utilise.

29. ZZJS, 124. Il faut ici noter une variante de caractère: l'édition de Guo Qingfan donne 誘然, là où l'édition du 四庫全書 (Bibliothèque complète en quatre sections) donne 蕃然, 蕃 renvoyant à l'idée d'une végétation « luxuriante », « touffue » et « exubérante ». Comme verbe, il signifie « pousser », « croître », « proliférer ». Cette seconde version nous semble plus cohérente et nous l'adoptions donc.

cidence mystérieuse » (玄合)³⁰. Au fond des choses, il demeure quelque chose d'inexplicable qui est à la fois la source de leur autogénération et de leur coïncidence au sein d'un monde. S'il y a bien dispersion des êtres, cette dispersion s'enracine dans une seule et même raison, identique pour tous, à savoir, paradoxalement, chacun des êtres eux-mêmes (en vertu du fait que chaque être est à soi son propre principe). Une lecture ontologique de la pensée de Guo Xiang nous conduit donc à osciller entre, d'une part, une perspective minimaliste, dans laquelle domine l'ainséité de chaque chose individuelle et, d'autre part, une perspective englobante au sein de laquelle la spontanéité fait office de facteur commun par le biais duquel peut être pensée l'unicité du monde. Dans l'une comme dans l'autre perspective, la source de cette spontanéité demeure obscure (冥), mystérieuse (玄). Cette ignorance de la cause est loin de poser problème dans la perspective que Guo Xiang, tout comme les autres penseurs de l'école du mystère, hérite du *Laozi* et du *Zhuangzi*: dans cette perspective, le fondement de la réalité, l'absolu, est conçu comme un mystère profond et impénétrable³¹ et doit être référé comme tel. On mesure ici toute la distance qu'il y a entre cette perspective et une conception occidentale classique, d'inspiration aristotélicienne, de la philosophie comme recherche des principes et des causes de l'être en tant qu'être³².

En forçant le trait, ne pourrions-nous pas dire que, dans la perspective ouverte par Guo Xiang, le principe de dispersion, qui n'est autre que la raison intrinsèque à chaque chose, est, simultanément, principe de cohésion, dans la mesure où les êtres sont tous également différents? Tang Junyi 唐君毅 a bien perçu cette double tendance de la pensée de Guo Xiang. Si le Commentaire au *Zhuangzi* déploie une logique basée sur l'horizontalité,

30. *Ibid.*

31. Parmi les nombreux textes emblématiques de cette conception, on pourra se référer aux derniers mots du texte inaugural du *Laozi*: « tous deux [le commencement et la mère des dix mille êtres] émergent d'une même origine, mais portent différents noms. Cette même origine, [nous] l'appelons le mystère. Mystère et encore mystères. Porte des myriades de merveilles» 兩者同出而異名。同謂之玄。玄之又玄。眾妙之門。Voir également, au chapitre XII du *Zhuangzi*, la représentation métaphorique de l'absolu comme une « perle sombre » (玄珠) que trois personnages, allégoriquement nommés Connaissance (知), Perception (離朱) et Discours (喚詣), sont incapables de retrouver. Pour ce second texte, ZZJS, 455 et LEVI 2010, 96, pour une traduction française.

32. Aristote, *Méta physique A*, 1, 982b 27–9, ainsi que Γ, 1, 1003a 31.

favorable à ce qui différencie et distingue les dix mille êtres, écrit-il, « il ne constate pas d'abord leur dispersion, mais perçoit seulement leur unicité »³³. Dans les termes de Guo Xiang, le « chacun » (各) qui distinguait les êtres, peut aussi être le vecteur de leur articulation et de leur rassemblement.

CONCLUSION: INDIVIDUALITÉ ET UNIVOCITÉ, UNE TENSION FÉCONDE?

Ce que nous avons appelé l'« ontologie » de Guo Xiang s'est ainsi révélé reposer sur deux centres de gravité: d'une part, Guo Xiang, en vertu de son refus de faire émerger les êtres à partir d'une entité séparée, qui serait comme surajoutée aux êtres, met en avant l'absolue singularité et le pouvoir auto-générateur de chaque chose. D'autre part, quant à la question de savoir si l'univers de Guo Xiang est autre chose qu'une collection disparate d'êtres, chacun replié sur lui-même, il semble nécessaire de faire preuve de prudence. Le Commentaire au *Zhuangzi* paraît, en effet, traversé par une tendance de fond à partir de laquelle il est possible de mettre l'accent sur l'unité et la cohérence du monde. Ce n'est toutefois pas par la réintroduction d'une strate supérieure de réalité que cette unité est garantie, mais bien plutôt par ce que Guo Xiang n'a de cesse de proclamer, à savoir l'absolue individualité des êtres. Pour le dire autrement, les êtres étant *tous également eux-mêmes*, ils sont *aussi tous également uns*. C'est ce que suggère la formule 遊遙一也. C'est donc de *tous les êtres* que l'on pourra dire qu'ils sont, *tous de la même manière*, par eux-mêmes ce qu'ils sont.

La pensée de Guo Xiang apparaît ainsi traversée par une tension interne entre ces deux centres de gravité. Si, de prime abord, la tendance dominante du Commentaire au *Zhuangzi* est bien la spontanéité, le de-soi-même-ainsi (自然) sans cesse réaffirmé par Guo Xiang, la « coïncidence mystérieuse » (玄同), certes, plus discrète, occupe également une place de choix. L'articulation de ces deux tendances nous apparaît donc être une étape indispensable dans l'exploration de la pensée de Guo Xiang. De nombreuses questions posées par l'ontologie (mais également par l'éthique) que l'on peut déceler dans le Commentaire au *Zhuangzi* pourraient trouver là des amorces de problématisation. C'est également par ce biais, nous semble-t-il, qu'il faudra

33. « 橫通以求順彼我萬物之殊異，任其千殊萬異，而不见其雜，唯見其純 ». TANG 1985, 116.

chercher à contextualiser la pensée de Guo Xiang dans son époque. Un trait commun des penseurs de l'école du mystère aura été, comme nous l'avons vu au travers du texte de Wang Bi, de chercher à rendre compte de la cohérence de la réalité. La tendance de fond que nous avons décelée dans le Commentaire au *Zhuangzi* semble attester du fait que Guo Xiang ne fait pas l'économie de ces questions.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

Abbreviation

- ZZJS GUO Qingfan 郭慶藩, 莊子集釋 (Le *Zhuangzi*, avec une collection de commentaires), 2 vol., Taipei, Wanjuan Lou, 2007.

Textes chinois et traductions

LAOZI

- 2003 *Daodejing*, in R. Wagner, *A Chinese Reading of the Daodejing: Wang Bi's Commentary on the Laozi with Critical Text and Translation* (New York: SUNY Press).

LIU Yulie 樓宇烈

- 1999 王弼集校釋 [Wang Bi. Œuvres complètes annotées] (Beijing: Zhonghua Shuju), 2 vol.

LEVI, Jean, trans.

- 2010 Zhuangzi, *Les œuvres de Maître Tchouang* (Paris: Encyclopédie des nuanances).

MATHER, Richard (trans.)

- 2002 Liu Yi Ching, *New Account of the Tales of the World* (Ann Arbor: University of Michigan Press).

PASTOR, J. C. (trans.)

- 1990 Zhuangzi, *Les chapitres intérieurs* (Paris: Éditions du Cerf).

WATSON, Burton (trans.)

- 1968 Zhuangzi, *The Complete Works of Chuang Tzu* (New York: Columbia University Press).

ZIPORYN, Jean-Claude (trans.)

- 2009 Zhuangzi, *The Essential Writings* (Indianapolis: Hackett Publishing).

Littérature secondaire

BILLETER Jean-François

- 1990 «Zhuangzi poète ou philosophe», *Études Chinoises* 9: 160–70.

CHAN, Alan

- 2018 «Neo-Daoism», in E. N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

sophy, [en ligne], disponible sur <https://plato.stanford.edu/entries/neo-daoism/>, consulté le 20.04.2018.

CHENG, Anne

1997 *Histoire de la pensée chinoise* (Paris: Éditions du Seuil).

GRAHAM, Angus Charles

1989 *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (La Salle: Open Court).

FUKUNAGA Mitsuji 福永光司

1964 「郭象の莊子注と向秀の莊子注」[Les commentaires du *Zhuangzi* de Guo Xiang et de Xiang Xiu], 『東洋学報』36: 187–215.

MOU Zongsan 牟宗三

1988 才性與玄理 [Nature innée et principe mystérieux] (Taipei: Taiwan Xue-sheng Shuju).

ROBINET, Isabelle

1987 «Kouo Siang ou le monde comme absolu», *T'oung Pao* 69: 73–107.

1990 «Introduction», in PASTOR 1990, 9–25.

TANG Junyi 唐君毅

1985 «郭象〈莊子注〉中之自然獨化及玄同彼我之道» [Les voies de la spontanéité, de la transformation solitaire et de l'union mystérieuse des autres et du moi dans le Commentaire au *Zhuangzi* de Guo Xiang], 中國哲學史研究 20: 108–18.

WANG Shumin 王叔岷,

1978 莊學管闡 [Recherches circonstanciées sur le *Zhuangzi*] (Taipei: Yiwen Yin Shuguan).

ZIPORYN, Brook

2003 *The Penumbra Unbound: The Neo-Taoist Philosophy of Guo Xiang* (New York: SUNY Press).