



HAL
open science

Notice sur Guo Xiang 郭象 (252-312)

Romain Graziani, Julie Gary-Bonte

► **To cite this version:**

Romain Graziani, Julie Gary-Bonte. Notice sur Guo Xiang 郭象 (252-312). Dictionnaire biographique du haut Moyen Âge chinois, 2020, pp.195-199. <hal-05569149>

HAL Id: hal-05569149

<https://hal.science/hal-05569149v1>

Submitted on 1 Apr 2026

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Copyright - All rights reserved

Guo Xiang 郭象 (252-312) (Zixuan 子玄) — Commentateur du *Zhuangzi* et philosophe majeur des Jin, représentant du courant de l'étude du Mystère.

Natif du Henan d'après la courte biographie que lui consacre l'*Histoire des Jin (Jinshu)* Guo Xiang manifeste très tôt des dons intellectuels supérieurs, stimulés par un vif intérêt pour le *Laozi* et le *Zhuangzi*. Excellant dans l'art des « conversations pures » (*qingtan*), il s'y montre capable de discourir à l'envi, pareil, selon les dires d'un contemporain, « à l'eau jaillissant d'une cascade et se déversant sans tarir ». Guo Xiang aurait commencé par décliner une première proposition de poste dans l'administration locale, chérissant l'oisiveté et trouvant sa joie dans ses lectures et ses réflexions, en quoi il confirme son tempérament taoïste et son désir de se tenir à l'écart du monde. Mais par la suite, il fait l'épreuve du dilemme qui travaille tant de lettrés, particulièrement en ces temps de troubles, entre la vocation à servir et l'aspiration à se retirer. Il finit par entrer dans la carrière officielle et occupe successivement dans l'administration des Sima, clan impérial des Jin, les postes d'assistant du directeur des mœurs et de l'instruction (*situ yuan*), de gentilhomme de la suite du palais impérial (*huangmen shilang*), et d'archiviste du grand précepteur (*taifu zhubu*). Il jouit alors de la confiance et de la considération de ses contemporains. Toutefois, il semble qu'il perde rapidement crédit et estime, à force de chercher à accaparer le pouvoir en abusant de ses prestigieuses positions. Il meurt de maladie, laissant une douzaine de traités aujourd'hui majoritairement perdus, ainsi que quelques commentaires aux *Entretiens de Confucius (Lunyu)*, au *Laozi* et au *Zhuangzi*, dont seul le dernier est intégralement conservé.

On repère dans l'exégèse de ces textes, en particulier des *Entretiens de Confucius* et du *Zhuangzi*, le travail de fin dialecticien qu'était Guo Xiang, qui cherche à rendre compte des notions clés du premier ouvrage à la lumière de la pensée du second et vice-versa. Par ce jeu d'entrecroisement, il fait apparaître des convergences entre confucianisme et taoïsme et parvient à une synthèse personnelle des conceptions antérieures débattues dans le courant de l'étude du Mystère (*xuanxue*), dont il parachève l'évolution. À ce titre, il est considéré comme le représentant majeur de la troisième phase de ce mouvement, baptisée parfois « étude du Mystère de l'ère Yuankang » (*Yuankang xuanxue*).

Si l'on retient aujourd'hui le nom de Guo Xiang, c'est avant tout pour son commentaire au *Zhuangzi*, qui s'est imposé de façon durable et profonde dans l'histoire chinoise, et pour la tentative d'imposture dont certains l'accusent, puisqu'on ne sait au juste quelle part active il prit à ce commentaire initialement sorti du pinceau de Xiang Xiu*, dans une version aujourd'hui perdue. Selon certaines sources, Guo Xiang aurait fait passer pour sienne l'*Interprétation du Zhuangzi (Jieyi)* de Xiang Xiu, tombée dans l'oubli après sa mort. Après avoir mis la main sur une copie du texte en question, il y aurait ajouté son propre commentaire à deux chapitres du *Zhuangzi*, laissés inachevés, et aurait substantiellement modifié le commentaire de Xiang Xiu portant sur un autre chapitre du *Zhuangzi*. Pour le reste, Guo Xiang se serait contenté d'apporter quelques retouches ponctuelles au commentaire de Xiang Xiu. Une version moins accablante des faits rachète l'imposteur en mentionnant que Guo Xiang aurait bel et bien développé le commentaire initial au *Zhuangzi* de Xiang Xiu. L'examen scrupuleux des textes concernés autorise à penser que Guo Xiang aurait en réalité intégré le commentaire de Xiang Xiu au sien, tout en le remaniant et en l'adaptant à sa tournure de pensée. Le « Commentaire de Guo Xiang » renvoie donc à un texte composé par les deux lettrés, couramment désigné par leurs patronymes juxtaposés « Xiang (Xiu) et Guo (Xiang) ». S'il existait déjà à l'époque plusieurs dizaines de commentaires du *Zhuangzi*, les historiens s'accordent pour considérer celui de Guo Xiang comme le plus puissant et le plus complet. C'est également à Guo Xiang que nous devons l'édition du *Zhuangzi* dans laquelle nous le lisons aujourd'hui, découpé et réordonné en trente-trois chapitres. La question de savoir à quel degré Guo Xiang intervint directement sur le *Zhuangzi*, pour en réordonner certains passages ou en expurger d'autres, reste aujourd'hui une question aussi débattue qu'insoluble.

Alors que Wang Bi* faisait du non-être (*wu*) le fondement unique et indifférencié de tout ce qui existe (*you*), Guo Xiang refuse l'idée d'une source non empirique des diverses

réalités. L'origine de chaque être lui est inhérente, son principe de développement est idiosyncrasique : nous nous situons avec l'ontologie de Guo Xiang dans le règne de l'immanence pure et de l'autogenèse, où l'ensemble des existants naissent et vivent d'eux-mêmes, sans causalité externe. Le *wu*, « non-être », n'est plus comme chez Wang Bi le principe et premier moteur dont toute réalité dérive, mais littéralement le « rien » ou « aucune chose » (*wu wu*), autrement dit un néant pur et simple dont aucune réalité ne saurait procéder. C'est ainsi que certains énoncés de la pensée de Wang Bi se trouvent repris et relus à la lumière de ces nouvelles significations : dire que « tout ce qui est provient de *wu* », autrement dit ne provient de rien, c'est dire littéralement qu'une chose qui existe ne provient de rien d'autre qu'elle-même : rien ne produit ce qui existe, qui est simplement « ainsi de par lui-même », en vertu d'une tendance naturelle spontanée que Guo Xiang appelle *ziran*. Les expressions « se créer soi-même » (*zi zao*), « s'engendrer soi-même » (*zi sheng*), « s'accomplir de soi-même » (*zi de*), formulent de diverses façons cette intuition que les choses « par elles-mêmes se font choses » (*zi wu*), sans intention consciente, et de même évoluent en toute indépendance, trouvant en elles-mêmes leur principe de transformation (*duhua*). La perspective qu'adopte Guo Xiang en lisant le *Zhuangzi*, qui s'appuie sur le thème de la mobilité et de l'errance de l'individu détaché et insoucieux du monde, du développement autonome et solitaire, procède directement de ces principes métaphysiques. On peut dire en somme que son monadisme ontologique se répercute dans le texte du *Zhuangzi* en éthique du nomadisme. Quant à la notion maîtresse de Dao, elle désigne cette spontanéité créatrice inhérente à chaque être, corollaire de l'absence de principe transcendant à l'existence des choses et à leur transformation. *Ziran*, « l'ainsi de par soi-même » ou « l'ainsité », est donc une catégorie purement négative dans la mesure où elle signifie qu'aucune entité connaissable ne se situe à l'origine de la multiplicité des êtres. La manière dont celles-ci se créent demeure fondamentalement « obscure » (*ming*), « mystérieuse » (*xuan*), inconnaissable, non en raison d'une indétermination totale, mais parce que renvoyant à l'immanence absolue du *ziran*, conçu comme une spontanéité vitale « soudaine » (*turan*) et « inopinée » (*yanran*).

Centrée autour de la notion d'auto-transformation, la doctrine de Guo Xiang prétend rendre compte des relations entre les choses dans l'univers, des changements qui se produisent dans la nature comme en société, de la vertu du non-agir et de la nature accomplie du Sage. Il formule une réponse singulière à la question des relations entre la spontanéité naturelle (*ziran*), au cœur de la pensée taoïste, et la doctrine de la Conformité ou, littéralement, doctrine des Noms (*mingjiao*), avatar médiéval du confucianisme prônant l'observation attentive des préceptes moraux et de l'ordre institutionnel qui prend forme dans les titres, les nominations, les ordres et les missions gouvernementales. Soutenant, dans un tour de passe-passe rhétorique, que cette « doctrine des Noms n'est autre chose que la nature elle-même », Guo Xiang concilie la doctrine confucéenne centrée sur la loi morale, les institutions sociales et le rituel, avec le principe taoïste de la spontanéité agissante et du non-agir. Il se libère ainsi des antagonismes auxquels menaient les positions unilatérales de ses prédécesseurs : soit le choix exclusif de la spontanéité contre le conformisme moral comme chez Ji Kang*, soit à l'inverse, Pei Wei en est le meilleur exemple, la réhabilitation du monde empirique et des structures sociales inventées par les humains contre les effets ravageurs de cette doctrine du *ziran*. Mais plutôt que d'harmoniser ces deux voies en subsumant l'une à l'autre comme l'avait fait Wang Bi au moyen d'images analogiques telles que la racine (*ben*) et les rameaux (*mo*), Guo Xiang affirme l'identité de ces deux voies et repense leur relation en recourant à l'image privilégiée de la trace (*ji*) : la doctrine des Noms représente les empreintes ou les traces du Dao, lesquelles sont à penser en continuité avec « ce qui laisse sa trace », l'activité spontanée de la Nature. Les rites ne sont donc rien moins que la mise en œuvre au sein de la société de l'ordonnance universelle et spontanée : la nature humaine se manifeste spontanément, sans contrainte extérieure, dans la création et la préservation respectueuse des dispositifs rituels, des institutions sociales et des vertus morales. À partir du moment où la société est perçue comme une réalité aussi naturelle que l'ordre saisonnier ou les phases alternées de la vie et de la mort, il n'y a plus de sens à se prononcer de façon exclusive pour

l'ordre naturel au détriment de l'ordre moral, pas plus qu'il n'est nécessaire de se retirer du monde pour se trouver en phase avec le cours des choses.

La pensée de Guo Xiang est, on le voit, l'une des tentatives les plus systématiques de réconciliation des idéaux confucéens avec le vœu taoïste de vivre dans le régime de la naturalité absolue. La phase initiale de l'étude du Mystère sous l'ère Zhengshi avait tenté d'articuler cette dualité selon une relation hiérarchique, dans laquelle la métaphysique taoïste du non-être servait de fondement. La génération suivante, marquée par les déclarations provocatrices des lettrés formant la confrérie des Sept sages du bosquet de bambous (*zhulin qixian*) avait exacerbé le conflit entre ces deux éthiques de la spontanéité et de la conformité, en se prononçant sans ambages pour la première. Guo Xiang a tenté de dépasser à la fois le dualisme moral d'un Ji Kang et l'axiologie ontologique instituée par Wang Bi. Sa tentative de mise à parité du social et du naturel, du civilisé et de l'instinctif, de la norme morale et du fait naturel, apparaît aujourd'hui comme une entreprise audacieuse sur le plan des idées, mais qui peine à convaincre, et en fin de compte ne fait que sanctifier l'ordre établi. En ce sens, le discours de Guo Xiang représente d'un point de vue historique la pleine maturité de l'étude du Mystère, et en même temps accuse on ne peut plus clairement la limite de ces spéculations abstruses qui ne changent fondamentalement rien à l'ordre des choses.

Bibl. : I. JS 50 ; SSXY IV, VIII II ; YKJ Jin 74 ; *Guo Xiang Zhuangzi zhu jiaoji* III. Mou (Zongsan) 1962 ; Arendrup 1974 ; Su (Xinwu) 1980 ; Robinet, 1983b ; Knaul 1985, 1985b ; Fung (Yu-lan) 1989 [1931] ; Ziporyn 1993, 2003 ; Tang (Yijie) 2000, 2006 ; Chan (Wing-cheuk) 2001 ; Tang (Yongtong) 2001 ; Friedrich 2002 ; Yu (Dunkang) 2004, p. 327-424 ; Yang (Lihua) 2010.

Romain Graziani et Julie Gary